العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

ما وراء الشأن البشري

نقد آراء سروش ومجتهد شبستري حول الوحي

الشيخ عبد الحسين خسروپناه

تعريب وتلخيص

هاشم مرتضى

ما وراء الشأن البشري

نقد آراء سروش ومجتهد شبستري حول الوحي

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

رؤى نقدية معاصرة ١٠

ما وراء الشأن البشري

نقد آراء سروش ومجتهد شبستري حول الوحي

تأليف:
الشيخ عبد الحسين خسروپناه

تعريب وتلخيص:
هاشم مرتضى

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

خسروپناه، عبد الحسين، مؤلف.
ما وراء الشأن البشري : نقد آراء سروش ومجتهد شبستري حول الوحي / تأليف الشيخ عبد الحسين خسروپناه ؛ تعريب وتلخيص هاشم مرتضى.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2025.
271 صفحة ؛ 15×21 سم.
رؤى نقدية معاصرة ؛ 10
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية : 265-271 صفحة.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
ISBN : 9789922680613
1. سروش، عبد الكريم، 1945- --آراء حول الوحي. 2. مجتهد شبستري، محمد، 1936- --آراء حول الوحي. 3. محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، نبي الاسلام، 53 قبل الهجرة-11 هجري--دفع مطاعن. 4. الوحي (اسلام). أ. مرتضى، هاشم، مترجم. ب. العنوان.

LCC: BP80.S87 K48125 2025
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢١٩) لسنة ٢٠٢٥م

ما وراء الشأن البشري، نقد آراء سروش ومجتهد شبستري حول الوحي (رؤى نقدية معاصرة - ١٠)

تأليف: الشيخ عبد الحسين خسروپناه

تعريب وتلخيص: هاشم مرتضى

الناشر: العتبة العبّاسيّة المقدّسة / المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

الطبعة: الأولىٰ، ٢٠٢٥ م

ملاحظة: اصل هذا الكتاب مطبوع باللغة الفارسية تحت عنوان (فراتر از امر بشري) من قبل معهد الثقافة والفكر الاسلامي عام ١٤٠٢ هـ.

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

المحتويات

مقدمة المركز..... ١١

تمهيد..... ١٥
الإشارة إلى أهميّة الموضوع وضرورته وبيان ذلك..... ١٦
سوابق البحث..... ١٨
هدف هذا البحث وموارد استعماله..... ٢٢
منهج البحث..... ٢٢
تعريف المسألة وبيان أسئلة البحث..... ٢٣
مميزات البحث..... ٢٤
هيكليّة البحث..... ٢٤

القسم الأوّل:
بيان بعض آراء عبد الكريم سروش في الوحي ونقدها

الفصل الأوّل: مراحل مدعيات سروش حول الوحي ونقدها..... ٢٩
ادّعاء سروش الأوّل:..... ٢٩
نقد ادّعاء سروش الأوّل..... ٣١
الادّعاء الثاني: الوحي بمنزلة عسل النحلة..... ٣٧
الادّعاء الثالث: القرآن رؤيا محمّد ﷺ..... ٣٧
تبيين الادّعاء الثالث (رؤيويّة الوحي)..... ٣٨
المقدّمة الأولى: منهج البحث (ظاهراتي)..... ٣٨
المقدّمة الثانية: كلمة الرؤيا ومفهومها..... ٣٩
تبيين أساس الادّعاء الثالث..... ٤٠
الشواهد الدالَّة على رؤيويّة الوحي..... ٤١
نقد الناقدين وأجوبة سروش..... ٤٣
تقييم رؤيويّة الوحي ونقدها..... ٤٦
النقد الأوّل: المغالطة المنهجيّة..... ٤٩
النقد الثاني: مغالطة التعميم..... ٥٣
المنام والرؤيا على ثلاثة أقسام:..... ٥٣

النقد الثالث: مغالطة التمثيل ٥٥
النقد الرابع: مغالطة الإبهام ٥٦
النقد الخامس: المغالطة اللغويّة ٥٩
النقد السادس: مغالطة القياس مع الفارق ٦١
النقد السابع: المخالفة لسيرة أولياء الدين ٦٣
النقد الثامن: إنكار الدين ٦٣
النقد التاسع: عدم تعارض القرآن مع العلم ٦٤
الوحي عند المتكلّمين ٦٦
الوحي عند العرفاء والفلاسفة ٦٦

الفصل الثاني: النقد المبنائي لنظريّة سروش في الوحي ٧٧
المبنى اللغوي ٧٧
لغة القرآن في مقام المفردات ٧٨
نقد مباني سروش اللغويّة في مقام المفردات ٨٢
لغة القرآن في مقام القضايا ونقد نظريّة سروش ٨٣
مباني سروش الابستمولوجيّة ٨٩
نقد مباني سروش الإبستمولوجيّة ٩٠
مباني سروش الهرمنيوطيقيّة ٩١
نقد مباني سروش الهرمنيوطيقيّة ٩٤
مباني سروش الدينيّة ٩٩
التجربة الدينيّة ٩٩
نقد نظريّة التجربة الدينيّة ١٠٣
الإجمال والإبهام ١٠٣
المنهجيّة ١٠٥
التفسير بالرأي ١٠٨
الخلط بين الوحي والتجربة العرفانيّة ١٠٨
مغالطة القديم والجديد ١٠٩
العرضي والذاتي في الدين ١١٠
المنهجيّة ١١٥
الإجمال والإبهام ١١٦
الخلط بين (الذاتي والعرضي)، و(المقدّمة وذي المقدّمة) ١١٦

قياس الإسلام مع سائر الأديان والفرق ١١٨
الاستفادة من الشرطيّات كاذبة المقدم لإثبات عرضيّة الدين ١١٨
دلالة استنباط علل الشرائع على العرضي في الدين ١١٩
الادّعاء من دون دليل ١٢٠
نظريّة الدين الأقلّي ١٢١
العلوم التجريبيّة والدين الأقلّي ١٢٣
نقد العلوم التجريبيّة والدين الأقلّي ١٢٤
علم الكلام والدين الأقلّي ١٢٨
نقد علم الكلام والدين الأقلّي ١٢٨
علم الفقه والدين الأقلّي ١٣٠
نقد علم الفقه والدين الأقلّي ١٣١
علم الأخلاق والدين الأقلّيّ ١٣٣
نقد علم الأخلاق والدين الأقلّي ١٣٤
نظريّة القراءات المختلفة للدين ١٣٦

الفصل الثالث: النقد البرَاني لنظريّة سروش في الوحي ١٣٧
السؤال الأوّل: الوحي بمنزلة تجربةٍ تشبه تجربة الشعراء ١٣٧
جواب السؤال الأوّل ١٣٨
السؤال الثاني: النبيّ خالق الوحي والمانح للصورة على مضمونٍ غير مصوّر (المعنى من الله واللفظ من النبي ﷺ) ١٤٠
جواب السؤال الثاني ١٤٠
السؤال الثالث: الظروف الحاكمة على حياة النبي ﷺ هي التي أوجدت القرآن ١٤٢
جواب السؤال الثالث ١٤٣
السؤال الرابع: قابليّة الخطأ في الوحي في بعض الأمور الخاصّة ١٤٤
جواب السؤال الرابع ١٤٤
السؤال الخامس: القرآن كلام محمّد ﷺ ١٤٦
جواب السؤال الخامس ١٤٦
السؤال السادس: الشعر بوصفه إبداعًا فنيًّا وسيلةٌ لفهم الوحي ١٤٨
جواب السؤال السادس ١٤٨
السؤال السابع: الاستعانة بالمولوي ١٥٠
جواب السؤال السابع ١٥٠
السؤال الثامن: بشريّة النبيّ ﷺ ١٥١

جواب السؤال الثامن ١٥٢
السؤال التاسع: الخطيب ومكبّر الصوت (ميتافيزيقا القرب وميتافيزيقا البعد) ١٥٤
جواب السؤال التاسع ١٥٥
السؤال العاشر: تأثّر الوحي بثقافة العصر ١٥٦
جواب السؤال العاشر ١٥٧
السؤال الحادي عشر: الخطأ في القرآن وعلم النبي ﷺ ١٥٨
جواب السؤال الحادي عشر ١٥٨
السؤال الثاني عشر: تفضيل رأي عمر على رأي النبيّ ﷺ ١٦١
جواب السؤال الثاني عشر ١٦٢
السؤال الثالث عشر: تعارض ظاهر القرآن مع العلوم البشريّة ١٦٣
جواب السؤال الثالث عشر ١٦٤
تحليلٍ ونقدٍ مسألة السماوات السبع ١٦٦
تحليلٍ ونقد مسألة مسّ الشيطان ١٦٧
تحليل ونقد رجم الشيطان بالشهاب ١٦٨
تحليل ونقد تأويل أجنحة الملائكة ١٧٠
تحليل ونقد حديث تأبير النخيل ١٧٢

القسم الثاني:
تبيين ونقد آراء محمّد مجتهد شبستري المتعلّقة بالوحي

مقدّمة ١٧٥

الفصل الأوّل: رؤية مجتهد شبستري الهرمنيوطيقيّة والتفسيريّة ونقدها ١٧٩
نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة العامّة ١٨٢
نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة الخاصّة ١٨٩
نقد نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة الخاصّة ١٩٢
ثلاثة أحكام لمجتهد شبستري في المفسّرين التقليديّين ١٩٤
نظريّة مجتهد شبستري في الفهم ١٩٧
مفروضات ومسبوقات المفسِّر ٢٠١
الاهتمامات والتوقّعات الهادية للمفسِّر ٢٠٢
أسئلة المفسِّر من التاريخ ٢٠٣
ترجمة المتن في الأفق التاريخي للمفسِّر ٢٠٦
نقد نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة ٢٠٨

النقد الأوّل: للتفسير معنيان ٢٠٩
النقد الثاني: المسبوقات المعرفيّة على قسمين ٢١٢
النقد الثالث: عدم إطلاق بعض المسبوقات على جميعها ٢١٥
النقد الرابع: فهم المتن ودلالته لهما مراتب ٢١٦
النقد الخامس: لزوم التقيّد بنيّة المؤلّف ٢١٨
النقد السادس: عدم إمكان الجمع من محوريّة المفسِّر ومحوريّة المؤلّف ٢١٩
النقد السابع: عدم إمكان الجمع بين المنهج الهرمنيوطيقي والظاهراتي ٢٢١
النقد الثامن: عدم عموميّة مقبولات عصر الحداثة ٢٢٢
النقد التاسع: لا تستطيع مقبولات عصر الحداثة أن تكون معيار تنقيح المسبوقات المعرفيّة .. ٢٢٤

الفصل الثاني: نقدُ مجتهد شبستري للقراءة الرسميّة للدين، ونقدُ نقدِه ٢٢٧
نقد مجتهد شبستري للإسلام الفقهي وردّ نقده ٢٢٧
المورد الأوّل: تعارض الإسلام الفقهي مع الديمقراطيّة ٢٢٧
المورد الثاني: الإسلام الفقهي يستلزم العنف ٢٢٨
المورد الثالث: عدم اعتبار الإسلام الفقهي علميًّا ٢٣٠
المورد الرابع: الإسلام الفقهي والأزمات ٢٣١
المورد الخامس: مباني الإسلامي الفقهي ٢٣٦

الفصل الثالث: تبيين رؤية مجتهد شبستري حول الوحي ونقدها ٢٤١

الفصل الرابع: نقد مقالة (كيف انهارت المباني الفقهيّة والكلاميّة) ٢٥١
ملاحظات حول أصل مدّعى مجتهد شبستري ٢٥٢
أدلّة مجتهد شبستري الستّة على المدّعى ٢٥٣
الدليل الأوّل ٢٥٣
نقد الدليل الأوّل ٢٥٤
الدليل الثاني ٢٥٤
نقد الدليل الثاني ٢٥٥
الدليل الثالث ٢٥٨
نقد الدليل الثالث ٢٥٩
الدليل الرابع ٢٥٩
نقد الدليل الرابع ٢٦٠
الدليل الخامس ٢٦٠

نقد الدليل الخامس ٢٦١
الدليل السادس ٢٦٢
نقد الدليل السادس ٢٦٢

المصادر ٢٦٥

مقدمة المركز

يُعتبر الفكر المعاصر مكوّنًا أساسيًّا في المنظومة الفكريّة الإسلاميّة، ويتبلور هذا الفكر على أرض الواقع حينما تشهد الساحة ظهور فكرٍ «آخر» بصفته ثقافةً وسلسلةَ مفاهيم دلاليّة منافسة، فالزمان والمكان إلى جانب المنافسة التي تحدث على ضوء مجموعةٍ مِن المفاهيم التي يطرحها «الآخرون»، كلّها أمورٌ تحفّز المدارس الفكريّة والثقافات الأصيلة للعمل على التأقلم مع الظروف الجديدة، وفي الحين ذاته تحفّزها على السعي للحفاظ على حيويّتها وخصوصيّاتها التي تميّزها عن «الآخر».

غير أنَّ التاريخ شهد في بعض مراحله، إقبال العلماء المسلمين على التراث الفلسفي الإغريقي باعتباره نطاقًا منسجمًا مِن الناحية الدلاليّة وذا مضامين عميقة، لدرجة أنّ بعض الفلاسفة مِن أمثال الفارابي وابن رشد ولجوا في فضائه الفكري، وحاولوا إقامة تعريف لمعانيهم ورؤاهم الدينيّة متلائمًا مع هذا الآخر الدخيل. ففي العصر الراهن، باتت الثقافة والحضارة الغربيّتان الحديثتان المتقوّمتان على أسسٍ علمانيّةٍ وتوسّعيّةٍ، تمثّلان «الآخر» بالنسبة إلينا ولسائر الثقافات غير الغربيّة. النظام الدلالي المنبثق مِن الفكر الغربي قد أسفر عن إيجاد تحدّياتٍ كبيرةٍ لـ«ذاتنا الإسلاميّة» بفضل تفوّقه سياسيًّا واقتصاديًّا، ويتّسع نطاق هذا التحدّي أكثر يومًا بعد يومٍ؛ لذلك طرحت العديد مِن الحلول لمواجهته، وقد استسلم بعضهم لواقع الأمور، فراحوا

يبحثون عن الحلّ في العالم الغربي نفسه، لذا دعوا بانفعالٍ إلى ضرورة ملاءمة «ذاتنا» مع هذا «الآخر»، إلا أنَّ آخرين سلكوا نهجًا مغايرًا، ودعوا إلى تفعيل تراث «ذاتنا»، وأكّدوا على أنّ الحلّ لا يتبلور في ديار منافسنا. نعم، تراثنا المعاصر هو ثمرةٌ لكلّ حلٍّ يمكن أنْ يطرح في هذا المضمار.

وفي هذا السياق، بادر المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة عبر مجموعة مِن الباحثين إلى استطلاع المشاريع الفكريّة لأبرز العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي مِن الذين تنصبّ نشاطاتهم الفكريّة في بوتقة الفكر المعاصر؛ وذلك بهدف بيان واقع مسيرة إنتاجهم الفكري وكيفيّة تبلور آرائهم بصياغتها النهائيّة. وفي هذا النمط مِن الدّراسات، عادةً ما يتمّ تسليط الضوء على مسيرة الإنتاج الفكري الهادف إلى إيجاد خلفيّاتٍ ومبانٍ فكريّةٍ ونظريّاتٍ تحت عنوان «المنهجيّة التأسيسيّة» مِن خلال دراسة وتحليل مدى نجاح الفكر المعاصر أو إخفاقه بشكلٍ صريحٍ وشفّافٍ.

يتضمن هذا الجزء دراسة نقدية لآراء المفكرين الإيرانيين المعاصرين عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري حول مفهوم الوحي، مع التركيز على تحليل جذورها الفكرية وبيان تناقضاتها مع المبادئ الإسلامية. يناقش الكتاب النظريات الظاهراتية عند سروش، التي تصف الوحي كتجربة ذاتية للنبي ﷺ أو كرؤى تحتاج إلى تفسير، والتي يرى المؤلف أنها تضعف الطبيعة الإلهية للوحي وتتعارض مع النصوص القرآنية الواضحة. كما يتناول نقد رؤية شبستري التي تعتمد المنهج الهرمنيوطيقي، والتي تسعى إلى فصل النص القرآني عن قدسيته وعصمته.

يركز الكتاب على تحليل ثلاث اتجاهات رئيسة تناولها المفكران مع بيان سبب

اتّخاذهما لهذه الآراء: الاتجاه المبنائي الذي يهتم بالمباني المعرفية واللغوية والهرمنيوطيقية للوحي، الاتجاه الظاهراتي الذي يبحث في ماهية الوحي وأركانه، والاتجاه الوظيفي الذي يتناول آثار الوحي في المجالات الفقهية والسياسية والاجتماعية. من خلال هذا التحليل، يقدم الكتاب نقداً شاملاً لنظريتي سروش وشبستري، مبيناً خطورة محاولاتهما لفهم النص القرآني بعيداً عن إطاره الإلهي وعصمته.

وفي الختام، نتقدّم بالشكر الجزيل لجميع الزملاء الذين أسهموا بشكل أو بآخر في تحقيق هذا العمل، وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

تمهيد

لقد اختصّ أنبياء الله تعالى بصفاتٍ مميّزةٍ بسبب الرسالة الخطيرة وسفارة ذات الله المقدسة التي تحمّلوها، وتعدّ هذه الصفات من لوازم البعثة التي لا تنفك عن شأن الهداية الملقاة على عاتقهم من قبل الله تعالى. وقد ذكرت الكتب الكلاميّة هذه الصفات تحت عنوان: (خصائص النبيّ)، وهي ثالث مسألةٍ تُبحث في النبوّة بعد مسألة (إثبات ضرورة بعثة الأنبياء) و(طرق معرفة النبيّ وإثبات نبوّته).

أمّا الصفات المميَّزة فهي: ١. العصمة. ٢. العلم والحكمة اللدنيّة. ٣. حسن الخلق وسائر المقامات الأخلاقيّة والمعنويّة. ٤. الإعجاز. ٥. تلقي الوحي النبوي.

الصفات الأربع الأولى يمكن عدّها تمهيدًا للصفة الخامسة، أي تلقّي الوحي النبويّ، كي يكون تلقّي الوحي أيضًا مركز اللطف والحكمة والفضل والكرامة الإلهيّة في موضوع هداية الإنسان[1]. وعلى ما روي عن الإمام زين العابدين عليه السلام، فإنّ أعظم المصيبة هي فقد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانقطاع الوحي[2].

---

١. نقرأ في دعاء يوم المبعث النبويّ صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم بارك لنا في يومنا هذا الذي فضّلته وبكرامتك جلّلته، وبالمنزل العظيم منك أنزلته، وصلِّ على من فيه إلى عبادك أرسلته، وبالمحلّ الكريم أحللته».

٢. نقرأ في زيارة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يوم السبت: «أصبنا بك يا حبيب قلوبنا فما أعظم المصيبة بك حيث

تقضي فطرة الإنسان السليمة، وعقل البشر السليم، وجود استعداد الوصل إلى الكمال والسعادة الأبديّة في الإنسان، والوصول الى الكمال هو هدف خلق الإنسان والحياة الدنيا، ومن الواضح أنّ العقل والحسّ وحتى الشهود، من أفضل الأدوات لنيل هذه الحقيقة، ولكن لا يمكن الاكتفاء بها؛ لأنّه مضافًا إلى وجود عدة لصوص في هذه الطريقة لتشويش أدوات المعرفة العادية، توجد منطقةٌ معرفيّةٌ لا ينالها الحسّ والعقل، بل تحتاج إلى أداةٍ أخرى هي الوحي. فالوحي مصدرٌ معرفيٌّ آخر ما وراء المصادر المعرفيّة المتعارفة، ويُعدّ من خصائص أنبياء الله، ويصعب علينا إدراك حقيقته، لكن نتمكّن من حيازة بعض آثاره وعلائمه فقط، وهي القرآن والأوصاف النبويّة.

الإشارة إلى أهميّة الموضوع وضرورته وبيان ذلك

مع قطع النظر عن ضرورة وجود خاصيّة تلقّي الوحي الإلهي ــ الذي تنشأ ضرورته من براهين لزوم الهداية ــ فإنّ بيان حقيقة الوحي وتبيين كيفية تلقّيه بوساطة النبيِّ، يُعدّ من المسائل التي بُحثت ونوقشت تارةً من قبل منكري الوحي، وتارةً أخرى من قبل دراسات الفلاسفة والعرفاء المتعلّقة بمعرفة الوجود، كما ذكرت النصوص الوحيانيّة وكلمات الأنبياء والأوصياء معنى الوحي وأقسامه وكيفيّته، وأصبح أيضًا مدار البحث بين مفسِّري النصوص المقدّسة.

نعم المائز الكبير بين آراء المتقدّمين والمتأخّرين، التشكيك والتردّد في ماهية الوحي اللغوية من جهة، ومصدر الوحي من جهة ثانية. وهذه الآراء تطرح في

انقطع عنّا الوحي وحيث فقدناك، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون».

الأغلب من قبل من يُسـمَّى بالمتنوِّر الديني، وبتأثيرٍ مباشرٍ وواسـعٍ من النظريّات الهرمنيوطيقيّة واللسـانيّة لدى بعض علماء الغرب التي سرت إلى السـاحة العلميّة والدينيّة، وأدّت إلى مباحث وردّات فعلٍ متنوّعة.

ومع قطع النظر عن الدواعي العلميّة والبحثيّة الصرفة – سواء عند الموافقين للآراء الحديثة أم المخالفين – التي توجب تنشـيط المعرفـة الدينيّة وتطويرها، فإنّ إنـكار ماهية الوحي اللغويّة، ونفي أثر المبدأ الإلهي في المحتوى اللغوي، يهدف إلى زعزعة الأنظمة الدينيّة المسـتحكمة كالفقه والكلام (وهما العنصران الأساسـيّان في عمليّة الاسـتنباط من النصوص الدينيّة)، وإلى خرق السـدود المستحكمة التي بناها التفقّه والاجتهاد في الاسـلام أمام التيّارات الفكريّـة والثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الموجودة في عالمنا المعاصر.

إذ مـن الطبيعي جـدًّا، وبعد خلوّ ترسـانة هؤلاء عند السـجال العلمي مع أصحـاب الرؤية الاجتهادية والمجتهدين أو أمـام قوة الكلام الإلهي، من الطبيعي أنْ يلجأوا إلى التشـكيك في قلـب الاجتهاد النابض والرؤيـة العلميّة الدينيّة، أي في ماهيـة الوحي اللغويّة واتّصال النصوص الوحيانيّـة بالمبدأ الإلهي، كي يقوموا كـما يزعمون برفع التضاد بـين الرؤية الكونيّة الدينيّة وبين رؤى الإنسـان والعالم المعاصرين، وذلك من خلال محو صورة المسألة من أساسها.

لقد نهج عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبسـتري هـذا المنهج، وزعما أنّ الوحـي (رواية النبـيّ لرؤيا نبويّـة) و(كلام محمّد). ونحن هنا نتعـرّض إلى آراء سروش الظاهراتيّة، ورؤية مجتهد شبستري الهرمنيوطيقيّة بالنقد والتحليل.

سوابق البحث

ربما يُعدّ نصر حامد أبو زيد أوّل من قال في الوحي أنّه من كلام النبيّ ﷺ، وقد استفاد أبو زيد كثيرًا ممّن سبقه من مفكّري مصر[١]، وبعض اللغويّين[٢]، مضافًا إلى تأثّره الكبير بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة لدى غادامير في مختلف كتبه[٣]. وقد سعى أبو زيد أنْ يستعين بمجموعةٍ من أفكار هؤلاء في تبيين نظريّة ماهية الفهم وفهم النصّ المقدّس لا سيّما القرآن. وقد استفاد من آرائه في وقتنا الحاضر عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري بغية الوصول إلى أهدافهما الخاصّة.

وقد قام كثيرٌ من علماء الحوزة والجامعة بمواجهة آراء سروش وشبستري، بالرد والنقد من خلال المحاضرات، والمناظرات، والمذكرات، والبحوث، والكتب، ممّا لا نستطيع الإشارة إليها كلّها هنا، نعم كان الوحي ولا يزال من المسائل الأساسيّة المتداولة بين المتكلّمين وسائر علماء الدين، بنحو لا يمكن أنْ تجد قولًا حديثًا لا يوجد له أساسٌ في الماضي، ولكن ما ينفع القارئ هنا تحت عنوان (سوابق البحث) اطّلاعه على رأينا حول الوحي، وسنشير إلى أهمّه فيما يأتي.

لقد استعمل الوحي في القرآن في أربعة معانٍ: الإشارة الخفيّة[٤]، والأمر الغريزي والتكويني[٥]، والإلهام النفسي أو الشعور والإحساس الباطني[٦]، والإلهام

---

١. من قبيل محمّد عبده، أمين الخولي، ومحمّد أحمد خلف الله.

٢. من قبيل سوسور.

٣. مثل: مفهوم النصّ، ونقد الخطاب الديني، وإشكاليّات القراءة، آليات التأويل.

٤. مريم: ١١.

٥. النحل: ٦٨-٦٩.

٦. القصص: ٧، الانعام: ١١٢، ١٢١.

الغيبي والرسالي الموحى من الله إلى الأنبياء بهدف تبليغ الرسالة الإلهيّة وهداية الناس، وقد استعمل الوحي أكثر من سبعين مرّةً في القرآن[١].

والقرآن الكريم مضافًا إلى بيانه لمختلف معاني الوحي، قد اهتم ببيان أنواع الوحي النبوي أيضًا، وجعلها ثلاثة:

١. الوحي الإلهي المباشر إلى النبيّ.

٢. الوحي المباشر عن طريق الملك.

٣. الوحي عن طريق الحجاب وباقي الأمور[٢].

وتشير آياتٌ أخرى إلى الوحي عن طريق الرؤيا[٣]، وعن طريق روح الأمين[٤]، والوحي المباشر[٥]، وينقسم الوحي في تقسيمٍ آخر إلى التكويني والتشريعي، فالوحي التشريعي هو مجموعة التعاليم والأحكام التي أنزلها الله بشكلٍ دفعيّ أو تدريجيّ تحت عنوان الشريعة والدين، والوحي التكوينيّ عبارةٌ عن القابليات وغريزة الموجودات والقوانين الكلّيّة الحاكمة على المنظومة الكونيّة الجارية بأهداف معيّنة.

نحن بالاعتماد على تعاليم القرآن، نعتقد بأنّ القرآن وحيٌ كلّه، قد نزل لفظه ومعناه من قبل الله تعالى، والقرآن كتابٌ لم يحرّف ولا يقبل التحريف خلافًا لكتب الشرائع السابقة، وهو أيضًا حجّةٌ دائمةٌ ومعجزةٌ تدلّ على صدق دعوى نبوَّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وتسدّ بأعجازها أبواب إنكار الملحدين.

---

١. على سبيل المثال: يوسف: ٣، الشورى: ٧، العنكبوت ٤٥، يونس: ٢، النساء: ١٦٣.

٢. الشورى: ٥١.

٣. الفتح: ٢٧.

٤. الشعراء: ١٩٣.

٥. المزمل: ٥.

إنّ إعجـاز القرآن واضحٌ وجليٌّ للعرب وللمختصّين بالبنى الأدبيّة والبلاغيّة العربيّـة، ولكن من لم يعرف اللغة العربيّة لا يواجه مشـكلةً أيضًا في إدراك إعجاز القـرآن؛ لأنّه قد ثبت أنّ اليهود والمشركين والكفّار رغم وجود دواعي الإنكار، لم يتمكّنوا من تحدّي القرآن من صدر الإسلام إلى يومنا الحاضر، والحال أنّ الله تعالى قد أنزل هـذا القرآن العظيم بما فيه مـن جوانب إعجازيّةٍ بلاغيّـةٍ وعلميّةٍ وغيبيّةٍ وتشريعٍ متقنٍ وعظيمٍ ومنسجمٍ على رجلٍ أُمّي.

يُعدّ الوحي من سـنخ العلم الحضوري بل من أكمله، وهو عبارةٌ عن مشاهدة الحقيقة التي تُعدّ قوام الإنسـان، والإنسـان بعلمه الحضوري الخالص يجد نفسه، ويجـد مقوّم وجوده، أي الله وكلام الله، والوحي النبـويّ نوعٌ من المواجهة مع الله تعـالى، لكنّه لم يكن من قبيل التجربة الدينيّة التي يقول بها بعض فلاسـفة الغرب؛ لأنّ الوحي النبويّ مشهودٌ ومسموع.

إنّ تعاليم الدين تُلقى من الله تعالى على النبيّ بوساطة ملك الوحي أو من دون وساطته، والنبيّ يسمعها بأذنه الباطنيّة، ويرى الملك بعينه الباطنيّة. والوحي النبويّ مقرونٌ بالعصمة ولا يتطرّق إليه الخطأ، ولكن التجربة الدينيّة – ومن حيث كونها تجربة دينيّة – غير مصونةٍ من الخطأ، وتؤثّر فيها قبليات المجرّب وفروضه وعقائده وأفكاره الخاصّة وتتسـبّب في تشويش انعكاسها للواقع، كما أنّ مشاهدات العرفاء الباطنيّة غير مصونةٍ من الخطأ وتصرّف الشيطان، وتحتاج إلى معيارٍ وميزانٍ كالعقل القطعي والنقل المعصوم.

لم يكـن النبيّ في أمر الوحي إلّا قابلًا ومتلقيًـا للوحي، ولم يكن خالقًا وفاعلًا فيـه، أي لم ينشـأ الوحي من داخل النبيّ، ولم يكن جبرئيـل عقل النبيّ – كما يقول

بعض الباحثين – لأنّ هذا الزعم مضافًا إلى كونه يعاني من مشكلةٍ عقليّةٍ في اتحاد القابل والفاعل، يخالف صريح آيات القرآن أيضًا، التي تدلّ على أنّ النبيّ كان قابلًا لمحتوى الوحي وألفاظه، وكان موجودٌ مفارقٌ لوجود النبيّ وعلى صورة الملك، مأمورًا بإيصال محتوى الوحي وألفاظه من الله تعالى إلى النبيّ ﷺ[1].

وبناءً على هذا فإنّ الوحي النبويّ لم يكن وحيًا نفسيًّا، كما ذكره بعض فلاسفة الغرب، واعتقدوا أنّ الوحي النبويّ ينشأ من عقل النبيّ وروحه، لم يكن له منشأ خارجي وغيبي. نعم قد شهد التاريخ مصلحين بهممٍ عاليةٍ ونوايا خيِّرة، سعوا لإنقاذ الناس، لكن لم يأتوا بتعاليم وبرامج جامعةٍ وكونيّةٍ نبويّة، تجمع بين الروح والجسم، والظاهر والباطن، والمادّة والمعنى، والدنيا والآخرة، والمُلك والملكوت، والحياة الفرديّة والأسريّة والاجتماعيّة.

كما يتّضح ممّا مرّ أنّ الوحي النبويّ لم يكن نبوغًا أيضًا، ومن قال بأنّ الأنبياء نوابغ مخطئ، فهؤلاء يعتقدون بأنّ منشأ الوحي هو نبوغ الأنبياء الذاتي، وينكرون المنشأ الخارجي للوحي، مضافًا إلى أنّ النوابغ لم يكونوا كالأنبياء معصومين علمًا وعملًا، كما لا تقاس المعارف والمفاهيم الوحيانيّة مع أيّ أنواع النبوغ البشري من حيث العمق والسعة. ومن جهة أخرى فإنّ الأنبياء قد صرّحوا – خلافًا للنبواغ – بأنّ تعاليمهم وأوامرهم التي جاؤوا بها لهداية الناس لم تنشأ من نبوغهم، بل تنشأ من عالم الغيب ومن العلم الإلهي، وأخيرًا فنحن نعتقد بختم النبوّة، والحال أنّ الخاتميّة لا معنى لها في موضوع النبوغ.

---

١. الشعراء: ١٩٢–١٩٥، يوسف ١–٢، الشورى: ٧، النحل: ١٠٢، البقرة: ٩٧، مريم: ٦٤.

هدف هذا البحث وموارد استعماله

نحــن في كتابنا هذا، نهتمّ بتحليل ونقد آراء عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري حول الوحي، ونسعى لإبراز هدفهما الأساس عند تبيين آرائهما الوحيانيّة ونقدها؛ لذا نتطرّق هنا إلى بعض المباحث التي ربما لا علاقة لها بالوحي مباشرة من قبيل آراء سروش حول الدين، ونقد شبســتري للقراءة الرسميّة للدين، وقد قمنا بنقدهــا وبعبــارة أدقُّ أنّ لمعرفة الوحي اتّجاهات مختلفة مــن قبيل: الاتجاه المبنائي، والاتجاه الظاهراتي، والاتجاه الوظيفي.

فالاتجاه المبنائي يهتمّ بمباني الوحي الدينيّة والمعرفيّة واللسانيّة والهرمنيوطيقيّة، أمّا الاتجاه الظاهراتي فيشــير إلى ماهية الوحي وأركانه، وفي الاتجاه الوظيفي يُبحث عن آثار الوحي الفقهيّة والسياســيّة والإجتماعيّة. ولمّا كان هذان المؤلِّفان قد تطرّقا إلى هذه الأبعاد الثلاثة سوية، فنحن أيضًا نتطرّق إليها. ولكن ما هو الأهمّ في هذه المباحــث، نقد آراء عبد الكريم سروش حول ظاهراتيّة الوحي، وآراء محمّد مجتهد شبستري حول هرمنيوطيقا الوحي.

منهج البحث

كانت مباحث هذا الكتاب حصيلة دوراتٍ مضغوطةٍ ثلاث، تطرّقنا في دورتين إلى بيــان آراء عبد الكريم سروش الوحيانيّة ونقدها، وخصّصنا دورةً واحدةً لبيان آراء محمّد مجتهد شبستري ونقدها، ثمّ انتشرت ملفات هذه الدورات ولاقت إقبالًا، وبعد عقدٍ من الزمن كنت أزعم عدم الحاجة إلى نشر محتوى تلك الدورات بعد نقد آرائهما من قبل فضلاء الحوزة والجامعة، غير أنّ إلحاح أتباع شروس وشبستري على

ترويج آرائهما الباطلة، وحاجة المجتمع إلى ردّ هذه الآراء، بعد إصرار بعض الأحبّة ذلك كلّه دعاني إلى تدوين محتوى تلك المباحث مع ما يقتضيه المقام من تطوير في المنهجيّة، وإضافة بعض المطالب، وقمنا بنشره بمنهج التوصيف والتحليل والاستفادة من النصوص المكتبيّة.

تعريف المسألة وبيان أسئلة البحث

لقد لفتت الآراء الهرمنيوطيقيّة واللسانيّة لبعض علماء الغرب، أنظار بعض المتنوّرين المعاصرين إلى مسألتين أساسيّتين، جعلوهما مستمسكًا لنيل أغراضهم، إحدى تلك المسألتين تتعلّق بماهية الوحي اللغويّة، والأخرى تتعلّق بمسألة مصدر الوحي.

وقد استطاع علماء الشيعة بالتفقّه والاجتهاد في المسائل الفقهيّة والكلاميّة، الصمود أمام التيّارات الفكريّة والثقافيّة والاجتماعيّة المعاصرة، وإظهار حيويّة الإسلام لأهل العالم، ولو أنكر بعض المتنوّرين المخدوعين بالغرب ماهية الوحي اللغويّة، بهدف التقليل من الصيغة الإلهيّة في إرسال الوحي، فإنّ سبب ذلك يعود إلى علمهم بأنّ منشأ هذه الحيويّة التي منعتهم من تحقّق أحلامهم، إنّما هو اعتقاد علماء الشيعة العميق بإلهيّة النصّ القرآني وعصمته، واعتقادهم بأهل البيت عليهم السلام، وعلموا بوضوح أنّ هذا المعتقد ما دام قائمًا في المجتمع، وما دام الناس يعتقدون بمرجعيّة القرآن وأهل البيت للإجابة على متطلبات العصر، لا تتحقّق أحلامهم في لحوق المجتمع بالغرب.

إنّ إفهام الآخرين بالنقطة المركزيّة التي اعتمد عليها عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري في المباحث التي ذكروها حول الوحي، تغنينا عن الخوض

في كثيرٍ من المباحث الأخرى. فنحن هنا نسعى للفت نظر القارئ الكريم إلى هذه النقطة. ويمكننا ذكر السؤال الرئيس لهذا البحث بالنحو الآتي: ما هو الدالّ المركزي وما هي مباني عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري في التطرّق الى مسألة الوحي، لا سيّما من وجهة نظرٍ ظاهراتيّةٍ وهرمنيوطيقيّة.

وهنا ترد أسئلةٌ فرعيّةٌ كثيرة، نشير فيما يلي إلى أهمها:

١. كيف تطرّق سروش وشبستري إلى مسألة الوحي وبأيّ اتّجاه؟

٢. ما الأفكار والشخصيات التي تأثّرا بها؟

٣. ما الخلل الوارد في آرائهما؟

٤. ما نتائج آرائهما وآثارها؟

مميزات البحث

إنّ ميزة هذا البحث تتلخّص في بيان وتحليل آراء عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري حول الوحي -كما أشرنا إليه سابقًا- ونقد آراء سروش في ظاهراتيّة الوحي، وآراء مجتهد شبستري في هرمنيوطيقا الوحي، مع تبيين منطلقات آرائهما أيضًا، وبعبارةٍ أخرى لحظنا موقفهما من الوحي من حيث الاتّجاه المبنائي والظاهراتي والوظيفي، مع بيان سبب اتّخاذهما لهذه الآراء.

هيكليّة البحث

تحدّثنا في القسم الأوّل تحت عنوان: (بيان بعض آراء عبد الكريم سروش في الوحي ونقدها) عن سير تطوّر آراء سروش حول الوحي، ثمّ ذكرنا نظريّته حول رؤيوية الوحي ونقدناها. ثمّ نذكر مباني سروش اللغويّة والمعرفيّة والهرمنيوطيقيّة

والدينيّــة حول الوحي، كما ننقد في المبنى الدينــي آراءه في التجربة الدينيّة، والذاتي والعرضي في الدين، والدين الأقلي. وفي الخاتمة نتطرّق إلى أهمّ الأســئلة المطروحة في هذا المضمار مع الإجابة الإجماليّة عليها.

أمّا القســم الثاني فنذكر آراء محمّد مجتهد شبستري في الوحي ونقدها، إذ نذكر نظريّته التفسيريّة واللغويّة والوحيانيّة وننقدها ضمن أربعة محاور:

١. بيان رؤيته التفسيريّة ونقدها.

٢. الإشارة إلى نقده للإسلام الفقاهتي، ونقد نقده.

٣. بيان آرائه الوحيانيّة والدينيّة ونقدها.

٤. نقد بحثه الأخير تحت عنوان: (كيف انهارت المباني الفقهيّة والكلاميّة).

وختامًا أشــكر الأخ الفاضل الدكتور القمي لاهتمامــه بتدوين هذا الكتاب، كما أشــكر زوجتي الفاضلة حيث راجعت الكتاب. وآخر دعوانا أنْ الحمد لله ربّ العالمين

القسم الأوّل:
بيان بعض آراء عبد الكريم سروش
في الوحي ونقدها

الفصل الأوّل:
مراحل مدعيات سروش حول الوحي ونقدها

لقد طـرح سروش في العقود الأخيرة مدعيات عدّة حول الوحي، بدأت منذ عام ١٣٧٧ ش في كتاب (بسط التجربة النبويّة)، ووصلت عام ١٣٨٦ ش إلى ادّعاء أنّ القرآن من كلام النبيّ ﷺ، وانتهت أخيرًا إلى الاعتقاد برؤيويّة الوحي.

ادّعاء سروش الأوّل:

ورد الادّعاء الأوّل لسروش في كتاب (بسـط التجربـة النبويّة)، حيث جعل الوحـي تجربـةً نبويّة، وقال كما أنّنا نمتلك التجربة الحسّـيّة نمتلـك أيضًا التجربة الدينيّة. إنّ التجربة الحسّـيّة عبارةٌ عن التلقّي الحسّي مع تفسير المجرِّب، وتنشأ من الشرائـط البيئيّة للمجـرِّب، وكذلك التجربة الدينيّة، أي أنّها نـوعُ تلقٍ مع إضافة تفسـير المجرِّب. وعليه فإنّ التجربة النبويّة مصداقٌ من مصاديق التجربة الدينيّة، ولها الحكم نفسـه. ففـي التجربة النبويّة تحصل للنبيّ تجربةٌ قلبيّـةٌ معنويّةٌ ونورانيّةٌ إلهيّةٌ، وهو يقوم بتفسيرها متأثّرًا بشخصيّته ومحيطه الذي يعيش فيه، وحاصل هذا التفسـير يكون وحيًا، فالوحي صنعة النبيّ متأثّرًا بخصائص شـخصيّته النفسـيّة ومحيط حياته[1].

---

١. سروش، بسط تجربه نبوی، ٣-٢٨.

وطبقًا لهذا المدّعى، فأنّ الوحي هو تفسير النبيّ ﷺ للنورانيّة الإلهيّة الحاصلة له، وليست النورانيّة وحيًا؛ لأنّها مبهمة، بل الوحي هو تفسير تلك النورانيّة المبهمة.

بيان ذلك: بناءً على رؤية سروش فإنّ للنبيّ ﷺ تجربةً باطنيّةً تكوّن شخصيّته، وله أيضًا تجربة خارجيّة تنشأ من محيطه الخارجي، والنبيّ ﷺ في تكاملٍ تدريجيّ مستمرٍ دائمًا، وبعد ثلاثٍ وعشرين سنة من التكامل وصل الى تلاوة الآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣)، ومعناها أنّ اليوم اكتملت تجربته الدينيّة، بمعنى أنّك تستطيع أنْ تفسّر النورانيّة الإلهيّة بشكل أفضل، وذلك لاكتمال التجربة الباطنيّة والخارجيّة.

فبناءً على هذه النظريّة لم تدلّ الآية على بيان جميع الحقائق في القرآن من قبل النبيّ ﷺ، ولم يكن المراد من إكمال الدين اكتمال الحدّ الأعلى من محتوى القرآن، بل إنّها تعني اكتمال تجربة النبيّ الدينيّة والتي أدّت إلى تورّم الدين، وهذا التكامل قد حصل في البسط التاريخي لحياة النبي ﷺ.

وخلاصة رأي سروش أنّ الدين نتيجة تجارب النبيّ الفرديّة والاجتماعيّة، ولو عاش النبيّ ﷺ أكثر لأمكن ازدياد حجم القرآن ممّا هو عليه الآن، وعليه فإنّ سروش يرى أنّ الإسلام عبارةٌ عن حركةٍ تاريخيّةٍ وبسطٍ تدريجي الحصول لتجربة النبيّ ﷺ التي تعدّ انعكاسًا لكثيرٍ من الحوادث الواقعة في عصره[1].

---

١. م. ن، ١٠-٢٨.

نقد ادّعاء سروش الأوّل

إنّ هـذه الدعوى لم تكن تفسـيرًا جديدًا لحقيقة الديـن والوحي؛ لورود هذه الآراء فيما مضى في اللّاهوت المسيحي بتفاصيل أكثر. وقد اهتمّ كلٌّ من شلايرماخر، وويليام جيمز، وبراودفوت، وريتشـارد سـوين برن وغيرهـم من مفكّري القرن التاسـع عشر فصاعدًا، بنشر آرائهم حول التجربة الدينيّة، وحاولوا إرجاع حقيقة الدين أو حقيقة الوحي إلى نوعٍ من التجربة مع لحاظ تعاريف وقيود خاصّة، والحال أنّ حقيقة الدين والوحي عندهم تتغاير مع التجربة الدينيّة تمامًا، ويظهر هذا التغاير الماهوي مـن خلال رؤيةٍ خاطفةٍ إلى هذه الآراء ومقارنتهـا مع ما يُفهم من حقيقة الدين والوحي بالمنهج الظاهراتي.

إنّ الديـن عبارةٌ عن حقائق دالّةٍ على الرؤية الملكوتيّة للمعرفة والعمل والفعل الدنيوي، أمّا التجربة الدينيّة – كما سنعرف من تعريفها – فإنّها الإحساس أو الإدراك المعنوي والقدسي الناشـئ من العوامـل الداخليّة (الحالات المعنويّـة) والخارجيّة (الأمور الاجتماعيّة) للشخص المجرِّب، خلافًا للدين الذي يكون منشأه إلهيًّا.

لا يوجد تعريفٌ واحـدٌ متّفقٌ عليه بين الجميع للتجربـة الدينيّة[1]، فقد عرّف شـلايرماخر الدين – بعد ذكر اختلافه مـع الميتافيزيقا والأخلاق والعرفان – بأنّه نوعٌ من الإحساس – وليس الإدراك – في الاتّكاء التامّ على موجودٍ وحقيقةٍ مطلقةٍ تمتـاز عن الكون[2]، أو أنّه وعيٌ ذاتيّ بالوجود المتكل على الغير بنحوٍ مطلق، المعادل

---

١. راجع: مايلز، تجربه دينى، ٥٩.

2. Schleiermacher, On Religion, p.43.

للوجود المتكل على الله تعالى[١].

وزعم آلستون أنّ التجربة الدينيّة من سنخ الإدراك، ولم يكن متعلّقها مجهولًا كما هو الحال عند شلايرماخر، بل يمكن معرفة الإدراك والمدرِك والمدرَك، وهو يقبل الصدق والكذب عن طريق تطابق المدرَك بالذات (الصورة الذهنيّة) مع المدرَك بالعرض (الخارج)[٢].

ويرى براودفوت أنّ التجربة الدينيّة – أعمّ من الإحساس أو الإدراك – حقيقةٌ لا تنفك عن المجرِّب أبدًا، وهذا التفسير ينشأ عن المجرّب، وهو نتيجةٌ لعللٍ مختلفةٍ منها القبليّات المعرفيّة[٣].

وعدّ سوين برن التجربة المعنويّة – أعمّ من أن تكون بوساطة شيءٍ محسوسٍ ومتعارفٍ أو شخصي – والتجربة العرفانيّة – أعم من كونها قابلةً للتوصيف أم لا– وتجربة الأنبياء الوحيانيّة التي تحصل من دون وساطة شيءٍ محسوس، عدّها جميعًا من أنواع التجربة الدينيّة المختلفة[٤].

وعليه فإنّ سروش وغيره من مفكّري العالم العربي وغير العربي المعاصرين، قد كوّنوا رؤيتهم حول حقيقة الوحي القرآني بتأثير هذه الآراء والنظريّات، وقد ذكرنا النقد التفصيلي لهذه الرؤية في كتاب (كلام نوين إسلامي) وقسم التجربة الدينيّة، وكتاب (سروش، دين ونواندیشي) قسم النبوّة، وبسط التجربة النبويّة. ونشير هنا

---

١. راجع: ريچارد، بسوي الهيات ناظر به همه اديان، ٨٦.

٢. راجع: آلستون، ادراك خداوند، ١٠–١٢.

٣. راجع: براودفوت، تجربه دينى، ٢٤٤.

4. Swinburne Richard, The Existence Of God, p.275.

إلى بعض النقود بشكلٍ إجمالي:

أوّلًا: هذا الكلام يُعدّ من مباحث الظاهراتيّة، وهو مردودٌ بالمنهج الظاهراتي نفسه؛ فعندما نتوجّه نحو القرآن بالمنهج الظاهراتي، ينكشف لنا بوضوحٍ تعارض هذه النظريّة مع الآيات القرآنيّة الدالّة على ماهية الوحي، وسنذكر فيما يلي بعض الآيات المصرّحة بذلك:

١. التلقي الصرف للوحي: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: ٦)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل: ٥).

٢. نزول بعض أقسام الوحي على النبيّ عن طريق الملك: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٤).

٣. استمرار النزول أو تأخّره وكونه خارجًا عن الإرادة: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ ۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم: ٦٤).

٤. عدم إمكان التصرّف في أيّ شيءٍ من الوحي: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ ۙ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۖ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس: ١٥).

٥. نزوله عن الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ (الإنسان: ٢٣).

فهذه الآيات تدلّ بوضوح على أنّ القرآن وحيٌ إلهي، نزل بإرادة الله تعالى حصرًا، ولم يكن للنبيّ ﷺ أي دورٍ في نزوله.

قد يقال: إنّ لسروش تحليلًا جوانيًا لهذه الآيات، حيث يقول إنّ جميعها تصوّر النبيّ وتفسيره، أي أنّ النبيّ قد تخيّل أنّ الأمر هكذا، فعبّر عمّا في ضميره بهذه اللغة،

وبعبارةٍ أخرى تقتضي رؤية سروش أنّ المنهج الظاهراتي يجري في تفسير أو رواية الوحي لا الوحي نفسه. ونقول في الجواب: إنّ الرؤية المتداولة في هذا الموضوع هي ما ذكرناها، مضافًا إلى أنّ سروش لم يبيّن النسبة بين التفسير النبويّ والتجربة النبويّة، ولم يُبيِّن طريقة معالجة هذه الآيات.

ثانيًا: إنّ هذا المدّعى يفقد الاتّجاه الاستدلالي وحتّى المنهج الهرمنيوطيقي، وهو في الواقع إقحام نموذجٍ محرّفٍ ومتناسقٍ مع مفهوم الوحي في اللّاهوت المسيحي على الوحي الإسلامي، مضافًا إلى أنّه يبيّن الشاكلة التجريبيّة للوحي، وقد تغافل أو أغفل النظريّتين الأخريتين حول حقيقة الوحي، وهما نظرية القضايا ونظرية الأفعال القوليّة. وهذا العمل من حيث المنهجيّة – أي الاسترسال بالكلام والتنظير من دون ردّ الأقوال الأخرى أو التعرّض لها – يُعدّ ابترًا.

ثالثًا: الإشكال الثاني على هذه النظريّة الخلط بين التجربة الدينيّة والوحي، وإهمال الاختلافات الأساسيّة بين الوحي والتجربة الدينيّة، إذ إنّ من مميّزات الوحي التي تفقدها التجارب الدينيّة هي:

١. عدم تأثّر الوحي بثقافة العصر.

٢. إرتكاز صدق الوحي في نفس النبيّ وحصول الإطمئنان له.

٣. اشتمال الوحي على التشريع والتكليف.

٤. تحدّي الوحي.

٥. اختلاف الوحي عن سائر كلام النبي ﷺ.

٦. الشاكلة اللغوية للوحي: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤)، ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (طه: ١١٣)، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٥).

٧. كون الوحي إلهامًا لا اكتسابًا.

رابعًا: لقد ذهب سروش في مدعاه الأوّل إلى أنّ منشأ الوحي هو النبيّ إنطلاقًا من النورانيّة الإلهيّة. وقد ذكر قيد (النورانيّة الإلهيّة) لأجل تمييز نظريّته عن آراء بعض المستشرقين الذين عدّوا النبيّ ﷺ نابغةً خدع الناس بصناعة القرآن، وآراء أمثال فرويد ودوركايم في منشأ الدين، إذ جعلاه وليد العقد الجنسيّة أو صنيع التعارض بين العامل وصاحب العمل أي العبد والمولى زمن النبيّ ﷺ، ولكن التدقيق في نتائج نظريّة سروش، يظهر عدم وجود أيّ ترجيحٍ بين كلامه وكلام هؤلاء، ولا يغيِّر قيد (الابتناء على النورانيّة الإلهيّة) الوارد في هذه النظريّة من نتائجها.

خامسًا: لا يمكن الاكتفاء في موضوع معرفة الوحي بمجرّد الادّعاء، فمدّعى أصحاب معرفة الوحي إمّا أن يُؤيّد بالإستدلال العقلي، وإمّا أن ينسجم مع الشواهد النصّيّة. فالعقل يُثبت أنّ الإنسان يحتاج إلى مصدرٍ غير العقل والتجربة لأجل اكتشاف علاقة الدنيا بالآخرة. فالعقل والوجدان والفطرة تُثبت وجود الله والحياة بعد الموت، ووجود علقةٍ بين الدنيا والآخرة، ولكن العمل الذي يوجب السعادة في الدنيا أو الشقاء في الآخرة، لا يُفهم من خلال الحسّ والتجربة.

إنّ البشر يفهم بنحوٍ عامٍّ حسن العدل وقبح الظلم، لكنّه غير قادرٍ على معرفة كثيرٍ من مصاديق الظلم والعدل؛ لذا نرى بين أفراده اختلافًا دائمًا حول مصاديق الظلم والعدل. فنحن يمكننا فهم أصل ارتباط الدنيا بالآخرة بالاستدلال العقلي، كما يمكننا فهم لزوم أصل الثواب والعقاب الأخروي بالاعتماد على الحكمة والعدل الإلهي، ولكن لا يمكننا إدراك العمل الموجب للثواب، والعمل الموجب للعقاب بالعقل. فالعقل يحكم أنّ الله بناءٌ على عدله وحكمته يلزم أنْ يعيِّن مصدرًا معرفيًّا للإنسان ينير له الدرب، وهذا المصدر هو الوحي، ولا ينسجم مع عدل الله وحكمته تأثير محيط النبي ﷺ وشخصيّته على هذه المعارف وتغيير مسيرها.

وبعبارةٍ أخرى أنّ كلام سروش يخالف العقل، وقد ذكرنا في النقطة الأولى أنّنا لو فحصنا كلام سروش بالمنهج الظاهراتي ــ أي إذا لحظنا محتوى القرآن في ذلك ــ لرأينا عدم وجود مؤيّدٍ قرآنيّ لكلام سروش، بل الأدلة قائمة على خلافه؛ فقد دلّت آياتٌ كثيرةٌ على أنّ هذا الكتاب كلام الله وبيانه وتبيانه، ولم يضف إليه النبيُّ شيئًا[1]. وحتى زمن نزول القرآن لا بدّ أن يكون بإذن الله[2]. وعليه فإنّ مراجعة نصّ القرآن يُظهر خطأ نظريّة سروش حول الوحي.

سادسًا: يرى سروش أنّ بعض آيات القرآن قد نزلت بسبب وقائع زمنيّة خاصّة - كالآيات المتعلّقة بأبي لهب وغزوة بدر وأُحد ونحوها - ممّا يدلّ بزعمه على تأثّر القرآن بشرائط محيطه. ونقول في الجواب: نحن نذعن أيضًا بنزول بعض الآيات بسبب وقائع زمنيّة خاصّة، لأنّ القرآن لا يخصّ أهل السماء، بل نزل لأهل الأرض، ولمّا كان هذا النزول في تلك المدّة، وكانت الأولويّة لهداية ذلك المجتمع، فمن الطبيعي أنْ تختصّ بعض الآيات بتلك الحوادث المتعلّقة بذلك الزمن، ولكن الأمر المهمّ أن الله تعالى في هذه الآيات يعطينا حكمًا كلّيًّا لا يختصّ بذلك الزمن، مضافًا إلى أنّ القرآن قد يتطرّق إلى مباحث لم تكن موجودةً لدى ثقافة أهل ذلك الزمان[3].

---

١. راجع السُّوَر الآتية: الشعراء: ١٩٢-١٩٥، يوسف ١-٢، الشورى: ٧، النحل ١٠٢، البقرة: ٩٧، مريم: ٦٤.

٢. لو أنزل الله القرآن على النبيّ فيما مضى، فإنّ بيانه للناس لا بدّ أن يكون بإذن الله ولا يحقّ للنبي الاستعجال في البيان: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٧).

٣. لقد ذكر المرحوم حجة الإسلام سعيد مسعودي في كتابه (قرآن وفرهنك زمانه)، أنّ القرآن قد خالف ثقافة عصره في موارد كثيرةٍ حيث قام بنقدها وإصلاحها، وهناك بعض الموارد التي قام بتأييدها، إذ كان تراث إبراهيم عليه السلام هو السائد في ثقافة العرب آنذاك.

الادّعاء الثاني: الوحي بمنزلة عسل النحلة

لقد بيّن سروش عام ١٣٨٦ش نظريّته بنحوٍ آخر حاصلها أنّ النبيّ لم يكن كالببغاء كي يستمع من الله، ومن الملك ثم يكرّر ما سمعه، بل أنّه كالنحلة التي تمتص شهد الوردة، ثم تحوّله إلى العسل. إنّه كالشاعر، أي يرى نورًا ويجد إلهامات، فيحوِّلها إلى شعرٍ أو نثرٍ جميلٍ بحسب قدرته وسعته الوجوديّة وشرائطه الزمنيّة، فقدرة الشاعر وسعته الوجوديّة مهمّة جدًّا في شاعريّته، فربّما يجد شخصٌ شهودًا أعلى من شهود المولوي أو حافظ، ولكنّه لعدم مقدرته الشعريّة لا يتمكّن من تدوينها بالنحو المطلوب، وبشكل مؤثّر، فللظرف الزمني تأثيرٌ كبيرٌ على الشاعر؛ لذا نرى تأثيرات زمن حافظ والمولوي في أشعارهما، وعلى سبيل المثال لو لم يكن حسام الدين الشلبي ربما لم يتمكّن المولوي من إنشاد أشعاره هكذا. وقد ذكر سروش نظريّته هذه في عدّة بحوثٍ، وسمّى كتاب المثنوي المعنوي بـ (حسامي نامه).

وكما أشرنا فإنّ هذا المدّعى لم يكن كلامًا جديدًا للتجربة الدينيّة، بل أنّه نفسها ولكن بعباراتٍ أُخرى، ويرد عليه ما ذكرناه سابقًا، وسنتعرض إلى نقده بشكلٍ مستقلٍّ لاحقًا.

الادّعاء الثالث: القرآن رؤيا محمّد ﷺ

لقد ذهب سروش في مدّعاه الثالث إلى أنّ النبيّ ﷺ راوٍ للرؤيا الرساليّة[1]، هذا المدّعى يختلف عن المدّعيات التي مضت، فسروش يعتقد هنا أنّ النبيّ قد رأى منامات، ثم بيّنها؛ فتكوّن القرآن من مجموع تلك البيانات، وهذه المنامات تحتاج إلى

١. في عدّة مقالات تحت عنوان محمّد ﷺ راوى رؤياهاى رسولانه.

من يعبرّها ولم تكن بحاجةٍ إلى مفسِّرٍ أو مترجم، أي لا يصحّ ترجمة القرآن وتفسيره، بل القرآن بحاجةٍ إلى التعبير[١].

تبيين الادّعاء الثالث (رؤيويّة الوحي)

المقدّمة الأولى: منهج البحث (ظاهراتي)

يصرّح سروش «أنّ ما يذكره في بحثه لم يكن أنطولوجيا الخيال والمثال والحضرات الخمس أو معرفتها[٢]، بل أنّه ظاهراتيّة الخيال وبيان خصائص رواية الرؤيا»[٣]. الظاهراتيّة عند هوسرل أنْ نجعل الواقع داخل قوس (ايبوخة)[٤]، مع تعليق الفرضيّات القبليّة التجريبيّة والميتافيزيقيّة المتعلّقة بعالم الطبيعة، وأن ندرسه من حيث كونه ظاهرة ظهرت لنا[٥].

وعليه فإنّ مدّعى سروش – في كون الوحي رؤيا النبيّ ﷺ ونتيجة قوّته

---

١. وعلى سبيل المثال يتم تعبير رؤيا شرب اللبن أو الماء العذب بالحلم، وتعبير الانغماس في القاذورات بالثراء والمال.

٢. إنّ العوالم تنقسم وجوديًّا إلى عدة أقسام، منها عالم المثال في الفلسفة، والحضرة الثالثة في العرفان النظري، (أو عالم الخيال أو عالم المجرّدات الناقصة) وهي موطن الرؤيا الصادقة. وهذا البحث يتعلّق بمعرفة الوجود (الأنطولوجيا) ولا علاقة له بهذا المدّعى، ومن حيث الإبستمولوجيا فإنّ ذهن الإنسان يحتوي على قوّة الخيال تنتج التخيّل والفنّ وكتابة السيناريو وإنشاد الشعر وحتى الهندسة. فمطابقة الإدراك للواقع أو عدم مطابقته، وكذلك معيار الصدق والكذب في الإدراكات الخيالية، تتعلّق بالإبستمولوجيا.

٣. سروش، محمّد ﷺ راوى روياهاى رسولانه (١).

4. Epoche.

5. Moustakas, Phenomenological research methods. p.34.

المتخيّلة؛ ولذا يريد أنْ يعرف أوصافها وخصائصها مع قطع النظر عن القوة وعالم الخيال – مدّعى ظاهراتي حول الرؤيا[١]. نعم إنّ سروش لم يجعل القرآن رؤيا النبيّ، بل إنّه رواية رؤيا النبيّ وصلت إلينا، وهو يسعى إلى كشف ظاهرة رواية تلك الرؤيا. ولازم هذا الاتجاه الظاهراتي إهمال المباحث الكلاميّة، أي أنّ هذا البحث لا يتلازم مع قبول أو ردّ الوحي والنبوّة، أو الحقّ والباطل، والكفر والإيمان. بل يسعى الى مجرّد فهم كيفيّة رواية ظاهرة الوحي –التي هي رؤيا النبيّ– لنا، فرواية هذه الرؤيا لها أسرارٌ ورموزٌ وأقفالٌ يسعى سروش بزعمه إلى حلّها وفتحها.

المقدّمة الثانية: كلمة الرؤيا ومفهومها

يؤكّد سروش عدم إصراره على كلمة (الرؤيا)، ويمكن استبدالها بكلماتٍ أُخر مثل المكاشفة، والواقعة، والمثال، والخيال المتّصل، والخيال المنفصل[٢]، وحتى كلمات من قبيل: الإقليم الثامن، وجابولقا وجابولسا، وأرض الملكوت، أمّا سبب اختيار كلمة (الرؤيا)، فمنشأه أمران:

ابتعادها من الإبهامات المعقّدة والمفاهيم القديمة والميتافيزيقيّة؛ إذ إنّ أكثر الناس قد جرّبوها ويعرفونها.

تكشف حقيقة التجربة النبويّة بنحوٍ أفضل، وأجلى[٣].

---

١. راجع: سروش، محمّد ﷺ راوى رؤياهاى رسولانه (١).

٢. الخيال المنفصل في الفلسفة والعرفان هو المنفصل عن الإنسان، كالتصاوير والأشكال التي نراها في الرؤيا الصادقة، أمّا الخيال المتّصل فهو التصوّرات الموجودة في القوّة الخياليّة فينا، وهي معنا دائمًا مثل صور الحصان ذي الجناحين.

٣. سروش، محمّد ﷺ راوى رؤياهاى رسولانه (١).

تبيين أساس الادّعاء الثالث

يعتقد سروش أنّ النبيّ ﷺ راوٍ قد روى لنا بكلّ صدقٍ المنامات الرسـاليّة والرمزيّة بلسـان العرف واللغة العربيّة الواضحة من دون مجازٍ وكناية. والمقصود من قيد (بكلّ صدقٍ) ليس الصدق الإبستمولوجي، بل الصدق الأخلاقي، أي أنّه بـيّن ما رآه حقيقة، ولكن لا نعلـم أنّ ما رآه هل يتطابق مع الواقع أم لا، فالمقصود هو الصدق المخبري لا الصدق الخبري، أنّ سروش يعتقد أنّ القرآن كتاب منامات ويحتـاج إلى معبّرين يعـبّرون لنا الحقائق التي ذكرت بلسـانٍ رمزيّ خاصٍّ بالرؤيا وظهرت للنبيّ؛ لذا لا بدّ أنْ نستخدم لفظ التعبير بدل الترجمة أو التفسير عند تبيين القرآن[1].

يعتقـد سروش أنّ المفسّريـن يتخيّلون أنّ خطابات القـرآن وأوامره ونواهيه وردت بلغـة اليقظة؛ لـذا يقومون بترجمتهـا بلغة اليقظة أيضًا، ويقومون بتفسـير وتأويـل إبهامه وإغلاقه في مقام بيان المصاديق، والحال أنّ لسـان القرآن ولغته لغة المنـام والرؤيا، ويحتاج إلى مُعبِّر، وعلى المعبِّر أنْ يقرّب لنا ما رآه في عالم الرؤيا المليء بالغموض والأسرار، نعم لم يكن النبيّ مُعبِّرًا، بل أنّه راوٍ لمناماته[2].

ويعتقد سروش أنّ رؤيويّة الوحي لم تُفقد الوحي قوّته وغناه، بل تزيد عليهما؛ لأنّ المفسّرين يجعلون الوحي من مسـموعات النبـي، ونظرية سروش هذه تجعله من مرئيّاته، وفي هذه النظريّة يكون النبيّ راويًا لمشاهداته، وليس ناقلًا لمسموعاته، ويقـول سروش إنّ المفسّرين يرون أنّ النبيّ سـمع خبر القيامة من الله أو الملك ثمّ

---

١. م. ن.

٢. م. ن.

نقله لنا، ونحن نرى أنّه رأى القيامة والجنّ والملك والشيطان والعرش والكرسي، ثم بيّنها لنا. إنّهم يقولون إنّ الله قد قصّ على النبيّ قصّة سجود الملائكة لآدم وعصيان الشيطان، ثمّ قام النبيُّ بنقلها إلينا، ولكن نحن نقول إنّ النبيّ قد رأى جميع ذلك بعين الرؤيا ثم بيّنها لنا، ولكنّ حكاية هذه الرؤيا بنفسها مليئةٌ بالأسرار والرموز، فالنبيّ في الرؤيا قد يدور حول نفسه، يقتبس الوجوه الأخرى، ويجلس مجلس الأنبياء، فيكون تارةً آدم، وتارةً إبراهيم، وأخرى موسى، فيتكلّم عن لسانهم، ويكشف عن تجاربه الباطنيّة باسم موسى وعيسى وإبراهيم؛ ولذا يكون اسم أحمد اسم جميع الأنبياء[1].

الشواهد الدالّة على رؤيويّة الوحي

يرى سروش أنّ جميع شواهده التي يدّعيها إنّما هي ظاهراتيّة، أي يعتقد بوجود خصائص في القرآن تؤيّد مدّعاه. وهذه الشواهد هي:

إنّ نصّ القرآن نصٌّ رمزيٌّ غائمٌ مشّوس، ويشبه النصوص الفنيّة والخياليّة وكتب المنامات، ومليءٌ بالتناقضات[2]، نظير عبارة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ (الأنفال: ١٧). فهي عبارةٌ متناقضةٌ تتناسب مع عالم الرؤيا، إذ الفلاسفة يفرّون من التناقض، ولكن العرفاء يتوافقون مع التناقض ويميلون إليه[3].

أسلوب الالتفات، أي الانتقال المتكرّر من الخطاب إلى الغيبة، وبالعكس؛ وهذا ممّا يتوافق مع الرؤيا.

---

١. م.ن، (٢).

٢. م. ن، (٣).

٣. م. ن.

التفكيك بين العلّية والزمان[١]. وعلى سبيل المثال فإنّ الآية السابعة والأربعين من سورة الحج تقول: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾. فهي تدلّ على عدم واقعية الزمان، فكيف يعادل يومٌ واحدٌ ألف سنة؟ فهل هذا يتبع المواضعة؟ فتعلم منه أنّ الزمان مفكّك، وهذا يتناسب مع عالم الرؤيا والمنام. ومثله ما يقال: (الشباب الذين لا يهرمون)، و(حور العين الباكرة دائمًا)، و(الخمر الذي لا يُسكر ولا يوجب الصداع)، و(الحليب الذي لا يفسد)، و(الثوب الذي لا يَخْلق).

استعمال صيغة الماضي عند وصف الجنة والنار وما لا يُرى[٢]. وعلى سبيل المثال ورد في القرآن: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾، و﴿وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ﴾، و﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ﴾، و﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ﴾، و﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ. وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

الفاصلة بين المنامين، وقوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، يعني أنّ النبيّ كان يريد تارةً بيان رؤياه قبل أنْ ينتهي منامه، فهذه الآية منعته من ذلك، وأوصته ببيانه بعد اكتماله.

ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام من أنّ رؤيا الأنبياء وحي[٣].

تنوّع المناظر والوقائع التي يرويها النبيّ، كقصص الأنبياء، ونزول الملائكة ليلة القدر، وضرب الملائكة للظالمين عند الموت، وأهوال القيامة، وجلوس الله على العرش، وغروب الشمس في عين حمئة، وسجود الملائكة لآدم، ومجادلة إبراهيم

---

١. م. ن.

٢. م. ن، (١).

٣. م. ن، (٢). والرواية في البحار ١١: ٦٤، ح٤.

مع الله، وقصّة أصحاب الكهف، وقصّة المعراج والإسراء[١].

ثــمّ يقول سروش بأنّ العلّامة الطباطبائي قد تكلّف عند تفسـير هذه الآيات والروايات والحال أنّها مجرّد تقارير للرؤيا، ولا بدّ من تعبيرها لا تفسـيرها، ويرى سروش أنّ الجدل القائم حول جسمانيّة المعراج أو روحانيّته ناشئٌ من عدم الالتفات إلى حقيقة رؤيويّة المعراج[٢].

نقد الناقدين وأجوبة سروش

لقد انتقد كثيرٌ من المفكِّرين نظريّة رؤيويّة الوحي، وقد انتخب سروش بعض هذه النقود وأجاب عليهـا، ونحن هنا نذكر تلك النقود وجواب سروش، ونترك الحكم عليها إلى القسم الأخير[٣]:

الإشـكال الأوّل: المنام ليس حجّة ولا اعتبار له، فلو كان الوحي منامًا لسقط من الحجيّة والاعتباريّة. وعلى سـبيل المثال لو رأى شـخصٌ في المنام أنّه مدينٌ بمالٍ لشخص آخر، فإنّه لا يلزم نفسه بهذا الدَيْن، ولكن لو وجد في زاويةٍ من بيته ورقة، والتفت إلى أنّها سندٌ لدَينٍ سابق، فإنّه سيهتم بها ويقوم بأداء دَيْنه.

جـواب سروش: إنّ مدعي الوحي كذلك أيضًـا، فهل ادّعاء الوحي حجّة؟ لا، إنّ المؤمنـين رأوا الحجيّة في الوحي بأيّ دليلٍ كان، والآن بإمكانهم جعل الرؤيا النبويّـة حجّةً أيضًا. فهذه الرؤية البرّانية للمنام يمكنها أنْ تجري على الوحي أيضًا، فلـو لم نـرَ الحجيّة للمنام لزم ألّا نـرى الحجيّة للوحي أيضًا، ولـو اعتقد المؤمنون بحجيّة الوحي، أمكنهم القول بحجيّة المنام أيضًا.

---

١. سروش، محمّد ﷺ راوى رویاهای رسولانه، (١).

٢. م. ن.

٣. وردت هذه الإشكالات والإجابات في موقع سروش الإلكتروني.

الإشكال الثاني: إذا كانت دعوة النبيّ أمثال أبي جهل إلى الإسلام، تعني إيمانه بمضمون منام النبيّ، أمكن لأبي جهل أنْ يدعو النبيّ إلى الإيمان بمناماته، فأيّ ميزةٍ توجد لرؤيا النبيّ على رؤيا أبي جهل؟

جواب سروش: هذا الإشكال يمكنه أنْ يرد على الوحي أيضًا، فإذا قال النبيّ لأبي جهل: (آمن بالوحي المنزل عليّ)، أمكن لأبي جهل أنْ يقول للنبي أيضًا: (آمن بالوحي المنزل عليّ).

الإشكال الثالث: إنّ القرآن طلب المبارزة في آيات التحدّي كي يأتوا بسورةٍ مثل القرآن. فكيف يمكن تفسير هذه الآيات بالاعتماد على نظريّة رؤيويّة الوحي؟

جواب سروش: إنّ الحكم على أنّ هناك من يتمكّن من الإتيان بمثل القرآن أو لا يتمكّن متروكٌ لأهل الفن، ولا يمكن الاكتفاء بمجرّد الادّعاء بإمكان ذلك. فلو تمكّن شخصٌ بذلك فليأتِ به كي يحكم أهل الفنّ فيه، والآن أنّنا لو افترضنا أنّ النائمين يريدون الإتيان بمناماتٍ تشبه القرآن أو يرد ذلك الأيقاظ، فإنّهما سيّان، إذ رؤيويّة الوحي لا تغير شيئًا حول التحدِّي.

الإشكال الرابع: لقد تكرّرت كلمة (نزل) وما شابهها من قبيل: (نزول، إنزال وتنزيل) أكثر من مائة مرّة في القرآن، وهي تدلّ على أنّ الله تعالى أنزل حقائق خالصةً لهداية الناس.

جواب سروش: إنّ المنام نزول أيضًا، ولكنّه نزولٌ من دون صورةٍ وشكل. ولم يكن معنى النزول في القرآن النزول الحقيقي من الأعلى إلى الأسفل، بل إنّها استخدمت في معنى مجازيّ واستعاريّ يتوافق مع المنام، ومن غير الممكن القول بخلوص الوحي حتّى من الاختلاط باللغة العربيّة، فللغة العربيّة قيودٌ كثيرة؛

وعليــه فإنّ حقيقة الوحي الخالصة مقيّدةٌ باللغــة العربيّة، مضافًا إلى أنّ تدفق ذهن النبيّ من فعل الله أيضًا، فلو ظهر من ذهن النبيّ شيءٌ كان فعل الله، وأمكن نسـبته إلى الله، والقول بأنّه أنزله، فالله قادرٌ وفاعلٌ مطلق.

الإشــكال الخامس: تؤدّي رؤيويّة الوحي إلى عبثيّة الفقه، وإلى الإباحيّة ونفي الشريعة. ومع قبول هذه النظريّة تسـقط آيات الأحكام مــن الاعتبار، فالأحكام الشرعيّــة من قبيــل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَـامُ﴾، و﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾، تحتــاج في حجّيّتها إلى حجّيّــة ظاهر القرآن، والقول برمزيّة ألفاظ القرآن يســاوي نفي حجّيّة الظاهر واعتباره.

جواب سروش: أولًا لا أصالة للفقه، ولا يُعدّ الفقه جوهر الدين، بل أنّه أمرٌ عرضيّ، وله تاريخٌ محــدّد. ولا يمكن أنْ نزن إيمان المؤمنين بمقدار تقيّدهم بالفقه، وثانيًا: إنّ تنحية الفقه لا يســتلزم الإباحيّة، لأنّ الدين – مضافًا إلى الفقه – يحتوي على الأخلاق، فالتقيّد بالأخلاق الديني يمنع الإباحيّة، فالقول برؤيويّة الوحي لا يضرّ الأخلاق الدينيّة.

الإشكال السادس: إنّ القائل بهذا القول هو أوّل من لا يحترم كلامه، إذ إنّه في استخدامه الكثير لآيات القرآن يتعامل معها وكأنّها ألفاظٌ نُطقت في اليقظة، ونزلت من قبل الله عينًا، فلو كان لســان القرآن لســان المنامات ويحتاج إلى تعبير، فما الذي جوّز لك أنْ تفسّر ألفاظ القرآن لتأييد نظريّتك؟

جــواب سروش: أوّلًا إنّ هذا العمل جدلي، والهدف منه إبطال حجّة الخصم الــذي يرى حجيّة ظواهر ألفاظ القرآن، وثانيًا إنّ معنى لزوم التعبير للرؤيا لم يكن بمعنى عدم بقاء أيّ لفظٍ على معناه الأصلي، كي تتغيّر على سبيل المثال معاني حروف

الإضافة مثلًا، فبعض المسموعات والمرئيّات في المنام – على حدّ تصريح المعبّرين للمنامات – تكون بعيدةً من عالم اليقظة، وبعضها تكون قريبةً عنه، فالمنام كالبحر الواسع له عمق وساحل.

الإشكال السابع: لا يمكن إبطال نظريّة رؤيويّة الوحي، لأنّ أيّ آيةٍ يتمسّك بها خصومك لإبطال ادّعائك، لم تكن عندك إلّا رؤيا.

جواب سروش: هذا الإشكال يرد على الرأي الآخر أيضًا.

الإشكال الثامن: يقول القرآن: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ (الطارق: ١٣-١٤)، فلا يمكن أنْ يكون منامًا.

جواب سروش: القول الفصل لا ينافي عالم الرؤيا.

الإشكال التاسع: إنّ الأمر والنهي ينافي عالم الرؤيا.

جواب سروش: لا توجد أيُّ منافاةٍ بينهما، إذ يقال للنائم في منامه: (اذهب، اسمع، تكلّم)، فهل هذه الخطابات تحوّل لسان النوم إلى لسان اليقظة، وتجعل السامع والقائل اثنين؟ كما يمكن مخاطبة الإنسان نفسه في حديث النفس بالأمر والنهي.

تقييم رؤيويّة الوحي ونقدها

قبل التطرّق إلى نقد نظريّة رؤيويّة الوحي[1]، تجدر الإشارة الى المناهج المتبعة في فهم القرآن؛ إذ توجد عدّة مناهج رئيسة في ذلك:

---

١. إنّ نظريّة رؤيويّة الوحي قد طُرحت قبل سروش من قبل نصر حامد أبو زيد، وقد تأثّر به سروش كثيرًا.

المنهج اللساني.

منهج الهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

المنهج التاريخي.

المنهج الظاهراتي[١].

المنهج العقلي الفلسفي.

ونقول في مقام بيان كلّ منهجٍ ما يأتي:

إنّ المنهج اللساني يعتمد على فهم القرآن من خلال قواعد ومصطلحات اللسان، ويلزم فيه توفّر القبليّات الأداتيّة لفهم القرآن، علمًا بأنّ هذا المنهج يدور مدار المؤلّف، أو يلحظ النصّ والمؤلّف سويّة، وهذا المنهج هو منهج علم الأصول.

إنّ منهج الهرمنيوطيقا الفلسفيّة يعتمد على المفسِّر، ويمكن فيه تحميل قبليّات وفرضيّات كثيرة على النص. يعتقد أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بعدم إمكان اجتناب تحميل أنواع القبليّات والفروض المسبقة على النصّ، وسواء قبلنا أم لم نقبل فإنّ هذه القبليّات موجودةٌ وتؤثّر على فهم المتن، من قبيل تفسير القرآن برؤيةٍ فلسفيّة، كلاميّة، عرفانيّة، علميّة، وحتى إلحادية وماركسيّة وشيوعيّة وليبراليّة.

نحن نعتقد بوجود الإشكال في التفسير الهرمنيوطيقي الفلسفي، ويعتقد أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفيّة سواء وُجد الإشكال أم لم يوجد، بعدم وجود فهمٍ لم يعتمد على القبليّات والفروض المسبقة، ولكن نحن نقول: ليس الأمر على إطلاقه، إذ من الصحيح اعتماد الفروض والقبليّات الأداتيّة لتحقّق الفهم، ولكن من الممكن أيضًا ترك هذه الفروض والقبليات ووضعها إلى جانب بعد تحقّق الفهم، ثمّ القيام

١. إنّ المنهج الظاهراتي هنا يقابل المنهج التاريخي، ويلزم ألّا يختلط مع منهج الهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

بنقده من منطلق رؤيتنا الخاصّة وعلومنا المسبقة، وعلى سبيل المثال أنّ من الجائز قيام الغير بشرح كلام شخصٍ ما أفضل من صاحب الكلام، ولكن مع هذا لا يقبل مدّعاه، ويقوم بنقده بالاعتماد على علومه المسبقة وقناعاته، وهذا الأمر دليلٌ واضحٌ على إبطال الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، فلو لم يمكن ترك القبليّات المسبقة بتاتًا، لما تحقّق الحوار بين اثنين أبدًا، ولفقد الفهم معناه.

إنّ المنهج التاريخي يعني البحث في حياة المؤمنين وسلوكهم وآرائهم لفهم النصّ الديني، ويُستعمل هذا المنهج في علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، وعلى سبيل المثال فإنّ علم النفس الديني يبحث في سلوك المؤمنين، وكذلك يبحث علم الاجتماع الديني في الأنظمة الموجودة في المجتمع الديني من قبيل جهاز الحوزة والمتنوّرين وهكذا، ثمّ يقوم بمقارنتها، وربما يُستخدم المنهج التاريخي للبحث في تاريخ آراء العلماء، كما فعل السيد حسين المدرسي في كتابه (مكتب در فرايند تكامل) حيث يرى أنّ معرفة الشيعة بالأئمّة في صدر الإسلام كان على أساس أنّهم علماء أبرار، وعدم لحاظ أوصاف ما فوق بشريّة كالعصمة لهم[1]. وهذا الكلام غير صحيح وهو منهجٌ وضعيٌّ راج في بعض المجاميع العلميّة الأمريكيّة.

المنهج الظاهراتي يقابل المنهج التاريخي، إذ يرى أنصاره عدم إمكان الوصول إلى الحقيقة عن طريق الفحص والبحث التاريخي، إذ البحث التاريخي يكتفي بوصف آراء الآخرين في الزمن التاريخي، ويعجز عن كشف صحّتها أو عدم صحّتها. ولأجل الوصول إلى الفهم الصحيح يلزم وضع الظاهرة بين قوسين (أبيوخة)، ثم البحث عنها، فالظاهراتيّة تعني معرفة الواقع كما يظهر للإنسان.

---

١. مدرسي، مكتب در فرايند تكامل، ٣٨.

يرى هنري كوربان – خلافًا للمدرسي – بأننا لسنا بحاجةٍ إلى تاريخ الدراسات في الإمامة، بل لو بحثنا في ماهية التشيّع لرأينا أنّ قوامها وجوهرها (الولاية)، وعليه فلا بدّ من لحاظ الإنسان الكامل كإلامام، نعم هناك من لفّق بين المنهج التاريخي والمنهج الظاهراتي، واستعان بهما معًا. وإنّ المنهج العقلي الفلسفي هو ذاته الإلهيّات بالمعنى الأخصّ المذكور في الفلسفة الإسلاميّة.

وبعد أنْ أجملنا القول في هذه المناهج الخمسة، نقول في نقد نظريّة رؤيويّة الوحي:

النقد الأوّل: المغالطة المنهجيّة

يدعي سروش التمسك بالظاهراتيّة لبيان وجهة نظره[1]، وعند البحث الظاهراتي عن رؤيويّة الوحي، لا بدّ أنْ نبحث دلالة القرآن المتوفر لدينا بوصفه نصًّا لغويًّا – بمعزل عن أيّ فرضيّاتٍ مسبقة – على الرؤيويّة أو عدمها. فبخصوص رؤيويّة الوحي لا بدّ التأكّد من أنّ نصّ القرآن هل يدلّ على ذلك أم لا؟

وبعبارةٍ أخرى يكشف البحث الظاهراتي للقرآن دلالة نصّ القرآن على حقيقته، فهل القرآن يكشف عن نفسه لنا بأنّه رؤيا ومنام؟ أو أنّه يكشف لنا بكونه حقائق أنزلها الله على النبيّ لهداية البشر؟ فمن يعرف القرآن يرى صحة الشقّ الثاني بوضوح.

نعتقد أنّنا لو بحثنا في القرآن من دون أيّ مسبوقاتٍ ذهنيّة، لدّل بنفسه على عدم رؤيويّته بوضوح لا لبس فيه. وعليه فإنّ النقد الأوّل على نظريّة رؤيويّة الوحي هو أنّنا لو واجهنا نصّ القرآن مواجهةً ظاهراتيّةً صادقةً خاليةً عن المسبوقات الذهنيّة؛

---

١. سروش، محمّد ﷺ راوى روياهاى رسولانه، (١).

لأذعنّا بسهولةٍ أنّ القرآن لا يؤيّد رؤيويّة نفسه فحسب، بل يردّها بشدّة.

وبعبـارة أخرى إنّ رؤيويّة القرآن افتراضٌ يفوق النصّ ولا يتحصّل من نصّ القرآن أبدًا. ولو أنّ سروش تمسّـك لإثبات مدّعاه بالهرمنيوطيقا الفلسـفيّة – على رغم بطلان هذا المنهج – لكان منطقيًّا قابلًا للتبرير. إذ إنّ رؤيويّة القرآن لا تتحصّل بالظاهراتيّة، والتمسك بذلك خطأٌ فاحشًا. والخلاصة أنّ المنهج الظاهراتي لم يثبت نظريّة رؤيويّة الوحي فحسب، بل يدلّ على عكسه، فلو ترك الإنسان الافتراضات الأداتيّة، وواجه القرآن مباشرةً؛ لرأى أنّ القرآن يعرض نفسه على الإنسان كحقائق نزلت على النبيّ ﷺ في حالة اليقظة، ويُخبر عن حقائق ويُبيِّن القيم.

النقـد المنهجي الآخر لسروش أنّه يصرّح عند بيان كثيرٍ من المباحث، بمتابعة التوصيـف والمعرفـة من الدرجة الثانيـة، ولا علاقة له بصحّة الـكلام الفلاني أو خطئه، ومـع قطع النظر عن أنّ تقريره هل هو صحيح أو لا؟ وهل هو كلِّيٌّ أو لا؟ فإنّه ينحو تارةً نحو المعرفة من الدرجة الأولى، ويتلاعب ليجعلها المبنى والاساس، وعلى سـبيل المثال فإنّ سروش في مبحث القـول بالصرفة[1]، أو نقله لنظريّة الفخر الرازي بأنّ جمع المصاحف كان سبب حفظ القرآن[2]، كان في الواقع بصدد الاستناد إليها وقبولها. وعليه فإنّ نقدنا عليه في عدم بيان منهجه في البحث بشكلٍ واضح.

يلزم سروش تحديد موقفه من مباحث الوحي؛ فهل يعدّها معرفةً من الدرجة الأولى أو مـن الدرجة الثانية؟ فإنْ كانت مـن قبيل الدرجة الأولى فيجب أن يلتزم بذلـك في جميع البحث، وإنْ كانت من قبيل الدرجة الثانية، فيلزمه البناء على ذلك

---

١. سروش، طوطى وزنبور، ٩.

٢. م. ن، ٨.

في جميع البحث. وعلى سبيل المثال عندما يستشكل الشيخ السبحاني على سروش، ويُبطل تفسيره للسماوات السبع المبتني على الهيئة البطلميوسيّة، يجيب سروش بأنّه لا علاقة له بخطأ هذه النظريّة أو صوابها، بل إنّه يُقدّم بحثه من خلال المعرفة من الدرجة الثانية، وبصدد بيان تأثّر القرآن بها. لكنّه عندما يريد إثبات رأيه يستند إلى كلام ابن عربي لإثبات عدم علم النبيّ ﷺ بتأبير النباتات[1]، والرواية مرسلة حتى عند أهل السُنّة، فيتحوّل بحثه إلى المعرفة من الدرجة الأولى.

فلو أراد سروش البحث على طريقة المعرفة من الدرجة الأولى، فيجب عليه التزام ذلك في فهم جميع الآيات والروايات. فاستناد سروش إلى رأي بعض المفسّرين في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣) – أي عدم قدرة الأُمي من إنزال سورة، وربما لم يتحقّق إعجاز القرآن لو أُتي به على يد أمثال أفلاطون مثلًا– هو استنادٌ غير صحيح، ولا ينسجم مع باقي آيات القرآن؛ لأنّ الآيات تصرّح أنّ الجن والإنس لو اجتمعوا – مع قطع النظر عن الأمّية أو عدم الأمّية والعلم – لم يتمكنوا من الإتيان بمثل القرآن: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨).

فكيف يتمسّك سروش في تفسير هذه الآية الواحدة بكلام مفسِّرٍ من تفسيرٍ مجهولٍ ويجعله معيارًا، ولم يتمسّك بالآية الصريحة الأخرى التي تصرّح عدم قدرة الجنّ والإنس على الإتيان بمثل القرآن؟ إنّ بيانه هنا لم يكن من الدرجة الثانية بل إنّه معرفةٌ من الدرجة الأولى، وعليه لا بدّ من فحص مدعيات سروش ودلائله ومستنداته واحدةً تلو الأخرى.

---

١. سروش، بشر وبشير.

يعتقد سروش لزوم بيان معنى استواء الله على العرش في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[1] (طه: ٥). أي أنّ كلام الله تعالى في قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤)، يكون من الصفات الخبريّة كما هو الحال في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾؛ لأنّ الله لا يتكلّم. ثمّ أنّه وبالاستناد على هذا الأمر يريد أنْ يستنتج أنّ هذا الكلام من النبيّ؛ إذ ليس لله كلامٌ أساسًا. فهذه النظريّة تخالف صريح قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، فالفاعل والمفعول فيها واضحان، فالله تكلّم مع موسى، وليس موسى هو المتكلّم.

وورد في اللغة العربيّة أنّ (كلّم) يكون بمعنى أظهر، فالله تعالى أظهر لموسى، والمقصود هو إظهار الألفاظ -أي خلق الله الألفاظ لموسى- ويستقيم المعنى من دون تأويل. فالكلام لم يكن بالأساس من الصفات الخبريّة، والله تعالى متكلّم، ولكن على أساس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١). فكلام الله لا يعني جسمانيّته ووجود اللسان له، فعلينا الاحتفاظ بالجوانب الأدبيّة على الأقلّ عند بيان معانيها.

والخلاصة أنّ إشكالنا إشكالٌ منهجيٌّ واضح، فسروش يعمل وفق ما ينفعه، ويتنقّل بين المعرفة من الدرجة الأولى والمعرفة من الدرجة الثانية، أو يأتي بالروايات المرسلة، فلو كان البحث من الدرجة الأولى، يمكن أنْ يلج البحوث كالفقهاء، فسروش الذي يدّعي البحث العرفاني، لا يمكنه التكلّم في الآيات والروايات من دون التفقّه، ومن دون رعاية القواعد الأدبيّة والرجاليّة، وليس المقصود من الفهم العرفاني تفسير الآيات كما يشاء، فالعرفاء أنفسهم يؤكّدون على هذا الأمر أيضًا،

---

١. م. ن.

وقـد صرّح الملّا عبد الرزاق القاشـاني في مقدّمة كتاب التأويلات لابن عربي[١]، أنّ بعض هذه التأويلات لم تكن تفسـيرًا، بل يمكن أنْ يشملها قوله: «من فسّر القرآن برأيه فلقد كفر»، فذوقيات العارف تختلف عن التفسير، فمن أراد التفسير لا بدّ أنْ يراعي القواعد البتّة.

النقد الثاني: مغالطة التعميم

المنام والرؤيا على ثلاثة أقسام:

أنْ تتحقّـق الرؤيا في الخارج كما رُؤيت في المنام، كرؤيا إبراهيم عليه السلام يذبح ابنه، وكان تأويلها وتحقّقها فعل ذلك في الخارج.

الرؤيـا الصادقة التي تحتاج إلى التعبير، كرؤيا يوسـف عليه السلام في سـجود القمر والشمس والنجوم، وكان تعبيرها سجود والديه وأخوته له.

الرؤيا الناشئة من حالات الإنسان النفسانيّة والوقائع اليوميّة، حيث تنعكس في خياله، وقد تكون غير مفهومة ومشوّشة، أي (أضغاث أحلام) كما في القرآن.

ليـس للنوع الأوّل تعبيرٌ، بل له تأويلٌ وتحقّـق، بأن يتحقّق في اليقظة ما رُؤي نفسـه في المنام. وبعبارةٍ أخرى أنّ التعبير فيها يعني تحقّقها الخارجي في اليقظة، كما لا تعبير أيضًا للنوع الثالث أي أضغاث الأحلام، وهي تبيّن اختلال الرائي الذهني والنفسي، وتدلّ على التشـويش، ويبقى النوع الثاني الذي يكون صادقًا ويحتاج إلى تعبير المُعبِّر.

فلو قبلنا أنّ القرآن رؤيا، فمن أيّ الأقسام سيكون؟ فمن أين لنا أنّه من القسم

---

١. ابن عربي، تفسير ابن عربي (تأويلات عبد الرزاق)، ١-٦.

الثاني المحتاج إلى المُعبِّر؟ فلماذا لا يكون من القسم الأوّل؟ أي يكون مبيّنًا لحقائق موجودةٍ، أو ستوجد عينها في الواقع؟ فقد وردت حقائق كثيرةٌ في القرآن تحقّقت عينها في الماضي، فيمكننا تصوّر حقائق أُخرى رآها النبيّ في المنام ستتحقّق في عصر النبيّ أو فيما بعده، فيمكن أنْ تكون على سبيل المثال الجنّة والنار ونعم الجنة وعذاب النار الواردة في القرآن، رؤيا لوقائع تتحقّق لاحقًا عينًا.

فسؤالنا لسروش أنّ القرآن لو كان رؤيا النبيّ، فلماذا لم يكن من هذا القبيل؟ وما هو دليلك على عدم إدخال وحي النبيّ الذي تجعله في عداد الرؤيا في هذا القسم، بل تجعله من القسم الثاني المحتاج إلى المُعبِّر؟ وربما يدّعي بعضهم أنّ الرؤيا النبويّة من القسم الثالث أي أضغاث أحلام، فعلى صاحب فرضيّة رؤيويّة الوحي إبطال هذا الفرض أيضًا للوصول إلى المطلوب.

وبعبارةٍ أخرى قد وقع سروش هنا في مغالطة التعميم الخاطئ، أي أنّ ادّعاءه يتحقّق في قسمٍ واحدٍ من أقسام الرؤيا، ولكن أدلّته وشواهده على افتراض تماميّتها وهي غير تامةٍ، ترنو إلى إثبات الرؤيا بالمعنى العام، ويمكننا متابعة هذه المغالطة في أماكن أخرى من أقوال سروش، وذلك حينما ينقل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ الرؤيا درجةٌ من درجات النبوّة[1]، ويستنتج أنّ الوحي – مع عموميّته – حقيقةٌ منامية. وقد غفل سروش عن أنّ الإمام عندما يقول بأنّ الرؤيا قسمٌ من أقسام النبوّة، فإنّه يقصد أنّ الأنبياء قد يكون لهم رؤيا وحيانيّة، ويتلقّون بعض المعارف الوحيانيّة في المنام، وليس جميع وحي الأنبياء منامًا ورؤيا.

ويرتكب سروش هذه المغالطة أيضًا حينما يقول لإثبات مدّعاه: أنّ القرآن

١. المجلسي، بحار الأنوار، ١١: ٦٤.

عندما يتكلّم عن القيامة والجنّة والنار، يستعمل الفعل الماضي، وهذا يدلّ على أنّ هذه الآيات لا تخبر عن المستقبل، بل تقرير عن ظواهر رُؤيت – أي في الرؤيا – في الماضي[١].

ونحن نقول: لا يصحّ هذا التعميم أيضًا؛ لأنّ لفظ الماضي لم يستخدم في جميع أخبار القرآن المتعلّقة بالحوادث المستقبليّة، بل قد استعمل الفعل المضارع أيضًا في عدّة موارد، كالآيات الثالثة إلى الثالثة عشر من سورة القيامة المتعلّقة بالقيامة وبيان وقائع ذلك اليوم، إذ استخدم منها فعل المضارع مضافًا إلى الفعل الماضي.

والإشكال الآخر في استناد ماضوية بعض الأفعال المتعلّقة بالحوادث المستقبليّة، أنّ هذا الاستعمال فيه لحاظٌ بلاغي، إذ إنّ فصحاء العرب قد يستعملون الفعل الماضي لبيان ما يحدث في المستقبل، وبهذا يثبتون قطعيّة وقوع تلك الحادثة[٢].

النقد الثالث: مغالطة التمثيل

يرى سروش وجود مشابهةٍ كبيرةٍ بين القرآن والرؤيا، ويستنتج أنّ القرآن رؤيا. والإشكال الواضح على هذا الكلام أنّ مجرّد وجود بعض التشابه بين الوحي والرؤيا لا يدلّ على وحدة حقيقتهما. فليس للتمثيل قيمةٌ معرفيّة، والاستدلال المبتني على التمثيل لا يستقيم أبدًا، وهو باطلٌ في المباحث الفقهيّة[٣]، فضلًا عن المباحث العقديّة.

---

١. سروش، محمّد راوى رؤياهاى رسولانه (١).

٢. ابن الأثير، المثل السائر، ٢: ١٩٣؛ الزمخشري، الكشاف، ٢: ٤٢٧؛ الآلوسي، روح المعاني، ٧: ٥٠.

٣. فمجرّد شباهة سائلٍ بالخمر مثلًا لا يدلّ على حرمة شربه.

مضافًا إلى أنّ أئمّة الدين قد فرّقوا بين الوحي والرؤيا، وعلى سبيل المثال ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام في جواب الزنديق الذي سأله عن الوحي، حيث أشار إلى تقسيمات الوحي من قبيل: ما يرسله عن طريق الملك، والنكْت في القلوب[1]، وتكليم الله تعالى. فالرؤيا في هذه الرواية وما شابهها تكون قسيم الوحي وتختلف عنه.

النقد الرابع: مغالطة الإبهام

إنّ كلام سروش في تبيين هذه النظريّة – كما هو الحال في سائر أقواله – مشوبٌ بالإبهام، فهو لا يبيّن غرضه من الكلام عندما يُطلقه، ويحاول أنْ يتلاعب بالألفاظ والكلمات ليوهم أنّ الأمر قد تمّ، ويسدّ الطريق أمام النقد باستخدام العبارات والألفاظ المبهمة، وعلى سبيل المثال فإنّه يتكلم عن الرؤيا – لا سيّما في مقالة محمّد، راوي رؤياهاى رسولانه ٣ – بكلام غير موزون، حيث يعرّف عالم الرؤيا تارةً منفصلًا عن عالم التفكّر المعرفي، وتارةً أخرى يرى أنّ عالم الرؤيا يختلف عن عالم التناقض، ألا يعلم سروش أنّ التناقض وعدم التناقض يتعلّقان بأُمورٍ قابلة للتفكير؟ فلو لم يكن عالم الرؤيا عالم التفكّر، فلا علاقة له بالتناقض وعدم التناقض.

ثمّ إنّ سروش بعد الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، يستنتج أنّ القرآن يتعلّق بعالم الرؤيا؛ لأنّ الاختلاف ينحصر في عالم اليقظة، ولا طريق له إلى عالم الرؤيا[2].

ونقول في الجواب:

---

١. الصدوق، التوحيد، :٢٦٤؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٨: ٢٥٨؛ البحراني، البرهان، ٤: ٨٣٥.

٢. سروش، محمّد صلى الله عليه وآله راوى رؤياهاى رسولانه، (٣).

أوّلًا: مــن قال أنّ الاختلاف والنزاع لا طريق له إلى الرؤيا؟ إذ يمكن الادّعاء أنّ جميــع الناس قد جرّبوا الحرب والنزاع والخــلاف في المنام، فلا يوجد أيّ معنى محصّلٍ لكلامه أنّ الاختلاف والنزاع لا طريق له إلى الرؤيا.

ثانيًا: لو سلّمنا أنّ الأمر كما يقول، وامتازت الرؤيا بعدم ورود النزاع فيها، فإنّ هذا الأمر مجرّد تشابهٍ بين الرؤيا والوحي، فكيف يعقد سروش – لمجرّد المشابهة – تقارنًا بين الوحي والرؤيا؟ أليس الكشف والشهود لا يتطرّق إليه الاختلاف أيضًا؟ فلماذا لم يجعل سروش الوحي من قبيل الشهود؟

إنّ نظريّة رؤيويّة الوحي متأثّرةٌ بالنزعة الإنسانويّة، وفي هذا المناخ فإنّ الواقع المقبول ينحصر فيما يمكــن بيانه بالأدوات والمصادر المعرفيّــة البشريّة، فلا يمكن قبــول الدين بنحوٍ كلّي بناء على مباني النزعة الإنســانويّة، فأنصار الإنســانويّة عند المواجهة مع الدين إمّا أنْ يكونوا ملحدين ينفون الدين رأسًا، وإمّا أنْ يذعنوا ببعض الديــن وينفوا بعضه الآخــر، وهذا العمل كفرٌ بحدّ ذاته أيضًــا، كما في قوله تعالى: ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾ (النساء: ١٥٠).

فالإنسانوي الملحد عندما لا يتمكّن من تبيين حقيقة الوحي بالمباني الإنسانويّة يقوم بنفيه رأسًــا، ولكن من يحاول أنْ يبقى على إيمانــه ودينه، ويحافظ على النزعة الإنســانويّة أيضًا، فعندما يواجه مســألة الوحي يحاول تبيينه بنحوٍ لا يتعارض مع المباني الإنسانويّة، فإنّه يرى عدم وجود طريقٍ إلى فهم حقيقة الوحي وتبيينه بالعلم الحصولي من جهة، ومن جهةٍ أخرى وجد مفهومًا في العلم الحضوري تحت عنوان الرؤيا، وقد جرّبه الإنســان مرارًا وله مشــابهات مع الوحي، ويمكنه بالتمسّك به لإعطاء تفسيرٍ متناسقٍ مع المباني الإنسانويّة؛ لذا يقوم بالتنظير لرؤيويّة الوحي.

ومــن الواضح عدم وجود أيّ ثمرةٍ لهذا الجهد، ولوجود التشــابه بين الوحي والرؤيــا؛ لا يمكن ادّعاء القيام بتبيين حقيقة الوحي؛ لأنّ القول برؤيويّة الوحي لا يغيّر شيئًا، وبمقدار الإبهام الموجود في حقيقة الرؤيا، يوجد إبهامٌ في حقيقة الوحي أيضًا. نعم إنّ جميع الناس أو أغلبهم قد جرّبوا الرؤيا ويعرفونها، ولكن هل يعرفون حقيقة الرؤيا؟ إنّ حقيقة الرؤيا مبهمة تمامًا، ولم يتمكّن بيان حقيقتها لا الفلاســفة ولا العرفــاء ولا علماء النفــس. إنّ سروش يجعل الوحي رؤيــا، ويزعم أنّ معرفة النــاس بالرؤيا وتجربتهم لها تحلّ لغــز حقيقة الوحي، ويغفل عنّ أنّ وجود الوحي ربّما يكــون واضحًا ويقينيًّا كوجود الرؤيــا، كما أنّ حقيقة الرؤيــا مبهمةٌ ومجهولةٌ كحقيقة الوحي أيضًا. فهذا الجهد لمعرفة الوحي عبثٌ لا طائل تحته.

ويمكــن القول بخصــوص الوحي أنّنا نثبت بالبرهــان العقلي أنّ الله الحكيم ولأجل هداية الناس، لا بدّ أنْ يرســل إليهم المعارف عن طرق تختلف عن الطرق المعرفيّــة المتعارفة، فنحن ندرك ضرورة وجود معارف كهذه، وإنْ أمكن ألّا نعرف حقيقتها وكيفيّة حصولها للنبــيّ، أي يمكن قبول ضرورة الوحي كأمرٍ واقعي من دون أنْ يكــون رؤيا، ومن دون أنْ نعلم كيفيّة حقيقة الوحي، كما نذعن بوجود الله ونجهل كنه ذاته.

وبخصوص الوحي، نحن لا نحتاج إلى كشف حقيقته، ويكفينا أنْ نعلم كون الوحي من ســنخ الشعور والمعرفة، يضع أمورًا واضحة تحت اختيار النبيّ، ويقوم النبيّ بتبليغها إلينا، وتستوجب سعادتنا.

إنّ القرآن بحاجةٍ إلى الترجمة، وربما يحتاج في بعض الموارد إلى البيان والتفسير، وهذا على عهدة الله والرسول بمقتضى قوله تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ

﴿عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٦-١٩).

وخلاصة النقد الرابع أنّ مغالطة الإبهام تحصل عندما يستعمل المتكلّم أو المؤلّف كلماتٍ لها تفاسير متعدّدة، أو تكون مبهمةً بنحوٍ لا يمكن نقد الكلام[1]. نعم صحيح أنّنا نعرف الرؤيا وجرّبناها، ولكن مع هذا فإنّ حقيقة الرؤيا في غاية الإبهام، فجعل الوحي رؤيا لا يساعدنا على فهم حقيقة الوحي فحسب، بل يزيد الأمر صعوبةً وتشويشًا.

النقد الخامس: المغالطة اللغويّة

يتمسّك سروش لإثبات مدّعاه ببعض الآيات القرآنيّة، فهل هو يتمسّك بالقرآن مع اعتقاده أنّ لغة القرآن لغة الرؤيا؟ أو أنّه يرى لغته لغة اليقظة؟ فلو اعتقد أنّ لغة القرآن لغة اليقظة لكان هذا ناقضًا لأصل مدعاه ولا نقبله منه. كما أنّ القول برؤيويّة لغة القرآن يمنع تمسّكه به لإثبات مدّعاه؛ لأنّ الآيات التي يستند إليها حالها حال سائر الآيات التي تحتاج إلى مُعبِّر، ولا تفهم من دون تعبير، وما نستخلصه من كلام سروش أنّه عندما يستند إلى الآيات التي يقصدها يجعل لغة القرآن لغة اليقظة، ويسعى من خلال استخدام مختلف قواعد فهم النصوص المتعارفة، الاستدلال بالقرآن على ما يروم إثباته.

وربما يقول سروش في الجواب عن هذا الإشكال - وكما قال وأشرنا إليه سابقًا - إنّ الاستناد إلى هذه الآيات إنّما هو من باب الجدل؛ إذ لمّا كان الخصم يرى أنّ لغة القرآن لغة اليقظة، فأنا أيضًا أستعين به لأُثبت أنّ القرآن يدلّ على رؤيويّة

---

١. راجع: خندان، مغالطات، ٥٨.

نفسه، فهذا جواب سروش، لكنّه يغفل عن أنّ البيان الجدلي والاعتماد على مقولات الخصم الخاطئة إنّما تجوز منطقيًّا للإجابة عن إشكالات الخصم في المقام الثاني بعد إثبات أصل المدّعى بالبرهان. ولكن سروش يقوم في المرحلة الأولى لإثبات مدعاه وقبل أنْ يسمع نقد المخاطَب بالاستناد إلى بعض الآيات – من خلال الارتكاز الذهني في حجيّة ألفاظ القرآن وأنّ لغتها لغة اليقظة – ويسعى لإثبات رؤيته من خلال دلالة معاني القرآن الظاهريّة، وعليه فإنّ إثبات رؤيويّة لغة القرآن بالاستناد إلى لغة اليقظة للقرآن، نقضٌ للغرض ودورٌ واضح. فمدّعى سروش هكذا: (إنّ متن القرآن – من حيث أنّه يفتي بعدم اعتبار متنه – معتبر).

والجواب الآخر لسروش أنّ القول بالرؤيويّة ونسبيّة لغة المنام لا تعني عدم ثبات الكلمات على معانيها الأصليّة، وأنْ تتغيّر مثلًا حتى معاني حروف الإضافة. إذ بتصريح المعبّرين أنّ بعض المسموعات والمرئيّات في المنام ربما تكون بعيدةً عن عالم اليقظة وبعضها الآخر قريبة منه. فالرؤيا كالبحر الواسع له عمقٌ ووسطٌ وساحل.

وجواب سروش هذا لا يخلو من إشكال أيضًا، وذلك:

أوّلًا: إنّ هذه الإجابة تعدّ رجوعًا عن المدّعى الأوّل؛ لأنّه ادّعى فيه رؤيويّة جميع الوحي ورمزيّته، وعدم إمكان ترجمته وتفسيره، وحاجته إلى تعبيرٍ من مُعبِّر، ولم يتطرّق إلى موضوع العمق والوسط والساحل.

ثانيًا: لو كان لرؤيا الوحي مراتب مختلفةٌ من العمق، ولو اختصّت الرؤيويّة بالجانب العميق فقط، والتي تحتاج إلى معبِّر، وكانت سائر المراتب أقرب إلى اليقظة، ويمكن فهمها من دون الحاجة إلى المعبِّر، فما هو سبب تعميم سروش حكم البعض على الكلّ، وجعل مطلق الوحي في عداد الرؤيا؟!

ثالثًا: لو سلّمنا ذلك، ولكن على سروش أنْ يبيّن أيّ الآيات أقرب إلى لغة اليقظة، أيّ يبيّن معياره للتمايز بين العمق والوسط والساحل من معاني القرآن، فهل كلّ ما استند إليه سروش لإثبات مدّعاه يكون من قبيل الوسط، وما استند إليه خصومه لإبطال كلامه يعدّ من أعماق القرآن؟

ونحن نقول إنّ القرآن نزل بلسانٍ عربي، وسواء اتّجهنا نحوه اتّجاهًا ظاهراتيًّا أم لغويًّا، فإنّه يدلّ بنفسه على عدم كونه رؤيا، فمنهج سروش لا هو ظاهراتي ولا هو لغوي، بل إنّه سواء علم أم لم يعلم يحمّل افتراضاته المسبقة على فهم القرآن بالمنهج الهرمنيوطيقي الفلسفي.

النقد السادس: مغالطة القياس مع الفارق

يقيس سروش لإثبات مدّعاه معارفَ القرآن بالعلوم البشرية، ويستنتج أنّ القرآن مشوَّشٌ لا يندرج تحت منظومةٍ وقواعد خاصّة، خلافًا للعلوم التي لها بدايةٌ ونهايةٌ ومقدّمةٌ وخاتمةٌ، وتتكوّن من فصولٍ وأقسامٍ منتظمةٍ ومدروسة. فنرى مثلًا أنّ آيةً من القرآن تبدأ بموضوعٍ عقدي، ثمّ تتحوّل إلى توصيةٍ أخلاقيّةٍ من دون وجود أيّ علاقةٍ خاصّة، ثمّ تبيّن حكمًا شرعيًّا، ثمّ بحثًا تاريخيًّا، فلا يوجد أيّ نظمٍ فيها، لذا فهي أشبه بالنصوص الأدبيّة والفنيّة منها إلى متن علمي، وتكون ككتب المنامات، ومليئة بالتناقض[1].

كلام سروش هذا لا يخلو من إشكال:

أوّلًا: يقع في مغالطة التمثيل وقد مرّ بيانها، وعُلم أنّ مجرّد مشابهة القرآن

---

١. سروش، محمّد ﷺ راوى رویاهای رسولانه، (٣).

لبعض المنامات لا يستوجب القول برؤيويّة القرآن؛ إذ توجد أمورٌ أخرى غير الرؤيا ربما ينالها التشويش والاضطراب، كالشهود والمكاشفة العرفانيّة والكهانة، فلماذا لم يشبّه سروش الوحي بالشهود العرفاني، ولم يجعله من سنخ المكاشفة؟ ولماذا لم يتّهم النبيّ ﷺ بالكهانة كما فعل مشركو عصره، ولماذا لم يشبّه التشويش في كلامه بالتشويش في كلام الكهنة؟

ثانيًا: إنّ أصل هذا الادّعاء في عدم انتظام القرآن وتشويشه غير صحيح؛ إذ من غير الصحيح تشبيه القرآن وقياسه بالكتب العلميّة، فهل يصحّ قياس علم الفقه بعلم الفيزياء، ثم يوصف الفقه بعدم الانتظام والتشويش؛ لأنّه لا يجد فيه الانتظام الموجود في الفيزياء؟ أو على العكس ينسب الفيزياء إلى عدم الانتظام إذا لم يجد فيها ما وجد في الفقه من انتظام؟ فالجواب سلبي، إذ طلبُ نظم الفقه من الفيزياء، أو طلبُ نظم الفيزياء من الفقه طلبٌ في غير محلّه؛ وذلك للاختلاف الموجود في النظام التعليمي الفلسفي والكلامي والفقهي عن النظام التعليمي الموجود في العلوم الأساسيّة التطبيقيّة، وهذا الاختلاف لا يستوجب رمي العلوم بعدم الانتظام.

ثم لا وجود لأيّ تشويشٍ في القرآن، بل أنّه يسير في الهدف المحدّد له في تعليم الناس وتهذيبهم؛ فإنّ القرآن لا يريد تربية الناس ليكونوا فلاسفةً أو فقهاءً أو متكلّمين أو علماء فيزياء، نعم ربّما أمكن اكتشاف بعض الحقائق العلميّة من بعض آيات القرآن، لكن هدف القرآن الأساسي هو شيء آخر.

إنّ هدف القرآن هداية الناس وتربيتهم مع ما يحملونه من توجّهاتٍ نفسيةٍ

مختلفة[١]؛ لذا فلا ينبغي للقرآن أن يتكلّم بلغة الكتب العلميّة أبدًا، بل لا بدّ أن يحكي القصص ويستخدم التمثيل، ويتطرّق في آيةٍ واحدةٍ إلى معلومةٍ عقديّةٍ وأخلاقيّةٍ معًا، وأن يتكلّم إلى جانب التوحيد عن الإحسان إلى الوالدين، إذ من رسائل القرآن عقد القِران بين العقيدة والأخلاق، فللقرآن أسلوبه الخاصّ المفيد لفهم العوام وفهم الخواص العميق؛ وعليه فإنّ نظم القرآن يتناسب مع الهدف الذي يرسمه لنفسه، ولا يصحّ أن ننسبه إلى التشويش - كما فعل سروش - بسبب عدم تناغمه مع الكتب العلميّة.

النقد السابع: المخالفة لسيرة أولياء الدين

إنّ نظريّة رؤيويّة الوحي تخالف سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وأهل بيته عليهم السلام النظريّة والعمليّة، إذ إنّ سيرة أئمّة الدين في التعامل مع القرآن في الجوانب العقديّة والفقهيّة والأخلاقيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، لم تبتنِ على رؤيويّة القرآن أبدًا، ولم يصلنا حتى مورد واحد يدلّ على تعاملهم مع القرآن معاملة الرؤيا، وفي قبال ذلك وردت نصوصٌ كثيرةٌ تدل على أنّهم فسّروا القرآن وأوّلوه - بمعنى بيان المصاديق - ولم يقوموا بتعبيره إطلاقًا.

النقد الثامن: إنكار الدين

لا بدّ من سؤال أصحاب رؤيويّة الوحي بما يأتي: هل إنّ معارف القرآن - من قبيل: الله المعاد، والجنّة، النار، والصراط، والهداية، والضلالة، والصلاة، الصوم،

---

١. الطباطبائي، تفسير الميزان: ٧-١١٥.

والحجّ، والحدود، والقصاص، والجزاء، والعقـاب ونحوها- هل لها واقعٌ أم لا؟ فلو اعتقدوا أنّ هذه الألفاظ والمعاني لا تدلّ على أمورٍ واقعيّة، بل تكون مجرّد تعابير شعريّةٍ ومناميةٍ لأمورٍ تبعث الاطمئنان والهدوء في الحياة الدنيويّة هذه، لكانوا بذلك قد أنكروا الدين والتديّن، ولكن لو اعتقدوا بأنّ هذه الأمور موجودة كحقائق عينيّة أو ستكون، والقرآن بصدد بيان تلك الحقائق ليوصلنا إلى السعادة والهداية، فحينئذٍ لا مجـال للحديث عن رؤيويّة القرآن، إلّا إذا قصدوا الرؤيا الصادقة - أي القسـم الأوّل، وإلى حدٍّ ما يمكن شـموله للقسم الثاني من الأقسـام الثلاثة التي مرّت - وعليه فإنّ هذا الإشكال ناظرٌ إلى قراءةٍ خاصّةٍ لنظريّة الرؤيا.

والخلاصـة أنّ الهدف من الدين والوحي لـو كان هداية الناس وإيصالهم إلى السعادة - وهو كذلك - فإنّه لا يتوافق مع نظريّة الرؤيا؛ لأنّ رؤيويّة الوحي - التي يقول بها سروش - تستلتزم إنكار الدين والتديّن، وتؤدّي إلى إنكار الهداية الإلهيّة، وهي أيضًا تستلزم عبثيّة بعثة الأنبياء.

النقد التاسع: عدم تعارض القرآن مع العلم

يسرد سروش لتأييد مدّعاه شواهد من القرآن، ويذهب إلى أنّها تخالف العلم، ويسـتنتج منها أنّ للقرآن لسـانًا رؤيويًّا غير علميّ وغير واقعي، وعلى سبيل المثال يستشـهد بقوله تعالى: ﴿وَإِنّ يَوْمًا عِنْدَ رَبّكَ كَأَلْفِ سَـنَةٍ مِمّا تَعُـدُّونَ﴾ (الحج: ٤٧). ويقول: كيف يُصدّق هذا؟! فاليوم الواحد أربعة وعشرون سـاعة، ولا يمكن أن يساوي ألف سنةٍ أبدًا[1].

---

١. سروش، محمّد ﷺ راوی روياهای رسولانه، (٣).

ونقول في الجواب: نفترض أنّ بعض آيات القرآن تعارض نتائج العلم، ولكن ما هو التلازم بين التعارض والقول برؤيويّة القرآن؟ ألا يمكن القول بأنّ هذه المعاني المعارضة للعلم، تعدّ من باطن القرآن وتحتاج إلى تفسيرٍ باطني؟ ومع قطع النظر عن هذا فلماذا جعل سروش في مورد التعارض بين العلم والقرآن، العلم أصلًا والقرآن فرعًا؟ ولماذا لا يقول بخطأ العلم، لا سيّما أنّ مبنى أمثال سروش في العلم وقابليّته للتكذيب لم يسمح لهم النظر الوضعي إلى العلم. مضافًا إلى كون اليوم الواحد يعادل ألف سنة، وإنْ خالف نظريّة نيوتن غير أنّه يتوافق تمامًا مع نظريّة أينشتاين. كما قد ورد في بعض المدارس الفلسفيّة أنّ اليوم لا يختصّ بالعالم والزمان المادّي، بل لكلٍّ من عالم السرمد وعالم الدهر يومٌ يخالف اليوم المادّي.

النقد العاشر: مقارنة ادّعاء سروش بكلام العرفاء والفلاسفة والمتكلّمين

يعتقد سروش أنّ كثيرًا من آرائه توجد في النظريّات المذكورة في القرون الإسلاميّة الوسطى وهذه المقولة: (إنّ النبوّة مقولةٌ عامّةٌ وتوجد في مختلف أصناف الناس)، توجد في الإسلام الشيعي وكذلك عند العرفاء، إنّ الشيخ المفيد -المتكلّم الشيعي البارز- لم يعتقد بنبوّة أئمّة الشيعة، غير أنّه ينسب إليهم جميعًا خصائص الأنبياء، كما أنّ العرفاء يرون أنّ تجربتهم تعدّ من سنخ تجربة الأنبياء.

وينبغي هنا أوّلًا الاهتمام بادّعاء سروش المتكرّر دائمًا اذ يقول: (أقبل الإيمان والإسلام العرفاني، لا إيمان الفقهاء والإيمان الفقهي)، وثانيًا هل يوجد تعارضٌ - عند الحديث عن مباحث معرفة الوحي - بين المتكلّمين من جهة، وبين آراء العرفاء والفلاسفة من جهة ثانية، أم لا؟

الوحي عند المتكلّمين

لا يـرى المتكلّمـون للنبـيّ دورًا فاعليًّا في إنشـاء الوحـي، وإنْ كان له دورٌ موضوعـي، وبعبارةٍ أخرى أنّ الدور القابلي للنبـيّ في تلقّي الوحي أبرز من دوره الفاعلي، ويفـرّق المتكلّمون بـين الوحي القـرآني والأحاديـث النبويّة والحديث القدسي، ويرون أيضًا أنّ صياغة النبيّ واضحة في الحديث القدسي، وهي معدومة في الوحـي القرآني كون ألفاظه من الله تعالى، ولم يكن للنبيّ دورٌ في إنشـاء الوحي وكذلك صياغته[1].

الوحي عند العرفاء والفلاسفة

يقـول العرفاء في مباحـث العرفان إنّ مقام النبوّة هـو الإخبار عن الحقائق الإلهيّـة والمعارف الربّانيّـة من حيث الذات والصفات والاسـم. والنبوّة في هذا المقام تنقسـم إلى نبوّة التعريف ونبوّة التشريع، نبـوّة التعريف هي معرفة الذات والصفات والأسماء والأفعال، ونبوّة التشريع تشتمل - مضافًا إلى نبوّة التعريف - على تبليغ الأحكام، والتأديب بالأخلاق، والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة.

فالعرفاء يدخلون السياسة ضمن النبوّة التشريعيّة ويعدّونها جوهر رسالة الأنبياء، وأطلقوا على هذه النبوّة اسم الرسالة، والمقصود من النبيّ هو الإنسان الكامـل المبعوث مـن قبل الله، ليعـرّف الناس على حوائجهـم ويبعدهم عن الذنوب والآثام، ويتمسّـكون بالآيات القرآنيّة مـن قبيل: ﴿**لَقَدْ مَنّ اللّه عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُـولًا مِنْ أَنْفُسِـهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكّيهِمْ**

---

١. حسينيان، ترجمان وحي (بررسي نقش بيامبر در نزول وحي)، ١٦٩-١٧٥.

﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[١].

ويقسّم العرفاء النبوّة في بحثٍ آخر من مباحث العرفان النظري إلى النبوّة المطلقة والنبوّة المقيّدة، النبوّة المطلقة هي العلم بالحقائق الإلهيّة والدقائق الربَّانية كما هي في تحقّقها، وعليه فالنبوّة تستلزم معرفة حقائق الممكنات أعم من الموجودة وغير الموجودة، وكذلك معرفة الماهيات المعدومة والأعيان الثابتة. أمّا النبوّة المقيّدة فهي الإخبار عن الحقائق الإلهيّة، أي معرفة الذات والأسماء والصفات والأحكام الإلهيّة[٢].

وبناءً على رؤية العرفاء، فإنّ الأنبياء يتلقّون العلوم الإلهيّة عن طريق الوحي الخالص الإلهي حصرًا، لمعرفتهم بعجز العقل عن إدراكها. وللعرفاء في مباحث الولاية أيضًا كلامٌ يشبه هذا لتقارب مباحث النبوّة والولاية، ويرون أنّ للنبيّ والرسول بحسب الظاهر والشريعة مقام التصرّف في الخلق، وللنبيّ الحقّ في تحقّق الأحكام الإجتماعيّة والسياسيّة[٣].

فالوحي عند العرفاء نزول الأعيان الثابتة على النبيّ الأكرم ﷺ، فالله تعالى يُنزل جبرئيل على النبيّ عندما يكون في عالم الطبيعة والمثال والعقل، ويعطيه الحقائق، وبعدما يتجاوز النبي حتى جبرئيل ويتكلّم مباشرة مع الله، سوف يتلقّى الوحي مباشرةً من دون حاجة إلى وساطة جبرئيل، وهذا ما ورد

---

١. م. ن، ١٦٧، ٢٧١، وآل عمران: ١٦٤.

٢. الهمداني، بحر المعارف، ٢: ٦٤.

٣. راجع: القيصري، شرح فصوص الحكم، ١٣٢؛ والآملي، المقدمات، ١٧٤، ٢٧٠.

التصريح به في كتب العرفـاء، حيث لم يكن محتوى الوحي من جانب الله فقط، بل إنّ صياغته تكون من قبل الله أيضًا، وتوجد صورة هذه الصياغة في الأعيان الثابتة والعلم الإلهي.

يقول القونوي: «أمّا الوحي التشريعي فواصلٌ من حضرة الربّ إلى جبرئيل، ومن جبرئيل إلى الأنبياء وأصحاب الشرائع عليهم السلام»[١]. ويقول الفناري أيضًا: «إنّما هـو في الإلقاء الملكي في التنزّل القلبي، أو في التجـلّي الذاتي الخاصّ»[٢]. ويصرّح الخرقـاني في مصباح الأنس – الذي يتعلّق بمحمّد بن حمزة الفناري ويشـتمل في أغلبـه على نقل أقوال القونوي والجندي وابن عربي والخرقاني – يصرح بأنّ جميع حقائق الكتب توجد في القرآن، وقد نزل جميعها من قبل الله.

ويقول القيصري في مقدّماته عـلى شرح الفصوص، قبل أنْ يدخل في شرح الفصّ الآدمي، وبعدما يقول: (اعلم أنّ الكشف لغة رفع الحجاب)، فيذكر مراتب الكشـف وأنواعه، ويقول بعد تقسـيم الكشف إلى المعنوي والصوري: «وأعني بالصوري ما يحصـل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس، وذلك إمّا أنْ يكون على طريق المشـاهدة كرؤية المكاشـف صورة الأرواح متجسّـدة والأنـوار الروحانيّة، وإمّا أن يكون على طريق السـماع كسماع النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوحي النازل عليه كلامًا منقولًا»[٣].

---

١. القونوي، شرح الأربعين حديثًا، ٩٠.

٢. الفناري، مصباح الأنس، ١٤٦.

٣. القيصري، شرح فصوص الحكم، ١٠٧.

أي أنّ النبيّ سمع الوحي بالكشف الصوري، والمقصود من السماع هو ما يحصل بالحواس الخمس، وله ألفاظٌ وصورةٌ ومادّةٌ نزلت على النبيّ، لا أنّ النبيّ هو الذي خلقها. وكذلك الأمر بخصوص موسى عليه السلام، أو على سبيل المثال يمكن الإشارة إلى ما ذكره العرفاء في الفرق بين الإلهام والوحي، فقد قالوا في الوحي: «إنّ الوحي قد يحصل بشهود المَلَك وسماع كلامه، فهو من الكشف الشهودي المتضمّن للكشف المعنوي»[1]. فهذا تصريح بأنّ النبيّ يرى المَلَك، ويسمع كلامه، ويتلقّى الألفاظ والمعاني من الله تعالى، أي أنّ حقيقة الوحي ما نزل من الألفاظ والمعاني على النبيّ، لا أنّ النبيّ يضعها بتأثيرٍ من محيطه وثقافة عصره.

فلم نجد أيّ واحدةٍ من دعاوي سروش في كلمات العرفاء. ويقصد السيِّد الخميني رحمه الله في كلامه من أنّ جبرئيل يصعد وينزل بأمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم،[2] أنّ النبيّ يصل إلى مقامٍ يتعدّى طور جبرئيل والملائكة، ويتمكّن من إنزال جبرئيل، لا أنّ الكلام الذي يتلقّاه من جبرئيل كلامه، وعليه لا يصحّ ما نسبه سروش إلى العرفاء.

أمّا كلام الفلاسفة حول الوحي، فقد قسّم الكندي المناهج إلى منهج الحسّ ومنهج العقل، ومنهج الوحي والمعرفة الوحيانيّة، ومنهج العلم الإلهي وعلم النبيّ، ويجعل العلم إمّا إلهيًّا وإمّا بشريًّا، ولم يتطرّق إلى حقيقة الوحي. ويظهر أنّ الفارابي هو أوّل من تكلّم عن حقيقة الوحي والمباني الفلسفيّة، ثمّ تلاه ابن سينا،

---

١. م. ن، ١١١.

٢. الخميني، صحيفة النور، ١٩: ١٧٦.

وشيخ الإشراق، وملّا صدرا.

يرى الفارابي أنّ قوام الإنسان وفصله الأخير كونه ناطقًا وعاقلًا، ثمّ يقسّم العقل إلى نظري وعملي، والعقل النظري عنده هو العقل المنفعل، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد[١].

أمّا ابن سينا فقسّم هذه المراحل إلى أربعة: ١- العقل الهيولاني. ٢- العقل بالملكة. ٣- العقل بالفعل. ٤- العقل المستفاد. إنّ العقل الهيولاني أو العقل المنفعل يحتوي على صرف الاستعداد للعقلانيّة والاستدلال، أمّا العقل بالملكة -الذي أضافه ابن سينا - فهو العقل المُدرك للبديهيّات من دون أنْ يتمكّن من الاستنتاج، والعقل بالفعل هو العقل الذي يتمكّن من الاستدراك والاستنباط من البديهيّات، ويتمكّن من معرفة المجهولات عن طريق البديهيّات. أمّا العقل المستفاد فيرى ابن سينا أنّ العقل المستفاد هو العقل بالفعل ذاته، لكنّه بلغ مرحلةً يتمكّن فيها - مضافًا إلى استفادته من البديهيّات - من الارتباط بالعقل الفعّال الذي يُعد العقل العاشر. وجبرئيل هو العقل العاشر، فعقل النبيّ المستفاد يرتبط مع العقل الفعّال، ويتلقّى منه الحقائق[٢].

فالبيان الأنطولوجي للوحي عند الفلاسفة، يتعلّق ببيان الارتباط بين عقل النبيّ المستفاد مع العقل الفعّال، وينظر الفلاسفة إلى العقل الفعّال نظرة أكثريّة، ويرون أنّ العقل الفعّال يساعد عقل الإنسان لكشف المعقولات وانتزاع المعقول

١. الفارابي، الجمع بين رأيي الحكمين، ١٠٨؛ وأيضًا رسالة معاني العقل، ١٠٤-١٠٩.
٢. ابن سينا، ترجمة وشرح الإشارات والتنبيهات، ١: ١٨٧.

من المحسوس، وكذلك يساعده على ارتقاء العقل الهيولاني كي يصل إلى العقل المستفاد، ويساعده أيضًا على انتقال الوحي الإلهي إلى العقل المستفاد.

وليعلم أنّ الفارابي وابن سينا لا يرون فرقًا بين النبيّ والحكيم في امتلاك العقل المستفاد، ويرون أنّ المائز بين الفيلسوف والنبيّ، ينحصر في أنّ النبيّ مضافًا إلى استفادته من العقل المستفاد والاتّصال بالعقل الفعّال لتلقي الوحي، يتمكّن من تلقّي الحقائق الوحيانية أيضًا بالحدس والقوّة المتخيِّلة[١].

نعم إنّ الخيال الذي ينسبه الفارابي وابن سينا إلى الأنبياء، لم يكن القوّة الخياليّة الجعليّة التي تؤلّف بين الصور الحسّيّة، وتستحدث صورةً كاذبةً في ذهن الإنسان، بل إنّ قوّة الخيال في النبيّ قويّة بحيث تتمكّن من تلقّي ألفاظ الوحي، وصورة الوحي اللفظيّة، وشكل الملائكة المثالي.

تشير الفلسفة إلى الوحي الكلّي والوحي الجزئي، فالنبيّ يتلقّى الوحي الكلّي عن طريق رُقيّ عقله إلى العقل المستفاد وارتباطه بالعقل الفعّال، لكن يتلقّى الوحي الجزئي عن طريق رُقيّ قوّته الخياليّة، أي بناءً على كلام ابن سينا الذي لا يقبل عالم المثال المنفصل، عندما تشتدّ قوّة خيال النبيّ، ويقوى خياله المتّصل، يرتبط مع أرواح الأفلاك، ويجد عن طريقها الصور الملكيّة والألفاظ الوحيانيّة، أي يرتبط عقل النبيّ المستفاد مع العقل الفعّال (أي جبرئيل)، ويتلقّى الوحي الكلي حينئذٍ، وعليه فإنّ النبيّ ليس هو واضع الألفاظ، بل كاشف الألفاظ، لأنّ المقام مقام العلم[٢].

---

١. الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ١٢١؛ ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ١٢، ٢٤٠، ٣٤٠،
٢. ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ١٢.

أما شـيخ الأشراق فإنّه يقبل تحقّق عالم المثال المنفصل في الخارج، ويعتقد أنّ خيال النبيّ عندمـا ينمو ويترقّى ويرتبط بالمثال المنفصـل، يرى الملائكة وألفاظ الوحي في المثال المنفصل ويسمعها؛ لذا يسمع الوحي الجزئي، أي يشاهد ملائكة الوحي ويسمع كلامهم، ويصل إلى مختلف أقسام الوحي عن هذا الطريق[١].

فتحصّل أنّ النبيّ يتعرّف على مختلف أقسام الوحي عن طريق العقل المستفاد أي القـوّة العاقلة، وعن طريق قـوّة التخيّل، وبهذا البيان فـإنّ عمل عقل النبيّ وخياله بخصوص الوحي لم يكن خلقًا وإبداعًا، بل كشفًا. بخلاف الشاعر حيث يخلق الصورة بقوّة خياله.

وبعـد هذا البيان نقوم بتحليل ونقد ادّعاء سروش الدال على تطابق كلامه في الوحي مع أقوال الفلاسفة والعرفاء، فنقول:

أوّلًا: لا يوجد خلافٌ بين العرفاء والفلاسفة والمتكلّمين، بل اتّفقوا على عدم وجود أيّ دورٍ إيجاديّ للنبيّ في الوحي، بل حتى ألفاظ الوحي وصناعته، إنّما هي من قبل الله (خلافًا للأحاديث القدسيّة).

ثانيًا: لا ينطبق كلام سروش في معرفة الوحي مع كلام العرفاء، ويظهر عدم اطّلاعـه على أقوال العرفاء، واكتفى بقراءة المثنـوي المعنوي، نعم إنّ المولوي قد تأثّر بابن عربي بوساطةٍ واحدةٍ، ولكن من أراد فهم عرفان العرفاء، يلزم عليه على الأقلّ قراءة آثار عرفاء القرن السـابع إلى التاسع من أمثال: ابن عربي، والخرقاني، والقاسـاني، والقيصري، وابن تركة، والقونـوي، والجندي وغيرهم، والحال أنّ

١. السهروردي، مجموعة المصنّفات ٢: ٣٣٧-٣٣٩.

سروش لم يستند الى أيّ واحدٍ من هؤلاء ويكتفي في مكانٍ واحد بالاستناد على كتاب مصباح الهداية للسيِّد الخميني، مع أنّ السيِّد الخميني يصرّح بكلام العرفاء ويقول بنزول كشف النبيّ الصوري من قبل الله تعالى[1]، ولكن سعى سروش من خلال الاستشهاد بجملةٍ واحدةٍ من كلام السيِّد الخميني ليحرِّف الأمر لصالحه.

يرى العرفاء أن النبيّ هو التعيّن الأوّل – وله مصطلحاتٌ أخرى من قبيل: مقام الأحديّة، وأحديّة الجمع، والحقيقة المحمّديّة – وهذا المقام هو مجمع الأسماء والصفات الإلهيّة على النحو الإندماجي، ويلي بعد هذا المقام مقام التعيّن الثاني الجامع للأسماء والصفات الإلهيّة على نحوٍ تفصيلي، ثمّ يأتي بعده مقام الأعيان الثابتة، والفيض المقدّس، وعالم الخلق المتعلّق بالأرواح، والمثال، والطبيعة، والهيولا.

وكلامنا هنا عن النبيّ الناسوتي الواقع في هذه الدنيا، أي لم يكن البحث في قوس النزول، بل البحث يقع في قوس الصعود[2]، فالنبيّ يقول في قوس الصعود: ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤)، ويتكامل، والمقصود من النبيّ في مقولة (النبيّ يقوم بإنزال جبرئيل)، إنّما هو الحقيقة المحمّديّة، لا الوجود الجساني الدنيوي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وكلام سروش: (لا اختلاف في ظاهرة الوحي بين باطن النبيّ وخارجه) لا يصحّ؛ لأنّ العرفاء يقولون بنفس الأمر في التعيّن الأوّل، والتعيّن الثاني، وعالم

---

١. الخميني، آداب الصلاة، ٣٤٤، وسرّ الصلاة، ٦٦.

٢. الحقيقة المحمّديّة في قوس النزول هي التعيّن الأوّل، وهذا التعيّن غير جسم النبيّ الدنيوي، بل أنّ جسم النبيّ تجلّي لتلك الحقيقة، وكلامنا يقع في جسم النبيّ الدنيوي، فكلامنا يتعلّق بقوس الصعود لا النزول.

الأرواح، وعـالم المثال، وعالم الطبيعـة، ولا يعتقدون أبدًا بـأنّ جبرئيل في العالم الخارجـي لم يكن له تعـيّنٌ خارجي. نعم صحيح أنّ جميـع الكمالات تجتمع على نحو البساطة في التعيّن الأوّل، لكنّها لم تجتمع فيه على نحو التعيّن، أي أنّ حصول تعيّن مرتبة جبرئيل لم يكـن في التعيّن الأوّل، بل في عالم الأرواح، وكما أنّ للتعيّن الأوّل نفـس الأمر، فكذلك لعالم الأرواح نفس الأمـر أيضًا، ولجبرئيل أيضًا في ذلـك العالم نفس الأمر، ولـه تعيّن، وعليه فإنّ جبرئيل المتعـين لم يكن في التعيّن الأوّل، بل خارج عن التعيّن الأوّل.

وهـذا الأمر يصدق أيضًا على سـائر الموجودات، بمعنـى أنّ جميع كمالات الإنسـان موجـودةٌ في الذات القدسـيّة، ولكنّهـا لم تكن هناك عـلى نحو التعيّن والجسـمانيّة، إذ لو كان كذلك لـزم التركيب، وتنتفي البسـاطة، فالعرفاء عندما يذكرون مبحث العينيّة – أي رابطة الحقيقة والرقيقة – ويرون أنّ جميع الكمالات موجودةٌ في الله على نحو البسـاطة، ولكنّهم مع هذا يقولون بالتعيّن ونفس الأمر والكثرة في التجلّيات.

إنّ ما نسـبه سروش إلى العرفـاء لم يقل به أيّ عـارف؛ إذ العرفاء يعتقدون بصحّة وجـود الأرواح حقيقة، ويقولون بوجود جبرئيـل وإسرافيل وعزرائيل وميكائيـل وسـائر الملائكة، ووجود عـالم المثال وعالم الطبيعـة، ولكن يرون أنّ جميعهـا تجلّيـات؛ لأنّ جميع هذه الكمالات موجودةٌ على نحو البسـاطة في التعيّن الأوّل والهويّـة الغيبيّة، ولكنّها لا توجد هناك على نحو الحدود والتعيّن، فالعرفاء مضافًا إلى العينيّة يبحثون عن الغيريّة أيضًا. وليت سروش يدلّنا على كلام العرفاء

هذا حول الوحي، وقد ادّعى أنّ ايمانه إيمان العرفاء.

والآن آن الاوان للنقد المبنائي الفوقاني لنظريّة رؤيويّة الوحي، والذي سنبيِّنه في فصلين.

الفصل الثاني: النقد المبنائي لنظريّة سروش في الوحي

تبتنـي نظريّة سروش في الوحي على عدّة مبانٍ، ويمكننا رؤية تأثير هذه المباني في نظريّته، وعليه وقبل الدخـول في المباحث الفوقانيّة، نقوم بالمداقّة في هذه المباني ونقدها، لنقف على سبب تلوّث مياه هذه النظريّة. وهذه المباني هي:

المبنى اللغوي

المبنى الإبستمولوجي

المبنى الهرمنيوطيقي

المبنى الديني

علمًا بـأنّ سروش لم يذكر هذه المباني بشـكلٍ منقّحٍ، ولم يـصرّح بها، بل قمنا باستخراجها من طيّات حواراته وكتاباته.

المبنى اللغوي

ما يُسـتفاد من مجموع كلام سروش حول موضوع لغـة الوحي، أنّه كما يرى معنائيّة لسـان القرآن التصـوري والمفهومي، ويرى أيضًا معنائيّة لسـان القرآن في القضايـا، لكنّـه في الواقع لا يعتقد بكون لسـان القرآن لسـانًا معرفيًّا في كثيرٍ من موارده، بل يرى وظائف أخرى للغة الدين تبعًا لفلاسفة التحليل.

يـرى سروش أيضًا أنّ القرآن عندما يتحدّث عن السـماء والأرض وسـائر

الظواهـر الطبيعيّـة، لم يكن بصدد بيـان الواقع ونفس الأمر، ولم يـرد بيان الواقع الخارجـي وفق ما عليه العرب والناس أيّام رسـول الله ﷺ، بـل إنّ النبيّ يذكر اعتقاداتـه المتطابقة مع اعتقادات القوم، وعليـه لمّا كان سروش يرى أنّ علم النبيّ كعلم قومه يقبل الخطأ، فلا يمكن أنْ يكون لسـان القرآن لسـانًا يكشـف الواقع ويتطابق معه، بل إنّه لسـانٌ يشـبه الواقع ولا يتطابق معه؛ لذا لا بدّ من القول وفق كلام سروش بأنّ النبيّ كأنّه كان بصدد أنْ يكون لسانه معرفيًّا ومبيّنًا للواقع الوقت في الوقت نفسه، ولكن كلا الأمرين في هالة من الإبهام.

أما الآن وبعد بيان قبليات سروش اللغويّة، نتطرّق إلى أنّ البحث عن لسـان القرآن يقع في مقامين: مقام المفردات، ومقام القضايا.

لغة القرآن في مقام المفردات

يُبحـث في مقـام المفردات عن معنى الكلمات، والتسـاؤل عن قصد الشـارع المقدس عندما يسـتعمل كلمات مثل: الماء، والإنسان، والقمر، والأرض؟ وكذلك يُبحث أيضًا في مقام المفردات عن الصفات الإلهيّة. اذ إنّ صفات الباري على قسمين:

الصفات المشتركة مع الإنسان.

الصفات غير المشتركة مع الإنسان، كصفة القيوميّة الخاصة بالله تعالى.

الصفات المشتركة مع الإنسان على قسمين أيضًا:

الصفات المشتركة مع الإنسان بالإشتراك المعنوي، بمعنى إمكان نسبتها إلى الله تعالى ومن دون قيود، كما تنسب إلى الإنسان، كصفة العلم، إذ إنّ علمنا يختلف عن علم الله تعالى في بعض الخصائص والأحكام.

الصفات المشتركة مع الإنسان بالإشتراك اللفظي، وهي التي لا يمكن إطلاقها على الله تعالى كإطلاقها على الإنسان، كصفة اليد والوجه.

إنّ آراء علماء الإسلام في لغة القرآن في المفردات لم تكن واحدة؛ فيرى أكثر المفسّرين أنّ المخاطب بالمفردات من غير الصفات الإلهيّة، كالسماء والأرض والقمر، هو عموم الناس، فقد بيّن الله تعالى هذه المفردات بلسان العرف العام، وعلى سبيل المثال لا يقصد القرآن من مفردة (الماء) العنصر المتكوِّن من H2O، بل إنّه المائع السيال الرافع للعطش، نعم قد اكتشف العلم بمرور الزمن أحكامًا للماء وقال إنّ هذا المائع السيّال الرافع للعطش يتكوّن من H2O. فعند هؤلاء المفسّرين إنّ قضية (الماء هو H2O) لم تكن قضيّةً ضروريّةً بشرط المحمول، اي أنّها لم تكن مثل قضيّة (H2O، هو H2O)؛ لأنّنا لا نكتشف في القضيّة الأنطولوجيّة معلوماتٍ جديدة، ولكن تعطينا قضية (الماء هو H2O) معلوماتٍ جديدة، وعليه فإنّ معطيات العلوم الجديدة ليس لها دورٌ في تحليل معنى الكلمات، وتعدّ مجرّد أحكامٍ لهذه الكلمات وحقائق لها، وعليه عند استعمال هذه الكلمات في القرآن من قبيل: (الإبل، الماء، الأرض، السماء، البروج) وغيرها، يُقصد منها معانيها العرفيّة والعلميّة، علمًا بأنّ مصطلح العرف مشتركٌ عند مفسِّري الشيعة والسُنّة.

وهناك تقسيمٌ آخر لصفات الباري تعالى حيث تنقسم إلى اثنين:

الصفات الخبريّة التي تعدّ من المتشابهات.

الصفات غير الخبريّة أو العقليّة وهي الصفات المحكمات وغير المتشابهة، وتشمل الصفات الذاتيّة والفعليّة[1].

---

١. السبحاني، الإلهيات، ١: ٨٧.

وعلى سبيل المثال في قولنا: (الله العالم) وإنْ كانت صفة العلم مشتركةً بين الله والإنسان، لكنّها ليست من الصفات المتشابهة، بل تقع ذيل الصفات غير المتشابهة والمحكمة، مع فارق أنّ علم الله تعالى حضوريٌّ فعليٌّ وواجبٌ، أمّا علم الإنسان فإمكاني حصولي وانفعالي، وعلى سبيل المثال أنّ الله قابضٌ باسطٌ رازق، وهي صفات الفعل، ولكن منشأها الذات الإلهيّة، فغضب الله في قوله: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الزخرف: ٥٥). وكذلك روح الله في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩) تكون من صفات الفعل وغير متشابهة، خلافًا للصفات الخبريّة كاليد والوجه والاستواء على العرش، حيث لو افترضنا معناها الظاهري، لما أمكن نسبتها إلى الله تعالى بعنوان صفة الذات والفعل.

توجد آراء مختلفة في الصفات الخبرية:

ذهبت المجسمة والمشبهة إلى نسبة هذه الصفات إلى الله تعالى بمعانيها وكيفيّاتها الإنسانيّة.

ذهب أكثر المتكلّمين شيعةً وسُنّةً إلى استحالة نسبة هذه الصفات إلى الله تعالى؛ لاشتمالها على الصفات الإنسانيّة؛ لذا وردت أقوالٌ مختلفةٌ عنهم في تأويل هذه الصفات، وهي كالتالي:

ذهبت الأشاعرة الى حمل هذه الصفات على الله تعالى بمعناها المتبادر والعرفي، ولكن لأجل عدم الوقوع في التشبيه يضيفون هذه الجملة: (إنّ لله سبحانه وتعالى وجهًا ويدًا بلا تشبيه ولا تكييف)، وهناك من يستبعد الإنسان عن فهم معاني الصفات الخبريّة[1].

١. الشهرستاني، الملل والنحل، ١: ٨٢-١٠٥.

ذهبت المعتزلة إلى التأويل، ولزوم حمل هذه الصفات على خلاف معناها الظاهري، فتكون اليد بمعنى القوّة، والاستواء بمعنى العلم الإلهي[١]. وذهب إلى هذا القول بعض علماء الشيعة أيضًا.

ينفي قسمٌ آخر من علماء الشيعة – كالأصوليّين والفلاسفة أمثال ملّا صدرا – التأويل والتشبيه ويرى ملّا صدرا في كتاب مفاتيح الغيب والمظاهر الإلهيّة أنّ لهذه الصفات معاني مشتركة، ولهذه المعاني المشتركة مصاديق مختلفة، توجب ظهور بعض القيود في تلك المصاديق، فاليد لم تكن بمعنى اليد الجارحة؛ لأنّ وظيفة اليد رفع الأشياء ونقلها من مكانٍ إلى مكانٍ واستحداث التغيير فيها، فهذه الجارحة مصداقٌ من مصاديق اليد، والمصداق الآخر لها هو القوّة والقدرة، ونحن عند إطلاقها على الله تعالى لم نلحظ المعنى المشترك مع قيود الإمكانيّة والتشبيهيّة، بل ننسب ذلك المعنى المشترك إلى الله تعالى.

فالشيخ السبحاني قد بحث هذا الأمر في مباحثه الأصوليّة، ويرى أنّ كثيرًا من هذه الكلمات عندما تُستعمل بمفردها وخارج نطاق الجملة، يكون لها معنى تشبيهيّ، ولكنّها بعد استقرارها في الجملة تختلف دلالتها التصديقيّة، أي نحن حينئذٍ نبحث عن كشف الدلالات التصديقيّة والاستعماليّة. فاليد عندما تستعمل خارج الجملة، تكون بمعنى اليد الجارحة، لكنّها عندما تقع في سياق الجملة لم تكن بمعنى اليد الجارحة لزومًا، وعلى سبيل المثال لا يقول أحدٌ بأنّ معنى اليد في جملة (الإمارة في يد الأمير) هي اليد الجارحة، والوقت نفسه لم يقم أحدٌ بتأويل اليد أيضًا في هذه الجملة، بل يفهم منها ومن دون تأويل معنى القدرة والإحاطة، أي يفهم أنّ الإمارة تحت قدرة الأمير وسلطته.

---

١. م. ن.

وبعبارةٍ أخرى أنّ قراءة سياق الجملة تعيننا في كشف الدلالة التصديقيّة والاستعماليّة، وربما يفهم الإنسان في الدلالة التصوريّة معنى خاصًّا بمجرّد صدور اللفظ من الشخص أو من الموجود المتلفّظ أو حتى عند احتكاك شيئين وما يحصل منهما من صوت، فهذه المعاني غير مهمّة، بل المهمّ وما نبحث عنه، إنّما هو دلالة الالفاظ التصديقيّة لاصطياد مراد المتكلّم، وبناءً على هذا لا تحتاج الصفات الخبريّة إلى التشبيه والتأويل[١].

نقد مباني سروش اللغويّة في مقام المفردات

أوّلًا: من الاشكالات المطروحة على سروش أنّ المفردات التي اعتقد أنّها رمزيّةٌ وماميّةٌ كـ(يد الله)، لم تحتج في الواقع إلى التشبيه والتأويل، ومن جهةٍ أخرى يوجد اختلافٌ بين الصفات الخبريّة وغير الخبريّة، فالكلام لم يكن من الصفات الخبريّة، وكذلك سائر الصفات المشتركة بين الإنسان والله تعالى، فإنّها لم تكن خبريّة، ولم يقل أيّ متكلّمٍ وحتى المسيحيّة أنّ الحدّ الفاصل بين الصفة المشتركة بين الإنسان والله تعالى إنّما هو الصفات الخبريّة، حتى أنّ توماس أكونياس الذي طرح نظريّة التمثيل، لم يدّعِ أنّ هذه الصفات صفاتٌ خبريّة.

ثانيًا: إنّ الألفاظ التي غيّرَ الشرعُ معانيها كالصلاة مثلًا، تحمل على المعنى الذي حملها عليه الشارع المقدس، ولكن باقي الألفاظ تُحمل على المعاني العرفيّة، وعليه عندما نريد بيان معنى كلمةٍ في القرآن، علينا أنْ نبحث عن المفاهيم العرفيّة والمعاني الواردة في عصر النزول حتمًا؛ لذا هناك من يقدّم المعاجم اللغويّة كالعين

١. السبحاني، الإلهيات ١: ٨٧.

على لسان العرب. كما أنّ يمكن الاستفادة من بعض الروايات التي قامت ببيان معنى بعض الكلمات.

وعليه عندما يستعمل الله تعالى كلمة النار في القرآن، تكون بالمعنى نفسه الذي يفهمه العرف، ولكن لأجل ألّا يختلط على العرف، ويظنّ أنّ معنى المدلول المطابقي متساوٍ مع المصداق العيني الموجود في ذهنه، يوضّح القرآن الفرق بين مصاديق نار جهنّم، ومصاديق نار الدنيا[1].

فهناك تفاوتٌ تشكيكيّ بين نار الدنيا ونار الآخرة، ولكن المفهوم والمعنى سيّان، فبناءً على هذا حتى ملّا صدرا الذي لا يقبل المعاد الجسماني بالجسم المادّي، يصرّ على معناه القرآني ويكره التأويل، ويعتقد بلزوم اكتشاف معاني الألفاظ الحقيقية[2]، وعليه لا يصحّ كلام سروش في أنّ المفسّرين والفلاسفة قاموا بتأويل معاني الألفاظ.

لغة القرآن في مقام القضايا ونقد نظريّة سروش

لا بدّ هنا من الإلتفات إلى عدّة نقاط:

إنّ اللغة ظاهرةٌ إجتماعيّة، ولا يتمكّن الإنسان من تغييرها كيفما يشاء، وكذلك الأمر في الاصطلاحات العلميّة، ولا يصحّ لشخصٍ أنْ يؤسّس نظامًا فلسفيًّا لا يفهمه غيره، فعندما يتّهم سروش مخالفيه بأنّهم لا يفهمون كلامه، فهو دليلٌ على وجود نقصٍ في بيانه وكلامه. ولا بأس من جعل مصطلحٍ جديد، والإشكال يكمن في عدم القدرة على إفهام الآخرين لهذا المعنى، وعلى سبيل المثال فقد وضع ملّا

١. البقرة: ١٧٤؛ النساء: ١٠؛ وانظر: الروايات في بحار الأنوار ٨: ٢٨٠.
٢. الشيرازى، ٢٧٤؛ شيرازى، مفاتيح الغيب، ٨-١٠.

صــدرا مصطلح (أصالة الوجود) وتمكّن من تبيينه. فلا يحقّ لأحد أنْ يطرح نظريّةً من دون أنْ يقوم بتوضيحها، كي لا يتهم الآخرين عندما يواجه نقدهم، بعدم فهم كلامه.

ولمّا كانــت اللغة ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ عرفيّةٌ تُســتعمل لمن يفهــم تلك اللغة، فلا يمكن أبدًا تفسير لسان الشارع المقدّس من حيث المدلول المطابقي، بالمعاني المتولّدة بعد عصر الشــارع، فهذا الأمر لا يصح، ويُخرج اللغة عن كونها أمرًا اجتماعيًّا، نعم يمكن أنْ يحتوي المدلول المطابقي على مداليل التزاميّة تكون أوســع من فاهمة ذلك العصر، أي لا إشــكال في أنْ يتكلّم المتكلّم بحيث يفهــم مداليل كلامه الالتزاميّة أُنــاسٌ متعمّقون يأتون فيما بعد، ولكن ليس من المعقول أنْ يتكلّم الإنســان بنحوٍ يعجز مخاطَبه عن فهم مدلوله المطابقي والالتزامي معًا. وهنا لا يمكن إقامة البرهان العقــلي؛ لأنّ مباحث اللغة مباحث اعتباريّة، وما يمكن التمسّــك به إنّما هو كيفيّة استعمال اللغة عند العقلاء بما هم عقلاء.

إنّ هدف الشارع المقدّس الهداية، وهذا ما أجمع عليه العلماء، وأذعن به سروش أيضًا[1]. وبعد قبول هذا الأمر لا يمكن القول بأنّ لغة القرآن تخلو من الاستعمالات المعرفيّة؛ لأنّ الهداية تعني أنّ الهادي يقصد ايصال المهتدي إلى المقصد؛ لذا لا يمكن التكلّم باللسان الرمزي، لعدم تحقّق الهداية حينئذٍ، وعليه لمّا كان لسان الدين لسان الهداية لا بدّ أنْ يكون حقيقيًّا، ولو كان رمزيًّا في موردٍ من الموارد، سيحتوي لا محالة عــلى قرينةٍ تدلّ على إثباته أو عدم إثباته، ولا بدّ أنْ تكون القرينة عقلائيّةً أو عقليّة. وعلى ســبيل المثال لا يمكن اســتعمال اليد في الآية: ﴿يَدُ اللهِ فَــوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح:

١. سروش، بسط تجربه نبوي، ١٠٨.

١٠) بمعنى يد الإنسان، لوجود القرينة العقليّة على عدم جسميّة الله تعالى، وورد التصريح أيضًا بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، كما يدلّ سياق الجملة على عدم إرادة اليد الجسمانيّة، فمع وجود هذه القرائن لا يمكن إعطاء تفسيرٍ تشبيهيّ، فلا يصحّ كلام سروش في عدّ لغة القرآن لغةً رمزيّةً في كثيرٍ من موارده، وكلامه هذا يخالف الطريقة العقلائيّة والعقليّة؛ لأنّ الله تعالى يتكلّم بالعرف العامّ، واللغة في العرف العامّ لها استعمالاتٌ وأقسام، والأصل في اللغة واللسان الإخباري إنّما هو إيصال المعرفة والمعنى.

إنّ القول بخبريّة صفة التكلّم في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤)، نظير ما في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، بالدليل الذي استشهد به من (أنّ الله تعالى لا يتكلّم فموسى هو الذي تكلّم مع نفسه)، غير صحيح، ولا توجد أيّ قرينةٍ تدلّ عليه، بل يوجد في هذه الآية فاعلٌ إلهيٌّ يأمر موسى، فهل يُعقل أنْ يأمر الإنسان نفسه؟ هذا ما يخالفه العرف العامّ.

من الخطأ أيضًا تشبيه الوحي بالشعر؛ لأنّ هدف الشاعر ليس انتقال المعنى، بل إثارة المشاعر في الغالب، كما أنّ لسان الشعر ليس عرفيًّا، فالوحي ليس كالشعر، لا في منشأ الصدور ولا في المحتوى، فلغة القرآن أوّلًا لغة العرف العام، ولغة العرف العام لغةٌ معرفيّةٌ معنائيّة، فلغة القرآن لغةٌ معرفيّةٌ معنائيّة، وثانيًا أنّ لغة القرآن لغة الهداية، فلا تكون رمزيّة؛ ولذا ينفي الله تعالى في القرآن نسبة الشعريّة إليه، ويقول: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾.

إنّ التفسير من حيث المنهجيّة قد يكون ترتيبيًّا، وقد يكون موضوعيًّا، يبدأ التفسير الترتيبي من بداية القرآن إلى سورة الناس، وهنا لا بدّ من الإلتفات إلى

السياق، فمن يحمل الحروف على المعاني المختلفة لم يلتفت إلى السياق، وعلى سبيل المثال يقول فرعون للسحرة الذين آمنوا بموسى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ (طه: ٧١)، فيقول كثيرٌ من المفسّرين في تفسير هذه الآية أنّ (في) هنا بمعنى (على) لعدم إمكان الصلب داخل النخلة، بل يصلب عليها، والنقطة المهمّة أنّ الحكيم عندما يتكلّم علينا أنْ نفسّر كلماته بشكلٍ حكيمٍ أيضًا، فالله تعالى كان بإمكانه استعمال (على) بدل (في)، فيبدو أنّ هناك أمرًا خاصًّا في استعمال (في)؛ لذا نحن هنا لا نأخذ (في) بمعنى (على) ونفسّرها وفق معناها الظرفي، ونقول إنّها تعني هنا شدّة غضب فرعون؛ لأنّ هؤلاء السحرة كانوا سلاح فرعون الوحيد أمام موسى عليه السلام، فعندما آمنوا بموسى عليه السلام، أصبح فرعون خالي اليد أمام موسى، وقال لهم من شدّة غضبه بأنْ تُقطع الأيادي والأرجل على نحوٍ متعاكسٍ، وأنْ يصلّبهم داخل النخيل، أي بحيث يتصوّرون أنّهم داخل النخيل من شدّة العذاب؛ لذا فإنّ للسياق أهميّةً مضاعفةً سواء في التفسير الترتيبي أم الموضوعي.

وهناك تفسيرٌ ثالثٌ نطلق عليه التفسير الترابطي، فالمفسّر هنا عند تفسير الإيمان مثلًا، لا يبحث عنه في الآيات المشتملة عليه فحسب، بل يبحث في كلماتٍ من آياتٍ أخرى ترتبط به كالإسلام، فيتحصل من ذلك معانٍ مختلفة ومترابطة على نحو الشبكة، والحال نسأل سروش: هل أنّ كلامك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾، بجعلها بمعنى تكلّم موسى مع نفسه، أو تجعل الآيات المبدوءة بـ(قل) بأنّها خطاب للنفس، هل هذا يتطابق مع سياق التفسير الترتيبي أو الموضوعي أو الترابطي؟ أنت قمت أوّلًا بحذف دور الله في خلق الألفاظ، وقلت باختصاص المحتوى به، ثمّ تعدّيت وجعلت المحتوى متأثّرًا بالثقافة الموجودة زمن

النبــيّ ﷺ، أي قد حذفت دور الله تعالى حتّــى في المحتوى، والآن قمت بحذف حضور الله تعالى في الآيات أيضًا، وتقول عندما تأتي في الآية كلمة (قل) لا تعني أنّ الله تعالى يكلّم النبي. فهذا الأمر لا يتطابق مع السياق، فمن يريد أن يتكلّم معك لا بدّ أن يفهم سياق كلامك.

يمكننا الوصول إلى معانٍ أعمق من النصّ فيما لو عرفنا أوصاف المتكلِّم، فهذا الأمر يكون أكثر خصوصيّةً وضرورةً في نصّ فيلســوف كملّا صدرا مثلًا؛ لكونه مؤسّس الحكمة المتعالية، وتكون هذه المعرفة أعظم خصوصيّةً وضرورةً بخصوص القرآن الكريم! فمن نقود الشيخ السبحاني ﷾ لسروش ما نقله سروش من رواية عن ابن عربي حول عدم اطّلاع النبي ﷺ على تأبير النخيل، فهذا الإشــكال يرد عــلى ابن عربي أيضًا؛ لأنّه يجعل النبيّ ﷺ في قوس النزول التعيّن الأوّل والحقيقة المحمّديّة، قد وصل في قوس الصعود إلى ختم النبوّة والإنسان الكامل، فكيف لمن بلغ ذلك أنْ يجهل مسألةً عرضيّةً يعرفها العرب آنذاك حول تأبير النخيل؟ فمن غير المعقول بل القبيح أنْ يوصي أحدٌ الناسَ بما لا علم لديه فيه، ويتســبّب بذلك ضرر الناس، فالعجب من ابن عربي كيف ينقل روايةٍ كهذه وينسب هذا الأمر السخيف إلى النبيّ ﷺ. ونقول:

أوّلًا: نحن نعتقــد أنّ القرآن – وفقًا للروايات الــواردة – جامعٌ لكلّ العلوم والحقائق، وفيه علم ما كان وما يكون؛ لأنّ شــارع مقدّس والله تعالى حكيم وعالم على الإطلاق، نعم يستفيد المخاطب منه بحسب مستواه الإدراكي، ولا منافاة بين احتواء القرآن على معانٍ طوليّةٍ وعرضيّةٍ منسجمةٍ ومتناسقةٍ متعدّدةٍ رغم محدوديّة ألفاظــه؛ لأنّ هذه الألفاظ المحدودة تدلّ على مداليــل مطابقيّةٍ محدودة، وهي تدلّ

أيضًا على مداليل التزاميّة مختلفة، وهذه المداليل الالتزاميّة بإمكانها الاستمرار إلى الأبد، فبالاعتماد على هذه النقطة اللغويّة يمكن القول عقلًا بأنّ القرآن يحمل معاني متعدّدة، ويريد الشارع المقدّس منه أيضًا معاني متعدّدة، ومتى ما أراد الإنسان الكامل الذي له الإشراف والإحاطة بنظام الوجود، الاطّلاع على هذه المعاني الباطنيّة والمداليل الالتزاميّة انكشفت له.

ثانيًا: يفسّر سروش بعض الآيات خلافًا لمعانيها المتعارفة، ويبدو أنّ لديه شبهاتٍ حول معرفة الله ظهرت في طيّات كلامه شاء أم أبى، فهو يقول في البداية بنسبيّة المعرفة الدينيّة [١]، ثمّ يلتزم بعرَضيّة الدين [٢] الشامل بلوازمه الإمامة والوحي والنبي وحتّى الله تعالى؛ لأنّ سروش لو أذعن بالحكمة الإلهيّة وعلم الله المطلق، لا يمكنه الالتزام بلوازم كلامه المتقدّم، فلو جعل القرآن نازلًا من قبل الله تعالى الحكيم، لا يمكنه القول بوجود أخطاء فيه، حتّى لو جعل خالق القرآن نبيًّا يُعدّ خاتم الأولياء والإنسان الكامل – على حدّ تعبير العرفاء– المحيط بجميع الوجود والقادر على إنزال جبرئيل، فلا يمكن لمن بلغ هذا المقام الجهل بمعرفة الإنسان ومعرفة الطبيعة، وأن يتكلّم خطأً.

وبعبارةٍ أخرى، طبقًا لمعاني سروش ورؤيته حول النبي – حيث بلغ مرتبة يتمكّن من إنزال جبرئيل – يلزمه عند حصول التعارض بين آيات القرآن والعلم الحديث، الوقوف لصالح القرآن، فهل يمكن تصوّر جهل صاحب تلك الدرجة الرفيعة، بالمسائل الطبيعيّة؟ فمن المعلوم أنّ سروش يقصد معنى آخر من كلمات

---

١. سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ٥٥٨.

٢. سروش، بسط تجربه نبوى، ٢٩.

العرفـاء –علم أو لم يعلم – فجبرئيل ونزوله الـذي يقصده، جبرئيل ونزول آخر؛ لذا وقع في نتائج خاطئة.

مباني سروش الابستمولوجيّة

لم يتطرّق سروش إلى المباحث الابسـتمولوجيّة بشـكلٍ صريح، ولكن يمكن التعـرّف على مبانيه من خلال كتاب (قبض وبسـط تئوريك شريعت) – المختصّ بمباحث المعرفة الدينيّة – وما ذكره من إشاراتٍ في بحث (بشر وبشير)، و(طوطي وزنبور) حول تعارض العلم والدين، وعلى سبيل المثال يمكننا اكتشاف نقاطٍ كثيرةٍ من ادّعائه في تطرّق الخطأ إلى القرآن وعلم النبي[1]. إذ يقول: أليس الذين تمسّـكوا بالتأويل قد أذعنوا بوجود تعارضٍ بين ظواهر القرآن مع العلوم البشريّة، فالتأويل ليس في واقعه إلّا اللجوء من علمٍ بشريّ إلى علمٍ بشريّ آخر.

ثمّ يتمسّك بكلام السيِّد الطباطبائي في مسألة استراق السمع من قبل الشياطين ورجمهم بالشـهاب، وكذلك موضوع السـماوات السبع، ثم يقول: قد قام البعض بتأويـل هذه الآيـات، قال البعض أنّ القـرآن يتناغم مع ثقافـة العرب، والبعض الآخـر قال برمزيّة ثنائيّة لغة العلم والدين، واعتقد البعض أنّ مضمون الوحي لا يتحمّل الصدق والكذب. ثـمّ يقول سروش بعد هذا الكلام أنّ جميع الآيات تعدّ من العرضيّات ولا مدخليّة لها في الدين ورسالة النبيّ، ثم يخاطب الشيخ السبحاني ويقـول: لا أظنّ حصول نتيجة لكم في إصراركم على أنّ السـماوات سـبعٌ، أو أنّ الشهب ترمي الشياطين وتحرقهم كي لا تسمع كلام الملائكة.

---

١. ذكره في لقائه مع مراسل إذاعة العالم ميشيل هوبينك.

وقد ذهب سروش في مباحثه إلى نوعٍ من النسبيّة التي تُعدّ في الواقع نظريّة كانط حول تفكيك النومين عن الفنومين[١].

نقد مباني سروش الإبستمولوجيّة

يصرّح سروش في المباحث الخارجيّة المتعلّقة ببحثه عن الصراطات المستقيمة، التي ألقاها بشكلٍ شفهي، أو في كتاب (قبض وبسط تئوريك شريعت) يصرّح بأنّه ينتمي إلى الواقعيّة ويجعل الصدق بمعنى مطابقة الواقع، ويعتقد بوجود الواقع. والأمر اللافت للنظر بخصوص انتماء سروش إلى المذهب الواقعي، أنّ حدود واقعيّته تقتصر على وجود الواقع وأنّ المعرفة الصادقة هي المعرفة المتطابقة مع الواقع؛ لأنّ نظريّته لا تحتوي على معيارٍ نتمكّن به من فهم قضيّة (التوحيد صادق أو التثليث) فالإبستمولوجيّون لا يرون شخصًا كهذا منتميًا إلى المذهب الواقعي[٢]؛ لأنّ الواقعي من يقبل أركان الواقعيّة الثلاثة: ١- وجود واقع ونفس الأمر وراء الذهن والمعرفة. ٢- مطابقة معارفنا مع الواقع في الجملة. ٣- وجود معيارٍ لكشف الصدق[٣].

ولكن سروش يقبل ركنين من هذه الأركان الثلاثة، إذ يصرّح أنّ معرفة البشر الدينيّة خليطٌ من الحقّ والباطل والآراء المتعارضة والأفهام المختلفة المتجدّدة المتغيّرة[٤]، وبعبارةٍ أخرى هو يذعن بوجود الواقع، وأنّ الصدق ما طابق الواقع،

---

١. كانط، تمهيدات، ٢: ١٥٧.

٢. قد اختلفت اليوم أنواع الواقعيّة، ولكن كلامنا ناظر إلى نوع خاصّ من الواقعيّة سنذكره لاحقًا.

٣. الطباطبائي، أصول فلسفة و روش رئاليسم، ٣٥، المقالة الثانية.

٤. سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ٥٠٤.

ويقبل بصدق بعض المعارف ولكن لا يقبل بوجود معيارٍ لكشف الصدق؛ لذا يفتي بنسبيّة المعرفة الدينيّة، ولم يقبل بالركن الأساس في المعرفة الدينيّة، كما أنّه لا يقبل الركن الثالث في نطاق المعرفة العلميّة أيضًا.

وبعبارةٍ أخرى صحيح أنّ سروش يقول بنفس الأمر والواقع في المعرفة الدينيّة، ويجعل الصدق بمعنى المطابقة مع الواقع، ويقول بصدق بعض معارفنا ومطابقتها مع الواقع، ولكن لمّا كان ينفي معيار كشف الصدق، يقع في خانة النسبيّة، ومن المعلوم أنّ الشخص النسبيّ لا يقول بوجود الواقع.

هذا الإشكال يرد على كانط أيضًا؛ لأنّه يقبل النومين (الشيء في نفسه)، ويقترب من الواقعيّة[1]، لكنّه يتحدّث لاحقًا عن عدم تطابق الفنومين مع النومين من جهة خاصّة[2]. ونتساءل: كيف يقول إذن بوجود النومين؟ إنّ كلامه في تأثير الخارج على الذهن، وعبوره عن معبر الزمان والمكان ودخوله في القوالب الاثني عشر لتتولّد المعرفة، هذا الكلام بحثٌ أنطولوجيٌّ، وهو نومين يحكي عنها من خلال الفنومين، حتى أنّ قضية (المعرفة نسبية) يدلّ على وجود واقعٍ واحدٍ ما؛ لأنّ المعرفة طبقةٌ من طبقات الواقع.

مباني سروش الهرمنيوطيقيّة

لسروش حول النصّ الديني مدعيان: ١- تاريخيّة النصّ الديني، ٢- تاريخيّة فهمنا للنصّ الديني. كان بإمكاننا ذكر الأوّل في المباني الوحيانيّة، والثاني في المباني اللغويّة، لكنّ المبنى الهرمنيوطيقي مبنى مستقلٌّ في عرض المباحث السابقة، ولكن

١. كانط، تمهيدات، ٢: ١٥٧.

٢. م. ن. ٢: ١٥٨.

لتوضيح وبيان كلا المدعيين لا سيّما المدعى الأوّل، أفردنا له مبحثًا مستقلًّا تحت عنوان البنى الهرمنيوطيقي لسروش، قد أشار سروش إلى أحداهما في (قبض وبسط تئوريك شريعت) بشكلٍ تفصيلي، وذكر الآخر في (بسط تجربه نبوي).

نستكشف من الشواهد الموجودة في طيَّات كلام سروش، اعتقاده بتاريخيّة جميع معارف الإنسان واستنباطاته من الدين؛ ولذا تتعرّض للخطأ، والتفسير الذي يذكره للوحي والدين تفسيرٌ تاريخيّ، بمعنى اعتقاده بأنّ فهم البشر عن الدين لم يكن حصيلة الظروف التاريخيّة فحسب، بل الوحي القرآني أيضًا حصيلة الظروف التاريخيّة الخاصّة التي كوّنته، ونتاج ذهن النبيّ، الذي يتّصف بما يتّصف به الذهن البشري من حدود ونواقص. وقد صرّح بهذا الأمر في أماكن مختلفةٍ من بحوثه، وقد لخّص رؤيته هذه في بحث (رؤياى رسولانه (٦)).

وعلى سبيل المثال يقول إنّ ما جاء به القرآن حول سائر الأديان والوقائع التاريخيّة والموضوعات العلميّة الأرضيّة لا يلزم أنْ تكون صحيحة؛ لتاريخيتها ونزولها بحسب اقتضاء ظروف ذلك الزمان والعقائد التي كان يعتقد بها النبيّ. ويقول في مكانٍ آخر إنّ ظواهر الدين تتكون بشكلٍ تاريخيّ وثقافيّ، ولا موضوعيّة لها في يومنا الحاضر.

ويقول في مكان آخر: إنّ فهم القران التاريخي والبشري يسمح لنا بترجمته[1]، كما يعتقد أنّ طابع القرآن الحواري يكشف بوضوحٍ عن الفنون البلاغيّة، ويكشف عن اهتمام ذهن النبيّ بالناس وحوادث المجتمع، سواء عندما يقول (يسألونك) أم

١. لم يكن المقصود الترجمة من لغة إلى لغة، بل يقصد بها أنّ قسمًا من القرآن يعدّ جوهر الدين والقسم الآخر صدفة، لا بدّ من تفسير العرضيات بما يتناسب مع عصرنا الراهن.

لم يقل، فكأنّ القرآن حوارٌ مستمرٌّ ذو وجوهٍ بين الله والإنسان والطبيعة والتاريخ الذي يعيش فيه محمّد ﷺ، وجوابٌ لأسئلة ذلك الزمان[١]. ويقول في مكانٍ آخر بعد المباحث التمهيديّة إنّ النبيّ بشري وتاريخي، كما أنّ النصّ الذي جاء به بشريّ وتاريخيّ أيضًا.

ويقول في كتاب (قبض وبسط تئوريك شريعت) لأجل الوصول إلى المعنى في النصّ الصامت، لا بدّ من التمسك بقبليّات المفسِّر التي هي أعمّ من العلوم والفلسفة؛ لذا يشير في كتابه هذا إلى نوعين من القبض والبسط، ويقول بإمكان تبيين مدّعيات القبض والبسط في ثلاثة أصول:

إنّ فهم الشريعة (صحيحًا كان أم سقيمًا) مستمدٌّ بأجمعه من معارف الإنسان ومتلائمٌ معها، ويوجد حوارٌ مستمرٌ بين المعرفة الدينيّة والمعارف غير الدينيّة، ويسمّي هذا الأصل بأصل التلاؤم والتغذية.

لو حدث القبض والبسط في المعارف البشريّة، لتعرّض فهمنا عن الشريعة لذلك أيضًا.

إنّ معارف الإنسان (فهم الإنسان عن الطبيعة والوجود: العلم والفلسفة)، تتحوّل وتنقبض وتنبسط (أصل التحوّل)، ومع تغيير المعارف البشريّة تتغيّر المعارف الدينيّة أيضًا.

ويبيِّن سروش في مكانٍ آخر أنّ لكتابه السابق ثلاثة أركان:

أوّلًا: الإخبار عن التحوّل والتكامل في الفكر الديني (توصيف).

ثانيًا: الكشف عن سرّ ذلك التحوّل وسببه (تبيين).

---

١. سروش، محمّد ﷺ راوی رویاهای رسولانه.

ثالثًا: ترغيب الضائعين في ساحل البحر بالسباحة وتكميل معارفهم الدينيّة (توصية).

ويمكن تلخيص مدّعى سروش على النحو الآتي:

النصّ الديني صامت، يقوم المفسّر بالاعتماد على أفقه المعنائي – الذي يشتمل على القبليات المعرفيّة، والانتظارات، والأسئلة، والسلائق، والمعلومات – بتفسير ذلك النصّ الصامت ويُلبسه المعاني. ولأجل إثبات مدّعاه يستند سروش إلى الشواهد التاريخيّة، ويقول إنّنا عندما نراجع تفاسير المفسّرين – مع قطع النظر عن صحّة فهمهم أو عدم صحّته – نرى أنّ تفاسيرهم متأثّرة بالمسبوقات العلميّة الخاصّة بزمانهم، فالطباطبائي مثلًا لم يفسّر السماوات السبع وفق الهيأة البطلميوسيّة، ولكن من سبقه قام بذلك، وبعبارةٍ أخرى قد اعتمد سروش لإثبات مدّعاه على الهرمنيوطيقا الغادامريّة – التاريخيّة للوحي وظهوره، وعلى نظريّة قبض وبسط الشريعة.

نقد مباني سروش الهرمنيوطيقيّة

قبل الشروع بالنقد لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا الكلام لم يكن جديدًا، إذ مباني سروش الهرمنيوطيقيّة هي مباني غادامر ذاتها. ففي الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لدى غادامر، يكون النصّ الديني وسائر الظواهر صامتًا، ويقوم المفسّر بتفسير النصّ وفق خلفيّاته وفروضاته المعرفيّة، أعمّ من المسبوقات، التوقّعات، الأسئلة، المذاقات[1].

لم يستخدم سروش هرمنوطيقا غادامر في تفسير النصّ الديني وفهمه، بل استعان به حتى في فهم وتحقيق سائر الظواهر كالوحي أيضًا، بمعنى أنّ حقيقة

1. See: Wood, "Hans-Georg Gadamer".

الوحـي مولودةٌ من النبيّ، والبيئة المحيطة به، بمعنـى أنْ يتكوّن جدلٌ وحوارٌ بين النبـيّ وبيئته بحيث يتولّد منه الوحي؛ لذا يعدّ سروش إلى جانب أمثال نصر حامد أبو زيد ومحمّد أركون، الذين يُعدّون من الإصلاحيّين الراديكاليّين القلائل الذين يدافعون عن تاريخيّة القرآن، وعليه يرى أنّ القرآن لم يكن نتيجة الشرائط التاريخيّة الخاصّة المتكوّن فيها فحسب، بل ناشئ من ذهنيّة النبيّ ﷺ وما يحتويه من حدودٍ بشريّة.

أمّا الآن فنشير إلى نقد مباني سروش الهرمنيوطيقيّة:

أوّلًا: إنّ سبب ذهاب سروش إلى كون القرآن وليد حياة النبيّ ﷺ التاريخيّة، يعود إلى رؤيته التاريخيّة للوحي، فلو قام بإثبات حاجة الإنسان إلى الدين بالضرورة المنطقيّة، واعتقد بحصول الإنسـان على السعادة من خلال إرسال الوحي؛ لما تفوّه بهذا الكلام أبدًا. نعم إنّ الحكيم الذي أنزل الوحي، سيعتمد لا محالة على الأرضيّة التاريخيّة الصحيحة لهداية الناس؛ لأنّه يقصد هداية هذا الإنسان، وأنّ هذا الوحي سـيُنقل إلى الآخريـن عن طريق هذا الانسـان ذاتـه، ولكن هذا يخـصّ الجوانب التاريخيّـة الصحيحة؛ لأنّ خالـق هذا الوحي حكيم، ولا يسـتعين أبدًا بالأرضيّة التاريخيّـة الخاطئة. وعليه فإنّ سروش بعـد مقارنته لتعاليم القـرآن مع القصص العلميّة، والقول بنظريّة قبض الشريعة وبسطها، يصل إلى نتيجة تخطئة الوحي.

ثانيًا: أشرنا إلى مدخليّة المسـبوقات المعرفيّة في تفسـير النـصّ الصامت عند سروش، غير أنّه لم يشر إلى أنواعها وكيفيّة الاسـتفادة منها في تفسير النصوص. إذ إنّ المسبوقات المعرفيّة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. المسبوقات الأداتيّة أو المستخرجة.

٢. المسبوقات الاستفهاميّة.

٣. المسبوقات المفروضة قسرًا.

المسبوقات الأداتيّة هي قواعد الفهم المنطقيّة، فلأجل فهم النصّ لا بدّ من الاستعانة بالقواعد الأدبيّة والبلاغيّة من صرفٍ ونحوٍ وفنون البلاغة وقواعد اللغة العامة – كقاعدة العامّ والخاصّ والمطلق والمقيد– وإلّا لم نتمكّن من فهم النصّ، فكل نصٍّ مكتوب – سواء فيه الديني أم غير الديني – يحتاج إلى هذه القواعد.

أمّا ما يخصّ المسبوقات الاستفهاميّة، فنقول بعدما وصلنا إلى بعض المعنى من خلال القواعد المذكورة في القسم الأوّل، تتولّد مجموعةٌ من الأسئلة عن طريق كشف هذه المعاني وتعاملها مع الحوادث الخارجة عن النصّ، ومن خلال عرض هذه الأسئلة على النصّ يمكننا الوصول إلى معانٍ أعمق، وكشف مداليل التزاميّة أخرى، علمًا بأنّ هذه المداليل تقع في طوال المداليل السابقة. إذ المداليل المطابقية تُعدّ من قواعد كشف صحّة المداليل الالتزاميّة والمعاني الأعمق، بمعنى أنّ المداليل التزاميّة إذا لم تتطابق مع المدلول المطابقي، لم يكن الفهم صحيحًا. وعليه فإنّ المداليل الالتزاميّة يمكنها أنْ تستمر إلى ما لا نهاية، ومن هنا يكون كلام غادامر في عدم وجود نهاية لمعاني النصّ؛ صحيحًا. لإمكان احتواء كلّ نصٍّ على معانٍ طوليّةٍ وعرضيّةٍ منسجمةٍ ومتعدّدة؛ لأنّ كلّ نصٍّ يحتوي على مدلولٍ مطابقيّ ومدلولٍ التزامي، وللمدلول الإلتزامي مدلولٌ إلتزاميّ آخر وهكذا يستمرّ الأمر.

نعم إنّ المؤلّف الذي له فهم محدّد، لا يستطيع إرادة جميع مداليل النصّ الإلتزاميّة، فلم تكن مرادةً للمؤلّف بأجمعها، ولكن إذا كان النصّ نصًّا دينيًّا أبدعه

الشـارع المقدّس الحكيم والعالم على الإطـلاق، فيتمكّن من إرادة ما لا نهاية له من المعـاني؛ لذا يمكن عدّ ما لا نهاية له من معاني النصّ مرادة للشـارع المقدّس؛ ولذا أيضًا لا عجب لو قيل إنّ المعصوم والإنسـان الكامل يتمكّن من فهم علم ما كان ومـا يكون وما هو كائن من القـرآن؛ لأنّ القرآن يحمل ما لا نهايـة له من المداليل المطابقيّة والالتزاميّة، ويشتمل على المداليل الالتزاميّة البيّنة بالمعنى الأخصّ، والبيّنة بالمعنى الأعم، وغير البيّنة بالمعنـى الأخصّ وغير البيّنة بالمعنى الأعم، ويمكن أنْ يستمرّ المدلول غير البيّن بالمعنى الأعمّ إلى ما لا نهاية له، لذا أمكن القول بأنّ القرآن يحمل جميع الحقائق من الأوّلين والآخرين.

أمّا القسم الثالث فهو المسبوقات المفروضة قسرًا، بمعنى تحميل الإنسان رأيه وعقيدته على النصّ من دون الالتفات إلى القواعد الأداتيّة والاسـتفهاميّة فيقع في التفسير بالرأي.

وخلاصة القول نحن لا ننفي تأثير المسبوقات المعرفيّة على النصّ، ولا ندّعي إمكان فهم النصّ من دون الاسـتعانة بالمسـبوقات المعرفيّـة؛ لأنّ فهم أيّ نصّ – ومنه النصّ الديني – يحتاج إلى المسبوقات، ولكن ليعلم أنّ بعض المسبوقات هاديةٌ وبعضهـا الأخر مضلّلة، فالمسـبوقات الهادية تكون معيار الفهم، أمّا المسـبوقات المضلّلة تُسيء إلى الفهم.

ثالثًا: يسـتعين سروش بالاسـتقراء لأجل إثبات التحـوّل في المعرفة الدينيّة ويستشهد بالأمثلة[1]، ونحن نقول له إنّ جميع تلك الأمثلة تكون من باب الاستقراء الناقـص، ولا تفيـد اليقين والإثبات، لا سـيّما عـلى مبنى سروش مـن انحصار

١. راجع: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ٢٧٥-٢٧٦.

الاستقراء في الإبطال دون الإثبات؛ لذا ليس له التمسّك بتحوّل المعرفة الدينيّة؛ لأنّ هذا الادّعاء إثباتي، والحال أنّ الاستقراء عنده ينحصر في الإبطال فقط، مضافًا إلى وجود نماذج نقضيّةٍ كثيرةٍ لإبطال هذا المدّعى.

إنّ مدّعى سروش يكون موجبةً كلّيّةً مسوّرةً بسورين، أي أنّه يعتقد (إنّ كلّ معرفةٍ بشريّةٍ تؤثّر على كلّ معرفةٍ دينيّة)، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، لوجود كثيرٍ من المعارف البشريّة لا تأثير لها على المعارف الدينيّة، وعلى سبيل المثال فإنّ كثيرًا من المفسّرين رغم أنّهم عاشوا فترة حاكميّة الهيأة البطلميوسيّة، ومع معرفتهم الكاملة بها، لم يستعينوا بها عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ﴾[1]. ومن جهةٍ أخرى وبعد إبطال هذه الهيأة اليوم، نرى أنّ بعض المفسّرين يفسّرون الآية وفق تلك المعطيات، وعليه لو أثّرت القضايا العلميّة على كيفيّة تفسير الآيات لكان ذلك في بعض الأحيان وعلى بعض الآيات.

والخلاصة أنّ مدّعى سروش في القبض والبسط لا يمكن إثباته منهجيًّا؛ لأنّ الاستقراء لا يفيد اليقين أوّلًا، وثانيًا توجد شواهد استقرائيّة نقضيّة، وثالثًا حتى لو صحّ المدعى تاريخيًّا لما أمكن أنْ يكون توصيةً منطقيّة؛ لأنّ هذا الاستدلال بحاجةٍ إلى الإثبات، أي يلزم على سروش بيان كيفيّة الوصول من المنهج التاريخي إلى المنهج المنطقي، فتوصيف المنهج التاريخي وبيانه وشرحه هو منهجٌ تاريخيّ فقط، يبيّن ما حدث في مقام التحقّق حصرًا، وهو غير قادرٍ في مقام الإلزام على الزام أيّ واقعة.

ومن جهةٍ أخرى، لا يرى سروش إفادة الاستقراء لليقين، بل يراه إبطاليًّا فقط، وعليه أنّ جميع العلوم الجديدة لا تكشف عن الواقع كما هو وفق المنهج الاستقرائي

---

١. الإسراء: ٤٤؛ المؤمنون: ٨٦.

والمبنى الإبطالي، فليس لسروش تخطئة مدّعى النبيّ ﷺ في القرآن وفقًا للنتائج العلميّة؛ لذا ربما تكون النتائج العلميّة خاطئة.

مباني سروش الدينيّة

يمكن تسمية آخر مبنى من مباني سروش في معرفة الوحي بالمبنى الديني، حيث استعان فيه بأربعة نظريّات: ١-التجربة الدينيّة، ٢- الذاتي والعرضي في الدين، ٣- الدين الأقلّي، ٤- القراءات المتعدّدة للدين.

التجربة الدينيّة

إنّ سروش في جوابه للشيخ السبحاني عدّ الوحي إلهامًا وتجربةً تحصل للشعراء والعرفاء، وإنْ كانت تجربة النبيّ أعلى وأوضح منها بمراتب، يعتقد سروش بالدور البارز لشخصيّة النبيّ ﷺ في تكوّن النصّ القرآني، وقد أثّر فيه تاريخ حياته، حياته في صباه وحتى حالاته الروحيّة، ووالداه.

وكلام سروش هذا يتضمّن أمرين:

١. الوحي من سنخ التجربة.

٢. تجربة النبيّ وليدة حياته التاريخيّة، أي أنّ التجربة لا تتحقّق بمفردها، ولم تنزل على قلب النبيّ دفعة، بل أنّها وليدة حالاته الروحيّة والنفسيّة والفرديّة.

وعلى حدّ تعبير سروش لسنا بصدد إنكار البعد السماوي للوحي، فللوحي والتجربة الدينيّة بُعدها السماوي والإلهي أيضًا، نعم لها بُعدٌ أرضيّ وبشريّ وتأريخي، يغفل عنه الناس، ويريد هو إظهاره وبيان كيفيّة احتواء الطبيعة لما وراء الطبيعة وتورختها[1].

---

١. سروش، محمّد ﷺ راوى رویاهای رسولانه.

وفي الواقع أنّ سروش ولأجل معرفة منهجيّة تفسير النصوص الدينيّة، يستعين في كتابه القبض والبسط بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة لغادامر، غير أنّه هنا يستعين به لتبيين الوحي نفسه والحقائق الدينيّة، أي أنّ بحثه غير ناظرٍ إلى النصوص الدينيّة، بل ناظرٌ إلى الوحي ذاته حيث عدّه من سنخ التجربة الدينيّة.

فطبقًا لرأي سروش تكون النبوّة والوحي نوعًا من التجربة والكشف، وكما يقال اليوم: الوحي هو التجربة الدينيّة ذاتها. وفي الواقع أنّ مقوّم شخصية النبيّ ﷺ هو التجربة والوحي الذي يوجد نحوه عند سائر أرباب التجربة ومنهم العرفاء، مع فارق أنّ تجربة الانبياء الدينيّة مضافًا إلى احتوائها على خصائص متعدّدة كاليقين والاطمئنان، تحتوي على أمرٍ خاصٍّ ومنحصرٍ هو الإحساس بمهمّةٍ جديدة، والسعي نحو تنفيذ هذه المهمّة، والحال أنّ تجربة العرفاء الدينيّة تخلو عن هذه الخاصيّة، وعليه بناء على رؤية سروش فإنّ التجربة الدينيّة وحدها لا تجعل الإنسان نبيًّا، ومجرّد رؤية المَلَك والعلم بما وراء الغيب وعالم الشهادة لا تستوجب النبوّة، بل أنّ خصوصيّة النبوّة الإحساس بوجود مهمّةٍ جديدةٍ لا بدّ من تنفيذها.

حاول سروش في البداية تشبيه التجربة النبويّة بتجارب العرفاء والمكاشفات العرفانيّة، ولكن سعى في بحثه الأخير تشبيه الوحي بالشعر، بمعنى نزول مرتبة الوحي عنده من التجربة العرفانيّة الى مقارنتها بالشعر، فكما يبدع الشاعر في حياكة شعره، يبدع النبيّ ﷺ أيضًا في توليد الوحي[١].

قد بيّنا لحدّ الآن أربع نقاط حول مفهوم النبوَّة عند سروش:

---

١. سروش، بسط تجربه نبوى، ١٣٣-١٤٠.

١. مفهوم النبوّة هو الوحي.

٢. الوحي هو التجربة الدينيّة.

٣. يشترك غير النبيّ معه في التجربة الدينيّة.

٤. الفارق الموجود بين تجربة النبـيّ الدينيّة وأصحاب التجارب الأخرى، هو الإحساس بالمسؤوليّة والمهمّة الملقاة على عاتقه من خلال تجربته.

وقد بيّن سروش هذه النقاط في كتاب (بسـط التجربة النبوّية)، فبعد ما عرّف النبـوّة بأنّها نوعٌ من التجربة، أضاف بأنّ التجربة على قسـمين: ١- تجربة داخليّة. ٢- تجربة خارجيّة. فللنبيّ في تجربته الداخليّة سيرٌ ذو مراتب، بمعنى أنّ النبوّة - أي القرب من عالم المعنى - بما أنّها نوعٌ من التجربة، أمكن تعميق هذه التجربة، فكما أنّ الشاعر والعارف يصير أشعر وأكثر عرفانًا يصبح النبيّ أكثر نبوّةً أيضًا. وقد تمسّك سروش لإثبات مدّعاه بأمثال قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤).

لـذا يعتقد سروش أنّ تكرار التجربة النبوّية، تجعله أكثر علمًا ونبوّةً، فالتجربة النبويّـة تتكرّر دائمًا، وليس المراد أنّ ينزل الوحـي على النبيّ لمرّةٍ واحدة، أو يصعد إلى المعراج لمرّةٍ واحدةٍ، ثمّ يلبث بعده في زاويةٍ، ويعتمد على تلك التجربة فقط. ثمّ يتمسّك سروش بالحديث القدسي المشهور حول تقرّب العبد إلى الله بالنوافل، حتّى يصبح الله يده ورجله وعينه وأذنه[1].

أمّـا بخصوص التجربـة النبويّة الخارجيّة، فيعتقـد سروش أنّ حضور النبيّ في المجتمع يوجب بسـط دينه كما يوجب بشريّته، فالإسـلام حركةٌ تاريخيّةٌ وبسطٌ

١. سروش، محمّد ﷺ راوی رویاهای رسولانه.

لتجربة النبيّ التدريجيّة الحصول؛ لأنّ كثيرًا من الحوادث في عصر النبي ﷺ – من قبيل أعمال اليهود، وغزوة بدر، وزواج زوجة زيد – قد انعكست في القرآن، فلو عاش النبيّ مدّةً زمنيّةً أكثر لأمكن للقرآن أنْ يكون أوسع من هذا، فكم من حادثةٍ لم تقع من النبيّ ﷺ، ولم يُجب عليها النبيّ، وكم حادثة وقعت حينذاك – كمزج الإسلام بالسياسة – وتمّ تحميلها على الإسلام[١]. وبعبارةٍ أخرى عندما يقال إنّ الإسلام دينٌ سياسي، فمعناه أنّ الإسلام التحم مع السياسة، فلو لم يلتحم مع السياسة ما كان الإسلام دينًا سياسيًّا، ولو عمّر النبيّ أقل من عمره هذا لأصبح القرآن أقلّ من هذا الموجود، ولو مات النبيّ قبل المبعث لم يكن هناك قرآن البتّة، فهذه الموارد إنّما هي تأثيراتٌ حصلت من تجربة النبيّ الخارجية[٢].

ثمّ يدّعي سروش بعد بيان معنى النبوّة والتجربة الخارجيّة والداخليّة، أنّ الحجية والولاية الدينيّة متعلّقة بالنبيّ فقط، وبعد ختم النبوّة لم تكن شخصيّة أيّ أحدٍ بعده سندًا لكلامه. فالوحي النبويّ وتجربته، يكونان جوابًا للأسئلة وحلًّا للمشاكل، وإقناعًا للأذهان، وبيانًا للطرق، ومتن الواقع[٣]. أي أنّ تجربة النبيّ الدينيّة هذه قد انبسطت وختمت بالخاتميّة، ولم يكن لأيّ شخصٍ بعده هذه الولاية النبويّة، ولم يكن كلام أيّ شخصٍ بعده مقبولًا من دون استدلال[٤].

وبهذا الادّعاء يدع سروش الأئمّة المعصومين عليهم السلام في زاوية، ولم يعدّ تجربتهم

١. سروش، بسط تجربه نبوى، ٢٠-٢٤، ١٠٦.
٢. م.ن، ٢٩-٨٢.
٣. م.ن، ٢٧-٢٨.
٤. م. ن، ١١٣-١٦٠.

جزءًا من التجربة الدينيّة النبويّة، أي أنّ تجربة الأئمّة الدينيّة – خلافًا لتجربة النبيّ الدينيّة – لم تكن قوام الدين[١].

نقد نظريّة التجربة الدينيّة

الإجمال والإبهام

أوّل نقدٍ يتوجّه إلى هذه النظريّة إبهامها وإجمالها، فقد ادّعى سروش أنّ الوحي من سنخ التجربة الدينيّة، ومصطلح (التجربة الدينيّة) مصطلحٌ غربيّ ظهر في اللّاهوت الليبرالي لنقد الكتاب المقدّس، ويعتمد على محوريّة الإنسان، غير أنّ مؤسّسي هذه النظريّة لم تكن لهم رؤيةٌ واحدةٌ لبيان هذا المصطلح وتفسيره، فأمثال شلايرماخر –الفيلسوف والمتكلّم الألماني– جعل في كتابه الإيمان المسيحي التجربة الدينيّة هي الإحساس بالاتّكاء والاعتماد المطلق على المبدأ أو القوّة المائزة عن الكون. وذهب البعض إلى أنّ التجربة الدينيّة من سنخ الإحساس ولم يعطها أيّ قيمة معرفيّة، وقد ذهب إلى هذا رودولف أُتو وقال إنّ التجربة الدينيّة مجموعةٌ معقّدةٌ من الأحاسيس تظهر بأشكال مختلفة. وذهب آخرون أمثال ويليام آلستون إلى أنّها من سنخ الإدراك الحسّي وبنيتها تشبه بنية التجربة الحسّية، أي كما يوجد في أيّ إدراك: مُدرِك ومُدرَك وظاهرة، يوجد في التجربة الدينيّة أيضًا ثلاثة أجزاء:

١. المجرِّب للتجربة الدينيّة.

٢. الله الذي يقع تحت التجربة.

٣. ظهور الله وتجلّيه على المجرِّب[٢].

---

١. م. ن، ١٤٤–١٤٦.

٢. راجع: بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ٤٤.

لــذا قد يقال في مبحــث الإدراك إنّ المعلــوم بالذات قد يتطابــق مع المعلوم بالعرض، فيكون الإدراك حينئذٍ صادقًا، وقد لا يتطابق معه فيكون الإدراك كاذبًا. فهنا عندما تكون التجربة من سنخ الإدراك أمكن أنْ تكون صادقةً أو كاذبة.

وهناك تفســيرٌ ثالثٌ ذكره والتر ســتيس في كتاب العرفان والفلسفة، ذكر فيه نظريّة أصالة الطبيعة في التجربة الدينيّة[١]، لم نتطرّق إليه، ولكن يوجد تفســيرٌ آخر عنــد برادوفوت، يرى عــدم انفكاك التجربة عن التفســير، أي يعتقد بعدم وجود تجربةٍ دينيّةٍ غير مفسَّرة، بل أنّ كلّ تجربةٍ تكون مفسَّرة في الواقع، فكلّ تجربةٍ تحصل للإنســان، قد وصل إليها عن طريق تفسيرٍ ناشئٍ من مقولاته العقديّة. إنّ العارف في الوهلــة الأولى يجد بالعلم الحضوري تجربــةً ومعرفة، ولكن عندما يريد تحويلها إلى العلم الحصولي، يســتعين بمقولاته الذهنيّة، وعقائده حتى أنّ التجربة العرفانيّة التي تعدّ من ســنخ التجربة العرفانيّة للعــارف، هي وليدة مقولات العارف[٢]. أي قد تكون تجربة العارف العرفانيّة أشــعريّة أو معتزليّة أو شيعيّة أومسيحيّة أو بوذيّة أو يهوديّة، وعليه لا توجد تجربةٌ دينيّةٌ خالصةٌ أبدًا.

فمع لحاظ هذه الآراء المذكورة في التجربة الدينيّة، فإنّ سؤالنا الأوّل لسروش أنّك عندما تجعل الوحي من ســنخ التجربة الدينيّة، فبأيّ التفاســير منها تتمسّك؟ إذ إنّ سروش قد يقيس الوحي بالشِّعر ممّا يعني أنّه من سنخ الإحساس، ويشير في مكانٍ آخر إلى دور التاريخ في حياة النبيّ ﷺ كالوالدين وأيام الطفولة والأحوال

١. ستيس، عرفان وفلسفة، ١١-١٩.
٢. براودفوت، تجربه ديني، ٢٤٥.

الروحيّة، ممّا يدلّ على قبوله لنظريّات برادوفوت[١]، وعليه يلزم على سروش بيان اعتماده على أيّ واحدٍ من تفاسير التجربة الدينيّة.

المنهجيّة

نحن لا نعتقد بأنّ الوحي تجربةٌ دينيّةٌ بالمعاني التي مرّ ذكرها، ونعتقد بوجود خلطٍ بين مقولة الوحي والتجربة الدينيّة. فالطريق الصحيح لمعرفة الوحي سؤال أصحاب الوحي عن حقيقته، كما فعل الأستاذ السبحاني حيث قام ببيان الوحي عن طريق الآيات القرآنيّة.

ولكن يقول سروش في مباحث التجربة النبويّة لمّا كان الوحي لم ينزل علينا، فإنّ أفضل طريق لمعرفة الوحي الاستعانة بأصحاب الكشف والشهود، ويستعين في مكانٍ آخر بالشعراء والشعر. لكننا نعتقد أنّ الكشف والشهود لدى العرفاء وكذلك شعر الشعراء بما أنّها لا ترقى إلى مرتبة الوحي، فلا يمكن الاستعانة بها لتفسير الوحي، وليس لنا طريقٌ منهجيّ لمعرفة الوحي سوى الوحي نفسه.

وبعد مراجعة القرآن وروايات أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام ينكشف لنا عدم سنخيّة الوحي القرآني مع التجربة الدينيّة، فلا التجربة الدينيّة من سنخ الإحساس الذي يقول بها شلايرماخر، ولا التجربة الدينيّة من سنخ الإدراك الذي يقول بها آلستون، ولا التجربة الدينيّة من سنخ التجربة الدينيّة المفسّرة التي يقول بها برادوفوت. فالقرآن يصرّح بأنّ الوحي من الله تعالى لفظًا ومعنى وهو حقٌّ ومحتواه حقٌّ أيضًا، أي أنّ مبدأه الفاعلي ومحتواه حقّ لا يتطرّق إليه الكذب، ولم يكن موقع

---

١. م. ن، ٢٤٥.

النبيّ ﷺ في تحقّق الوحي بعنوان المبدأ الفاعلي، بل له الموقع القابل فقط، ولا أثر لمسبوقاته وخصائصه في إنشاء الوحي.

إنّ استعمالات الوحي في القرآن عبارةٌ عن:

١. الإلقاء الطبيعي أوالتدبير التكويني.

٢. الإلقاء الغريزي.

٣. الإلقاء القلبي.

٤. الإلقاء الإشاري.

٥. الإلقاء الشيطاني.

٦. الإلقاء النبويّ.

الوحي الرسالي على حدّ تعبير القرآن وحيٌ عامٌ يشمل الوحي التكويني والتشريعي، وهناك وحيٌ خاصٌّ يذكره القرآن أيضًا يشمل الوحي التشريعي فقط، وهناك أيضًا وحيٌ أخصّ يشمل الوحي التشريعي من دون توسّط الملك. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الشورى: ٥١). فالوحي في قوله: ﴿فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ﴾ وحيٌ تشريعيّ خاصّ، أي لم يكن عامًا فلا يشمل التكويني، والوحي الوارد في الابتداء ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾ وحيٌ أخصّ يشمل الوحي التشريعي من دون توسّط الملك.

إنّ البحث في الآيات التالية:

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى: ٥٢).

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (البقرة ٢٥٢، آل عمران ١٠٨).

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ (آل عمران ٤٤، يوسف ١٠٢).

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: ١٦).

﴿﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ* لَأَخَذْنَا مِنهُ بِالْيَمِينِ* ثُمّ لَقَطَعْنَا مِنهُ الوَتِينَ﴾ (الحاقة ٤٤-٤٦).

يدلّ على أنّ للوحي الوارد في القرآن عدّة خصائص:

١. إنّ الوحي أمرٌ إلهي.

٢. ليس للنبي الحقّ في تغيير الوحي وتبديله.

٣. إنّ الألفاظ وتلاوة الآيات القرآنيّة من الله تعالى أيضًا.

وهناك خصائص أخرى للوحي في القرآن، من قبيل أنّ الوحي ناشئٌ من علم الله وحكمته، أو أنّه يتناسب مع فهم المخاطبين، أو أنّه لم يتطرّق إليه الخطأ، وقد حفظه الله من الزلل، وليس المقصود من الحفظ الحفظ الظاهري فقط، بل أنّ الله يمنع من تحريفه وتغييره الباطني أيضًا، فالوحي معصوم، وهنا يرد سؤال يقول: هل يمكن جعل الوحي تجربةً دينيّةً بعد تجميع الآيات المعرّفة له؟

التجربة الدينيّة وليدة المجرِّب، ويؤثّر فيها مسبوقاته المعرفيّة، وقابلة للخطأ. فالأحكام التي ينسبها سروش إلى الوحي تبتني على جعله تجربةً دينيّة، ولكن نستحصل من الآيات القرآنيّة التي تصرّح بخصائص الوحي أنّه لم يكن تجربةً دينيّة. مضافًا إلى دلالة البرهان العقلي على ضرورة حاجة الإنسان إلى الوحي.

فبعد إثبات وجود الله بالبرهان العقلي، وبعد إثبات علمه وحكمته وصفاته وجماله وجلاله، يحكم العقل بحاجة الإنسان إلى مصدرٍ معرفيّ آخر باسم الوحي للوصول إلى الهداية والكمال ينزل من قبل الله. فلو جعلنا الوحي تجربةً دينيّة، ينثلم برهان ضرورة بعثة الأنبياء وضرورة حاجة الإنسان إلى الوحي. وبعبارةٍ أخرى

أنّ البراهين العقليّــة الدالّة على ضرورة بعثة الأنبياء، والبراهين العقليّة المبتنية على حاجة الإنسان إلى الدّين، تنفي كون الوحي تجربةً دينيّة.

التفسير بالرأي

النقد الثالث لمدّعى سروش هو التفسير بالرأي، فتفاسير سروش للوحي تُعدّ تفسيرًا بالرأي، فالأمور التالية:

﴿إِنّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلا ثَقِيلًا﴾ (المزمل: ٥).

﴿إِنّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيّا لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

﴿إِنّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّه﴾ (النساء: ١٠٥).

تدلّ بوضوح على عدم صحّة مدّعى سروش، وكذلك الآية السابعة والثلاثين من سورة الأحزاب الدالّة بوضوح على منع النبيّ ﷺ من التأثّر بالثقافة الجاهليّة، بل يلزم عليه مخالفتها وتغييرها من دون خوف[1].

الخلط بين الوحي والتجربة العرفانيّة

النقد الرابع الموجود لمبحث (بسط التجربة النبويّة) الخلط بين الوحي والتجربة العرفانية، ويقول سروش إنّ المائز الوحيد بينهما أنّ العرفاء لم يشــعروا بالمســؤوليّة وإلقاء مهمّة على عاتقهم، ولكن الأنبياء يستشعرون هذا الإحساس.

---

١. وذلــك في موضوع زواجه بزوجــة ربيبه زيد حيث كانت الجاهلية تمنع ذلك غير أنّ الأمر جاء بذلك، قال تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا * وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾.

ونقول في ردّ هذا الكلام:

أوّلًا: هناك كثيرٌ من العرفاء يستشعرون إحساس المسؤوليّة للقيام بهداية الناس، أليس العرفاء الذين يؤسّسون الفرق الصوفيّة ويصبحون قطب الفرقة ويجتمع حولهم المريديون ويقومون بالإرشاد وإعطاء الوصايا، ينطلقون من منطلق الإحساس بالمسؤوليّة، فما هو الفارق بين هؤلاء العرفاء والأنبياء؟

ثانيًا: تختلف حقيقة الوحي عن حقيقة الكشف والشهود؛ فإنّ كشف العرفاء وشهودهم يتضمّن رؤية بواطن هذا العالم وطبقاته الخفيّة، وعلى حدّ تعبير الأدبيّات الفلسفيّة العرفانيّة، يتمكّن العرفاء من طي عالم المُلك والوصول إلى عالم الملكوت وكشف أسرار تلك العوالم بنحو أدقّ وأكثر، غير أنّهم لا يستطيعون تجاوز هذه المرحلة، والحال أنّ الأنبياء يتمكّنون من تجاوز عالم الجبروت والوصول إلى عالم اللّاهوت. فالجبروت هو عالم الملائكة وشأن النبيّ أعلى من الملائكة.

كما يوجد احتمال الخطأ في تجارب العرفاء؛ لذا وضع العرفاء قواعد لمعرفة الكشف الصحيح عن الزائف، وهي: ١- المطابقة مع القرآن والسُنّة. ٢- وجود الأستاذ. ٣- العقل. وعليه فإنّ القرآن هو المعيار للتجارب العرفانيّة، ولا يوجد احتمال الخطأ في الوحي؛ لذا لا يحتاج إلى معيارٍ وميزانٍ آخر. نعم لا بدّ من إثبات حجيّة الوحي بالمنهج العقلي أوعن طريق برهان الإعجاز، أو أي طريق آخر.

مغالطة القديم والجديد

توجد مغالطةٌ في كلام سروش يُطلق عليها مغالطة القديم والجديد. يقول سروش: «إنّ العيد للمؤمن لا يعني إلّا تجديد لباس الإيمان، لا بدّ من عدم الرضوخ

لأيّ شيء قديـم، حتى الإيمان القديم، وحتى الهداية القديمة وحتى الربّ القديم، فلا بدّ من تجديد النظر حولها للوصول إلى معرفةٍ جديدةٍ عنها»[١].

ومـن المعلوم أنّ هذا الـكلام لا يصحّ في جميع الموارد التـي ذكرها، فهل كلّ قديمٍ خطأ وكلّ جديدٍ صحيح؟ فلو آمنّا بالله بالاستدلال وإن تعلّق هذا الاستدلال بـ(١٤٠٠) سنة قبل، فهل يلزم تغييره؟

العرضي والذاتي في الدين

النظريّة الثانية لسروش المندرجة ضمن المباني الدينيّة، الذاتي والعرضي للدين، التي يُعبّر عنها أحيانًا بجوهر الدين وصدفه. وعليه نقوم هنا في البداية ببيان نظريّته وتحليلها.

يصرّح سروش في حواره مع الشيخ السـبحاني أنّ التلقي البشري والتاريخي للقرآن، يُسـاعد على التفرقة بين الجوانب الذاتيّة والعرضيّة في القرآن، إذ إنّ بعض جوانب الدين قد تشكّلت على نحوٍ تاريخيّ وثقافيّ، ولا موضوعيّة لها اليوم، وعلى سـبيل المثال، فإنّ هذا الأمر يصدق على العقوبات الجسـديّة التـي أقرّها القرآن، بمعنى أن النبيّ ﷺ لو عاش محيطًا ثقافيًا آخر ربّما لم ترد هذه القوانين في رسالته.

إنّ وظيفة المسـلمين اليوم ترجمة رسـالة جوهر القرآن بمـرور الزمن، وعليه يـصرّح سروش لمّـا كان محمّدٌ عربيًّا فالقرآن عربيّ أيضًـا، فأنّه قد عاش في الحجاز بـين القبائل؛ لذا تصطبغ الجنّة أيضًا باللون العـربي والقبلي، والخلاصة فإنّ تاريخ محمّد ﷺ يتجلّى في جميع القرآن[٢].

---

١. سروش، بسط تجربه نبوى، ٢.

٢. م. ن، ٥٤-٥٥.

إنّ الذاتي والعرضي في الدين أو مبحث جوهر الدين وصدفه، ذُكر لأوّل مرّةٍ من قبل هيغل في المسيحيّة، إذ كان هيغل مسيحيًّا معتقدًا مطلعًا على عالم الحداثة والفلسفة الجديدة لا سيّما فلسفة كانط، وكان بصدد الجمع بين فلسفة عصره والمسيحيّة من دون ترك المسيحيّة؛ لذا قام بإعطاء رؤيةٍ جديدةٍ عن المسيحيّة، وألّف كتابًا حول استقرار الشرائع في المسيحية، وذكر هناك نظريّة جوهر الأديان، وقسّم الأديان إلى إنسانيّةٍ وغير إنسانيّة، فالدين الإنساني عنده الدين الذي تكون شريعته وأحكامه الشرعيّة أقلّ، بمعنى أنّ الدين المليء بالشرائع والأحكام لا يكون دينًا إنسانيًّا. ويعتقد أنّه لما كانت بعض تعاليم المسيحيّة تعارض العلم ونتائج العالم الحديث، فهي من عرضيّات الدين، والمهم في المسيحيّة هو الجوهر.

وقد تأثّر سروش بهيغل في هذا المبحث وطرحه تحت عنوان الذاتي والعرضي في الأديان[1]. ويقول إنّ تعاليم الدين تنقسم إلى قسمين: ذاتي وعرضي، فالعرضيّات هي الأمور التي يمكن أنْ تكون على نحوٍ آخر، خلافًا للذاتيّات التي لا يتحقّق الدين بدونها، ويؤدّي تغييرها إلى نفي الدين.

ثمّ يضيف أنّ التقسيم إلى الذاتي والعرضي يختلف عن التقسيم إلى القشر واللبّ أو الطريقة والشريعة، والتعابير الواردة عند العرفاء والصوفيّة، فالذاتي والعرضي من تقسيمات الدين لا المعرفة الدينيّة، والحال أنّ الشريعة والطريقة والحقيقة، أو أحوال المتديّنين كالإسلام والإيمان، إنّما تتعلّق بالمعرفة الدينيّة.

وعليه فهناك ثلاثة تقسيمات:

---

١. م. ن، ٢٩-٨٣.

١. التقسيم المتعلّق بالمعرفة الدينيّة.

٢. التقسيم المتعلّق بحال المتديّنين.

٣. التقسيم المتعلّق بالدين ذاته. فالذاتي والعرضي من تقسيمات الدين نفسه.

يعتقد سروش أنّ البحث عن العرضيّات أنفع من البحث عن الذاتيّات؛ لذا يصبّ اهتمامه على العرضيات، نعم إنّه يشير إلى ذاتيّاتٍ ثلاثة كما أنّه يذكر عرضيات الدين كالتالي: اللغة العربيّة، والثقافة العربيّة، والتصوّرات والتصديقات، النظريّات والمفاهيم المستعملة لدى الشارع، والحوادث التاريخيّة المذكورة في الكتاب والسُنّة، وأسئلة المؤمنين والمخالفين وأجوبتها، وأحكام الفقه والشرائع الدينيّة، والمجعولات، والتمارين الدينيّة لدى المخاطبين وقدرتهم عليها.

يرى سروش أنّ الإسلام وأيّ دينٍ آخر يصبح دينًا بذاتيّاته لا عرضيّاته، والمسلم مسلمٌ بالتزامه بذاتيّات الدين، وعليه عندما لم تعتقد أنت بالحوادث التاريخيّة القرآنيّة، أو لم تعتقد بأسئلة وأجوبة الموافقين والمخالفين الواردة في القرآن، وبالأحكام والشرائع الموجودة فيه، وبجميع التصوّرات والتصديقات والنظريّات التي استعملها الشارع، فلو لم تعتقد بجميع هذا لا يمسّ إسلاميّتك وتديّنك أي شيء؛ لأنّ جميع هذه الأمور تعدّ من العرضيّات.

ولأجل أن يُثبت سروش نظريّة الذاتي والعرضي في الدين، يقوم بمقارنة مع كتاب المثنوي المعنوي، ويُعدّ اللغة الفارسيّة، والنظم، والأدبيّات العربيّة المستعملة فيه والكلمات التركيّة، وتأخير تدوين المثنوي عن الدفتر الأوّل، وحالات مخاطب المثنوي المختلفة كحسام الدين وغيره، وتأثيرهم على المثنوي، وجود الحسد والأعداء في فترة تدوين المثنوي الذي طال لمدّة خمسة عشر عامًا، ورود بعض الألفاظ المستهجنة

والركيكة فيه، والعلم، والثقافة والحوادث والمصطلحات المستعملة في زمن المثنوي، يعدّ سروش هذه الموارد جميعها من عرضيّات هذا الكتاب[١].

ثــمّ يضيف سروش بعد هــذا التمثيل قائــلًا: نظرًا لتكوّن الديــن التدريجي والتاريخي وكذلك المتون الدينيّة، فإنّ تفكيك بنائه المتكلِّس، وطرح شرطيّات كاذبة المقدّم وخلاف الواقع، واستقراء مقاصد الشارع، واستنباط علل الشرائع، وكشف الوسائط ووسائل تكوّن الدين والحوادث الدخيلة فيه، وتنقيح توقّعاتنا من الدين، وفحص العناصر التي يمكن اســتبدالها أو لا يمكن استبدالها في الشريعة، إنّ هذه الموارد جميعًا هي الطرق العامّة لمعرفة ذاتيّات الدين وعرضيّاته[٢].

أي إنّ إحدى طرق تشخيص الذاتي والعرضي في الدين، الاستعانة بالشرطيّات الكاذبة بمعنى أن نتساءل: هذه الحادثة إذا لم تقع ولم تحدث، هل كانت تنزل هكذا آية؟ فلو كان الجواب سلبيًّا علمنا أنّ الموضوع المبحوث في الآية يُعدّ من العرضيّات الدينيّة، والطريق الآخر لمعرفة الذاتي والعرضي استنباط العلل والشرائع، فنتساءل على ســبيل المثال عن ســبب جعل حدّ السرقة قطع اليد، فلــو كانت الحكمة درع الآخريــن عن ارتكاب السرقــة، فنقول لنا طرق أخرى لذلــك، وعليه يكون هذا الحكم عرضيًّا.

فسروش هنا قام بإعطاء معايير تعيننا على تشخيص القضايا الذاتيّة والعرضيّة الــواردة في القرآن، ثمّ يذكر أمثلــةً من قبيل عربيّة لغة الإســلام والثقافة العربيّة، والحــور العين، والإبل، والفيل، والحصان، والتمر، والرمّان، والعنب، والزيتون،

---

١. م.ن، ٣٧-٤٩.

٢. م. ن، ٥٤.

والتين، واللغات غير العربيّة من قبيل: المرجان، والياقوت، وإبليس، والصراط والقسطاس الوارد في القرآن، والتي يتجاوز عددها المئتين، وكذلك الكلمات المستعملة في القرآن والمأخوذة في الغالب من الخطاب التجاري العربي لتلك الفترة كالصراط، والسبيل، والبيع، والتجارة، والقرض، الربا، وما يتعلّق بالأقوام والقبائل، الجغرافيا، المراودات السياسية والتاريخية، جميع الأسئلة والقصص والحوادث والحروب والإشكالات والعداء والإيمان والنفاق والتهمة والطعن والشكاوى، واسم الأشخاص، فجميع هذه الموارد من العرضيّات عند سروش.

والأمر المهم الآخر أنّ الدين لا يعطينا تصوّراتٍ جديدة، كما أنّ تصديقاته وتركيباته الجديدة إنّما هي تابعةٌ للتصوّرات. وبهذا البيان عندما تكون التصوّرات عرضيّة، وبما أنّ التصديقات تتولّد من التصوّرات، وتصبح جميع تصديقات القرآن ونظريّاته عرضيّة، فالأسئلة والأجوبة الواردة في القرآن والسنّة، والحوادث التاريخيّة الواردة فيها وكذلك الأحكام الفقهيّة وشرائع الدين تكون عرضيّة كلها.[١]

يحصر سروش ذاتيّات الدين في ثلاثة فقط:

١. إنّ الإنسان لم يكن إلهًا، بل هو عبد الله (الاعتقاد).

٢. إنّ السعادة الأخروية من أهم أهداف حياة الإنسان، وأهمّ غايات الأخلاق الدينيّة (الأخلاق).

٣. يلزم حفظ الدين والعقل والنسل والمال والنفس في الحياة الدنيويّة، التي تُعدّ مقاصد الشريعة (الفقه).

وليعلم أنّه يجعل آليّة حفظ الموارد الواردة في البند الثالث عرضيّة أيضًا. وبما

---

١. م. ن، ٥٤-٦٨.

أنّ سروش يعتقد أنّ قرآنيّة القرآن إنّما هي بسبب ذاتيّاته لا عرضيّاته، فلو نحّينا جميع الموارد من القرآن، واكتفينا بهذه الثلاثة لكفانا؛ لأنّ هذه الثلاثة جزءٌ القرآن، والباقي ليس جزءًا من القرآن.

ويستعين سروش هنا ببعض ما ذكره الشاه ولي الله الدهلوي من عرفاء ومحدّثي ومتكلّمي الهند في القرن الثامن عشر، ومؤلّف كتاب (حجّة الله البالغة) المعروف، حيث يجعل أحوال النبي ﷺ، وقومه أمرين عرضيين مؤثّرين في تشريع الشريعة[1]. إنّ الإشكال الأساس الوارد على سروش تورّطه في التمثيل، حيث يريد تطبيق ما وصل إليه بخصوص المثنوي المعنوي على القرآن الكريم.

نقد نظريّة الذاتي والعرضي في الدين

المنهجيّة

أوّل نقد يُوجّه إلى سروش حول نظريّته الذاتي والعرضي الديني، هو النقد المنهجي. إنّ منهجيّة سروش المعتمدة على معيار التفكيك بين ذاتيّات الدين وعرضيّاته غير تامّة؛ لأنّ إحدى معاييره دلالة تكوّن الدين التاريخي والتدريجي وكذلك تكوّن المتون الدينيّة الإسلاميّة، على عرضيّات الدين، وهذا الكلام غير صحيح، وذلك أنّ دين الإسلام رغم تكوّنه التدريجي، ورغم نزول الآيات بشكل تدريجي وبحسب الحوادث والوقائع، غير أنّها يمكنها أنْ تكون من ذاتيّات الدين في الوقت نفسه.

لقد حدثت وقائع كثيرةٌ في زمن النبي ﷺ غير أنّ الشارع المقدّس لم يُنزل فيها

---

١. الدهلوي، حجة الله البالغة، ١-٩٠.

آيــة، بل اكتفى بنزول الآيات لبعض الموارد الخاصّــة، وذلك بأنّ الله تعالى حكيم، وقــد أراد – اقتضــاءً للمصلحة – إنزال ذاتيّات الدين وعرضيّاته اللازمة بشــكلٍ تدريجيّ وتفهيمها للناس، إذ إنّ تفهيم جميع الأمور دفعةً واحدةً لا جدوى فيه، فلا بدّ من تعليم الدين الخاتم بشــكلٍ هادئ كي ينتشر الإسلام إلى الآخرين، والمنهج الأفضل في هذه الحالة هو التدرّج، وعليه فإنّ حكمة النبيّ الأكرم وحكمة التكوّن التدريجــي والتاريخــي – لا بمعنى التاريخيّة الهايدغريّــة والغادامريّة – لا تدلّ على العرضيّات إطلاقًا.

الإجمال والإبهام

لقد اختصر سروش في تبيين المبادئ التصوريّة، وعلى الباحث والمنظّر أنْ يبيّن مصطلحاته المســتعملة بشكلٍ جليّ، فسروش عند استعمال الذاتي والعرضي لم يبيّن المعــاني التي يقصدها من هذه الألفاظ المشــتركة، إذ إنّ المــراد من الذاتي يمكن أنْ يكون الذاتي الوارد في الباب الإيســاغوجي أو الذاتي المستعمل في البرهان، كما أنّه ســكت عن بيان غرضه من العرضي وأقســامه، أي العرضي اللازم والمفارق، فلو كانت الموارد التي ذكرها سروش تحــت عنوان العرضيّات، لو كانت من العرضي اللازم، أمكنها أنْ تكون حينئذٍ عالميّةً وما فوق التاريخ.

الخلط بين (الذاتي والعرضي)، و(المقدّمة وذي المقدّمة)

لقد خلط سروش بين (الذاتي والعرضي) و(المقدّمة وذي المقدّمة)، فمن الموارد التي استشهد بها أنّ تعاليم الدين في القرآن غير متساوية، فعندما يقول القرآن على ســبيل المثال: ﴿يَا أَيّهَا الّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِــبَ عَلَى الّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣)، نفهم أنّ التقوى أهمّ من الصوم، وأنّ الصوم شرّع للوصول إلى التقوى، ثمّ يستشكل سروش على الفقهاء في فتواهم صحّة صيام من يرتكب في صيامه المحرّمات كالغيبة والتّهمة.

فيرى سروش طبقًا لهذه الآية أنّ المباحث الفقهيّة والأحكام من العرضيّات، والتقوى من الذاتيّات، أي يعتقد أنّ حقيقة الدين وجوهره التقوى، والحال أنّ القرآن قد جعل في هذه الآية الصيام مقدّمةً للتقوى، ولم يكن المقصود القول بعرضيّته.

نحن نعتقد وبشكل عام أنّ ما يعدّه سروش من عرضيّات الدين، نراها مقدمات تعين الإنسان على الوصول إلى الهداية والسعادة الواقعيّة. وبعبارةٍ أخرى أنّ هذه المقدّمات من العرضيّات اللازمة، لأنّ النصوص الدينيّة تصرّح بأنّ الإنسان لو تخلّى عن هذه التعاليم والتصديقات لم ينل الهداية، ولم يصل إلى السعادة. يقول القرآن: ﴿إِنّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾ (آل عمران:١٩)، والإسلام مجموع الشرائع والأحكام والعقائد.

لم يكن الدين في الإسلام مقتصرًا على الفقه، بل يشمل الفقه والأخلاق والعقائد وحقيقة التديّن التمسّك بجميع هذه الموارد، فعندما يطلب الفقيه العمل بالفقه، لم يقصد إهمال الأخلاق أو العقائد، فالفقيه نفسه الذي يصحّح صيام المغتاب والمتّهم، يفتي بحرمة الغيبة والتّهمة، غير أنّه لا يراهما مبطلين للصوم، فعدم بطلان الصوم بالغيبة، وحرمة الغيبة، كلاهما حكمان فقهيان، ولا يصحّ عدّ أحدهما فقهيًا نرفضه والآخر غير فقهي نقبله، كما فعل سروش.

قياس الإسلام مع سائر الأديان والفرق

يبدو أنّ سروش وقع في القياس الخاطئ بين الإسلام والمسيحيّة، أو بين الإسلام الشيعي والتصوّف، إذ إنّ رؤيته نحو الوحي لم يكن لها موطئ قدم في الإسلام والفرق الإسلاميّة كالأشعريّة والاعتزال، بل هي وليدة نوعٍ من الفكر الإلتقاطي المسيحي البروتستانتي المطعّم بأشعار مولانا.

فمن جهة نرى أنّ سروش متأثّرٌ بشاه ولي الله الدهلوي الصوفي الهندي، ومن جهة أخرى متأثّر بهيغل المسيحي، وهذا ما أوقعه في مشاكل أدّت إلى ظهور نظريّة جوهر الدين وصدفه، فبما أنّ كتاب المسيحيّة المقدّس لم يكن سماويًّا وإلهيًّا، لا تحدث أيّ مشكلةٍ في عدّ بعضه جوهرًا وبعضه الآخر صدفًا، وعلى سبيل المثال يمكن لشخص أنْ يقدّس مثلًا الشاعر حافظ الشيرازي، ولا يقبل الوقت في الوقت نفسه بعض تعاليمه، ولكن هذا الأمر غير واردٍ بخصوص الوحي الإلهي، ولا يمكن نسبته أيضًا إليه.

الاستفادة من الشرطيّات كاذبة المقدم لإثبات عرضيّة الدين

يستعين سروش بالشرطيّات كاذبة المقدّم، والمخالفة للواقع لإثبات العرضي في الدين، ونعتقد أنّ هذا لا يدلّ على عرضيّة الآيات القرآنيّة؛ لأنّ صدق القضايا الشرطية لا يكون بصدق المقدّم والتالي، بل بصدق التلازم، فقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، يعدّ من الشرطيّات كاذبة المقدّم، أي أنّ مقدّمها باطل، ويستنتج من نقيض التالي نقيض المقدم، ولكن القضيّة صادقة، ولم تكن خلاف الواقع، وعليه لا يصحّ القول بأنّ كلّ قضيّةٍ كاذبة المقدّم تكون خلاف الواقع، فلم يكن هذا الأمر معيارًا لمعرفة الذاتي والعرضي.

يعتقد سروش أنّ الحوادث الواقعة زمن النبيّ ﷺ – كغزوة بدر وأُحد – لو لم تحدث فلربّما ظهرت أحكام أخرى، ونحن نقول: أوّلًا أنّ هذا المدعى ينقصه الدليل المستحكم، وثانيًا أنّ الله تعالى فعّال لما يشاء بمعنى أنّه يقدّر الحوادث، وله أن ينزل هذه الأحكام ذاتها حتى مع وجود حوادث أخرى.

والمدّعى الآخر لسروش – لا سيّما في بحث الطير والنحلة – أنّ النبيّ ﷺ لو عمّر أكثر لأصبح القرآن أوسع، والحال أنّنا نعتقد حتى لو حصل هذا الأمر وعمّر النبيّ أكثر ممّا عاش، لعُدّ كلامه اللّاحق ضمن الحديث النبويّ وتبيين القرآن، كما هو الحال في كلمات الأئمّة المعصومين عليهم السلام التي ليست قرآنًا، بل تبيّنًا للقرآن.

وبشكلٍ عام فإنّ التوسّع في هذه الفرضيّات، لا ينتج سوى الشبهات العقديّة بين الناس. ويمكن أن يكون المقدّم في هكذا قضايا عكس تلك الحوادث الكثيرة الحادثة زمن النبي ﷺ، وكان تالي هذه القضايا ضعف الأشخاص الذين صنعوا هذه القضايا، إذ يمكن لكلّ شخصٍ بيان احتمالاتٍ متعدّدةٍ لتالي هذه الفرضيّات.

دلالة استنباط علل الشرائع على العرضي في الدين

جعل سروش استنباط علل الشرائع دليلًا على عرضيّة الأحكام الفقهيّة، والحال أنّنا نعتقد عدم صحّة هذا المدّعى؛ لأنّ الإنسان لا يستطيع أبدًا كشف العلّة التامّة للأحكام والشرائع بعقله، نعم يمكنه الوقوف على بعض الحِكَم من دون كشف العلّة التامّة.

والأمر المهم أنّ سروش قد أغفل كثيرًا من الأحكام الشرعيّة التي يؤيّدها العلم الحديث، كأحكام الشارع في الطهارة والأكل والشرب ونمط الحياة، وتشبّث

بالمتعارضات الموجودة بين العرف والأحكام الفقهيّة، وهي أحكام القصاص والديات والحدود، وادّعى أنّ حكمة جعل هذه الأحكام لا تتوافق مع حاجة العصر الحاضر، فالسؤال الذي يُطرح هنا أنّ سروش لماذا يُغفل تأييدات العلوم التجريبيّة الجديدة لكثيرٍ من الأحكام الشرعيّة، ويتمسّك بالتعارض العرفي القليل الموجود مع الأحكام؟!

الادّعاء من دون دليل

إنّ كلام سروش مليئ بمدّعياتٍ لا دليل عليها، حتّى المعايير التي يذكرها لا تنطبق على مدعياته، علمًا بأنّ معاييره أيضًا لا تتجاوز الادّعاء وتواجه إشكالاتٍ عدّة، وعلى سبيل المثال يدّعي سروش أنّ الحوادث التاريخيّة والأسئلة التي سُئل بها النبيّ والأجوبة الصادرة عنه، كلّها من عرضيّات الدين، ونحن نسأله عن معياره في هذا المدعى.

إنّ الحوادث الواقعة في زمن النبيّ ﷺ لا تنحصر بما ورد في القرآن، وعلى سبيل المثال ذُكرت أسماء أربعة وعشرين نبيًّا في القرآن من بين مائة وأربعة وعشرين ألف نبيّ، وذلك أنّ القرآن لم يكن كتاب تاريخ، بل إنّ ما ذكره من تاريخ الأنبياء وغيرهم، ذكره لتعلّقه بهداية الناس والأحكام العقديّة والأخلاقيّة والفقهيّة، وبهذا قوّى تديّن الناس بشكل تدريجي وهادئ، حتى أنّ قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾(المسد: ١)، يحتوي على دلالاتٍ إلتزاميّةٍ متطابقة مع الدلالة المطابقيّة تكون في امتداد هداية الناس وتعليمهم.

وبناءً على هذا فإنّ القرآن لم يتطرّق إلى جميع حوادث حياة النبيّ ﷺ، بل اكتفى

منها بما ينفع في مقام هداية الإنسان، مضافًا إلى وجود الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن، وعليه إذا صحّ مدّعى سروش كان على الله تعالى بيان عرضيّات الدين كما بيّن الآيات المنسوخة، والحال أنّ هذا لم يتحقّق، فقبول مدّعى سروش يعني عجز الله عن بيان وفهم ما ذكره سروش ضمن عرضيّات الدين والعياذ بالله.

إنّ ما ورد في النصوص الدينيّة يخالف كلام سروش، وعلى سبيل المثال إنّ رواية: «حلالُ محمّدٍ حلالٌ أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامُه حرامٌ أبدًا إلى يوم القيامة»[1]، تشمل مضافًا إلى الحلال والحرام الأوّلي، الحلال والحرام الثانوي أيضًا، وبعبارةٍ أخرى أنّ جميع الأحكام الأوّلّية والثانويّة تعدّ جزءًا من الدين وتكون ثابتة، وليس الأمر كذلك بأنْ تكون الأحكام الأوّلّية ثابتةً والأحاكم الثانوية متغيّرة، بل كلّما تحقّق موضوع الحكم تحقّق ذلك الحكم أيضًا. هذا الأمر يدلّ على انعطاف الفقه، إذ يبيّن أحكامه الخاصّة وفق متطلّبات الزمان والمواضيع المختلفة، وعلى سبيل المثال يجب الصوم على المكلّفين، ولكن لو مرض المكلّف حرم عليه الصوم، فهذان الحكمان – أحدهما أوّلي والآخر ثانوي– ثابتان إلى الأبد، ولا يحلّ شيءٌ آخر محلّهما.

نظريّة الدين الأقلّي

الرؤية الثالثة لسروش ضمن مبانيه الدينيّة نظريّة الدين الأقلّي، وهذه النظريّة – كنظريّة الذاتي والعرضي في الدين– وإنْ أمكن عدَّها من نتائج رأي سروش في حقيقة الوحي، ولكن يمكن عدّها من جهة أخرى ضمن مبانيه الدينيّة أيضًا. إنّ

---

١. الكليني، الكافي، ١: ٥٨.

المبنى والنتيجة يشـيران إلى حيثيّتين مختلفتين يمكن قبول كليهما، فالدين الأقلّي قد أثّر من جهة في ظهور نظريّـة سروش الوحيانيّة، ومن جهة أخرى يعدّ وليد رؤيته حول الوحي.

وكـما يلوح من كتـب سروش ومؤلّفاته، أنّه يلج المباحـث من منطلق الدين الأقلّي، ويعتقد أنّ شـأن النبوّة الرئيس لم يكن السياسة، فقبول الدين الأقلّي ونفي السياسـة عن الدين من قبل سروش، يدلّ على أنّه وضع توقّعاتٍ خاصّةً من الدين من ذي قبل، ثمّ قام بالبحث في الوحي طبقًا لتلك التوقّعات.

يعتقد فوكو أنّ الخطاب يتكوّن من مجموعة نظريّاتٍ منسجمةٍ ودوال مرتبطةٍ تدلّ على رسـالةٍ واحدة، ولهذه الـدوال المرتبطة دالٌ مركـزيٌّ واحد، تدور حوله جميـع الدوال الأطـراف، أي أنّ لكلّ خطابٍ دالًّا مركزيًّا، وعلى سـبيل المثال فإنّ الدكتور شريعتي يمتلك منظومةً فكريّةً وخطابًا، والدالّ المركزي في خطابه دنيويّة الإسلام أو الاستفادة من الدين لإعمار الدنيا، ليبدّل الإسلام الفردي إلى الإسلام الاجتماعي؛ لـذا نرى أنّ جميع مباحثه – من قبيل بروتسـتانتيّة الإسـلام، وأدلجة الدين، وإسـلام أبي ذر، وإسلام أبي علي، ونظريّة الأمّة والإمامة، التشيع الصفوي والعلوي – تدور مدار هذا الدالّ المركزي.

إنّ سروش أيضًا يمتلك خطابًا ومنظومة فكريّة تسـتند على الدوال الأطراف المتنوّعة، فنظريّات: القبض والبسـط في الشريعة، بسـط التجربـة النبويّة، الذاتي والعرضي في الدين، الدين الأقلّي، التعدّدية الدينيّة، رؤيويّة الوحي، فهذه النظريّات جميعهـا دوال تكوّن منظومته الفكريّة، نعم إنّ أصـل هذه المباحث لم يكن جديدًا، بل إنّ جميعهـا مأخوذ من الآخرين، غير أنّه قام بتبيئة هـذه المفاهيم وتطبيقها على

الإسلام، فالدالّ المركزي عند سروش هو نفي الحكومة الدينيّة والاعتقاد بالعلمانيّة.

إنّ الوحـي عند سروش من إنتاج النبيّ ﷺ، ولم يكن للإمام أيّ حجيّة، إنّ جميع الإشكالات التي ذكرها سروش لحدّ الآن لإثبات الدالّ المركزي تتعرّض إلى أفعال الله أي الدين، والوحي، والنبوّة والإمامة، ولكنّه أمام إشـكالٍ أساسٍ آخر، وهو مسـألة التوحيد في الربوبيّة، ونحتمل أنّه يتطرّق إليه لاحقًا. فالإشكال الذي يلزم على سروش الإجابة عليه، أنّ الله الحكيم والعالم على الإطلاق والحائز للربوبيّة التكوينيّـة والتشريعيّة بناءً على التوحيد في الخالقيّة والربوبيّة، كيف يمكن أنْ يخلق الإنسـان بهذه الخصائص، ثمّ يتركه لحاله؟ إذ إنّ ربوبيّته التشريعيّة تقتضي أن يعلّم الإنسان نمط الحياة.

والخلاصة أنّ الـدال المركزي عند سروش هو العلمانيّـة، وبتعبيرٍ أدقّ فصل الديـن عن الحكومة، وهو يسـتفيد من جميـع الدوال الأخـرى للوصول إلى هذه النقطة، فمسـألة الدين الأقلّي تُعدّ مـن تلك الدوال. هذا التحليـل لم يكن تحليلًا سياسيًّا، بل هو تحليلٌ علميّ نصل إليه من خلال مجموع بحوثه وكتبه وحواراته.

العلوم التجريبيّة والدين الأقلّي

يدّعي سروش أنّ نظريّة الدين الأقلّي التي تحدّث عنها في كتاب (بسط التجربة النبويّة) بالتفصيل تمتدّ إلى أربع ساحات:

١. ساحة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة.

٢. ساحة العقائد والكلام.

٣. ساحة الفقه.

٤. ساحة الأخلاق.

يعتقد سروش في ساحة العلوم الطبيعيّة أنّ الدين لم يكن بصدد تعليم العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة، ولم يتوقّع أيّ واحدٍ منّا أن يعلِّمنا النبيّ الفيزياء أو الكيمياء أو النجوم أو الطبّ أو الهندسة أو الجبر، ولو وردت ثمّة إشاراتٌ إلى هذه العلوم في بعض الروايات تكون بالعرض تمامًا، أي أنّ هذه الأمور لم تكن من الأمور الجوهريّة في الدين، وفقدانها لا يُعدّ نقصًا في الدين، ولم تكن رسالة النبيّ الأساسيّة تعليم هذه العلوم. وهذه النتيجة التي توصّل إليها سروش تحمل في طيّاتها بركاتٍ كثيرة، منها رفع التعارض بين العلم والدين.

نقد العلوم التجريبيّة والدين الأقلّي

أوّلًا: هذا الكلام مجرّد ادّعاء لم يُقم عليه أيُّ دليل، ومن جهة أخرى يمكن لشخص أنْ يدّعي وبالاستناد إلى أنّ القرآن جامعٌ لجميع العلوم والحقائق، وفيه علم ما كان وما يكون وما هو كائن، أنّ الدين مكلّفٌ ببيان العلوم الطبيعيّة أيضًا، وأنّ النصّ الديني يتحمّل جميع الحقائق وعدم استنباط هذه العلوم من القرآن دليل ضعفنا[1]. فادّعاء سروش أوّلًا لا دليل عليه، وثانيًا يمكن لخصمه إثبات نقيض ادّعائه بالتمسّك بالدلائل النقليّة.

ثانيًا: حتّى لو لم نتوقّع من الدين التطرّق إلى العلوم التجريبيّة، فكلام سروش رغم هذا لا يدلّ على أنّ ما ورد في النصوص الدينيّة من الطبيعة والكون والأمور الطبّيّة كانت بالعرض وخارجة عن دائرة الرسالة، إذ ربما كان النبي ﷺ وأهل

١. نحن وإن حُرمنا من حضور المعصوم، ولم نتمكن من استنباط جميع هذه الحقائق، ولكن سيظهر إنْ شاء الله إمام الحجة عجل الله فرجه الشريف ويستخرج لنا من آيات القرآن علومًا جديدة ممّا يؤدي إلى تحوّلٍ عظيمٍ في العلم.

البيت عليهم السلام بصدد بيان إعجاز القرآن العلمي عند ذكر هذه الأمور، ودعوة غير المؤمنين إلى الإيمان من هذا الطريق.

ثالثًا: إنّ أمثال سروش عند مشاهدة التعارض بين تعاليم الدين ونتائج العلم، يمكنهم بدل الإشكال على الدين جعل تعاليم الدين كفرضيّةٍ علميّةٍ، والقيام بدراسةٍ تجريبيّةٍ لها ونشر نتائجها. فالعلماء اليوم ربّما ولأجل بناء فرضيّةٍ واحدةٍ يصرفون مبالغ طائلة، في حين أنّ الدين قد قدّم هذه الفرضيّات مجانًا.

وعلى سبيل المثال إنّ بعض كبار العلماء أمثال الشيخ البهائي والمرحوم النراقي، قد استفادا من بعض روايات الأئمّة عليهم السلام حول النجوم فوائد رياضيّةً ونجوميّةً دقيقةً تتطابق مع نتائج علم النجوم المعاصر. أنا لا أعتقد أبدًا بالتفسير العلمي، ولكن قد ترد في المدلول المطابقي للرواية أمورٌ تتطابق مع نتائج العلم، وقد عبّر بعض العلماء عن هذا بتعبير إعجاز الدين العلمي.

وبناءً على هذا فنحن نتمكّن - بالمقدار الذي نستفيد من آيات القرآن وكلمات الأئمّة عليهم السلام - من استخراج الفرضيّات العلميّة وإيجاد التحوّل في العلم. وهذا المدّعى لا ينافي قبولنا للمنهج العقلي والتجريبي في العلوم الطبيعيّة، لا سيّما عندما نلتفت إلى أنّ الأئمّة عليهم السلام، قد أوصوا بالاستفادة من المنهج التجريبي والعقلي للوصول إلى نتائج جديدة.

رابعًا: يدعي الوضعيّون أنّ العلوم وليدة الاستقراء والتجربة، وهذا الكلام لا اعتبار له عند الفلاسفة أبدًا، ومن المستبعد عدم التفات سروش إلى هذا الأمر. يعتقد جميع الفلاسفة أنّ جميع العلوم - التجريبيّة، والطبيعيّة والإنسانيّة - تبتني على مبانٍ ميتافيزيقيّة، وهذه المباني تؤثّر في اتّجاه هذه العلوم بشكلٍ ملحوظ.

ونحن نعتقد أنّ الإسلام يهيّئ المباني الميتافيزيقيّة للعلوم الإنسانيّة والطبيعيّة، وبناءً على هذا نعتقد بالعلم الديني وغير الديني، ويمكن أنْ نتجاوز هذا ونقول لما كانت الطبيعة فعل الله، يلزم أن يعلّمنا الله منهج فهم الطبيعة، فلو اقتبسنا منهجيّة معرفة الطبيعة ومنهجيّة معرفة الإنسان من الدين، أمكننا استحداث رؤيةٍ جديدةٍ في العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة والتجريبيّة، فللدين دورٌ في توليد العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة والتجريبيّة.

إنّ مدّعى سروش هنا يتضمّن دعويين:

١. إنّ الدين دخل هذه المساحات على النحو الأقلّي.

٢. إنّ ورود الدين في هذه المساحات كان بالعرض.

ونحن نقول: إنّ قسمًا كبيرًا من حضور الدين في هذه المساحات أكثريّ وقسمًا قليلًا منه أقلّي، والحضور الأقلّي للدين في هذه المساحات لم يكن بالعرض، بل بالذات ولتقوية إيمان المتديّنين.

وبعبارةٍ أخرى نعتقد أنّ وظيفة الأنبياء والأئمة عليهم السلام منح الرؤية الدينيّة للإنسان، والرؤية الدينيّة لا تنحصر في العبادات والمسائل المتعلّقة بمعرفة الله، بل تتدخّل الرؤية الدينيّة وغير الدينيّة في المعاملات والسياسات والاجتماعيّات وغيرها أيضًا.

وما يستدعي العجب أنّ الغربيّين ألّفوا كتبًا كثيرةً حول الفنّ الديني والفيلم الديني والسينما الدينيّة والتقنيّة الدينيّة والعلم الديني وغيرها من الأمور، ويربطون الدين بجميع الظواهر وحقائق العالم الحديث، ولكن سروش ما زال يكرِّر نظريّات القرن التاسع عشر، ويدّعي لزوم عدم توقّع تطرُّق الدين إلى هذه الأمور.

إنّ سروش مبتــلى هنا بمغالطةٍ خفيّة؛ فهو وأمثاله زعموا عندما يقال إنّ الدين يتطرّق إلى المباحث العلميّة، الصناعيّة، التقنيّة وغيرها، أنّ معناه إمكانيّة استخراج أجوبةٍ هذه الأســئلة من النصوص الدينيّة، في حــين أنّ للعلم الديني معنى آخر[١]، ولا يجوز عند نفي معنى واحدٍ من معاني العلم الديني، نفي سائر المعاني الأخرى.

خامسًا: يعمِّم سروش حكم العلوم التجريبيّة للعلوم الإنسانيّة أيضًا، ويعتقد أنّ الدين الإسلامي كما لم يأتِ لتعليم العلوم التجريبيّة، لم يكن بصدد تعليم العلوم الإنســانيّة أيضًا، بمعنى أنّ الدين أقلّيّ في العلوم الإنسانيّة. وقد وقع هنا في مغالطة (جمع العلوم في علمٍ واحد)، لكنّ العلوم الإنسانيّة المتعدّدة لا بدّ من تفكيكها.

كان الوضعيّون يعتقدون في البداية أنّ العلوم التجريبيّة تنقسم إلى علومٍ طبيعيّةٍ وعلومٍ إنسانيّة، بمعنى دخول العلوم الإنســانيّة في العلوم التجريبيّة، ولكن اليوم لا يعتقد أحدٌ بهذه الرؤية، فالعلوم الإنســانيّة اليوم مضافًا إلى تفرّعاتها التجريبيّة، لهــا تفرّعاتٌ غير تجريبيّــة، ففي الاقتصاد مثلًا عندنا الاقتصــاد التجريبي، والذي يقسّم إلى الخاصّ والعامّ ويحاول اكتشاف العلاقات الاقتصاديّة بين الظواهر، ولنا المدرسة الاقتصاديّة المذكورة تحت عنوان العقائد والإيديولوجيا الاقتصاديّة، وقد كُتب فيها كتبٌ عدّة. وهذا الأمر نفسه يجري في علم النفس وعلم الاجتماع، مضافًا إلى علم النفس التجريبي الذي يحاول كشف العلاقات النفسيّة بين الظواهر، توجد مدارس نفسيّة تصل اليوم إلى ثلاثين مدرسة.

أعتقد أنّ دين الإســلام أكثريّ في المدارس الاقتصاديّة والنفسيّة والاجتماعيّة،

---

١. راجع: خسروبناه، بيست گفتار درباره فلسفه و فقه علوم اجتماعی.

ويمكننا استخراج هذه النظريّات في عصر الغيبة لتكوين منظومةٍ متكاملة[١]. وهذا الكلام نفسه يجري في علم السياسة أيضًا، فللدين أنْ يزوّدنا بالأخلاق السياسيّة والفقه السياسي وغيرها، نعم نحن نعتقد في ساحة الاقتصاد التجريبي وعلم الاجتماع التجريبي، لزوم الاستفادة من التجربة.

علم الكلام والدين الأقلّي

يعتقد سروش أنّ حضور الدين في علم الكلام أقلّيّ أيضًا، ولم يتمكّن أيّ شخصٍ من إثبات أنّ علم الكلام أكثريّ في موضوع ذات الله وصفاته، بل العكس أكثر معقوليّة، ويقول على سبيل المثال: نحن نعتقد أنّ أيّ شيءٍ لا يغيب عن علم الله، ولكن بخصوص علم الله لما في العالم، فقد ذكر الملّا صدرا سبع نظريّاتٍ، واختار هو نظريّة ثامنة[٢]. ولا يمكن القول بأنّ رأيه المختار هو الرأي الدينيّ الأرثوذكسي. فلو كان الدين بصدد البيان الأكثري هنا، للزم عليه بسط الكلام بشكل أكثر لكنّه لم يفعل، لذا وقع الخلاف بين الحكماء الإلهيّين، ممّا يُنبئ عن ترك الأمر لاكتشاف العقلاء والفلاسفة[٣].

نقد علم الكلام والدين الأقلّي

ترد مجموعة إشكالاتٍ على هذه النظريّة نشير فيما يلي إلى بعضها:

أوّلًا: هذا المدّعى غير تامّ، إذ يلزم قياس الحدّ الأقل أو الحدّ الأكثر في الدين بالنظر

---

١. كما فعل الشهيد الصدر رحمه الله في اقتصادنا.

٢. ملا صدرا، الحكمة المتعالية، ٦: ١٩٣-٢٣٧.

٣. سروش، بسط تجربه نبوي، ١٠١.

إلى غاية حقيقة الدين في كلّ مورد، فغاية الدين هداية الإنسان وسعادته، وعليه يلزم السؤال في كلّ مورد: هل بيّن الدين في كلّ موضوعٍ ما يتّصل بسعادة الإنسان أم لا؟

ففي ساحة الكلام ليس من الصحيح طرح هذا السؤال: (هل الدين ذكر كلّ ما يمكن أنْ يقال حول الله أم لا؟)؛ إذ نحن نذعن بوجود بعض المسائل حول معرفة الله ومعرفة المعاد لا علاقة لها بسعادة الإنسان، ولم يتطرّق إليها الدين أيضًا. ولكن هذا الأمر لا يدلّ على أنّ الدين أقلّيّ. والطريف أنّ سروش عندما يذكر في مباحثه الأخرى كمال الدين، يتّخذ المنهج نفسه، ويقول يلزم قياس كمال الدين على ضوء غايته.

ثانيًا: بما أنّ الله تعالى غير محدود، فيستحيل أنْ يذكر الدين كلّ ما يتعلّق بالله تعالى، ويلزم من افتراض تطرّق الدين لجميع تلك الأمور تقييد الله وهو خلاف الفرض.

ثالثًا: إنّ كلام سروش (إنّ الدين لم يقل جميع ما يمكن أنْ يقال في الله) يتضمّن التناقض؛ لأنّ بعض حقائق الألوهيّة غير قابلة للفهم رغم كونها واقعيّةً وحقيقيّة، فالرواية القائلة (لا تفكّروا في الله)[1] ظاهرها النهي لكنّها في مقام النفي، أي أنّكم لا تستطيعون أبدًا التفكّر في ذات الله والتعرّف على كنه الله، حتى أنّ صفات الله التي هي عين الذات لم تكن قابلةً للفهم؛ لأنّ الإنسان محدود والله غير محدود، ولا يحيط المحدود كنه غير المحدود[2]، وبعبارةٍ أخرى تحتوي هذه المسائل على الإمكان النفس الأمري.

---

١. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ٣: ١٣٣.

٢. قال الإمام الباقر عليه السلام: (كلّما ميزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه، مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم مردودٌ إليكم) المجلسي، مرآة العقول ٩: ٢٥٧.

رابعًا: المثال الذي ذكره سروش لا ينقض الدين الأكثريّ في ساحة علم الكلام، لأنّ النظريّات السبعة التي ذكرها الملّا صدرا آراء فلسفيّة حاول الفلاسفة من خلالها فهم كيفيّة علم الله بالمنهج العقلي، وهذا الأمر لا علاقة له بعدم بيان الآيات والروايات كيفيّة العلم الإلهي مثلًا.

فإذا كان تفسير ملّا صدرا لعلم الله أجمع وأتمّ من بيان غيره، ولم يرد عليه ما ورد على سائر الأقوال، فإنّما سببه مراجعة ملّا صدرا للنصوص الدينيّة واقتباس رأيه منها، ثمّ تقديم البيان الفلسفي له، الأمر الذي لم يفعله سائر الفلاسفة. وإذا اختلفت آراء الأشاعرة والمعتزلة عن رأي الإماميّة، فإنّما سببه اختلاف مصادرهما الروائيّة حول الله مع مصادر الشيعة الروائيّة، وعليه لا يدلّ اختلاف الفلاسفة في علم الله على أنّ النصوص الدينيّة لم تبيّن ذلك، ويا ليت لسروش يبيّن لنا أيّ سؤالٍ يتعلّق بعلم الله لم يذكره القرآن والسُنّة مع لحاظ قدرتنا على فهمه؟ فلا كبرى مدّعى سروش تامّة، ولا الأمثلة التي ذكرها.

علم الفقه والدين الأقلّي

يعتقد سروش أنّ الفقه وتوقّعاتنا من الدين في نطاق الأدلّة النقليّة أقلّية أيضًا، ويقول بأنّ الأحكام الفقهيّة – أعمّ من العبادات والمعاملات والوصايا الطبّية والمسائل الاقتصاديّة – لو كانت لإدارة المجتمع وحلّ المشاكل الاجتماعيّة وتنظيم أمور الدنيا، فقد تمّ بيانها بالنحو الأقلّي، لو جعلنا الأحكام الفقهيّة مجرّد أعمالٍ عباديّةٍ وتكليفيّةٍ، فلا دور لها في المسائل الاجتماعيّة أصلًا، أي أنّ الأحكام العباديّة لم تكن اجتماعيّة أبدًا، وحتى لو لم نفترض أنّ الأحكام الفقهيّة عباديّةٌ محضةٌ، بل يترتّب عليها مسائل اجتماعيّة دنيويّة، فمع هذا لا يخرج الفقه من دائرة الأحكام، ويتلخّص في الفعل والترك والحلال والحرام، وهذا لا ينسجم مع التخطيط والبرمجة للحياة[1].

١. سروش، بسط تجربه نبوي، ٩١.

نقد علم الفقه والدين الأقلّي

تــرد هنا الإشــكالات المطروحة في المبحث الســابق أيضًا، وهــي أنّ الفقهاء يقولــون إنّ الفقه علمٌ يتعلّق بأحكام أفعــال المكلّفين[1]، أي لم يدّع الفقهاء أنّ الفقه بصدد إعطاء برامج ومخطّطاتٍ للإنســان، بــل يقتصر على أحكام الأفعال أعمّ من الأحكام التكليفيّــة والوضعيّة والأوّليّة والثانويّة والواقعيّــة والظاهريّة والفتوى والحكــم الحكومي. وعليه يلزم على سروش إثبــات مدّعاه في أنّ الفقه بصدد بيان الأحكام على النحو الأقلّي. ولم يتمكّن أيّ شخصٍ من ذكر مثالٍ واحدٍ يتعلّق بأفعال المكلّفين لم يتمكّن الفقه من بيان حكمه؛ لأنّ للفقه قابليّة الإجابة على أفعال المكلّفين الفرديّة والعباديّة وغير العباديّة (ما من فعل إلّا وله حكم).

كان المرحوم إقبال والمرحوم شريعتي يعتقدان أنّ الاجتهاد محرّك الشيعة، لكن يقــول سروش إنّ الفقه لا علاقة له بالمســائل الاجتماعيّة، والحــال – خلافًا لرأي سروش – حتّى الأحكام العباديّة الفقهيّة مليئة بالمســائل الاجتماعيّة، وعلى ســبيل المثــال تتطرّق الخطبة الأولى في صلاة الجمعة إلى المســائل العباديّة والتقوى، ولكن الخطبة الثانية تختصّ بالحوادث الواقعة المعاصرة، حتّى أنّ المستشرقين يذعنون بعدم إمكان فصل الجانب الاجتماعي في الدين عن الجانب الفردي.

يتمكــن سروش من نفــي نظريّة أكثريّة الفقه إذا قام بسرد المباحث والمســائل التي عجز الفقه عن الإجابة عليها. فالفقه يدّعي قابليته لاســتنباط الاحكام؛ لأنّ الإنســان يواجه في كلّ فترةٍ زمنيّةٍ وفي كلّ عصرٍ ومكانٍ أسئلةً جديدةً لم يُجب عليها أحــدٌ لحدّ الآن، وهذا الأمر يسري حتّى في ســائر العلــوم إذ لا يمكن القول بعدم اكتناز أيّ علمٍ أدوات الاستكمال.

---

١. فاضل مقداد، نضد القواعد الفقهيّة، ٦.

ونقول في ردّ مدّعى سروش بأنّ الفقه لا يحتوي على برنامجٍ ومخطّطٍ للحياة: يعد الحُكم من أهمّ أركان البرنامج والمخطّط، وأهم أركان العقلانيّة الأداتيّة الذي يمدّ ويساعد المخطّطات، وهذا الحكم يتمّ تأمينه من الفقه، وبعبارةٍ أخرى إنّ تدوين المخطّط بحاجةٍ إلى أدواتٍ مختلفةٍ منها الفقه، إذ من المؤكّد أنّ برنامج حياة المسلم المتديّن يختلف عن برنامج نظيره غير المتديّن أو المتديّن بسائر الأديان، ووجه التفاوت يعود إلى نوع الأحكام والأخلاق والعقائد التي يتمسّك بها الأشخاص.

فالمسلم مثلًا لا يستعمل في برامجه الترفيهيّة ما لا يجوز شرعًا؛ لأنّ الشارع المقدّس نهى عنها، وعليه فإنّ التخطيط الديني يقتضي الحكم الديني، وهذا الأمر لا يخصّ الحياة الفرديّة، بل يشمل الحياة الأسريّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

وعلى سبيل المثال نرى المتديّن الذي يتّجه نحو السياسة، يستفيد من تعاليم الدين في برامجه، وفي الواقع أنّ جميع الدين والعقل الذي يعدّ من مصادر الدين، جاء لتأمين برنامج الحياة الدنيويّة، وعليه قد وقع سروش هنا في مغالطة الجزء والكلّ، وتوقّع من الجزء الكلّ، أي توقّع من الفقه جميع الدين، وعندما يتكلّم عن الدين، يقصد القرآن والسُنّة، وينحّي العقل الذي يُعدّ من أهم مصادر الدين.

فلا بدّ من طرح السؤال هكذا: هل يتمكّن الدين من تأمين برنامج لحياة الإنسان بالاعتماد على مصادره الأربعة: القرآن والسُنّة والإجماع والعقل أم لا؟ أنّنا نعتقد بالعقلانيّة الدينيّة التي تقابل العقلانيّة العلمانيّة، وهذه العقلانيّة وليدة العقل المستقلّ النظري والعملي والآيات والروايات، أمّا العقلانيّة العلمانيّة فهي وليدة المباني العلمانيّة الخاصّة. فالعقلانيّة تنقسم إلى دينيّة وغير دينيّة. أما العقل النظري والعملي فلا يتّصف بالديني وغير الديني، فالفقه لا يدّعي إعطاء برنامج للحياة

بمفرده، بل لا بدّ من النظر إلى جميع الدين وقابليّته لذلك.

والبحث الآخر أنّنا لو سعينا وتمكّنا من تأمين المباني الميتافيزيقيّة للعلوم؛ والقيام بتأسيس علومٍ طبيعيّةٍ وإنسانيّةٍ إسلاميّةٍ بالاعتماد على تلك المباني الميتافيزيقيّة، وتشكيل مجتمعٍ إسلاميّ مع علوم طبيعيّةٍ وإنسانيّةٍ إسلاميّةٍ، فمن الطبيعي زوال كثيرٍ من هذه الشبهات.

علم الأخلاق والدين الأقلّيّ

يحتوي الإسلام على أحكامٍ أخلاقيةٍ كثيرة، ولا يمكن القول بأنّ جميع التعاليم التي تتحدّث عن الفضائل والرذائل والسعادة والشقاء لا توجد في الدين، إنّ سروش عندما يريد إثبات مدّعاه في الدين الأقلّي، يُقسِّم القيم الأخلاقيّة إلى قسمين:

١. القيم الأخلاقيّة المخدومة.

٢. القيم الأخلاقيّة الخادمة.

إنّ خادميّة القيم الأخلاقيّة ومخدوميّتها تُلحظ بالقياس إلى الحياة، أي توجد مجموعةٌ من القيم الأخلاقيّة تنفع الحياة، وتوجد قيمٌ أخلاقيّةٌ أخرى تكون الحياة لأجلها، ويُطلق على القسم الثاني القيم المخدومة، وعلى القسم الأوّل القيم الخادمة. ثمّ يضيف سروش أنّ قسمًا كبيرًا من علم الأخلاق يتكوّن من القيم الخادمة، والنسبة القليلة منه يتعلّق بالقيم المخدومة.

بهذا التقسيم تُصبح جميع القيم الدينيّة خادمةً تقوم الحياة بتغييرها، ويطلق سروش عليها عنوان الآداب أو الثقافة لا الفضائل[١]. ويصرّح أنّ الصدق ليس حسنًا بذاته، والكذب ليس قبيحًا بذاته، بل إنّ مدار حسن الأفعال وقبحها نتائجه

١. سروش، بسط تجربه نبوى، ٩٦-٩٩.

التي تظهر في الحياة[١]. وعليه نحن اليوم مضطّرون لتغيير القيم وفقًا للحياة الحديثة، وتدوين أخلاقٍ جديدة، وحاصل ما يتوصّل إليه سروش عدم فائدة الأخلاق الدينيّة للوضع الراهن.

نقد علم الأخلاق والدين الأقلّي

لقد خلط سروش في مبحث (الدين الأقلّي والأكثري) بين الأخلاق والآداب، فالآداب غير الأخلاق؛ إذ إنّها تتغيّر بحسب مقتضيات كلّ عصر، يقول أمير المؤمنين عليه السلام بهذا الخصوص: «لا تقسروا أولادكم على آدابكم»[٢]، أمّا الأخلاق فهي الفضائل والرذائل التي تصنع الملكات الإيجابيّة والسلبيّة. إنّ جميع القيم المذكورة في الدين تعدّ قيمًا مخدومةً لا خادمة، وهدفها إيصال الإنسان إلى السعادة، بمعنى أنّنا لو خرجنا عن هذا الطريق واستبدلنا أخلاقًا أخرى، لم نصل إلى تلك السعادة الأبديّة التي قرّرها الشارع لنا؛ لذا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ».

ولا بدّ من عدم إغفال أمرين:

١. كما نواجه في الفقه المسائل المستحدثة، ونقوم بتشخيص حكمها عن طريق الاجتهاد، فكذلك الأمر في الأخلاق، أي نواجه المسائل الأخلاقيّة المستحدثة - كالأسئلة المطروحة في أخلاقيّات الطبّ الاحترافي - والتي يلزم الإجابة عنها بالاجتهاد وتحديث الأخلاق، وبعبارةٍ أخرى أن تتمكّن الأخلاق الإسلاميّة من الإجابة عن المسائل المستحدثة.

٢. نظرًا لتغيّر بعض الأحكام الأخلاقيّة - كتجويز الكذب مثلًا في بعض

---

١. م. ن، ٩٨.

٢. ابن أبي الجديد، شرح نهج البلاغة، ٢٠: ٢٦٧.

الحـالات – ذهـب سروش إلى تغيّر الأخـلاق؛ لأنّه عند تغـيّر المقام يتغيّر الآداب المتعلّقة بـه أيضًا[١]. ولم يلتفت إلى أنّ هذه التغيّرات تتعلّق بالموضوع وبتغـيّر الموضـوع يتغيّر الحكم أيضًا، وعلى سـبيل المثال فـإنّ حفظ النفس المحترمة واجب، والكذب قبيح أخلاقًا، وعند تزاحم هذين الحكمين – مثلًا من يبحث عن نفسٍ محترمة ليقتلها ويسـألك عنها – لا بدّ من تقديم الأهمّ ــ أي حفظ النفس المحترمة ــ على المهمّ، أي قبح الكذب. فالكذب في هذه الظروف لا يعني أنّ الكذب أصبح حسنًا، وهذا لا يدلّ على نسبيّة الأخلاق أبدًا. إنّ إشكالنا الأساس عدم صحّة تقسيم الأخلاق إلى الخادم والمخدوم.

توجد في فلسفة الأخلاق نظريّتان:

١. النظريّة الغائية

٢. النظريّة التكليفيّة

يعتقد البعض ككانط أنّ الأخلاق يلزم ألّا تكون لأجل غاية؛ لأنّها تفقد حينئذٍ قيمتها الأخلاقيّة، فتقسيم سروش هذا – الأخلاق الخادمة والمخدومة – مبتنٍ على نظريّة الأخلاق الغائية، لكننا في مبحث الحسـن والقبح الذاتي والعقلي ندور مدار التكليـف لا الغاية، ولكن نظـرًا لوجود وصايا كثيرةٍ للوصـول إلى الكمال نكون غائيين أيضًا، وعليه نعتقد بإمكان الجمع بين الغائية والتكليفيّة، فلو بحثنا الأمر من زاوية الحسن والقبح في الأفعال صرنا تكليفيّين، ولو بحثنا الأمر من زواية الحسن والقبح الفعلي صرنا غائيين.

---

١. سروش، بسط تجربه نبوي، ٩٦-٩٩.

نظريّة القراءات المختلفة للدين

إنّ نظريّة القراءات المتعدّدة في الدين وليدة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وهي نظريّة القبض والبسط في الشريعة نفسها المبتنية على المباني الهرمنيوطيقيّة، وقد أشرنا إلى نقدها سابقًا ولا نعيد الكلام مرّة أخرى.

الفصل الثالث:
النقد البرّاني لنظريّة سروش في الوحي

مضافًا إلى ما مرّ من نقدٍ لنظريّات سروش، يمكن دراسة نظريّاته ونقدها من وجهة نظرٍ أخرى؛ لأنّ كلامه حول الوحي الإلهي يتضمّن شبهاتٍ أو مبتلى بلوازم يكون التطرّق إليها ذا أهميّة خاصّة؛ لذا سنتكلّم في هذا القسم عن هذه النقود، وما سنذكره لاحقًا إنّما هو أسئلةٌ مستخرجةٌ من الشبهات التي ذكرها سروش، ونذكر جوابها مع محوريّة أجوبة آية الله السبحاني.

السؤال الأوّل: الوحي بمنزلة تجربةٍ تشبه تجربة الشعراء

يعتقد سروش أنّ الوحي إلهام، وهو تجربةٌ كتجارب الشعراء والعرفاء، وإنْ كانت تجربة النبيّ ذات مرتبةٍ أعلى، فالنبيّ كالشاعر ينقل الإلهام باللسان واللغة التي يعرفها، والطريقة التي هو خبيرٌ فيها، والعلوم التي يكتنزها، ونحن نفهم الوحي في العصر الحديث من خلال الاستعانة بالاستعادة الشعريّة والأدبيّة، كما قال أحد فلاسفة الإسلام إنّ الوحي أعلى درجات الشعر ومراتبه[1]. فما هو الإشكال الوارد على كلام سروش هذا؟

---

١. سروش، محمّد ﷺ راوی رویاهای رسولانه (١) و(٦).

جواب السؤال الأوّل

إنّ هــذا الكلام على الرغم من ظاهــره الحديث، لم يكن جديدًا، بل هو مطابق لما قاله مشركو قريش حول القرآن، أي كما أنّ امرَأَ القيس يخلق المعاني والألفاظ في ضــوء الإلهام الذي يتلقّاه، فكذلك محمّد ﷺ يخلق معاني الآيات وألفاظها. ومن المعلوم أنّ غرضهم من الشعر لم يكن الشعر المنظوم، بل مواجيد الإنسان وتخيّلاته الناتجة عن الفكر سواء أكانت منظومة أم منثورة.

فالقرآن ينقل عن لسانهم هذه النظريّة وينقدها: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾ (الصافات: ٣٦)، وأيضًا: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾ (الطور: ٣٠). فهم يقيّمون القرآن من ثلاثة طرق مفادها أنّ القرآن صناعة النبي ﷺ:

١. يقولون تارةً بأنّه أفكارٌ متناثرة.

٢. ويقولون ثانيةً بأنّه تقوّلَ القرآن على الله.

٣. ويقولون ثالثةً إنّه شاعرٌ قولب خياله بهذا القالب، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ...﴾(الأنبياء: ٥).

ويــرد القرآن على هذا الكلام بقولــه: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَــاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ (الحاقــة: ٤١). وفي آيةٍ أخرى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّــعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُــوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٩)، والخلاصة أنّ المشركين عدوا النبيّ ﷺ من الشعراء.

وترد على رأي سروش الأمور الآتية:

أوّلًا: إنّ محتــوى نظريّة سروش لا تتعــدّى هذا القول، أي قد جعل سروش النبــي ﷺ رديفًا للشــعراء، وإن أضــاف على كلام المشركين قولــه (ولكنّه في مرتبةٍ أعلى) غير أنّ هذه النظريّات تنشأ من منشأٍ واحدٍ، فلو قال سروش إنّ إلهام

الشــعراء ينشأ من داخلهم، وإلهام النبيّ من الله تعالى، فحينئذٍ يكون عطفه لهاتين النظريّتين بعضهما على بعض عطفًا للمباين على المباين، ينتج تشبيهًا مخلًّا.

ثانيًــا: لم يذكر سروش دليلًا معتــبرًا لنظريّته، فإذا كان القرآن على طراز إلهامٍ شِــعريّ وإنْ بمســتوى أرفع، فلماذا تحدّى الغير وادّعى أنّ الناس لم يتمكّنوا من الإتيان بمثل ســورةٍ واحــدةٍ مثله؟ ويمكــن القول لسروش: إنّ تفســيرك هذا للقرآن لم يكن ســوى تجربةٍ شعريّة، أي أنّ نفسك صنعت هذه الفكرة وارتسمت في ذهنك، وأجرتها على لســانك وقلمــك من دون أنْ يســتبطن واقعًا، فلو كان القرآن من ســنخ الشــعر وأعمال الشــعراء ولا قيمة خالدة له، فكلامك من هذا القبيل أيضًا.

ثالثًا: يحاول سروش في تقرير نظريّته حول شــاعريّة النبيّ ﷺ أنْ ينظر إلى الموضوع من زاويةٍ ظاهراتيّةٍ؛ ليبيّن ظاهرة الوحي طبقًا للاســتعارات الشــعريّة، والحال أنّ هذا الأمر ذاته محلّ خلافٍ؛ لماذا تمّ استخدام هذه الاستعارة؟ كما يشير سروش في مكانٍ آخــر بأنّنا ولأجل معرفة أوصاف وضمير بعض الأشــخاص كالأنبياء مثلًا، نشــبّه حالةً من أحوالهم بأنفسنا، وعلى افتراض التغاضي عن هذا الإشــكال لا بدّ أنْ يتحمّل ذلك الشيء هذه الاســتعارة، والحال أنّ القرآن قد ردّ الاســتفادة من هذه الاســتعارة بخصوص النبيّ ﷺ، وقال: ﴿**وَمَــا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ**﴾ (يس: ٦٩).

السؤال الثاني: النبيّ خالق الوحي والمانح للصورة على مضمونٍ غير مصوّر (المعنى من الله واللفظ من النبي ﷺ).

لقد استعان سروش بالاستعارة الشعريّة وذهب إلى أنّ النبي ﷺ يشعر في داخله بأنّ قوّةً خارجيّةً تمتلكه كما هو الحال في الشعراء، ولكن خالق الوحي هو النبيّ في الواقع. يرى سروش أنّ الإلهام سواء أكان داخليًّا أم خارجيًّا لا أثر له؛ لعدم وجود أيّ فارقٍ في مرحلة الوحي بين الداخل والخارج[١].

ويؤكّد سروش خالقيّة النبيّ ﷺ للوحي بنحوٍ آخر أيضًا، ويقول: ما يتلقّاه النبيّ من الله إنّما هو مضمون الوحي، ولكن لا يمكن إبلاغ ذلك المضمون للناس؛ لأنّه أعلى من مستوى إدراكهم، بل حتى أعلى من مستوى الألفاظ، فلا صورة لهذا الوحي، وعلى النبيّ إكساء هذا المضمون بالصورة اللفظيّة ليكون تحت متناول الجميع. وعليه - وطبقًا لنظريّة سروش- تكون المفاهيم والمعاني من الله تعالى أمّا الشكل والصورة من إبداع النبيّ ﷺ، ويكون القرآن عملًا مشتركًا بين الله والنبيّ، أي المعاني من الله والصورة من النبيّ، فما هو الإشكال الوارد على هذه النظريّة؟

جواب السؤال الثاني

بناءً على ما ذكره الشيخ السبحاني، يلوح من كلام سروش أنّ القرآن تجلّي شخصيّة النبيّ ﷺ الباطنيّة، والذي يُطلق عليه اصطلاحًا (الوحي النفسي)، وهذه النظريّة - أي تفسير الوحي في ضوء نظريّة التجلّي الباطني - قد طُرحت لأوّل مرةٍ

١. سروش، بشر وبشير، رؤياى رسولانه (٦)، حواره مع إذاعة هولندا العربية.

من قبل المبشّرين، أي القساوسة والمستشرقون لا سيّما المستشرق درمنغم[1]، حيث سعى وبجهودٍ طفوليّةٍ إلى البحث عن مصادر معرفيّةٍ للقرآن، منها تجلّي الشخصيّة الباطنيّة.

يقول سروش في بيان نظريّته: «إنّ عقل محمّد الباطني – أو وفقًا للّغة المعاصرة – شخصيّته الباطنيّة، قد اكتشف زيف الشرك، وقد قام بعبادة الله لأجل الوصول إلى مقام النبوة، واعتزل في غار حراء، وهناك بلغ إيمانه الوجداني مرتبةً عالية، وتوسّع أفق أفكاره، وتضاعفت بصيرته. وقد بلغ في هذه المرحلة من القوّة بحيث أصبح مؤهّلًا لهداية الناس. كان دائم الفكر إلى أنْ استيقن بأنّها النبوّة التي ابتعثه الله بها لهداية الناس. وهذه المعرفة ظهرت له وكأنّها نازلةٌ من السماء، وأنّ الله خاطبه عن طريق جبرئيل».

إنّ ما يميّز شعور الشعراء عن شعور الأنبياء، هو الأمر الذي لم يهتم سروش به. يرى الشعراء أنّ مصدر الإلهام في داخلهم بينما يراه الأنبياء في خارجهم، ولكن سروش لم يهتم بأهم نقطة التمايز، ولم يجعل أيّ دورٍ لجوانيّة الإلهام أو برانيّته، والحال أنّ النقطة المائزة الأساسيّة هي هذه النقطة بالتحديد. فمن لم يكن متوغّلًا في المسائل الفلسفيّة والعرفانيّة، لم يتمكّن من تفكيك حدود هذين الإلهامين والشعورين، ولأجل عدم القدرة على التفكيك هذه، قال مشركو قريش: كيف يستقبل شخص الإلهام من خارج ذاته ويؤمر بهداية الناس؟ ويذكر القرآن كلامهم هذا بقوله: ﴿أَكانَ لِلنّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنا إلى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قالَ الْكافِرُونَ إِنّ هذا لَساحِرٌ مُبِينٌ﴾ (يونس: ٢).

1. Émile Dermenghem

لقد قدّم مناوئو القرآن على مرّ التاريخ ولأجل الوقوف أمام الوحي المحمّدي تصوّراتٍ وتفاسير مختلفة، مع اتّحاد ماهية جميع هذه التصوّرات الباطنة في جميع تلك الأعصار، وقد تغيّر اليوم شكل شبهات أبي جهل وأبي سفيان، وتمّ عرضها كسلعةٍ جديدةٍ وكدراسةٍ علميّةٍ حديثة.

لقد جعل السؤال الأوّل جميع الأمور ناشئةً من قبل النبيّ سوى الارتباط الضعيف بالله، ولكن هنا قد جُعلت المعاني من قبل الله والقالب من النبيّ ﷺ، أي يكون الوحي نوعًا من المشاركة بين الله والنبيّ، ويلزم علي سروش بيان دليله على مدّعاه. فهل الله القادر على إنزال المفاهيم غير قادرٍ على القوالب[1]؟ لقد أثبت سروش مدّعاه بعدم إمكان تلقّي ألفاظ الوحي وأنّ النبي ﷺ، تلقّى مضمون الوحي فقط، أثبته من خلال مجرّد الاستبعاد فقط. والدليل الوحيد الذي يمكن أنْ يُقدّم عن سروش أنّه يرى أنّ حقيقة الوحي نوعٌ من التجربة الدينيّة، وهذا الدليل تمّ نقده حتى من قبل المسيحيّين أنفسهم.

السؤال الثالث: الظروف الحاكمة على حياة النبي ﷺ هي التي أوجدت القرآن

عرفنا أنّ سروش يجعل النبيّ ﷺ تارةً خالق القرآن بشكلٍ مستقلٍّ ويؤكّد على دوره المحوري، وتارةً أخرى يعقد مشاركة بينه وبين الله، وتارةً ثالثةً يجعل الظروف المحيطة بحياة النبيّ ﷺ مولّدةً لهذه المفاهيم والأفكار والمعاني، وبعبارةٍ أخرى يجعل الزمان خالقًا للقرآن الكريم، أيّ أنّه أثرٌ لحياة النبيّ، وأبويه، وزمن طفولته،

١. يشهد القرآن على خلاف هذه الرؤية، إذ يأمر النبي ﷺ، كرارًا بـ(قل) كما في (قل هو الله أحد).

وحتى الحالات النفسيّة.

يعتقد سروش أنّ قراءة القرآن تدلّ على أنّ النبيّ كان يفرح تارةً ويكون في غاية الفصاحة، وكان يحزن تارةً أخرى ويتضجّر ويكون عاديًّا في استرسال كلامه. فيرى سروش أنّ هذه الموارد تدلّ على بشريّة الوحي[1]، وعليه يرى سروش أنّ للنبيّ دورًا موضوعيًّا في مسألة الوحي، إذ لم يكن متلقّيًا صرفًا، بل تؤثّر فيه الظروف الحاكمة وما يدور في ذهنه. فما هو الإشكال في هذا الكلام؟

جواب السؤال الثالث

يحاول سروش بكلامه هذا عدّ القرآن كتابًا بشريًّا مائة بالمائة، متأثّر بالظروف الحاكمة على حياة النبيّ ﷺ، كسائر الكتب المتأثرة بحياة مؤلّفيها، وبعبارةٍ أخرى تأثير نزعات النبي ﷺ والثقافة الحاكمة في ذلك العصر على تدوين القرآن.

ونحن نتساءل أمام هذه الإشكاليّة: لو كان الأمر كذلك حقيقة، فلماذا ينفي القرآن جميع هذه الأمور، ولم يرَ عاملًا مؤثّرًا في تكوين القرآن سوى الوحي؟ ونشير هنا إلى بعض الآيات التي تتعارض مع بشريّة القرآن:

قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٣-٥). وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إلى النُّورِ بِإِذْنِ رَبّهِمْ إلى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١). وقال تعالى: ﴿إِنّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيّا لّعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢). وقال تعالى: ﴿وَهذا كِتابٌ أَنْزَلْناهُ مُبارَكٌ﴾ (الأنعام ٩٢).

---

١. سروش، محمّد ﷺ راوی رویاهای رسولانه، (١).

فمع هذا الكلام الصريح كيف نعدّه بشريًّا، والحال أنّ أحدًا لم يشكّك في صدق محمّد الأمين ﷺ، فرؤية سروش هذه ناتجةٌ من تطبيق نظريّة المعرفة الكانطيّة على ظاهـرة الوحي. فموضوعيّة النبيّ في الوحي تـؤدّي إلى القول بتصرفه في الوحي، ومعناه أنّ الانسـان لا يصل إلى كلام الله وأنّ القرآن الحالي غير خالص. ولو نظرنا إلى كيفيّة تـصرّف النبيّ ﷺ في الوحي لحصلت تلك النتيجة نفسـها أيضًا؛ لأنّ النبيّ ﷺ إمّا أنّه قد تصرّف في جميع معطيات الوحي وبشكل منتظم، أو في بعض تعاليمـه وبملاكاتٍ خاصّـة، وفي كلا الحالتين – أي سـواء كان التصرّف في جميع التعاليم أم في بعضها – فإنّ قابليّة الاعتماد على الوحي تُسلب نهائيًّا.

السؤال الرابع: قابليّة الخطأ في الوحي في بعض الأمور الخاصّة

يقـول سروش: «يرى كثيرٌ من المفسّريـن اليوم أنّ الوحي في المسـائل الدينيّة الصرفة كصفات الله، والحياة بعد الموت وقواعد العبادات، لم يكن مصونًا من الخطأ، وقد أذعنوا بأنّ الوحي في المسـائل المتعلّقة بهذا العالم وبالمجتمع الإنساني قد يخطأ. فـما ذكره القرآن حول الحوادث التاريخيّة، سـائر الأديان وسـائر المواضيع العلميّة الأرضيّة لا يلزم أنْ يكون صحيحًا بالضرورة، ويستدلّ هؤلاء المفسّرون في الغالب أنّ هذه الأخطاء في القرآن لا تخدش نبوّة النبيّ؛ لأنّ النبيّ قد هبط إلى مستوى معرفة الناس ومجتمعه وتكلّم بلغتهم»[1]. فما هو الإشكال الوارد على هذا الكلام؟

جواب السؤال الرابع

السـؤال الذي يُطرح هنا، من هم هؤلاء المفسّرون الإسـلاميّون الذين ينقل

١. سروش، حوار مع إذاعة هولندا العربية العالمية.

عنهم سروش ويستعمل كلمة (كثيرًا) و(الأغلب) فيهم؟ إنّهم لم يكونوا سوى المستشرقين وأتباعهم أمثال رئيس القاديانيّة ومن تأثّر بهم كبعض مفكّري مصر، إنّ سروش يُغفل كبار مفسّري العالم الإسلامي منذ أربعة عشر قرنًا في الماضي والحاضر، ويستند إلى كلام هذه الثلّة.

ومع قطع النظر عن هذا، ما هو وجه التفرقة في الحكم بالخطأ؟ بأنْ يكون النبيّ صادقًا مائة بالمائة فيما يخصّ ما وراء الطبيعة، ولكن في المسائل العينيّة والملموسة يجانب الحقيقة؟ ومجرّد إشارة بعض المفسّرين إلى ما ذكره سروش لا يكون دليلًا على عمومية هذا الأمر. يُعدّ القرآن علم النبيّ ﷺ من أعظم منح الله تعالى له: ﴿وَأَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ، وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٣). ولكن سروش – رغم وجود هذه الآيات – يخطو خطوةً إلى الأمام ويقول: لي رأيٌ آخر، لا أتصوّر أنّ علم النبيّ أكثر من علم أهل زمانه فيما يخصّ الأرض والكون وجينات الإنسان، وهو لم يمتلك العلم الذي نمتلكه اليوم، وهذا لا يخدش بنبوَّته؛ لأنّه كان نبيًّا ولم يكن عالمًا[1].

ويظهر أنّ استدلال سروش على تخطئة الوحي، يبتني على بشريّة بعض جوانب تكوّن الوحي؛ لأنّه يجعل البشريّة ملازمةً للخطأ، ولكن حتى لو قبلنا أنّ مجرّد مضمون الوحي أُلقي إلى النبيّ ﷺ، لم ينتج هذا الأمر منطقيًّا خطأ النبيّ في تبديل المضمون إلى ألفاظ وكلام، نعم صحيح أنّ الإنسان يجوز عليه الخطأ، ولكن لا يمكن تفسير (جائز الخطأ) بـ (واجب الخطأ).

---

١. م. ن.

السؤال الخامس: القرآن كلام محمّد ﷺ

يصف سروش منتقديه بمن ألبس الأشعريّة القديمة لباس التقدّس الحديث[١]. أي كما أنّ الأشاعرة ينفون العلل الطبيعيّة لما يحدث في الطبيعة، وينسبونه إلى فعل الله مباشرة، فكذلك ينسب منتقدو سروش الوحي النازل على النبيّ ﷺ في الطبيعة، إلى ما وراء الطبيعة مع حذف وساطة الطبيعة.

يستعين سروش بمقولة الفلاسفة والعرفاء الدالة على أنّ: (الله مبدأ المبادئ، ويقع في طول العلل الطبيعية، وكلّما يحدث في العالم يكون بإذنه، وعلمه وإرادته، ويعدّ فعله)، وعندما يستند إلى هذه المقولة يكون بصدد إثبات مدّعاه من عدم وجود المنافاة بين القول بأنّ القرآن كلام محمّد، وأنّه كلام الله في الوقت نفسه[٢]. ويصرّح ويقول: «إنّ محمّدًا كتاب كتبه الله، وعندما كان يقرأ محمّد كتاب وجوده وذاته، يصبح قرآنًا، وكان القرآن كلام الله. إنّ الله هو الذي ألّف محمّدًا، ومحمّد ألّف القرآن، والقرآن كتاب الله، كما خلق الله النحلة وخلقت النحلة العسل، وكان العسل نتيجة الوحي»[٣]. فهل يمكن ردّ هذا الكلام؟

جواب السؤال الخامس

لا إشكال في كلام سروش عندما يجعل جميع أفعال النبيّ ﷺ أفعال الله، وما نقصده نحن أيضًا من أنّ القرآن كتاب محمّد ﷺ، هو أنّ القرآن كتاب الله الذي أنزله على محمّد ﷺ ولكن:

---

١. سروش، بشر وبشير.

٢. ذكر هذا الأمر في حواره مع الشيخ السبحاني، وفي بحثه: محمّد، راوي رؤياهاى رسولانه.

٣. سروش، طوطى وزنبور.

أوّلًا: إنّ لحاظ العلل الطوليّة فيما يحدث في الطبيعة، لا يعني قبض يد الله في جميع الحوادث الطبيعيّة، كما لا يعني عدم قدرة الله على إيجاد فعلٍ في الطبيعة من دون توسّط العلل، أو بوسائل لا نعرفها.

ثانيًا: لسروش كلماتٌ أُخر تخالف قصد الجميع، كلمات تصف النبيّ ﷺ بالكاشف، والمدرّس، والمتكلّم، والسامع، والواضع، والشارع، والمتصرّف في جميع الأمور، بنحو يلوح منها أنّ الله تعالى قد أرسل المعلِّم فقط، أمّا باقي الأمور فإنّها تدور مدار تجاربه وأعماله، فهذا المعلِّم كان يدرّس تارةً المطالب المتعالية، وقد يقيّد تارةً بتلامذة الشيطان، وقد يفرح تارةً وقد يحزن، وكان كلامه يتعالى تارةً ويتهاوى أخرى، كالنحلة التي تتغذّى من كلّ شيء، له كشوفاتٌ معنويّةٌ متعاليةٌ تارةً، ويواجه أسئلةً شيطانيّةً من قبل مخاطبيه، يستعين بمعلوماته التي تصل في النهاية إلى المبادئ العالية، ومنها إلى مبدأ المبادئ وغاية الغايات الذي لا تسقط ورقةٌ إلّا بإذنه، ولا تعطي أيّ نحلةٍ عسلًا إلّا بوحيه.

إنّ سروش يجعل القرآن حصيلة حالات النبيّ ﷺ الخاصّة، ولكن يشير إلى سورة تبت (سورة المسد)، ويقول إنّ دلالة تلك السورة وبلاغتها وعباراتها لا تكون أعلى من سائر كلام النبيّ غير القرآني. فكلام سروش هذا يدلّ بوضوحٍ على محوريّة النبيّ ﷺ في خلق القرآن وتأثير حالاته النفسيّة من فرحٍ وحزنٍ على القرآن. فهل هذه الكلمات – مع قطع النظر عن أيّ تبرير – تساعد على إيمان الناس لا سيّما الشباب أم أنّها تنسف إيمانهم؟

السؤال السادس: الشعر بوصفه إبداعًا فنيًّا وسيلةٌ لفهم الوحي

يعتقد سروش بأنّنا ولأجل التعرّف على ظاهرة الوحي الخفيّة، يمكننا الاستعانة بظاهرة الشعر – الأكثر معروفيّة – أو بالإبداع الفنّي بشكلٍ عامٍّ لفهم الوحي بشكلٍ أفضل. وهذا يقتصر على مقام التصوّر فقط. ألم يقل الغزالي بأنّنا لأجل فهم ظاهرة الوحي، يمكننا أنْ نستعين بظاهرة الوسوسة الشيطانيّة؟ لأنّ ﴿الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾ (الأنعام: ٢١).

فالشعر اليوم بمنزلة إبداعٍ فنّيّ متعالٍ يختلف تمامًا عمّا كان يجري في ذهن أمثال أبي جهل وأبي لهب، فالاستعانة بالفنّ لتقريب معنى الوحي لا يقلّل من شأن القرآن ولا يعلو من شأن أبي لهب[١]. وبعد هذا البيان يرى سروش أنّ استخدام مصطلح (الفن المرموز) أفضل ممّا استعمله العلّامة الطباطبائي حيال الوحي أي (الشعور المرموز)[٢]. فما هي نقاط الخلل في كلام سروش هذا؟

جواب السؤال السادس

إنّ الوحي من الألفاظ المشتركة، أي التي لها أكثر من معنى، ونهتمّ هنا بذكر معنيين له: أحدهما بمعنى القوّة المعرفيّة الخاصّة التي يمتلكها النبيّ ﷺ، ويتلقّى بها رسالة الله تعالى – وهذا ما يقصده العلّامة الطباطبائي عند استخدامه مصطلح (الشعور المرموز) للوحي – والمعنى الآخر يُعنى به الرسالة نفسها ومحتواها. فيرى العلّامة الطباطبائي أنّ الوحي بما أنّه غير مجهولٍ لنا بنحوٍ مطلق، ومن جهةٍ أخرى لا يمكن تبيين هذه الظاهرة للإنسان بشكلٍ تامّ، فهذان الأمران يجعلان الوحي شعورًا

١. سروش، بشر وبشير.
٢. م. ن.

مرموزًا[١]. ولكن يعتقد سروش أنّ الوحي نوعٌ من الإبداع الفنّي المتعالي كما يستخدم اليوم الشعر كفنٍّ إبداعيّ متعال.

إنّ المقارنة بين الشعر والفنّ من أخطاء سروش، ويمكن توجيه نقدين لما ذكر:

أوّلًا: كيف ادّعى سروش أنّ الشعر اليوم يعني الإبداع المتعالي؟

ثانيًا: حتى لو سلّمنا بأنّ الشعر إبداعٌ متعالٍ، ستتضاعف المشكلة؛ لأنّ الإشكال الرئيس ليس الإبداع المتعالي أو غير المتعالي، بل المشكلة هي الإبداع نفسه.

إنّ الوحي لا علاقة له أبدًا بإبداع النبي ﷺ، مضافًا إلى أنّ هذه الرؤية لا تتوافق مع القرآن والفكر الإسلامي، فلو كان كان النبيّ يمتلك تلك القوّة الإبداعيّة، فمعناه تدخّل تلك القوّة في تكوين مضمون الوحي، ولو جعلنا الوحي فنًّا مرموزًا، أو إبداعًا متعاليًا لارتبط أيضًا بإبداع النبيّ.

والمشكلة الأساسيّة بين النبيّ ﷺ والكفّار كانت هذه، أي الإبداع، إذ كانوا يرون الوحي كلامًا غريبًا وعجيبًا وحصيلة قوّة إبداع النبيّ ﷺ، ولا فرق عندهم في تعالي هذا الإبداع أو عدم تعاليه. بمعنى أنّهم لو اعتقدوا أنّ موجودًا متعاليًا – كأحد الأصنام أو الله تعالى– قد منح هذا الإبداع للنبيّ، لم تنحلّ المشكلة أيضًا.

وليُعلم أنّ أيّ واحدةٍ من المقولات الفنيّة أو الشعريّة في الرؤية الجديدة اليوم لا تحمل ثقلًا معنائيًّا معرفيًّا، وتحدث إشكالاتٍ أخرى عند استعمالها في الوحي. والنقطة المهمّة التي تهدم بنيان سروش تمامًا أنّ الوحي في القرآن نوعٌ من الارتباط بالغيب، والاطّلاع على الغيب لا يتناسب لا مع القوّة الشاعريّة ولا الفنّ، فالنبيّ يطّلع على الغيب وهذا الاطّلاع يحمل في طيّاته بُعدًا معرفيًّا.

---

١. الطباطبائي، مجموعة رسائل، ١: ١٥٧.

السؤال السابع: الاستعانة بالمولوي

يعتقد سروش أنّ الاستشهاد بأبيات المولوي استشهادٌ بتجارب عارفٍ حكيمٍ له موقعٌ متعالٍ وراسخٌ في العرفان الإسلامي، وأنّ الاستشهاد بشعره لا يعني التوسّل بالشعريّات، والمولوي ناظم للمثنوي المعنوي وليس شاعرًا. فيعرف روح القدس، ويرى الإنسان بمنزلة بحرٍ عميقٍ له بطونٌ تتناغم هذه البطون بعضها مع البعض، ويرى أنّ هذه المناجاة هي أسرار روح القدس، وحتى الكلام في المنام مع الآخرين يجعله كلامًا مع النفس، ومن هنا يفتح نافذةً لفهم الوحي والإلهام، وكأنّما يحصل تلاطمٌ في شخصية النبيّ ﷺ عند تلقّي الوحي، حيث يتكلّم الجانب المتعالي فيه مع الجانب الداني، وهذا كلّه يحدث بإذن الله وبعين الله الحاضر في كلّ مكانٍ ومحيطٍ بكلّ شيء. فهل يوجد إشكالٌ في المنهج الذي يذكره سروش هنا[١]؟

جواب السؤال السابع

من أهمّ الإشكالات الواردة على رؤية سروش ابتناؤها على مغالطة حذف السياق، فالآراء المختلفة التي يشير إليها سروش، وما يتوسّل به من كلمات الشعراء وعرفاء الإسلام، يكون له معنى في سياق سائر معارفهم، أيّ أنّ منظومة فكرهم تُعدّ سياقًا يكسي المعنى على كلماتهم. فعندما نستلّ جملةً من سياقٍ خاصٍّ ونستعملها في سياقٍ آخر سوف تُنتج معنى آخر، فما يستند إليه سروش من كلام الآخرين يُعدّ من هذا القبيل.

إنّ منظومة المولوي وحافظ وسائر الشعراء الكبار الفكريّة تعود إلى القرآن،

---

١. م. ن.

فعند وجـود الأصل لا بدّ من الرجوع إليه وعدم الرجـوع إلى الفرع، وعند إرادة فهم متشـابهات أشعارهم لا بدّ من الرجوع إلى محكمات القرآن، فلو سكت القرآن عـن التحدّث عن الوحي، لم يتمكّن المولوي وغـيره فكّ معناه المغلق، فسروش لم يستعمل أشـعار المولوي في سياق تفسـير آيات القرآن، والحال يلزم فهم أشعاره في هذا السـياق، وبعد مراجعة آثـار سروش يلوح منه أنّه وخلافًـا لمدعاه لم يكن يعرف القرآن كمعرفته لأشعار المثنوي المعنوي، ومعرفته للقرآن تقتصر على معرفة اختلاف بعـض المفسّرين مع بعـض في بعض الآيات. فتحليـل الوحي من دون الالتفات إلى معطيات القرآن كالرمي في الظلام وكبناء الفكر على بيت العنكبوت.

السؤال الثامن: بشريّة النبيّ ﷺ

يعتقد سروش أنّ الشيخ السبحاني لم يطّلع على ما قاله سروش حول إلهيّة نفس النبيّ؛ لذا زعم أنّ بشريّة النبيّ تعني الهوى والكمال. ثمّ يضيف قائلًا: على افتراض أنّ وحي النبيّ كان بشريًّا مائة بالمائة وغير إلهي، فمع هذا لا يمكن اسـتنتاج نشأته من الهوى، والحال أنّ هذا الوحي بشريٌّ مائة بالمائة وإلهيٌّ مائة بالمائة، أي أنّه ما وراء الطبيعة والمقدّر بأقدار الطبيعة بالوقت نفسه، وما وراء التاريخ والمقيّد بالتاريخ في الوقت نفسه، وأمر منه نُزّل إلينا[١].

الطبيعـة وإنْ كانت إلهيّة، ولكن مع هذا فانّ كلّ شيءٍ في الطبيعة طبيعيّ، وكلّ شيءٍ في البشر بشريّ وكلّ شيءٍ في التاريخ تاريخيّ؛ ولذا فإنّ وجود النبيّ في تكوين الوحي موضوعيٌّ لا طريقي، فالنبيّ ﷺ بشرٌ نُزِّل عليه القرآن وجرى منه.

---

١. م. ن.

وذكر سروش أيضًا أنّ أسهل تصوّرٍ إنّما هو تصوّر الفلاح والشجرة، فالفلّاح يـزرع البذرة والشـجرة تثمر الفاكهة، فكلّ شيءٍ في الفاكهـة – من اللون والطعم والفيتامينات – مرهونٌ بوجود الشجرة، نعم إنّ زرع الشجرة وإثمارها إنّما هو بإذن الله، ولا يتردّد الموحّدون في ذلك، بل أنّ وجود الشجرة عين أمر الله، وإذنه، وهذه الأمور ليسـت كالأمور الاعتباريّة حيث الآمر شـخص، والمنفّذ شخص آخر. فما هو النقد المتوجّه إلى هذه النظريّة؟

جواب السؤال الثامن

إنّ القـرآن الكريم يخالـف نظريّة سروش هـذه بوضوح، إذ لم يرسـم أيّ دورٍ موضوعيّ للنبيّ ﷺ، ولم يجعل كلام الله ثمرة الشجرة النبويّة، بل طبقًا للقرآن فإنّ الله يُنزل الوحي من دون أي تصرّفٍ وتدخّلٍ لأفكار النبيّ البشريّة، ويلقيه على لسانه:

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا﴾ (الشورى:٧).

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف:٢).

﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩).

﴿قُلْ إِنَّما أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَبِّي﴾ (الأعراف: ٢٠٣).

﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه: ١١٤).

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢).

يـصرّ القرآن على صيانـة الوحي الإلهي من أيّ نوعٍ مـن الامتزاج بكلام غير الله، حتـى روحيّات النبيّ ﷺ الظاهرة والمتعاليـة، والحال أنّ سروش يصرّ على عكس هذا.

كانت إشارة الشيخ السبحاني تعليقًا على ما قاله الكاردينال جون يوس تووان، مسؤول الحوار مع المسلمين في الفاتيكان حيث قال: «إنّي غير مستعدٍ للحوار الدينيّ مع المسلمين؛ لأنّهم يؤمنون بشيءٍ لم نؤمن به، إنّهم يقولون أنّ الوحي الإلهي نزل على قلب رسول الله بشكلٍ صافٍّ ومن دون أيّ تدخّلٍ بشري، ثمّ جرى على لسانه ووصل إليهم من دون تدخّلٍ أيّ شيءٍ فيه». إنّ نظريّة سروش القائلة بأنّ الوحي الإلهي ثمرة الشجرة النبويّة، تُخرج الوحي عن صفاته ونقائه، وتصبغه بصبغةٍ بشريّةٍ وإنْ كان الله تعالى هو غارس تلك الشجرة.

فإذا أصبح الوحي الإلهي ثمرة شجرة النبيّ الطيّبة، يعني هذا أنّ لشخصيّة النبيّ ﷺ الدور الفاعلي والقابلي للوحي، ولو صحّ هذا فلماذا يخاطب القرآن النبيّ ﷺ بقوله: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إنّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وقُرْآنَهُ * فَإذا قَرَأْناهُ فاتّبِعْ قُرْآنَهُ * ثمّ إنّ عَلَيْنا بَيانَهُ﴾ (القيامة: ١٦-١٩).

فإذا كانت المعاني من الله والقالب من النبيّ ﷺ، فلماذا النهي عن العجلة في قراءة القرآن؟ ولماذا الأمر بمتابعة تلاوة جبرئيل؟ فلو كان النبيّ ﷺ يقول بما يتلقّاه من الوحي باختياره وعلمه فلماذا الاستعجال في القراءة؟ ولماذا يأمره القرآن بمتابعة جبرئيل؟ إنّ التمعّن في هذه الآيات يدلّ على أنّ الوحي بنقائه ومفاهيمه وألفاظه - التي تعدّ عند الحكماء نوعًا من تنزّل الغيب إلى الشهود - قد نزل على قلب رسول الله ﷺ، وجرى على لسانه ولم يؤثّر أيّ أحدٍ على فاعليّة القرآن. فهل يصح - بعد لحاظ هذه الآيات - القول بوجود الأثر الفاعلي للنبيّ ﷺ في القرآن؟!

إنّ حاصل هذه النظريّات - حتى لو صدرت بنيّةٍ حسنة - مساعدةُ من يحاول التقليل من شأن الوحي؛ ليصطبغ شيئًا فشيئًا بالصبغة البشريّة، للقيام بإدراج

آرائهم ونظريّاتهم إلى جنب كلام الوحي، ومن ثمّ التقليل من شأن الوحي الإلهي. وذلك أنّ أحدًا لم ينكر بشرية النبيّ ﷺ، كما تدلّ الآية: ﴿قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ...﴾ (الكهف: ١١٠). فهو بشرٌ كسائر البشر غير أنّه يُوحى إليه.

ومن الأدلّة الواضحة على أنّ الوحي لم يكن ثمرة الشجرة النبوّة، بل كان تاجًا مرصّعًا على روح النبي ﷺ أنّ النبيّ كان ينتظر نزول الوحي، وعلى سبيل المثال كان اليهود يعيّرون المسلمين في صلاتهم نحو قبلة اليهود، وكان النبيّ ﷺ ينتظر نزول جوابٍ قاطعٍ من قبل الله، وكان ينتظر الوحي، كما يقول القرآن: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (البقرة: ١٤٤).

السؤال التاسع: الخطيب ومكبّر الصوت (ميتافيزيقا القرب وميتافيزيقا البعد)

يعتقد سروش أنّ الميتافيزيقا التي يقدّمها إنّما هي ميتافيزيقا القرب والوصال، أمّا ميتافيزيقا أمثال الشيخ السبحاني إنّما هي ميتافيزيقا البُعد والفراق. إنّه يعتقد أنّ التصوّر الموجود عن الله والنبيّ ﷺ في أذهان هؤلاء، كأنّه تصور الخطيب ومكبّر الصوت أو المذياع، حيث يتكلّم الخطيب وينشر المذياع كلامه، أي أنّ دور النبيّ دور الطريقيّة ومكبّر الصوت والأداتيّة المحضة، فأين هذا من نزول القرآن على قلب محمّد ﷺ؟ كما لو زعمنا أنّ القرآن نزل على لسانه لا قلبه.

ثمّ يضيف أنّ الصورة التي يُقدّمها هو من خلال قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إليه مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦) إنّما هو هي صورة النفس والجسم، أو بنحو أسهل صورة

الفلّاح والشجرة التي مرّت. ثمّ يقول في قبال من يخالفه: كأنّ الخطيب يتمكّن من إلقاء أيّ كلامٍ في مكبّر الصوت (من الشعر والفلسفة والرياضيات، وبأيّ لغة عربيّة أو إنكليزيّة أو صينيّة، أو غيرها)، ولكن طبقًا لتصوّري فإنّ الشجرة لا تثمر أيّ فاكهة، فشجرة التفاح تثمر التفاح لا الكرز، والقول بأثمار الشجرة لأيّ فاكهةٍ يُعدّ من الأشعريّة المحضة، وحتّى في مثال الخطيب ومكبّر الصوت، فإنّ مكبّر الصوت يلقي بعض القيود الصوتيّة على الخطيب[1].

فهل تشبيه سروش هذا وتمثيله للوحي صحيح؟ وما هي الإشكالات الواردة عليه؟

جواب السؤال التاسع

لقد شبّه سروش اعتقاد المسلمين في الوحي الدالّ على نقائه وعلوّه من الاختلاط بالبشريّات، قد شبّه هذا الاعتقاد بالخطيب ومكبّر الصوت، ويرد عليه:

أوّلًا: هذا التشبيه غير صحيح إطلاقًا؛ إذ لم نعتقد أنّ مقام الربوبيّة ومقام الرسالة تشبه الخطيب ومكبّر الصوت، بل نعتقد أنّ الله هو المرسل وأنّ النبي هو الرسول، فالرسوليّة تبتعد عن مكبّر الصوت بفراسخ ولا يمكن عقد المقارنة والمشابهة بينهما؛ إذ على الرسول أنْ يصل في الكمالات الروحيّة والمعنويّة إلى مراتب يحوز فيها على الأُذن البرزخي فضلًا عن الأُذن المادّي كي يسمع صوت الملائكة، وتكون عينه عينًا برزخيّةً كي ترى الملائكة، ويصل من حيث القوّة الروحيّة إلى شهود عالم الغيب مع كونه في عالم المادّة، ليتلقّى الوحي من دون خوفٍ والتباسٍ، ومن دون أنْ يتصرّف فيه قيد أنملة، ويوصله إلى أتباعه، ثمّ يقوم بتبيين تلك الآيات

---

١. م. ن.

وتعليمها.

ثانيًا: إنّ الإشكال الأساس يعود إلى نظريّة المعرفة عند سروش لا الميتافيزيقا، إذ إنّ وضع النبيّ ﷺ الميتافيزيقي يُعدّ مقدّمةً لهذا الحدث المعرفي لا نفسه. وقد ابتلى سروش في الاستناد إلى كلام الفلاسفة بالخلط بين المقدّمة وذي المقدّمة. أنّ الميتافيزيقا تكون مقدمة الوصول إلى تلقّي كلام الله، فلو لم يكن قربًا لم يتحقّق إلقاء كلام الله على قلب النبي ﷺ.

السؤال العاشر: تأثّر الوحي بثقافة العصر

يرى سروش أنّ القرآن حصيلة الظروف الزمانيّة التي عاشها النبيّ ﷺ، ويلزم عند ترجمته وتفسيره في زمانٍ ومكان آخرين مراعاة المنهج المتّبع عند ترجمة الأمثال من ثقافة خاصّةٍ إلى ثقافة أخرى[١].

ويعتقد أنّ كلام الفلاسفة فضلًا عن كلام العرفاء يؤيّد هذا الأمر، أليس يقول الحكماء – لا سيّما ملّا صدرا– إنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بمادّةٍ ومدّة، أي كلّ حادثٍ يتولّد في ظروفٍ زمانيّةٍ ومكانيّةٍ خاصّة، فحادثة الوحي النبوي ولدت أيضًا في ظروفٍ مادّيّةٍ وتاريخيّةٍ خاصّة، ولها المدخليّة التامّة في تكوّنه، وتكون بمنزلة علّة الوحي الصوريّة والماديّة. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الأمر أعمق من موضوع اللفظ والمعنى، فإنّ القصّة هي قصّة الصورة وعدم الصورة، واللفظ إحدى الصور. والخلاصة أنّ ما جاء به محمّد ﷺ يتأطّر بحدوده العلميّة والوجوديّة والتاريخيّة

---

١. عند تبيين ظاهرة الوحي يرد سؤال أساسي حول ما حدث من وجهة نظر أبستمولوجيّة، فهل كان هناك مجرّد إلقاء المعارف والعلوم، أو حصل ارتباطٌ لغويّ، وانتقلت معلوماتٌ في قالب العبارات؟ أو أنّ النبي ﷺ وجد حالةً في نفسه قام ببيانها؟

والخصال وغيرها، ولا مناص لأيّ مخلوقٍ منها[١].

هل استخدم سروش هذه القاعدة الفلسفيّة هنا بشكل صحيح أم لا؟

جواب السؤال العاشر

لقد طبّق سروش القاعدة الفلسفيّة القائلة: (كلّ حادثٍ زمانيّ مسبوقٌ بالمادّة والمدّة) على الوحي، واستنتج أنّ الوحي الإلهي لمّا كان حادثًا فلا يشذّ عن هذه القاعة، أي أنّ حادثة الوحي المحمّدي حدثت في شرائط مادّيّةٍ وتاريخيّةٍ خاصّة، ولهذه الظروف مدخليةٌ تامّةٌ في تكوّن الوحي.

ونقول في جوابه:

أوّلًا: إنّ تحقّق ظاهرة الوحي بحاجةٍ إلى استعدادٍ نفسيّ وتهيّئ من قبل النبي ﷺ، ولكن جميع هذه الأمور تعدّ مقدّمة نزول الوحي، ولم تكن الوحي ذاته، إنّ هذه الأمور تتحقّق في أفقٍ زمنيّ، ولكن الوحي يحصل في أفق ما وراء الزمان.

ثانيًا: إنّ هذا الكلام مستبعد تمامًا من مؤلّف كتاب (نهاد نا آرام جهان)؛ لأنّ القاعدة المذكورة – بشهادة البرهان وكلمات الحكماء أمثال صدر المتألّهين والمحقّق السبزواري وغيرهما – تخصّ الحادث المادّي ولا علاقة لها بالمجرّدات، لا سيّما مقولة العلم والمعرفة وأعلى منهما مسألة الوحي الإلهي، فسروش قد طبّق هذه القاعدة على المجرّدات، واستنتج ما يحلو له.

---

١. يقول سروش: ورد في اللغة العربيّة مثال (كناقل التمر إلى هجر) فإذا أردنا ترجمة المثل إلى الإنكليزيّة لا بدّ أن نقول كناقل الفحم إلى نيوكاسل. (سروش، بسط تجربه نبوى، ٣٠).

السؤال الحادي عشر: الخطأ في القرآن وعلم النبي ﷺ

يعتقد سروش أنّ المقصود من الخطأ في القرآن هو ما يعدّه العرف البشري خطأً، وهو التعارض مع ما وصل إليه العلم البشري، ويعتقد أنّ القرآن لم يبيّن تعليم الله تعالى النبيّ جميع العلوم، ولم يدّع النبيّ ذلك أيضًا، ولم يتوقّع أيّ أحدٍ علم النبيّ بجميع الروحانيّات والإلهيّات والطبّ والرياضيات والموسيقى والفلكيّات، كما أنّ القرآن يقول أيضًا: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١١٣). ولم يقل: علّمك كلّ ما لم تكن تعلم، أي كما يقول المناطقة إنّ القضيّة المهملة في قوّة الجزئيّة. مضافًا إلى أنّه يأمر النبيّ بقوله: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾(طه: ١١٤).

يعتقد سروش أنّ من يقول بأنّ علم النبيّ الرياضي والطبيعي والدنيوي – عدا العلم الديني والأسرار الربوبيّة والملكوتيّة – متساوٍ مع علم أهل زمانه، لم يكن مجانبًا للصواب، أو على الأقل لم يتكلّم بما يخالف ضروريات الدين[1].

فما تقولون في الردّ على نظريّة سروش هذه؟

جواب السؤال الحادي عشر

أوّلًا: بخصوص قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَعْلَمُ﴾ نقول إنّ عموم مفسّري الشيعة وأهل السُنّة قد فهموا من الآية الامتنان الإلهي وكثرة علم النبيّ ﷺ، ولم يفهم أيّ واحدٍ منهم محدوديّة علم النبيّ ﷺ. فهناك ثلاث مساحاتٍ أساسيّةٍ ذكرها مفسِّرو الشيعة والسنّة بخصوص ما وهبه الله تعالى من العلوم والمعارف للنبيّ، وهي:

---

١. سروش، في حواره مع إذاعة هولندا العالميّة العربيّة.

١. العلم الديني.

٢. العلم الدنيوي.

٣. العلوم الميتافيزيقيّة.

وقد ذهب بعض المفسّرين كالعلّامة الطباطبائي إلى تلازم هذه الآية مع عصمة النبيّ ﷺ المطلقة، يرى العلّامة أنّ هذا العلم لم يكن من سنخ العلوم العادية والمتداولة، بل لا بدّ من عدّه علمًا لَدُنيًّا، كما أنّ هذا العلم غير إنزال الكتاب، وإنْ كان عن طريق الوحي. والخلاصة أنّ للنبيّ ﷺ نوعًا من العلم الإلهي يعينه في الأمور الشخصيّة والإجابة على مسائل الناس. كما يرى العلّامة أنّ العصمة مرتبةٌ من العلم تصون الإنسان من ارتكاب الذنب، وعليه فإنّ الغرض من الآية أنّنا وهبنا لك العصمة بهذا العلم[1]. ومن العجب أنّ سروش كيف فهم من الآية المذكورة محدوديّة علم النبي ﷺ.

ثانيًا: إنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ قسمٌ من الآية التي تأمر النبيّ ﷺ بعدم الاستعجال في تلقّي الوحي من جبرئيل، وعدم تلاوتها قبل اكتمال نزولها. فبناءً على هذا الأمر طُلب من النبيّ ﷺ أنْ يسأل الله تعالى ازدياد العلم.

فمع لحاظ كلام العلّامة وظاهر الآية، يكون الغرض من الآية طلب النبيّ ﷺ زيادة العلم بسبب نزول الآيات، وفي المآل يكون طلب ازدياد العلم ناظرًا إلى الأسرار التي تنكشف له جرّاء نزول الوحي، وعليه تنصرف الآية عن طلب ازدياد العلم في ساحة العلوم البشريّة.

مضافًا إلى أنّ العلوم اللدنيّة المفاضة على النبيّ ﷺ من الأعلى مصونةٌ من

---

١. الطباطبائي، الميزان، ٥: ١٢٤-١٢٩.

الخطأ والخلل؛ بسبب عدم تطرّق الخطأ إلى العلم الإلهي؛ وعليه يمكن الاستفادة من هذه الآية تكامل علم النبيّ ﷺ في ضوء الوحي الإلهي.

ثالثًا: يقول الشيخ السبحاني لسروش: إنّ كلامك الدال صريحًا وتلويحًا على أنّ رسول الله نبيٌّ وليس عالمًا، كلامٌ مبهمٌ، فعبارة (أنّه نبيّ) دالة على رفعة المقام، وعبارة (ليس عالمًا) نفي علمه عن العلوم والمعارف البشريّة، وكأنّك لا ترى عدم علمه بهذه الأمور معيبًا.

يقول القرآن: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٣١)، فلم يكن المراد من الأسماء الألفاظ والعبارات، بل حقائق الأشياء، فالآية تدلّ على أنّ الله عرض الأسماء على آدم فاطّلع على حقائقها وأسرارها، فهل يصحّ بعد هذا عدّ خاتم الأنبياء وأشرفهم وأفضلهم جاهلًا بأبسط العلوم حتّى علوم تلك البرهة الزمنيّة؟ يقول تلميذ النبيّ ﷺ المبرّز أيّ أمير المؤمنين عليه السلام: «سَلوني قَبلَ أن تَفقِدوني»، ومن المسلّم به أنّ كلامه لا يتعلّق بالعوالم الغيبيّة فقط، بل له عموميّة، فهل يمتاز علي عليه السلام بهذه الخاصية، ويفقدها أستاذه الكبير؟ ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (الصافات: ١٥٤).

رابعًا: إنّ التكامل الأحادي عين النقص، إنّ كلام سروش في تكامل النبيّ ﷺ في العوالم الغيبيّة إنْ لم يكن مبالغًا فيه يكون في حدّ إثبات الكمال، يصل النبيّ إلى مرتبة يعجز جبرئيل عن متابعته، ويصل إلى القرب بحيث يقترب أكثر ممّا يُتصوّر، فكيف هذا النبيّ المتكامل في الأمور الغيبيّة يصل في مقام الشهود إلى أعلى المراتب، وتكون علومه الطبيعيّة والفلكيّة في عداد علوم العرب الجاهليّة؟ التكامل الأحادي يكون بمنزلة الطفل الذي ينمو قلبه دون أن ينمو عقله وسائر أعضائه، فلو كان علم

النبي ﷺ في العلوم الطبيعيّة في طراز علم العرب الجاهلي فما معنى هذه الآيات؟ وهل العربي الجاهلي كان مطّلعًا على مضمونها؟

﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات: ٤٩).

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: ٨٨).

﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾ (المعارج: ٤٠).

هل العربي الجاهلي كان مطّلعًا على قانون الزوجيّة في الموجودات الطبيعيّة، وكل ذرّةٍ من ذرّات العالم؟ الآية الثانية تتعلّق بحركة الجبال في هذا العالم لا القيامة بدليل قوله: (صنع الله)؛ لأنّ يوم القيامة لم يكن يوم الصنع البتّة، بل يوم الدمار والخراب، فهل العربي الجاهلي كان مطّلعًا على عدد المشارق والمغارب المذكورة في الآية الثالثة؟

السؤال الثاني عشر: تفضيل رأي عمر على رأي النبيّ ﷺ

يستعين سروش لإثبات محدوديّة علم النبي ﷺ بروايةٍ تدلّ على أنّ النبيّ فضّل رأي عمر على رأيه في الأسرى، فبناءً على رأي أهل السُنّة وعلى ما ورد في كتب التاريخ والتفسير أنّ النبيّ ﷺ استشار أصحابه بعد غزوة بدر في كيفيّة التعامل مع الأسرى، فكان رأي أبي بكر إطلاق سراحهم بالفدية، واقترح عمر قتل جميع الأسرى، فالنبي بعد مدحه لرأي أبي بكر أمر بإطلاق سراح الأسرى مقابل الفدية، وبعد هذه الحادثة نزلت الآيات المؤكّدة على قتل الأسرى، فالله رجّح رأي عمر على رأي النبيّ ﷺ، فنُسب إلى النبيّ أنّه قال: (لو نزل العذاب ما نجى إلّا

عمـر بن الخطاب). كان يعتقد الخليفة الثاني - كما نُقل عنه - أنّ عدم التفات النبيّ إلى كلامه أدى إلى انكسـار المسـلمين يوم أُحد، وقد عدّ جميع علماء أهل السُنّة هذه الحادثة من مآثر عمر.

فهل يصح الاستناد إلى هذه الروايات؟

جواب السؤال الثاني عشر

أوّلًا: إن هذه الرواية عند علماء الشـيعة من موضوعات بلاط الخلافة لإثبات تفضيل الخليفة الثاني على النبي ﷺ، ولرسـم صـورةٍ مقبولةٍ عنه، نعم هناك من علماء أهل السُنّة من ناقش فيها.

ثانيًـا: هذه الرواية تنافي عصمـة النبيّ المطلقة وعدم خطئـه، وتدلّ على الحدّ الفاصل بين الشيعة والسُنّة في موضوع العصمة.

ثالثًا: آيات سورة الأنفال المدّعاة لا تدلّ على التخطئة والعتب وتأييد عمر.

رابعًا: يدلّ ظاهر الوثائق التاريخيّة المنقولة عند أهل السُنّة أنّ عمر ما كان يرى للنبيّ ﷺ شـأنًا أكثر من الاجتهـاد، وحتى بعد عزم النبـيّ كان يصرّ على رأيه، ويجعل كلامه في عرض كلام النبيّ، بل حتّى أعلى منه.

خامسًا: مع لحاظ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾ (الأنفال: ٣٣). الدالة على أنّ وجود النبيّ مانعٌ من نزول العذاب، يحصل تعارضٌ حقيقيّ بين هذه الآيـة والرواية المذكـورة؛ إذ إنّ ظاهر هذه الرواية أنّ العذاب يشـمل النبيّ ﷺ أيضًا، على الرغم من أنّ القرآن جعل وجوده مانعًا من نزول العذاب.

سادسًا: زعم عمر أنّ عدم أخذ النبيّ ﷺ برأيه كان سببًا في انكسار المسلمين

يـوم أُحد، ولكن الوثائـق التاريخيّة تدلّ على أنّه كان مـن الفارّين يوم أُحد، وكان ضمـن المعاتبـين من قبـل الله، أليس الفرار من الحرب هو الذي سـبّب انكسـار المسلمين واستشهاد سبعين شخصًا؟

فمع لحاظ هذه الرواية وسـائر الروايات التي استند إليها سروش لتأييد رأيه واسـتدلّ بها، يرد هذا السـؤال على سروش: هل أنّه لم يحقّق في سند هذه الروايات ومحتواها؟ أو أنّه ولج في سـاحة علوم الحديث بعينٍ كفيفة؟ فلو ادّعى خبرويّته في علم الحديث - كما يلوح منه ذلك - لا بدّ من سـؤاله أنّه هل يسوغ إثبات نظريّتك بالتمسـك بأيّ روايةٍ مجعولةٍ أو منافيةٍ لشأن النبي ﷺ؟ وهل يمكن الاستناد في أمرٍ تاريخيّ إلى آثار ابن عربي؟

فمجمـوع هذه الأمور تدلّ عند المحقّقين على ضعـف كتابات سروش بنحوٍ واضح، وقلّة اطّلاعه على المصادر التاريخيّة المتقنة والأصيلة.

السؤال الثالث عشر: تعارض ظاهر القرآن مع العلوم البشريّة

يعتقـد سروش بوجود تعارض - قد يصل إلى الشـدّة - بـين ظواهر القرآن والعلم، وقد تمسّك العلماء لحلّ التعارض بطرقٍ مختلفة، فإمّا أنْ نتمسّك بالتأويلات البعيدة كما هو الحال عند العلّامة الطباطبائي، أو نكون كالمعتزلة والسيد الطالقاني نحمل هـذا التّعارض على نحو مجاراة ثقافة العـرب، أو نقول كبعض اللّاهوتيّين المسـيحيّين بالتفرقة بين لغة العلم ولغة الدين، ونعدّ جميع لغة الدين استعاريّة، أو نكـون كبعض المعاصرين - ولي الله الدهلوي - في عـدّ محصول الوحي غير قابل للصدق والكذب، أو نجعل المعنى من الله واللفظ من النبيّ.

ثمّ يضيف سروش قائلًا أنّ الجواب مهما كان، فإنّه يعدّ هذه الآيات من العرضيّات التي لا مدخليّة لها في رسالة النبيّ ورسالة الدين الأساسيّة؛ لذا يتساهل فيها ويمرّ عليها مرور الكرام، أو يرجّح طريقة المعتزلة للفرار من تكلّفات المتكلّمين[1].

فما هي الإشكالات في نظريّة سروش حول تعارض ظواهر القرآن مع العلوم البشريّة؟ وما هو موقفنا تجاه هذا التعارض؟

جواب السؤال الثالث عشر

لا يوجد أيّ تعارضٍ بين العلم والوحي المصون من الخطأ، ولو لاح تعارضٌ ما لا يخلو من أمرين:

١. أنّ علم الإنسان يتكامل ويتحوّل ويتقدّم إلى الأمام، ولم يكن ثابتًا وصحيحًا مائة بالمائة. فما نعدّه اليوم علمًا ربما يتكامل غدًا أو يتغيّر، فيذهب التعارض الظاهري.

٢. أنّ فهمنا للوحي يكون فهمًا ناقصًا يؤدّي إلى توهّم التعارض، وعلى سبيل المثال طرحت نظريّة الداروينيّة أو تكامل الأنواع يومًا ما، وارتعشت فرائص البعض، وفكّروا أنّ نظريّة تكامل الأنواع كيف تنسجم مع خلقة آدم بشكلٍ مستقلّ؛ لأنّه طبقًا لهذه النظريّة ترجع جميع الموجودات الحيّة إلى موجودٍ جزيئيّ واحدٍ تكامل على شكل أنوع. ولم تلبث مدّة إلّا وتحولَت الداروينيّة إلى النيوداروينيّة، ثمّ إلى نظريّةٍ ثالثةٍ قائلةٍ بالطفرة أو (الموتاسيون). والآن أيضًا فإنّ جميع تلك الآراء لا تتجاوز الفرضيّة، ولم تثبت علميًّا.

والآن ننقد ما ذكره سروش:

---

١. سروش، بشر وبشير.

أوّلًا: يبتني استدلال سروش على قياسٍ خاطئ، لأنّ جميع الحلول والتأويلات الواردة لحلّ التعارض تشترك في كون الكلام هو كلام الله لا ذهنيّات شخص الرسول، ولكن جواب سروش يختلف عن هذه الإجابات، ولم يدخل في الإطار الإسلامي؛ إذ يعتقد أنّ هذه الآيات من عرضيّات الدين لا دخل لها في رسالة النبي، والحال أنّ أيّ واحدٍ من المفسّرين لم يجعل لهذه الآيات المدخليّة في الرسالة، بل يعتقدون بورود هذه الموارد في الكلام الإلهي، ولا بدّ من البحث عن جوابٍ لها.

وبعبارة أخرى أنّ نقطة الخلاف بين سروش وسائر المفسّرين هي أنّ المفسّرين - خلافًا لسروش - لا يعتقدون بعودة هذه الآيات إلى الشرائط التاريخيّة وثقافة العرب أو القيود الموجودة في عصر النبي ﷺ، بل يعترفون بأنّها كلام الله، ولا بدّ من تأويلٍ مناسبٍ لها.

ثانيًا: لقد وقع سروش في مغالطة الاشتراك اللفظي في معنى العرضيّات، حيث يعتقد أنّ العرضيّات أمورٌ لا دخل لها في جوهر الرسالة، فهذا أمرٌ لا يحلّ المشكلة هنا، بل يلزم على سروش جعلها عرضيّةً بمعنى الاتّفاق أو القابلة للحذف، أنّه وصل من العرضي بالمعنى الأوّل إلى العرضي بالمعنى الثاني، أي من عدم مدخليّتها في جوهر الرسالة إلى لزوم تركها جانبًا، والحال لا يمكن الوصول إلى هذا الاستنتاج.

ثالثًا: لو قبلنا كلام سروش وجعلنا الآيات عرضيّة، يُطرح السؤال عن صدق هذه الآيات أو كذبها، أو كونها تقبل التأويل؟ وعند الإجابة يُرجعها سروش إلى شخصيّة النبي ﷺ، ويعدّها ضمن جانبه البشري، وبعبارةٍ أخرى بما أنّه لا يتحمّل عناء تأويلها يلوح منه نسبتها إلى الكذب (والعياذ بالله)، الذي تورّط به النبيّ من حيث لا يشعر.

فمــع قطع النظر عن تعارض هذه الرؤية مع القــرآن، وإغفالها عصمة النبي، يُطرح هنا ســؤال عن سبب اتجاه سروش نحو التكذيب بدل التأويل للوصول إلى صدق الآيات؟ فلا شــكّ في أنّ الأصل الأوّلي في تفسير كلام الغير هو الصدق إلّا إذا قام الدليل على الكذب. فسروش عند مواجهة التأويل أو التكذيب، اختار الشق الثاني من دون تقديم أيّ دليل.

إنّ مشكلة سروش الفلسفيّة لم تكن اعتماده على الفلسفة الجديدة – فيما لوعثرنا على مبانٍ فلسفيّةٍ أساسيّةٍ عنده – بل إنّ مشكلته العجلة الفلسفيّة والنظرة الإفراطيّة في تحليل الوحي. فالفلسفة الجديدة لم تكن فلسفةً واحدة، بل إنّها مجموعةٌ كبيرةٌ من الفلسفات، ينبغي للمحقّق عدم تبنّي إحداها إلّا بعد الفحص الصحيح.

تحليلٍ ونقدٍ مسألة السماوات السبع

ذكر المفسّرون تفاســير مختلفةً حول مســألة (الســماوات الســبع)، ولا بدّ من الالتفــات إلى أنّ القرآن عندما يتكلّم عن ســبع ســماوات، يجعل كلّ ما يشــاهده الإنســان ضمن ســماء الدنيا كما يقــول: ﴿وَلَقَــدْ زَيَّنَّــا السَّــمَاءَ الدُّنْيَــا بِمَصَابِيحَ...﴾ (الملك:٥)، فالسماوات الســتّ الأخرى، لم تكن بمنظار الإنسان، عسى أنْ تتقدّم العلوم وتكشــف تلك السماوات. ومن جهةٍ أخرى يجعل القرآن عالم المادّة لا سيّما العوالم العليا في توسّعٍ مستمر، أي يُضاف بشكلٍ مستمرٍ على عرض الكون وطوله، وإنْ لم يكن ذلك محسوسًــا، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّــمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (الذاريات: ٤٣) فمع لحاظ هاتين الآيتين، لا يكون عدم اكتشاف العلم لأكثر من سماءٍ واحدةٍ دالًا على نفي سائر السماوات.

تحليل ونقد مسألة مسّ الشيطان

يعتقد سروش أنّ من جملة أدلّة تعارض ظواهر القرآن مع العلم الحديث، أنّ القرآن يجعل الجنون بسبب مسّ الشيطان[١]. يقول سروش: «لقد توسّع السيِّد الطالقاني في كتابه «پرتوى از قرآن» عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (البقرة: ٢٧٥). وقال بكلّ صراحة إنّ القول بسببيّة مسّ الشيطان للجنون من عقائد العرب في الجاهلية، وقد تكلّم القرآن بلسان القوم». وهذا ما تبنّاه أيضًا بعض المفسّرين العرب[٢].

قال الشيخ السبحاني في جوابه:

أوّلًا: إنّ السيِّد الطالقاني ذكر ثلاثة احتمالات في تفسير هذه الآية: أ- مسّ الشيطان والإبتلاء بمرض الصرع والاختلال النفسي جرّاء ذلك. ب- الميكروب الذي ينفذ إلى الجهاز العصبي. ج- منشأ الوسوسة وابتعاث الأوهام والتمنيات. فبناءً على ظاهر كلامه وما ذكره من الاحتمالات، يكون الاحتمال الثالث هو رأي السيِّد الطالقاني.

فكلام السيِّد الطالقاني القائل: «بما أنّ أكل الربا يعدّ انحرافًا عن مسير الإنسانيّة والطبيعة، ويصاب المرابي بالخبط في الفكر والعمل وتترسّخ عنده صفة العدوان وسوء النظر إلى الناس، يكون قلقًا دائمًا وغير مستقرٍ ويتخبّط، وهذا ما يظهر على سلوكه الظاهري وكلامه ونظره وحركاته»[٣]. فكلامه هذا يدلّ على أنّ قوله السابق

---

١. سروش، بشر وبشير.

٢. م. ن.

٣. الطالقاني، پرتوى از قرآن، ٢: ٢٥٢.

(منشأ الوسوسة وابتعاث الأوهام والتمنيات) يشير إلى هذا الأمر، ويظهر أنّ كلامه هذا يدلّ على اختياره لهذا المعنى، وعليه لا يصحّ مدّعى سروش أنّ السيِّد الطالقاني فسّر الآية بما يتوافق مع ثقافة العرب في الجاهليّة.

ثانيًا: لو افترضنا صحّة مدخليّة الشيطان والجنّ في مرض الصرع والاختلال العصبي والنفسي، فلا ينافي هذا استنادها إلى الأسباب الطبيعيّة؛ لأنّ تأثير الأسباب غير الطبيعية في الحوادث الطبيعيّة يقع في طول الأسباب والعلل الطبيعيّة لا في عرضها، كما أنّ تأثير الإرادة الإلهيّة في ظهور الحوادث التي لا يمكن إنكارها يعدّ من هذا القبيل. وعليه فإنّ العلم البشري التجريبي يحقّ له الإثبات لا النفي. فللعلم أنْ يقول إنّ العامل المادّي الفلاني يؤثّر في الجنون، فلا يُستبعد تأثير العوامل الغيبيّة في ذلك أيضًا، وكما يقول العلّامة الطباطبائي إن مدلول الآية لا يعني أكثر من أنّ بعض أنواع الجنون يستند إلى مسّ الشيطان، فاستناد الجنون إلى عللٍ كالشياطين لا يوجب بطلان العلل الطبيعيّة، بل تقع العلل غير الطبيعيّة في طول العلل الطبيعيّة لا عرضها، ومع قطع النظر عن جميع هذا، فإنّ مجموع الآية لا يدلّ على معنى واضح في مخالفة العلم حتى نقول إنّ الوحي الإلهي قد تكلّم وفق ثقافة تلك الأيّام[1].

تحليل ونقد رجم الشيطان بالشهاب

يقول الشيخ السبحاني في معرض كلام سروش القائل: «بأنّ أستاذكم العلّامة السيِّد محمّد حسين الطباطبائي يصرّح في تفسير الميزان وبكلّ صدقٍ علميّ عند تفسير استراق السمع من قبل الشياطين ورميهم بالشهب السماويّة ببطلان تفاسير

١. الطباطبائي، الميزان، ٢: ٦٣٢.

جميع المفسّرين السابقين المبتنية على الهيئة القديمة وظواهر الآيات والروايات، حيث ظهر اليوم بطلانها العيني واليقيني». فهنا يقول السبحاني: «عجبًا، ما هو الإشكال في كلام العلّامة الطباطبائي سوى أنّه قال ببطلان فهم المفسّرين، إذ لا يمكن عدّ الفهم البشري صحيحًا في جميع الموارد، مضافًا إلى أنّنا ذكرنا أنّ العلم التجريبي يحقّ له الإثبات فقط دون النفي. فموضوع رمي الشياطين بالشهب من المسائل الغيبيّة لا سيّما قد وردت كلمة (الملأ الأعلى)، وهذا المقام مقام التجرّد وأرفع من مقام المادّة قطعًا، وعليه يكون الشهاب المستعمل لطردهم متناسبًا مع ذلك المقام، ويظهر أنّ كلام العلّامة لا سيّما لحاظ قوله: (إنّ الغرض من السماء لا سيّما مع وجود كلمة (الملأ الأعلى) ربما يكون عالم الملكوت الذي هو مسكن الملائكة) يكون صحيحًا».

يقول سروش في مكان آخر: «لا أتصوّر أنّكم تقبلون صعود الجنّ إلى السماء، ورميهم بالشهب». ونحن نقول في الجواب: لماذا لا نقبل؟ أليس هو نصّ سورة الجن الصريح وهل العلم الجديد قد أنكر وجود الجنّ؟ وهل العلم الجديد أنكر وجود الشهب ورميها للجنّ؟ إنّ العلم الجديد ساكت أمام هذه القضايا، وإنْ أذعنت بعض العلوم وجود الجنّ وإحضار الأرواح ونحوهما. وحتى لو لم تقبل العلوم هذه الموارد، فإنّها صامتة أمامها.

وبما أنّ المنهج التجريبي والاستقرائي لا طريق له إلى معرفة هذه الظواهر، فما هو الإشكال لو اعتمدنا على ظهور الآية في الإذعان بوجود هذه الحقائق؟ وهل يلزم الإعراض عنها بمجرّد استبعاد العلم الجديد لها؟ وهل الاستبعاد يحلّ محلّ الاستدلال؟

نحن نذعن بأنّ بعض المفسّرين قدّموا تفسيرًا علميًّا لبعض الآيات، ونحن

نتساءل من وجهة نظر منهجيّة ونقول هل هذه التفاسير صحيحة أم لا؟ وعلينا أن نبحث عن معيارٍ منطقيّ عن زمن إمكان تقديم تفسيرٍ علميّ ممنهج، فهل التفاسير غير المنضبطة التي يقدّمها البعض تكون دليلًا لنكون مثلهم؟ فتاريخ العلم يصف لكم هكذا حالات، ولكن منطق العلم لا يجوّزها.

تحليل ونقد تأويل أجنحة الملائكة

من أهمّ الأسئلة التي تُوجّه إلى سروش: مدى استمرار تأويلاته؟ هل لها حدّ أم لا؟ إنّ المفسّرين والفلاسفة الذين قاموا بالتأويل - كابن رشد وملّا صدرا - يعتقدون بعدم جواز تأويل آيات القرآن، إذ لكلّ كلمةٍ في القرآن معنى ذاتيّ وجوهريّ لا بدّ من حمل الآيات عليه لا على المصاديق المتعارفة والمعروفة الموجودة في أذهاننا عن تلك المعاني والمفاهيم. وعلى سبيل المثال أنّ اليد والوجه لهما معنيان جوهريّان لا بدّ من نسبتهما إلى الله.

إنّ ملّا صدرا يخالف التأويل بشدّة، وإنْ قام به في بعض الأحيان، لكنه يقدم معيارًا لذلك التأويل، وهو أنّ ظاهر الآيات إذا لم يتوافق مع الأدلّة القطعيّة العقليّة، نتمكّن من ترك ظاهر الآية وحمل معنى آخر عليها من خلال الاستعانة بالدلائل العقليّة اليقينيّة. وقد ذكر ابن رشد مبحث التأويلات في فصل المقال، وهذا هو معيار باقي المفسّرين والفلاسفة والمعتزلة وكلّ من يقول بالتأويل، أي إذا امتلكنا دليلًا قطعيًّا يقينيًّا وعقليًّا، يجوز لنا رفع اليد عن ظاهر الآية وحملها على معنى آخر يخالف ظاهرها.

لا يحقّ لسروش أنْ يفتح باب التأويلات في جميع القرآن من خلال ذكر مثال أو

مثالين عن الحكماء والمفسّرين، إذ كان هؤلاء يمتلكون المعيار عند التأويل، فلنسأل سروش عن معياره؟ فلو قبل معيار الفلاسفة، أمكنه القيام بالتأويل إذا خالف ظاهر الآية الدلائل العقليّة اليقينيّة. علمًا بأنّه لا يوجد تعارضٌ بين الأدلّة العقليّة والمعاني الظاهريّة للنار والحور والصراط والميزان؛ وعليه يمكن انتساب المعنى الظاهري لهذه الكلمات الواردة في آيات القرآن.

فلو لم يمتلك سروش معيارًا للتأويل، يلزمه شمول التأويل لجميع القرآن، ويمكن حينئذٍ القيام بتأويل حتى الآيات الدالّة على وجود الله والآخرة، أي يمكن ادّعاء أنّ المعنى الظاهري للآيات التي تتكلّم عن الله نحو قوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ أو ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ لم تكن مرادة، بل لها معانٍ باطنيّة وتأويليّة، والمقصود من الله مثلًا مجموعة من المحاسن لا الوجود الخارجي الواجب الوجود والجامع لجميع الصفات الكماليّة. أو عندما يتحدّث القرآن عن وجود الآخرة والجنّة والنار، فلم يكن المقصود وجود حياةٍ جديدةٍ لنا بعد الموت، بل المقصود أنّ الإنسان لو كان حسنًا وخلوقًا ومؤدبًا في هذه الدنيا، لأصبحت حياتنا الدنيويّة جنّة، ولو كنّا في عناد وتباغض لصارت دنيانا جحيمًا، فالجنّة والنار تكونان جنّة ونار دنيويّينِ لا علاقة لها بتلك الدنيا وتلك النشأة. وبعبارةٍ أخرى سوف لا يكون لأيّ آيةٍ معنى معرفي، ولو كان لها معنى وحكاية عن الواقع ونفس الأمر لا يكون دليلًا على الصدق والمطابقة مع الواقع. وهذا إشكالٌ مهمٌّ آخر يمكن الإشارة إليه في مبحث القبض والبسط ونظريّة المعرفة الدينيّة لا بدّ من الإلتفات إليه.

تحليل ونقد حديث تأبير النخيل

يقول الشيخ السبحاني إنّ حديث تأبير النخيل رُوي في صحيح مسلم، وللمحقّقين كلامٌ في هذا الحديث، ولي بيانٌ حوله في كتاب (الحديث النبويّ بين الرواية والدراية) يظهر أنّه لم يصل إليكم [في خطابه للدكتور سروش] فهل مضمون هذا الحديث يتطابق مع حياة الرسول ﷺ؟ فلنفترض أنّ النبيّ ﷺ لم يكن نبيًّا ولا عالمًا، ولكنّه تربّى وعاش في منطقةٍ مليئةٍ بالنخيل والتمور، فهل يُعقل أنّ النبيّ ﷺ يجهل هذه السنّة الإلهيّة القديمة التي لا تخفى على عرب الجاهليّة مضافًا إلى ما يرد عليه من نقود نشير إليها فيما يلي:

أوّلًا: هذه الرواية وردت في مصادر أهل السُنّة فقط، ولم تتطرّق إليها المصادر الشيعيّة، وقد فهم أهل السُنّة من هذه الروايات عدم جواز الرأي والاستحسان في الأمور الدينيّة فقط، أمّا باقي الأمور الدنيويّة فلا ضير فيها. فهذه الرواية ونحوها من الروايات تؤكّد على عدم عصمة النبيّ ﷺ من الخطأ والنسيان، وتجوّز الصغائر عليه في غير الأمور الدينيّة كما تُشعر هذه الروايات أنّ النبيّ كان يتدرّج في معرفته بالعلوم، وكان يضاف على علمه بتقدّم عمره، مضافًا إلى دلالاتها على تساوي علمه مع علم سائر الناس من بني عصره أو أدنى منهم.

ثانيًا: إنّ استناد ابن عربي الى هذه الرواية إنّما هو لإثبات قاعدة استماع الإنسان الكامل إلى من هو أدنى منه مرتبةً وأعلى منه علمًا، كما أنّه يشير إلى معيار ورود الخطأ في علم الإنسان ومصونيّة العلم من الخطأ من خلال تمسّكه بهذه الرواية، فالعلم الذي ينشأ من عقل الانسان قد يصاب بالخطأ، أمّا العلم النازل من الله لا يتطرّق إليه الخطأ أبدًا؛ ولذا كان خطأ النبيّ في هذه الحكاية ناشئًا من غفلته عن مقام المراقبة

وعدم تجنّبه من إبداء الرأي من غير شهود. علمًا بأنّنا لا نقبل هذا الكلام.

ثالثًا: توجد مناقشاتٌ في هذه الرواية من وجهة نظرٍ شيعيّة، منها أنّها لم ترد في أيّ مصدرٍ من مصادر الشيعة الروائيّة وغير الروائيّة، ولم يُوثّق أيّ واحدٍ من رجالها في كتب الشيعة الرجاليّة. الأمر الآخر عدم تطابق سياق الرواية مع أحوال زمن النبيّ ﷺ، فهل يُعقل لمن عاش أكثر من أربعين سنة في جزيرة العرب، ألّا يعلم شيئًا حول تأبير النخيل؟ مع رواج هذا الأمر حينذاك بحيث حتّى الأطفال يعرفونه ولا يخطِئون فيه، وعلى فرض عدم اطّلاع النبيّ على تأبير النخيل، فهل يُعقل لحكيم أنْ يأمر بما لا علم له به؟! ألا يكون التدخّل في أمرٍ كهذا خلاف الحكمة؟!

والأمر الآخر لماذا سأل الناسُ النبيَّ ﷺ فيما لهم به علم. ولماذا لم يقولوا للنبيّ إنّ هذا الأمر ضروريٌّ للنخيل؟ لأنّه طبقًا لما قاله ابن عربي أنّ الإنسان الكامل إذا رأى من هو أدنى منه أكثر منه علمًا لاستمع الى كلامه.

والأمر الآخر أنّ نبيًّا يخطأ هذا الخطأ الكبير في الأمور العاديّة والطبيعيّة، كيف يكون مصونًا من الخطأ فيما هو أهمّ منها كالوحي؟ كما أنّ هذه الرواية تتنافى مع الآيات القرآنيّة الدالّة على لزوم متابعة رسول الله ﷺ مطلقًا، وقد قال هو ﷺ في قصةّ شماتة عمرو بن العاص من قبل قريش بسبب كتابة كلّ ما يقوله النبيّ، قال ﷺ: بأنّ كلّ ما يخرج من فمه فهو حقّ. ومع قطع النظر عن جميع ما ذكرناه فإنّ النبيّ ﷺ وبناءً على الأدلّة العقليّة والنقليّة المذكورة في محلّها، معصومٌ من أيّ خطأ ونسيان، والروايات المتعارضة إذا لم يمكن تأويلها كانت موضوعة.

فمع لحاظ ما ذُكر ذيل رواية تأبير النخيل، يظهر ضعف استدلال سروش، لا سيّما أنّه قد أخذها من كتاب الفتوحات، والحال أنّ المنهج العلمي الصحيح يحتمّ

النقل عن المصادر الأساسيّة، ولعلّه رام صرف أذهان القرّاء عن المصدر الأساس، ولكن مـع هذا فإنّ هذا العمل يتعارض مع الشـأن العلمـي للبحوث التي تروم التنظير، مضافًا إلى أنّ سروش ليس له تتبّعٌ كاملٌ في كتب ابن عربي، إذ وردت هذه الرواية في موارد مختلفة عند ابن عربي لأغراض متفاوتة.

والأمر الأخير في نقد سروش، ألم يكن ملتفتًا إلى اللوازم الفاسدة لهذه الرواية والمشاكل الحاصلة منها؟ ألم يتمكّن من الإمعان الصحيح في علم الحديث، وعرض هذه الرواية على الأصول الكلاميّة والحديثيّة المتسالم عليها قبل نقله لها؟ إنّ الإلتفات إلى هذه الإشـكالات يدلّ على أنّ سروش رغم الشأن العلمي الذي يزعمه لنفسه، يتمسّك لتمرير آرائه بأيّ شيءٍ ومن دون الالتفات إلى اللوازم المنهجيّة، حتّى بمثل هذه الروايات موضوعة.

القسم الثاني:
تبيين ونقد آراء محمّد مجتهد شبستري المتعلّقة بالوحي

مقدّمة

لقد اختصّ القسم الأوّل من الكتاب بنقد آراء عبد الكريم سروش حول الوحي، وفي القسم الثاني نتطرّق إلى آراء محمّد مجتهد شبستري حول الوحي. إنّ مجموع ما نُشر عن مجتهد شبستري – ككتاب هرمنوطيقا الكتاب والسُنّة، نقد للقراءة الرسميّة للدين، تأمّلات حول القراءة الإنسانيّة للدين، وغيرها من البحوث المنشورة له – يكون بحكم كبرى كلّية حول التفسير والفهم، وعمدة مباحثه تعدّ تطبيقًا لهذه الكبرى الكلّية على بعض المصاديق.

يتطرق شبستري وبناءً على رؤيته التفسيريّة إلى مباحث جديدة من قبيل: الديمقراطيّة، وحقوق الإنسان، والمجتمع المدني، والتعدّديّة الدينيّة، وحقوق المرأة وغيرها من المباحث، ويسعى للقول بصحة هذه المباحث الجديدة المذكورة في العصر الحديث – سواء قُبلت أم نُقدت –، وفي المقابل تكون القراءة الرسميّة للدين الموجودة في المجتمع غير صحيحة، وعلى سبيل المثال يقول بصحة تفسير الحداثة لحقوق الإنسان أو الديمقراطيّة – أي الديمقراطيّة الليبراليّة –، وبتخطئة

المفاهيم الدينيّة الدالّة على الشورى والبيعة؛ لأنّها تتعلّق بالماضي ولا تنفع اليوم.

كما يحكم مجتهد شبستري على المساعي التي تحاول تقديم قراءةٍ دينيّةٍ للديمقراطيّة أو قراءةٍ دينيّةٍ لحقوق الإنسان بأنّها مساعٍ فاشلة، ويرى أنّ غاية ما يمكن استنباطه من القرآن والسُنّة والمصادر الدينيّة، مفاهيم عامّة وكلّية كأصل العدالة، ويلزم علينا اليوم البحث عن مصاديق العدالة في الإعلان الدولي لحقوق الإنسان، لا حقوق الإنسان المستنبطة من الفقه.

وفي الواقع يقدّم مجتهد شبستري رؤيةً تفسيريّةً خاصّة للمفاهيم الحديثة، وبين هذين الأمرين الكبرويَين والصغرويَين، له بحثٌ وسطيّ أيضًا يتعلّق بنقد القراءة الرسميّة للدين، أو بعبارةٍ أخرى القراءة الفقهيّة للدين.

يتعلق أهمّ بحثه في كتاب (نقد القراءة الرسميّة للدين) بنقد القراءة الفقهيّة للدين، ويرى أنّ القراءة الفقهيّة للدين ولدت بعد الثورة الإسلاميّة في إيران وبعد التصويت على الدستور، نعم يعتقد شبستري أنّ الدستور مبنيٌّ على حالةٍ حداثويّة، غير أنّ البعض فسّره في ضوء الفقه، وجاؤوا بقانونٍ فقهيّ وحاولوا تأسيس حكومةٍ فقهيّة، وعليه وطبقًا لرؤيته التفسيريّة يحكم بخطأ هذا الأمر[1].

إنّ أهم مباحث شبستري نظريّته التفسيريّة التي تختلف بشكلٍ جذريّ مع فهم جميع المسلمين، فهو التفت بنحوٍ تدريجي إلى لزوم حلّ إشكاليّة أخرى بعد موضوع الحكومة الفقهيّة، وهي مصدر الفقه أي الوحي والقرآن والسُنّة؛ لأنّه لو جعل الوحي – أي القرآن الذي تحدّث عن جميع الأمور الأساسيّة – كلام الله، ثمّ قام بمخالفته لكان ردًّا لكلام الله ومبارزةً له، وعليه قام طبقًا لنظريّته التفسيريّة

١. مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ٢١-٥٦.

ببيـان رؤيته حول الوحي، وذهب إلى أنّ الوحي القرآني لم يكن كلام الله، بل كلام النبيّ ﷺ.

ويمكننا رسم مسيرة مباحث شبستري هكذا: يبدأ بالبحث عن الهرمنيوطيقا، ثمّ يتطرّق إلى المصاديق الحديثة، ثمّ يلتفت إلى لزوم نقد القراءة الرسـميّة والفقهيّة عن الديـن؛ لأنّها الأسـاس في نظريّات الديمقراطيـة الدينيّة والمنظومـة الفقهيّة والحكومة الإسـلاميّة، كما يرى شبسـتري أنّ الوحي النبويّ قـراءةٌ دينيّةٌ عرضها النبيّ بوصفه بشرًا.

ولو أردنا ذكر مسـيرة مجتهد شبسـتري الفكريّة بتسلسـل منطقي، فلا بدّ من التطرّق ابتداءً إلى نظريّته التفسيريّة، ثمّ نظريّته حول الوحي، ثمّ نظريّته حول الفقه، ثمّ المصاديق التي ذكرها من قبيل الديمقراطيّة، وحقوق الإنسان وما شاكل. ولكن لم نتمكّن هنا من التطرّق إلى مباحثه المصداقيّة، ولكن سنقوم في النهاية بتحليل بحثه الأخير (كيف انهارت المباني الفقهيّة والكلاميّة).

الفصل الأوّل:
رؤية مجتهد شبستري الهرمنيوطيقيّة والتفسيريّة ونقدها

قبل التطرّق إلى نقد مباحث مجتهد شبستري الهرمنيوطيقيّة وذكر أهم نواقصها، لا بدّ من الإشارة إلى مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: كانت الهرمنيوطيقا إلى القرن التاسع عشر الميلادي نظريّة تفسير النصوص الدينيّة ومنهجيّة لتفسير النصوص المقدّسة. وبناءً على هذا حاول الهرمنيطيقيون بيان قواعد فهم النصّ، وبعبارةٍ أخرى كان علم الهرمنيوطيقا يعني بيان قواعد فهم النصّ.

ثمّ أصبحت الهرمنيوطيقا من القرن التاسع عشر بمعنى نظريّة فلسفيّة للمعرفة على يد الفيلسوف والمتألّه البروتستاني المعروف شلايرماخر، وكان المقصود من المعرفة والفهم في هذه النظريّة هو فهم النصوص ومعرفتها. ولكن النصّ والمتن هنا أُخذ بمعناه العام ولم يقتصر على المتون الدينيّة، بمعنى شموليّة النصّ والمتن لجميع النصوص المقدّسة وغير المقدّسة، القديمة والجديدة، المحكيّة والمكتوبة. وفي الواقع قام شلايرماخر بإعطاء منهجيّةٍ عامّةٍ لفهم مطلق المتون، لا منهجيّة خاصّة تختصّ بفهم النصوص الحقوقية أو الدينيّة.

والأمر الآخر الموجود في هرمنيوطيقيا شلايرماخر، استعانته بالمباني الفلسفيّة لفلاسفة القرن الثامن عشر، فشلايرماخر مضافًا إلى كانط قد استعان بعقلانيّة عصر التنوير وكذلك العصر الرومانطيقي في القرن الثامن عشر.

ثــمّ من تكلّم بعده عن الهرمنيوطيقا من الفلاســفة، أمثال ديلتاي، وهايدغر، وغادامر، وريكور، كان غرضهم تلك النظريّة الفلســفيّة للفهم، غير أنّ كلّ واحدٍ منهم قام بتبيين النظريّة بطريقةٍ خاصّة، فاختلفت النظريّات بعضها مع بعض، ومع نظريّة شلايرماخر أيضًا.

وعــلى ســبيل المثال لم يكن اهتــمام ديلتاي فهــم المتن فقط، بــل أنّ موضوعه الهرمنيوطيقي كان أعمّ من فهم المتون، إذ اشــتمل على فهم أفعال الإنســان، وبناءً على هذا عُدتّ هرمنيوطيقا ديلتاي أمام منهجيّة الوضعيين – الذين تمسّكوا بالمنهج الاســتقرائي والتجريبي للعلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة أيضًا – بمنزلة منهجيّة العلوم الإنسانيّة، حيث لم يرتضِ ديلتاي منهج الوضعيّين للعلوم الإنسانيّة، بل كان يراه خاصًّا بالعلوم الطبيعيّة؛ لأنّ العلوم الإنسانيّة هي علم معرفة أفعال الإنسان، ولا يمكن اكتشاف أفعال الإنسان بالمنهج التبييني ودراسة كشف العلل؛ لأنّ أفعال الإنســان تشــتمل على النيّة والقصد، ولا بدّ من لحاظ قصد المؤلّف والفاعل، ففي المتــن المكتوب مثلًا ما دمنــا لم نفهم قصد المؤلّف لم نفهم معنــى المتن، وفي الواقع أنّ معنى المتن هو قصد المؤلّف ذاته، فمعرفة أفعال الإنســان في العلوم الإنســانيّة، منوطةٌ بمعرفة قصد الفاعل الإنساني في أفعال الإنسان، وهذا ما لا يتحصّل بالمنهج الوضعي، ولكنّه يتحصّل بالمنهج الهرمنيوطيقي.

فالهاجــس الذي ذكره ديلتاي، تبنّاه بعده هايدغر وغادامر، وقد طرح هايدغر

لأوّل مرّة وتبعه غادامر مصطلح الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وهي تعني عندهما نظريّة الفهم الفلسفيّة، أو نظريّة فهم الفهم، والخلاصة أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة تعني البحث الفلسفي في ماهية الفهم ومعرفة أثر الخلفيّات المعرفيّة وغير المعرفيّة المؤثّرة في ولادة الفهم، أي البحث عن مدى تأثير انتظارات المفسِّر، ومسبوقاته، ومذاقاته، وأسئلته في فهم المتن المكتوب أو المحكي وفي أفعال الإنسان وحتى الظواهر الطبيعية، نعم للهرمنيوطيقا معنى خاصّ آخر، لا سيّما ما قاله غادامر في كتاب (Truth and Method) حول ما هو الفهم.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ تلقّي مجتهد شبستري ومباحثه حول الهرمنيوطيقا الفلسفيّة وتركيزه على هذه المباحث، لم تكن مجرّد ذكر أسئلة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بالمعنى الأوّل، بل يريد منها المعنى الثاني أي الهرمنيوطيقا بالمعنى الخاصّ. وهو يعتقد بلزوم متابعة غادامر في عملية فهم المعرفة الدينيّة والمتون الدينيّة.

المقدّمة الثانية: (التنويريّون النيواعتزاليّون) مصطلح أطلق على المفكّرين المسلمين الذين أذعنوا نوعًا مّا بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة الهايدغريّة والغادامريّة، ولقد تمسّك المفكّر المصري نصر حامد أبو زيد ومجتهد شبستري بهما أكثر من غيرهما، ويلوح من كتب نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ونقد الخطاب الديني، وإشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، وتأثير هرمنيوطيقا غادامر الفلسفيّة، نعم إنّه قد تأثّر أيضًا بمن قبله من المفكّرين المصريّين أمثال الشيخ محمّد عبده، وأمين الخولي، ومحمّد أحمد خلف الله، وبعض اللغويّين أمثال سوسور. وقد حاول نصر حامد أبو زيد الاستعانة بمجموع هذه المباحث، وبيان نظريّة ماهية الفهم وفهم المتون المقدَّسة لا سيّما القرآن.

يُعدّ محمّد مجتهد شبستري المفكّر المتنوِّر الإيراني من أكثر من تمسّك بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة الغادامريّة من أصحاب المدرسة الاعتزالية الحديثة، وقد تطرّق إليها في كتبه وبحوثه، وحاول تطبيق هرمنيوطيقا غادامر الفلسفيّة على فهم الدين والفهم الديني، وتقديم نظريّته الفلسفيّة بهذا الخصوص.

وما يميّز شبستري عن أبي زيد، أنّه مطّلعٌ على دروس الحوزة في الفقه والأصول ونظريّات التفسير لعلماء المسلمين التقليديّين، وتمكّن من الاستفادة منها في تقديم نظريّته التفسيريّة، فهو وإنْ قام بنقد نظريّة المفسّرين التقليديّين ولكنّه استفاد منها أيضًا، وبعبارةٍ أخرى يحاول مجتهد شبستري تطبيق نظريّة المفسّرين التقليديّين لخدمة نظريّة غادامر التفسيريّة، وعند بيان التعارضات بينهما يحاول الإشارة إلى المشتركات، وهذا ما لا نجده عند أبي زيد.

نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة العامّة

نقوم في البداية ببيان نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة، وفي المرحلة الثانية نقوم بنقدها. لمّا كان المفسّرون قد اهتموا بتفسير القرآن، فيجب أن يمتلكوا نظريّةً تفسيريّةً، وكذلك الفقهاء المنشغلون بعلم أصول الفقه الذي يُعدّ نظريّةً معرفيّةً. يشير مجتهد شبستري إلى هذين الفريقين، ويعتقد أنّ علماء الإسلام – سواءٌ المفسّرون منهم أم الفقهاء – لم يطّلعوا على الهرمنيوطيقا الفلسفيّة؛ ولذا لم يمتلكوا معرفةً مقبولةً وعقلائيّةً قابلةً للدفاع عن الكتاب والسُنّة[1].

وبعبارة أخرى فإنّ المفسّرين المسلمين مضافًا إلى جهلهم بالمسبوقات المعرفيّة

١. مجتهد شبستري، تأملاتي در قرائت انساني از دين، ٦٧.

للمتون، لم يلتفتوا إلى الفاصلة التاريخيّة بين المؤلّفين والمفسّرين، فالمؤلّف يعيش مثلًا قبل أكثر من ألف سنة، أمّا المفسِّر يعيش في القرن العشرين[١]، كما يعتقد شبستري أنّ علم أصول الفقه الحاوي لمباحث الألفـاظ وعلم الدلالة، لم يكن داعمًا للمباحث الهرمنيوطيقيّة ونظريّة الفهم الفلسـفيّة[٢]، أي نواجـه مباحث في علم الهرمنيوطيقا ونظريّة الفهم الفلسـفيّة لم يتطرّق إليها أصول الفقه. والسؤال الذي يُطرح هنا: ما هي الهرمنيوطيقا الفلسـفيّة، وما هي الأمور التي تقدّمها لنـا أكثر ممّا يقدّم أصول الفقه؟

أمّـا الأن ولأجل التعرّف على الهرمنيوطيقا الفلسـفيّة عند مجتهد شبسـتري، نشير إلى سبع نقاطٍ منتقاةٍ من كتبه لا سيّما كتاب هرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة، ونقد القراءة الرسميّة للدين:

٤. تذهب الهرمنيوطيقا الفلسفيّة إلى أنّ الكتاب والسُنّة لا ينطقان بمفردهما، بل يفسّران في ضوء المقبولات الفلسفيّة والكلاميّة والعرفانيّة والأدبيّة السابقة، أيّ المقبـولات الخاصّة، فلا يمكن القيام بالتفسـير مع خلـوّ الذهن من أيّ مسبوقات[٣]، وبعبارةٍ أوضح ما لم تكن هناك فرضيات خاصّة لا يمكن إنطاق المتن.

٥. كما أنّ الفهم لا يمكن من دون فرضياتٍ مسبقة، ومن دون معلوماتٍ سابقة، كذلك لا يمكن من دون سـؤالٍ وأسـئلة؛ إذ الفهم يبدأ بشـكل أساس من

---

١. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ١٤.

٢. م. ن، ٣٣، وأيضًا: تأملاتى بر قرائت رسمى از دين، ١٦٠-١٦٢.

٣. م. ن، ٣٢.

السـؤال، والسؤال يبتني على مسبوقاتٍ معرفيةٍ عدّة، أي للمفسّر معلومات مسـبقة، وفرضيّات فلسـفيّة وكلاميّة وعلميّة وعرفانيّة، وهذه الفرضيّات تكون أسئلة للمفسِّر، وبعرضها على المتن يبدأ المتن بالنطق[١].

٦. لا يمكـن لذهن المفسِّر أنْ يكون خاليًا من أيّ معلومات مسـبقة، ولكن لا ينبغـي تطبيق المتن وفق معلومات المفسِّر المسـبقة[٢]، أي يلزم حدوث حوارٍ بين المتن والمسبوقات المعرفيّة، ولا يصحّ تطبيق المسبوقات على المتن من جهةٍ واحدة.

٧. للأديان الوحيانيّة تجربة خطاب، (أي تمّت مخاطبة الأنبياء ويعدّ هذا الخطاب من جنس التجربـة الدينيّة)، ولا بدّ من فهم هذا الخطـاب، وحقيقة الفهم حوار بين المفسِّر والمتـن، ولا يصحّ الحوار الأحادي من طرف واحدٍ كي لا يكون فهم الخطاب الديني بمنزلة المجاهيل العلميّة[٣].

والأمر المهمّ هنـا أنّ الفهم يتحقّق فيما لو تحاور المفسِّر والمتن مع بعضهما، نعم لا ينبغي عند الحوار أنْ ينظر كلّ واحدٍ إلى الآخر بوصفه حقيقةً خارجيّةً كالماء وأجزائه. فالعالِم – في المجهولات العلميّة – يبحث عن كشف المجهول بمنهج التبيين والاستقراء والاختبار، ولا يكون الأمر كذلك في الحوار، ففي الكشف لا دور للمجهول في الكاشفيّة عن نفسه، ولكن في الحوار تكون الفاعليّة لكلا الطرفين في عمليّة الفهم. فالفهم في الواقع يكون حصيلة الحوار والتعامل بين

---

١. م. ن، ١٧، ١٤٧.

٢. م. ن، ٢٣.

٣. مجتهدشبستری، تأملاتي در قرائت انساني از دين، ٨٦.

المفسّر والمتـن، فضرورة الحوار بين المفسِّر والمتن يُعدّ مـن أركان نظريّة الفهم والتفسير عند مجتهد شبستري. كما أنّه يتطرّق إلى ماهية الأديان التوحيديّة أيضًا في معرض كلامه.

٨. عرفنا أنّ الفهم يحتاج إلى مسبوقاتٍ وفرضيات، ويتكوّن منهما أسئلة، فلو لم يتم تنقيح المسبوقات والعلائق وانتظارات المفسِّر من المتن، ستكون الأسئلة غير صحيحة؛ ممّا يؤدّي إلى إجاباتٍ خاطئةٍ بطبيعة الحال، فالوصول إلى إجابةٍ صحيحةٍ بحاجةٍ إلى مواجهة المتن بأسئلةٍ صحيحةٍ كي يحدث حوارٌ صحيح؛ وعليه فإنّ فهم المتن فهمًا صحيحًا منوطٌ بعرض الافتراضات الصحيحة على المتن، وتنقيح المسبوقات والتوقّعات والعلائق بشكلٍ صحيح[١].

٩. لا بـدّ من معرفة مقصود المؤلِّف والمتكلِّم ومرادهما الجدّي[٢]، إنّ شبسـتري قد اسـتفاد في النقاط الخمس المذكورة من هرمنيوطيقـا غادامر، غير أنّه في هذه النقطة يسـتفيد من علم الأصـول. إنّ الهرمنيوطيقـا المنهجيّة تقع قبل الهرمنيوطيقا الفلسفيّة؛ لأنّ الفلسفيّة تتمحور حول المفسِّر، وتقصد بالحوار حـوار المفسِّر مـع المتن، لا حـوار المؤلِّف مع المتن، ولكـن في الهرمنيوطيقا المنهجيّـة نتطرّق إلى نيّة المؤلِّف وقصده. وفي أصـول الفقه يتمّ الحديث عن قصد المؤلِّف ومراده الجدّي والدلالات التصديقيّة الأوّليّة والثانويّة.

يقول شبسـتري في هذه النقطة، يلزم على المفسِّر فحص الافتراضات المسـبقة ليقـف على المعاني التي كان بإمكان المؤلّف أو المتكلّم قصدها أوعدم قصدها،

---

١. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ٢٣-٢٥.

٢. م. ن، ٢٦.

أي عليه أنْ يعرف قصد المؤلّف ونيّته، ولكن قبل هذا هناك عقبةٌ من المفروضات أمام المفسِّر تحكم نيّة المؤلّف. وبعبارةٍ أخرى على المفروضات أن تبيّن المقاصد التي يمكن للمؤلِّف قصدها وعدم قصدها، أي قدرة المؤلِّف أوعدم قدرته على ذلك بحاجة إلى تحكيم وهذا التحكيم يتحصّل من خلال المفروضات[١].

ثمّ يضيف شبستري ويقول يلزم في عمليّة فهم المتن الوحياني دراسة الأحوال الثقافيّة والاجتماعيّة المصاحبة لزمن ظهور المتن الديني، أي من المفروضات اللازمة لفهم القرآن معرفة الأحوال الثقافيّة في العصر النبويّ، ولكن بعد فهم معنىّ النص الديني في ظرفه التاريخي، يلزم القيام بعصرنته لفهمه في العصر الحاضر[٢].

وعلى سبيل المثال أنّ النساء في العصر النبويّ كانت لهنّ مرتبةٌ نازلةٌ أدنى من الإنسانيّة، ولكن جاء الإسلام وأعطاهنّ حقوقًا في أمور من قبيل تعدّد الزوجات، ودية المرأة، والإرث وسائر الأمور. أمّا اليوم فكيف يلزم ترجمة هذه الأمور لتكون مقبولةً في العصر الحاضر القائل بتساوي حقوق المرأة والرجل؟ فلو قلنا إنّ رسالة القرآن الأساسيّة العدالة مع النساء، لا مصاديق العدالة في العصر النبوي، فيلزم علينا تغيير مصاديق العدالة في العصر الحاضر.

١٠. إنّ من الصعب تشخيص إنطباق علائق المفسِّر ومفروضاته مع علائق المؤلِّف ومفروضاته لا سيّما لو كانت هناك فاصلةٌ زمنيّةٌ بينهما، بمعنى أنّ هذا التشخيص لّما كان صعبًا، فالأفضل عدم الخوض في معرفة مفروضات المؤلِّف

١. هذا تطبيق، قلناه من استفادة شبستري من نظريّة التفسير التقليدية لصالح الهرمنيوطيقا.
٢. مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ٣٧٤.

وعلائقــه ومتطلّباته، والمهمّ هــو مفروضات المفسِّر الذي لا بــدّ من تنقيحها، وكذلك معرفة أحوال صدور المتن في عصر المؤلِّف[١].

إنّ النقطة السابعة تبيّن مراد مجتهد شبستري من الفهم الصحيح وغير الصحيح، أي يبيِّن أنّ الفهم الصحيح أو غير الصحيح لا علاقة له بالمطابقة مع نيّة المؤلّف أو عدم المطابقة. فقد ذكر في النقطة السادسة لزوم معرفة مراد المؤلّف الجدّي، ثمّ أضاف: على المفسّر أنْ يبيّن من خلال مفروضاته النيات التي يتمكّن المؤلّف من إحرازها أو لا يتمكّن. ومعرفــة نيّة المؤلّف تحتاج إلى مفروضات المؤلّف، ولكن بما أنّ التعرّف عليها صعب، يستنتج إمكان صحّة أكثر من قراءةٍ واحدةٍ للمتن، ويمكن نسبة تفاسير صحيحة متعدّدة إلى المتن الديني أو أيّ متن آخر، وبهــذا يتم قبول التعدّديّة المعرفيّة داخل الدين والوصول إلى الحقّ النســبيّ لا المطلق[٢].

يرى شبستري بإمكانيّة تعدّد الفهم الصحيح؛ لأنّ الأسئلة الصحيحة، وقبلها المفروضات المنقّحة يمكنها أنْ تتعدّد، أي يقوم المفسِّر بطرح أسئلةٍ متعدّدةٍ صحيحةٍ بمفروضــاتٍ منقّحةٍ مختلفةٍ تؤدّي كلّهــا إلى الفهم الصحيح. وما يؤكّد عليه مجتهد شبســتري لزوم تنقيح المفروضات من خلال مقبولات العصر الحاضر، وفي الحال يرى أنّ الفهم عصري ويمكن امتلاك فهمٍ صحيحٍ في كلّ عصر، نعم يلزم عصرنة المفروضات حتمًا. فلو اعتمد شــخصٌ في مفروضاته المسبقة على المباحث الفلسفيّة المنقّحة من العصر الماضي، فلا قيمة لها، فلو أردنا امتلاك مفروضاتٍ فلسفيّةٍ للمتن،

١. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ٣٣.
٢. م. ن، ١٦.

فلا بدّ أن الاعتماد على المفروضات الفلسفيّة للعصر الحاضر.

وعلى سبيل المثال أنّ الهيئة البطلميوسيّة مرفوضةٌ في العصر الحاضر، فيلزم عدم مواجهة المتن بهذه المفروضات، بل يلزم التوجّه نحوه بالمفروضات العلميّة المعاصرة، وبما أنّنا نروم الحوار مع المتن، يمكن لذلك الحوار من تنقيح المفروضات، فالإنسان عند مراجعة المتن الديني مثلًا، لا بدّ أن يكشف عن توقّعه وانتظاره من المتن الديني، فلو كان انتظاره من الدين أو إحدى مفروضاته (أنّ الدين جاء لرفع حوائجنا المعنويّة لنملتك تجربةً معنويّةً) فهذا الإنسان لا بدّ أن لا ينتظر من المتن تبيين حقوق المرأة أو النظام السياسي أو الفقه الاجتماعي؛ لأنّ هذه الأمور تعدّ من توقّعاته الخارجة عن الدين، فبناءً على هذا أنّ انتظارنا من الدين يعدّ من أهمّ المفروضات التي نتوجّه بها إلى الدين، ولا يمكن للدين أن يهب لنا انتظارنا من الدين، بل لا بدّ من تنقيحه وتشخيصه خارج نطاق الدين، ثمّ التوجّه نحو الدين.

ما تمّ بيانه لحدّ الآن يتعلّق بنظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة العامّة، وملخّصها: أنّ رؤيته التفسيريّة متأثّرةٌ كثيرًا بالهرمنيوطيقا الفلسفيّة لدى غادامر، مع إضافة عناصر محلّيةٍ داخليّةٍ عليها كعلم الأصول؛ لذا تطرّق إلى مبحث مراد المؤلِّف الجادّ، واعتقد بلزوم معرفة مراد المؤلِّف الجادّ، واعتقد أيضًا بأنّ هذا الأمر يتحقّق من خلال الاستعانة بالمفروضات المسبقة، أي أنّها تشخّص المراد الذي قصده المؤلّف أو المتكلّم أو الذي لم يقصده. كما أنّه يبني فهم مراد المؤلِّف على الهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

تعني ماهية الفهم عند شبستري تأثير المفروضات، والعلائق، والتوقّعات وأسئلة المفسِّر في النصّ، وما دامت هذه المفروضات لم تنقّح، فلا يتحقّق الفهم الصحيح. فتنقيح المفروضات والمسبوقات المعرفيّة مضافًا إلى تأثيرها في عمليّة فهم المتن، تؤثّر على معرفة قصد المؤلِّف أيضًا.

يرى مجتهد شبستري أنّ المفروضات المنقّحة هي التي يقبلها العقلاء في كلّ زمان، فلو واجه شخصٌ المتن بمفروضاتٍ منقّحة، يحصل له معرفةٌ أو معارف متعدّدةٌ من المتن، أي لا إشكال من الوصول إلى التعدّديّة المعرفيّة، وعليه يمكن أنْ تكون أكثر من قراءةٍ صحيحةٍ في النصّ الواحد، ونسبة عدّة تفاسير صحيحة إليه، وفي الواقع يمكننا تكوين نوعٍ من التعدّديّة المعرفيّة الصحيحة داخل الدين (عدا التعدّديّة الخارجيّة). والمعرفة الصحيحة هنا لم تكن بمعنى المطابقة التامّة مع نيّة المؤلّف، بل المطابقة بالمعنى المتعارف المبتنية على المفروضات المنقّحة، التي تعيننا على معرفة المتن، ومعرفة قصد المؤلِّف.

نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة الخاصّة

لقد اهتمّ مجتهد شبستري في نظريّته التفسيريّة العامّة بمباحث دينيّةٍ كالوحي القرآني، ولكن هنا يسعى لبيان نظريّةٍ تفسيريّةٍ للقرآن بمساعدة نظريّته التفسيريّة العامّة. وبعد تبييننا لنظريّته التفسيريّة العامّة، نبيّن تأثّر رأيه في الوحي بهذه النظريّة، أي نسعى هنا بيان تلقّي مجتهد شبستري للوحي القرآني وفق نظريّته التفسيريّة. وخلاصة كلامه ولبّه حول الوحي القرآني هو: دلالة الشواهد المختلفة على أنّ النبيّ ﷺ لم يدّعِ استناد معاني القرآن وألفاظه إلى الله تعالى، وبعبارةٍ أخرى ليس القرآن كلام الله، بل كلام النبيّ ﷺ.

إنّ الرؤية السائدة المجمع عليها تقريبًا أنّ القرآن من الله تعالى في لفظه ومعناه، وأنّ النبيّ ﷺ ناقلُ الوحي ومبيِّنُه للناس، فالنبيّ مبيّنٌ القرآن ومفسِّره، وتفسيره هذا متطابقٌ مع الواقع؛ لكونه معصومًا، ولكن يعتقد مجتهد شبستري أنّ الوحي

القرآني لم يكن من الله، لا في لفظه ولا في معناه، والنبيّ رغم تجربته القائمة على تعليم الله له، لم يدّعِ هذا المدّعى[١].

فمجتهد شبستري يذعن بوجود الله، وأنّ للنبيّ تجربةً مع الله، ولكن هذه التجربة الدينيّة هنا تكون بالمعنى الذي ذكره شلايرماخر، أي أنّ الله بصفة المعلِّم نقل إلى النبيّ الإحساس المعنوي، والنبيّ بدوره قام بتحويله إلى اللفظ والمعنى، نعم إنّ شبستري لم يدّعِ أنّ له تفسيرًا هرمنيوطيقيًّا لهذا المعنى، بل يعتقد أنّ النبيّ لم يدّعِ لنفسه هذا المدّعى بأنّ القرآن كلام الله، ويقيم شواهد عدّة لتأييد كلامه سواء من داخل الدين أم خارجه، وهذه الشواهد هي:

١١. لو كان النبي ﷺ مجرّد مذياع[٢]، لما أمكنه إيصال دعوته إلى المخاطبين؛ لأنّه حينئذٍ لم يتمكّن من عقد حوارٍ مع الناس؛ لأنّ الحوار يحصل عندما يتكلّم الإنسان عن نفسه، لا أنْ يكرّر كلام شخصٍ آخر[٣]، والحاصل لو كان الانسان مجرّد مذياعٍ وناقلٍ لكلام الآخرين لم يحصل الحوار، ولكن لمّا كان النبيّ قد حاور الناس، وتكلّم معهم، فهو لم يكن مجرّد مذياع، بل هو مبينٌ لرأيه وكلامه لفظًا ومعنى.

١٢. لو لم تكن آيات القرآن كلام النبي ﷺ، فلا تتحقّق لإرادة المتكلّم الجدّية ودلالاته التصديقيّة، وبالمآل لم تتحقّق المعرفة للمخاطب[٤]، أي أنّ الفهم

---

١. مجتهد شبستري، قرائت نبوى از جهان (١)، كلام نبوي.

٢. بمعنى أن يتكلّم الله عبر اللاقطة ليصل صوته للناس عن طريق مكبر الصوت، أي النبيّ ﷺ.

٣. م. ن.

٤. م. ن.

والمعرفة تتحقّق للمخاطب عند وجود إرادةٍ جادّةٍ لدى المتكلّم.

وقد ورد في علم الأصول دلالة الألفاظ التصوّريّة، وكذلك الدلالة التصديقيّة الأوّليّة والثانويّة، والفهم عند المخاطب يبتني على الدلالة التصديقيّة والإرادة الجادّة[١]، وعليه فإنّ المتكلّم أي النبيّ، تكون عنده إرادةٌ جادّةٌ فيما لو كان اللفظ والمعنى من عنده، وإذا لم تكن آيات القرآن من النبيّ، لم تكن ثمّة إرادة، وبعبارة أخرى لو كان النبيّ بحكم مكبّر الصوت لكان لكلامه دلالة تصوّريّة من دون دلالةٍ تصديقيّةٍ، وحينئذٍ لم تحصل أيّ معرفة للمخاطب، والحال أنّنا نعتقد بأنّ النبـيّ كان قاصدًا لإيصال المعرفة من خلال الآيات التي بيّنها، كما قد تحقّقت هذه المعرفة للمخاطب.

١٣. إنّ هدف البعثة النبوِّية تحريـك الناس وتثويرهم، فلو كان مجرّد أداةٍ نقّالة ومذياع، سـوف لا يتحقّق هذا الهدف، بل أنّه يتحقّق إذا كان الكلام كلامه، وله إرادة جادّة[٢].

١٤. لقـد اتُّهم المشركـون النبيَّ ﷺ في عـصر بعثته ــ كـما ورد في القرآن ــ بالساحر والشاعر والكاهن، وهذا يدلّ على أنّ النبيّ لم يكن مجرّد ناقلٍ لألفاظ الله، بل قد حدثت تجربةٌ إلهيّةٌ لدى إنسـانٍ خـاصّ. وبعبارة أخرى أنّ أعداء النبي ﷺ في عصره كانوا يعتقدون بأنّ كلام النبيّ كلامه بنفسه؛ لذا نسبوه إلى السحر والشعر والكهانة، أي الكلمات التي ولدت من تجربته، وتبدّلت إلى كلماتٍ قرآنيّةٍ، فلو اعتقدوا أنّ القرآن كلام الله لما كان نسـبة الشاعر والساحر والكاهن إلى النبيّ نسبةً صحيحة.

---

١. المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ١٣٢.

٢. م. ن.

نقد نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة الخاصّة

لا يدّعي مجتهد شبستري أنّه قد استفاد من الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، ولكن من الواضح اعتماده على مفروضاتٍ يستعين بها في تفسير ظاهرة الوحي القرآني، فهو يتجاهل تجميع النصوص الدالّة على التنزيل والإنزال وإرسال الوحي من الله على قلب النبيّ ﷺ، ويقوم بتفسير القرآن وفق مفروضاته وتلقّيه الخاص.

يعتقد مجتهد شبستري أنّ الرسالة النبويّة تعدّ رؤيةً خاصّةً وتفسيرًا للعالم وللإنسان، وقد انعكست في القرآن، أي أنّ الرسالة النبويّة نوعٌ من التفسير، فللنبيّ رؤيةٌ خاصّةٌ نحو العالم والإنسان قد انعكست في القرآن، وعليه لا يمكن عدّ محتوى القرآن أخبارًا نازلةً على النبيّ ﷺ، قد قام ببيانها للناس، أو قرّرها لهم بمعيَّة التفسير. وبعبارةٍ أخرى أنّ النبيّ ﷺ قد تكلّم في القرآن حول المباحث الأنطولوجيّة والأنثروبولوجيّة والإبستمولوجيّة وفق التجربة النبويّة، لا أنّ القرآن عبارةٌ عن حقائق حول الكون، فنبوّة النبيّ تفسيرٌ شخصيٌّ، أو قل رؤية خاصّة للعالم والإنسان، وعليه قد قام النبيّ ببيان رؤيته للناس لفظًا ومعنى. والخلاصة أنّ القرآن لم يكن أخبارًا نازلةً من قبل الله، بل وليد رؤية النبي ﷺ.

ولمزيدٍ من البيان نقول: إنّ المباحث الواردة في القرآن إمّا إخباريّة وإما إنشائيّة، والقضايا الإخباريّة والإنشائيّة قضايا تبيّن تحت عنوان (معارف القرآن) كأنطولوجيا القرآنيّة، الأنثروبولوجيا القرآنيّة والإبستمولوجيا القرآنيّة. فبناءً على رؤية شبستري لم تكن هذه القضايا أخبارًا عن حقائق كونيّة، بل هي إخبارٌ عن رؤية النبيّ الخاصّة نحو الكون وتفسير التجربة النبويّة، فما ورد من وصفٍ في القرآن عن الجنّ، والملك، والجنّة والنار، لم تكن بمعنى الإخبار عن حقائق الكون، بل هي إخبارٌ عن تجربة النبيّ ورؤيته حول العالم والإنسان.

والقسم الثاني من التعاليم ما يتعلّق بالأحكام العباديّة والاجتماعيّة، وهذه وليدة رؤية النبيّ ﷺ أيضًا، التي ظهرت طبقًا للظروف الثقافيّة والاجتماعيّة السائدة آنذاك في المجتمع، وعلى سبيل المثال كانت عبادة الأصنام هي السُنّة الرائجة حينذاك، واقتضت رؤية النبيّ لحاظ تلك الظروف الثقافيّة والاجتماعيّة، واستبدالها بعبادة الله الواحد الأحد، أو أنّ تعامل الرجال مع النساء آنذاك كان كذا، ولذا حكم النبيّ بنوعٍ خاصٍّ من التعامل معهنّ، وعليه ينبغي عدم جعل قضايا القرآن النبويّ قضايا ذات معرفةٍ وقابلةٍ للصدق والكذب، أي لا ينبغي أوّلًا أنْ نتوقّع فيما أخبر به القرآن عن الكون أنْ يكون كذلك، وثانيًا ليس لأحكام القرآن العباديّة الحجيّة والشموليّة لجميع الأزمان.

ونحن نقول: لو قبلنا هذا الكلام من شبستري لم يكن لموضوع البعثة والنبوّة أيّ معنى، فلو فُقد الصدق والكذب فُقد الترجيح أيضًا، ولو فُقد الترجيح لم يكن للنبوّة والبعثة والحكمة والهداية الإلهيّة أي معنى، أي إذا كان القرار خلوّ القضايا القرآنيّة من إيصال المعرفة ومن الصدق والكذب، فما هو المرجّح لكلام النبيّ على كلام عبدة الأصنام؟ فعبدة الأصنام عبدوا وفق رؤيتهم، والنبيّ ﷺ أيضًا عبد الله الواحد وفق رؤيته.

نعم نذعن بأنّ لكلّ شخصٍ تجربةً مع الله تتولّد منها رؤيةٌ خاصّةٌ، وتجري بسببها على لسانه كلماتٌ خاصّة، ولكن لو جعلنا القرآن هكذا أيضًا، فما هو الفارق بين تجارب النبيّ وتجارب غيره؟ ولماذا نهتم بكلام النبيّ ورؤيته؟ فلو كان الأمر كما يقول مجتهد شبستري لكان جميع ما فعله المسلمون من تضحيات وجهاد وحروب لغوًا.

والخلاصة أنّ لهذه النظريّة لوازم لو أذعن بها الإنسان لأصبح ماديًّا، ولم يبقَ

شيءٌ باسم الدين، وبعبارةٍ أخرى لا فرق بين لوازم كلام مجتهد شبستري مع لوازم كلام من لم يعتقد بأيّ عقيدةٍ دينيّةٍ وكان كافرًا. إنّ المشركين ومخالفي النبيّ ﷺ أطلقوا عليه لقب الساحر والشاعر والكاهن، ومخالفيه الجدد جعلوا منشأ الدين العوامل النفسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ونحوها، وقد زاد مجتهد شبستري عبر المباحث الهرمنيوطيقيّة في تشويش الأمر بنحوٍ أكبر، وجعل منشأ الدين عوامل معرفيّة، أي فهم النبيّ ورؤيته وتلقّيه.

يذعن مجتهد شبستري بأنّ أيّ قضيّةٍ من قضايا القرآن لم تعطِ معرفةً، ولم تحتمل الصدق والكذب، وعليه يكون الله نسبيًّا وفق نظريّته، وهذا يدلّ على أنّ الخلفيّة الهرمنيوطيقية التي تعتمد عليها بحوثه إنّما هي خلفيّة معرفيّة، فعليه اتّخاذ الموقف في البداية من المباحث الإبستمولوجيّة. ويظهر ممّا مضى أنّه يقول بالنسبيّة في المباحث المعرفيّة، ولم يعتقد بوجود معيار للصدق والكذب ويجعل المعرفة أمرًا شخصيًّا تمامًا، وهو لم يمتلك رؤيةً واقعيّةً في المعرفة، بل رؤيته مثاليّة تمامًا وإفراطيّة، وعليه سنقوم بنقد رؤيته من جذورها المعرفيّة كما حاول هو نقد القراءة الفقهيّة من جذورها.

ثلاثة أحكام لمجتهد شبستري في المفسّرين التقليديّين

أشرنا إلى إمكانيّة تقسيم مباحث مجتهد شبستري إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل رؤيته في الهرمنيوطيقا أو المباحث الكبرويّة، وتعدّ مباحث هذا القسم توصيفًا لنظريّته التفسيريّة، أي ما هي الهرمنيوطيقا الفلسفيّة؟ ما هي أصولها ومباحثها ومبادئها؟ يقول شبستري: للهرمنيوطيقا الفلسفيّة معنى أعم ومعنى أخصّ، المعنى

الأعمّ هو أيّ جهدٍ فلسفيّ لتقديم نظريّةٍ حول المعرفة، والمعنى الأخصّ هو نظريّة غادامر حول المعرفة[١].

ويرى في المعنى الأعم أنّ شـلايرماخر – الفيلسـوف الديني والمتألّه المسيحي البروتسـتانتي – قد تبنّاه في بداية القرن التاسـع عشر، وأجاب عن سـؤال: ما هو فهم النصّ؟ وهذا السؤال خلافًا للأسئلة الهرمنيوطيقيّة الكلاسيكيّة السابقة سؤالٌ فلسـفي[٢]، بمعنى أنّ الهرمنيوطيقا قبل شـلايرماخر كانت كلاسـيكيّةً أو منهجيّة –على حدّ تعبيرنا– لأنّها تبيّن مجموعةً من القواعد والأصول المنهجيّة ومن الينبغي واللاينبغي الهرمنيوطيقي، وجاء شـلايرماخر وطرح سـؤالًا فلسـفيًّا لأوّل مرة، فقال: (ما هو فهم المتن؟) وفي الواقع قد سـأل عن ماهية فهم المتون، وكان يقصد التعرّف على مقدّمات فهم المتن غير التجريبيّة.

نعم إنّ مصطلح (الهرمنيوطيقا الفلسـفيّة) ولد بعد شـلايرماخر، وقد استمرّ عمل شـلايرماخر في الهرمنيوطيقا الفلسـفيّة بعده أيضًا، وسـعى الفلاسفة أمثال درويـزن، وديلتـاي، وهايدغر، وغادامـر، وهيرتش، وبتي، وريكـور إلى تقديم نظريّـاتٍ مختلفةٍ لعمليّـة الفهم وطرح آرائهـم حول الهرمنيوطيقا الفلسـفيّة، ولم يقتصروا على فهم المتون، فقد كان شـلايرماخر بصدد تقديم نظريّةٍ فلسـفيّةٍ لفهم المتون، ولكن الفلاسفة من بعده توسّعوا في المتن، وسعوا لفهم الحياة وفهم الوجود.

وبعبـارة أخرى كانت نظريّة جميع هؤلاء الفلاسـفة هي الفهم، لكن أوسـع من فهم المتون التي طرحها شـلايرماخر. والخلاصة أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة قد

---

١. مجتهد شبستري، تاملاتی در قرائت انسانی از دین، ١١.

٢. م. ن، ١٠.

تكون بالمعنى الأعمّ أي الجهد الفلسفي لنظريّة المعرفة، وقد تكون بمعنى نظريّة المعرفة التي ذكرها غادامر. ويرى شبستري أنّ عدم الالتفات إلى هذه النقطة في إيران أدّى إلى ظهور أخطاءٍ كبيرة؛ إذ لم يفرّقوا بين الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بالمعنى الأعمّ والهرمنيوطيقا الفلسفيّة بالمعنى الأخصّ، ويزعمون أنّ كلّ من تكلّم عن الهرمنيوطيقا إنّما يقصد هرمنيوطيقا غادامر الفلسفيّة. يؤكّد شبستري أنّه يبحث عن الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بالمعنى الأعمّ، ويروم تبيين نظريّته الفلسفيّة حول المعرفة[١].

أشرنا إلى أنّ الهرمنيوطيقا المنهجيّة تتحدّث عن الأصول والينبغي واللاينبغي المعرفي، أي ما نصنع لتكون المعرفة صحيحة؟ ولكن البحث في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة يجري عن عملية الفهم والمعرفة، أي من أين يبدأ الفهم وإلى أين ينتهي؟ فالهرمنيوطيقا الفلسفيّة توصف عملية الفهم، وقد تصل من بطن هذا التوصيف إلى الينبغي واللاينبغي.

إنّ مجتهد شبستري في القسم الأول من مباحثه الثلاثة يبحث عن تقديم نظريّةٍ فلسفيّةٍ في المعرفة والفهم. ويعترف في مبحثه الأوّل من كتاب (هرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة) أنّ مفسّري الوحي الإسلامي قاموا بتفسير القرآن وفق مسبوقاتهم وتوقّعاتهم من الكتاب والسُنّة[٢]، لذا سمّى كتابه بهذا الاسم، أي عمليّة تفسير الوحي. وبناءً على رؤيته لا بدّ من تقييم تفسير المفسّرين برؤيةٍ من الدرجة الثانية، ثمّ يضيف أنّ أنديتنا العلميّة ما زالت تزعم لزوم التوجه إلى الكتاب والسُنّة وتفسيرهما بذهنٍ خالٍ من أيّ فهمٍ وعُلقةٍ وتوقّع، وأصحاب هذا الرأي لم يعتقدوا بإمكانية هذا الأمر فحسب، بل يرون وجوبه.

---

١. راجع: مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ١٣-٢٣.

٢. م. ن، ١.

يقول شبستري: عندما نقوم بدراسة معرفة هؤلاء المفسّرين برؤيةٍ من الدرجة الثانية نرى أنّ معرفتهم مبتنيةٌ على المسبوقات والعلائق والتوقّعات، أي هناك فرّق بين ما يقولون وبين ما يعملون. وعليه يحكم شبستري على المفسّرين التقليديّين بحكمين، حكم في كلامهم، وحكم في عملهم. والحكم الثالث أنّ مفكّري الإسلام لم يلتفتوا إلى ارتباط علم الفقه والأصول بسائر العلوم[١]. لذا يتمّ تحليل فتوى العالم الديني ونقدها عبر نقد مبانيه الأصوليّة، والحال أنّ لكلّ فقيهٍ مسبوقاته المعرفيّة الخاصّة، وعلى سبيل المثال عند نقد فتوى الفقيه، لا بدّ ألّا نقتصر على مبانيه الأصوليّة، والبحث عن صحّتها أو عدم صحّتها أو كيفيّة استخدامه لها، بل ربّما تحمل الفتوى مباني أنثروبولوجيّة أو اجتماعيّة أو نفسيّة أو فلسفيّة وكلاميّة، وهذا ما يغفله مفكّرو الإسلام.

الحكم الثالث لشبستري يحتوي على نقد، وذلك أنّ للفتوى مضافًا إلى المباني الأصوليّة مباني أخرى من علوم أخرى، ولم يلتفت الماضون لمباني المسبوقات وما له دخل في عمليّة الفهم[٢].

نظريّة مجتهد شبستري في الفهم

لننظر الآن إلى نظريّة مجتهد شبستري حول الفهم. يعتقد شبستري أنّ الفهم نوعٌ من المعرفة، ولا بدّ من وجود نظريّةٍ ومنهج. يوجد نوعان من المعرفة: ١- المعرفة التبيينيّة. ٢- المعرفة التفهّميّة. وعلى سبيل المثال يعتني الوضعيّون كثيرًا بالمعرفة التبيينيّة، أمّا الهرمنيوطيقيّون فالمعرفة التفهّميّة هي محل عنايتهم الكبيرة.

---

١. م. ن، ٨.

٢. م. ن، ١٠.

والفهم نوعٌ من المعرفة، ولا بدّ أن يحتوي على نظريّةٍ خاصّة، ويتوقف فهم المتون على تفسير المتون، وحتى لو كان فهم معنى نصٍّ ما متّفقا عليه ولا يوجد خلافٌ في معناه بسبب دلالة المتن على المعنى تلقائيًّا، فهذا لا يعني أنّه مستغنٍ عن التفسير، أي عندما نواجه نصًّا متّفقًا على معناه وفهمه عند الجميع، لا يعني هذا عدم حاجته إلى التفسير بأنّ يدلّ المتن على المعنى تلقائيًّا، بل تحدث هنا أيضًا عملية الفهم حتمًا ويوجد تفسير مّا، ولكن بما أنّ المعرفة القبليّة لدى الجميع مشتركة، فقد فهموه على وتيرةٍ واحدة.

المعرفة التبيينيّة التي يطرحها الوضعيّون، تعني في الغالب معرفة العلل وعوامل حدوث الظاهرة، وعلى سبيل المثال عندما نضع مقياس الحرارة في الماء المغلي يصعد المؤشّر نحو الأعلى، وعندما نسأل عن سبب هذه الحركة نكون بصدد المعرفة التبيينيّة في الواقع، فالسؤال عن (كيف) و(لماذا) يقع في حيّز المعرفة التبيينيّة، ولكن في المعرفة التفهّميّة والهرمنيوطيقيّة نبحث عن العملية التي تؤدّي إلى فهم المتن.

وبعبارةٍ أخرى نبحث في المعرفة التفهّميّة عن معرفة المتن وباطن الظاهرة لا معرفة العوامل الخارجيّة المؤثّرة على الظاهرة. وفي الواقع أنّ الهرمنيوطيقيّين أمثال شلايرماخر وديلتاي، قد ذكروا هذه المباحث لأنّنا عندما نريد الفهم نبحث عن فهم المعاني الكامنة داخل المتن، أي نريد أنْ نعرف قصد المؤلّف في إبداع هذا النصّ أو الكلام.

والخلاصة هناك نوعان من المعرفة: ١- المعرفة التبيينيّة التي ذكرها الوضعيّون وتبحث عن علل الظواهر. ٢- المعرفة التفهّميّة التي ذكرها الهرمنيوطيقيّون وتبحث عن معنى المتن سواء المكتوب أم المسموع أم الأفعال الإنسانيّة[١]، أمّا مجتهد شبستري

١. تعد الهرمنيوطيقا الفلسفيّة نظريّة الفهم الفلسفيّة، جعل شلايرماخر متعلّق الفهم فهم المتون،

فإنّــه لم يذكر هذا الفارق، بل ركّز على النقطــة المهمّة لديه، وهي توقّف فهم المتون على تفســير المتون، أي ما دامنا لم نعطِ تفسيرًا للمتن فلن نتمكّن من فهمه، وبعبارة أخرى أنّ الفهم متوقّفٌ على التفسير.

يرى شبستري أنّ تفسير المتن يتوقّف على ثلاث رؤى نقديّة:

١. إنّ الفهم الصحيح لأيّ نصّ يتوقّف على تفسيره الصحيح حصرًا، وعليه يذعن شبســتري أنّ الفهم إمّا صحيح وإمّا خطأ، ولكن بما أنّه يجعل الفهم متوقّفًا على التفسير، فالفهم الصحيح يتوقّف على التفسير الصحيح.

٢. يمكن تقديم تفاســير متعــدّدةٍ لكلّ متــن، ولم يكن فهم المتن من المســائل البديهيّــة، أي لأجل فهم المتن لا بدّ من تفســيره، فالتفســير مصدر والفهم اســم مصدر، التفســير عمليّة الفهم والفهم نتيجة التفسير، فالتفسير مقدّم على الفهم، ولمّا كان ممكنًا تقديم تفاسير متعدّدة، فيمكن وجود أفهام متعدّدة أيضًا.

ولكن درويزن وديلتاي تكلّما عن معرفة أفعال الإنسان وهي أوسع من المتون، وفي الواقع أنّ المتون نوعًا من أنواع الإنســان، طبعًا للإنسان أفعال أخرى غير المتون المكتوبة والمسموعة. ثمّ أنّ ديلتاي اتّجه تدريجًا إلى فهم الحياة وتكلّم هايدغر عن فهم الوجود، كان هاجس هايدغر أنّ الفلاســفة بعد الإغريق تركوا المباحث الوجوديّة واكتفوا بالموجود، فأراد هايدغر الانشــغال بالوجــود في الفترة المعــاصرة، واعتقد بلزوم العبور عن معبر الدازايــن لمعرفة الوجود بما هو موجود والدازاين عنده هو الإنســان، فيبحث هايدغر الدازايــن ويقول إنّ من أهم عناصره الفهم والإدراك، فلا بدّ في البداية من التطرّق إلى مسألة (الفهم ما هو؟) ونبحث عن فهم الفهم لنصل إلى فهم الوجود، وجميع هؤلاء الفلاســفة كانوا بصدد تقديم نظريّة فلســفيّة في الفهم، ولكن القدامى كانوا بصدد بيان، ما ينبغي وما لا ينبغي في عملية الفهم، نعم إنّ شــلايرماخر اهتــم بما ينبغي وما لا ينبغي أيضًا، وكان يقول: يلــزم أن نفهم هكذا كي يصحّ الفهم، ولكنه طرح هذا السؤال (ما هو فهم المتون؟) أي كان بصدد البحث عن نظريّة فلسفيّة حول الفهم.

٣. لا بدّ من تشـخيص معنى المتن الصحيح واختياره وتبريره وترك التفاسـير الخاطئة أو غير المناسـبة، وعليه فإنّ للمتن معنى، هذا أوّلًا، وثانيًا إنّ معنى المتن إمّا صحيح وإمّا خطأ، وثالثًا لا بدّ من اختيار المعنى الصحيح وتبريره، أي يلزم الاسـتدلال للمعنى الصحيح كي يعلم سـبب صحّتـه، ورابعًا لا بدّ من ترك التفاسـير الخاطئة. فالكلام يقع هنا عن (التفسـير)، و(الفهم)، و(المعنى)، والمعنـى مقرون بالمتن، والفهم والتفسـير مقرونان بالمفسِّر، مع فارق أنّ التفسير يكون من مساعي المفسِّر، والفهم حصيلة جهد المفسِّر.

فالمفسِّر يعرف معنى المتن، ولكن بما أنّ عمليّات التفسير مختلفة، يكون حاصل عمليّة التفسـير مختلفًا أيضًا، وإذا كان حاصل التفسـير متفاوتًا، أمكن أنْ يتفاوت المعنى الصحيح أيضًا، أي يمكننا الوصول إلى عدّة معانٍ صحيحةٍ من المتن، ولكن لا بـدّ من قبـول المعنى الذي له مـبرّر، أي المعنى الذي يقوم الاسـتدلال لصالحه ويمكن إثباته[1].

يقـول مجتهد شبسـتري بخصوص هذه النقطـة، إنّ القول باحتيـاج المتن إلى التفسير يبنى على رؤيتين نقديّتين، يلزم إضافتهما إلى النقاط أعلاه:

١. إنّ المتن يختلف عن المعنى؛ لذا يمكن أنْ يكون المتن واحدًا والمعنى متعدّدًا.

٢. لا يكـون المعنى منفصلًا وغريبًا عن المتن، نعم إنّ المعنى غير المتن لكنّه غير منفصلٍ عنه، بل له ارتباطٌ وثيقٌ به، والخلاصة لا يمكن تفسير المتن كما يحلو لكلّ أحد، من دون ضوابط.

والآن وقد عرفنا أنّ للمتن معنى، وأنّ المعنى غير المتن، وأنّ معنى المتن لم يكن

---

١. م. ن، ١٥-١٦.

بديهيًّا، بل يحتاج إلى الفهم، والفهم أيضًا يحتاج إلى التفسير، يُطرح هنا سؤال عن مقوّمات التفسير ومقدّماته؟ وبعبارةٍ أخرى لمّا كنّا قد وصلنا من المعنى إلى الفهم، ومن الفهم إلى التفسير، فعلينا أن نخطو خطوةً أخرى إلى الوراء، ونبيّن كيفيّة تحقّق تفسير المتن، وما هي مقوّماته ومقدّماته؟

يعتقد شبستري أنّ تفسير المتن بحاجةٍ إلى خمس مقدّماتٍ ومقوّمات:

١. مفروضات ومسبوقات المفسِّر المعرفيّة.

٢. الاهتمامات والتوقعات الهادية للمفسِّر.

٣. أسئلة المفسِّر من التاريخ.

٤. تشخيص معنى المتن المركزي، وتفسير المتن كمجموعةٍ في محور ذلك المركز.

٥. ترجمة المتن في الأفق التاريخي للمفسِّر[١].

ما ذكرناه لحدّ الآن يتعلّق بعمليّة فهم المتن والتفسير، أي عندما يؤدّي أيّ شخصٍ هذه العملية يصل إلى الفهم وتشخيص معنى أو معاني المتن، وبعبارةٍ أخرى إنّ معنى المتن لم يكن بديهيًّا، ولا يتمكّن أيّ شخصٍ الوقوف عليه، بل لا بدّ من طيّ المقدّمات والمقوّمات، ولأجل التعرّف على النقاط الخمس المذكورة بشكلٍ أكثر، نقوم بتوضيحها من عبر الاستعانة بكتاب شبستري:

مفروضات ومسبوقات المفسِّر

يعتقد شبستري بخصوص المقدّمة الأولى – أي مسبوقات ومفروضات المفسِّر المعرفيّة – بأنّها ليست مختصّةً بتفسير المتن، بل أنّ لكلّ جهدٍ علميّ مفروضاتٍ

---

١. م. ن، ١٦.

ومسـبوقات، أي أنّ المفسِّر أو العالِم أو المؤلِّـف لا يتمكّن من الوصول إلى المعرفة من دون امتلاك أيّ معرفةٍ مسـبقة، فالمعرفة لا تحصل من العدم، والإنسـان الذي يخلـو ذهنه من أيّ معرفةٍ مسـبقةٍ لا تحصـل له أيّ معرفة، وهذا مـا يقابل المادّيّين أو التجريبيّـين البريطانيّين؛ فإنّ نظريّة التجريبيّين أمثال فرانسـيس بيكون وجون اسـتيوارت مل تقول: إنّ ذهن الإنسـان كاللوح الأبيض، فالإنسـان يتوجّه نحو الطبيعة بذهنٍ فارغٍ ليكتشفها. ولكن قام أنصار الوضعيّة المنطقيّة وما بعد الوضعيّة – وإنْ كانـوا من التجريبيّين الإفراطيّين – بنقد هذه الرؤية، وقالوا باسـتحالة هذا الأمر، والواقع أنّ المؤلّف قبل أنْ يبدأ بالكتابة يقوم بجمع وتحليل المعطيات، أي لا يمكن الوصول إلى المعرفة من دون مسبوقاتٍ معرفيّة، كما أنّ أيّ متنٍ لا يُدوّن دفعة واحدة ومن دون مقدّمة، بل هو سـيرٌ من مرحلةٍ إلى مرحلة، وتكميل فهم المرحلة السـابقة مقدّمة إلى فهم المرحلة اللاحقة، أي هناك دائمًا مفروضات ومسـبوقات معرفيّة، تنمو في مراحل الفهم المختلفة، وتكون مقدّمةً للمعارف اللاحقة.

الاهتمامات والتوقّعات الهادية للمفسِّر

بخصـوص هذه النقطة يرى مجتهد شبسـتري أنّ اهتمامات المفسِّر وتوقّعاته تسـوقه نحو سـؤال المتن وفهمه، فهي من مقدّمات فهم المتـن ومقوّماته. ويبدو أنّ الإنسان يتحرّك نحو السـؤال بدافع داخلي، ويواجه مجموعةً من الأسئلة، ففي الدرجة الأولى يواجه الإنسان مجموعة من الأسئلة تتوقّف حياته على الإجابة عنها، من قبيل المعيشة، والحكومة، والسياسة، والاقتصاد، والوجود، والمستقبل وغيرها من الأمور التي يواجهها الإنسان طيلة حياته، وتتولّد منها الأسئلة.

ثــمّ إنّ الإنســان يقوم بطرح كلّ ســؤالٍ وفــق اهتمامات وتوقّعــات خاصّة، وهــذه الاهتمامات والتوقّعات تتناســب حتــمًا مع مســبوقاته المعرفيّــة التي تعدّ مقوّمات أسئلته. فلو استبعد الإنسان تنقيح هذه السلسلة المترابطة بين المسبوقات والاهتمامــات والتوقّعــات لأجل الوصول إلى تفســير وفهم صحيــح، فحينئذٍ لا نســتبعد أنْ يتوقّع شخصٌ إجابةً تاريخيّةً من متنٍ فلسفيّ، أو يبحث في متنٍ تاريخي عن جوابٍ فلســفي، ومثله من يبحث في النصّ الدينــي عن أجوبة تتعلّق بالعلوم التجريبيّة.

يرى شبستري أنّ تأليف التفاسير الكبيرة أمثال تفسير الطنطاوي كان على هذا المنوال، ويرى أنّ ســبب ذلك الاهتمامات والتوقّعــات والمفروضات المعرفيّة غير المنقّحة، فبما أنّ المتون الدينيّة تتحدّث عن معنى الوجود ومســتقبل الإنسان، فمن الصعب بمكان تنفيح المسبوقات والأسئلة والاهتمامات والتوقّعات المتعلّقة بتفسير هذه الألغاز، وله أهميّةٌ مضاعفةٌ بخصوص سائر المتون.

والخلاصة فيما يتعلّق بالنقطة الثانية يوجد أمران:

١. التأكيد على دور الاهتمامات المفسّر وتوقّعاته في عملية التفسير.

٢. لزوم تنقيح هذه الاهتمامات والتوقّعات والأسئلة بشكلٍ صحيح.

أسئلة المفسِّر من التاريخ

يرى شبســتري بخصوص المقــوِّم أو المقدّمــة الثالثة أنّ المســبوقات المعرفيّة والاهتمامات والتوقّعات والأســئلة والوقوف على سائر تفاسير المتن، تدعو المفسِّر إلى البحــث عن معنى المتن، لمعرفة ما يريد قوله؟ وهنا لا بدّ أن يعمل المفسِّر شــيئًا

نُطلق عليه (السؤال من التاريخ) أو (الاستماع إلى التاريخ). وهو يعني البحث عمّا قاله صانع المتن وكان بصدد إيصاله إلى المخاطَب.

وهنا يتّجه البحث عند شبستري نحو المؤلِّف، أي يلزم على المفسِّر معرفة قصد المؤلِّف ونيّته، وعليه أنْ يبيّن أمورًا عدّة بالفحص التاريخي الصحيح:

١. ما هي الاهتمامات والتوقّعات التي ساقت المؤلِّف إلى صناعة هذا المتن؟

٢. ما هي الظروف التاريخيّة التي تكلّم فيها المؤلِّف؟

٣. كيف كانت الظروف التاريخيّة للمخاطَبين؟

٤. ما هي قابليّاته اللغويّة في التكلّم والتأليف؟

فالإجابة على هذه الأسئلة تتم عن طريق التحليل التاريخي فقط. ويضع شبستري الاستفادة من القواعد والقوانين اللغويّة والمحاورة التي يسمّيها القدماء بقواعد التفسير، يضعها في هذه المرحلة، كما أنّ جميع مباحث علم الأصول في الألفاظ تقع في هذه المرحلة، ثمّ يضيف مجتهد شبستري ويقول: ولأجل أنْ نعرف ما يقوله المتن – أي مساءلة التاريخ – لا بدّ من القيام بالأمور الآتية:

١. البحث عن معاني الكلمات والجمل اللغويّة.

٢. البحث عن رسالة المتن.

٣. المراد الجدّي للمؤلِّف أو المتكلّم.

٤. التأثيرات التي تحصل من المتن.

يقول مجتهد شبستري: كلّ ما قيل لحدّ الآن يعدّ من أدوات فهم المعنى الذي قصده صانع المتن، غير أنّ الاستفادة من هذه الأدوات يتوقّف على مجموعة من الأحكام واتّخاذ المواقف. فالمسألة المهمّة البحث عن معيار هذه الأحكام، ومنشأ اتّخاذ هذه المواقف.

نعــم إنّ المتن يفيد المعنى، ولكن هــذا المعنى إنّما يتحصّل فيما لو بيّن المفسِّر من ذي قبل المعنى الذي يسوّغ قصده أو لا يسوّغه من قبل صانع المتن، فتشخيص هذا الأمــر بحاجةٍ إلى محكّ ومعيار، والمباحث المتعلّقة بهــذه المعايير لم تبيّن إلى الآن كما ينبغي.

فهناك أسئلة تُطرح وتقول: هل يتمكّن المفسِّر من تكوين هذه المعايير من دون لحــاظ وضعيّته وظروفه التاريخيّة؟ وهل يمكن الإصغــاء إلى التاريخ ليتحدّث إلى المتــن، ويوصل ما قصده صانع المتن عينًا؟ ألم تكــن اهتمامات وتوقّعات المفسِّر في أفقه التاريخي مانعًا أمام هذا الأمــر؟ فالحاكميّة هنا للمفسِّر، وهو الذي يلزم عليه تعيين هذا القصد والحاجة.

تشخيص معنى المتن المركزي وتفسير المتن كمجموعةٍ في محور ذلك المركز

يقول مجتهد شبســتري بخصوص المقدّمــة الرابعة: المقصود مــن معنى المتن المركــزي، النظريّة الأصليّة التي يدور حولها المتن، ولا بدّ من كشــف هذه النظريّة الأصليّــة، وأنْ يُفهم جميــع المتن مع افتراض ابتنائه عليها، ولا يمكن كشــف هذا المعنى المركزي من دون معيارٍ، وطريقة اكتشافه أن نسأل التاريخ ونستمع إليه، أي يلزم فهم المعنى المركــزي للمتن، والذي يدور باقي أجزاء المتن حول محوره، يلزم فهمه بالمقدّمة الثالثة.

إنّ أنصــار نظريّة الخطاب يقولون إنّ لكلّ منظومةٍ فكريّةٍ دالّا مركزيًّا، ودوالًا فرعيّــة، وينحصر إمكانيّة تفســير المتن فيمــن يقول بوجود وحــدة في المتن فقط، ويذهــب إلى أنّ للمتن مضافًا إلى معــاني كلماته وجملاته معنى عامًّــا وتامًّا بلحاظ كونه متنًا واحدًا. وبعبارةٍ أخرى لا يمكن فهم شيءٍ آخر سوى المعنى التامّ، فهناك وحدة، وإذا كان ثمّة كثرة فلا بدّ من إرجاعها إلى الوحدة المعنائيّة.

ترجمة المتن في الأفق التاريخي للمفسِّر

يقول مجتهد شبستري بخصوص المقدّمة الخامسة: تكون هذه المقدّمة ضروريّة فيما لو كان زمن تكوّن المتن وزمن تفسيره مختلفين، بأن يعيش المفسِّر في أفقٍ تاريخيّ يغاير الأفق التاريخي لتكوين المتن، فالقرآن مثلًا ظهر قبل ألف وأربعمائة سنة في أفقٍ تاريخيّ خاصّ، ونحن اليوم في أفقٍ تاريخيّ آخر. فهنا في الواقع عالمان متفاوتان وتجارب متفاوتة، فحينئذٍ لا بدّ من ترجمة معنى المتن في أفق تاريخ المفسِّر بحيث تترجم التجارب إلى تجارب.

وبعبارةٍ أخرى إنّ فهم تجارب الماضين منوطةٌ بالأسئلة الناشئة من تجارب الحاضرين، وسبب هذا الاختلاف في التجارب تاريخيّة حياة الإنسان؛ لأنّ للإنسان حياةً تاريخيّة، وتوجد في الثقافات والحضارات والأديان والرؤى الكونيّة المختلفة تجارب مختلفة، فتجربة الإنسان عن نفسه وعن الكون في عصر تبعيّته المطلقة للقوى الطبيعيّة وعدم إمكان التسلّط عليها، تختلف عن تجربته عن الكون في هذا العصر بعد تسلّط الإنسان على قوى الطبيعة وتسخيرها لصالحه، فهاتان التجربتان مختلفتان البتّة؛ فقد كانت تجربة البشر في عصر التبعيّة لما وراء الطبيعة، والحال أنّ تجربة البشر اليوم ماديّة وإنسانويّة، كما أنّ تجارب أهل الغرب وأهل الشرق اليوم مختلفة، وعليه فإنّ مفتاح فهم المتون السابقة يكمن في فهم تجارب الإنسان في ذلك العصر.

وهنا ينبّه شبستري على عدّة نقاطٍ مهمّة:

الأولى: إنّ السعي لفهم تجارب الماضين لا يعني الموافقة على تجاربهم، بل نريد الوقوف على تجارب الماضين فقط، أي يتمكّن المفسِّر من المواجهة النقديّة لتلك التجارب.

والثانيــة: عندمــا يحاول المفسِّر تفســير متــون العصور القديمــة، قد يصاب بانحرافين: الانحراف الأوّل أنْ يحافظ على شــكل بيان المتن الســابق - والذي لا يكون قابلًا للفهم للمخاطبين وللمفسِّر - ويقوم بقولبة البيان الأصلي للمتن بشكلٍ ظاهريّ ويبيّنه للمخاطبين. الانحراف يحصل بعنوان ترجمة المتن في الأفق التاريخيّ المعــاصر، وبــدل أنْ يقوم بإنطــاق المتن، يقوم بأخــذ المؤيّدات من المتن لأســئلته ومسبوقاته المعرفيّة، ويُسقط المتن عليها.

يعتقــد مجتهد شبســتري أنّ التفســير الصحيح يحصــل عند مواجهــة المفسِّر ومخاطبيه مع المتن، وعندما يلوح في الأفق إرهاصات ظهور المعنى الخفي. ويقول: إنّ المشتركات الإنسانيّة تكون أرضيّةً لفهم العصور المختلفة[1].

والأمر الآخــر الذي يذكره مجتهد شبســتري أنّ الشرط الأســاس للفهم إنّما هو تنقيح المســبوقات المعرفيّة، والاهتمامات والتوقّعــات، ولا يمكن صيد معنى المتن بمقدّماتٍ ومقوّماتٍ غير منقّحةٍ وضعيفة، وعليه يلزم على المفسِّر أوّلًا تنقيح مســبوقاته واهتماماته وتوقّعاته تمامًا، ويجعلها تحــت محكّ الآخرين، ويقبل نقدهم بــكلّ رحابة صدرٍ ليقوم بتصحيحها وتنقيحها. إنّ الحكم في مختلف تفاســير المتن الواحد لا يكون مجديًا من دون الحكم في مقدّمات ومقوّمات تلك التفاسير، وعليه لا بدّ من البحث عن اختلاف المفسّرين والفقهاء في مبانيهم المتسالمة عندهم[2].

وسنقوم بعد قليلٍ بنقد رؤية مجتهد شبستري، ولكن ما ينبغي ذكره بخصوص

---

١. إنّ شبستري في جميع هذه المباحث متأثّر بالآخرين، وإنْ لم يذكر أسماءهم، ففي هذا البحث قد تأثّر بشلايرماخر.

٢. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت: (٣).

كلامه الأخير، أنّه أشـار إلى موضوع التنقيح، ولكـن لم يبيّن ما هو منهج التنقيح؟ أو مـا هو معيار التنقيح؟ إنّه يعتمد عـلى حكم الآخرين وقبولهم ليكون هو المعيار والملاك، ويبدو منه قبول نوعٍ من المقبوليّة والإنسـجام كمعيارٍ نهائي، إذا حصلت المقبوليّة تجاه أمر مّا أمكن القول بأنّه قد تمّ تنقيحه.

وهنا يرد سـؤال يقول: هل يمكن العثور على مسـبوقاتٍ معرفيةٍ مقبولةٍ لدى الجميع؟ ففي الغالب لا يتحقّق هذا الأمر، أي ما يتحقّق في الغالب قبول فئةٍ معينةٍ لبعض المسـبوقات، وقبول فئةٍ أخرى لمسـبوقاتٍ أُخرى. يعتقد مجتهد شبسـتري أنّ مـا ورد في مباحـث الألفـاظ في علم الأصـول يتعلّق بالدلالـة اللغويّة وعلم السـيمانطيقا، وما ورد البحث عنه في هذه المقالة يتعلّق بعلم تفسـير المتون وفهمها أي الهرمنيوطيقا[1]. وهو بكلامه هذا يريد إظهار عدم قدرة مباحث الألفاظ في علم الأصول للقيام بما ذكره وتبنّاه في مباحثه هذه، أي أنّ مباحث الألفاظ لا تعالج إلّا جزءًا من موضوع مساءلة التاريخ فحسب، والحال أنّه ذكر خمس مقدّمات.

الى هنا بيّنا المباحث المتعلّقة بالقسـم الأوّل الدالّة على نظريّة مجتهد شبسـتري الفلسفيّة حول الفهم.

نقد نظريّة مجتهد شبستري التفسيريّة

سنشـير هنـا إلى أركان وأجـزاء ومقدّمـات نظريّتـه التفسـيريّة المبتنية على الهرمنيوطيقا الفلسـفيّة، وسـنقوم بعمليّة النقد بعد ذكر كلّ نقطة – وفيه تكرارٌ لما ذكرناه–.

---

١. م. ن، ٣٢.

النقد الأوّل: للتفسير معنيان

يعتقد شبستري أنّ فهم معنى المتن متوقّفٌ على تفسيره، ولا يفهم أيّ شخصٍ أيّ معنى من دون التفسير، وأنّ لكلّ متنٍ معنى خاصًّا ليس بديهيًّا واضحًا، ويتوقّف فهمه على التفسير، ولم يتحصّل التفسير أيضًا بسهولة، بل يحتاج إلى مقوّمات، وأنّ لكلّ متنٍ تفاسير عدّة.

إشكالنا الأوّل يتعلّق بنوع تلقّي مجتهد شبستري للتفسير، فللتفسير في العلوم القرآنيّة معنى عامّ وخاصّ، المعنى العامّ هو كشف معاني القرآن سواء كانت ألفاظ القرآن مشكّلة أم غير مشكّلة. وبعبارةٍ أخرى: التفسير هو معرفة أحوال كلام الله بمقدار وسع الإنسان من جهة كونه قرآنًا، وكذلك دلالاته على مراد الله، سواء كانت الدلالة قطعيّة أم ظنّيّة[1]. وعليه فإنّ المعنى العامّ للتفسير يشمل جميع دلالات المعنى، أي أنّه يشمل الدلالات التي هي من سنخ النصّ، والظاهر، والمجمل، والمبهم. فعندما نكشف معنى الآية المجملة نقوم بتفسيرها، وعلى سبيل المثال نحن نفهم نصًّا من قبيل: (لا إله إلا الله)، أي نفهم التوحيد منه، ولا يفهم أحدٌ منه الشرك، نعم ربّما يقال إنّ (لا إله إلا الله) فيها دلالاتٌ التزاميّةٌ خفيّةٌ نحصل عليها بالتأمّل، ولكن معناها المطابقي واضح، ولا يحتاج إلى مزيدٍ من التأمّل.

وذكر المفسّرون أنّ المعنى الثاني والخاصّ للتفسير، إنّما هو كشف المعاني الخفيّة في القرآن، أي للقرآن معانٍ خفيّة، ويوجد فيه أمورٌ توجب الإبهام والانغلاق في

---

١. الطبرسي، مجمع البيان، ١: ١٨، الطباطبائي، قرآن در إسلام، ١٠٩.

بعض المسائل، والأهم منها ما يتعلّق بأسلوب القرآن البياني[١]، يتحمّله الإنسان لأجل كشف ذلك المعنى الخفي[٢].

وعليه فإنّ معنى واحدًا من معاني التفسير – الدالّ على كشف معاني القرآن الخفيّة – يحتاج إلى الجهد الفكري والبحث العلمي، فليس الأمر كما يصوّره مجتهد شبستري في الانغلاق التفسيري؛ لأنّ للنصوص معاني واضحة يمكن فهمها بسهولة، نعم لا نقول بأنّ المفسِّر لا يحتاج إلى أيّ مسبوقاتٍ معرفيّة، ولكن ليس لازمًا أيضًا أنْ تكون المسبوقات تخصّصيّةً ومتطوّرةً حتمًا.

وعلى سبيل المثال يجب على مفسّر القرآن الاطّلاع على اللغة العربيّة، ولكن يمكنه فهم كثيرٍ من الآيات حتى بأدنى معرفة للقواعد العامّة العربيّة بشكلٍ بدائي، وعدم المعرفة الكاملة بالصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع لا يمنع فهم الآيات، وعلى سبيل المثال عندما كان يقول رسول الله ﷺ في صدر الإسلام (لا إله إلا الله) يفهم حتى الأمّي أنّ المقصود رفض عبادة الأصنام ولزوم عبادة الله الواحد.

وبعبارةٍ أخرى إنّ المدلول المطابقي للكلام كان واضحًا للجميع، إذ لم تدوّن حينذاك قواعد اللغة العربيّة، وكان الناس يتكلّمون ويعرفون اللغة العربيّة على النحو الفطري، وفي الواقع كان الفهم يتحقّق لعرب صدر الإسلام من دون التعقيدات التفسيريّة التي يشير إليها مجتهد شبستري، وأفضل دليلٍ على إمكان الشيء وقوعه، وعليه فلا يحتاج التفسير لزومًا إلى المقوّمات أي الاهتمامات

١. عباسي وآخرون، مقالة التفسير في دانشنامه جهان اسلام، ج٧.
٢. معرفت، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب ١: ١٤.

والتوقّعات والأسئلة التي تزيد من تعقيد الفهم، بل نرى في كثيرٍ من الموارد إمكان الفهم من دون طي هذه المراحل، وفهم كهذا هو التفسير بالمعنى العامّ.

التفسير يعني الفهم، ولكنْ لمجتهد شبستري معنى خاصّ للتفسير يبني عليه الفهم، أي يرى أنّ التفسير غير الفهم؛ لأنّ التفسير جهدٌ وسعيٌ يتوقّف عليه الفهم الذي يُعدّ نوعًا من المعرفة، ونحن نقول بعدم لزوم هذا الجهد وهذا العمل؛ لأنّ الفهم كثيرًا ما يحصل من دون طي هذه المراحل التفسيريّة، وهذا يدلّ على وجود الفهم من دون التفسير بالمعنى الذي يقصده مجتهد شبستري.

لم يقصد مجتهد شبستري من المتن المتن المكتوب فقط، بل يشمل المتن المسموع، والقديم، والجديد، والفنّي، والبسيط وحتّى الحوارات العاديّة بين الناس، ومن الواضح ظهور أفهامٍ متعدّدةٍ وكثيرةٍ في مواجهة الناس مع المتون المسموعة والمكتوبة من دون الحاجة إلى التفسير بالمعنى الذي يقصده مجتهد شبستري.

والحال نحن لا نقبل ما قاله مجتهد شبستري حول التفسير وما يحيطه من انغلاقٍ وصعوبات، وما ذكره من توقّف الفهم على عملياتٍ معقّدة؛ لأنّ الفهم إذا كان بمعنى مطلق الفهم، وكان المتن أيّ متنٍ بشكل مطلق، وكان التفسير بالمعنى الخاصّ لا العام، فلا يمكن القول حينئذٍ أيضًا بأنّ فهم معنى متنٍ مّا متوقّفٌ على التفسير بالمعنى الخاصّ، أمّا إذا جعلنا التفسير بمعناه العامّ، فيكون حينئذٍ مرادفًا للفهم، ولم يكن علّة الفهم.

النقد الثاني: المسبوقات المعرفيّة على قسمين

يتعلّق الإشكال الثاني حول تأكيد مجتهد شبستري على المسبوقات المعرفيّة، فهو يعتقد ابتناء التفسير على السؤال الموجّه للمتن، كما أنّ السؤال يبتني على الاهتمامات والتوقّعات والمسبوقات المعرفيّة، ونحن نقول إنّ المسبوقات على قسمين:

١. المسبوقات المتعلّقة بتحقّق الفهم.

٢. المسبوقات المتعلّقة بقبول الفهم.

وبحثنا هنا يتعلّق بالقسم الأوّل (تحقق الفهم)، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ. المسبوقات الأداتيّة.

ب. المسبوقات الاستفهاميّة.

ج. المسبوقات المفروضة والإلزاميّة.

المسبوقات الأداتيّة: هي الأدوات والفنون المؤثّرة في فهم المتن، كمعرفة اللغة العربيّة في فهم القرآن –الصرف، النحو، المعاني، البيان والبديع – التي تعين على الفهم الأعمق. وكمعرفة القواعد اللغويّة العامّة مضافًا إلى القواعد الخاصّة، مثل معرفة تخصيص الخاصّ بالعامّ أو تقييد المقيّد بالمطلق، وكذلك الحال فيما يخصّ مباحث الألفاظ الواردة في علم الأصول. وهناك قواعد عامّة لغويّة ونفسيّة أخرى من قبيل النظريّات المطروحة حول اللسان وماهيّته وعمله أي ما هو ماهية اللسان؟ وهل حقيقته وضع اللفظ والمعنى أو كشف مراد المؤلِّف، أو شيء آخر؟ وهل عمله مجرّد نقل المراد إلى المؤلِّف وعلى المفسّر بذل الجهد للوصول إلى مراد المؤلِّف ونيّته، أو أنّ للّسان دورًا غير تفهّمي أيضًا؟ على سبيل المثال هل اللسان من سنخ الفعل، فكما أنّ الإنسان يفعل بيده ورجله ونظره بعض الأفعال، يفعل بلسانه أيضًا بعض

الأعمال كالتشجيع والتوهين والذمّ والاستهزاء؟ فهذه البحوث بحوثٌ لسانيّةٌ عامّة، ومن كان عارفًا بها أمكنه فهم كلام المؤلّف بنحو أفضل.

ثمّ إنّ المسبوقات المعرفيّة الأداتيّة غير متساوية في جميع المتون، إذ كلّما كان المتن معقّدًا احتاج إلى مسبوقاتٍ أداتيّةٍ أكثر، وعلى سبيل المثال كلّما استعمل المؤلّف قواعد أدبيّة دقيقة، احتاج المفسّر إلى مسبوقاتٍ أداتيّةٍ أدقّ - كمباحث المعاني والبيان والبديع - وكما يلزم عند المواجهة مع المتن الوقوف على أنّه هل متنٌ تخصّصيّ وعلميّ أم لا؟ ويلزمه أيضًا التعرّف على مؤلِّفه، فهذه المسبوقات تعيننا على فهم المتن.

ولهذه المسبوقات دورٌ أيضًا في محاورات الناس العامّة، ولكنّها غير معقّدةٍ، فمثلًا عند شراء كتابٍ من صاحب المكتبة يكفينا في عمليّة الفهم معرفة السعر والكتاب والبائع عند شرائه، وعليه فإنّ فهم أيّ متنٍ بحاجةٍ إلى مسبوقاتٍ أداتيّة، ولكن ليس كما يقوله مجتهد شبستري ويؤكّد عليه من لزوم معرفتنا لجميع النظريّات اللسانيّة ومباحث الهرمنيوطيقا وما شاكل، إذ يحصل الفهم والتفاهم لدى شرائح المجتمع رغم عدم معرفتهم بهذه المباحث.

المسبوقات الاستفهاميّة: يمكن عدّ هذا القسم ضمن القسم الأوّل، إذ تعدّ من ضمن أدوات الفهم، ولكن لأهميّتها نضعها في قسمٍ مستقلّ، فعندما نواجه متنًا دقيقًا له أهميّة قصوى، ونكون بصدد استخراج مداليله الالتزاميّة غير البيّنة أو البيّنة بالمعنى الأعم، فإنّ بعد معرفة النظريّات اللسانيّة، يكون معرفة المؤلِّف وقصده واستنطاق المتن والسؤال عنه مهمًّا جدًّا، ويلزم استنطاق المتن من خلال أسئلةٍ متعدّدةٍ ومتنوّعة، نعم لم يكن المتن صامتًا بل ناطق، ويبدأ بالكلام من خلال

مسبوقاته الأداتيّة الأولى ووقوفه على العلقة الموجودة بين اللفظ والمعنى، ويضع مدلوله المطابقي بين أيدينا، ولكن عندما نكون بصدد كشف الدلالة الالتزاميّة البيّنة بالمعنى الأعمّ أو دلالته الالتزاميّة غير البيّنة يلزم استنطاق المتن حينئذٍ، كالطالب الذي يستمع إلى دلالات كلام أستاذه المطابقية والالتزاميّة البيّنة ويفهمها، ولكن مع هذا يسأل الاستاذ، وبسؤاله هذا يُنطِق الأستاذ بشكل أكثر لاستحصال معانٍ جديدةٍ منه، فلو لم تكن تلك الأسئلة لم يبيّن الأستاذ هذه المطالب الجديدة. فالمتن كذلك أيضًا، ولا بدّ من استنطاقه، نعم لا بدّ أن نعرف بأنّ المتن عند استنطاقه ربّما لا يجيب على أسئلتنا، فمثلًا لو سألناه بما هو لغو فسوف يكون المتن ساكتًا، ولكن إذا كان للسؤال نوع علاقةٍ بالمتن أمكن للمتن أنْ يعطينا الدلالة الالتزاميّة المرتبطة.

المسبوقات الإلزاميّة: ونعني بها أنْ يُحمّل الإنسانُ المتنَ – مضافًا إلى أسئلته من المتن– عقيدتَه أو رؤيتَه، وبدل أنْ يستنطق المتن، يُجبر المتن على أنْ ينطق وفق نظره الشخصي، وهذا ما يُطلق عليه في الموروث الديني بالتفسير بالرأي.

وغالبًا ما نسمع الهرمنيوطيقين يردّدون هذه المقولة: (إنّ كلّ التفاسير تعدّ تفسيرًا بالرأي، وليس لنا تفسيرٌ من دون رأي). وهذه مغالطة ليس إلّا، فإذا كان الغرض عدم وجود أيّ تفسيرٍ من دون مسبوقات، فهو صحيح، لاحتياج كلّ تفسيرٍ إلى مسبوقات – على الأقلّ المسبوقات الأداتيّة – كي نتمكّن من الوصول إلى الفهم، ولكن ليعلم أنّ كلمة (الرأي) هنا اصطلاح، وهذا الاصطلاح ظهر زمن الخليفة الأوّل، واستُعمل زمن الخليفة الثاني كمنطق للفهم؛ لذا نعتقد أنّ الخليفة الثاني هو مؤسّس علم أصول الفقه عند أهل السُنّة واستمرّ هذا زمن الخليفة الثالث أيضًا، وكان من أعمال أمير المؤمنين عليه السلام المهمّة ردّ منطق الرأي، فكان (عليه السلام) مخالفًا للتفسير بالرأي.

وعليه عند تفسير المتن لا يلزم أن نقوم بتحميل المسبوقات على المتن حتمًا لنفهمه. إذ من الواضح أنّ هذا الأمر غير صحيح، وإذا كان الأمر كما يُدّعى، لم يفهم أحدٌ أحدًا، فيكون التعليم والتربية والهداية حينئذٍ لغوًا ومن دون معنى؛ لأنّ كلّ شخصٍ يُلزم المتن بمسبوقاته.

قد أشرنا أنّ مجتهد شبستري يعتقد بلزوم علم المفسِّر بنيّة المؤلّف، بمعنى أنّ للمؤلّف توقّعات وأسئلة ومسبوقات معرفيّة يلزم للمفسّر العلم بها، ولكن يضيف شبستري بعد هذا أنّ المفسّر من خلال مسبوقاته والتوقّعات التي بحوزته، يلزم عليه بيان التوقّعات التي يلزم على المؤلّف أن يحتويها، أي يلزم على المفسّر تنقيح وتعديل توقّعات المؤلّف، وبناءً على هذا لا يحقّ للمؤلّف أن تتكون عنده التوقّعات كيف ما كانت.

ولكن نقول نحن: ليس المفسِّر خالق المتن، بل المؤلّف هو خالق المتن وله أن يتوقّع منه ما يحلو له، وعلى المفسِّر السعي نحو كشف تلك التوقّعات، فكون المفسِّر يقبل توقّعات المؤلّف أو لا يقبلها، فإنّه بحث آخر، ونحن هنا بصدد بيان عمليّة الفهم أو تحقّق الفهم؛ فلا نتعرّض إلى ذلك البحث.

النقد الثالث: عدم إطلاق بعض المسبوقات على جميعها

الإشكال الآخر على مجتهد شبستري أنّه وقع في مغالطة الكلّ والجزء، أي تلقّى بعض المسبوقات بعنوان كلّها، كان عليه أن يبيّن تقسيم المسبوقات إلى أداتيّةٍ واستفهاميّةٍ وإلزاميّةٍ؛ كي يُعلم أيّ منها لازمًا، وأيّ منها غير لازم، وعلى سبيل المثال أنّ فهم المدلول المطابقي والالتزامي البيّن لا يحتاج إلى مسبوقات استفهاميّة؛ لأنّها تأتي في فهم المتون الإلتزامية وغير البيِّنة.

كما أنّ فهم المتن البسيط لا يحتاج إلى جميع المسبوقات الأداتيّة، فكلّما كان المتن دقيقًا وصعبًا يهدف إلى أهدافٍ مهمّة، احتاج إلى مسبوقاتٍ أداتيّةٍ أكثر، فلسان العرف والحوارات العامّة بحاجةٍ إلى مسبوقاتٍ أداتيّةٍ أقلّ، فبعض المسبوقات هادية وبعضها الآخر مضلّة، فيلزم تفكيكها والتمييز بينها؛ ليستعان بالمسبوقات الهادية، ونتجنب المضلّة.

النقد الرابع: فهم المتن ودلالته لهما مراتب

لقد بيّن مجتهد شبستري لزوم تناسق الاهتمامات والتوقّعات والأسئلة مع المسبوقات المعرفيّة. وقد ذكر أنّ الاهتمامات والتوقّعات لم تكن مجرّد حالة نفسيّة، بل تعدّ من مقولة عملية الفهم والتفسير، بمعنى أنّ هذه الاهتمامات والتوقّعات تكون منشأ ظهور الأسئلة، وتكون الأسئلة منشأ ظهور فهم المتن. وكلام مجتهد شبستري القائل (بأنّنا نهتمّ ونلتفت إلى الاهتمامات والتوقّعات التي تولّد الأسئلة) كلامٌ صحيحٌ في بادئ النظر، ولكن الأمر المهمّ أنّ لفهم المتن ومدلوله مراتب.

وقد أشرنا إلى أنّ إحدى مراتب فهم المتن، هو المدلول المطابقي أو الالتزامي البيِّن، ويكفي فيه مسبوقات المعرفيّة الأداتيّة، ولا حاجة إلى سؤال المتن، كما أنّه يستغني عن الاهتمامات والتوقّعات التي تولّد الأسئلة.

وربّما تكون الاهتمامات وتوقّعات المفسِّر من سنخ المسبوقات المفروضة التي لا تعين على فهم المتن فحسب، بل تسيء إلى الفهم أيضًا، وتُبعد المفسِّر عن مراد المؤلِّف، ونحن نعتقد أنّ التوقّعات والاهتمامات المقبولة هي التي تؤدّي إلى توجيه السؤال إلى المتن حصرًا، وتقوم باستنطاقه وتجعل الدلالات الالتزاميّة للمتن تحت

اختيار المفسّر. وعليه فإنّ أسئلة المفسّر الناشئة من توقّعاته لا بدّ أن تتناسق مع المتن، فإذا كان المتن فلسفيًّا مثلًا، وكانت توقّعات وأسئلة المفسّر مباحث وجوديّة، تناسق المتن حينئذٍ مع هذه الأسئلة بشكلٍ طبيعيّ ويقوم بالإجابة، ولكن إذا كانت أسئلة المفسِّر طبيّةً لم يتجاوب المتن معها؛ لأنّ توقّع المفسِّر توقّعٌ في غير محلّه.

وعليه، فإنّ من المسبوقات الأداتيّة، التعرُّف على مؤلّف المتن وخصائصه العلميّة، فلو كان المتن فلسفيًّا يلزم أن تكون التوقّعات فلسفيّة أيضًا، وعليه فإنّ قوله: (السؤال من المتن يولد من خلال الاهتمامات والتوقّعات، ويلزم تناسق الاهتمامات والتوقّعات والأسئلة مع سائر المسبوقات) كلامٌ صحيحٌ في بادئ النظر، ولكن قوله: (إنّ كلّ فهمٍ يحتاج إلى تفسيرٍ، وكلّ تفسيرٍ يبتني على أسئلة، والأسئلة تبتني على الاهتمامات والتوقّعات) كلامٌ غير صحيح ولا نقبله.

لقد التفت مجتهد شبستري إلى أنّ لكلّ فهمٍ مسبوقاتٍ معرفيّة، فظنّ أنّ لكلّ فهمٍ مسبوقاتٍ معرفيّة خاصّة، ثمّ استنتج أنّ كلّ الأفهام تحتاج إلى تفسير، ويلزم أنْ يكون ذلك التفسير معتمدًا سؤال المتن، كما أنّ السؤال يتولّد من الاهتمامات والتوقّعات، نعم يكون الأمر في الأغلب هكذا، أي لكلّ قارئٍ اهتمامات وتوقّعات نفسيّة أو غير نفسيّة ينتخب من خلالها متنًا للقراءة.

وبعبارةٍ أخرى يمكن القول بالتسامح العرفي إنّ (كلّ فاهمٍ له اهتمامات وتوقّعات خاصّة يتّجه بها نحو المتن)، ولكن لا يصحّ القول إنّ (لكلّ مفسِّرٍ اهتمامًا وتوقّعًا خاصًّا يتولّد منه سؤال، ثمّ يقوم بعرض السؤال على المتن ليستنطق به المتن)، أي لا يصحّ ما قاله: (لا يتكلّم المتن ولا يحصل التفسير قبل وجود المسبوقات المعرفيّة والاهتمامات والتوقّعات)؛ لأنّنا ذكرنا إمكان فهم المدلول المطابقي للمتن

وتفسير المدلول الالتزامي البيّن بالمسبوقات الأداتيّة، إذ نحن نكون بصدد معرفة المعاني المتطابقة والالتزاميّة البيّنة للمتن، فحينئذٍ لا حاجة إلى سؤال المتن، السؤال الذي ينشأ من الاهتمامات والتوقّعات الخاصّة عن المتن، وعلى سبيل المثال كثيرًا ما يحصل لنا أن نعثر على كتاب نقوم بقراءته من دون سبق توقّع أو اهتمام أو حاجة خاصّة، ونراه غير قابلٍ للفهم لنا فندع قراءته.

النقد الخامس: لزوم التقيّد بنيّة المؤلّف

يهتمّ مجتهد شبستري بنيّة المؤلِّف وقصده، ويرى لزوم فهم قصد المؤلّف؛ لذا لا بدّ من معرفة مسبوقات المؤلّف المعرفيّة وفهم اهتماماته وتوقّعاته. ثمّ يقول إنّ المفسّر من خلال مسبوقاته المعرفيّة ومفروضاته لا بدّ أن يقوم بتنقيح اهتمامات المؤلِّف وتوقّعاته. ويرى أنّ المؤلّف لا يحقّ له أنْ يمتلك أيّ نوعٍ من المسبوقات والتوقّعات كيفما شاء.

ونقول: يرد عليه أنّ هذا الكلام يعدّ تلاعبًا في نيّة المؤلّف، فلماذا يصرّ مجتهد شبستري على التكلّم عن نيّة المؤلّف؟ والأفضل عدم التطرّق إلى نيّة المؤلّف تمامًا. فمن بحث عن نيّة المؤلِّف أمكنه العثور عليها من خلال معرفة المؤلِّف، ومعرفة أصوله ومخاطبه وهواجسه المعرفيّة، نعم كلّما زادت معرفة المفسِّر بالمؤلِّف أمكنه فهم المتن بشكل أفضل، ولكن لا بدّ من عدم تحميل توقّعاتنا على المؤلِّف ونسيان هواجسه المعرفيّة.

وعلى سبيل المثال لو اطّلع شخص على هواجس ملّا صدرا وتوقّعاته من تأسيس الحكمة المتعالية أمكنه فهم كلامه بنحو أفضل، ولكن لو وصل المفسِّر بعد

الفحص والتحقيق الى أنّ هاجس ملّا صدرا كان حلّ جميع المشاكل اللّاهوتيّة، لا يحقّ له إهمال هذا الهاجس وتخطئته والقول بأنّ ملّا صدرا يلزم عليه تغيير هواجسه إلى شيءٍ آخر. هذا الأمر يعني إسقاط رأي المفسِّر على آثار المؤلّف ليس إلّا، وهذه المسبوقات المفروضة هي التي تعيق الفهم، والحاصل كان الأفضل لمجتهد شبستري عدم التطرّق إلى نيّة المؤلّف من البداية؛ لأنّ من يلج هذا المبحث لا بدّ أن يلتزم به إلى آخره.

النقد السادس: عدم إمكان الجمع من محوريّة المفسِّر ومحوريّة المؤلّف

الإشكال الآخر الوارد على مسألة نية المؤلّف، أنّ أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفيّة يؤكّدون على محوريّة المفسّر؛ لأنّ هواجسهم تتعلّق بمسبوقات المفسِّر، وحتى أنّ المؤلّف إذا واجه متنه الذي كتبه سيصبح مفسّرًا، بل يقول بعضهم بموت المؤلِّف، فهم ينحّون قصد المؤلّف ونيّته، ويقولون بعدم وجود معنى متعيّنٍ للمتن.

إنّهم يرون أنّ معنى المتن الحقيقي هو ما يفهمه المفسِّر في أفقه المعرفي؛ لذا يعتقد بتعدّد الفهم من المتن الواحد بتعدّد أفق المفسّرين المعنائي والمعرفي، ويرون حصول الحوار بين المفسِّر والمتن، ويحصل تلاقٍ بين الأفق الذهني للمفسّر مع الأفق المعنائي للمتن، وبعد هذا التلاقي والحوار يتكلّم المتن، أي أنّ أفق المفسِّر يكسي المتن المعنى، وعليه فإنّ نظريّة أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفيّة تدور حول محوريّة المفسِّر؛ ولذا نراهم يؤكّدون على اهتمامات المفسَّر وتوقّعاته وأسئلته ومسبوقاته المعرفيّة، فلا يمكن الجمع بين نظريّة محوريّة المفسِّر ومحوريّة المؤلّف؛ لأنّ الاهتمام الرئيس في نظريّة محوريّة المتن يدور حول الدفاع عن قصد المؤلّف ونيّته.

والحاصل أنّ مجتهد شبســتري أوقع نفســه في الــدور؛ إذ يعتقد من جهة لزوم ســعي المفسِّر لمعرفة قصد المؤلّف ومراده، فيلزم عليــه معرفة ظروف صدور المتن التاريخيّــة ومعرفة مخاطَبي المتن أيضًا، ويعتقد مــن جهةٍ ثانية أنّ فهم أيّ متنٍ يبتني على مسبوقات المفسِّر الأساسيّة.

نعم أنّ مجتهد شبستري ولأجل أنْ ينجو من هذا الدور، يقول بأنّ المفسِّر عندما يقف على مسبوقات المؤلِّف المعرفيّة، يلزم عليه القيام بتنقيحها من خلال المسبوقات التي يمتلكها [أي المفسِّر]، فلا يحقّ للمؤلِّف امتلاك أيّ نوعٍ من المســبوقات كيفما يشاء[1].

ولكن نقول: من اعتقد بمحوريّــة المفسِّر لا يمكنه أن يقول بمحوريّة المؤلّف أيضًــا؛ لأنّ بينهما تدافعًا وتعارضًا واضحًا، نعم نحــن لا نقول بلزوم عدم وجود أيّ مســبوقاتٍ للمفسّر، بل نعتقد بلزوم امتلاكه لمســبوقاتٍ خاصّةٍ كي يعرف بها مراد المؤلّف؛ لذا نرى في المباحــث الهرمنيوطيقيّة اتجاهًا نحو محوريّة المتن، واتجاهًا آخــر نحو محوريّة المتن والمؤلِّــف، واتجاهًا ثالثًا نحو محوريّــة المفسّر والمتن، فأمثال شــلايرماخر وديلتاي تمسّــكوا بمحوريّة المؤلِّف والمتن، أمّا أنصــار الهرمنيوطيقا الفلســفيّة فذهبــوا إلى محوريّة المفــسِّر والمتن، لقولهــم بديالكتيك المتــن والمفسِّر، والحاصــل لا يمكن الجمع بين محوريّة المؤلِّــف ومحوريّة المفسِّر؛ لأنّ أنصار محوريّة المفسِّر لا يلتفتون الى نيّة المؤلِّف أبدًا.

---

١. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ٢٤-٢٥.

النقد السابع: عدم إمكان الجمع بين المنهج الهرمنيوطيقي والظاهراتي

الأمـر الآخـر الذي يؤكّد عليه مجتهد شبسـتري، مسـألة كشـف معنى المتن المركزي، والذي تدور حوله مباحث المتن[1]. إنّ كلام مجتهد شبسـتري هنا يصدق عـلى بعض المتون فقط؛ وذلك لأنّ بعض المتـون ليس لها معنى مركزيّ واحد، بل لهـا محاور متعدّدة، هذا أولًا. وثانيًا كيف يمكننا كشـف المحور الواحد من خلال مسـبوقاتنا الأداتيّة؟ يلزم علينا استخدام مسـبوقاتنا الأداتيّة كي نصل إلى المحور الواحد.

يؤكّد مجتهد شبستري ويعتقد أنّنا ومن خلال الاستفادة من منهج فينومينولوجيا الديـن يمكننا التفكيك بين ذاتيّات الدين وعرضيّاتـه، أي يثبت لنا هذا المنهج أنّ أحكام الإسـلام الاجتماعيّة والسياسـيّة والاقتصاديّة تاريخيّة، ومن قبيل القضايا الخارجيّة لا الحقيقيّة[2].

نحن سنقوم بنقد كلامه هذا في مباحث معرفة الدين، ونبيّن وجود عدّة أخطاءٍ متسلسلةٍ في نظريّته هذه، ولكن ما يوجب العجب هنا أنّه يجعل منهج فينومينولوجيا الدين منهجًا لكشـف معنى المتن المركزي. وهنا يُطرح سـؤال عن كيفيّة جمعه بين المنهج الفينومينولوجي والمنهج الهرمنيوطيقي؟ وهذا من قبيل المثلّث الحاوي لثمانية أضلاع.

إنّ منهج فينومينولوجيا الدين – أو بشـكل عامّ المنهج الفينومينولوجي الذي ذكره هوسرل أسـتاذ هايدغـر – يعمل حينما يوضع المتن بين قوسـين (إيبوخيّة)،

---

١. م. ن، ٢٨.

٢. مجتهد شبستري، تأملاتی درقرائت انسانی از دین، ٧٣، ٨٩.

ومن دون أن نضع أيّ مسبوقاتٍ في الذهن وننظر إلى المتن بما هو هو، ولكن المنهج الهرمنيوطيقي يؤكّد على حاجة الفهم إلى التفسير، ويعتمد التفسير على المقوّمات والمقدّمات والمفروضات وغيرها من الأمور، علمًا بأنّ هايدغر أبدع الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لنقد أستاذه هوسرل، فكيف يعتمد مجتهد شبستري من جهةٍ على نظريّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة الأعمّ، التي تحتاج إلى فروضاتٍ مسبقة، ومن جهةٍ أُخرى يقترح في كتابه «تأملاتى درقرائت انسانى از دين» الاستفادة من المنهج الفينومينولوجي لكشف المعنى المركزي[1]؟!

النقد الثامن: عدم عموميّة مقبولات عصر الحداثة

من المقوّمات التفسيريّة التي ذكرها مجتهد شبستري، الترجمة الثقافيّة للمتن من قبل المفسِّر مع لحاظ أفقه التفسيري، أي عندما يفهم المفسّر متن المؤلّف ويكشف معناه المركزي، يلزمه القيام بترجمته الثقافيّة -لا اللغويّة - طبقًا لمقتضيات عصر المفسِّر ومكانه وأسئلته الأساسيّة، وهذا العمل في الحقيقة يُعدّ ترجمة التجارب، فلو كان المعنى المركزي في القرآن هو العدل والأمن وكرامة الإنسان ونحوها، وبما أنّ مقتضيات عصرنا هي مقبولات الحداثة، فلابدّ أن نترجم هذه الأمور وفق عصرنا الراهن ومقتضيات المفسِّر الزمكانيّة وأسئلته الأساسيّة، أي نفهم العدل والأمن وكرامة الإنسان وفق مقبولات عصر الحداثة.

ولنا هنا عدّة أسئلةٍ تجاه ما ذكره مجتهد شبستري: ألا يكون هذا تفسيرًا بالرأي؟ ألا يعني تحميل العقائد والمدارس المعاصرة على المتن الديني؟ وهل يعلم مجتهد

١. نعم إنّ المنهج الظاهراتي يكشف لنا المعنى المركزي من خلال الإيبوخيّة ليتكلّم المتن بنفسه، ولكن هذا لا يجتمع مع نظريّة شبستري الهرمنيوطيقية، وسنتطرق إلى رؤية شبستري الظاهراتية.

شبستري ما يُصيب الدين جرّاء هذا الرأي؟ فهل المدارس المعاصرة في العالم الحديث تقول بأمرٍ معيّنٍ واحد؟ وهل المقبولات هي مقبولات عامّة؟ فالعدالة يفسّرها بعضهم تفسيرًا اشتراكيًّا، ويفسرها آخرون تفسيرًا ماركسيًّا، وفريق ثالث ليبراليًّا، وغيرهم نسويًّا، فكلام مجتهد شبستري يفتح الباب أمام إسلامٍ متعدّد، في حين أنّه يستشكل على الطنطاوي ويقول: لماذا بنى تفسيره على مفروضاتٍ خاطئةٍ، وقام بتحميل النظريّات العلميّة على القرآن؟![1] وهو هنا يفعل الأمر نفسه! بل إنّ طنطاوي طبّق النظريّة العلميّة على القرآن فقط، ولكن شبستري فتح الباب أمام الإسلام الاشتراكي، والماركسي، والليبرالي وسائر القراءات المختلفة للماركسيّة التي كانت سائدة في روسيا سابقًا.

مضافًا إلى ذلك فهل نُسي اليوم التفسير الكلاسيكي للعدالة تمامًا؟ نرى اليوم كثيرًا من المسلمين والمسيحيّين يقبلون التفسير الكلاسيكي عن العدالة والأمن والكرامة، فثقافة العصر اليوم متنوّعة كثيرًا، فلماذا نقتصر في مقتضيات عصر المفسِّر على المدارس المذكورة آنفًا؟ فهل خلت الساحة لهذه المدارس الاجتماعيّة والفلسفيّة فقط؟ فهناك مدارس أخرى غير التي مرّت لا يقلّ عدد القائلين بها عن أولئك، فلماذا تهمل هذه المدارس الأخرى؟

والنقطة الأخرى أنّ القاعدة التي أشار إليها مجتهد شبستري، تنطبق أيضًا على الناس المعاصرين لزمن النبيّ ﷺ والمعصومين أيضًا، إذ كان لهم أيضًا ثقافة تخصّ عصرهم، وكان عليهم البحث عن الدالّ المركزي والمعنى المركزي في القرآن، فنفترض أنّهم قالوا إنّ الدالّ المركزي في القرآن عبادة الله أو العدالة، وكانوا

---

١. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ٢٤.

يترجمونه وفق ثقافة زمانهم، فيعدّون عبادة الله هي عبادة الأصنام، ويعدّون العدالة بمعنى استرقاق الآخرين، ألا تكون حينئذٍ بعثة الأنبياء ونزول القرآن لغوًا؟ وهل هذه الرؤية تسمح لانتقال الرسالة الأساسيّة للمتن.

النقد التاسع: لا تستطيع مقبولات عصر الحداثة أن تكون معيار تنقيح المسبوقات المعرفيّة

يؤكّد مجتهد شبستري في بعض الموارد على لزوم تنقيح المسبوقات المعرفيّة، ثمّ يفتي بصعوبة إعطاء معيارٍ للتنقيح، ولم يصرّح به أو يجعله مقبولات عصر الحداثة.

ونحن نقول أوّلًا: قد جعل مجتهد شبستري معيارًا متزلزلًا وغير مستقرٍّ لتنقيح المسبوقات؛ إذ نعتقد أنّ عالم الحداثة سيجرّ البشريّة إلى الهلاك.

وثانيًا: مع لحاظ تعدّد المدارس وتعدّد التعاريف لمفاهيم من قبيل العدالة والأمن وكرامة الإنسان في عصر الحداثة، ما هي المدرسة المعيار الحداثويّة عند مجتهد شبستري؟ ولماذا؟

ثالثًا: يذعن مجتهد شبستري بصعوبة تنقيح المسبوقات لا سيّما إذا طالت المدّة بين زمن المفسِّر وزمن المؤلِّف، ولكنّه يقول بعدم صحّة الإفهام، من دون أنْ يعطي معيارًا واضحًا، ثمّ يقبل فهم الحداثويّين للمتن الديني، ويردّ الفهم التقليدي، والحالّ إذا لم يكن ثمّة معيارٌ لصحّ أيّ فهم، مضافًا إلى أنّ الفهم التقليدي إذا لم يكن له معيارٌ، ففهم الحداثوي وفهم مجتهد شبستري عن الدين لم يكن لهما معيارٌ أيضًا، فيكون القيام بنقد القراءة الرسميّة للدين في هذه الحالة غير عقلائيّ.

النقد العاشر: لا يوجد إجماعٌ على نظريّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة

يتحدّث مجتهد شبستري بنحو يبدو منه أنّ النظريّة اللسانيّة أو الهرمنيوطيقيّة التي يقبلها إجماعيّةٌ، يقبلها جميع علماء الغرب ومفكّريه، وقد يستخدم شبستري عبارات يقول فيها: في محيط الفكر المتوّج بأمواج عظيمة، لا يمكن التقدّم والسباحة مع أصول الفقه، بل لا بدّ من الاستعانة بالبواخر الضخمة اللسانيّة والهرمنيوطيقيّة[1].

ونحن نقول: أوّلًا انّ هذه الباخرة العظيمة لم تكن سوى نظريّةٍ لها عشرات النظريّات المعارضة في علم اللسانيّات الحديثة، وتوجد اليوم كتبٌ كثيرةٌ حول النظريّات اللسانيّة والهرمنيوطيقيّة[2]، فلم تكن نظريّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة إجماعيّة، بل لها مخالفون كثر. وفي الواقع أنّ من زلّات مفكّرينا اليوم التمسّك بهيغل مثلًا وكأنّه المفكّر الغربي الوحيد، وقد ترجم الأستاذ فروغي لديكارت وكأنّه الفيلسوف الغربي الوحيد، كما هو الحال بخصوص هايدغر وبوبر، حيث يشار إليهما وكأنّما أذعن لهما جميع مفكّري الغرب.

النقد الحادي عشر: إنّ أهم وظيفة اللّغة نقل المعنى من المتكلّم إلى المخاطَب

يعتقد مجتهد شبستري أنّ حقيقة الفهم لم تكن من سنخ الموضوع العيني، بل هي حوار بين المفسِّر والمتن، أي لم يكن كالمجهول العلمي الذي يتمّ اكتشافه عن طريق القواعد والدلالات اللسانيّة بمعزلٍ عن مسبوقات المفسّر.

الإشكال الموجود هنا – وقد أشار إليه بعض المحقّقين أيضًا – أنّ مجتهد شبستري ذكر نوعين من الفهم، واختار أحدهما من دون تقديم دليل. فالنوع الأوّل

---

١. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ٩٦.

٢. إن هرش الهرمنيوطيقي الاميركي يؤكّد كثيرًا على نيّة المؤلِّف، ويقول بلزوم رعاية قواعد اللغة للوصول إلى نية المؤلِّف من دون أن تؤثر فيها مسبوقات المفسّر.

يبتنـي على أنّ حقيقة الفهم حوار، والنوع الثاني يجعل المتن موضوعًا عينيًّا كاشـفًا لنيّة المؤلّف، وشبسـتري اختار الأوّل مـن دون تقديم دليل عليه[1]، وتبنّاه كأنّه أمرٌ بديهـي. وعليه أوّلًا بيان دليله في اختيار هذا الرأي، وثانيًا أنّ فلسـفة وجود اللغة إعانة المؤلِّف والمتكلّم على بيان ما في ضميره والمعاني التي يستبطنها بمساعدة اللغة والنصوص اللغويّـة وينقلها للمخاطَب، وعلى المفسِّر السـعي ليجعل هذا الفهم معلومًـا بعد أنْ كان مجهولًا، ويبيِّن نيّـة المؤلّف. أمّا أنّه يقبل نيّة المؤلّف أولا يقبلها فموضوعٌ آخر.

وبعبارةٍ أخرى إنّ البحث التجريبي عن اسـتعمال اللغـة بين الناس يدلّ على أنّ مـن أهمّ فعاليّـات اللّغة نقل المعنى من المتكلّم إلى المخاطب، أي قام الإنسـان بوضع اللّغة لأجل التواصل مع الآخرين، نعم للّغة أعمال أخرى ولكن كلامنا فيما لـو جعلنا حقيقة الفهم الحوار بين المفسِّر والمتن كما يقولمجتهد شبسـتري، وجعلنا الأصالة لمسبوقات المفسِّر، بحيث يقوم المفسِّر بتنقيح اهتمامات المؤلِّف وتشخيصها، فهذا الأمر لا يوصلنا إلى مراد المؤلِّف، الأمر الذي دلّت عليه فلسفة ظهور اللغة.

---

١. مجتهد شبستري، تأملاتى درقرائت انسانى از دين، ٨٦.

الفصل الثاني:
نقدُ مجتهد شبستري للقراءة الرسميّة للدين، ونقدُ نقدِه

يختصّ القسم الثاني من مباحث مجتهد شبستري بنقده القراءة الرسميّة للدين، إذ يقدّم نقدًا للفهم الفقهي للدين ويشير إلى الأزمات التي تولد منه، وقد تطرّق إلى هذا المبحث في كتابه (نقد للقراءة الرسميّة عن الدين)، وكتاب (هرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة). وسنقوم في البداية بتلخيص رؤيته في هذا المحور، أي نقده للإسلام الفقهي، ثم نعرّج على نقد النقد، أي نذكر أمورًا في نقد رؤيته.

نقد مجتهد شبستري للإسلام الفقهي وردّ نقده

نسب مجتهد شبستري بعض الأمور إلى الإسلام الفقهي، ثم نقدها، وسنشير إليها هنا:

المورد الأوّل: تعارض الإسلام الفقهي مع الديمقراطيّة

يقول مجتهد شبستري: «تعارضُ قراءةُ الإسلام الفقهي الديمقراطيّةَ، وتنحّي مشاركةَ الناس السياسيّة في إدارة البلاد».

الجواب: أنّ أدلّ دليلٍ على إمكان الشيء وقوعه، فهل مشاركة الناس وبناءً

على الإسلام الفقهي هذا في اختيار الرئيس والقائد، لم يكن مشاركةً سياسيّة؟ الإسلام الفقهي يقبل بمشاركة الناس السياسيّة ومشاركتهم في إدارة البلاد، فلماذا يتعارض مع الديمقراطيّة؟ يرى الإسلام الفقهي شرعيّة الحكومة إذا كانت برأي الأكثريّة، فبناءً على الإسلام الفقهي الشيعي يحرم إقامة الحكومة الإسلاميّة بالإكراه والإجبار.

إنّ مجتهد شبستري وغيره من الحداثويّين يأخذون الديمقراطيّة بمعناها الليبرالي أو الإشتراكي، أي وكأنّه يلزم أنْ تتقولب الديمقراطيّة في قالب الليبراليّة والاشتراكيّة حصرًا، وإلّا فإنّها لم تُطبّق عندهم، ولم تتحقّق مشاركة الناس، ومن المعلوم أنّ هذه الرؤية غير صحيحة؛ إذ إنّ نفي الخاصّ لا يستلزم نفي العامّ، فهل يصحّ لمن يعتقد بالديمقراطيّة الليبراليّة القول بعدم وجود الديمقراطيّة في المجتمع الذي يتمسّك بالديمقراطيّة الاشتراكيّة؟ إنّ للديمقراطيّة مدارس مختلفة، فلا يصحّ لمن يعتقد بنوعٍ خاصٍّ من الديمقراطيّة نفي سائر الأنواع منها.

المورد الثاني: الإسلام الفقهي يستلزم العنف

يقول مجتهد شبستري: «يتلقّى الناس أنواع العنف تحت غطاء وظيفة الدولة وإقامة الحدود وحفظ قيم الدين». ثمّ يذكر أمثلةً عن أحكام القصاص ونحوه[1].

الجواب النقضي: إذا كان القصاص مصداق العنف، ألا يكون السجن المؤبّد والأعمال الشاقّة مصداقًا للعنف أيضًا؟ فهل المدارس الموجودة حاليًا في العالم تخلو من العنف؟ يعتقد مجتهد شبستري بوقوع أنواع العنف ضدّ الناس تحت لواء

١. مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ٣٠-٣٠.

وظائف الحكومة وإقامة الحدود وحفظ القيم، ونحن نلفت انتباهه إلى مئات أنواع العنف الموجودة تحت لواء وظائف الحكومات الليبراليّة والماركسيّة والشيوعيّة، من ذلك أنّ الحرب العالميّة الأولى والثانية والحروب قبلها في أوروبا قامت بها كلّها الأنظمة الليبراليّة والاشتراكيّة.

فمن نماذج العنف الماركسي أنّ الماركسيين عندما حكموا روسيا، كانوا يدخلون كنائس الأرثوذكس، ويعذّبون المسيحيّين بتقشير جلودهم وهم أحياء. كما أنّ قتل الأبرياء بالقنابل النوويّة في اليابان، وقتل الناس في الفيتنام وغيرها حصيلة هذه الحكومات العالميّة، ونسأل مجتهد شبستري ونقول: كم كتبت عن العنف الموجود في النظم الليبراليّة؟ فهل وجود عدّة أحكام في الإسلام يدلّ على العنف، ولكن تلك الفجائع والقتل والإبادة لا تدلّ عليه، بل يُغضّ الطرف عنها؟

الجواب الحَلي: ربما لم يقتنع شخص بالجواب النقضي، ويقول: إنّ العنف غير صحيح، ولا بدّ من تركه. نقول في جوابه: هنا مباحث كثيرة، ربّما يكون العنف دواءً لمرضٍ اجتماعي، فلنفترض طبيبًا قام بقطع يد مريضه، أو قام بفصل أعضاء الميّت السريري ليعطيها لشخصٍ آخر، فظاهر العمل هذا عنف، ولكن حقيقته إحياء، لذا قال القرآن: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩).

فالقِصاص وإنْ كان عنفًا في ظاهره، لكن يعقبه الحياة الاجتماعيّة الآمنة، فعقوبة شخص واحد تنجي المجتمع، فهذا العنف لم يكن مذمومًا فحسب بل مطلوب، نعم لا ينبغي أنْ يكون العنف أكثريًّا، بل يلزم أنْ يكون إصلاحيًّا ومرمِّمًا، والعنف المذموم هو ما يسبِّب الأزمة الاجتماعيّة.

المورد الثالث: عدم اعتبار الإسلام الفقهي علميًّا

يقول مجتهد شبستري: «لا اعتبار لهذه القراءة عند العلماء علميًّا، لعدم مقبوليّة مبانيها الفلسفيّة»[١]؟

الجـواب: نقول في جوابه: إنّ قراءتك للإسـلام أيضًا لا اعتبار لها عند العلماء علميًّا، لعدم مقبوليّة مبانيها الفلسـفيّة، القراءة التي تقدّمها الليبراليّة عن الإنسان لا اعتبار لها علميًّا؛ لعدم مقبوليّة مبانيها الفلسفيّة. وفي الواقع أنّ المباني الفلسفيّة لم تكن مقبولةً بنحوٍ عامّ، فهناك من يقبل المباني الفلسـفيّة الوضعيّة، وهناك من يقبل المباني الفلسفيّة الوجوديّة، وثالث يقبل المباني الفلسفيّة الإسلاميّة.

نعم هناك من لم يقبل المباني الفلسـفيّة الإسلاميّة، ولكن من جهةٍ أخرى هناك من لم يقبل أيضًا المباني الفلسـفيّة الوضعيّة والوجوديّة، فعدم قبول مباني فلسفة مّا لا يكون دليلًا على عدم اعتبارها علميًّا. فعدم قبول علماء الوضعيّة قراءة الإسـلام الفقهي مثلًا أمر واضح؛ لأنّ مبانيهم المعرفيّة والفلسـفيّة الحسّية لا تنسجم المباني الفلسفيّة والمعرفيّة الإسلاميّة؛ إذ إنّ الفلسفة الإسلاميّة ميتافيزيقيّة إلهيّة، فلا تكون مقبولةً عند المادّيّين. إنّ قراءة الإسلام الفقهي تبتني على فلسفةٍ خاصّةٍ تكون مقبولةً عند علماء الإسـلام وفلاسـفتهم، والحكم بعدم اعتبارها بسبب عدم قبول بعض الفلاسفة والعلماء أمر يوجب العجب.

---

١. م. ن.

المورد الرابع: الإسلام الفقهي والأزمات

يقــول مجتهد شبســتري: «إنّ قراءة الإســلام الفقهي مصابــةٌ بالأزمات، ولا يمكنها حينئذٍ من إيصال رسائل معنويّةٍ، وقد تحوّلت إلى ضدّ الدين»[1]. وقد طرح هذا البحث على قســمين: فتــارةً يلاحظ الأزمات الموجودة في إيــران، ويعتقد أنّ القراءة الرســميّة للدين ســبّبت الأزمات للمجتمع الإيراني، بأنْ يجعل الإســلام الفقهي منبع الأزمات. وتارةً أخرى ينسب الأزمات إلى الإسلام الفقهي، ويعتقد أنّ الإسلام الفقهي مصابٌ بالأزمات.

ويذكــر مجتهد شبســتري دليلين على الأزمات التي ســبّبتها القراءة الرســميّة للدين، لا سيّما الأزمات في المجتمع الإيراني، وهما:

١. بنــاءً على اعتقاد القائلين بالدين الإســلامي والقراءة الرســميّة للدين، فإنّ الدين الإسلامي يحتوي على أنظمةٍ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ وحقوقيّةٍ تعتمد على علم الفقه شاملة لجميع الأعصار.

٢. بناءً على القراءة الرســميّة للدين تكون وظيفة الحكومة عند المسلمين إقامة أحكام الإسلام.

يرى مجتهد شبســتري عدم تماميّــة الأمرين أعلاه؛ لأنّه يعتقــد أنّ المجتمعات الإســلاميّة شهدت تغيّراتٍ أساسيةً بسبب التنمية الحديثة، وأصبح لحياة المسلمين بعــد الورود في عصر الحداثة عــادات وتقاليد وآداب مختلفة بســبب تغيّر ظروف الطبيعيّة والإقليميّة.

الجواب: إنّ هذه المســألة: (كيف يمكن للإنســان المتغيّر في العالم الحديث أنْ

---

١. م. ن، ٣٠-٣١.

يعيش في ظلّ الأحكام الإسلاميّة التي بُعث رسولها قبل ألف وأربعمائة عام؟)، أو بعبارة أخرى: كيف تلبّي الأحكام الثابتة حوائج الإنسان المتغيّرة؟ هي مسألة قد طُرحت قبل أكثر من مائة وخمسين عامًا[1]. فمن الصحيح أنّ التغييرات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة ونحوها حدثت في العالم المعاصر اليوم بشكلٍ سريع، ولكن توجد هذه التغييرات أيضًا من ذي قبل في الجملة، وكانت تحصل مسائل مستحدثة، وكان هدف علماء الأصول من طرح بحث الاجتهاد هو تلبية هذا الجانب، صحيح أنّ بعض أحكام الإسلام أحكام خاصّة كأحكام صلاة الجمعة أو العيد، ولكن بعض أحكام الإسلام عامّة كقوله: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥).

والسؤال المطروح أنّ هذه القواعد العامّة الموجودة في أحكام الشرع، هل مازالت صالحةً للمجتمعات اليوم أم لا؟ إنّ إشكال مجتهد شبستري من (أنّ المجتمع قد توسّع وحصلت فيه تغيّراتٌ بنيويّةٌ، فتغيّرت الآداب والرسوم والتقاليد، فالقراءة الرسميّة من الدين مأزومة)، يبتني على عدم قدرة أحكام الإسلام على الإجابة عن أسئلة العصر الحاضر، وهذا الإشكال ربما يصحّ على المسلك الأخباري، غير أنّه لا يصحّ على المسلك الأصولي؛ لأنّ الأصولي يستنبط من خلال المنهج الاجتهادي القاعدة الأصوليّة العامّة والقواعد الفقهيّة العامة من الكتاب والسُنّة والعقل والإجماع، ثمّ يقوم بتطبيق هذه القواعد على المصاديق بالمنهج الاجتهادي نفسه، وبناءً على هذا فإنّ أحكام الإسلام تتمكّن من الإجابة عن المتغيّرات الحاصلة جرّاء التوسّع الحديث.

---

١. م. ن.

إنّ كلام شبستري القائل بأنّ (بناء على القراءة الرسميّة للدين، يحتوي الإسلام كدين على النظم السياسيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة المبتنية على علم الفقه، الصالحة للعمل بها مدى العصور) كلام مبهم؛ لأنّ كون (علم الفقه يتمكّن من إعطاء النظم الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة) له عدّة تفاسير، وتوجد آراء مختلفة ومباحث كثيرة بهذا الخصوص، لا مجال إلى ذكرها هنا، ولكن نشير إلى رأيَيْنِ بشكل إجمالي:

١. ربّما يُراد من الأنظمة الاجتماعيّة النظام المعرفي أو المدرسة، وعلى سبيل المثال فإنّ نظريّة ولاية الفقيه تندرج تحت المدرسة السياسيّة الإسلاميّة، أو نظريّة الاقتصاد الإسلامي التي طرحها الشهيد صدر في قبال الاقتصاد الرأسمالي والشيوعي، تندرج تحت مدرسة الاقتصادي الإسلاميّ. ففي هذه الموارد يتمّ بيان أصول الإسلام في ذلك الموضوع، ففي الاقتصاد الإسلامي مثلًا يُشار إلى مجموعة أصول من قبيل: الحرّيّة الاقتصاديّة، والمشاركة الاقتصادية، والتعاون، والملكيّة الخاصّة وملكيّة الدولة.

النقطة المهمّة هنا أنّ كثيرًا من العلماء عند تقديم القراءة الرسميّة للدين لم يلتفتوا إلى هذا الأمر، بل كانت رؤيتهم تدور على محور المسائل، بمعنى إعطاء حكم المسألة المستحدثة بالاعتماد على القواعد الأصوليّة والفقهيّة، فلا يُعْنَون بالنظم الاجتماعيّة الإسلاميّة بمعنى المدارس الإسلاميّة، بل يبحثون فقط عن بيان أحكام الإسلام الاجتماعيّة. والحال أنّ بعض العلماء أمثال السيِّد الخميني والعلّامة الطباطبائي والشهيد الصدر والشهيد مطهري كانت رؤيتهم تدور على محور المدرسة والنظام.

قد يُراد من النظم الاجتماعيّة النظام العيني، بأنْ يعطي الفقه الإسلامي نظريّة تطبّق فعليًّا، مثلًا في النظام الاقتصادي، تقترح مؤسّسة جديدة بدل نظام البنوك

العالمي المتعارف، ونحو ذلك في النظام السياسي، والاقتصادي والاجتماعي، وهو ما يُطرح اليوم تحت عنوان (فقه النظام) من قبل بعض العلماء المعاصرين بشكل مدوّن، وبشكل عامّ فإنّ القراءة الرسميّة للدين لم تتمكن بشكل تامّ من تقديم نظامٍ سياسيّ واقتصاديّ وحقوقيّ من صميم علم الفقه، وإنْ كانت ثمّة محاولات من هنا وهناك، ولكن ما زلنا بحاجةٍ إلى أعمال جدّيّة في هذا الشأن.

إنّ النظام الاجتماعي بمعنى المنظومة المعرفيّة أو المدرسة كانت قبل هذا مطروحةً من قبل بعض العلماء القلائل، وقد ذكرنا أنّ علماء الإسلام كانوا يبحثون عن أحكام الإسلام الاجتماعيّة من خلال المنهج الاجتهادي السائد، أي يستعينون بالمسبوقات الاستفهاميّة ويأخذون الأسئلة الجديدة من الظواهر ويعرضونها على الكتاب والسُنّة، أو كانوا يصلون إلى أحكام جديدة من خلال استنطاق الكتاب والسُنّة.

فالشهيد الصدر مثلًا عندما اقترح النظام الاقتصادي – بعنوان المنظومة المعرفيّة – فقد تطرّق إلى أصول هذا النظام فقط، والحال أنّ اليوم يدعو بعض الباحثين إلى لزوم الاستمداد من الفقه للوصول إلى استحداث الأنظمة العينيّة مضافًا إلى المنظومة المعرفيّة. علمًا بأنّ العلوم الأخرى عدا الفقه قد يُستعان بها أيضًا لبناء النظام العيني؛ إذ إنّ البناء المؤسّسي أمرٌ متعدّد التخصّصات لا يمكن للفقه أن يتولّاه بمفرده، وعليه فإنّ علم الفقه لا يستطيع أن يقدّم لنا النظم السياسيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة الإسلاميّة بالمعنى العيني، فضلًا عن شموله لجميع الأعصار؛ لأنّ البنى في كلّ عصرٍ قد تتغيّر.

بناءً على هذا، فإنّ ما قاله شبستري (إنّ القراءة الرسميّة للدين تجعل الإسلام دينًا يحتوي على النظم السياسيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة الناتجة عن علم الفقه،

ويمكن العيش معها مدى الحياة)، عامّ ومبهم. والأمر الذي يؤكّد عليه شبستري كثيرًا أنّ نمطًا من الحياة الجديدة قد ظهر منذ مائة وخمسين سنة قد غيّر نمط الحياة بشكلٍ كامل، وهذا التغيّر بلغ مرتبةً نحتاج معها إلى تقديم برامج تنمويّةٍ جديدة. والآن نطرح السؤال الآتي: بالنظر إلى أحوال نمط حياة الإنسان الجديدة، هل تتمكّن أحكام الإسلام من الإجابة عن الأسئلة المعاصرة؟

نقول في الجواب: إذا كان المقصود من إجابة الأحكام القبول بشؤون الحياة المعاصرة كلها، فالجواب بالنفي، أمّا إنْ كان المقصود أنّ الإسلام يقبل بعض شؤون الحياة الجديدة، ويجيب بأحكام جديدة وفق المباني الجديدة، ولا يقبل بعضها الآخر، فهذا صحيح، ونعتقد أنّ هذا ما تحقّق بالفعل اليوم.

أمّا (هل أنّ هذا المنهج كان ناجحًا أم لا؟) نقول: إذا كان المراد النجاح المعرفي والإيديولوجي فقط، فالجواب بالإيجاب؛ لأنّ أحكام الإسلام تجيب على أيّ سؤالٍ يخصّ البنوك مثلًا. ولكن إذا كان النجاح ناظرًا إلى الأزمات الاجتماعيّة بمعنى حدوث السرقات والرشوة فنقول: هل أحكام الإسلام – أي أسلمة البنوك عبر الفقه – هي التي سبّبت حدوث أزمات كهذه؟ إنّ أحكام الإسلام كانت موفّقةً في الوصول إلى الأهداف، فمثلًا تأسيس المضاربة والمشاركة في البنوك للحدّ من أعمال الربا كانت خطوةً ناجحة، ولكن ما تمّ إغفاله أنّ البنك بما أنّه متعدّد الاتّجاهات وله أبعاد أُخرى غير الفقه، وبما أنّنا لم نعمل على تلك الأبعاد، أُصبنا بالأزمات من قبيل الاختلاس، فإشكال مجتهد شبستري غير وارد؛ لأنّنا لحدّ الآن لم نصل إلى نظامٍ اجتماعيّ مستنبطٍ من علم الفقه في جميع أبعاده.

المورد الخامس: مباني الإسلامي الفقهي

يذكر مجتهد شبستري في كتابه «نقدى بر قرائت رسمى از دين» أنّ قراءة الإسلامي الفقهي تبتني على مبانٍ خاصّة، ثم يذكر المباني ومفروضات الفهم الفقهي للإسلام، مشيرًا إلى ستّةٍ منها بنحوٍ بسيطٍ وغير دقيق. ونحن نذكرها في ما يأتي، مع نقدها:

المبنى الأوّل: من مباني الإسلام الفقهيّ عند شبستري حصر معرفة الإنسان في مصدرٍ واحدٍ هو المعرفة الدينيّة، وعدم الاهتمام بالفلسفة والعلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة، ومباحث معرفة الدين الجديدة.

النقد: هذا الكلام غير صحيح؛ لأمرين:

أولًا: إنّ الفقهاء مضافًا إلى الاستفادة من المعرفة الدينيّة والقرآن والسُنّة، يستفيدون من العقل أيضًا، ويقبلون الحسن والقبح العقلي، كما يقبلون المستقلّات العقليّة والمستقلّات غير العقليّة والعقل الاستدلالي، ويستعينون في كثيرٍ من الموارد في تعيين الموضوع بالعلوم الاجتماعيّة والطبيعيّة. إنّ الفقيه يستفيد من العلوم الجديدة، ويفتي فيما يخصّ الموت السريري واللقاح الصناعي، وفي الواقع أنّ معرفة الموضوع لا يتحقّق من دون الاستعانة بالعلوم الجديدة، وعليه فإنّ ما يقال: (إنّ الفقهاء لا يستفيدون من المصادر المعرفيّة الأخرى)، كلامٌ غير صحيح وخلاف الواقع.

ثانيًا: ربما يتوقّع مجتهد شبستري أنْ نستفيد في الإسلام الفقهي من كلّ ما يذكره علماء الدين الجُدد واللّاهوت الليبرالي والإلهيّات الحديثة المتعلّقة بالبروتستانتيّة، فمن الواضح أنّ هذا التوقّع مردودٌ؛ إذ لا نقبل كثيرًا من مباحثهم الدينيّة.

المبنى الثاني: المبنى الثاني من مباني الإسلام الفقهي القول بما ورائيّة اللغة للتاريخ والمجتمع، والغفلة عن أنّ اللغة ومنها اللغة العربيّة أمرٌ تاريخيٌّ واجتماعي، ولا تستطيع أيّ لغةٍ بيان جميع المعارف الممكنة، ومنها النُظم السياسيّة والاجتماعيّة الصالحة لجميع الأعصار.

النقد: أوّلًا: إنّ الإسلام الفقهي لا يقول بما ورائيّة التاريخيّة والاجتماعيّة للّغة، بل يعتقد بتاريخيّة اللغة وأنّها تمرّ بتحولاتٍ وتطوّراتٍ بنيويّة ومعنائيّة، وعندما نريد كشف مراد النبيّ ﷺ يلزمنا معرفة بنية اللغة العربيّة الكلاسيكيّة ومعناها في تلك الفترة، ولا يقول أيّ فقيهٍ بتساوي بنية اللغة العربيّة المعاصرة، مع اللغة العربيّة في الماضي.

ثانيًا: يرى شبستري عدم إمكان استخراج النظم الاجتماعيّة من اللغة، واللغة لا تستطيع احتواء جميع المعارف الممكنة. ونحن نقول: نحن لا ندّعي إمكان استخراج جميع المعارف الممكنة لا سيّما الفيزياء والكيمياء من لغة القرآن، والمقصود من استخراج الأنظمة الاجتماعيّة من القرآن والسُنّة الاستعانة بالمنهج الاجتهادي والعقل والعرف. فمجرّد تجميع الآيات والروايات لا يعطينا نظامًا سياسيًّا واقتصاديًّا، والإخباريّون لا يعتقدون بالنظام الاقتصادي والسياسي؛ لأنّ اللغة لا تستطيع القيام بذلك. ولكن نحن نعتقد أنّ اللغة وبمساعدة العقل والمصادر المعرفيّة الأخرى ومنهج الاجتهاد يمكنها استخراج النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

المبنى الثالث: يعتقد مجتهد شبستري أنّ الإسلام الفقهي له تصوّرٌ تاريخيّ واحد، وفلسفة تاريخٍ واحدة -أي معقوليّة التاريخ وانتظامه - والحال أنّ هناك تصوّراتٍ أخرى عن التاريخ، أي أنّ مجتهد شبستري يستشكل على الفقهاء الذين

لهم قراءةٌ فقهيّةٌ عن الإسلام لقبولهم تصوّرًا واحدًا معقولًا ومنتظمًا عن التاريخ، ويقومون بتعريف الإسلام الفقهي طبقًا لهذا المبنى.

النقد: أوّلًا: لم يدّع الفقهاء بأنّ للتاريخ تصوّرًا واحدًا، وثانيًا إذا كانت ثمّة رؤى تاريخيّة أخرى فهل على الفقيه قبولها كلّها؟ وهل مجتهد شبستري يقبل جميع الرؤى أو يختار رؤيةً واحدة؟

المبنى الرابع: يرى شبستري أنّ الإسلام الفقهي يتصوّر أنّ معاني المتون الدينيّة تنقل من الكلمات إلى الذهن بشكل مباشر، وليس لها إلّا تفسيرٌ واحد، وهذا يعني الغفلة عن مباحث الهرمنيوطيقا المعقّدة. وبناءً على رؤية شبستري ليس الأمر المهمّ هو هذه المقولة القائلة: هل نحتاج إلى مراجعة الكتاب والسُنّة لتشخيص معنى الدين ونطاقه من قبل الوحي أم لا؟ بل الأمر الأساس هو لا يمكن الوصول إلى أيّ شيءٍ لا سيّما معنى الدين ونطاقه من دون امتلاك تصوّرٍ قبليّ عن الدين والمتون الدينيّة. فامتلاك المسبوقات المعرفيّة شرطٌ ضروريّ لعقد الصلة بين المفسِّر والمتن الديني، ولها دورٌ لا يُنكر في فهم هذه المتون[1].

النقد: لقد وضع الأصوليّون قواعد كثيرة لتحديد الدلالات اللفظيّة، وذهبوا إلى إمكان فهم مراد الشارع والإرادة التصديقيّة لكلامه من خلال تلك القواعد، فنجد في علم الأصول العامّ والخاصّ، المطلق والمقيّد، المجمل والمبيّن ونحوها، ويعتقدون بوجوب معرفة هذه القواعد والعلوم في مباحث الاجتهاد والتقليد، لتحصيل الفهم السليم للدين. نعم ربما لا يلتفت الفقهاء إلى بعض مباحث الهرمنيوطيقا، ولكن نسبة رؤيةٍ ساذجةٍ إلى الأصوليين في معاني الألفاظ الدينيّة

١. مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ٤٥-٤٦.

[من قبل شبستري]، لا تتناسب مع المباحث الأصوليّة المعقّدة التي تبنّوها.

المبنى الخامس: يعتقد مجتهد شبستري أنّ الإسلام الفقهي في مقام المعرفة، يتكلّم عن الإثبات البرهاني لحقيقةٍ واحدة، من دون الالتفات إلى المباحث الفلسفيّة والمنطقيّة المذكورة في ردّها. أي يزعم مجتهد شبستري أنّ الفقهاء يرون انحصار إثبات المعرفة في الإثبات البرهاني.

النقد: أوّلًا: إنّ هذا المبنى لا ينسجم مع المبنى الأوّل الدالّ على أحاديّة منبع المعرفة للإنسان وانحصاره بالمعرفة الدينيّة، إذ يظهر منه قبول الفقهاء لمصدرٍ لآخر أيضًا، هو الطريق البرهاني العقلي. ثانيًا لا يتمسّك الفقهاء بمنهجٍ برهانيّ واحدٍ، بل يستفيدون من المنهج العرفي أيضًا.

المبنى السادس: يعتقد مجتهد شبستري أنّ الإسلام الفقهي قد أعرض عن المنهج الفلسفي والعرفاني لدى الفلاسفة والعرفاء في مباحث التوحيد، وقد اكتفى بالمنهج الكلامي والاعتبارات كالحسن والقبح العقلي في مباحث النبوّة[1].

النقد: ينقسم فقهاء الشيعة في مباحث التوحيد إلى عدة أقسام، فهناك من يعتمد في مباحث التوحيد على المنهج الكلامي كالسيِّد الكلبايكاني، وهناك من يعتمد على المنهج العرفاني والفلسفة والحكمة المتعالية وعرفان ابن عربي كالسيِّد الخميني والشيخ جوادي الآملي وحسن زاده الآملي، وهناك من يعتمد في مباحث الألوهيّة على منهج الحكمة المتعالية القريبة من الحكمة المشائيّة ويؤكّد على المنهج البرهاني ولا يستخدم المنهج الشهودي كالشيخ مصباح اليزدي، فالفقهاء يعتمدون على مناهج مختلفة.

---

١. م. ن، ٣٧-٣٨.

الفصل الثالث:
تبيين رؤية مجتهد شبستري حول الوحي ونقدها

لقد تبيّن ممّا مضى مساعي مجتهد شبستري – كغيره من الحداثيين – للاستفادة الإيديولوجيّة من الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، نعم إنّهم يدعون مكافحة الإيديولوجيا ونقدها لكنّهم في مقام العمل مؤدلجون، ومجتهد شبستري لا يشذّ عنهم؛ فله رؤيةٌ مؤدلجةٌ للهرمنيوطيقا الفلسفيّة.

يدّعي مجتهد شبستري أنّ له مبنيينِ:

١. المبنى اللغويّ.

٢. المبنى الهرمنيوطيقيّ.

ويعتمد في مبناه اللغوي على فيتغنشتاين المتأخّر ونظريّة الفعل الكلامي، أمّا مبناه الهرمنيوطيقي فهو الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، ففي الهرمنيوطيقا الفلسفيّة يعتمد فهم الإنسان على المفروضات النفسيّة والاجتماعيّة للمفسِّر، وعليه فإنّ نظريّته التفسيريّة تدور محور المفسِّر وقد تحدّثنا عنها سابقًا، أمّا الآن فنذكر مبناه اللغوي.

مرّ فيتغنشتاين بمرحلتين:

١. فيتغنشتاين المتقدّم.

٢. فيتغنشتاين المتأخّر.

وقد تكلّم عن اللغة في كلا المرحلتين. يرى فيتغنشتاين المتقدّم اللغة مرآة الكون، أي هي آلة تصوير العالم، وهذا يعني أنّ اللغة تكشف لنا الواقع الخارجي، أمّا فيتغنشتاين المتأخّر يرى مسألة تصوير العالم من إحدى أعمال اللغة، ويطرح نظريّة الألعاب اللغويّة، ويعتقد أنّ للّغة ألعابًا مختلفة منها تصوير العالم، وإنّ المتكلّم يحكي عن عالمه الداخلي فحكايته للكون حكاية عالمه الداخلي، لا أنّه يخبر عن حقيقة الكون.

ويكمن خطأ مجتهد شبستري في الاعتماد على هذا المصداق من مصاديق نظريّة التداول اللساني، ويهمل سائر المصاديق. فمبنى مجتهد شبستري اللغوي يعتمد على هذا المصداق اللغوي، ويرى أنّ القرآن – وهو كلام النبيّ ﷺ عنده لا كلام الله – قراءة النبي التوحيديّة وتفسيره وحكايته عن الكون، وليس قضايا إخباريّة تكشف عن واقع الوجود؛ ولذا لا تشتمل قضايا النبيّ ﷺ على الصدق والكذب، أي لا يمكن البحث عن مطابقتها مع الواقع أو عدم مطابقتها، بل هي مجرّد توصيف لباطن النبيّ عن الكون الخارجي.

ونقول قبل الولوج في النقد: إنّ تركيب هذين المبنيين – أي الفعل الكلامي والهرمنيوطيقا – قد استخدمه ريكور قبل مجتهد شبستري، ويعدّ ريكور من جيل ما بعد غادامر، وقد سعى إلى الجمع بين الفعل الكلامي – نظريّته اللغويّة – والهرمنيوطيقا الفلسفيّة – وهي نظريّة هرمنيوطيقيّة – أمّا مجتهد شبستري لم يشر إلى منطلقه في هذه النظريّة، كما أنّه لم يقتبسها بشكل كامل، وكان ينبغي له بيان سوابق البحث وذكر أدلّته على المدّعى، أمّا كونه صائبًا في هذه النظريّة أم لم يكن صائبًا فبحث آخر، وسنذكر لاحقًا ما يخصّها، وفيما يأتي نشير إلى بعض النقود حول نظريّة مجتهد شبستري.

النقد الأوّل: ما يقدّمه مجتهد شبستري عن الأفعال الكلاميّة غير صحيح، وهو يعتقد أنّها نظريّةٌ جديدة، ويقبل رؤية فتغنشتاين المتأخّر، ويفسّر الفعل الكلامي على هذا النحو: يُعدّ الإخبار عن العالم الخارجي مجرّد إخبارٍ عن داخل الإنسان، أي تعدّ حكاية العالم الخارجي تفسيرًا شخصيًّا مبتنيًا على تجربةٍ باطنيّةٍ شخصيّة؛ لذا لا تكون قابلةً للصدق والكذب.

ونقول في نقده: هذا المعنى من الفعل الكلامي – أي بيان الإحساسات الباطنيّة وتفسير التجربة الشخصيّة – يُعدّ إحدى أفعال اللغة. ومن أفعالها الأخرى الإخبار عن الواقع، أي لا يكون قبول الفعل الكلامي منحصرًا في إظهار اللغة للعواطف الباطنيّة وتفسير التجربة الشخصيّة. وطبقًا لهذه النظريّة فللّغة أعمال مختلفة، وقد طُرحت نظريّة الفعل الكلامي أمام نظريّة تصوير العالم ووصفه، أي كان فتغنشتاين المتقدّم يرى أنّ اللغة مجرّد مرآةٍ للخارج؛ ولذا ذكر نظريّة تصوير العالم، ولكن فتغنشتاين المتأخّر انتبه إلى أنّ تصوير العالم يعدّ أحد أعمال اللغة وللّغة أعمال أخرى؛ لذا قبل نظريّة الفعل الكلامي.

والحاصل لا يمكن الادّعاء بشكل مطلق ـــ وبالابتناء على نظريّة الفعل الكلامي ـ أنّ اللغة وسيلة لتظهير العواطف الباطنيّة الشخصيّة؛ لأنّ هذه الوظيفة من إحدى وظائف اللغة، ولها وظائف أخرى منها الإخبار عن الواقع.

النقد الثاني: قد ذكرنا وجود التعارض بين نظريّة مجتهد شبستري اللغويّة ونظريّته التفسيريّة، أي لا يمكن قبول نظريّة الأفعال الكلاميّة ونظريّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة في آنٍ واحد؛ لأنّ نظريّة الأفعال الكلاميّة تعتمد على القصديّة ونيّة المؤلِّف، ولكن نظريّة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة تعارض القصديّة؛ لأنّها تدور حول

محور المفسِّر، ولا تهتم بنيّة المؤلِّف، فنظريّة مجتهد شبستري الهرمنيوطيقيّة تطرح محوريّة المفسِّر بنحو أكثري، وعليه لا يمكن الجمع بين محوريّة المفسِّر – في نظريّة مجتهد شبستري الهرمنيوطيقيّة – مع محوريّة المؤلِّف في نظريّة الأفعال الكلاميّة.

النقد الثالث: وفق مدّعى مجتهد شبستري لا يُعدّ القرآن كلام الله، وإذا كان كلام الله فهو غير قابل للفهم. ونقول في الجواب: القرآن كلام الله وقابل للفهم للجميع حتى الكفّار، وسبب مدّعى شبستري في عدم قابليّة فهم كلام الله محاولته لإعطاء تفسيرٍ إفراطيّ عن الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، أي لم تكن نظريّته التفسيريّة مبتنيةً على الهرمنيوطيقا المنهجيّة فحسب – أي لا الهرمنيوطيقا المنهجيّة الكلاسيكيّة ولا الرومانطيقيّة – بل لا تبتني نظريّته حتى على هرمنيوطيقا غادامر الفلسفيّة؛ لأنّ غادامر عندما يتكلّم في كتاب (الحقيقة والمنهج) عن الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، يعرّف نظريّته بأنها تقع بين العينيّة والذهنيّة مع التأكيد على التراث، ويعتقد غادامر بلزوم البحث عن تفسير المتن في بطن التراث المتغيّر بشكل تدريجي، والحال أنّ مجتهد شبستري ينسلخ عن التراث تمامًا، ويريد تقديم باراديم جديدٍ عن الوحي، أي يفصل الوحي عن التراث تمامًا، ثمّ يقوم بتفسيره، فهو ذاتوي، والذاتيّة الإفراطيّة تؤول إلى النسبيّة الإفراطيّة.

النقد الرابع: يقدم شبستري نظريّته اللغويّة والمعنائيّة بنحوٍ لا يستطيع المخاطَب فيها أنْ يصل إلى أيّ فهمٍ من خلال اللغة؛ لذا يقبل بنظريّة الأفعال الكلامية، ويعتقد أنّ وظيفة اللغة تنحصر في بيان العواطف الباطنيّة. وإشكالنا النقضي عليه أنّ ما يذكره مجتهد شبستري عن القرآن هل هو بيان عواطفه وإحساسه الباطني أم أنّه يخبر عن واقع؟ فبناءً على تفسيره عن الفعل الكلامي إذا كان بصدد بيان إحساسه

الباطني عن القرآن فلا إشكال عليه، وله أنْ يقول ما يحلو له، ومن الواضح عدم إمكان عدّ إحساسه الباطني حقيقةً قرآنيّةً ليكون بصدد إلقاء رأيه وتحميله على الآخرين. وبعبارةٍ أخرى بناءً على نظريّته اللغويّة لم تكن رؤيته حول القرآن خبرًا عن حقيقة القرآن، بل بيان ما في ضميره حول القرآن، وإذا ادّعى أنّ حقيقة القرآن هي هذه، لوقع في معارضة نظريّته اللغويّة.

النقد الخامس: يلزم عند الإخبار عن أيّ متن لغويّ – ومنه القرآن – الاطّلاع على المحتوى والقرائن الداخليّة، وعلى سبيل المثال يلزم الاطّلاع عن محتوى القرآن، وعن أيّ شيءٍ يحكي؟ وهل يؤيّد محتوى القرآن كلام مجتهد شبستري أو أنّه يقوم بتحميل تفسيرٍ خاصٍّ عن الفعل الكلامي على القرآن؟ وبعد البحث في محتوى القرآن يظهر أنّ القرآن يبحث عن هداية الناس، فالقرآن يدّعي بوضوح سعيه لإخراج الناس من الظلمات وهدايتهم إلى النور؛ لذا يقوم ببيان وقائع مختلفة ميتافيزيقيّة وتاريخيّة ومستقبليّة وأخرويّة، وعلاقة الدنيا بالآخرة وخصائص المؤمنين والكافرين والمنافقين. فبعد فحص محتوى القرآن، والبحث في تفسير مجتهد شبستري عن الفعل الكلامي، نكشف عدم تطابق تفسيره مع القرآن.

فالالتفات إلى هذه الآيات:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢).

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ (الشورى: ٥١).

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: ٨٥).

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١).

يـدلّ على أنّ محتوى هذه الآيات والقرائن اللغوية التي فيها تخبر عن حقيقةٍ لا تنسـجم مع ما يذكره مجتهد شبستري عن القرآن، وحتى لو نظرنا إلى القرآن برؤيةٍ ظاهراتيّة، فلا يتمّ إثبات مدّعيمجتهد شبستري، بل يُردّ.

النقد السـادس: يلزم من مدّعى مجتهد شبسـتري أنْ يكـون القرآن من خيال النبيّ ﷺ، وهو وإنْ كان يُخبر عـن العالم الواقعي في الظاهر، ولكنّه يخبر عن عالم النبـيّ الباطني في الحقيقة، وهذا مفـاد ما اتّهم الكفّار والمشركون النبيّ بالسـاحر والشـاعر، أي كانوا يعتقدون أنّ القرآن ليـس كلام الله، بل من صنع النبيّ ﷺ، أو أعانه عليه غيره.

النقد السـابع: ربما يفسِّر مجتهد شبسـتري بعض الآيات بنحوٍ غريب، ويعتقد باحتواء بعض الألفاظ على معانٍ ظاهراتيّة، وعلى سبيل المثال قد فسِّر (الآية) وفق المعنـى الظاهراتي بـ(الأمـر الظاهر لنا)، والحالّ أنّ الآية تـأتي بمعنى العلامة، أي الدلالة على شيءٍ آخر، لا الإظهار لنا، ومن الواضح أنّ هذا العمل - أي استظهار معاني اعتباطيّةٍ - غير صحيح.

النقد الثامن: يعتقد مجتهد شبسـتري في كتاب «هرمنوتيك، كتاب وسنت» أنّ لتديُّن المسلمين ثلاث مراحل:

١. معرفة الله والنبيّ ﷺ.

٢. تلقّي ما جاء به النبيّ ﷺ.

٣. العمل وفق تعاليم النبيّ ﷺ.

ثـمّ يقول: هـذه المراحل الثـلاث تتيسّر في كلّ عـصرٍ ومجتمعٍ وفـق العلوم

والمعارف البشريّة آنذاك[١]. علمًا بأنّ هذا المدّعى: (تدّين المسلمين في كلّ مرحلةٍ مصحوبٌ بالمفروضات)، أو (يمتلك الفقهاء في استنباط الأحكام الكلّية من القرآن والسُنّة مفروضات مسبقة)، أو (يمتلك مفسِّر الوحي الإسلامي أعمّ من أهل الحديث والأشاعرة والمعتزلة والعرفاء وغيرهم مفروضات مسبقة)، فهذا كلّه كلامٌ صحيح، ولكن لا بدّ من الالتفات - كما سبق - إلى تفاوت المفروضات المسبقة، فبعضها أداتي، وبعضها استفهامي، وبعضها مفروض وإلزامي، وبعضها مفروضات قبول الفهم أو تحقّق الفهم، وعليه لا يمكن الاستعانة بمفروضات أيّ عصر، فالمفروضات التي تكون مفروضةً على المتن، وتؤدّي إلى تغيير معناه غير مقبولة، ولا يجوز التمسّك بها.

النقد التاسع: في مسألة معرفة الوحي، وبناء على فلسفة اللغة، يرسم شبستري خمس وظائف للخطاب اللغوي اللساني: المتكلّم، والسامع، والأرضيّة والمتن، وأهل اللغة، والمحتوى، ثمّ يقول: لو كان النبيّ ﷺ مجرّد ناقلٍ للرسالة، أي ناقل كلام الله، ولم يكن متكلّمًا، فلا يتمكّن أوّلًا من مخاطبة الناس، وثانيًا لا تنعقد عنده إرادة جادّة، أي سوف تفقد الآيات الدلالة التصديقيّة ولا تكون مفهومةً للناس، فالتلقي التقليدي عن الوحي غير تامّ؛ لأنّه يشتمل على اعتقاد نزول الوحي من الله إلى النبيّ، والنبيّ مجرّد ناقل للرسالة، وحاله حال مكبّر الصوت والمذياع، فهو لم يكن متكلّمًا، وإذا لم يكن متكلّمًا لم ينعقد التخاطب؛ فلا يحصل الفهم في المآل.

ونقول في ردّه إنّ القرآن كلام الله، وفي الوقت نفسه ينعقد التخاطب والتفاهم. ويقدّم شبستري لإثبات مدّعاه دليلًا جزئيًّا أخصّ، وهو تمثيل النبيّ بمكبِّر الصوت،

---

١. مجتهد شبستري، هرمنوتيك، كتاب وسنت، ٣٤.

ونقول في الجواب: يمكن تصوّر عدّة حالات لناقل الرسالة:

١. تارةً يكون الإنسان كالمذياع (كما ذكره شبستري).

٢. وتارةً يكون كالببغاء (كما ذكره سروش).

٣. وتارة أخرى يكون كالبريد، ينقل الرسالة من مكانٍ إلى آخر.

٤. وقد يكون سفيرًا، أي ينقل رسالةً ويعتقد بها.

٥. وقد يكون معلّمًا ومفسِّرًا، أي يعتقد بالرسالة، ومضافًا إلى إرادته التصديقيّة الجادّة في نقل الرسالة، يقوم بشرحها وتفسيرها.

فلنفترض أستاذًا يقبل نظريّة أنيشتاين كما ذكرها ويقوم بتبيينها للطلّاب، ويجيب عن أسئلتهم، ومن الواضح حصول التخاطب هنا، فالأستاذ لم يكن كالمذياع، ولا الببغاء، ولا البريد، ولا السفير، فدور النبيّ ﷺ هو هكذا، نعم إنّ النبيّ ناقل كلام الله غير أنّه معتقدٌ به أيضًا، وله إرادةٌ تصديقيّةٌ فيحصل التخاطب، والشاهد على ذلك فهم الكفّار للقرآن مع اتّهامهم النبيّ ﷺ بالسحر والجنون وعدم إيمانهم بالقرآن. أي كانوا يفهمون مخالفة كلام النبيّ لمعتقداتهم، وكانوا بصدد إثبات أنّ كلامه لم يكن كلام الله، بل هو شعر وسحر، فالنبيّ ﷺ مضافًا إلى كونه رسولًا من قبل الله تعالى، قد دعا الناس إلى قبول هذا الكلام، أي كانت له إرادةٌ تصديقيّةٌ جادّة بكون هذا الكلام هاديًا.

وبعبارةٍ أخرى وطبقًا لما ورد في مباحث النبوّة التقليديّة، للنبي عدّة أدوار:

١. يستقبل كلام الله لكونه نبيًّا، والله يوحي كلامه إليه على نحوٍ خاصٍّ وشعورٍ مرموزٍ لفظاً ومعنى، فهو نبي لتلقّيه كلام الله تعالى.

٢. يوصل الكلام إلى الناس لكونه رسولًا، أي يكون وسيطًا في التخاطب بين الله والناس.

٣. مضافًا إلى النبوّة والرسالة يكون هاديًا أيضًا، وهذا يدلّ على اعتقاده بما يقوله.

٤. يكون مبيّنًا وشارحًا لكلام الله.

فبناءً على هذا، يصبح كلام مجتهد شبستري القائل (لو لم يكن القرآن كلام النبيّ وكان كلام الله، لم يحصل الفهم والتخاطب، ولم يكن معنى للبعثة) غير صحيح وخطأ، إذ البعثة وإرسال النبيّ ﷺ، تكون ذات معنى إذ كان القرآن كلام الله.

والنقطة الأخرى مشابهة كلام مجتهد شبستري مع كلام ملحدي صدر الإسلام، والذين وصفوا النبيّ ﷺ بالسحر والجنون والشاعريّة؛ لأنّ الوجه المشترك بينهم إنكار انتساب القرآن إلى الكلام الإلهي، بل انتسابه إلى النبي ﷺ، فمجتهد شبستري حينما ينسب القرآن إلى النبيّ ﷺ ويجعله كلامه، لا يقول بأنّ النبي قد بلغ في مسيرته التكامليّة إلى مرحلة رأى الكون كما هو، ثمّ قام ببيان فهمه للكون في قالب القرآن كي يعرّفه لنا، وذلك أنّ شبستري - كما مرّ - لا يرى القرآن مخبرًا عن الواقع، بل يراه حديثًا مع النفس وبيان إحساس وعواطف النبيّ الباطنيّة؛ لذا لا تكون قضايا النبيّ قابلةً للصدق والكذب عنده.

يعتقد مجتهد شبستري أنّ النظريّة اللغويّة عند الآخرين نظريّةٌ تقليديّة، ويقبل نظريّة فتغنشتاين اللغويّة المتأخّرة، حيث تكون اللغة كاشفةً عن الإحساس الباطني، ولم تكن تصويرًا عن الكون الواقعي.

الفصل الرابع:
نقد مقالة (كيف انهارت المباني الفقهيّة والكلاميّة)

لقد ذكر مجتهد شبســتري بعض مباحثه المتأخّرة في مقال (كيف انهارت المباني الفقهيّة والكلاميّة)، ويســتنتج فيه عدم تماميّة المباني الكلاميّة، وعليه ينهار أصول الفقــه المبتني على المبــاني الكلاميّة، وينهــار كذلك الفقه المبتني عــلى أصول الفقه والاجتهاد.

وأنّــه في الواقع ينفــي الفقه عبر نفيه مباني المتكلّمــين الكلاميّة القائلة بإعجاز القــرآن ونزوله من قبل الله، وطبقًا لرؤيته ســواء قبلنــا كلام المتكلّمين عن القرآن – بكونــه إخبار الله للنبيّ وتقرير النبيّ لذلك الإخبار– أم قبلنا بتفســير العرفاء – القائــل بتجلّي الله وتمثّله في أذن النبيّ وســماع النبيّ لتلك الكلمات – أو قبلنا نظريّة الفلاسفة، فجميعها غير تامّة؛ لاعتقادهم أنّ القرآن كلام الله، والصحيح أنّ القرآن كلام البشر، فإذا أصبح القرآن كلام البشر في زمانٍ ومكانٍ محدّدين، فكلامه يتوجّه إلى ذلك المجتمع الخاصّ، ولا ينفع المجتمع في الحاضر، فجميع الأحكام الشرعيّة من معاملات وسياسات وعبادات تخصّ عصر النبيّ ﷺ، هذه رؤية شبستري.

يذكر مجتهد شبستري في بحثه هذا مدّعى واحدًا وستّة أدلّة، وما يلازم المدعى، فالمدّعى أنّ القرآن كلام محمّد وليس كلام الله، ويقيم ستّة أدلّة على ذلك، ولازم هذا

المدّعى صدور القرآن البشري من إنسانٍ محدّدٍ، وفي زمانٍ ومكانٍ محدّدين، فما قاله وبيّنه يخصّ ذلك المجتمع، ولا يمكن تعميمه على سائر المجتمعات، وعليه ينفي جامعيّة القرآن وكونيَّته وخلوده. وسنقوم ببيان أصل المدّعى، ثمّ نتطرّق إلى أدلّته.

ملاحظات حول أصل مدّعى مجتهد شبستري

لو افترضنا صحّة مدّعى مجتهد شبستري وأمكنه إثبات بشريّة القرآن وعدم كونه كلام الله لفظًا ومعنى، فهنا نتساءل: هل كان محمّد رسولًا من قبل الله أم لا؟ أي هل تكفّل برسالته هداية الناس أم لا؟ وبعبارةٍ أخرى هل بيّن محمّدٌ قضايا صادقةً متطابقةً مع الواقع لهداية الإنسان أم لا؟

فلو أذعن مجتهد شبستري بكون محمّد رسول الله، ورسالته لهداية الناس وأنّها صادقة، فنفترض حينئذٍ بكون القرآن كلامه وليس كلام الله، ولكن مع هذا قد بلغ النبيّ ﷺ مرتبة من الكمال وأوصله الله إلى مقام كشفت له حقائق العالم وجاء بالقرآن في ضوئها، فبناءً على هذا الافتراض يكون كلام النبيّ صادقًا ومطابقًا للواقع، ولكن هذا لا يؤدّي إلى انهيار تلك المباني الفقهيّة والكلاميّة كما ادّعاه مجتهد شبستري، فصحيح أنّ القرآن كلام النبي ﷺ، لكنّه كلام إنسانٍ كاملٍ رسولٍ من الله، وكلامه صادقٌ ومطابقٌ للواقع يهدي الناس إلى الكمال والسعادة، فلماذا لا نذعن حينئذٍ بخلوده وعموميّته، ولماذا نخصّصه لعصر النبيّ ﷺ؟ وفي الواقع نتمكّن من الاستنباط منه بالمنهج الأصولي والفقهي والاجتهادي، ونحصد منه أجوبةً متناسقةً مع عصرنا الراهن.

ولكن إذا جعل مجتهد شبستري كلام النبيّ ﷺ مثل كلام سائر الناس

– المشتمل على الصدق والكذب والمتأثّر بثقافة عصره وعدم مطابقته مع الواقع وعدم إيصاله إلى السعادة والهداية – فلا يمكنه قبول النبي نبيًّا ويلزم عليه إنكار أصل الإسلام؛ لأنّ قوام الإسلام بالقرآن، والقرآن على حدّ تعبير شبستري كلام النبيّ وحاله حال كلام سائر الناس المتناسق مع عصره ولا يختلف عنه كثيرًا، فلو أذعن شبستري بهذا الأمر لا يمكنه جعل محمّد نبيًّا ومسلكه دينًا جاء لهداية الناس، فهو قد أنكر أصل الدين في الحقيقة.

وربّما يقال: فما هو الإشكال في تفسير دين الإسلام وقبوله بهذا المعنى؟ ونقول إنّ هذه الرؤية لا يمكنها أن تكون دينيّة، إذ بعد انتفاء الهداية والسعادة ينتفي الدين أيضًا، فالدين الإسلامي الذي لم يكن قرآنه كلام الله، ولم يؤدّ كلام نبيّه إلى الهداية والسعادة فأيّ دينٍ هذا يا ترى؟!

أدلّة مجتهد شبستري الستّة على المدّعى

الدليل الأوّل

يقول مجتهد شبستري: «يعدّ متن القرآن من جنس لغة الإنسان، ولغة الإنسان بحسب تجربتنا لا تتكوّن إلّا في حياةٍ مشتركةٍ تاريخيّةٍ واجتماعيّةٍ، وبين الأذهانيّة وتصطبغ حينئذٍ بالمعنى والمفهوم، أي تصبح كلامًا قابلًا للفهم والتفسير بين الأذهان، فلو افترضنا حدوث معجزةٍ وظهر متنٌ مركّبٌ من الألفاظ والكلمات العربيّة، أو أيّ لغةٍ أخرى، لم يكن ذلك المتن قابلًا للفهم والتفسير بين الأذهان».

أي يلزم عدّ القرآن من جنس لغة الإنسان كي يُفهم بين الأذهان، وإذا

جعلناه معجزةً وكلام الله لم يحصل فهمٌ بين الأذهان، فالدليل الأوّل دليلٌ لغويّ وهرمنيوطيقي أيضًا، فالفهم بين الأذهان يتحقّق فيما لو كان المتن من جنس لغة الإنسان، ولا بدّ أنْ يكون القرآن قابلًا للفهم بين الأذهان ليُفهم.

نقد الدليل الأوّل

لا توجد أيّ ملازمةٍ بين أنْ يكون المتن من جنس لغة الإنسان وبين حصول الفهم بين الأذهان؛ وذلك أوّلًا نحن ندرك عواطف الآخرين التي لم تكن من سنخ اللغة، ويحصل فهم بين الأذهان، فمثلًا نفهم الكآبة عند الآخر مع أنّه لم يستخدم أي لغة، وثانيًا يمكن عدّ متن القرآن من جنس لغة الإنسان والاعتقاد بإعجازه بالوقت نفسه، فلماذا نسلب منه صفة الإعجاز إذا كان من جنس لغة الإنسان؟ فإعجاز القرآن يعني نزوله من قبل الله بلسان البشر مع حصول فهم بين الأذهان، وتحدّى به أيضًا، فيمكن للقرآن أنْ يكون من جنس لغة الإنسان ومفهومًا لكلّ الناس ومعجزة بالوقت نفسه.

وبعبارةٍ أخرى الإشكال الأوّل عدم الاعتراف بأن تحقق الفهم لا يكون إلّا بلغة الإنسان. والإشكال الثاني عدم وجود ملازمةٍ بين كون القرآن بلغة الإنسان وكونه غير معجز، فلو لم يكن القرآن بلغة الإنسان لم يكن إعجازه أمرًا صعبًا، إذ الإعجاز يحصل فيما لو كان بلغة الإنسان ويعجز الإنسان عن الإتيان بمثله.

الدليل الثاني

يقول مجتهد شبستري: «يدلّ فينومينولوجيا الفهم والتفسير العام (بين

الأذهـان) لمتن القرآن على أنّ ما يواجهه الإنسـان في مقام الفهم والتفسـير من دون وسـاطة وبشـكلٍ تجريبي، هو الفعل الكلامي لإنسـان يدّعي النبوّة فقط، حين يقرأ هذا المتن على المخاطبين؛ وعليه فلا يكون متعلّق الفهم والتفسير العامّ للمخاطبـين غير هذا الفعل الكلامي للإنسـان المدّعي للنبوّة، وحتّى لو قال إنّه يسمع هذا الكلام من مكانٍ آخر ويكرّره، فما يُفهم في مقام الفهم والتفسير العام (بـين الأذهان) هو هذا المدّعـى القابل للتجزئة والتحليـل لا المتن الذي ادّعى تلقّيه». أي عندما نفحص متن القرآن ونفهمه فينومينولوجيا، ندرك أنّه من جنس الفعل الكلامي، فإذا قبلنا ذلك لزم علينا الاعتراف بكونه فعل الإنسان، لا الإله.

نقد الدليل الثاني

نقول: ما هي الملازمة بين الفعل الكلامي والعقل الإنسـاني؟ أليس لله قدرة غير متناهية؟ فلماذا يسـتحيل عليه إنـزال المتن على النبيّ ﷺ؟! ونقول مزيدًا للتوضيح:

الفعل الكلامي مصطلح خاصّ اسـتعمله الفلاسفة التحليليّون مثل جون سيرل غير أنّ منشأه الأساس فنغنشـتاين المتأخّر. يرى فتنغنشتاين المتقدّم اللغة مجـرّد حكايةٍ عن الواقع، وتكـون جميع قضاياه إخباريّة، أمّا فتغنشـتاين المتأخّر فيجعل اللغة من جنس الفعل الكلامي الذي له أصناف متنوّعة، فكما أنّ الإنسان يفعـل بعض الأعمال من خلال أعضاء جسـمه كاليد والرجـل مثلًا، يفعل من خلال اللغة واللسـان مضافًا إلى الإخبـار أفعالًا كلاميّة أخـرى كالذمّ والمدح والدعاء والتمنّي والترجّي.

لم يكن فتغنشتاين المتأخّر بصدد نفي كلام فتغنشتاين المتقدّم، بل بصدد نفي انحصار نظريّة فتغنشتاين المتقدّم الذي حصر اللغة بالحكاية عن الواقع، والحال أنّ لها قضايا إخباريّة وإنشائيّة، ولأجل تشخيص الإخباريّة من الإنشائيّة، يتمّ الإرجاع إلى مجموعة من القرائن الكلاميّة والمقاميّة للمتكلّم، أي يلزم مشاهدة حركات وحالات المتكلّم والقرائن والشواهد المتنيّة وغير المتنيّة كي نلتفت إلى أنّ الفعل الكلامي حاكيًا عن الواقع أو إنشاء.

إنّ كلامنا هنا ينصب في دعم دليل مجتهد شبستري الثاني، أي حينما أصبح متن القرآن فعلًا كلاميًّا، لا بدّ من رؤية المتكلّم كي يُفهم دلالة معنى المتن، ولكن إذا كان الكلام كلام الله، ولا يمكن رؤية الله، فيصبح الكلام مجرّد متنٍ لغوي وقرائن لفظيّة وكلاميّة، ولا تكفي هذه القرائن لفهم الفعل الكلامي بمجرّدها:

أوّلًا: لقد اتّضح عند تبيين الفعل الكلامي عدم انحصار اللغة في الإنشاء، بل لها صفة الإخبار أيضًا، فيمكن الإخبار عن الحقائق كالله والمعاد والجنّة والنار. أمّا مجتهد شبستري فيحصر اللغة بالفعل الكلامي، وينفي عنها الجانب الإخباري والحكاية عن الواقع.

ثانيًا: قد أنزل الله تعالى كلامًا باسم القرآن على قلب النبيّ ﷺ لفظًا ومعنى، وألهمه عن طريق شعورٍ مرموزٍ فهمه المطابق للواقع، أي قد تلقّى النبيّ ﷺ بصفة الإنسان الكامل المعصوم ألفاظ القرآن ومعانيه، وفهمه المطابق لمراد الله تعالى. أمّا سائر البشر فليست لهم هذه المنزلة مع الله، أي لم يوجد عندنا اللفظ

ولا المعنى ولا الفهم المطابــق لمراد الله تعالى، بل قد حصل للنبيّ ﷺ حصرًا، ثــمّ نقل النبيّ القرآن إلى الناس عن طريق الفعل الكلامي، ثم عرّفنا مراد الله من هذه الألفاظ عن طريق القرائن اللفظيّة والكلاميّة من جهة، والقرائن المقاميّة من جهةٍ ثانيةٍ مثل قوله في الصلاة: «وصَلُّوا كما رَأَيْتُموني أُصلِّي»[1].

وبناءً على هذا يحصل الفهم العام للمخاطَب عن طريق فعل القرآن الكلامي المعجزة والشعور المرموز النازل من الله على النبيّ، وهو كلام الله – القرائن المقاليّة – وأيضًا عن طريق الحركات والســكنات النبويّة – القرائن المقاميّة – والشاهد على ذلك ما نراه من الفهم المشترك للقرآن بين المسلم والكافر، ممّا يدلّ على إمكان وقوع الفهم، وأدلّ دليلٍ على إمــكان الشيء وقوعه، فالكل يفهم كلام الله طبعًا مع حفظ المراتب في العموم والسطحية، ولكن رغم هذا توجد معارف صحيحة ومشتركة؛ لأنّ النبيّ بيّن كلام الله من خلال الفعل الكلامي، فلا إشكال في جعل الكلام كلام الله.

والحاصل يمكــن القول حتّى على نظريّة فينومينولوجيّــة الفهم العامّ وبين الأذهاني، بحصول الفهم العامّ للقرآن من خلال القرائن المقاليّة للمتن والمقاميّة لحركات النبي وسكناته.

وليعلم أنّ النبيّ ﷺ لم يكن كالمذياع، بل هو إنســانٌ متكاملٌ له قابليّة تلقّي الوحــي، فالوحــي وإنْ كان كلام الله، ولكن لا بدّ من وجود اســتعدادٍ لتلقّيه، أمّا كيفيّــة تلقّي النبيّ لهذا الوحي هل هو شــهودي أم عقلي؟ فهناك أقوال مختلفة لدى

١. المجلسي، البحار الأنوار، ٨٢: ٢٧٩.

الفلاسـفة والعرفاء والمتكلّمين ولا أثر لها هنا، والمهمّ هو عدم قبولنا لمدّعى مجتهد شبستري ودليله المذكور آنفًا.

يعتقـد مجتهد شبسـتري أنّنا إذا رفضنـا نظريّته اللغويّـة في الفعل الكلامي ونظريّته الهرمنيوطيقيّة، يمكننا رفض كلامه أيضًا في عدم انتساب القرآن الى الله بـل إلى البشر، ولكن لو قبلنا بنظر الفعل الكلامي – وهي من أحدث النظريّات اللغوية – يلزم علينا نفي انتساب القرآن إلى الله.

نقـول في الجواب: لم يكن الأمر هكذا، إذ نقبـل بنظريّة الفعل الكلامي مع لحاظ أفعالها التي ذكرناها، وفي الوقت نفسه نذعن بصحّة انتساب القرآن الى الله تعالى. فدليل مجتهد شبسـتري الثاني لا يثبت أنّ قبول فينومينولوجيا الفهم ينتج الفعل الكلامي، لننفي انتساب القرآن إلى الله.

الدليل الثالث

يقول مجتهد شبسـتري: «لا يحصل من المتن المتكوّن من لغة الإنسـان سوى كلامٍ إنسانيّ، وبما أنّ متن القرآن جاء بلغة الإنسان لا يُفهم منه سوى كلامٍ إنسانيّ، فلغة القرآن وكلام القرآن إنسانيّان، ولكن بما أنّ الإنسانيّة ذات مراتب، فيمكن أنْ يكـون بعض الكلام أعمـق من حيث المحتوى، وأكثر بلاغـةً وفصاحةً من حيث القالب، ولكن ليس لأحد إثبات عجز الإنسـان عن الإتيان بهذا المحتوى العميق والقالب الفصيح».

نقد الدليل الثالث

نسأل مجتهد شبستري ونقول: ما هو التعارض بين كون اللغة إنسانيّة وانتساب الكلام الى الله؟ فيمكن للّغة أن تكون إنسانيّةً ويكون الكلام إلهيًّا بالوقت نفسه؛ لأنّ الله فعّال لما يشاء، ويظهر من كلام مجتهد شبستري عدم انحصار هذه الشبهة في كون القرآن كلام الله أو كلام غيره، بل تتطرّق الى قدرة الله المطلقة أيضًا.

فلو قبلنا بوجود القدرة المطلقة والعلم غير المتناهي لله تعالى، صحّ القول بإمكان نزول كلام الله بلغة الإنسان، وبعبارةٍ أخرى يثبت العقل من خلال حكمة الله وقدرته وعلمه، إمكان وقوع إنزال كلام الله بلغة الإنسان، وهذا الأمر يحصل أيضًا لسائر البشر، فقد تنزل على قلب الإنسان ألفاظ إنسانيّة في السير والسلوك، أو تشرق على العلماء عند انشغالهم بالأعمال العلميّة ألفاظ ومعاني بعض المصطلحات.

الدليل الرابع

يقول مجتهد شبستري: «لا يوجد دليلٌ تاريخيّ معتبر يوجب الاطمئنان بنفي النبيّ انتساب القرآن الى نفسه، بل يوجد في القرآن شواهد واضحة تدلّ على أنّ النبيّ ﷺ والمخاطبين عدّوا القرآن كلام محمّد، مع اختلاف أنّ النبيّ كان ينسب ذلك إلى قدرة الله ومدده، أمّا المنكرون ينسبونه إلى التوهّم أو الاقتباس».

نقد الدليل الرابع

ورد في القرآن كثيرًا لفظ الإنزال والتنزيل، وعوتب النبيّ إذا زاد أو نقص فيه بقوله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤-٤٦). وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤). وما ورد أيضًا في سورة الشورى من تقسيم الوحي إلى ثلاثة أقسام.

إنّ الآيات القرآنيّة الكثيرة، والروايات المتعدّدة والشواهد التاريخيّة الدينيّة عند المؤمنين، وفهم جميع المسلمين من صدر الإسلام إلى يومنا الحاضر، تدلّ جميعًا على أنّ القرآن كلام الله ولم يكن كلام النبيّ ﷺ. والشاهد الوحيد الذي ينسب القرآن إلى النبيّ هو كلام المشركين والكفّار، حيث عدّوه ساحرًا ومجنونًا وشاعرًا، والغريب من مجتهد شبستري الاستشهاد بمخالفي النبيّ ﷺ، فالقرآن يذكر مدّعى المخالفين ويردّه، كما أنّ النبيّ أيضًا لم ينسب الآيات إلى نفسه قالها بمددٍ وعونٍ من الله، بل يذكر أنّ القرآن كلام الله. والحاصل أن شبستري يكرّر كلام مخالفي النبيّ ﷺ.

الدليل الخامس

يقول مجتهد شبستري: «تدلّ المباحث الفلسفيّة الدقيقة في عصرنا الراهن، على عدم إمكان إثبات وجود الله بالدليل، فالمؤمنون آمنوا بوجود الله وهذا الإيمان معقول، وعندما لم نتمكّن من إثبات وجود الله بالدليل لا يمكننا ادّعاء تكلّم الله في زمانٍ ومكانٍ محدّدين مع إنسانٍ محدّدٍ (هو محمّد ﷺ) بألفاظٍ وكلماتٍ قرآنيّة، فلا يمكن الإخبار بتكلّم الإله الذي لم يثبت».

نقد الدليل الخامس

نسأل شبستري ونقول: أيّ بحثٍ دقيقٍ فلسفيّ دلّ على عدم إمكان إثبات وجود الله؟ فقد أقام كثيرٌ من المفكّرين قبل عصر النهضة وبعدها براهين فلسفيّة لإثبات وجود الله، فبيّن توما الأكويني البراهين الكونيّة والنظم وإتقان الصنع وغيرها، وبيّن ديكارت تقريرًا جديدًا عن البرهان الوجودي، واستعان كانط بالبرهان الأخلاقي، وفي الحقيقة أنّ عدد براهين إثبات وجود الله في الفترة المعاصرة أكثر من ذي قبل عند الفلسفات المعاصرة والجديدة، ولكن بعض الباحثين يصوّر أنّ فلاسفة الغرب المعاصرين ملحدون كلهم، ومتفقون على عدم وجود برهان يثبت وجود الله، وبعبارةٍ أخرى لا يعدّ بعض الفلاسفة الذين أقاموا براهين لإثبات وجود الله ضمن الفلاسفة.

والسؤال الآخر هل الفلاسفة الذين لا يقبلون براهين إثبات وجود الله، يعتقدون بعدم إمكان إقامة البرهان، أم يرون عدم تماميّة البراهين؟ وبعبارةٍ أخرى فهل البراهين المذكورة لا تنهض لإثبات وجود الله أو من المحال إمكان إقامة البرهان عليه؟ ونحن ندّعي أوّلًا أنّ كثيرًا من المفكّرين اكتفوا بهذه البراهين وجعلوها تامّة، وبعضهم الآخر يراها غير تامّة، لا أنّه ينفي إمكان إقامة البرهان.

والنقطة الأخرى نحن أيضًا نذعن بعدم إمكان إثبات كلام الله قبل إثبات وجود الله، ولكن هل يلزم في عمليّة إثبات وجود الله الاقتصار على البراهين الفلسفيّة فقط؟ فمثلًا من شاهد الله بالعلم الحضوري هل يمكنه قبول وجود الله والتحدّث عن كلامه؟

فمجتهد شبستري قد أنكر لحدّ الآن كلام الله، وظهر من طيّات الكلام تردّده في قـدرة الله وعلمه المطلق، والآن ظهر منه وجود الشـبهة لديه في أصل وجود الله؛ إذ إنّه لو قبل وجود الله بأيّ طريقٍ ممكنٍ (سـواء البرهان العقلي أم الشـهود أم العلـم الحضوري)، لم ينفِ إمـكان كلام الله، فيلزم فيما يبدو التحدّث معه في أصل وجود الله قبل موضوع كلام الله، ومن الغريب لمن رفض جميع مباني الدين والعقائد، وأنكر أصل وجود الله وعلمه وقدرته يقوم بقراءةٍ جديدةٍ عن النبوّة، والأغرب منه ادّعاؤه انهيار مباني الفقهاء والمتكلّمين.

الدليل السادس

يقول مجتهد شبسـتري: «الطريق الوحيد لانتسـاب القرآن الى كلام الله هو المعجزة، ولا يمكن إثبات إعجاز القرآن».

نقد الدليل السادس

كلامـه هذا غير تامّ؛ لإمكان إثبات إعجاز القرآن ووجود البراهين المتعدّدة على ذلك، أمّا مجتهد شبستري بدل أن ينقل تلك البراهين ويردّها، يتكلّم بطريقةٍ وكأنّ عدم قبول تلك البراهين أمرٌ مسلّمٌ أذعن له الجميع.

نعـم توجد ملازمةٌ بين إعجـاز القران وبين كونـه كلام الله، بنحو إذا نفينا إعجازه أمكن نفي إلهيّته، ولكن يوجد ثلاثة أدلّة على إلهيّة القرآن، يكون الإعجاز أحدهـا وأهمّها. والأمـر المهمّ أنّ مجتهد شبسـتري يتنفّس في فضـاء اللّاهوت المسـيحي، وهذا ما ذكره البروتسـتانت وكرّره مجتهد شبستري، والبروتستانت

ربّما كانوا معذورين؛ لأنّ الوحي عندهم لم يكن متن الكتاب المقدّس، بل الوحي هو شخص عيسى المسيح، لذا اضطروا الى تفسير الكتاب المقدّس تفسيرًا لغويًّا هرمنيوطيقيًّا وفلسفيًّا كي يستقيم عندهم المتن، ومن المعلوم أنّ قياس القرآن بالكتاب المقدّس قياسٌ مع الفارق.

المصادر

١. آلستون، ويليام پي، «ادراک خداوند، گفت و گوی اختصاصی کيان با ويليام آلستون»، ماهنامه کيان، دوره ٩، العدد ٥٠، دی و بهمن ١٣٧٨.

٢. آلوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، ج ٧، محقق عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.

٣. الآملي، سيد حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، طهران، قسمت ايران شناسی انستيتو ايران و فرانسه پژوهش‌های علمي در ايران، ط١، ١٣٥٢.

٤. ـــــــــــــــــ؛ أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة، المحقق والمصحح السيّد محسن الموسوي التبريزي، قم: نور على نور، ط١، ١٣٨٢.

٥. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، قم: مكتبة آيت الله المرعشي النجفي، ط١، ١٤٠٤ق.

٦. ابـن الأثير، ضياء الدين محمّد، المثل السـائر في أدب الكاتب والشـاعر، ج ٢، بيروت، مكتبة عصرية، ١٤٢٠ق.

٧. ابن سـينا، حسـين بن عبد الله، ترجمه وشرح اشارات وتنبيهات، حسـن ملكشاهي، طهران، سروش ١٣٦٨.

٨. ـــــــــــــــــ، النفس من كتاب الشـفاء، تحقيق حسـن حسن زاده آملي، قم دفتر تبليغات اسلامی، ١٩٨٦م.

٩. ابن عربي، محي الدين، تفسير ابن عربي (تأويلات عبدالرزاق)، محقق و مصحح سمير مصطفى رباب، بيروت: دار احياء التراث العربي، ط١، ١۴٢٢ق.

١٠. استيس، والتر، عرفان و فلسفه، طهران، سروش، ط١، ١٣٥٨.

١١. انجم روز، متين، پيامدهاى هستى‌شناختى و معرفت‌شناختى انديشه عبدالكريم سروش در زمينه قدرت سياسى، ره آورد پژوهش‌هاى سياسي، العدد ١ - ٢، ربيع وصيف، ١٣٩٥.

١٢. البحراني، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، طهران، بنياد بعثت، ط١، ١۴١۶ق.

١٣. پترسون، مايكل، ويليام هاسكر، بروس رايشنباخ، و ديويد بازينجر، عقل و اعتقاد دينى، ترجمة إلى اللغة الفارسية: احمد نراقي و ابراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، ١٣٧۶.

١٤. پـراود فوت، وين، تجربه دينى، ترجمة إلى اللغة الفارسـية وتوضيح: عباس يزداني، طهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ط١، ١٣٧٧.

١٥. تيليش، پل، شـجاعت بودن، ترجمة إلى اللغة الفارسية: مراد فرهادپور، طهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣۶۶.

١٦. حسينيان، حامد، ترجمان وحى (بررسـى نقش پيامبر در فرايند نزول وحى)، انديشه نوين ديني، العدد ٣١، شتاء ١٣٩١.

١٧. خسروپناه، عبد الحسـين، بيسـت گفتار درباره فلسـفه و فقه علوم اجتماعى، قم، بوستان كتاب، ط١، ١٣٩٨.

١٨. ـــــــــــــــــــ، جستارى در عرفان نظرى و عملى، قم، مؤسسه بوستان كتاب، ط ١، ١٣٩۶.

١٩. ـــــــــــــــــــ، كلام جديد با رويكرد اسـلامى، قم، نهاد نمايندگي مقام معظم رهبري در دانشگاه‌ها دفتر نشر معارف، ط٤، ١٣٩٥.

٢٠. ـــــــــــــــــــ، كلام نوين اسلامى، قم تعليم و تربيت اسلامى، ط٢، ١٣٩۴.

٢١. خسروپناه، عبد الحسين، وحسن پناهي آزاد، سروش، دين و نواندیشی: نقد و ارزیابی دیدگاه‌های دکتر عبدالکریم سروش، ج١، طهران، کانون اندیشه جوان، ١٣٩٣.
٢٢. خميني، سيد روح الله، آداب الصلوة، طهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني، ط٢، ١٣٨٠.
٢٣. ـــــــــــــــــ، تفسير سوره حمد، طهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٣٨١.
٢٤. ـــــــــــــــــ، سر الصلوة، طهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني، ط٧، ١٣٨١.
٢٥. ـــــــــــــــــ، صحيفه نور، طهران، وزارت ارشاد، ١٣٦٥.
٢٦. خندان، علي‌اصغر، مغالطات، قم، بوستان دانش، ١٣٨٩.
٢٧. خوارزمي، تاج الدين حسين، شرح فصوص الحكم، محقق و مصحح حسن حسن زاده آملي، قم، بوستان كتاب، ط٢، ١٣٧٩.
٢٨. دهلوي، شاه ولی الله، حجة الله البالغة، ج ١، قاهرة، دارالتراث، ١٣٥٥ق.
٢٩. ريچاردز، گلين، به سوی الهيات ناظر به همه اديان، ترجمة إلى اللغة الفارسية: رضا گندمي نصر آبادی و احمد رضا مفتاح، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، ط١، ١٣٨٠.
٣٠. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٢، محقق مصطفى حسين أحمد، بيروت، دار الكتب العربي، ط٣، ١٤٠٧ق.
٣١. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامي، ط٣، ١٣٨١.
٣٢. سروش، عبد الكريم، بسط تجربه نبوی، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط، ط٥، ١٣٨٥.
٣٣. ـــــــــــــــــ، طوطی و زنبور، بازتاب انديشه، العدد ٩٨، خرداد، ١٣٨٧.
٣٤. ـــــــــــــــــ، قبض و بسط تئوريک شريعت، طهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ط٣، ١٣٧٣.
٣٥. سهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات، ج ٢، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگی، ط٢، ١٣٧٥.

٣٦. الشهرستاني، عبدالكريم، الملل و النحل، ج ١، تحقيق محمّد بدران، قم، الشريف الرضى، ١٣٦٤.

٣٧. الشيرازي، محمّدبن ابراهيم (صدر المتألهين)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، ط٣، ١٩٨١م.

٣٨. ـــــــــــــــــ، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر، ط٢، ١٣٦٠.

٣٩. ـــــــــــــــــ، شرح اصول الكافي، محقق و مصحح محمّد خواجوي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي،ط١، ١٣٨٣.

٤٠. ـــــــــــــــــ، مفاتيح الغيب، مقدمه و تصحيح محمّد خواجوي، طهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، ط ١، ١٣٦٣.

٤١. صدوق، محمّد بن علي، التوحيد، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٩٨ق.

٤٢. طالقاني، سيد محمود، پرتوى از قرآن، طهران، شركت سهامي انتشار، ١٣٥٠.

٤٣. طباطبايي، سيد محمّد حسين، اصول فلسفه رئاليسم، به كوشش سيد هادى خسروشاهي، قم، مؤسسه بوستان كتاب (مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم)، ط٣، ١٣٩١.

٤٤. ـــــــــــــــــ، ترجمه تفسير الميزان، ترجمة إلى اللغة الفارسية: محمّد باقر موسوي، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي، ط٢٠، ١٣٨٤.

٤٥. ـــــــــــــــــ، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٦١.

٤٦. ـــــــــــــــــ، مجموعه رسائل، ج ١، به كوشش سيد هادى خسروشاهي، قم، مؤسسه بوستان كتاب، ط٣، ١٣٩٢.

٤٧. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، تحقيق وتصحيح محمّد باقر خرسان، مشهد، نشر مرتضى، ط١، ١٤٠٣ق.

٤٨. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تقديم السيد محسن الأمين العاملي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٥.

٤٩. الطوسي، محمّد بن الحسن، مصباح المتهجّد وسلاح المتعبد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، ط١، ١٤١١ق.

٥٠. عباسي، مهرداد، وآخرون، «تفسير»، دانشنامه جهان اسلام، ج ٧، طهران، بنياد دايرة المعارف اسلامي، ١٣٩٣.

٥١. الفارابي، أبو نصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.

٥٢. ــــــــــــــــــ، الجمع بين رأيي الحكيمين، طهران، الزهراء، ١٤٠٥ق.

٥٣. ــــــــــــــــــ، رساله معانى العقل، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، ١٩٣٨م.

٥٤. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله السيوري حلي، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ط١، ١٤٠٣ق.

٥٥. الفناري، شمس الدين محمّد حمزه، مصباح الأنس بين المعقول و المشهود، محقق و مصحح عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دارالكتب العلميه، ط١، ٢٠١٠م.

٥٦. الفيض الكاشاني، ملا محسن، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، محقق و مصحح على اكبر غفاري، قم، مؤسسة انتشارات اسلامي جامعة مدرسين، ط٤، ١٤١٧ق.

٥٧. قمي، عباس، مفاتيح الجنان، ترجمة إلى اللغة الفارسية: كمره اي، به خط مصطفى اشرفي، تصحيح محمّدرضا اشرفي، مشهد، شركت بهنشر، ط٧، ١٣٨٩.

٥٨. القونوي، صدر الدين، شرح الأربعين حديثًا، محقق ومصحح . حسن كامل ييلماز، قم، بيدار، ط١، ١٣٧٢.

٥٩. قيصري، داود، شرح فصوص الحكم، محقق و مصحح: سيد جلال الدين آشتياني، طهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگي، ط١، ١٣٧٥ .

٦٠. كانت، ايمانوئل، تمهيدات، ترجمة إلى اللغة الفارسية: غلامعلي حداد عادل، ج ٢، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٧٠.

٦١. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، مصحح و محقق على اكبر غفاري و محمّد آخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٤، ١٤٠٧ق.

٦٢. مايلز، ريچارد، تجربه دينى، ترجمة إلى اللغة الفارسية: جابر اكبري، طهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردي، ط١، ١٣٨٠.

٦٣. مجتهد شبستري، محمّد، تأملاتى در قرائت انسانى از دين، طهران، طرح نو، ط٢، ١٣٨٤.

٦٤. ــــــــــــــــــ، «قرائت نبوى از جهان (١) - كلام نبوى»، قسم «الكتابات» من موقع محمّد مجتهد شبستري:

http://mohammadmojtahedshabestari.com

٦٥. ــــــــــــــــــ، نقدى بر قرائت رسمى از دين، طهران، طرح نو، ط١، ١٣٧٩.

٦٦. ــــــــــــــــــ، هرمنوتيک، كتاب و سنت (فرايند تفسير وحى)، طهران، طرح نو، ط٤، ١٣٧٩.

٦٧. المجلسي، محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الانوار، بيروت، دار احياء التراث العربي، ط٢، ١٤٠٣ق.

٦٨. ــــــــــــــــــ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محقق و مصحح سيد هاشم رسولى محلاتي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٤٠٤ق.

٦٩. مدرسي طباطبايي، سيد حسين، مكتب در فرايند تكامل: نظرى بر تطور مبانى فكرى تشيع در سه قرن نخستين، ترجمة إلى اللغة الفارسية: هاشم ايزدپناه، طهران، كوير، ط١-٢، ١٣٨٦.

٧٠. مسعودي، سعيد، قرآن و فرهنگ زمانه، قم: بوستان كتاب، ١٣٩١.

٧١. مشكيني، على، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم، نشر الهادي، ط٥، ١٣٧١.

٧٢. معرفت، محمّد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، مشهد، دفتر نشر دانشگاه علوم اسلامي رضوي، ١٤١٨.

٧٣. مولوي، جلال الدين محمّد بن محمّد بلخي، مثنوى معنوى، طهران، نسيم بهشت، ١٣٩٥.

٧٤. هـگل، گئورگ ويلهلم فريدريش، اسـتقرار شريعـت در مذهب مسـيح، ترجمة إلى اللغة الفارسية: باقر پرهام، طهران، آگاه، ١٣٦٩.

٧٥. الهمداني، عبد الصمد بن محمّد حسين، بحر المعارف، ترجمة إلى اللغة الفارسية: حسين استاد ولي، طهران، حكمت، ١٣٩٠.

76. Moustakas, Clark., Phenomenological Research Methods, United Kingdom: SAGE Publications, 1994.

77. Schleiermacher, Friedrich, On Religion, Translated by: John Oman, London, Trubner & co. ltd, First Edition, 1893.

78. Swinburne, Richard, The Existence of God, Revised edition, Oxford, Clarendon Press, 1991, First Published: 1979.

79. Wood, Kelsey., "Hans-Georg Gadamer", The Literary Encyclopedia, First published 21 December 2003. [https://www.litencyc.com/php/speople.php?rec=true&UID=1663, accessed 30 December 2024.]

يتضمن هذا الكتاب دراسة نقدية لآراء المفكرين الإيرانيين المعاصرين عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد شبستري حول مفهوم الوحي، مع التركيز على تحليل جذورها الفكرية وبيان تناقضاتها مع المبادئ الإسلامية. يناقش الكتاب النظريات الظاهراتية عند سروش، التي تصف الوحي كتجربة ذاتية للنبي ﷺ أو كرؤى تحتاج إلى تفسير، والتي يرى المؤلف أنها تضعف الطبيعة الإلهية للوحي وتتعارض مع النصوص القرآنية الواضحة. كما يتناول نقد رؤية شبستري التي تعتمد المنهج الهرمنيوطيقي، والتي تسعى إلى فصل النص القرآني عن قدسيته وعصمته.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq