



تأملات في نظرية

بسط التجربة النبوية

«النبوة فوق الشبهات»

الشيخ حيدر السندي الأحسائي

IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda

BP220.3 .S56 2018

السندي الاحصائي، حيدر عبد الله، مؤلف.

تأملات في نظرية بسط التجربة النبوية : النبوة فوق الشبهات /

الشيخ حيدر السندي الاحصائي.

الطبعة الاولى.

كربلاء، العراق : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الدينية، شعبة
البحوث والدراسات، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.

٢٨٤ صفحة ؛ ٢٤ سم.

(العتبة الحسينية المقدسة ؛ ٤١٩).

(قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات ؛)

يتضمن هوامش، لائحة المصادر الصفحات (٢٦٧-٢٧٥).

سروش، عبد الكريم، ١٩٤٥ - بسط التجربة النبوية.

الوحي والالهام (علم الكلام).

الدين - فلسفة ونظريات.

الفلسفة الاسلامية.

الاسلام - تجديد الحياة الفكرية.

الاسلام - دراسة وتحقيق.

النبوة.

نقد ل (عمل) : سروش، عبد الكريم، ١٩٤٥ - بسط التجربة النبوية.

العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). قسم الشؤون الدينية. شعبة
البحوث والدراسات.

بسط التجربة النبوية.

مصدر الفهرسة :

رقم تصنيف LC :

للمؤلف الشخصي :

العنوان :

بيان المسؤولية :

بيانات الطبع :

بيانات النشر :

الوصف المادي :

سلسلة النشر :

سلسلة النشر :

تبصرة بيبليوجرافية:

موضوع شخصي :

مصطلح موضوعي:

مصطلح موضوعي:

مصطلح موضوعي:

مصطلح موضوعي:

مصطلح موضوعي:

مصطلح موضوعي:

مؤلف اضافي :

اسم هيئة اضافي :

عنوان اضافي :

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة

التصميم والإخراج الفني

علي جبار

كَلِمَةُ النَّاشِرِ :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة والسلام على أشرف مبعوث للعالمين

نبينا محمد المصطفى وآله الطيّبين الطاهرين

وبعد:

قدّم جملة من الكتاب المعاصرين دراسات متعدّدة حول المعرفة الدينية، والدين نفسه، والقرآن، والتراث، تعتمد على معطيات معرفية متأثرة بالنتائج التي أفرزتها تيّارات ومذاهب في نظرية المعرفة بشكل عام، وفي المعرفة الدينية بشكل خاص، وهذا ما أوجد تقاطعاً في مسائل كثيرة خالف فيها الطرح الجديد ما تسالم عليه المسلمون جيلاً بعد جيل، فنشأ في ظلّ هذا التقاطع ما يسمّى بعلم الكلام الجديد، وهو معنيّ بإثبات معالم الدين، ودفع التفسيرات والشبهات الحديثة.

ومن التفسيرات الحديثة المتأثرة بتيّارات الفكر المعاصر نظرية القبض والبسط في التجربة النبويّة التي جاء بها الدكتور الايراني المعاصر عبد الكريم سروش، فقد



حاول في هذه النظرية أن يعطي تفسيراً للوحي والنبوة، وتعريفاً للخاتمية، ولما كان ما قدمه مخالفاً للأدلة، ولا يتسم بالقوة والمتانة، وفي نفس الوقت له آثار خطيرة على فاعلية الدين وثباته، فقد تصدى له سماحة الشيخ حيدر السندي الاحسائي في هذا الكتاب النفيس المائل بين يدي القارئ الكريم.

ولسنا مبالغين ان قلنا بأن هذا الكتاب يعالج بحثاً خطيراً من بحوث علم الكلام الجديد بدقّة وعمق، لم يُعالج بدراسة وافية من قبل، وهو يسدّ فراغاً في المكتبة الاسلامية لم يسدّ الى الآن.

وإذ تقدّم شعبة البحوث والدراسات - قسم الشؤون الدينية هذا الكتاب، فإنها تقوم بذلك لما يحويه الكتاب من قيمة علمية جديرة بال العناية والاهتمام.
والله من وراء القصد، وهو الهادي الى سواء السبيل.

١٦ / ربيع الثاني / ١٤٣٩ هـ





كلمة المؤلف:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

وبعد:

فقد كتب الكاتب والباحث الايراني الدكتور عبد الكريم سروش الكثير من الكتابات التي ترتبط بالدين والشرعية، تناول فيها عدة موضوعات تدرج اليوم ضمن علم الكلام الجديد، والمتابع لكتابات يدرك أنه تدرّج في طرّحه، ومرّ بعدّة أطوار يمكن أن تجمع ضمن مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: مرحلة دراسة المعرفة الدينية أو معرفة الدين وكانت نتيجة دراساته ايجاد قطيعة وفاصلة بين الدين كواقع موضوعي، وبين المعرفة الدينية، وهنا تحدّث عن تعدّد المعرفة وتكثّر طرقها، وكون هذه الطرق بأجمعها موصلة الى الدين بطريقة متأرجحة بين تعدّد الواقع بتعدّد الطرق وانبساط الهداية على جميع السالكين تارة، ووحدة الواقع واختلاف زاوية الرؤية الموجبة لتعدّد الطرق ثانية.



وكان حديثه في هذه المرحلة ناظراً الى معرفة أتباع الأديان والمذاهب المختلفة وليس الى واقع رؤية النبي ﷺ المؤسس.

المرحلة الثانية: مرحلة دراسة نفس الدين، وكيفية تشكّله، وكيونته، وثبوتيه، وعلة وجوده، وهنا جعل سروش نفس الدين متأرجحاً وليس له قرار ثابت وراء نظرة النبي ﷺ، وبهذا لم يبق قداسة للدين نفسه، بعد أن كان يحفظ له القداسة، ولكن يسلبها عن معرفته.

وقد تجسّدت هذه المرحلة جلية في كتابه المعروف (بسط التجربة النبوية) ففي هذا الكتاب جعل الوحي نَحْواً من الكشف الموجود عند الصوفية، وربطه ببيئة النبي ﷺ، وجعله خاضعاً لتجربته الباطنية والظاهرية، التي تشكّل ثقافته الخاصة، والظروف والملابسات التي يعيشها النبي ﷺ من لغة، وعادات، وقوانين، ومصاديق خاصة، وفي بعض دراساته طبّق قانون كلّ موجود ماديّ يحتاج الى مادة، لينتهي الى أنّ النبي ﷺ هو خالق القرآن وصانعه المباشر، والله تعالى من علله الطولية، ومثّل النبي ﷺ بالنحلة التي يدخل في جوفها الرحيق بكيفية فينفعل بوجودها، ويخرج بكيفية أخرى، فالوحي حقيقة مجردة لا يوجد زمان فيها ولا مكان، ولا لغة ولا أعراف ولا عادات، ولكنّ النبي ﷺ بذاته الخاصّة، وثقافته المحدودة، يفعل في ادراكه لهذا الواقع المجرّد فينتجه بلغته، ووفق عاداته وتقاليده، والنماذج المتاحة عنده، ورّتب على ذلك جواز وقوع الخطأ على لسان الأنبياء (عليهم السلام) في المعارف الكونية، وعدم ثبات الشريعة في عرضيّاتها المكتسبة من التجربة الخاصة للنبي ﷺ، وإنّما الثابت منه الذاتي



المشترك في جميع الأديان، وحيث أنّ النبي ﷺ ابن معرفة زمانه فهو لا يقدم الا ما يناسب المجتمع البدائي المتخلف، وهو ما عبّر عنه بقوله: «ان الدين لا يقدم الا الحد الأدنى، ولا بدّ من استقلال البشر في تحقيق الحد الأعلى في جميع العلوم والمعارف». وبعد كلّ هذا أعطى مفهوماً خاصاً لخاتمة النبوة ينسجم مع ما قدّمه من دراسة أفقدت الدين ثباته وفاعليّته لتحقيق المصالح بالحدّ الأعلى.

وقد طلب منّي ثلّة من الشباب المثقّف المتابع لمثل هذه الأطروحات الحديثة أن أقف قليلاً عند مرحلة سروش الثانية لبيان بعض الملاحظات الأساسية الواردة عليها، وهذا ما دعاني لإصدار هذه الأوراق، وقد حاولت فيها تبسيط المطالب، وعرضها بأسلوب سهل، مع الاختصار على مناقشات سهلة بسيطة، وسوف تكون هذه الدراسة النقدية ضمن مقالات:

المقالة الأولى: في عرض نظرية القبض والبسط في التجربة النبوية إجمالاً، ومناقشة بعض جوانبها، وفيها فصلان:

الأوّل: في عرض النظرية مع تعليقات بسيطة.

الثاني: في مناقشة النظرية ببعض المناقشات، والبعض الآخر سوف يكون في المقالات اللاحقة.

المقالة الثانية: في نقاش ما ذكره الدكتور سروش في (الحدّ الأعلى والحد الأدنى من الدين) فقد تمركزت مقالة (الدين في الحدّ الأدنى والأعلى) في كتاب (بسط التجربة النبوية) بين الصفحة ١٢٥ - ١٧٢، وما يبدو منها أنّ الدكتور عبد



الكريم سروش يريد أن يجعل نتاج الوحي النبوي الخاتمي صالحاً للمجتمع البدائي؛ لأنه يقدم أقل ما يحتاجه الناس لقوام مجتمعاتهم، ولا يقدم كل ما يحتاجونه، أو يساهم في تحقيق مصالحهم العليا، وهذا ما يفتح المجال للبحث عن قوانين أخرى أكثر تناسباً مع حاجات المجتمعات المتطورة، والتي هي أكثر تعقيداً من المجتمعات البدائية المتخلفة، كمجتمع مكة المكرمة والمدينة المنورة في زمن النبي ﷺ.

المقالة الثالثة: في نقاش ما ذكره الدكتور في مقالة (الذاتي والعرضي في الأديان)، والتي استوعبت من كتابه ما بين الصفحة ٥٥ - ١٢١، وقد اشتملت هذه المقالة على عدة نقاط نمرّ عليها جميعاً بنحو مختصر غير غلّ، ثم نعلّق عليها. من هنا سوف يكون الكلام في هذه المقالة في مقامين:

المقام الأول: في بيان ما ذكره الدكتور سروش في مقالة (الذاتي والعرضي في الأديان).

المقام الثاني: في بيان الملاحظات الواردة على مقالة (الذاتي والعرضي في الأديان).

المقالة الرابعة: في نقاش ما ذكره سروش في مسألة الخاتمية.

فقد تعرّض الدكتور سروش في كتابه (بسط التجربة النبوية) في المقالة الخامسة والسادسة لمسألة الخاتمية، وتتمركز هاتان المقالتان بين الصفحة ٢٤٧ - ٣١٤، وسوف نحاول الوقوف عند هذه المسألة، واستعراض بعض جوانبها لتقييم ما ذكره سروش، وذلك ضمن ثلاثة فصول:



الفصل الأول: في بيان ما يستفاد من النصوص الشرعية في مسألة الخاتمية.

الفصل الثاني: هل يستطيع سروش اثبات قناعته بتحقيق الخاتمية.

الفصل الثالث: تأملات في تفسير الخاتمية، وعلة تحققها.

المقالة الخامسة: بعنوان ملاحظات عامة، ونذكر جملة من المناقشات التي ترتبت بمطالب متفرقة تعرض لها الدكتور سروش في مطاوي أبحاث كتابه.

أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا الجهد المتواضع، وأن يحسبه خالصاً لوجهه الكريم،
إنّه ذو الفضل العظيم، ومنه الخير كله.

حيدر بن الحاج عبد الله السندي

١١ / شوال / ١٤٣٨ هـ





المقالة الأولى:

عرض نظرية القبض والبسط في التجربة النبوية اجمالاً،

ومناقشة بعض جوانبها

وفيها فصلان:

الأول: في عرض النظرية مع تعليقات بسيطة.

الثاني: في مناقشة النظرية ببعض المناقشات، والبعض الآخر سوف يكون في المقالات
اللاحقة.



الفصل الأول:

بيان اجمالي لنظرية القبض والبسط:

يمكن أن نلخص ما ذكره صاحب نظرية (بسط التجربة البشرية) في بيانها وتعريفها وتحليل حقيقة الوحي في أمور ثلاثة:

الأمر الأول:

حقيقة النبوة في تلقّي الوحي:

إنّ النبي ﷺ هو المنبأ بالوحي، وتلقّي الوحي في نظر صاحب (نظرية بسط التجربة النبوية) لا يعني أنّ الله تبارك وتعالى يُنزل معلومات من السماء جاهزة ويقوم النبي ﷺ بتبليغها دون أن يتصرّف فيها، وإنّما حقيقة تلقّي الوحي أنّ نفس النبي ﷺ تصعد وتعلو وتنطلق من عالم المادة عالم الزمان والمكان الى عالم المجرّدات وعالم الملكوت، وتقف في ذلك العالم على حقائق الوحي. وهذه النظرية هي التي ذكرها بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة.

فإنّ الفلاسفة يقسمون الممكنات الى قسمين:

١ - موجودات مادية متحرّكة خاضعة للزمان والمكان.

٢ - موجودات مجرّدة، وهي تنقسم الى عدة أقسام، منها الموجودات العقلية.



والعقول متعدّدة بعضها فوق بعض، وآخر تلك العقول يصطلحون عليها (العقل الفعّال)، فيه جميع حقائق الموجودات المادّية، ولكن بصورة أتمّ وأشرف، وذكر بعض الفلاسفة أنّ العلم حقيقة انما يكون بالاتّصال بهذا العقل.

وحقيقة الوحي وتلقّيه تعني أنّ النبي يمثل أمام العقل الفعّال ويتّحد به، ثمّ يقف على ما فيه من حقائق الأشياء، ونظير هذا الكلام ذكره المتصوفة أمثال: أبو حامد الغزالي، في كتابه المنقذ من الضلالة، المولوي في ديوان المثنوي، سلطان ولد جلال الدين الرومي وغيرهم.

فقد قالوا في معنى الوحي: هو بلوغ النبي بعد تهذيبه لنفسه مرتبة انكشاف الحقيقة.

بيان ذلك: إنّ النبي ﷺ في أوّل أمره - كما يقول هؤلاء - يلتفت الى نفسه فيجاهدها، ويعمل على تصفيتها وتخليتها من النقائص، ثمّ يعمل على تحليتها بالفضائل، ويسلك سلوك المجاهدة والتصفية، ويسير في سفر باطني الى الله تبارك وتعالى، وفي نهاية هذا السفر يبلغ مقام الكشف، وهذا الكشف هو تلقّي الوحي، فلا فرق بين الوحي وبين مكاشفات العرفاء والصوفية.

فالوحي ضرب من ضروب المكاشفات التي يصل اليها العارف.

نعم، مكاشفات الأنبياء (عليهم السلام) تمتاز عن سائر المكاشفات بأمرين:



الأول: كشف النبي تامّ، ولأنّه تامّ يغلي به وجود النبي ليفيض بالهداية على الناس بسبب هذا الغليان، فيقوم بالتبليغ.

الثاني: كشف النبي متعدّد، بينما كشف العرفاء كشف لازم لا يشمل غيره.

فكشف النبي لمكان عظمته لا يقتصر على وجوده، فيفيض منه الى غيره، بخلاف مكاشفات سائر العرفاء الذين كشفهم ضعيف، فتجدهم يميلون للعزلة والوحدة.

وقد نقل صاحب هذه النظرية ما نقله محمّد اقبال اللاهوري عن أحد الصوفية أنّه قال: «أنّ رسول الله ﷺ سافر في عروجه الى الله ثمّ رجع، ولو كنت مكانه لم أرجع».

وكلامه هذا اشارة الى الفرق بين كشف النبي وبين كشف غيره، فالنبي في سيره الى الله تبارك وتعالى يسافر سفر الوحي ثمّ يرجع في سفر آخر، فلديه أكثر من مسار، سفر ذهاب وسفر رجوع بسفر النبوة.

أمّا العرفاء فهم كالنبي تنكشف لهم الحقائق، والانكشاف هو الوحي، ولكن لا يرجعون، ولهذا لا توجد عندهم شرائع ولا أحكام، ولا يقومون بدور التبليغ والانذار.

وهنا يقف الكاتب على أول مواطن التهافت في كلامه، فهو من جهة يجعل الوحي عبارة عن الكشف، ويجعله تابعاً للنبي كتنبعية الشعر للشعراء، ومن جهة



أُخرى يتحدث عن ختم النبوة مع أن قوام النبوة كما ذكر في الصفحة ١٧ بالوحي، وقد جعل الوحي من سنخ المكاشفات الباقية، والتي قد تتسع وتزيد على تجربة النبي الخاتم من بعده، وهذان شيئان لا يجتمعان؛ إذ كيف يقال بختم النبوة في الوقت الذي تختزل فيه النبوة في تجربة الكشف الباقي بعد النبي الخاتم؟

ثم إن مريم حصل لها الكشف ورأت الملك، فلماذا لم تصبح نبية؟ وهنا حاول سروش الفرار من التهافت المذكور من خلال التفريق بين وحي النبي ووحي غيره، فوحي النبي يمتاز بأن فيه مأمورية بينما لم تكن مأمورية بعد النبي الخاتم، ولا في مكاشفة مريم.

ولكن من الواضح أن هذا الكلام لا يسمن ولا يغني في دفع المحذور؛ وذلك لأنّ الثابت أنه لا نبوة لمريم، ولا لأحد، بعد النبي الخاتم ﷺ، وإذا كان قوام النبوة بتلقي الوحي فقط الذي هو تجربة النبوة كما نصّ سروش بقوله: «فالمقوم لشخصية نبوة الأنبياء هو الوحي فقط»^(١)، فيلزم التهافت مع كلمة (فقط) عند اضافة قيد المأمورية، على أنه ما الدليل على تقوّم النبوة بالمأمورية؟ وما المانع من وجود نبي ليس محملاً بتكاليف لغيره؟

والسؤال الأصعب: هو أن سروش رفض المعجزة كطريق لإثبات صدق النبي، ومع هذا كيف نعرف أن مدّعى النبوة نبياً وتوجد أوامر في كشفه؟ وليس كاذباً؟

(١) راجع الصفحة ١٧ من كتابه.





وقد أجاب عن ذلك: بأنّ خوض تجربته وممارسة المكاشفة هو طريق معرفته؛ لأنّه لا يعرف الطبيب الا الطبيب، ولا يعرف الفقيه إلا الفقيه، وهذا ما نقله عن الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال.

ولكن هذا الجواب غريب جدّاً؛ لأنّه اذا كان من جاء بعد النبي الأكرم ﷺ ينكشف له الوحي المشتمل على الأمر والنهي، فهذا يعنى أنّ النبوة لم تختتم، بل كلّ من جاء بعد النبي ﷺ صار نبيّاً، وان كان لا ينكشف له الأمر والنهي عاد السؤال: كيف يعرف الناس صدقه في الأمر والنهي، ولا طريق الى معرفته الا الكشف؟ ولم يكشف للناس من بعده ذلك؟

الأمر الثاني:

ما يؤثّر في عملية الكشف عند سرّوش:

الذي ذكره صاحب هذه النظرية هو أنّ النبي في عملية الكشف، وتلقّي الوحي، وتبليغه، يتأثّر بتجربتين:

الأولى: التجربة الباطنية:

النبي لا يصل الى تلقّي الوحي الا بعد تجربة خاصّة يقوم بمجاهدة نفسه وتصفيته فيها، ثمّ يصل الى مقام الكشف، وهو لا يقف على حقائق الملكوت، ولا يرى الأشياء كما هي، وأنّها يراها بحسب وجوده، وبحسب تجربته الخاصّة، نظير من يلبس نظارة حمراء فأنّه لا يرى الأشياء كما هي، وأنّها يراها بحسب لون نظارته.



وقد قرَّب فكرته بمثال ماء البحر، فإنَّ ماء البحر له شكل، ولكن إذا أردت أن تجعل ماء البحر في بيتك فإنه لا يحافظ على شكله السابق، وإنَّما يكون بحسب المظرف والاناء، أمَّا مكعباً أو كروياً بحسب ما يوضع فيه في البيت، والوحي كذلك يتشكَّل فإن ذات النبي اناءه، فبحسب النبي يتشكَّل، ولهذا يختلف الوحي من نبي الى آخر.

ويؤيد هذه الفكرة سلطان ولد جلال الدين الرومي صاحب ديوان مشنوي، عند كلامه عن سبب اختلاف شرائع الأنبياء، فقال أنَّه يعود الى هذه النكتة؛ فلأنَّ كلَّ نبي يرى الواقع بحسبه، فالدين شيء واحد، وما ينكشف لجميع الأنبياء بحسب زعمه حقيقة واحدة، ولكنَّ الأنبياء يختلفون في أنفسهم، يختلفون في الأمزجة، واختلاف مزاج الأنبياء يؤدِّي الى اختلاف الشرائع.

فمثلاً النبي عيسى كان يميل الى التبتُّل، لا توجد عنده رغبة للنساء، لهذا في شرعه لا يجوز الزواج بأكثر من زوجة، بينما النبي الخاتم كان يميل الى النساء، ولهذا يجوز في شرعه الزواج من أربع، فسبب اختلاف الشريعتين هو اختلاف مزاج النبيين.

الثانية: التجربة الظاهرية:

ويقصد بها الثقافة التي كان يعيشها النبي ﷺ من حيث اللغة، ومن حيث القوانين، ومن حيث العادات والتقاليد.



فإنَّ كلَّ نبي لا يقوم بتبليغ ما يراه في الوحي الواقع كما هو، وإنَّها يتأثر بيئة زمانية ومحيط جغرافي ومكاني خاص، وأعراف اجتماعية ترتبط به.

فهناك عادات وتقاليد تؤثر عليه، لهذا هو يعرض الدين ممزوجاً بثقافته الخاصة.

ثم يذكر سروش شواهداً من القرآن الكريم تدعم كلامه:

الشاهد الأول: أن القرآن الكريم صيغ وكُتب باللغة العربية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١).

فالقرآن عربي لأنَّ النبي بعث في بيئة عربية، ولو بعث في فارس لكان فارسيّاً، ولو بعث في الحبشة لكان حبشياً.

اذن البيئة أثرت على ما بلغه النبي فجعلته قرآناً عربياً.

الشاهد الثاني: أن القرآن ذكر مجموعة من الحيوانات مثل الأبل والقسورة، وهو الأسد وهذه الحيوانات كانت موجودة ومعروفة في البيئة العربية يعرفها النبي وقومه، لكنّه لم يذكر حيوانات استوائية أو حيوانات استرالية؛ لأنَّ تلك الحيوانات لم تكن معروفة في ثقافته وبيئته ﷺ.

كذلك القرآن ذكر مجموعة من الفواكه (كالتين والعنب والرمان) لكن ما أكثر الفواكه الموجودة عندنا الان التي تأتي من المناطق الاستوائية أو من القارّتين

(١) سورة يوسف: ٢.



الأميريكيّتين، ولم تذكر في القرآن الكريم؛ لأن النبي ابن بيته، ابن ثقافته، وتلك الثقافة لم تكن تعرف هذه الفواكه.

الشاهد الثالث: أنّ هناك علاقة بين القرآن ومجتمع النبي، فهناك علاقة جدلية واضحة بينهما، فإنّ كثيراً من الحقائق بيّنها القرآن بسبب سؤال المجتمع عنها آنذاك، ولو لم يسأل لم يبيّنها القرآن، يقول تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ..﴾^(١) ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ..﴾^(٢) ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ..﴾^(٣).

بل هناك جملة من الأحكام التي كانت موجودة في الثقافة العربية والنبي أقرّها، مثل أصل الحجّ، وبعض أفعاله كالطواف، والصوم ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ..﴾^(٤) اذن القرآن نتيجة بيئة النبي ﷺ وثقافته.

الأمر الثالث:

الآثار المترتبة على نظرية البسط:

أنّ صاحب هذه النظرية رتب آثاراً خطيرة جداً على نظريّته، وهي:

الأثر الأوّل: أنّ تلقّي الوحي إذا كان عبارة عن الكشف الموجود عند العرفاء والصوفية، فالوحي لم يختتم بالنبي الأكرم، فبالنبي الأكرم ﷺ، ختمت النبوة، وأمّا الوحي فلم يختتم بعد، فالعرفاء إذا أخلصوا واجاهدوا تنكشف لهم حقائق

(١) سورة البقرة: ١٨٩.

(٢) سورة البقرة: ٢١٧.

(٣) سورة الاسراء: ٨٥.

(٤) سورة البقرة: ١٨٣.



الملكوت بعد النبي ﷺ لأنّ الوحي وهو تجربة النبي مستمرّ باق حتّى بعد ارتحاله، وهذا يعنى أنّ الدين ليس ثابتاً وأنّما هو متطورّ، وهنا جاء اصطلاح بسط التجربة النبوية، فالدين ينسب بتطورّ نفس النبي، وأيضاً بمكاشفات من بعده، نظير ما يضيفه الشعراء الذين يأتون بعد شاعر أعظم منهم، فإنّهم وان كانوا دونه ولكن لهم صورهم البيانية الخاصّة التي تشكّل إضافة.

وصاحب هذه النظرية يرى على هذا الأساس: أنّ من يأتي بعد النبي ﷺ من العرفاء يساهم في تغيير الدين وتطويره، فالعارف اذا انكشفت له الحقيقة هذا يعنى أنّه تلقى شيئاً من خلال الوحي، فعنده دين غير الدين الذي جاء به النبي ﷺ، نعم هو ليس نبياً، وليس من حقّه أن يبلغ ما انكشف له؛ لأنّ ما انكشف له ليس حجة على غيره، ولكنّه حجة عليه، وهذه النتيجة خطيرة جداً؛ لأنّ الدين نفسه سوف يكون متأرجحاً، ويختلف من شخص الى آخر.

الأثر الثاني: هو أنّ الدين يشتمل على أمرين:

١ - لبّ.

٢ - قشور.

الدين عند الله تبارك وتعالى واحد رآه جميع الأنبياء، لكن تجارب الأنبياء توجب أن يضاف الى ذلك اللبّ قشور، هذه القشور تختلف من نبي الى آخر، أمّا اللبّ فهو ثابت باق، والقشور متغيّرة متبدّلة من زمان الى زمان آخر.



مثلاً: يمكن أن يقال من الأصول الثابتة التي تشكّل اللبّ في الدين أنّه لا بدّ من وجود القانون، وأن يدعم القانون أحكام جزائية؛ لأنه لا يمكن أن تشرّع القانون السلوكي من دون أن تشرّع معه القانون الجزائي؛ لأنّ الناس إذا أمنوا من العقوبة لم يلتزموا بالقانون.

وأما شكل الجزاء كمسألة قطع اليد مثلاً فليست من لبّ الدين، هذه من القشور، ففي زمن النبي بحسب ثقافة زمانه كان العقاب الرادع للسرقة قطع اليد، والنبي تأثر بالبيئة وشرّع هذا الحكم، وإذا تغيّر الظرف لا بدّ من تغيّر الحكم، وهذا نظير ما ذكره بعض الباحثين من أنّ منع السرقة بأخذ شيء من أموال السارق لم يكن رادعاً؛ لأنّ أكثر الناس فقراء لا مال لهم، فجعل قانون القطع، ولكن في هذا الزمان وجدت السجون والأعمال الشاقة، فقد اهتدى العقل البشري الى وسائل أخرى رادعة، فلا بدّ من تغيير القانون.

وقد غاب عن صاحب هذا التحليل أنّ هنالك وسائل متعدّدة لردع من لا مال له غير قطع يده، ومنها التأديب بحدّ يتمنّى معه قطع اليد، فمثل هذه التحليلات لا تخرج عن دائرة كونها تخمينات.

ويمكن أن نذكر مثلاً آخر للّبّ والقشور وهو: العدل والرقّ، فإنّ العدل من لبّ الدين، وهو من واقع الدين المحفوظ، والذي جاء به جميع الأنبياء، ولكنّ لهذا العدل تطبيقات تختلف باختلاف الظروف، فالنبي بحسب ثقافة زمانه كان يرى قانون الاسترقاق متوافقاً مع العدل؛ لأنّه في ذلك الزمان كانت الأعراف



قائمة على أنّ المنتصر له حقّ أن يسترّق، فاذا كان من حقّ المنتصر أن يسترّق فمن حقّ غيره إذا انتصر عليه أن يسترّقه.

هذا ما كان في زمانه ﷺ وقد تحقّق، فوجدنا بين أحكام شريعته قانون الرقّ، لكن هذا الحكم ليس ثابتاً إذا تغيّرت الظروف فينبغي أن يتغيّر.

الأثر الثالث: بشرية القرآن:

القرآن نتاج الوحي الممزوج ببشرية النبي، فيكون كتاباً بشرياً، وإذا كان كتاباً بشرياً يمكن أن نتوقّع وجود أخطاء فيه، فاذا قيل القرآن فيه أخطاء فلا ينبغي أن ننكر ذلك؛ لأنّ القرآن بحسب زعم صاحب هذه النظرية ليس الا نتاج تلك الثقافة المحدودة ذات المعلومات المتخلّفة، فيمكن أن يتسرّب من تلك الثقافة الى القرآن الكريم بعض الأخطاء.

والغريب أنّه استدلّ على بشرية القرآن، وأنّ النبي فاعل بأدلة واهية مطلقة في كتاب بسط التجربة، وفي مقالاته المختلفة، منها:

١ - أنّ الله تعالى لا لغة له، فلا يكون فاعلاً مباشراً للقرآن المقيّد باللغة.

وقد غاب عنه أنّ الله عزّ وجلّ غير مقيّد بقيود، أي ممكن حتّى قيود العالم العقلي؛ لأنّه مطلق حتّى عن الحيثية الاطلاقية، فلا حدّ له ولا قيد، فهل يلتزم سروض بأنّ الله تعالى لم يخلق شيئاً.



وحلّ هذه المعضلة التي أربكت سروش هي أنّ الله تعالى قادر على خلق أي مخلوق بقوله: كن؛ لمكان وجدانه لكلّ كمال وعموم قدرته، وما يصدر منه تعالى في رتبة الممكن التي هي رتبة متأخرة عن الواجب، ولا توجب تقيّد الواجب لأنّ المتأخّر يستحيل أن يكون في رتبة متقدّمة عليه هو فيها عدم ثمّ يفعل ويؤثر.

٢ - أنّ القرآن مادّي، وكلّ مادّي لا يوجد الا بعد مادّة، فالشجرة لا توجد الا بعد وجود بذرة فيها قوّة واستعداد أن تكون شجرة، وكذلك القرآن الموجود في عالم المادة مادّي فلا بدّ أن يكون من فعل موجود في عالم المادّة يخرج قوّته الى الفعل وهو النبي.

وجواب كلامه هو أنّ القرآن صور تنزل في نفس النبي المجرّدة، وهو ينطقها أو يأمر بتنزيلها بوجود كتبيّ، والصور ليست مادّيّة بل مجرّدة، على أنّها لو كانت مادّيّة فهذا لا يعين أنّ الفاعل هو النبي، فلماذا لا يكون الله تعالى ينزل حقائق مجرّدة ويجعلها متمثّلة في صور حسّية مادّيّة في نفس النبي، فحاجة المادّي الى مادّة لا تعيّن أنّ مخرج المادة الى فعلية القرآن النبي نفسه.



الفصل الثاني:

تقييم هذه النظرية ونقدها:

هذه النظرية نظرية باطلة باتفاق علمائنا بل هذا من المتسالم في مذهب أهل البيت (عليه السلام) وإن صيغت وعرضت بأسلوب جذاب، وهنا سوف أذكر بعض الملاحظات، وفي المقالات اللاحقة إن شاء الله سوف استعرض جوانب أخرى من هذه النظرية بأكثر بسط مع إضافة مجموعة من المناقشات:

الملاحظة الأولى

إن صاحب هذه النظرية فسّر الوحي بأنه (انكشاف الحقائق) وقال: هو ضرب من ضروب المكاشفات التي تكون للصوفية وللعرفاء، مع فرق الشدة والتعدي أو وجود المأمورية.

وهذا التفسير لم يقدم عليه شاهداً، ولم يذكر له دليلاً، ولهذا من حقنا أن نسأل: ما الدليل على أن الوحي طريق معرفي من سنخ مكاشفات العرفاء والصوفية؟ وبعبارة أخرى: نحن نؤمن بأن الطرق المعرفية للإنسان متعددة: فهناك طريق الحس والتجربة، وهناك طريق البرهان العقلي، وهناك طريق المكاشفة.



ولكن ما الدليل على أنّه لا يوجد طريق رابع غير هذه الطرق، ومنها الوحي الذي يختصّ به الأنبياء.

صاحب هذه النظرية لم يدفع احتمال أن يكون الوحي من طريق رابع غير التجربة والبرهان العقلي، وغير المكاشفات التي يصل إليها عامة الناس بالمجاهدة.

فهو ذكر مجرد فرض، ولم يدعم هذا الفرض بدليل، ونحن نتبع الدليل، لا التخمينات غير المعلّلة.

الملاحظة الثانية

إنّ صاحب هذه النظرية قال: «الوحي ليس حقيقة تنزل على قلب النبي، وإنما هي صعود لنفس النبي تقف فيه على الحقائق المجردة».

وكما هو واضح فحقيقة الوحي حقيقة غيبية نحن لا يمكن أن نتعرّف عليها بالأسلوب التجريبي.

فلا يمكن أن نضع الوحي في المختبر وتحت المجهر، ونخضعه للتجربة؛ لأنّ الوحي ليس أمراً يُدرك بالحواسّ، وإذا كان الوحي لا يُدرك بالحواسّ فلا يمكن أن يُدرك بالبرهان العقلي؛ لأنّ البرهان العقلي لا يدرك الجزئيات التي لا تدرك بالحواسّ، فطريق معرفة الوحي يختصّ باخبار الله تبارك وتعالى لأنّه تعالى هو الذي خلق الوحي ويعرف حقيقته.



فطريق معرفة حقيقة الوحي ينحصر في اخبار النبي ﷺ لأن الأنبياء هم الذين يقفون على حقيقة الوحي ويخبرهم الله به، وهذا هو الفرق بيننا وبينهم، فهم قد وقفوا على الوحي ونحن لم نقف عليه، فعلم الوحي عندهم، وعليه يكون النبي الطريق لمعرفة الوحي لأنه وقف على الوحي وقوفاً عيانياً، وبعد النبي يأتي الأئمة عليهم السلام لأنهم ورثة علم النبي ﷺ.

والنتيجة هي: أن الطريق الى معرفة الوحي ليس الجلوس في غرفة بعد اغلاق الأبواب والتأمل، وإنما استنطاق كلام الله تعالى وكلام النبي وأهل بيته.

حقيقة الوحي في النصوص:

وعند الرجوع الى الآيات والروايات نجد أنها تقرّر حقيقتين أساسيتين تتنافى تمام المنافاة مع نظرية بسط التجربة النبوية.

الحقيقة الأولى: هي أن الوحي فعل الله تبارك وتعالى وعلى نحو التنزيل، فالوحي ليس فعل النبي ﷺ بأن تصعد روحه ويفعل الوحي بعد تفاعل بين تجربته وانكشاف الواقع، وإنما هو فعل الله تعالى الذي ينزل الوحي، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(١)، ففاعل الوحي هو الله العزيز الحكيم.

(١) سورة الشورى: ٣.

وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(٢)، فالله تبارك وتعالى هو الذي ينزل الوحي، وهو الذي أنزل القرآن على قلب رسول الله ﷺ، وهذا يتنافى تمام المنافاة مع القول بأن الوحي ليس إلا تجربة ذاتية يخوضها النبي ﷺ، بأن تصعد روحه ثم تتصل بعالم الغيب - بالعقل الفعّال - ثم تنكشف لها حقائق الملكوت، ثم تكون قادرة على خلق الوحي مباشرة بعد إقدار الله تعالى!

الحقيقة الثانية: هي أن الله تبارك وتعالى في انزاله للوحي تارة: ينزل الوحي مباشرة من دون وسيط بينه وبين النبي، وثانية: يجعل وسيطاً - إمّا ملكاً أو شيئاً غير الملك، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا - هَذَا هُوَ الْوَحْيُ الْمُبَاشِر - أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ - أي من خلال مخلوق ليس من الملائكة، كالشجرة التي كلم الله تعالى نبيه موسى بواسطتها - أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا - أو بواسطة ملك - فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾^(٣).

فبعض أقسام الوحي عبارة عن نزول ملك من السماء يستأذن من النبي ويسلم عليه، ويجلس بين يديه.

(١) سورة يوسف: ٢.

(٢) سورة القدر: ١.

(٣) سورة الشورى: ٥١.



يقول زرارة: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «جُعِلَتْ فِدَاكَ، الْغَشِيَةُ الَّتِي كَانَتْ تُصِيبُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ، فَقَالَ: ذَاكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَحَدٌ، ذَاكَ إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ لَهُ»^(١).

فهناك قسم من الوحي يتجلى فيه الله تبارك وتعالى للنبي ﷺ، ويوحى إليه ما يشاء مباشرة دون واسطة.

وفي علل الشرائع للصدوق يقول الامام الصادق عليه السلام: «كَانَ جَبْرِئِيلُ إِذَا أَتَى النَّبِيَّ قَعْدَ بَيْنَ يَدَيْهِ قَعْدَةَ الْعَبْدِ، وَكَانَ لَا يَدْخُلُ حَتَّى يَسْتَأْذِنَهُ»^(٢).

ففي قسم من الوحي يوجد ملك مسؤول عن الوحي ينزل به على قلوب الأنبياء بما فيهم النبي الأكرم ﷺ.

فقد روى الشيخ أبو جعفر البرقي في العلل من المحاسن عن أبيه، عن أبي عمير، عن هشام بن سالم، قال: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَاهُ الْوَحْيُ مِنَ اللَّهِ وَبَيْنَهُمَا جَبْرِئِيلُ يَقُولُ هُوَذَا جَبْرِئِيلُ، وَقَالَ لِي جَبْرِئِيلُ، وَإِذَا أَتَاهُ الْوَحْيُ وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا جَبْرِئِيلُ يُصِيئُهُ تِلْكَ السَّبْتَةُ، وَيَغْشَاهُ مِنْهُ مَا يَغْشَاهُ، لَثَقُلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٣).

(١) توحيد الصدوق: ص ١١٥، حديث: ١٥.

(٢) علل الشرائع للصدوق: ج ١ ص ٧، حديث: ٢.

(٣) المحاسن للبرقي: ج ٢ ص ٣٣٨، حديث: ١٢١.



فهو ﷺ يخبر عن وجود ملك يتحرّك، ويخبر عن وجود مرسل وواسطة بين الله تعالى وبين أنبيائه ورُسله.

إذن حقيقة الوحي ليست في صعود النبي ﷺ، بل حقيقة الوحي نزول حقائق على قلب النبي ﷺ بعد أن يصطفيه الله ويختاره سفيراً خلقه، وتلك التي تنزل بالوحي محفوظة بحفظ الله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾^(١)، فهناك حافظ يحفظ هذه الرسائل، ويحفظ الوحي ويوصله كما شاء الله تبارك وتعالى.

وهنا أثار سروش أشكالا وهو: كيف نعتمد على إخبار النبي بأنّه ينزل عليه ملك، مع أنّ من المحتمل تأثره بتجربته النبوية في هذا، وهو في الواقع لا يرى ملكاً بل يخلق في نفسه صورة الملك!

والجواب: هو أنّ العقل يحكم بلزوم كون النبي طريقاً مأموناً الى الواقع، وإلا لم يحصل الوثوق بصحّة ما ينسبه الى الله تعالى، فلو جاز عند الناس توهمه الملك لجوزوا الوهم في كلّ ما ينسبه الى الله، فكيف يعتمد على نقله؟

الملاحظة الثالثة

إنّ صاحب هذه النظرية قال - تبعاً لبعض الصوفية -: «اختلاف تشريعات الأنبياء بسبب اختلاف مزاج الأنبياء، فهم يرون شيئاً واحداً، ولكن لأنّ كلّ نبي لديه مزاج خاصّ تختلف الرؤية من نبي الى آخر».

(١) سورة الجن: ٢٧.



وهذا الكلام غير صحيح:

الشرائع تختلف لأن الله تعالى أرادها أن تختلف، الباري عز وجل لم يشرع شريعة واحدة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾^(١)، فالشرائع تختلف.

فإن الباري تعالى حكيم، والحكيم لا يشرع إلا لملاكات، هو لم يحرم أموراً إلا لوجود مفسد فيها، ولم يأمر بأمور إلا لوجود مصالح فيها، فهناك مفسد وهناك مصالح راعاها الله تعالى في جعله للأحكام.

روي عن الامام الرضا عليه السلام: «إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ صَلَاحُ الْعِبَادِ، وَبَقَاؤُهُمْ، وَلَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ الَّتِي لَا يَسْتَغْنُونَ عَنْهَا، وَوَجَدْنَا الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ، وَوَجَدْنَاهُ مُفْسِدًا، دَاعِيًا الْفَنَاءَ وَالْهَلَاكَ»^(٢).

هناك ملاكات وغايات وراء التشريع، هذه المصالح تختلف من زمان الى آخر، ومن مكان الى مكان، قد تتغير فإذا تغيرت يتغير التشريع بتبع تغيرها، ولهذا اختلفت الشرائع.

فشرائع الله تعالى ليست مزاجية، بل أنزلها الله تبارك وتعالى لحكمة وغاية ولأمر وهو غالب على أمره: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ..﴾^(٣).

(١) سورة المائدة: ٤٨.

(٢) علل الشرائع للصدوق: ج ٢ ص ٥٩٢، حديث: ٤٣.

(٣) سورة الحديد: ٢٥.



فالوحي لا يتأثر بالمزاج، ولا بالصفات الشخصية للأنبياء، وإنما هو تابع لحكمة الله تعالى.

الملاحظة الرابعة

ذكر صاحب نظرية بسط التجربة النبوية أنّ النبي ﷺ يتأثر في تلقيه للوحي، وفي تبليغه للوحي بتجربتين:

١ - تجربة باطنية.

٢ - تجربة ظاهرية.

وذكر أنّ الوحي قبل النبي ﷺ له شكل، وبعد النبي له شكل آخر.

وهذا الكلام غير صحيح، ويرد عليه اشكالان:

الاشكال الأول: وهو أنّ هذا الكلام مجرد فرض لا يوجد عليه دليل البتّة.

فإنّ العقل يحتمل أن يكون للوحي شكل قبل أن يمرّ في قناة النبي ﷺ غير شكله بعد التبليغ، ويحتمل - أيضاً - أنّ الله تعالى هو أعدّ الوحي بما يتناسب مع النبي ﷺ، ويتناسب مع ذاته ومحيطه، ثمّ أنزله عليه وبلّغه النبي كما هو.

فمن المحتمل أنّ الوحي قبل أن يمرّ بقناة النبي ﷺ هو بعينه بعد أن يمرّ، ومجرد وجود شواهد في شرع النبي ﷺ تفيد أنّه في شرعه، لاحظ الثقافة الموجودة لا يعنى أنّ الشرع فيه تصرف من النبي ﷺ إذ قد يكون هذا التصرف من الله تعالى قبل إنزاله على النبي ﷺ، فيكون الوحي قبل إنزاله على النبي ﷺ هو



بنفسه من دون أن يتغيّر كما هو بعد تبليغه من قبل النبي ﷺ، فلا يمكن أن تجزم بأنّ الحقائق تغيّرت بالنبي فصارت مناسبة لبيئته ومراعية لثقافته بسبب انفعال النبي نفسه بظروفه؛ لأنّه من المحتمل أنّ الله تعالى لحكمته - كما سوف نبين - راعٍ خصوصية المجتمع النبوي، فأنزل شرعاً يراعي خصوصيّتهم، ومع احتمال ذلك لا يمكن أن نقبل بفرضية الدكتور سروش إلا بدليل، وهو لم يقدم دليلاً.

الأشكال الثاني: أنّ آيات القرآن الكريم، وروايات أهل البيت عليهم السلام ذكرت أموراً أربعة تدلّ على أنّ الوحي الذي أنزله الله تعالى هو الوحي الذي يبلغه الأنبياء دون تغيير وتصرف، بنقيصة أو زيادة من الأنبياء؛ لأنّ دورهم إيصال الوحي كما أراد الله تعالى فقط:

الأمر الأول: هو أنّ الوحي يتنزل بأمر الله سبحانه، قال تعالى: ﴿وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾^(١).

الملائكة تنزل بأمر الله تعالى، ومن الملائكة جبرائيل أمين الوحي، فجبرائيل لا يتنزل إلا بأمر الله تعالى، وأمر الله عزّ وجلّ لا يكون الا كما أراد الله تعالى، لا يتحقّق إلا بالنحو والكيفية التي تعلّقت بها الإرادة الربّانية، يقول تعالى: ﴿وَالله

(١) سورة مريم: ٦٤.



غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ»^(١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٢).

الأمر الثاني: هو الراصد والحافظ.

الباري تعالى بيّن في القرآن أنّه حافظ لرسله، ورسله لا يتأثرون ببيئة وثقافة خاصّة، بل يوصلون الرسائل كما هي؛ لأنّها محفوظة، قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾^(٣).

الرصد هو الحفظ، فهناك من يحفظ الملائكة في أنزالهم للوحي، وهناك من يحفظ الرسل والأنبياء في تبليغهم للوحي.

الأمر الثالث: الاصطفاء.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٤).

أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «وَاصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ، وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ»^(٥).

(١) سورة يوسف: ٢١.

(٢) سورة يس: ٨٢.

(٣) سورة الجن: ٢٦ - ٢٧.

(٤) سورة آل عمران: ٣٣.

(٥) نهج البلاغة: ١ / ٢٣.



ذُنُبِيَّاءَ وَالرَّسُلَ مُصْطَفَوْنَ، وَالْأَصْطَفَاءَ مَعْنَاهُ أَنَّهٗ تَعَالَى خَلَقَهُمْ بِكَيْفِيَّةٍ خَاصَّةٍ
خَتَلَفَ عَنْ سَائِرِ الْبَشَرِ، وَجَعَلَ نَفُوسَهُمْ مَرَّةً صَافِيَةً تَتَلَقَّى الْوَحْيَ كَمَا هُوَ،
وَيَبْلِغُ الْوَحْيَ كَمَا هُوَ، هَذَا هُوَ مَعْنَى الْأَصْطَفَاءِ.

يَبْغِي التَّأَمُّلَ فِي التَّعْبِيرِ بِالْأَصْطِنَاعِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾^(١)،
هَذَا التَّعْبِيرُ يَبَيِّنُ لَنَا بَوَاضُوحَ مَعْنَى الْأَصْطَفَاءِ.

يَا اللَّهُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَسَائِرُ الْأَنْبِيَاءِ أَصْطَنَعَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِصُنْعَةٍ خَاصَّةٍ لِكَيْ
يَكُونُوا أَمْنَاءَ لِلْوَحْيِ، لِكَيْ يَكُونُوا قَنَاةَ مَأْمُونَةٍ تُوَصِّلُ الْوَحْيَ كَمَا هُوَ.
وَتَوْجَدُ رَوَايَاتٍ كَثِيرَةً تَبَيِّنُ أَنَّ لِلْأَنْبِيَاءِ رُوحاً خَاصَّةً لَيْسَتْ مَوْجُودَةً عِنْدَ عَامَّةِ
النَّاسِ.

يَقُولُ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةُ أَرْوَاحٍ: رُوحُ الْبَدَنِ،
وَرُوحُ الْقُدُسِ، وَرُوحُ الْقُوَّةِ، وَرُوحُ الشَّهْوَةِ، وَرُوحُ الْإِيمَانِ.

وَفِي الْمُؤْمِنِينَ أَرْبَعَةُ أَرْوَاحٍ - أَفْقَدُهَا: رُوحُ الْقُدُسِ... ثُمَّ قَالَ: رُوحُ الْإِيمَانِ يُلَازِمُ
جُسَدَ مَا لَمْ يَعْمَلْ بِكَبِيرَةٍ، فَإِذَا عَمِلَ بِكَبِيرَةٍ فَارْقَهُ الرُّوحُ وَرُوحُ الْقُدُسِ مَنْ سَكَنَ
فِيهِ، فَإِنَّهُ لَا يَعْمَلُ بِكَبِيرَةٍ أَبَدًا»^(٢).

(١) سورة طه: ٤١.

(٢) بصائر الدرجات: ج ١ ص ٤٤٧، حديث: ٣.



وفي رواية قال الامام الباقر عليه السلام: «فَبِرُوحِ الْقُدُسِ بُعِثُوا أَنْبِيَاءُ مُرْسَلِينَ وَغَيْرَ مُرْسَلِينَ، وَبِرُوحِ الْقُدُسِ عَلِمُوا جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ»^(١).

نحن نعلم بالأشياء من خلال روح الحياة؛ لأن الله تعالى أعطانا حياة خاصّة، حياة الانسان العاقل، أمّا هم فيعلمون الأشياء بروح القدس بروح ليست موجودة عند عامّة الناس وفي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا...﴾^(٢).

يقول الامام الصادق عليه السلام: «خَلَقَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ، كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلّى الله عليه وآله يُخْبِرُهُ وَيُسَدِّدُهُ»^(٣).

إذن الأنبياء خلقه خاصّة مصطفاه، اصطنعاها الله تعالى لتكون أمانة على الوحي، وتدرّك الوحي كما هو وتبلّغه كما هو.

مشكلة صاحب نظرية التجربة النبوية أنّه قاس الأنبياء على نفسه، وجد أنّه يتأثّر بمحيطه الثقافي فقال الأنبياء كذلك، مع أنّه هناك فرقاً بين المصطفى وبين غيره، فرقاً بين من أيّده الله تعالى بروح القدس وعصمه وجعل له راصداً، وبين غيره.

الأمر الرابع: وهو بمنزلة النتيجة، وهو أنّ هنالك روايات وآيات تدلّ على أنّ النبي لا يتقولّ على الله تعالى، وانما يخبر عنه تعالى ما أراده بلا نقيصة وبلا زيادة،

(١) بصائر الدرجات: ص ٤٦٧.

(٢) سورة الشورى: ٥٢.

(٣) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٧٣، حديث ١.



قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ^(١)﴾، فالنبي لأنه مسدّد بروح القدس ولأنّه معصوم ولأنّه خلق بقدرة أرادت أن يكون مجرى لوحيا، فهو لا يخبر عن الله تعالى إلا الوحي الواقعي من دون أضافات، فكلّ ما يقوله النبي لبّ، ولا يوجد في أخبار النبي قشور، وكلّ ما يقوله ﷺ مرضيّ من قبل الله تعالى غير المنفعل بزمان ومكان وبيئة خاصّة، وهو ملزم لبقية العباد في كلّ زمان وفي كلّ مكان.

التفويض الى النبي ﷺ:

هناك نقطة مهمّة ينبغي أن نلتفت إليها وهي: أنّ الباري تعالى أدب النبي، وأطلعه على خلفيات التشريع، على عالم المصالح والمفاسد، ثمّ فوّض إليه ﷺ أن يشرّع، وهذا معنى الولاية التشريعية، والنبي بإمكانه أن يجعل أحكاماً، وعندنا روايات بيّنت أنّ النبي جعل مجموعة من الأحكام، وميّزت الروايات بين الأحكام التي جعلها الله تعالى بنحو مباشر وبين الأحكام التي جعلها النبي، يقول الامام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَدَبَ نَبِيِّهِ ﷺ عَلَى مَحَبَّتِهِ، فَقَالَ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ

(١) سورة الحاقة: ٤٤ - ٤٦.

(٢) سورة القلم: ٤.



وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَتْتَهُمْ... ﴿١﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾ ﴿٢﴾.

وفي رواية أخرى: «وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دِيَةَ الْعَيْنِ وَدِيَةَ النَّفْسِ، وَحَرَّمَ النَّيِّدَ، وَكَلَّ مُسْكِرٍ» ﴿٣﴾.

فالنبي ﷺ يجعل ويشرّع أحكاماً لكن ليس معناه أن النبي يتصرّف ويغيّر من واقع شرع الله، ويضيف على تشريعاته بنحو بشري غير مرضي لله تعالى خالق البشر.

فهناك تشريعات جعلها الله تعالى، هذه التشريعات يبلغها النبي كما هي، لا يتقوّل على الله تعالى، إذا قال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ ﴿٤﴾، وهذا لا يعنى أن الله تعالى لم يشرّع الحكم، فلو كان الباري تعالى لم يشرّع هذا القانون لكان النبي ﷺ متقولاً، وحاشاه أن يتقوّل على الله، فالله شرّع هذا القانون والنبي بلّغه كما هو، نعم للنبي أن يقيّد ويضيف، ولكن اضافات النبي ليست قشوراً متبدّلة يمكن رفع اليد عنها، بل هي ثابتة الى يوم

(١) سورة الحشر: ٧.

(٢) سورة النساء: ٨٠.

(٣) كتاب المحاسن: ج ١ ص ١٦٢، حديث ١١١.

(٤) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٦٧، حديث ٧.

(٥) سورة النساء: ١١.



القيامة؛ لأنّه شرّعها عامّة وأقرّه الله تعالى، ولو كان النبي متأثراً بظروف خاصّة، فهل الله تعالى كذلك متأثراً؟!

فالله تعالى أعطى مساحة لتشريعات النبي، وبإمكانه أن يشرّع فيها، وإذا شرّع النبي كان شرعه ملزماً بالنحو الذي قرّره النبي بعد احاطته بالمصالح الواقعيّة لله تعالى، وليست قشوراً غير ملزمة، وهذا معنى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾^(١)، فهناك خلل منهجي وقع فيه صاحب نظرية بسط التجربة النبوية.

فقد قال: «إذا كان هناك أحكام يأتي بها النبي فهذه الأحكام ليست ملزمة بالنسبة إلينا؛ لأنّها كانت في ظرف خاصّ، وذلك الظرف غير».

وجوابنا هو: أنّ النبي أخبرنا بخبر عامّ بيّن فيه عموم نبوّته، وديمومة أحكام شريعته ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢)، «حلالٌ مُحَمَّدٌ حلالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٣).

وبمقتضى هذا الخبر تكون الأحكام التي جاء النبي بها شاملة لجميع الناس حتّى مع اختلاف الظروف، واختلاف الزمان والمكان إلى يوم القيامة.

(١) سورة الحشر: ٧.

(٢) سورة الأنبياء: ١٠٧.

(٣) الكافي للكليني: ج ١ ص ٥٨، حديث ١٩.



فلو كان النبي ﷺ يتأثر بزمان، فهل الله عز وجل يتأثر بزمان؟! وإذا كان النبي يعيش بيئة خاصة، وتجربة خاصة يتأثر بها، فأين الله تعالى الذي يعلم بأن النبي ادعى أن نبوته عامة، وادعى أن التشريعات عامة، لماذا لا يتدخل إذا كان غير راض باخبار رسوله الكريم الصادق الأمين ﷺ؟

أن الله تعالى لم يتدخل، بل أيده بالمعجزة، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾، ومما أتى به النبي ﷺ قوله ﷺ: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(١).

الباري تعالى الذي لا يتأثر بظروف خاصة، ولا بثقافة خاصة، ولا ببيئة خاصة، أقر النبي على ذلك، وألزمنا باتباع هذه الشريعة الدائمة، فهذا دليل على اشتباه صاحب نظرية بسط التجربة النبوية.

الملاحظة الخامسة

ذكر صاحب نظرية التجربة النبوية أن القرآن كتاب بشري صاغه النبي ﷺ واستشهد بشواهد ثلاثة: كون القرآن وفق اللغة العربية، والأمثلة الموجودة في القرآن موجودة في اللغة العربية، وكون القرآن فيه علاقة جدلية مع المجتمع، لأن فيه اجابة على جملة من أسئلتهم، وبيان لمجموعة من المطالب التي أثارها المجتمع في ذلك الزمان.

(١) مصدر سابق.



وهذا الكلام غير صحيح، ويمكن أن نذكر عدة تعليقات على ذلك، ولكن نكتفي بذكر تعليقين:

التعليق الأول: هو أن القول بأن النبي هو الذي صاغ القرآن مخالف لواضح الاسلام، وهو أن القرآن كلام الله تعالى، ففي آيات قطعية واضحة الدلالة تدل على أن الله عز وجل هو الذي أنزل القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ...﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢).

فالذي جعل القرآن قرآنًا يلفظ ويكتب ووفق اللغة العربية هو الباري تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾^(٣)، وهو كلام نزل على النبي ﷺ كما هو، وبلغه النبي للأمة كما أنزل عليه بدون تغيير.

التعليق الثاني: هو أنه لا يوجد تلازم بين كون القرآن من الله تعالى، وبين أن يكون القرآن ليس مكتوباً وفق لغة ما، أو بين أن يكون القرآن غير مراعي لثقافة خاصة ولظروف خاصة.

فالله تبارك وتعالى أنزل القرآن هداية للناس، وهو تعالى حكيم، والحكيم لا يرسل رسولا إلا بلسان قومه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^(٤)، لماذا؟

(١) سورة الدخان: ٣.

(٢) سورة يوسف: ٢.

(٣) سورة القيامة: ١٧.

(٤) سورة ابراهيم: ٤.



لأنَّ الرسول يحتاج الى حاضنة تحتضن الدعوة ثمَّ منها تنطلق الدعوة الى سائر الأمم، فأمة النبي هي الأمة الأولى المعنية بتعاليمه، لهذا ينبغي أن تكون التعاليم قريبة من أمة النبي ﷺ، فتلاحظ الخصائص الموجودة فيها، فإذا كان فيها قوانين حسنة تقرّ تلك القوانين «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(١)، وأمّا إذا كانت هناك تعاليم غير حسنة فهنا يتدخل الباري تعالى ويردع عن تلك التعاليم.

والباري تعالى إذا أراد أن يبيّن حقائق لا بدّ أن يذكر أمثلة مأنوسة ومعروفة في المجتمع النبوي، لهذا مثل القرآن بمثل الأبل ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾^(٢)، باعتبار أنّ الأبل موجودة في البيئة العربية، الحاضنة التي تحضن النبي، ويمكن للأمة أن تتأمل الأمر بالتفكير بسهولة فيما إذا أمرها الله تعالى بالتدبّر في مخلوق هم يعرفونه.

تصوّر لو أنّ الله تعالى قال لهم: (أفلا ينظرون الى..). وذكر حيواناً لا يعرفونه كحيوانات أستراليا، هنا سوف يكون امتثال الأمر متعسراً بل متعذراً.

فهم أولاً بحاجة الى أن يتعرّفوا على هذا الحيوان، حيث لا بدّ وأن يتصوّروه ثمّ يتأمّلوا ويتدبّروا في خلقته، والمخلوق غير موجود في بيئتهم.

فحكمة الله تعالى اقتضت أن تذكر أمثلة من البيئة العربية لأنها الأمة الأولى المعنية

(١) مستدرک الوسائل: ج ١١ ص ١٨٧.

(٢) سورة الغاشية: ١٧.



بدعوة النبي، فوجود هذه الأمثلة المأنوسة، وعدم وجود أمثلة غير مأنوسة، لا يدلّ على بشرية القرآن، وإنّما يدلّ على حكمة من خلق القرآن، وهو الله تعالى.

أكتفي بهذه الملاحظات في هذه المقالة، وإن شاء الله نتعرّض لجهات أخرى مع مناقشات أخرى أكثر عمقاً وبسطاً في المقالات المقبلة.



.





المقالة الثانية

فى نقاش ما ذكره الدكتور سروش بقوله (الدين فى الحد الأدنى والأعلى)،
وسوف نستعرض مطالب سروش مع التعليق عليها ضمن محطات:



المحطّة الأولى

شواهد الحد الأدنى

في البداية استعرض الدكتور سروش شواهد أربعة شكّلت دافعه للبحث في هذه المقالة:

الأوّل: هو قصّة وقعت في مدينة مكّة المكرّمة، حيث نهى فيها أحد رجال الدين عن غسل اليد بالصابون بعد الخروج من المرافق وقاية من مرض الكوليرا المنتشر في مكّة بذريعة أنّ هذا العمل لو كان واجباً لأوجبته الشريعة، فيكفي الغسل مرّتين بالقليل، وواحدة بالماء الكرّ.

الثاني: هو قصّة - أيضاً - يحكي فيها قول لبعض أعضاء هيئة التدريس في حوزة قم بأنّ تطبيق الأحكام ومنها أخذ الخمس والزكاة يحلّ تمام المشاكل الاقتصادية.

الثالث: أنّ في ذهن الكثير من العامّة والعلماء يشكّل قانون العقوبات الإسلامية كقطع يد السارق الحلّ الحاسم للانحراف مع أنّ الحدّ الأعلى هو وجود برامج تثقيفية وتوعويّة، ثمّ تطبيق القانون الجزائي الذي قد يتغيّر بتغيّر الظروف.

الرابع: أنّ من المسائل التي أثّرت بعد حكومة الاسلام مسألة الاحتكار، والحكم فيها هو الاستيلاء على البضائع المحتكرة وبيعها بقيمة عادلة، وهذا ما يترتّب عليه منع التجّار من الاحتكار، وفي ذهن بعض رجال الدين هذه هي الوظيفة التي تمثّل الحدّ الأعلى، وما يمكن القيام به.



وقد ذكر سروش معلّقاً على هذه الوقائع عدة أمور شكّلت مقالة (الحدّ الأدنى والأعلى) سوف نقف عندها في المحطّات التالية، غير أنّه أراد البناء على هذه الشواهد ما سوف يأتي من أنّ الدين لا يقدّم من الناحية الفقهية إلا قوت المجتمعات البدائية البسيطة، ولا يكفي لسدّ رمق المجتمعات المتطورة، ولتحقيق المصالح العليا التي تتناسب مع المجتمعات المتحضّرة والمتمدّنة.

وهنا نذكر عدة تعليقات:

التعليق الأول: انحاء الملاكات وتعدّد محتوى القانون:

ونذكر فيه عدة أمور:

الأمر الأول:

هو أنّ القانون الشرعي الفقهى تابع لملاكات، وبسبب اختلاف الملاك يختلف الحكم، وينقسم الى أقسامه الخمسة، فالواجب ما فيه مصلحة ملزمة، والحرام ما فيها مفسدة شديدة جدّاً، والمستحبّ ما فيه مصلحة غير ملزمة، والمكروه ما فيه مفسدة غير شديدة، والمباح صنفان:

١ - يوجد فيه مصلحة الاباحة، والارسال، وعدم ثبوت حكم آخر من الأحكام الأربعة المتقدّمة.

٢ - لا توجد فيه مصالح الأحكام المتقدّمة، ولهذا لم يشرّع فيه واحد منها، ويسمّى هذا الصنف (بالاباحة اللا اقتضائية).

ويدلّ على وجود الملاك دليان:

الدليل الأول: أنّ الله تعالى حكيم، والحكيم هو غير العاثر في فعله، فأفعال الله تعالى لها مصالح وغايات، ومن أفعاله تشريع الأحكام، فلا أحكامه مصالح وعلى أساس هذه المصالح اختلفت، فصار هناك واجب وحرام، وموضوع للواجب وموضوع للحرام.

الدليل الثاني: جملة وافرة من الآيات والروايات التي بينت علّة الأحكام وحكمه والآثار الوضعية المترتبة على الطاعة والمعصية، يقول عز وجل: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(١).

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام في دعاء كميل: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصَمَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ النَّقَمَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُغَيِّرُ النَّعَمَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُحْبِسُ الدُّعَاءَ».

ويقول عليه السلام: «تَوَقُّوا الذُّنُوبَ، فَمَا مِنْ بَلِيَّةٍ وَلَا نَقْصٍ رِزْقٍ إِلَّا بِذَنْبٍ، حَتَّى الْحَدَشِ وَالْكَبْوَ»^(٢).

ويقول عليه السلام: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُذْنِبُ الذَّنْبَ فَيُحَرِّمُ صَلاً اللَّيْلِ، وَإِنَّ عَمَلَ السَّيِّئِ أَسْرَعُ فِي صَاحِبِهِ مِنَ السَّكِينِ فِي اللَّحْمِ»^(٣).

(١) سورة الروم: ٤١.

(٢) الخصال للصدوق: ج ٢ ص ٦٦.

(٣) المحاسن: ج ١ ص ١١٥.

ويقول الامام الباقر عليه السلام: «مَا مِنْ نَكْبَةٍ تُصِيبُ الْعَبْدَ إِلَّا يَذَنْبُ»^(١).

ويقول الامام الصادق عليه السلام: «إِنَّ الذَّنْبَ يَحْرُمُ الْعَبْدَ الرِّزْقَ»^(٢).

وارتكاب المحرم يعنى الوقوع في المفسدة.

وفي العلل عن الرضا عليه السلام، قال: «إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَبَقَاؤُهُمْ، وَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَّةُ الَّتِي لَا يَسْتَغْنُونَ عَنْهَا.

وَوَجَدْنَا الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ، وَوَجَدْنَاهُ مُفْسِدًا، دَاعِيًا الْفَنَاءَ وَالْهَلَكَ، ثُمَّ رَأَيْنَاهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ أَحَلَّ بَعْضَ مَا حَرَّمَ فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ الصَّلَاحِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، نَظِيرَ مَا أَحَلَّ مِنَ الْمَيْتَةِ وَالْدَّمِ وَلَحْمِ الْخَنَزِيرِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا الْمُضْطَرُّ؛ لِمَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مِنَ الصَّلَاحِ، وَالْعَصْمَةِ، وَدَفْعِ الْمَوْتِ»^(٣).

الأمر الثاني:

هو أنّ القانون يدور مدار ملاكه؛ لأنّ ملاكه بمنزلة العلة والسبب، ولكي نقرب هذا المعنى أذكر المثال التالي:

إذا شخّص الطبيب حاجة المريض الى الدواء فإنّه يأمره بتناوله، ولكنّ هذا الأمر ليس مطلقاً، وإنّما هو محدوداً بحدود المصلحة، وهي إزالة المرض، فلو زال المرض لن يبق أمر الطبيب بتناول الدواء.

(١) الكافي للكليني: ج ٢ ص ٢٦٩.

(٢) مصدر سابق.

(٣) علل الشرائع: ج ٢ ص ٥٩٢.



وكذلك الحال في تشريعات الله تعالى، فإنَّ الله شرَّع لحكم ومصالح وغايات، وهذه الحكم والغايات بمنزلة ازالة المرض في الأمر بتناول الدواء، وإذا تحققت المصالح والغايات سوف تكون الأوامر لغواً وبلا مصلحة، وبالتالي سوف ترتفع؛ لأنَّ بقاء تشريعها بلا داعٍ، وهو قبيح على الله تعالى.

من هنا ذكر العلماء أنَّ الأحكام الشرعية ليست مطلقة، بل محدَّدة بحدود زمن مصالحها.

نعم، نحن لا نعلم المصالح الواقعيَّة وحدود زمانها في أغلب الأحكام، ولكن اطلاق الأدلَّة، وشمول ما تبيَّنه من أحكام لزمان خاصّ دليل على وجود الملاك في ذلك الزمان، فإذا نسخ الحكم انكشف لنا أمد الحكم الثابت من الأوّل، فليس النسخ بمعنى أنَّ الله تعالى شرَّع أحكاماً شاملة لكلِّ زمان بسبب عدم علمه بحدود المصالح، ثمَّ ظهر له تعالى أنَّ الحكم محدود المصلحة بانتهاء زمان المصلحة فنسخ الحكم، فإنَّ هذا النسخ مستحيل على الله تعالى المحيط بكلِّ شيء، والعالم بها سيكون.

وعلى هذا فنحن ملزمون بما أمر به الله تعالى، وعلينا أن نأخذ بأحكامه بالكيفية التي بيَّنها، سواء كانت مقيّدة ومؤقّته أو كانت مطلقة، فإذا رفع الله تعالى حكماً منها ونسخه رفعنا اليد عنه، وإلا لا يجوز لنا نحن أن نقيّد أحكام الله تعالى ونسخها، أو نحدِّدها بحدود مجتمعات خاصّة؛ لأننا لا نعلم المصالح، فالله يعلم

ونحن لا نعلم، ونحن لا نملك احاطته، ولا يمكننا تحديد تأثير المستجدات والظروف المتغيرة على ملاكات الأحكام الواقعية.

· الأمر الثالث:

في تشريع القانون لا بدّ من ملاحظة نكتة مهمّة جدّاً وهي: أنّ القانون لا يمكن أن يوصف بأنه تامّ أو ناقص إلا بملاحظة نقطتين:

النقطة الأولى: انسجام القانون في نفسه، وعدم وجود تعارض وتضارب بين أحكامه في الحالات الطبيعية، وإذا وجد تضارب في بعض الحالات النادرة فيوجد في القانون ما يعالج تزامهما، ووضع العلاج الصحيح المنسجم مع روح القانون ومصلحه العليا.

النقطة الثاني: ملاحظة ما يمكن تحقيقه من درجات الملاك المخالفة شدة وضعفاً، وهذه النقطة مهمّة جدّاً.

فالبعض يلاحظ القانون بقطع النظر عما يمكن تحقيقه، وينظر فقط الى ما يمكن فرض تحقيقه، فيأخذ على القانون عدم التمامية والنقص، وهذا غير صحيح البتّة، ويمكن أن نمثّل لهذا بالمثال التالي:

لو فرضنا أنّ طبيباً وصف علاجاً للمريض، فانخفض المرض ولم يرتفع، فهنا لا يمكن أن نقوّم وصفة الطبيب بلحاظ حالة الشفاء التام، إلا إذا كانت هذه الحالة متاحة، وأمّا إذا كان المرض ممّا لا يرجى له الشفاء، وكان من المتعسّر جدّاً



تخفيض شدة المرض، فإنّ وصفة الطيب سوف تكون تامّة ومحققة للحد الأعلى المرجو منها.

وهذا الحال جارٍ في تشريعات الله تعالى، فليس من الصحيح أن ننسبها إلى مصالح نحن نفرضها قد لا تكون متاحة في عالم الدنيا، أو تكون متاحة شدة وضعفاً بعوامل خارجة عن فعل المشرّع، ولا تقع إلّا تدريجاً، بتغيّر الظروف والملابسات، ثمّ نقول تشريعات الله تعالى لا تحقّق إلّا الحد الأدنى، ولا تحقّق الحدّ الأعلى، ومن أين نعلم أنّ مصالح الواقع بنحو يمكن تحقيق مقدار منها باضافة تشريعات زائدة على تشريعات الله تعالى دون أن تكون هذه الزيادة لغواً، أو توجد تضارب القوانين في نفسها، وعدم انسجامها دائماً.

أنّه من غير الممكن أن ننتهي إلى أنّ هنالك صيغة أكمل من صيغة التشريع الإلهي من خلال تحليل شخصي لا يستند إلى دليل، بل الدليل على العكس، وهو أنّ الله تعالى أعلم بالمصالح، والحكيم المطلق، والمنزّه عن الحاجة إلى تشريع يحابي فيه مصالحه، فتشريعه أكمل وأفضل، وأتمّ وأقوم، وبه يبلغ تعالى غايته التامة المناسبة لتام كماله.

الأمر الرابع:

المصالح ليست على درجة واحدة، فهناك مصالح مهمّة جداً، وهنالك مصالح دونها في الأهميّة، كما أنّ بعض المصالح يمكن أن يتوصّل إليها العقل البشري، وبعضها لا يمكن أن يتوصّل إليها، وحيث أنّ المصالح بمنزلة العلة والسبب



للتشريع، فمن الضروري أن يختلف محتوى القانون باختلافها فيما إذا كان المشرّع حكيمًا.

ففي المصالح المهمة جدًّا، والتي لا يستقلّ العقل بادراكها، سوف يشرّع الحكيم أحكاماً خاصة تنصّ على الفعل المحقّق لها ويكتفّ ببيانها، وأمّا المصالح التي دونها في الأهميّة، والتي لا يستقلّ العقل بادراكها، فسوف ينصّ عليها ويخصّص فيها البيان، ولكن لن يكون في التأكيد بمستوى بيان القسم الأوّل، وهكذا الى أن نصل الى أحكام مصالحها غير مهمّة جدًّا، ويستقلّ العقل بادراكها، وفي هذه سوف يكتفي الحكيم ببيانها ضمن خطاب عامّ، ولا يؤكّد عليها كثيراً؛ لأنّ العقل يدركها، ووظيفة المقتنّ فقط الارشاد الى حكم العقل عنها، ولهذا جاء خطاب الله في عدة عناوين خطاباً عامّاً، كما في جملة من المعاملات ذات التجذّر العقلاني.

غير أنّه لا بدّ من التفريق بين القول بأنّ الحكم ليس موجوداً في الشريعة أصلاً، والشريعة لا تقدّم فيه شيئاً، وبالتالي هي لا تقدّم إلّا الحد الأدنى، وبين القول بأنّ الشريعة تقدّم فيه شيئاً ببيان عامّ لتحقيق الغرض بهذا البيان، ومن ذلك البيانات التي تحثّ على استعمار الأرض وتطويرها، والتفكّر في الخلق، وتعميق الثقافة الكونية، وترك الاعتداء والظلم، والأخذ بالعدل والاحسان، ونحو ذلك، فإنّ العقل يدرك مصلحة ذلك بالاستقلال، ويدرك كيفية تحقيقه فيما إذا أخذ زمام المبادرة وجد واجتهد، من هنا اكتفى الشارع ببيانات عامّة تنطبق على





كُلَّ تطوير وبحث عن الرفاهية في العلم والعمل والعيش دون عدوان، ومخالفة
للأحكام المبينة تفصيلاً.

قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا
تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً
فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٥).

وقال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ
السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى﴾^(٦).

(١) سورة هود: ٦١.

(٢) سورة الأعراف: ١٠.

(٣) سورة البقرة: ٢٩.

(٤) سورة الجاثية: ١٣.

(٥) سورة البقرة: ٢٢.

(٦) سورة طه: ٥٣.



وقال تعالى: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٥).

(١) سورة التوبة: ١٠٥.

(٢) سورة المائدة: ٨٧.

(٣) سورة الملك: ١٥.

(٤) سورة الملك: ١٥.

(٥) سورة الملك: ١٥.



إنَّ هذه الآيات ومثلها الكثير من الروايات تشتمل على بيانات عامّة تنطبق على كلّ عملية تطوير لا يرتكب فيها الانسان تعدياً أو أجحافاً وظلماً على أحد، ولا يخالف فيه حكماً من أحكام الله تعالى التي قرّرها في الشريعة لمصالح لا يعلمها إلا هو، ذات مساس بحياة الانسان في الدنيا والآخرة، ويدخل ضمن الأمر العامّ تطوير العلوم الكونية والمعارف الاجتماعية في جميع حقول علم الاجتماع والتربية، وتنظيم العلاقات الفردية والدولية، وعليه فليس من الصحيح قصر النظر على الخطابات الخاصّة، وإهمال سعة الخطابات العامّة، والغفلة عن تفاوت أهميّة الملاكات المنعكسة على نوعية الخطابات، وتعذر بيان جميع التفاصيل بسبب اختلاف ظروف المجتمعات، وتفاوت عقلية المتلقّين للأحكام بتفاوت مستوى وعيهم القانوني والمعرفي، ثمّ الحكم على التشريعات الالهية بأنها أحكام بدائيّة لا تناسب المجتمعات المتطوّرة.

التعليق الثاني: تعدّد عنوان الفعل ومرونة القانون؛

إنّ من الأمور الواضحة والتي أدركها المقتنّ من أوّل يوم شعوره بحاجة المجتمع الى جعل قانون عامّ يضبط جميع العلاقات الفردية والاجتماعية وتبدّل الحالات الطارئة على الفعل الواحد باختلاف الظروف وتبدّل الأحوال، وتغيّر العرف والعادات، وهذا ما يوجب تبدّل القانون وتغييره في كثير من الأحيان، أمّا برفع حكم عيني وجعل حكم عيني آخر مكانه، أو بتغيير الحكم العيني الى كفائي، أو التعييني الى تخيري، أو بتخفيض الحكم من درجة الى درجة أخرى، كجعل الواجب مستحبّاً، ولهذا وغيره شواهد كثيرة في العرف والقانون الوضعي



والقانون الالهي، ولكن نكتفي بذكر بعض الأمثلة وبعض الشواهد تقريباً للمقصود.

المثال الأول: موارد تحوّل الفعل غير الضرري الى فعل ضرري.

فإنّ الفعل قد يكون في نفسه لازم، ولكن يتبدّل الى محذور ومحرم بسبب تعنونه بعنوان (الفعل الضرري) ورجحان ملاك التسبب الى نفي الضرر على ما في الفعل من مصلحة.

وهذا نظير أن يمنع الآباء أبنائهم من الذهاب الى المدرسة في يوم شغب وصدّامات تسبّب هلاكهم، أو تحريم الضوء فيما إذا كان يؤدّي الى حدوث مرض عضال شديد الضرر.

المثال الثاني: وجود فرد آخر يحقق غاية القانون لم يكن موجوداً.

فإنّ الحكم بتعيّن الفعل في أي قانون ليس إلّا من جهة كونه الطريق المنحصر لتحقيق روح القانون وعلّته، وهي الملاك، فإذا وجد فرد آخر يحقق الملاك لا يقلّ عن الفرد الأول، ولا يوجد فيه كلفة زائدة، أو مفسدة مزاحمة، لم يبق معنى للإلزام التعييني بالفعل الأول، فيتبدّل الحكم في هذه الحالة من تعيني الى تخيري، وهذا نظير أن يكون في البلد مدرسة واحدة ثمّ تبنى مدرسة أخرى، فقبل وجود المدرسة الثانية يتعيّن الذهاب الى الأولى، ولكن بعد وجود الثانية يرتفع التعيين ويثبت التخيير.



المثال الثالث: مورد التزامهم.

فقد يكون الفعل في نفسه محكوماً بحكم، ولكن في حالة تزاممه مع حكم آخر، وضيق قدرة المكلف على الجمع بين التكليفين في الامتثال، يحكم المشرع بتقديم أحدهما ورفع الآخر، أو بالتغيير بينهما، أو يتدخل العقل ويقول: وإن كان كل واحد منهما عينياً وثابتاً، إلا أن الإنسان معذور في ترك أحدهما المعين، أو ترك أي واحد منهما، وهذا نظير أن يغرق اثنان يحفظ القانون اعتبارهما الشخصي، ولا يتمكن الحاضر من أنقاذهما معاً، ففي حالة القدرة على الجمع بين الامتثالين يتعين انقاذ كل واحد منهما، وفي حالة ضيق القدرة يتعين أحدهما المعين كما لو كان اعتبار أحد الغريقين بعينه أهم، أو على نحو التخيير إذا كانا متساويين في الاعتبار.

وفي النصوص الشرعية شواهد مشابهة يتبدل فيها الحكم بتبدل العنوان بحثها المقنن الشرعي ضمن موضوعات مختلفة، كموضوع الحكم الأوليّة والثانويّة، والدليل الحاكم والمحكوم، والتزامهم، وتبدل الموضوع بتبدل المكان، والنسخ، والجهل بالواقع، ووجود مصاديق مستحدثة، والنصوص الإرشادية التي جاءت بلسان الأمر أو النهي، ولكنها مرشدة الى حكم عقلي أو مرتكز عقلائي خير شاهد على التبدل بتبدل الأحوال والظروف. فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ... إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا...﴾^(١). ارشاد الى أهميّة التوثيق وقت

(١) سورة البقرة: ٢٨٢.



الحاجة له، وحيث تقل الحاجة الى التوثيق في غير السفر في تلك الأزمنة السابقة، فلا ملامة عقلائيّاً في تركه، وهذا لا يعني أنّ المعاملات المعقّدة والتي يضيّع فيها الحقّ إذا لم تؤثّق في الحضر كما هو الجاري كثيراً في أزمنة فلا ملامة في ترك التوثيق.

ونظير هذا الكلام جار في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ...﴾^(١).

فإن طلب شهادة العدلين بغرض التوثيق، وضمان عدم ضياع الوصية في حال احتمال الضياع بمقتضى المرتكز العرفي، فإذا وجدت طريقة أخرى تفيد الوثوق أو القطع بالضمان غير شهادة العدلين فلا يوجد أمر ارشادي الى التوثيق بالشهادة.

من هنا ينبغي أن يكون القانون قانوناً مرناً، مستوعباً لجميع الظروف، متفاعلاً معها، قادراً على الحركة والتغيّر بتغيّرها، ولكن هذا لا يعني انعدام الثبات، فإنّ القانون قد يكون واحداً ثابتاً في عناصره الواجدة للملاك في جميع الظروف، وفي نفس الوقت هو متغير في بعض جهاته التي لا يثبت فيها الملاك، وإنّما يتأثر بالحالات والملابسات الخاصّة.

وهذه حقيقة لم يغفلها حتّى القانون الوضعي الحديث، فقد جاء في كتاب الوسيط في شرح القانون المدني الجديد: «إنّ التقنين الجديد يكثر من اتّخاذ المعايير

(١) سورة المائدة: ١٠٦.





التي تعين على التطوّر «و» أنّ الكثرة الغالبة من هذه المعايير هي معايير موضوعية لا معايير ذاتية».

وقد قال السنهوري مؤلّف الكتاب: «وقد أريد بذلك إيجاد نوع من التعادل بين التطوّر والاستقرار، فالمعيار الموضوعي من حيث هو معيار عامل للتطوّر، ومن حيث هو موضوعي عامل للاستقرار»^(١).

ومثّل لذلك بـ(عناية الرجل المعتاد) الموجود في القانون الروماني، وهو سارٍ في جميع القوانين العقلائية تقريباً، وله تطبيقات متعددة تختلف باختلاف الظروف، فالودعيّ عليه أن يبذل عناية الرجل المعتاد في حفظ الوديعة، وكذلك الشريك في حفظ مال شريكه، وكذلك العامل والمستأجر في حفظ مال المؤجر، والعناية المعتادة تختلف من ظرف الى آخر، ففي هذا القانون يوجد عنصر ثبات لا يتبدّل بتبدّل الظروف، ويوجد عنصر متغيّر، ولكنّ تغيّره ليس تغيّراً في أصل التشريع الثابت.

والذي يحدّد الملاك نحو ثباته وتغيّره هو المشرّع نفسه، والكاشف عن الثبات والتغيّر نفس التشريع الكاشف عن الملاك كشف المعلول عن علّته، فمتى ما فهمنا من الخطاب أنّه مطلق ليس مناطاً بظرف خاصّ، ولا أرشاد الى حكم عقلي، أو عقلائي خاصّ، استفدنا شمول القانون وعمومه، ومتى فهمنا ارتباط القانون بظرف خاصّ كان القانون منقضيّاً عند انقضاء ذلك الظرف الخاصّ.

(١) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد: ج ١ ص ١٠٦.



وهنا نأتي الى ما ذكره الدكتور سروش في مثال كيفية التطهير الشرعي، فقد اختلط عليه في هذا المثال أمران:

الأمر الأول: هو أنّ تشريع الطهارة لا ربط له بالتعقيم والوقاية من الأمراض، وإنّما له ربط بأحكام تكليفية ووضعية، كجواز الأكل، وكيفية العبادة التي أخذ الله فيها شرط الطهارة، وتشريع الله في التطهير عامّ لم يخصّص بحال احتمال التجرثم أو الإصابة بمرض، فلو قدر أن عقّم دم وجرّد بأدق الموادّ التعقيمية الحديثة وصار خالياً من أي مسبّب للمرض، لم يسقط وجوب التطهير منه.

الأمر الثاني: مسألة النظافة بمعنى الوقاية من الأوساخ، وما تسبّبه من فساد للجسد والبيئة، وهنا يوجد للشارع خطابات عامّة تدلّ على حسن ذلك، وإن لم يكن بكيفية التطهير الواردة في النجاسات الشرعية، بل هنالك خطابات عامّة تدلّ على وجوب هذه النظافة، وتحقيق الوقاية بها، فيما إذا توقّف انقاذ النفس عليها، أو حفظ ما يجب حفظه عليها، كقوى النفس.

وعلى هذا يكون الشارع بقانونه محققاً للحد الأعلى في مسألة الطهارة، وفي مسألة النظافة، نعم الحد الأعلى إنّما تحقّق بتحديد ما لا يدرك العقل كيفية تحقيقه تفصيلاً، وبيان ما يمكن للعقل تحديده بياناً اجمالياً مع اباحة جميع الطرق غير المزاحمة بما هو أهمّ منها.



التعليق الثالث: حيثية القانون التشجيرية؛

ذكر علماء القانون أنّ هنالك ترتيباً شجرياً بين القوانين، فليست القوانين في عرض واحد.

وبيان ذلك: فقد ذكروا هؤلاء العلماء خصائصاً للقوانين^(١) فهي سلوكيّة وملزمة بنحو من الالتزام وعامة مجردة، والذي يعنينا هنا الخاصية الثالثة.

والمراد من هذه الخاصية: أنّ من الضروري أن تصاغ القاعدة القانونية (بحيث تخلو من الصفات والشروط الخاصة التي تؤدي الى تطبيقها على شخص معين بذاته أو على واقعة محدّدة بعينها)^(٢).

وقد مثل الدكتور محمد حسن قاسم أستاذ كلية القانون في جامعتي الاسكندرية وبيروت العربية لعموميّة القانون وتجّده بالمادة (٣١١) من قانون العقوبات المصري: «كلّ من اختلس منقولاً مملوكاً لغيره فهو سارق»، فإنّ كلّ من أخذ منقولاً لغيره اختلاساً فهو سارق، سواء كان رجلاً أو امرأة، غنياً أو فقيراً، سواء كان المنقول المختلس صغيراً أو كبيراً، رخيصاً أو غالياً، وهكذا.

والذي نفهمه من هذا أنّ القانون إنّما وضع لضبط أكبر مقدار يمكن ضبطه في الحالات المتعددة؛ وذلك لأنّ مصلحة جعله عامّة غير خاصّة بخصوصية بعض الملابس، فلكي يكون القانون فاعلاً من دون حاجة الى تجديد جعله وبيانه،

(١) راجع كتاب المدخل لدراسة القانون: ج ١ ص ٣٦، وما بعدها.

(٢) راجع كتاب مبادئ القانون: ١٨.



ولكي يكون ساري المفعول قابلاً للتطبيقات غير المحدودة، فلا بدّ وأن يصاغ بنحو كليّ عامّ، ليقبل الانطباق على المصاديق المتعددة انطباق الكليّ على أفرادها، وهذه هي علّة خاصيّة الاطلاق والتجرّد.

وعلى هذا الأساس كانت الموادّ الدستورية موادّ محدودة مختزلة تمتاز بتجرّد فائق؛ لأنّ المطلوب منها أن تكون ضابطة لجميع السلوكيّات الواقعة في الدولة أو المنظّمة أو الشركة، وما أشبه.

وهذا ما يجعل القانوني ماثلاً أمام مشكلة عويصة، وهي أنّ القانون العامّ المجرّد لا لسان له ينطق ويبيّن متى ينطبق في هذه الواقعة، ومتى لا ينطبق، فلا بدّ لتجسده، وجعله برنامجاً يومياً في جميع سلوكيّات الناس، من وجود فقهاء في القانون قادرين على تفريع القانون، ثمّ تطبيقه على الوقائع المتعددة.

وبهذا احتاج المشرّع القانوني الى تفرّع جذور الموادّ الدستورية الى قوانين أكثر تفصيلاً وأقلّ عمومية وتجريداً، فوجدت القوانين من الدرجة الثاني، وهي نظير القوانين الوزاريّة في الحكومات، وهذه القوانين الأقلّ تجرّداً وعموميّة هي في نفسها عامّة بحاجة الى تفريع وتطبيق في الدوائر الأضيّق، وهذا ما أوجد قوانين أكثر تفصيلاً من الطبقة الثالثة والرابعة والخامسة، كقوانين المرور والبلديّة، ثمّ قوانين السير والنظافة، وهكذا حتّى يوجد تشريع خاصّ يسلم عنوان القانون للعامل الخاصّ الذي يعمل في مكان وزمان خاصّين، وبهذا توجد عندنا شجرة القانون المنتهي بثمار خاصّة عبارة عن تشريعات خاصّة.



إنّ جميع الأنظمة - سواء كانت عامّة أو خاصّة - محكومة بالموادّ الدستورية، وكلّ تشريع ينسجم مع هذه الموادّ، وإلاّ يكون مرفوضاً وخارجاً عن النظام المرسوم.

نعم، ارجاع التشريعات الى الموادّ الدستورية يحتاج الى فقه في التفريع، وفقه في التطبيق، وفقه التطبيق يحتاج الى خبرة فائقة بملاك القانون ومستثنياته ودرجاته من حيث الأهميّة والفاعليّة.

ومثل هذا البيان يأتي في القانون الشرعي، فإنّ الله عزّ وجلّ مصالح عامّة وعمومات فوقانيّة، وهناك مصالح محدودة، ويوجد تفاوت في أهميّة ملاكها، على هذا الأساس اختلفت التشريعات وتدرّجت وصارت وفق نظام شجري، وحيث أنّنا لا نحيط بالمصالح ودرجاتها في جميع الموارد، فالتعبّد مجال واسع في مرحلة التلقّي والقبول.

نعم، إذا أخبرنا الشارع بأهميّة ملاك على غيره - ولو بملاحظة المرتكزات العرفيّة التي أمضاها ولم يردع عنها - أمكننا تطبيق الأحكام بعنوانها الأوّلي والثانوي مع مراعاة الأولويات، وتقديم الأهمّ حال التزاحم، ونحو ذلك.

وبهذا نأتي عند الشواهد الثلاثة الأخيرة للدكتور سروش والتي دعت الى طرح مقولة: (الحّد الأعلى والحّد الأدنى من الدين) وهي:

الأوّل: قصّة بعض أعضاء هيئة التدريس في حوزة قم بأنّ تطبيق الأحكام - ومنها أخذ الخمس والزكاة يحلّ تمام المشاكل الاقتصادية.



الثاني: أن في ذهن الكثير من العامة والعلماء يشكّل قانون العقوبات الإسلامية -
قطع يد السارق الحل الحاسم للانحراف، مع أن الحد الأعلى هو وجود برامج
تثقيفية وتوعوية، ثم تطبيق القانون الجزائي الذي قد يتغير بتغير الظروف.

الثالث: أن من المسائل التي أثّرت بعد حكومة الإسلام مسألة الاحتكار،
والحكم فيها هو الاستيلاء على البضائع المحتكرة، وبيعها بقيمة عادلة، وهذا ما
يترتب عليه منع التجار من الاحتكار، وفي ذهن بعض رجال الدين هذه هي
الوظيفة التي تمثل الحد الأعلى وما يمكن القيام به.

فقد غاب عن سروس الأمور التالية:

الأمر الأول: لكي نعطي تقييماً لأي قانون، وأنّه هل يقدم الحد الأعلى أو لا؟
لابد من ملاحظة مجموع تشريعاته الثابتة بالعنوان الأوّل أو العنوان الثانوي.

فمثلاً: قانون دفع المال قد يكون ملزماً بالعنوان الأوّل في موارد خاصّة، ولكن
بالعنوان الثانوي كعنوان الولاية، أو حفظ النظام، يكون ملزماً في مواد أكثر
سعة.

الأمر الثاني: لكي نعطي تقييماً لأي قانون، وأنّه هل يقدم الحد الأعلى أو لا؟

فلا بد من ملاحظة القوانين التشريعية والجزائية، وأيضاً القوانين التربويّة المنبثقة
من رؤية كونية خاصّة لمشرّع القانون أو أتباعه.



وهذا ما أغفله سروس في مسألة كفاية القوانين الجزائية، فقد صوّر لنا أنّ الدين خالياً من البرامج التوعويّة الثقيفيّة، ولا يوجد فيه إلّا أحكام تعاقب من أخطاء!

الأمر الثالث: لكي نعطي تقييماً لأيّ قانون، وأتّه هل يقدّم الحدّ الأعلى أو لا؟

فلا بدّ من ملاحظة نفس التشريع، وما ذكره مشرّعه، لا ملاحظة أفهام بعض الناس وتصوّراتهم الخاصّة، ومن العجيب جدّاً أنّ الدكتور سروس عنده اهتمام كبير جدّاً بالتفريق بين الدين وقراءة الدين وفهمه، ولكنّه هنا تخلّى عن ذلك، فأخذ فهم البعض للدين وجعله منطلقاً له للحكم على نفس الدين بأنّه لا يبيّن الحدّ الأعلى!

الأمر الرابع: وهو مهمّ جدّاً، لكي نعطي تقييماً لأيّ قانون، وأتّه هل يقدّم الحدّ الأعلى أو لا؟ لا بدّ من ملاحظة انسجام مجموع التشريعات مع المصالح الواقعيّة وعدم وجود تدافع بينها.

فليس من الصحيح أن نتصوّر تشريعات لا وجود لها في الدين، كتشريع وجوب بعض المستحبّات، ثمّ نقول: حيث إنّ في هذه المستحبّات مصلحة فالدين لما لم يلزم بها فهو لم يحقق الحدّ الأعلى!

إنّ هذا التصرّور في نظري تصوّر ساذج جدّاً؛ لأنّ مجرد وجود مصلحة ولو كانت ملزمة - فضلاً عن غير الملزمة لا يسوغ جعل حكم الزاميّ إلّا إذا كان الإلزام لا يتنافى مع مصالح أخرى لا تقلّ أهميّة، أو لا يوجب ترتّب عنوان آخر فيه مفسدة



كاسرة وغالبة، ولو وجد بجعل الالتزام شيء من ذلك فهذا يوجب أن يكون القانون ناقصاً معيماً فيه نقض للغرض وتقديم للمرجوع.

وعليه عدم الالتزام ببعض الأفعال لا ينافي كون القانون هو الأكمل والمحقق للحد الأعلى؛ لأنّ ما يقدّمه بعد إبعاد الناس عن العسر والخرج، ونقض الغرض، وبعد الحثّ العامّ والخاصّ مع اختلاف درجاته من الالتزام وغيره، هو الحدّ الأعلى المقبول عقلاً لا المتوهم دون معرفة واحاطة بمصالح الواقع.

المحطة الثانية

في تحديد المراد من عنوان المقالة

بعد أن بيّن الدافع لكتابة المقالة طرح سروش على مستوى الفقه والقانون الشرعي التساؤل التالي:

هل من الصحيح أن نتوقع من الدين جميع الحلول، وذكر جميع الأحكام التي تلبي حاجة المجتمع على امتداد الزمان، أم الدين يقدم حلاً في الحد الأدنى تناسب مع المجتمع؟

وهو فعلاً لم يبيّن مراده من الحدّ الأعلى والحدّ الأدنى، ولكن يظهر من بعض عباراته أنّه يقصد بالحدّ الأعلى: «أنّ الشارع المقدّس قد ذكر في الشريعة جميع



التوصيات والتدابير اللازمة لحلّ المشاكل الاقتصادية والاجتماعية»^(١)، أو أنّ «الدين يمثل منبعاً ومخزناً لجميع ما يحتاجه الانسان في حركة الحياة»^(٢).

وكما يظهر من بعض عباراته أنّ المقصود بالحدّ الأدنى هو أنّ أحكام الشريعة قليلة وهي متناسبة «مع حياة بسيطة ومعيشة متواضعة»^(٣)، أو أنّ الفقه: «لو كان علماً دنيوياً فإنّه ستوافر فيه أحكام تتناسب مع أقلّ الشروط اللازمة لحياة الانسان في هذه الدنيا، وبذلك يمكنه تلبية حاجات الانسان البسيطة لحياة بسيطة»^(٤).

فطرية القوانين الالهية:

ونعلّق على الكلام السابق هنا ببيان أمور تقدّم بعضها سابقاً:

الأمر الأوّل:

أنّ التشريعات الاسلامية في عقيدة المسلم شرّعها الله تعالى لمصالح، وهذا يستبطن حقائق متعددة:

الحقيقة الأولى: إنّ واضع القانون الالهي أكمل موجود، وهو ذو العلم المطلق الذي لا يحده زمان ولا مكان، ولا تخصّص علمه ظروف وملابسات.

(١) راجع الصفحة ١٢٨ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ١٣٠ من كتابه.

(٣) راجع الصفحة ١٣١ من كتابه.

(٤) راجع الصفحة ١٤٩ من كتابه.



الحقيقة الثانية: أن غاية وضعه للقانون بلوغ الناس أعلى مراتب السعادة الممكنة لهم مع اختلاف ظروفهم وقابليّاتهم.

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ * وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَأِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا



يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ * أَفَحُكْمَ
الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ^(١).

الحقيقة الثالثة: إنّ الأحكام الالهية باقية الى يوم القيامة، وفي ذلك روايات متواترة
بالسنة مختلفة:

منها: عن حريز عن زرارة، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ،
فَقَالَ: حَلَالٌ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ،
لَا يَكُونُ غَيْرُهُ، وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ.

وَقَالَ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي النَّظَّازِ: «مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً»^(٢).

وفي رواية ثانية: عن سماعة بن بهران، قال: «قُلْتُ لِأبي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَوْلِ: قَوْلُ اللَّهِ:
(فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ)، فَقَالَ: نُوحٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَمُوسَى وَعِيسَى
وَمُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَعَلَى جَمِيعِ أَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ.

قُلْتُ: كَيْفَ صَارُوا أُولِي الْعِزْمِ؟

قَالَ: لِأَنَّ نُوحًا بُعِثَ بِكِتَابٍ وَشَرِيعَةٍ، فَكُلُّ مَنْ جَاءَ بَعْدَ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخَذَ بِكِتَابِهِ
وَشَرِيعَتِهِ وَمِنْهَاجِهِ، حَتَّى جَاءَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالصُّحُفِ، وَبِعَزِيمَةِ تَرْكِ كِتَابِ
نُوحٍ، لَا تُكْفَرُ بِهِ، وَكُلُّ نَبِيٍّ جَاءَ بَعْدَ إِبْرَاهِيمَ جَاءَ بِشَرِيعَةٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمِنْهَاجِهِ

(١) سورة المائدة: ٤٤ - ٦٠.

(٢) الكافي للكليني: ج ٢ ص ٥٨.



وَبِالصُّحُفِ، حَتَّى جَاءَ مُوسَىٰ بِالْإِنجِيلِ بِالتَّوْرَةِ وَشَرِيعَتِهِ وَمِنْهَا جِهَهُ، وَبِعَزِيمَةِ تَرْكِ الصُّحُفِ، فَكُلُّ نَبِيٍّ جَاءَ بَعْدَ مُوسَىٰ أَخَذَ بِالتَّوْرَةِ وَشَرِيعَتِهِ وَمِنْهَا جِهَهُ، حَتَّى

جَاءَ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْإِنجِيلِ، وَبِعَزِيمَةِ تَرْكِ شَرِيعَةِ مُوسَىٰ وَمِنْهَا جِهَهُ، حَتَّى جَاءَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَ بِالْقُرْآنِ وَشَرِيعَتِهِ وَمِنْهَا جِهَهُ، فَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَهَؤُلَاءِ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ^(١).

وعلى هذا فيوجد دليل على أن أفضل تشريع هو تشريع الله تعالى، وتشريع الله دائم محقق لغايته طيلة بقائه، وإلا كان عبثاً في بعض الأوقات، والله تعالى لا يفعل العبث.

الأمر الثاني:

هو أن الله تعالى جعل أحكامه مناسبة لخلق الإنسان، وهذا معنى موافقة التشريعات للفطرة، فهي تنطلق من مدركات نظرية فطرية، وتستهدف تحصيل مصالح وغايات تطلبها الخلقة.

يقول العلامة الطباطبائي: «والقرآن يبين أن هذه المعارف الحقيقية من الفطرة قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...﴾^(٢)، أي أن الخلقة الانسانية نوع من الابداع يستتبع هذه العلوم والادراكات، ولا معنى لتبديل خلق إلا أن يكون نفس التبديل أيضاً من الخلق

(١) المحاسن: ج ١ ص ٢٦٩ و ٢٧٠.

(٢) سورة الروم: ٣٠.



والايجاد، وأمّا تبديل الایجاد المطلق - أي ابطال حكم الواقع - فلا يتصور له معنى، فلن يستطيع الانسان وحاشا ذلك أن يطل علومه الفطريّة، ويسلك في الحياة سبيلاً آخر غير سبيلها البتّة، وأمّا الانحراف المشهود عن أحكام الفطرة، فليس ابطالاً لحكمها، بل استعمالاً لها في غير ما ينبغي من نحو الاستعمال، نظير ما ربّما يتفق أنّ الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فان آلة الرمي وسائر شرائطه موضوعة بالطبع للاصابة، إلّا أنّ الاستعمال يوقعها في الغلط، والسكاكين والمناشير والمثاقب والابر وأمثالها إذا عبّئت في الماكينات تعبئة معوجة تعمل عملها الذي فطرت عليه بعينه من قطع أو نشر أو ثقب وغير ذلك، لكن لا على الوجه المقصود، وأمّا الانحراف عن العمل الفطري كان يخاط بنشر المنشار، بأن يعوض المنشار فعل الابرة من فعل نفسه، فيضع الخياطة موضع النشر، فمن المحال ذلك^(١)، انتهى موضع الشاهد.

وحيث أنّ فطرة الانسان ثابتة باقية لا تتبدّل، وإنّما تتبدّل في بعض عوارضها ودرجة طلب الفطرة لمقتضياتها بسبب غلبة الغفلة، وغلبة الشهوة، واعتقاد وجود الكمال والسعادة في موضعها الصحيح، كان من اللازم وجود تشريعات باقية ببقاء الفطرة التي هي تتبدّل بتطور العمران ووسائل النقل والاتّصال واكتشاف أسرار الخليقة، فهل ترى أنّ الانسان في ذاته ونزعاته، وأصل طلبه لسعادته، وفراره من مضارّه ومهلكاته، قد تغيّر وتبدّل وصار نوعاً آخر لما

(١) تفسير الميزان: ج ٥ ص ٣١٣.



اكتشفت الطاقة البخاريّة، وكذلك تغيّر لما اكتشفت البتروليّة، وكذلك تغيّر لما
اكتشفت الطاقة النوويّة!

الانسان هو الانسان لم يتغيّر، نعم تطوّر محيطه وتوسعت مداركه، ولكن لا زال
على فطرته يطلب سعادته ما دام حيّاً في هذه النشأة أو في غيرها، وعلى هذا
الأساس لا بدّ من وجود تكاليف تناغم جهة الثبات فيه، وأخرى تناغم جهة
التغيّر، فليس من الصحيح جعل قوانين ثابتة مطلقاً، وليس من الصحيح جعل
قوانين جامدة لا تقبل المرونة، وهذا ما جعل شريعة الله في عين ثباتها وبقائها
حيويّة مرنة تقبل الانطباق على جميع الظروف المتغيرة لتغيّر الحكم بتغيّر
موضوعه، أو مزاحمته بما هو أهمّ.

الأمر الثالث:

هو أنّ شموليّة التشريع واستيعابه لجميع متطلّبات المجتمعات المختلفة ليس
بمعنى جعل حكم الزاميّ تفصيليّ في كلّ فعل كما قد يتوهّم، وإنّما بمعنى تقدير
المصالح والعلاقة بينها في الحالات العادية والاستثنائيّة، ثمّ جعل أحكام تناسب
مع المصالح من حيث الحرمة والكراهة والوجوب والاستحباب والاباحة،
وبيان رتبة كلّ حكم من حيث التقديم وعدم التقديم عند التزاحم، وعروض
عنوان أوّلٍ وثانويّ، كعنوان القيام الذي هو موضوع للاباحة، والاحترام الذي
هو عنوان للاستحباب أو الحرمة على حسب حال من يراد القيام له احتراماً، ثمّ
بيان التشريع بحسب أهميّته، ومقدار حاجة الناس الى البيان، وفي هذه المرحلة
قد يكون البيان خاصّاً وقد يكون عاماً، ففي الأفعال التي يستقلّ العقل بأدراكها



أو كيفية تحقيقها يكفي ارشاد العقل إليها، أو الحثّ عليها حثّاً عاماً، وبيان حسن سلوك أي طريق إليها ببيان عامّ لا يخالف ضوابط الشرع العامة.

وبهذا يكون الدين مع عموم بعض بياناته محققاً للحدّ الأعلى؛ لأنّ فيه حثّ على كلّ كيفية تحقّق المطلوب، ويتّضح بهذا أنّ الدين وأنّ لم يبيّن بعض الطرق الاقتصادية الحديثة، أو النظم الاجتماعية والسياسية بتفصيل خاصّ، إلّا أنّه لم يهملها ويبيّن ببيان عامّ يتفرّع منه بطريقة التشجير المتقدّم شرحها تفصيل حكم هذه المستجدّات.

فكم فرق بين أن يقال: «الشارع المقدّس لم يذكر في الشريعة جميع التوصيات والتدابير اللازمة لحلّ المشاكل الاقتصادية والاجتماعية»^(١) أو أنّ «الدين لا يمثل منبعاً ومخزناً لجميع ما يحتاجه الانسان في حركة الحياة»^(٢)، وأنّ أحكام الشريعة قليلة هي متناسبة «مع حياة بسيطة ومعيشة متواضعة»^(٣)، أو أنّ الفقه: «فيه أحكام تتناسب مع أقلّ الشروط اللازمة لحياة الانسان في هذه الدنيا، وبذلك يمكنه تلبية حاجات الانسان البسيطة لحياة بسيطة»^(٤)، وبين القول بأنّ الشريعة مستوعبة لجميع التفاصيل، وتنطبق عليها بالحكم الواقعي، أو الأحكام الظاهرية

(١) راجع الصفحة ١٢٨ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ١٣٠ من كتابه.

(٣) راجع الصفحة ١٣١ من كتابه.

(٤) راجع الصفحة ١٤٩ من كتابه.



التي جعلت في ظرف الشك بالحكم الواقعي، ولكن استيعابها في كثير من الموارد بخطاب دستوريّ عامّ يقبل الانطباق على جميع المستجدات.

وبهذا يتّضح الخلل في قول الدكتور سروش: «الفقه الدينيّ هو أقلّي بالحدّ الأدنى؛ لأنّ المسائل الحقوقيّة أساساً لا تمثّل سوى زاوية صغيرة من حياة البشر، وتتناسب مع المجتمعات البدويّة والأوليّة، وهي في الأساس ناظرة الى فصل الخصومات»^(١).

وقوله: «الفقه سواء كان دنيويّاً أو أخرويّاً لا يخرج عن دائرة الأحكام، يعني أنّه يتلخّص في الواجب والحرام، وهذا المعنى يختلف كثيراً عن تدبير أمور الحياة»^(٢).

إذ غاب عنه أنّ الفقه مستوعب لجميع شؤون الحياة بخطاب تفصيليّ أو اجمالي بالبيان المتقدّم، غير أنّ الخبر في القانون الشرعي يعرف كيف ينزل موادّ الشرع الدستورية وعموماته الفوقانيّة، فيقرّع منها ويطبّقها على الوقائع التفصيليّة.

مناقشة دعوى ارتباط الأحكام بظروف خاصّة؛

كما يتّضح - أيضاً - وجه الخلل فيما طرحه سروش عندما ذكر: «أنّ تطبيق جملة من الأحكام إنّما يناسب ظروفًا خاصّة، فقطع يد السارق إنّما يناسب ظروف مجتمع يحظى بالسلامة الروحية والجسمانيّة والاستقرار الاقتصادي، وفي غير هذه الظروف لا تكون العقوبة وحدها كافية.

(١) راجع الصفحة ١٣٨ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ١٣٩ من كتابه.



ومثل هذا حكم قتل المرتدّ، فإنّه لا يناسب المجتمعات التي شاعت فيها الشبهات، وعليه لا بدّ من السعي الى خلق الظروف المناسبة ثمّ تطبيق الأحكام، وهذا يجري في الاحتكار؛ إذ لا بدّ من تثقيف المجتمع اقتصادياً، ووضع برامج اقتصادية وسياسية تمنع من تفشّي الاحتكار، ثمّ تطبيق حكم الاحتكار في حقّ المخالف.

إنّ فكرة ارتباط تطبيق الأحكام بظروف خاصّة تجري حتّى في حكم النظافة وغسل اليد، فكفاية الغسل بالماء إنّما هو في الظروف البسيطة، ولا يشمل الظروف الخاصّة، كظروف انتشار الأوبئة.

ومثل هذا جارٍ في عدد الصلوات، فما يبيّنه الدين الحدّ الأدنى وهو الفرائض، ولكن للمؤمن أن يزيد، وهذا يجري في جميع الأحكام.

فإنّه يلاحظ عليه عدة ملاحظات:

الأولى: أن استفادة اختصاص التشريع وعمومه من نفس دليله، والله تعالى في عقيدتنا هو الذي يحدّد مناسبة التشريع لجميع الظروف أو لبعضها، وليس دورنا إلّا اكتشاف ذلك من الأدلّة، وليس التصرّف في مرحلة التشريع.

الثانية: إنّ قانون العقوبات ليس علّة تامّة لتحقيق الالتزام بالتشريع، وإنّما هو مقتضى لذلك، ولمعرفة الناس، ومقدار تقواهم وورعهم، دخل في تحقّق الالتزام، والدين الاسلامي - كما تقدّم اهتمّ بالتعليم والتربية، وبيان التشريعات، وبيان عقوبات مخالفتها في الدنيا والآخرة.



الثالثة: مجرد شيوع الشبهات لا يوجب تعطيل حكم الله تعالى ما دام عاماً، فلا بدّ من ملاحظة نفس دليل قتل المرتدّ، ومقدار ما يستفاد منه، فلعلّه يدلّ على قتل من ارتدّ ولو قصوراً، والله تعالى - ما دامت هنالك مصالح هو يعلمها - أن يحكم بقتل من أظهر الارتداد ولو كان لشبهة.

الرابعة: تقدّم سابقاً أنّ الحكم بكون القانون محققاً للحدّ الأعلى أو لا، ينبغي أن يكون بعد ملاحظة مصلحة القانون الممكن تحقيقها ومقدار انسجام تشريعاته، وعدم وجود محذور في تغيير أي تشريع منه، ومجرد كون بعض الأحكام غير الزامية لا يكفي للحكم بعدم كون القانون الشامل له لا يحقق الحدّ الأعلى.

والغريب أنّ سروش ذكر: أنّ من يرى الدين يقدّم الحدّ الأعلى فدينه معاشي دنيويّ، ومن يراه يقدّم الحدّ الأدنى فقط فدينه دين معاديّ أخرويّ؛ وذلك لأنّه يرى مقصود الدين الأعلى التكاليف التي تؤمّن السعادة في الآخرة، وليست الحياة الدنيا إلّا مقدّمة لا ينبغي الاهتمام بها إلّا بمقدار الحاجة، ولهذا يوكل أمور الدنيا الى الناس في المعاملات وجميع الحاجات الفرديّة والاجتماعية، وعليه تكون الأحكام الدنيوية خارجة عن اطار التبعّد لأنّها وظيفة العقلاء.

ولا يمكن القول بأنّه من المعقول أن تكون الأحكام الشرعية مهتمة بالمعاد والمعاش على حدّ سواء؛ وذلك لأنّ مصالح الدنيا معلومة للعقلاء دون الأخروية، فإنّها مصالح غيبية، وما يناسب الأولى قوانين عقلانية تحقّق مصالحها



العاجلة، بينما ما يناسب الثانية أحكام تعبّدية، فالفقه أمّا لأجل الآخرة والدنيا في طولها أو العكس، ولا ثالث.

فإنّ في كلامه دعوى غير مبرهنة، وهي: أنّ الاهتمام بمعاش الناس بالحدّ الأعلى، والاهتمام بالمعاد بالحدّ الأعلى، مانعة جمع، كما يقول علماء المنطق، والغريب أنّه استدل على ذلك بأنّ مصالح الدنيا معلومة للعقلاء دون الأخرى، فإنّها مصالح غيبيّة، وما يناسب الأولى قوانين عقلائية تحقّق مصالحها العاجلة، بينما ما يناسب الثانية أحكام تعبّدية!

والصحيح: أنّ مصالح الدنيا بعضها معلوم يدركه العقلاء بعقولهم، ويكفي فيه

خطاب عامّ ارشادي، وبعضها كمصالح الآخرة مجهولة بسبب تزامم الظروف الجزئي وعدم العلم بالملابسات المستقبلية، أو ورود الخلاف فيها وكثرة الشبهات بحيث يصعب على كلّ الناس الوصول لها، وفي هذه يكون البيان مناسباً لأهمّيّتها ومقدار الحاجة إليها، ومن هنا وجدت بعض البيانات التفصيلية في أبواب المعاملات ونحوها، كالنكاح والبيع وخياراته والمضاربة والحدود والقضاء والارث.

ينبغي التمييز بين وفاء القانون بالمصالح وكيفية التطبيق؛

ذكرنا سابقاً أنّ التشريع الاسلامي من خلال بيان قوانين التعامل مع الأحكام الثابتة بالعنوان الأوّل والثانوي، وقوانين التزامهم وأمثالها، جعل لأحكامه مرونة تقبل الانطباق على جميع الوقائع، سواء كان الحكم ثابتاً لها بعنوانها



الواقعي أو بما هي مجهولة، غير أنّ الدكتور سروش ذكر أنّه: صحيح يوجد في الفقه أحكام ثانوية قد توجب التعقيم من باب وجوب حفظ النفس، وصحيح . في حال التزاحم يقدّم الواجب الأهمّ، وفي حالة العسر والخرج يرتفع الحكم، لكنّ الفقه:

أولاً: علم لا ينتج تخطيطاً وبرامج للحياة.

وثانياً: أنّ الفقه على هذا سيكون عقلائياً وحركة بشرية، ويكون الطموح الى الحدّ الأعلى موجباً للتعامل مع الفقه على أنّه دنيوي، وبالتالي لا حاجة للالتزام بالتطهير الشرعي، بل لا بدّ من الالتزام بكلّ ما يفرزه العلم الحديث في مجال الصحة.

ويلاحظ عليه: أنّه وقع في خلط بين دور مرحلة ملاحظة غرض القانون وتشريعه، ومرحلة تطبيقه، ففي المرحلة الأولى لا بدّ وأن يكون جعل القانون مقتضياً لتحقيق الحدّ الأعلى وهو المتاح دون الوقوع في مفسدة تجعل القانون بلا فائدة، وهنا تقدّر فيه المصالح ودرجة التشريع المناسبة لايجاد الداعي نحو تحقيق المصالح، فقد يرى المشرّع كفاية خطاب اجمالي، وقد يرى ضرورة البيان التفصيلي.

وأما في المرحلة الثاني، فيأتي دور الانسان الذي شرّع له الخطاب؛ إذ ينبغي عليه أن يتحرّك الى آخر الشوط الذي يبعثه إليه القانون ليحقّق الحدّ الأعلى المتاح له، وذلك باستخدام الوسائل المتاحة والمباحة، فالشارع المقدّس - مثلاً - يبيّن



للناس جواز البيع مرابحة وحسن توثيقه، ويبيح له تطوير كيفية تحقيق المعاملة، ويحثه على العمل المحقق للرفاهي والسعة في الرزق، كما يحثه على ضرورة استثمار وقته، وعدم صرف العمل في وقت طويل مع امكان انجازه في وقت أقصر، وعلى الانسان أن يجد الكيفية المحققة لامثال ذلك بتطوير وسائل التعامل المالية من خلال إيجاد البنوك والوكالات ووسائل التواصل السريعة، فالقانون من حيث غرضه كافٍ لتحقيق الداعي الى تحقيق الحد الأعلى المتاح في كل زمن، وعلى الانسان إيجاد التطبيق الأمثل، فالتخطيط البشري وإن كان لا بد منه ولم يبينه الشرع تفصيلاً، إلا أنه لا يرتبط بنفس القانون، وإنما بكيفية تطبيقه، والشارع حث عليه ببيان اجمالي لامكان الاهتداء إليه بالعقل وتراكم الخبرة.

المحطة الثالثة

أدلة سروس على أن الدين لا يحقق الحد الأعلى

يمكن أن نلخص أدلة سروس في كون الفقه لا يقدم إلا الحد الأدنى في ثلاثة أدلة ذكرها متفرقة في كلامه:

الدليل الأول:

الأحكام قليلة، فكيف نستنبط منها أحكاماً كثيرة تلبي جميع الحاجات^(١)!

وهذا الاستدلال كان موجوداً عند العامة من قديم الأيام، فقد ذكروا أن النصوص قليلة ومتناهية، والحوادث والوقائع والقضايا المتجددة كثيرة غير

(١) راجع الصفحة ١٣١ من كتابه.



متناهية، فالنصوص لا تقوى على مدّ كل واقعة وحادثة بحكم منصوص عليه، وهذا ما أوقعهم في القياس، والأخذ بالظنون والاستحسانات، فكانت الحاجة الى القياس ونحوه لا تنقطع ولا تنتهي ما دامت الحوادث والوقائع والقضايا تتجدّد على مدى السنوات والقرون الى قيام الساعة، مع قلة الأحكام بسبب قلة النصوص الدالة عليها.

جوابه في عدة أمور:

قد اتّضح ممّا تقدّم الخلل في هذا الاستدلال، ولكي يتّضح أكثر نذكر أموراً:

الأمر الأول: هو أنّ النصوص الدالة على الأحكام عندنا - نحن الشيعة - تفوق النصوص الموجودة عند المخالفين، فقد روى البيهقي: سئل الامام الشافعي: كم أصول السنّة - أى أصول الأحكام؟ فقال: خمسمئة.

فقليل له: كم منها عند مالك؟

قال: كلّها، إلا خمسة وثلاثين^(١).

وأما الروايات الواردة عندنا في الفقه فهي تبلغ الآلاف، والسرّ في ذلك أنّ عصر العصمة عندنا ممتدة الى نهاية الغيبة الصغرى (٣٢٩هـ).

الأمر الثاني: هو أنّ الأحكام الشرعية عندنا - نحن الامامية - لها ثلاثة مراتب، واذا فقدت تأتي الوظيفة العقلية، فهنا أربع أقسام من الأحكام: ثلاثة منها

(١) مناقب الشافعي: ج ١ ص ٥١٩، تحقيق أحمد صقر.



شرعية، والرابع حكم عقلي، ومع هذه الأقسام لا نحتاج الى العمل بالقياس والاستحسانات، وجعل تشريعات من عندنا في قبال تشريع الله تعالى.

بيان ذلك: إذا واجه المكلف فعلاً من الأفعال وأراد تحديد وظيفته فيه - كما لو شك في حكم عقد التأمين، أو جواز بيع السرقة - فهو إما أن يعلم بحكمه جزماً لوجود دليل قطعي، فهنا يكون المكلف عارفاً بحكمه الواقعي، وإما أن يعلم بوجود دليل ظني قام دليل قطعي على حجته واعتباره كخبر الثقة، أو ظهور دليل في الاطلاق، كما لو استفاد الحكم من اطلاق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، وهنا يكون المكلف عارفاً بوظيفته الظاهرية على مستوى ما يصطلح عليه بـ (الأمانة)، وإذا فقد الحكم الواقعي والظاهري في رتبة الأمانة فلم يوجد عنده علم ولا علمي يحدّد الوظيفة، تصل النوبة الى ما يسمّى بالأصول العملية الشرعية، وهي وظائف جعلها الشارع لتنظيم السلوك عند فقد العلم بالحكم أو الدليل الظنيّ المعتمد عليه، كأصالة الفساد في العقود والايقاعات.

وفي بعض الأحيان لا يوجد أصل عملي شرعي، وهنا تصل النوبة الى الأصل العقلي، كما لو دار الأمر بين كونه حراماً أو واجباً، فحيث لا مثبت لأحد الاحتمالين، ولا يمكن للانسان أن يحتاط بترك الفعل مراعاة لاحتمال الحرمة ويفعل مراعاة لاحتمال الوجوب، فالعقل يحكم بالتخير بين الترك دائماً أو الفعل دائماً.

(١) سورة المائدة: ١.



الأمر الثالث: إنّ جملة من الأحكام الشرعية هي موادّ دستورية يستنبط منها أحكام كثيرة قابلة للانطباق على الوقائع غير المتناهية - كما تقدم بيانه - وقد بينت روايات أهل البيت (عليهم السلام) ذلك، فعن الامام الرضا (عليه السلام): «عَلَيْنَا إلقاء الأُصُولِ إِلَيْكُمْ، وَعَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ»^(١).

وعن الامام الصادق (عليه السلام): «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلقِيَ إِلَيْكُمْ الأُصُولَ، وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرَّغُوا»^(٢).

ولكي تتضح فكرة التفرع والتطبيق في الوقائع المستجدة أذكر مثالين أحدهما من الكتاب والآخر من السنة:

المثال الأول: آية الوفاء بالعقود: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣).

فإنّ من المعروف أنّ العقد هو عبارة عن شدّ التزام بالتزام آخر، وفي رواية ابن سنان العقود هي العهود^(٤)، وعلى هذا قد يستفاد من الآية امضاء طبيعة العقود على نحو القضية الحقيقية، بمعنى أنّه متى ما تحقّق عقد فهو صحيح، ويجب الوفاء به ولو لم يكن يندرج ضمن نوع موجود في زمن نزول الآية كما هو الحال في كثير من المعاملات المستحدثة، كعقد التأمين أو الضمان، بمعنى أن يقول

(١) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٤٥.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٤٥.

(٣) سورة المائدة: ١.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٢٣ ص ٣٢٨، باب ٢٥ حديث ٣.



الدائن للمدين: لا أقرضك إلا بعد أن تأتي بمن يضمن أن يسدّد مالي إذا لم تسدّد في الوقت المضروب، وهو المتداول في هذه الأيام.

فهنا وجدت مادةً دستورية، وهي وجوب الالتزام بما يصدق عليه عقد، ومع أنّها واحدة إلا أنّها قابلة للانطباق على أنواع وأفراد لا متناهية.

المثال الثاني: قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

فإنّ الحديث الدالّ على هذه القاعدة مع قصر عبارته يعتبر من أهمّ المواد الدستورية التي تتفرّع منها أحكام كثيرة مهمّة قابلة للانطباق على وقائع غير متناهية، ولكي يتّضح هذا أنقل كلام خبير في القانون الشرعي، وهو أي الله العظمى السيّد السيستانيّ دام ظلّه فقد قال في كتاب لا ضرر المخصوص بهذه القاعدة، والبالغ ٣٣٦ صفحة: «في بيان المسلك المختار في تحقيق معنى الحديث.

والمختار في معنى الحديث: أنّ مفاد القسم الأوّل منه وهو قوله: (لا ضرر) ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من نفي التسبب إلى الضرر بجعل الحكم الضرري.

وأما القسم الثاني منه وهو (لا ضرار) فإنّ معناه التسبب إلى نفي الاضرار، وذلك يحتوي على تشريعين:

الأوّل: تحريم الاضرار تحريماً مولويّاً تكليفيّاً.

والثاني: تشريع اتّخاذ الوسائل الاجرائيّة حماية لهذا التحريم.

وبذلك يحتوي الحديث على مفادين:

١ - الدلالة على النهي عن الاضرار.

٢ - والدلالة على نفي الحكم الضرري. ومضافاً لذلك دلالة - بناء على المختار - على تشريع وسائل اجرائية لمنع عن الاضرار خارجاً، وهذا المفاد استفدناه من الجملة الثانية، وبعض الأعاظم استفاده من الجملة الأولى بجعل النهي المستفاد منها نهياً سلطانياً، وهو مناقش مبنى وبناء كما سيّضح في موضعه إن شاء الله.

ولتوضيح استفادة ذلك من الحديث على المنهج المختار نتعرّض لبيان ذلك في ضمن وجهين: اجمالي وتفصيلي:

أمّا الوجه الاجمالي: فهو أنّ نفي تحقّق الطبيعة خارجاً في مقام التعبير عن موقف شرعي بالنسبة إليها، يستعمل في مقامات مختلفة - كإفادة التحريم المولوي، أو الارشادي، أو بيان عدم الحكم المتوهم، وما الى ذلك - ولكن استفادة كلّ معنى من هذه المعاني من الكلام رهين بنوع الموضوع، وبمجموع الملابسات المتعلقة به.

وملاحظة هذه الجهات تقضي في الفقرتين بالمعنى الذي ذكرناه لهما.

أمّا الفقرة الأولى - وهي لا ضرر - فلأنّ الضرر معنى اسم مصدري يعبر عن المنقصة النازلة بالمتضرّر، من دون احتواء نسبة صدوريّة كالاضرار والتنقيص، وهذا المعنى بطبعه مرغوب عنه لدى الانسان، ولا يتحمّله أحد عادة إلاّ بتصور تسبب شرعي إليه؛ لأنّ من طبيعة الانسان أن يدفع الضرر عن نفسه ويتجنّب،



فيكون نفي الطبيعة في مثل هذه الملابس يعني نفي التسبب إليها بجعل شرعي، ولمثل ذلك كان النهي عن الشيء بعد الأمر به أو توهم الأمر به دالاً على عدم الأمر به كما كان الأمر بالشيء بعد الحظر، أو توهمه، معبراً عن عدم النهي فحسب، كما حقق في علم الأصول، وعلى ضوء هذا كان مفاد (لا ضرر) طبعاً نفي التسبب الى الضرر بجعل حكم شرعي يستوجب له.

وأما الفقرة الثانية - وهي لا ضرار - فهي تختلف في نوع المنفي وسائر الملابس عن الفقرة الأولى؛ لأنّ الضرار مصدر يحتوي على النسبة الصدورية من الفاعل كالاضرار. وصدور هذا المعنى من الانسان أمر طبيعي موافق لقواه النفسية غضباً وشهوة، وبذلك كان نفيه خارجاً من قبل الشارع ظاهراً في التسبب الى عدمه والتصدي له، ومقتضى ذلك:

أولاً: تحريمه تكليفاً، فإنّ التحريم التكليفي خطوة أولى في منع تحقق الشيء خارجاً.

وثانياً: تشريع اتخاذ وسائل اجرائية ضدّ تحقق الاضرار من قبل الحاكم الشرعي؛ وذلك لأنّ مجرد التحريم القانوني ما لم يكن مدعماً بالحماية اجراء - لا سيما في مثل (لا ضرار) - لا يستوجب انتفاء الطبيعة، ولا يصحح نفيها خارجاً^(١).

(١) قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ص ١٣٣ - ١٣٦.



ثم قال حفظه الله بعد عدة صفحات: «وقد ذكرنا أنّ الاضرار بالغير عمل يمارسه الانسان بطبعه لأجل إرضاء الدواعى الشهوية والغضبية، فإذا نهى عنه - كما في جملة من الآيات فهو ظاهر في النهي التحريمي زجراً للمكلفين عن هذا العمل، كما هو واضح.

وإذا نفى - كما في هذا الحديث فإنّه يدلّ على التسبب الى عدم تحقّق هذا العمل، وذلك من خلال ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: جعل الحكم التكليفي الزاجر عن العمل وهو الحرمة.

وهذا الحكم يستبطن الوعيد على الفعل، ويترتب عليه بحسب القانون الجزائي الشرعي:

أولاً: العذاب الأخروي في عالم الآخرة.

وثانياً: العقوبة الدنيوية بالتعزير ونحوه - حسب رأي وليّ الأمر بالحدود المستفادة من الأدلة الشرعية.

وثالثاً: الضمان في موارد الاتلاف، وكون الشيء المتلف ذا مالية لدى العقلاء.

الأمر الثاني: تشريع اتّخاذ وسائل مانعة عن تحقّقه خارجاً، وذلك من قبيل تجويز ازالة وسيلة الضرر وهدمها إذا لم يمكن منع ايقاعه إلّا بذلك، كالأمر باحراق مسجد ضرار، والحكم بقلع نخلة سمرة، ونحو ذلك.

وهذا التشريع يركز على قوانين ثلاثة:



١ - قانون النهي عن المنكر، فإنّ للنهي مراتب متعددة - كما ذكر في الفقه أخفّها النهي القولي، وأقصاها الاضرار بالنفس، وبينهما مراتب متوسطة، ولا تصل النوبة الى مرحلة أشدّ إلّا بعد تعذّر المرحلة السابقة عليها، أو عدم تأثيرها في الكفّ عن المنكر.

٢ - قانون تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس. وهذا من شؤون الولاية في الأمور العامّة الثابتة للنبي وأئمة الهدى عليهم السلام، والفقهاء في عصر الغيبة؛ إذ لا بدّ من العدالة في حفظ النظام.

٣ - حماية الحكم القضائي فيما إذا كان منع الاضرار حكماً قضائياً من قبل الوالي بعد رجوع المتخاصمين إليه، كما في مورد قضية سمرة حيث شكّا الأنصاري دخوله في داره بلا استئذان، فقاضى النبي صلّى الله عليه وآله بعدم جواز دخوله كذلك، وحيث أبى سمرة عن العمل بالحكم، أمر صلّى الله عليه وآله بقلع النخلة لتنفيذ الحكم بعدم الدخول عملاً.

ويلاحظ: أنّ ولاية اتخاذ وسيلة اجرائية لمنع الاضرار إنّما هي للحاكم الشرعي دون عامّة المسلمين، أمّا على القانونين الأخيرين، فالأمر واضح؛ لأنّ تحقيق العدل وحماية القضاء إنّما هو من وظيفة الحاكم المتصدّي للحكومة والقضاء، وأمّا على القانون الأوّل، فلأنّ المختار أنّ ولاية النهي عن المنكر - فيما كان بالاضرار بالفاعل نفساً أو مالا - تختصّ بالحاكم الشرعي خلافاً لما أفتى به جمع من الفقهاء.



ويلاحظ أيضاً: أنّ هذا الجز من مفاد (لا ضرار) هو مبنيّ تعليل الأمر بقلع النخلة في قضية سمرة بهذه الكبرى...

الأمر الثالث: تشريع أحكام رافعة لموضوع الاضرار من قبيل جعل حقّ الشفعة لرفع الشركة، التي هي موضوع لاضرار الشريك، أو عدم جعل ارث للزوجة في العقار لعدم الاضرار بالورثة، كما في الحديث.

فاتّضح ممّا ذكرناه مجموعاً: أنّ الحديث بجملة (لا ضرر) يدلّ على نفي جعل الحكم الضرري، وبجملة (لا ضرار) يدلّ على تحريم الاضرار وتشريع الصّد عنه خارجاً، ورفع في بعض الموارد موضوعاً...»^(١).

الدليل الثاني:

قول سروش: «تدبير الحياة يحتاج الى تخطيط وبرمجة، وتظافر علوم وفنون، ولا يفي الفقه وحده بذلك، فإنّ ثراء الفقه بالأحكام لا في البرامج والأدوات»^(٢).

وقد اتّضح ممّا تقدّم الجواب على هذا الاستدلال، فإنّ التخطيط يرتبط بمرحلة التطبيق، ويوجد بياناً لها اجمالياً يتجسّد فيما دلّ على التّغيب في تطوير المعيشة ووسائلها وتنميتها، واباحة الوسائل المحقّقة للتطوير وجعلها تحت اختيار الناس شرعاً دون تحريم، والغرض من القانون الفقهي ايجاد الداعي لذلك، وقد

(١) قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ص ١٤٩ - ١٥٢.

(٢) انظر الصفحة ١٣٩ من كتابه.



جعل الله تعالى لكلّ واقعة حكماً من الأحكام الخمسة، والتخطيط في مرحلة التطبيق لا يمسّ مرحلة الجعل، بل هو في مرحلة متأخرة عنها.

الدليل الثالث:

ازدياد حجم المعارف الدينية باستمرار^(١).

ويلاحظ على هذا الاستدلال:

أولاً: إنّه غريب من سروش الذي دائماً يحاول الفصل بين المعرفة الدينية والدين نفسه، فإنّ الدين غير معرفته، وما يزيد المعرفة إمّا بزيادة عرضية - كما إذا تبدّل رأي العالم في فهم حقيقة دينية، أو وجدت أفهاماً متعددة وإمّا بزيادة طولية - كما إذا تعمّقت معرفته في مسألة، أو أدرك ملزومات لها تتفرّع عليها.

ولا علاقة بين زيادة المعرفة وكون الدين في نفسه يزداد، فقد لا يزداد ومع ذلك تزداد معرفته بأحد النحويين السابقين.

وثانياً: قد تكون الزيادة بسبب التفريع والتطبيق وتعداد النظريات، وهذا لا ينافي ثبات مدلول النصّ كقاعدة دستورية ذات تفرّعات يمكن استنطاقها مع تطوّر وعي القارئ، وبهذا يعرف الجواب على ما قد يكون دليلاً رابعاً في كلامه، وهو (اختلاف الألهيين فيما يطرحونه، كما في تفسير كلام الله، وهذا يؤكّد أنّ المتون

(١) انظر الصفحة ١٥٧ من كتابه.



الدينية لم توفر اجابات)، فإنّ الخلاف في الفهم لا يعني عدم تقديم جواب في النصّ المختلف فيه، كما هو واضح.

المحطّة الرابعة

الحدّ الأدنى والأعلى في غير الفقه

الحدّ الأدنى في غير الفقه وهنا تعرّض سروش لعدّة أمور، منها:

الأمر الأوّل:

كما في الفقه لا يقدّم الموجود في أيدينا الحدّ الأعلى، فكذلك في مسائل العلم، وهذا واضح في جميع المجتمعات الدينية حتّى مجتمعنا، فالدين فيها لا يأخذ على عهده تعليم العلوم الطبيعية.

نعم، توجد دعوات غريبة عند البعض، كالشيخ الجواديّ الأملي حفظه الله من توسّع علم الأصول في أبحاث الاستصحاب وهي تعود الى روايات معدودة من قبيل «وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ»^(١) ذهب الى أن يقول: «لماذا لا نتمكّن من استخراج علم الزراعة من بعض الأحاديث، وإنّه بالامكان استيحاء علم صناعة السفن من قصّة نوح!». .

إنّه لا يتوقّع أحد - إلّا ما ندر - تكفّل الدين ببيان العلوم الطبيعية. نعم، الدين يبيّن بعض المسائل عرضاً، وهي ليست من جوهر الدين، وبهذا نتخلّص من التعارض بين الدين والعلم فيما لو صدر من النبي ﷺ ما يخالف العلم.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢ ص ٣٥٦، باب ٤٤، حديث ٢.



ويلاحظ عليه: أنَّ الدين جاء ليبين للناس عقائدهم، وينظّم معيشتهم، ويبين لهم ما يحققون به سعادة الدارين، ولم يأت ليبيان علوم اللغة والفلك والرياضيات والفيزياء وغيرها من المعارف. نعم، قد يتعرّض لمسائل العلوم بالنحو المساهم في بيان العقيدة والشرع. وهو حثّ على التعلّم، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١)، وإذا تعرّض لبيان مسألة علمية فبيان دقيق جزماً؛ لأنّه صادر من الخبير العليم الذي لا يجهل، أو من لسانه الناطق في خلقه ﷺ.

وبهذا يكون الدين دين الحدّ الأعلى؛ لأنّه بين العقيدة والتشريعات بالنحو المحقّق للغرض المنشود منه، وحثّ بيانات عامّة على تعلّم ما فيه سعادة الدارين، بما في ذلك معرفة أسرار الخلقة.

إنّ عدم بيان الدين لمسائل العلوم الطبيعية لا يؤثر على تمام قوانينه وانسجامها مع كلّ زمان ومكان، فإنّ المطلوب وجود نظام محقّق للسعادة في الدارين للفرد والمجتمع، ولا يختلف الحال في هذا بين كون الانسان يعيش في زمن الاعتقاد بمحورية الأرض للكواكب، أو زمن معرفة أنّ الأرض من الكواكب السيّارة حول الشمس، ولهذا لم يبيّن الدين أسرار الخلقة وقوانينها التكوينية جمعاء، ولكن بيّن لهم ما ينظّم علاقاتهم مع الله والخلق من حولهم.

(١) سورة العنكبوت: ٢٠.



وهنا أنقل كلمة رائعة جداً للشهيد الصدر تبين دور الدين في حل مشكلة الانسان في صراع الاستقامة ونوازع الذات فقد قال قدس سره: «فهذه هي العناصر الثلاثة: العقيدة، والمفاهيم، والعواطف، التي تشترك في تكوين التربة الصالحة للمجتمع. ثم يأتي بعد التربة دور الصيغة الاسلامية العامة للحياة، كلاً لا يتجزأ، يمتد الى مختلف شعب الحياة. وعندما يستكمل المجتمع الاسلامي تربته وصيغته العامة، عندئذ فقط نستطيع أن نترقب من الاقتصاد الاسلامي أن يقوم برسالة الفؤدة في الحياة الاقتصادية، وأن يضمن للمجتمع أسباب السعادة والرفاه، وأن نقطف منه أعظم الثمار. وأما أن نتظر من الرسالة الاسلامية الكبرى أن تحقق كل أهدافها من جانب معين من جوانب الحياة - إذا طبقت في ذلك الجانب بصورة منفصلة عن سائر شعب الحياة الأخرى.. فهذا خطأ؛ لأن الارتباط القائم في التصميم الاسلامي الجبار للمجتمع، بين كل جانب منه وجوانبه الأخرى، يجعل شأنه شأن خريطة يضعها أبرع المهندسين لإنشاء عمارة رائعة، فليس في إمكان هذه الخريطة أن تعكس الجمال والروعة - كما أراد المهندس إلا إذا طبقت بكاملها»^(١).

وقد تعرّض؛ للمشكلة الاجتماعية الكبرى التي يواجهها الانسان، وهي تعارض المصالح العامة مع النزعات الشخصية، وبين أن حلّها في الدين القويم الموافق للفطرة فقال: «فالدين إذن هو صاحب الدور الأساسي في حل المشكلة الاجتماعية عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة. وبهذا نعرف



أن الدين حاجة فطرية للانسانية؛ لأنّ الفطرة ما دامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة، فلا بدّ أن تكون قد جهّزت بامكانات لحلّ المشكلة أيضاً، لئلا يشدّ الانسان عن سائر الكائنات التي زوّدت فطرتها جميعاً بالامكانات التي تسوق كلّ كائن الى كماله الخاصّ. وليست تلك الامكانات التي تملكها الفطرة الانسانية لحلّ مشكلة إلا غريزة التدبّر والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين وصوغها في اطاره العامّ.

فالفطرة الانسانية إذن جانبان: فهي من ناحية تملي على الانسان دوافعه الذاتية التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الانسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقية العامّة للمجتمع الانساني)، وهي من ناحية أخرى تزوّد الانسان بإمكانية حلّ المشكلة عن طريق الميل الطبيعي الى التدبّر، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفّق بين المصالح العامّة والدوافع الذاتية.

وبهذا أتمت الفطرة وظيفتها في هداية الانسان الى كماله. فلو بقيت تثير المشكلة ولا تموت الطبيعة الانسانية بحلّها، لكان معنى هذا أنّ الكائن الانساني يبقى قيد المشكلة، عاجزاً عن حلّها، مسوقاً بحكم فطرته الى شروها ومضاعفاتها، وهذا ما قرّره الاسلام بكلّ وضوح في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ



الله الّتي فطر النّاس عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴿١﴾، فَإِنَّ هذه الآية الكريمة تقرّر:

أولاً: أنّ الدين من شؤون الفطرة الانسانية التي فطر الناس عليها جميعاً، ولا تبديل لخلق الله.

وثانياً: أنّ هذا الدين الذي فطرت الانسانية عليه ليس هو إلّا الدين الحنيف، أي دين التوحيد الخاص؛ لأنّ دين التوحيد هو وحده الذي يمكن أن يؤدّي وظيفة الدين الكبرى، ويوجّه البشرية على مقياس عملي وتنظيم اجتماعي، تُحفظ فيه المصالح الاجتماعية. وأمّا أديان الشرك أو الأرباب المتفرّقة - على حدّ تعبير القرآن - فهي في الحقيقة نتيجة للمشكلة، فلا يمكن أن تكون علاجاً لها؛ لأنّها كما قال يوسف لصاحبي السجن ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^(٢)، يعني بذلك أنّها وليدة الدوافع الذاتية التي أملت على الناس أديان الشرك طبقاً لمصالحهم الشخصية المختلفة، لتصرف بذلك ميلهم الطبيعي الى الدين الحنيف تصريفاً غير طبيعي، وتحوّل بينهم وبين الاستجابة الصحيحة لميلهم الديني الأصيل.

وثالثاً: أنّ الدين الحنيف الذي فطرت الانسانية عليه يتميّز بكونه ديناً قيماً على الحياة ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ قادراً على التحكّم فيها وصياغتها في اطاره العام.

(١) سورة الروم: ٣٠.

(٢) سورة يوسف: ٤٠.





وأما الدين الذي لا يتولّى امامة الحياة وتوجيهها، فهو لا يستطيع أن يستجيب استجابة كاملة للحاجة الفطرية في الانسان الى الدين، ولا يمكنه أن يعالج المشكلة الأساسية في حياة الانسان»^(١).

الأمر الثاني:

وهذا الكلام كما يجري في العلوم الطبيعية يجري في علوم انسانية كالإقتصاد والسياسة والاجتماع، فليس الغرض من الدين تعليم هذه العلوم، ولو كان غرض الدين بيانها لوجد علماء دين متخصصين فيها، ولاستند المتخصصون فيها الى نصوص دينية، وما وجدت نتائج تتعارض مع بعض تعاليم الدين!

ويلاحظ عليه: أن الدين بيّن كلّ التشريعات المنظّمة لعلاقات وسلوكيات الناس ببيان عامّ تارة، وتفصيليٍّ أخرى، ويبيّن على مستوى الحكم الواقعي، وكذلك على مستوى الحكم الظاهري في فرض الشكّ، ويتمكّن الخبير من معرفة موقف الشارع المقدّس في أكثر مسائل السياسة والاقتصاد والاجتماع من خلال مراجعة الموادّ الشرعية العامّة التي تشكّل دستوراً في الوقائع والحالات المختلفة، والمسائل المثارة في العلوم المشار إليها.

ومن راجع الكتب الحديثة التي كتبها فقهاء الشرع لتحديد موقف الاسلام من المسائل المثارة في هذه العلوم الحديثة لوقف على ما يبهره في ذلك، ومن الكتابات النافعة جداً في هذا الشأن كتاب اقتصادنا والبنك اللأربوي في الاسلام للشهيد

(١) اقتصادنا: ص ٣١٣.



الصدر، وما في مجلّة فقه أهل البيت عليه السلام من بحوث مختلفة كتبها جملة من الباحثين شكر الله سعيهم.

وقفة قصيرة عند كتاب اقتصادنا:

ففي كتاب اقتصادنا على سبيل المثال عقد الشهيد السيّد محمد باقر الصدر؛ عنواناً لبيان المعالم الرئيسية للاقتصاد الاسلامي، وبين فيه موقف الاسلام من أهمّ مفاصل مسائل علم الاقتصاد، وكلّ ذلك مستفاد من الأدلّة الشرعية، فقد تحدّث عن الهيكل العامّ المتمثّل في:

١ - قبول نحو خاصّ من المملكيّة ليس الأصل فيها الخصوصية، وليست عامّة فقط وإنّما هي مزدوجة ذات أشكال مختلفة.

٢ - تحديد حرّيّة العلاقات والنشاطات التجارية بتحريم بعض المعاملات والتصرّفات، كبيع الخمر والاحتكار، وجعل ولاية للقانون متمثلة في وليّ الأمر قد توجب بالعنوان الثاني فرض معاملة أو تحريمها.

٣ - مبدأ العدالة الاجتماعية، ويتجسد هذا المبدأ في التكافل الاجتماعي والتوازن العامّ.



وقد تعرّض؛ لأرضية القوانين الاقتصادية المترابطة والتي لا ينبغي النظر إليها على أنّها أشلاء متبعثرة، وإنّما هي حقيقة واحدة منسجمة في مسارها العقدي والأخلاقي والروحي.

ثمّ بيّن موقف الاسلام من ارتباط الانتاج بالنظام الفكري والاجتماعية بما فيه علاقات التوزيع، وذكر عدم وجود ترابط حتمي خلافاً للاقتصاد الماركسي، وبعد هذا بيّن موقف الاسلام من اشكالية الاقتصاد العظمى، وهل هي في قلّة الموارد أو تناقض شكل الانتاج مع علاقات التوزيع، فذكر أنّ المشكلة ليست في هذا ولا ذاك، وإنّما في الانسان نفسه فقال رحمه الله: «وإنّما المشكلة - قبل كلّ شيء مشكلة الانسان نفسه لا الطبيعة، ولا اشكال الانتاج. وهذا ما يقرّره الاسلام في الفقرات القرآنية التالية: ﴿اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْاَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾^(١).

فهذه الفقرات الكريمة تقرّر بوضوح: أنّ الله تعالى قد حشد للانسان في هذا الكون الفسيح كلّ مصالحه ومنافعه، ووَقّر له الموارد الكافية لامداده بحياته وحاجاته الماديّة.

(١) سورة ابراهيم: ٣٢ - ٣٤.



ولكنّ الانسان هو الذي ضيّع على نفسه هذه الفرصة التي منحها الله له، بظلمه وكفرانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ فظلم الانسان في حياته العملية وكفرانه بالنعم الالهية هما السببان الأساسيان للمشكلة الاقتصادية في حياة الانسان^(١).

ثمّ تحدّث عن الحاجة ودورها، والملكية وأقسامها، ودور الوليّ في منطقة الفراغ التي تلامس الكثير من العلاقات المالية والاقتصادية، وكيفية توزيع الثروة على مستوى المصادر كالأرض وموادّها الأوّلية، أو على مستوى المنتج بعد اضافة عمل بشري الى الموادّ الخام، واشترط الملكية بتقديم عمل في الثروات الطبيعية، وجعل العمل أساساً لاكتساب الحقوق والملكيّات الخاصّة، ثمّ بعد بحث عدّة تطبيقات انتهى الى دراسة مسؤولية الدولة في الاقتصاد، وفصّل في هذا البحث الحديث عن التكافل والتوازن الاجتماعيّين وضرورة تدخّل الدولة.

إنّ هذا الشوط الطويل والمتكامل في بيان الوجه الاقتصادي للدين هو ممارسة الخبير في القانون الشرعي وظّف فيها الموادّ الدستورية في عملية تفريع وتطبيق جعل الاسلام معالجاً بعمق مسائل ومباحث علم الاقتصاد الحديث. نعم، ليس من الضرورة أن يكون تبويب التشريعات الاسلامية وفق تبويب كتب الاقتصاد الحديثة، كما أنّه ليس من اللازم استعمال نفس مصطلحات الاقتصاديّين، وإنّما اللازم وجود قوانين تبين الموقف في ما يشغل الاقتصاديّين من مسائل ترتبط بالعلاقات المالية والتبادل التجاري.





الأمر الثالث: الأخلاق في الاسلام:

الدين في علم الأخلاق لا يقدم إلا الحد الأدنى؛ لأن الأخلاق مخدومة أساسية وخادمة، والخادمة تشكّل ٩٩٪ من الأخلاق، وهي تختلف باختلاف المقامات، وتؤثر فيها مقدار الثقافة الانسانية في جميع المعارف البشرية، وحيث أن الدين ركّز على الأخلاف المخدومة، ولا يقدم في العلوم البشرية إلا الحد الأدنى، فهو في الأخلاق الخادمة لا يقدم إلا الحد الأدنى.

وعلامه ذلك أن نمط الحياة الجديد يتحرّك بحركة أوتوماتيكية بدون وجود تخطيط مسبق، فلم يطرح فقيه علوماً تكنولوجية وحياة تكنولوجية، ولم يتحرّك فقيه لالغاء الرق والاستبداد، فالفقه تابع لحركة الواقع لا مؤثر فيها، فالوضع الثقافي هو المغيّر لحياة البشر، والدين لا يساهم فيها إلا بالحد الأدنى.

الجواب: يلاحظ على ما ذكره سروش:

أولاً: إنّ الاسلام اهتمّ اهتماماً بالغاً بالأخلاق في جميع مسائلها المطروحة وبيانات مختلفة، فقد تحدّث عن الموقف من حسن الأفعال وقبحها، وعن قوى النفس ومقتضياتها وكيفية اعتدالها، ثمّ تحدّث عن الأفعال والملكات المقتضية لها وصنّفها الى أصول وفروع، ومن لاحظ آيات القرآن الكريم والروايات الكثيرة وما كتبه العلماء في هذا الشأن استنباطاً من النصوص - ككتاب جامع السعادات للنراقي، وجنود العقل والجهل للسيد الخميني، وتهذيب النفس للسيد الحائري



- يقف جلياً على ذلك، وهنا أنقل حديثاً واحداً ليقف القارئ على بيان الدين لجميع رتب الأخلاق خادمة كانت أو مخدومة.

ففى الكافي: عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن سماعة بن مهران، قال: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ مَوَالِيهِ، فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اعْرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ، وَالْجَهْلَ وَجُنْدَهُ، تَهْتَدُوا.

قَالَ سَمَاعَةُ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَفْتَنَا، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ - وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ - عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ، فَقَالَ لَهُ: أَذِبرْ فَأَذِبرْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبِلْ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا، وَكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي.

قَالَ: ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأَجَاجِ ظُلُمَانِيًّا، فَقَالَ لَهُ: أَذِبرْ فَأَذِبرْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبَلْ، فَقَالَ لَهُ: اسْتَكْبَرْتَ، فَلَعَنَهُ، ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا، فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ، وَمَا أَعْطَاهُ، أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ، فَقَالَ الْجَهْلُ: يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَقَوَّيْتَهُ وَأَنَا ضِدُّهُ، وَلَا قُوَّةَ لِي بِهِ، فَأَعْطِنِي مِنْ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي.

قَالَ: قَدْ رَضِيتُ، فَأَعْطَاهُ خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا، فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدِ: الْخَيْرُ وَهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ، وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرُّ وَهُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ،



وَالْإِيمَانُ وَضِدَّهُ الْكُفْرُ، وَالتَّصَدِيقُ وَضِدَّهُ الْجُحُودُ، وَالرَّجَاءُ وَضِدَّهُ الْقُنُوطُ،
وَالْعَدْلُ وَضِدَّهُ الْجَوْرُ، وَالرِّضَا وَضِدَّهُ الشُّخْطُ، وَالشُّكْرُ وَضِدَّهُ الْكُفْرَانُ،
وَالطَّمَعُ وَضِدَّهُ الْيَأْسُ، وَالتَّوَكُّلُ وَضِدَّهُ الْحِرْصُ، وَالرَّأْفَةُ وَضِدَهَا الْقَسْوَةُ،
وَالرَّحْمَةُ وَضِدَهَا الْغَضَبُ، وَالْعِلْمُ وَضِدَّهُ الْجَهْلُ، وَالْفَهْمُ وَضِدَّهُ الْحُمُوقُ، وَالْعِفَّةُ
وَضِدَهَا التَّهْتِكُ، وَالزُّهْدُ وَضِدَّهُ الرَّغْبَةُ، وَالرِّفْقُ وَضِدَّهُ الْخُرْقُ، وَالرَّهْبَةُ وَضِدَّهُ
الْجُرْأَةُ، وَالتَّوَاضُّعُ وَضِدَّهُ الْكِبَرُ، وَالتَّوَدُّعُ وَضِدَهَا التَّسَرُّعُ، وَالْحِلْمُ وَضِدَهَا
السَّفَهَةُ، وَالصَّمْتُ وَضِدَّهُ الْهَذَرُ، وَالْإِسْتِسْلَامُ وَضِدَّهُ الْإِسْتِكْبَارُ، وَالتَّسْلِيمُ وَضِدَّهُ
الشَّكُّ، وَالصَّبْرُ وَضِدَّهُ الْجَزَعُ، وَالصَّفْحُ وَضِدَّهُ الْإِنْتِقَامُ، وَالْغِنَى وَضِدَّهُ الْفَقْرُ،
وَالتَّذَكُّرُ وَضِدَّهُ السَّهْوُ، وَالْحِفْظُ وَضِدَّهُ النِّسْيَانُ، وَالتَّعَطُّفُ وَضِدَّهُ الْقَطِيعَةُ،
وَالْقُنُوعُ وَضِدَّهُ الْحِرْصُ، وَالْمُوَاسَاةُ وَضِدَهَا الْمُتَنَعُ، وَالْمُودَّةُ وَضِدَهَا الْعِدَاوَةُ،
وَالْوَفَاءُ وَضِدَّهُ الْغَدْرُ، وَالطَّاعَةُ وَضِدَهَا الْمُعَصِيَةُ، وَالخُضُوعُ وَضِدَّهُ التَّطَاوُلُ،
وَالسَّلَامَةُ وَضِدَهَا الْبَلَاءُ، وَالْحُبُّ وَضِدَّهُ الْبُغْضُ، وَالصُّدُقُ وَضِدَّهُ الْكَذِبُ،
وَالْحَقُّ وَضِدَّهُ الْبَاطِلُ، وَالْأَمَانَةُ وَضِدَهَا الْخِيَانَةُ، وَالْإِخْلَاصُ وَضِدَّهُ الشُّوبُ،
وَالشَّهَامَةُ وَضِدَهَا الْبَلَادَةُ، وَالْفَهْمُ وَضِدَّهُ الْغَبَاوَةُ، وَالْمَعْرِفَةُ وَضِدَهَا الْإِنْكَارُ،
وَالْمُدَارَاةُ وَضِدَهَا الْمَكَاشِفَةُ، وَسَلَامَةُ الْغَيْبِ وَضِدَهَا الْمُهَاسِرَةُ، وَالْكِتْمَانُ وَضِدَّهُ
الْإِنْشَاءُ، وَالصَّلَاةُ وَضِدَهَا الْإِضَاعَةُ، وَالصَّوْمُ وَضِدَّهُ الْإِفْطَارُ، وَالْجِهَادُ وَضِدَّهُ
النُّكُولُ، وَالْحُجُّ وَضِدَّهُ تَبَذُّلُ الْمِيثَاقِ، وَصَوْنُ الْحَدِيثِ وَضِدَّهُ النِّمِيمَةُ، وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ
وَضِدَّهُ الْعُقُوقُ، وَالْحَقِيقَةُ وَضِدَهَا الرِّيَاءُ، وَالْمَعْرُوفُ وَضِدَّهُ الْمُنْكَرُ، وَالسِّرُّ
وَضِدَّهُ التَّبَرُّجُ، وَالتَّقِيَّةُ وَضِدَهَا الْإِذَاعَةُ، وَالْإِنْصَافُ وَضِدَّهُ الْحُمِيَّةُ، وَالتَّهَيُّةُ



وَصِدَّهَا الْبَغْيَ، وَالنِّظَافَةَ وَصِدَّهَا الْقَدَرَ، وَالْحَيَاءَ وَصِدَّهَا الْجُلْعَ، وَالْقَصْدَ وَصِدَّهَا
الْعُدْوَانَ، وَالرَّاحَةَ وَصِدَّهَا التَّعَبَ، وَالسُّهُولَةَ وَصِدَّهَا الصُّعُوبَةَ، وَالْبَرَكَهَ
وَصِدَّهَا الْمُحِقَّ، وَالْعَافِيَةَ وَصِدَّهَا الْبَلَاءَ، وَالْقَوَامَ وَصِدَّهَا الْمَكَاثِرَةَ، وَالْحِكْمَةَ
وَصِدَّهَا الْهُوَاءَ، وَالْوَقَارَ وَصِدَّهَا الْخِفَةَ، وَالسَّعَادَةَ وَصِدَّهَا الشَّقَاوَةَ، وَالتَّوْبَةَ
وَصِدَّهَا الْإِضْرَارَ، وَالِاسْتِغْفَارَ وَصِدَّهَا الْاِغْتِرَارَ، وَالْمُحَافَظَةَ وَصِدَّهَا التَّهَاقُوتَ،
وَالدُّعَاءَ وَصِدَّهَا الْاِسْتِنكَافَ، وَالنَّشَاطَ وَصِدَّهَا الْكَسَلَ، وَالْفَرَحَ وَصِدَّهَا الْحُزْنَ،
وَالْاَلْفَةَ وَصِدَّهَا الْفُرْقَةَ، وَالسَّخَاءَ وَصِدَّهَا الْبُخْلَ. فَلَا يَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا
مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ، أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ، أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيْمَانِ.

وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا، فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ
الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا
مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ، وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ، وَبِمُجَانِبَةِ
الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ، وَفَقْنَا اللَّهَ وَإِيَّاكُمْ لِبَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ»^(١).

ثانياً: ذكر الدكتور سروش أنّ الدين لم يتكلّم عن العشق بالنحو الموجود عند
الصوفية، وهذا شاهد على أنّه لا يقدّم الحدّ الأعلى.

ويلاحظ على كلامه هذا: أنّ موادّ الأخلاق بيّنت المفاهيم وميزتها، وتعمّقت في
بيانها - خصوصاً في الأدعية - نعم، لم تتكلّم عن الحالات الشخصية التي يشعر
بها كلّ شخص وجداناً ويصفها لغيره؛ لأنّ هذه الحالات ليس وصفها، والتعبير

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٠ - ٢٣، حديث ١٤.



عنها تفصيلاً ذا أثر زائد على أصل الترغيب والحث على تحصيل الفضائل، ومنها حبّ الله، وبيان مقتضياته وخواصّه لما فيه من أجر عظيم.

فقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^(١).

وهناك مرويات كثيرة في حبّ الله وعشقه، منها أنّه قَالَ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام: «إِنَّ النَّاسَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ: فَطَبَقَةٌ يَعْبُدُونَهُ رَغْبَةً فِي ثَوَابِهِ، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْخُرَاصَاءِ وَهُوَ الطَّمَعُ، وَآخَرُونَ يَعْبُدُونَهُ خَوْفًا مِنَ النَّارِ، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَهِيَ رَهْبَةٌ، وَلَكِنِّي أَعْبُدُهُ حُبًّا لَهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْكَرَامِ وَهُوَ الْإِيمَانُ؛ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَهُمْ مِنْ فِرْعَ يَوْمِئِذٍ آمِنُونَ﴾^(٢)، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ..﴾^(٣). فَمَنْ أَحَبَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَبَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ أَحَبَّهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ كَانَ مِنَ الْآمِنِينَ»^(٤).

وعن رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: «أوحى الله عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَجِيِّهِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عليه السلام: يَا مُوسَى أَحْبِبْنِي وَحَبِّبْنِي إِلَى خَلْقِي.

قَالَ: يَا رَبِّ، إِنِّي أَحِبُّكَ، فَكَيْفَ أَحْبَبْتُكَ إِلَى خَلْقِكَ؟

(١) سورة آل عمران: ٣١ - ٣٢.

(٢) سورة النمل: ٨٩.

(٣) سورة آل عمران: ٣١.

(٤) علل الشرائع: ج ١ ص ١٢ - ١٣، حديث ٨.



قَالَ: اذْكُرْهُمْ نِعْمَائِي عَلَيْهِمْ، وَبَلَائِي عَنْهُمْ، فَإِنَّهُمْ لَا يَذْكُرُونَ إِذْ لَا يَعْرِفُونَ مِنِّي إِلَّا كُلَّ خَيْرٍ^(١).

وقال الصادق عليه السلام: «حُبُّ اللَّهِ إِذَا أَضَاعَ عَلَى سِرِّ عَبْدِهِ أَخْلَاهُ عَنْ كُلِّ شَاغِلٍ، وَكُلُّ ذِكْرِ سِوَى اللَّهِ ظُلْمَةٌ، وَالْمُحِبُّ أَخْلَصُ النَّاسِ سِرًّا لِلَّهِ، وَأَصْدَقُهُمْ قَوْلًا، وَأَوْفَاهُمْ عَهْدًا، وَأَذْكَاهُمْ عَمَلًا، وَأَصْفَاهُمْ ذِكْرًا، وَأَعْبَدُهُمْ نَفْسًا، تَبَاهَى بِهِ الْمَلَائِكَةُ عِنْدَ مُنَاجَاتِهِ، وَتَفْتَخِرُ بِرُؤْيَيْهِ، وَبِهِ يَعْمُرُ اللَّهُ تَعَالَى بِلَادَهُ، وَبِكِرَامَتِهِ يُكْرِمُ اللَّهُ عِبَادَهُ، يُعْطِيهِمْ إِذَا سَأَلُوهُ بِحَقِّهِ، وَيَدْفَعُ عَنْهُمْ الْبَلَايَا بِرَحْمَتِهِ، وَلَوْ عَلِمَ الْخَلْقُ مَا مَحَلَّهُ عِنْدَ اللَّهِ، وَمَنْزِلَتُهُ لَدَيْهِ، مَا تَقَرَّبُوا إِلَى اللَّهِ إِلَّا بِتَرَابِ قَدَمَيْهِ»^(٢).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «حُبُّ اللَّهِ نَارٌ لَا تَمُوتُ عَلَى شَيْءٍ إِلَّا اخْتَرَقَ، وَنُورٌ لِلَّهِ لَا يَطْلُعُ عَلَى شَيْءٍ إِلَّا أَضَاءَ، وَسَمَاءٌ لِلَّهِ مَا ظَهَرَ مِنْ سَحَابٍ تَحْتَهُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا غَطَّاهُ، وَرِيحٌ لِلَّهِ مَا تَهَبُّ فِي شَيْءٍ إِلَّا حَرَكْتُهُ، وَمَاءٌ لِلَّهِ يَحْيَا بِهِ كُلُّ شَيْءٍ، وَأَرْضٌ لِلَّهِ يَنْبُتُ مِنْهَا كُلُّ شَيْءٍ، فَمَنْ أَحَبَّ اللَّهُ أَعْطَاهُ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْمَالِ وَالْمَلِكِ»^(٣).

وقال النبي صلى الله عليه وآله: «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا مِنْ أُمَّتِي قَذَفَ فِي قُلُوبِ أَصْفِيَائِهِ وَأَزْوَاحِ مَلَائِكَتِهِ وَسُكَّانِ عَرْشِهِ مَحَبَّةً لِيُحِبُّوهُ، فَذَلِكَ الْمُحِبُّ حَقًّا. طُوبَى لَهُ ثُمَّ طُوبَى لَهُ، وَلَهُ عِنْدَ اللَّهِ شَفَاعَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٤).

(١) أمالي الطوسي: ص ٤٨٤.

(٢) مصباح الشريعة: ص ١٩٢.

(٣) مصباح الشريعة: ص ١٩٢ - ١٩٣.

(٤) مصباح الشريعة: ص ١٩٣.



وقال الصادق عليه السلام: «المُشْتَأَقُّ لَا يَشْتَهِي طَعَامًا، وَلَا يَلْتَذُّ شَرَابًا، وَلَا يَسْتَطِيبُ رُقَادًا، وَلَا يَأْنُسُ حَمِيًّا، وَلَا يَأْوِي دَارًا، وَلَا يَسْكُنُ عُمَرَانًا، وَلَا يَلْبَسُ ثِيَابًا لَيِّنَةً، وَلَا يَقِرُّ قَرَارًا، وَيَعْبُدُ اللَّهَ لَيْلًا وَنَهَارًا، رَاجِيًا بِأَنْ يَصِلَ إِلَى مَا يَشْتَأَقُ إِلَيْهِ، وَيُنَاجِيهِ بِلِسَانِ الشُّوقِ، مُعَبِّرًا عَمَّا فِي سَرِيرَتِهِ، كَمَا أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ مُوسَى عليه السلام فِي مِعَادِ رَبِّهِ: ﴿وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾^(١)، وَفَسَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ حَالِهِ أَنَّهُ مَا أَكَلَ وَلَا شَرِبَ وَلَا نَامَ وَلَا اشْتَهَى شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فِي ذَهَابِهِ وَحَيِّثُهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا شَوْقًا إِلَى رَبِّهِ، فَإِذَا دَخَلَتْ مَيْدَانَ الشُّوقِ فَكَبَّرَ عَلَى نَفْسِكَ وَمُرَادِكَ مِنَ الدُّنْيَا، وَدَعَّ جَمِيعَ الْمَأْلُوفَاتِ، وَاضْرَفَهُ عَنْ سِوَى مَعْشُوقِكَ... وَمَثَلُ الْمُشْتَأَقِّ مَثَلُ الْغَرِيقِ لَيْسَ لَهُ هِمَّةٌ إِلَّا خَلَاصُهُ، وَقَدْ نَسِيَ كُلَّ شَيْءٍ دُونَهُ»^(٢).

ومن تأمل هذه النصوص وغيرها استطاع أن يخرج منها فوق ما هو موجود في كلمات الصوفية في مسألة حب الله تعالى.

وثالثاً: وقع خلط في كلام سروش بين وجود الأخلاق خادماً ومخدوماً في الدين، وبين تغيّر مصاديق الأخلاق أو اختلاف حكمها من حيث الحسن والقبح باختلاف الظروف، والذي هو من تحقق الموضوع الموجب لثبوت الحكم، أو من تغيّر الموضوع الموجب لارتفاع الحكم.

(١) سورة طه: ٨٤.

(٢) مصباح الشريعة: ص ١٩٦ و ١٩٧.



فمثلاً: اظهر المحبة والتعظيم لمن يستحق خلق حسن، ولكن المصداق يختلف من زمان الى زمان، ومن عرف الى آخر، فقبل اكتشاف الهواتف وأجهزة التصوير ووسائل التواصل الحديثة لم يكن من التعظيم واطهار الحب وضع صورة الأب كخلفية في الهاتف الذكي، ولكن الآن صار هذا مصداقاً وأنصف بالحسن، فهل يمكن أن يقال هنا الدين لا يقدم الحد الأعلى لأنه لم يبين بالتفصيل حسن وضع الصورة خلفية؟ مع أن بين أصل حسن اظهار المودة والتعظيم للأب على نحو اطلاق بالكيفية العرفية!

الأمر الرابع:

في العقيدة والنظرة الكونية أيضاً يقدم الدين الحد الأدنى.

فإن الدين - مثلاً - لم يقدم رؤية واضحة في كيفية تعلق العلم بالأشياء قبل الخلق.

نعم، تحدّث عن أصل ثبوت العلم، وهذا يشهد على عدم تقديم الدين الحد الأعلى.

الجواب: اتضح ممّا تقدّم وجه الخلل في كلامه هذا، وذلك:

لأنّ الدين بيّن ما يجب الاعتقاد به تفصيلاً، وحثّ على معرفته معرفة بصير متعمّق، خصوصاً ما يرتبط بالله تعالى وصفاته التي هي عين ذاته بلا نقص، فيكون محققاً للداعي نحو التعمّق وتحصيل الحد الأعلى بحسب الوسع والطاقة، وغير ذلك ليس من العقيدة، ولعلّ عدم بيانه لعدم ترتّب أثر على معرفته، كما في





مثال كيفية تعلّق العلم الإلهي في الأزل، فإنّ من العقيدة أنّ الله تعالى غنيّ غير ناقص وغير مستكمل بوجود خلقه، وهذا يقتضي- علمه قبل الخلق بكلّ شيء، وعدم زيادة علمه بعد الخلق، وأمّا كيف يتعلّق علمه قبل الخلق فهذا عين ذاته، وهي غيب الغيوب، وأمّا ما يذكره الفلاسفة فلا يغني ولا يسمّن، فمنهم من قال يعلم بها بحضورها في الثبوت الأعمّ من الوجود، فصار علمه بها بمعنى وجودها فلا علم هو عين ذاته، ومنهم من قال كمال الأشياء موجود عنده لا بشرط والعلم بالعلّة علم بالمعلول، وهو في غاية الضعف؛ إذ السؤال عن العلم بالمعلول في رتبته، والتي فيها كمالات الرتب الخاصّة التي تشكّل نقصاً في رتبة واجب الوجود كالحركة في الجسم، فكيف يعلم الله تعالى به ولا وجود له في ذاته، ومثل هاتين غيرها من النظريّات التي لا تستحقّ الذكر والتعليق.





المقالة الثالثة:

نقاش مقالة:

(الذاتي والعرضي في الأديان)





المقام الأول:

في بيان ما ذكره الدكتور سروش في مقولة:

(الذاتي والعرضي في الأديان)

اشتملت هذه المقالة على عدة نقاط، وهي:

النقطة الأولى:

تحدّث فيها عن مقصوده من الذاتي والعرضي، وذكر فيها أنّ الذاتي (المضمون) ما لا يمكن أن يكون بشكل آخر، وهي حقيقة الاسلام؛ لأن الدين بالذاتيات، والعرضي (الصورة) ما يمكن أن يكون بشكل آخر، ومن أمثلة العرضيات اللغة العربية، وثقافة العرب، والحوادث التاريخية، وأسئلة الناس للنبي ﷺ، وأحكام الفقه والشرائع، وما أُضيف الى الدين من المحرّفين، وفهم المخاطبين بالدين.

وبين أنّه لا يقصد بالذاتي والعرضي المعاني التالية:

١ - القشر واللبّ.

٢ - الطريقة والحقيقة.

٣ - الظاهر والباطن.

٤ - ما ذكره السيّد حيدر الأملي في باب الاسلام والايمان، وهو التقسيم الى اسلام وايمان وايقان المبتدئين والمتوسّطين والمبدعين، وما ذكره أيضاً من تقسيم تدين المتديّنين الى التدين المصلحي والتدين المعرفي والتدين التجريبي.



فإنَّ الشريعة يقصد بها الفقه والأحكام في مقابل الطريقة، وهي الأعمال الدينية والحقيقة، وهي ترتب الغايات، وكما يوضح جلال الدين الرومي: «الشريعة مثل تعلّم الكيمياء، والطريقة مثل استعمال الأدوية، والحقيقة تحوّل النحاس الى ذهب».

وعلى هذا بنى العرفاء بطلان الشريعة عند تحقّق الحقيقة لأنّها غايتها، وبعد تحقّق الغاية لا معنى لبقاء التشريع، نظير وضع السلم للصعود الى السطح، فإنّه لا معنى لابقاء السلم بعد الكون في السطح لغرض الكون على السطح!

فوضع السلم قشر ظاهر للّبّ، والباطن - وهو الكون على السطح - وصعود السلم هو الطريقة بين القشر واللبّ.

هذا ما يرتبط بالشريعة والقشر فهما يطلقان على الفقه والأحكام في مقابل تحقّق الغايات، والعرضي يشمل الأحكام، والطريقة والمعنى المطلق للعلوم الدينية، وفي مقابل الحقيقة بمعنى تحقّق الغايات، لا بمعنى الحقائق الباطنية وأسرار المعارف الدينية.

وأما ما ذكره الأملي، فلاّته تقسيم للتدوين وأحوال المتدينين، بينما تقسيم الذاتى والعرضي يرتبط بالدين نفسه لا بمعرفته، أي بما يعرف ويفهم ويشكّل واقع المعرفة لا في المعرفة نفسها.

والخلاصة: تقسيم الدين الى الذاتى والعرضي تقسيم لواقع الدين الى ما يقومه ولا يكون الدين بدونه ثابتاً، وما لا يقومه ويمكن أن يوجد الدين بدونه ويبقى ديناً.



النقطة الثانية

مثّل لعرضية اللغة بالأمثلة التالية: (ناقل التمر الى البصرة، ناقل الكمّون الى كرمان، ناقل الفحم الى نيوكاسيل) فهذه فيها مضمون واحد، ولكن هذا المضمون لبس بسبب اختلاف الثقافة، ألبسة متعددة خاضعة لظروف مختلفة يختلف فيها الناس.

وصحيح أنّ الذاتي لا يتجرّد عن العرضي، واللباس القابل للتبدّل، ولكن هذا لا يعني أنّه هو العرضي. نعم، نقل الذاتي من ثقافة الى أخرى يكون بلباس جديد يتناسب مع الثقافة التي يراد نقله إليها، وإلا لن يعرف الذاتي، وهذا ما يؤكّد أنّ العرضيّات مرحلية، ولها اطار خاصّ، ولا ينبغي أن تكون ثابتة مع تعدّد الظروف والملابسات.

النقطة الثالثة

لا شكّ في وجود الدين تاريخيّاً، وهناك أديان متعددة، والسؤال المطروح هنا: هل هذه الأديان أفراد لدين واحد أو أنواع مختلف؟

الجواب: وجود دين واحد مستحيل، فهذه أنواع مختلفة بينها شبه، كما يقول (فيتغنشتاين)، وعليه ينبغي الحديث عن وجود أديان لا دين واحد كما يقول (كنتول اسميت).

وقد استدّل الدكتور سروش على ذلك بدليل نذكر لّبّه، ونترك ما جاء فيه من قشور لا تشكّل جوهره، وهو مكّون من مقدّمتين:



المقدّمة الأولى: الدين لا ماهية حقيقية له، كالإنسان والفرس، بل هو ماهية اعتبارية، فلا يوجد له تعريف منطقي.

المقدّمة الثانية: أنّ الأديان تختلف في كثير من أحكامها، فالموقف من السياسة يختلف بين الإسلام والمسيحية، ولا يوجد تعاليم ترتبط بالذات الإلهية في البوذية، وتوجد في الديانات الإبراهيمية، ويوجد شريعة في الإسلام واليهودية، ولا توجد في المسيحية والبوذية، وهذا الأمر في المعاد وصفات الإله، وغير ذلك.

و سروش وإن لم يوظّف هاتين المقدّمتين بشكل صحيح - حسب ترجمة أحمد القبانجي لكلامه - ولكن أحس أنّه يريد بذلك أنّ اختلاف الأديان في هذه الأمور يوجب تعدّدها لأنّها مجرّد اعتبارات، والاعتبار هو عين الاعتبار، فمع تعدّد الاعتبار من جهة هذه الأمور يتعدّد الاعتبار.

ثمّ نقل عن بعض علماء الاجتماع محاولة إعطاء تعريف جامع يشكّل كلياً تندرج تحته الأديان المتعددة، وتقول هذه المحاولة: إنّ الدين الجامع هو: (أشخاص مقدّسون، أحجار، ومياه، وكلمات، وأذكار، وتصاوير، وموروثات مقدّسة، وأوقات وأزمان مقدّسة).

وهؤلاء بطبيعة الحال قسّموا الأشياء إلى مقدّس وغيره، وسماوي وأرضي، وهذا التقسيم عنصر جوهري في الدين.

وأشكّل عليه الدكتور سروش بعدّة اشكالات وهي:



١ - هؤلاء يخفّقون في تعريف المقدّس.

٢ - أنّ هذا التعريف ضعيف الى حدّ يجعل السحر والكهانة من الدين.

٣ - أنّه يجرّد الدين من ذاته ويبقيه قشرة غليظة.

٤ - على فرض قبوله فهو لا ينفي انقسام الدين الى ذاتي وعرضي.

وبقطع النظر عن سلامة هذا التعريف في نفسه وعدم سلامته، فإنّ مناقشات سروش كلّها ليست ذات قيمة؛ إذ قد يقول شخص: أنا أقبل هذا التعريف وأفسّر القداسة بعدّة تفسيرات تتناسب مع الموصوف في كلّ فقرة من التعريف ضمن اصطلاح خاصّ، ولا اشمل التعريف للسحر والكهانة لعدم قدسيّتها بأيّ معنى من المعاني التي أقصدها، كما لا يكون الدين عندي مجرد قشور؛ لأنّ ما تعبّر عنه بالذاتيات جزء من الموروثات المقدّسة الواردة في التعريف، وهذا التعريف محفوظ في جميع الأديان الابراهيمية وان اختلفت في مصداق الأشخاص المقدّسين زيادة ونقيصة، وفي الأذكار واعتبار بعض الموروثات وغيرها ممّا جاء في التعريف، فإنّ اختلاف المصداق لا يوجب تعدّد النوع، ولهذا اختلفت أفراد الانسان ولم يختلف نوعهم، وإذا جاز هذا في الماهيّات الحقيقية، ففي الاعتبارية من باب أولى.

النقطة الرابعة

تحدّث عن ديوان المتنوي^(١)، وأنّه يشتمل على معاني أُدّيت باللغة الفارسية وقيدت بالوزن والقافية، وأمثلة بيئته وثقافة عصره، ومفردات اللغات الأخرى الداخلة على لغته، وكلّ هذه أمور قد تغيّر ويبقى المضمون لو عاش جلال الدين الرومي في بلد آخر يختلف عن بلده في اللغة والثقافة.

كما أنّ هنالك أحداثاً أثّرت على مزاج الرومي، وانعكس ذلك على نظمه في الفصل الثاني من ديوانه وما بعده، وهذه عرضيّات أثّرت على ديوانه، ويمكن ألاّ يكون ديوانه بالكيفية التي عليها الآن لو لم تحدث.

كما كان الرومي يجلس مع ندمائه، ويتأثّر بما يدور بينهم من حديث، وينظم - وكان نظمه تدريجاً وحيث لم يسلم من طعن المخالفين، فقد تأثّر بطعونهم ونظم في الردّ عليهم، كما كان المولوي يراعي الأذهان المتوسطة في شعره، وإن نظم بعضها بينه وبين نفسه، ولم يتأثّر فيها بمحيطه، كما كان من الملامتين^(٢) الذين يتظاهرون بالذم من الأفعال لستر مقاماتهم! وله أستاذان قبيحان في بعض نطقهما، وكان يعيش فترة زمنية فيها وسائل خاصّة وأدوات خاصّة تختلف عمّا في

(١) راجع الصفحة ٦٧ من كتابه.

(٢) الطريقة الملامية، أو الملامية، أو الملامية، اسم اشتهر على طائفة من الصوفية السنيّة، وشيخهم الأول هو حمدون القصار (توفي سنة ٢٧١ هـ / ٨٨٤)، وقد سُمّو باللامية لأن طريقتهم تقوم على ملامة النفس في كل الأحوال. وأول شخص أفردهم بالكتابة هو الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي في رسالته «أصول الملامية»، وقد قرر في صدرها أنه لا يوجد لهم كتب مصنّفة، ولا حكايات مؤلفة، وإنما هي أخلاق وشيائل ورياضات.



أزمنتنا المتطورة، وكلّ هذه الأمور أثّرت على الرومي، فأوجد ألفاظاً خاصّة في ديوانه ما كانت لتوجد لو لم تكن هذه الأمور تحيط به.

والنتيجة من كلّ هذا: هي أنّ هنالك عرضيّات حفّت بمؤلف ديوان المثنوي وانعكست آثارها على الديوان، ولو لم توجد العرضيّات لوجد الديوان بكيفية أخرى، فهي عرضية قد يقوم غيرها مقامها، ويوجد الديوان بذاتيّاته بدونها.

وسبب عرضية هذه الأمور أنّها لم تنبع من الذات، بل فرضت عليها، ويمكن أن يقوم غيرها مقامها. نعم، تأثير العرضيّات يختلف من عرض الى آخر، فعرضية اللغة الفارسية بما تحوي من ثراء لا يوجد في اللغة التركية - مثلاً - تعطي الرومي قدرة أكبر على البيان من القدرة التي توفّرها اللغة التركية، وهذا نظير البرهنة على الله تعالى، فإنّ الهدف واحد ولكن تختلف قيمة البراهين كوسائل عرضية في نفسها، وعلى هذا تكون اللغة وأساليبها - من الشعر والنثر، وطرق بيانها من الحقيقة والمجاز، والكناية، وضرب المثال - من العرضيّات، فالمثنوي لم يكتب لبيان مسائل الطبّ والرياضيّات والفلك والنجوم، ولكن ضرب أمثلة منها بحسب ثقافة عصره لتقريب مقصوده، فلا ينبغي تقييم كتابه على أساسها لأنّها عرضيّات وإن كانت غير صحيحة. نعم، ينبغي تقييم الديوان بعمق معطيات الكشف والعرفان؛ لأنّه ذاتي الكتاب.

وهذا الكلام بعينه يجري في الدين، فالاسلام كدين لا تشكّل اللغة العربية ذاتياً له، ولو بعث النبي في بلاد فارس لكان القرآن فارسياً، ومن الطبيعي أن تحدّد



اللغة ما جاء به النبي ﷺ لأنَّ صوت الفنّان يكون بمقدار قدرة الناي كما يقول المشوي ولهذا كانت خصائص الخطاب القرآني تابعة لخصائص اللغة العربية، فجاء فيه المحكم والمتشابه، والحقيقة المجاز، وغير ذلك.

ومثل اللغة البيئية الثقافية للعرب، ولهذا القرآن مثل الحور بذوات العيون السود، ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾^(١)، الساكنات في الخيام، وذكر حيوانات وفواكه جزيرة العرب، وتوجد فيه مفردات من لغات تأثرت بها العربية مثل الحبشية والعبرية، كسندس ومرجان وياقوت واستبرق وفردوس.

لقد كان العرب يستخدمون مفردات متعددة في ثقافتهم الخاصة المبنية على رؤيتهم الى الكون، ولكن لما جاء الاسلام بمحورية الله تعالى وظّف تلك المفردات - كالشكر، والصبر، والنعمة والمنعم، والحقّ والباطل، والعقل والجهل، وصراط وسبيل، وشريعة، وزاد، وغيرها في خدمة هذا المحور، ولم يأتِ بمفردات جديدة، فالنبي شيدّ بناء من أدوات كانت موجودة، فقد كانوا - مثلاً - تجاراً يسلكون الطرق، ويبحثون عن الموصل منها، وغير المضمّل، والمستقيم المختصر، ويطلبون الربح، ويفرّون من الخسارة، فجاء النبي ﷺ ووظّف نفس هذه المفردات في العروج الى الله تعالى.

ومن العرضيّات تصوّرات الخاصّة التي تعكسها الثقافة والعادات والتقاليد والوعي العقلاني والخيالي والشعور النفسي، كالشعور بالقوّة والضعف، ونحو



ذلك، والقصص والحوادث التي وقعت وذكرت في القرآن، والأسئلة التي طرحت على النبي ﷺ، وهذه الأسئلة لو زادت زاد البيان الشرعي ولو قلت قل، ومن هذا ما دلّ على أنّ النبي ﷺ لو ألزم بأحكام لثبتت، ولهذا ورد النهي عن السؤال.

وكأنّ سروش هنا يقدم دليلاً على عرضية بعض ما في الكتاب والسنة، وهو أنّ هنالك أموراً لو بينت لثبتت، فالدين موجود بدونها، وهذا يعني أنها ليست مقومة ذاتية، وإلا لا نتفى بانتفائها.

وعلى هذا ففي الاسلام جملة من العرضيات التي قد يقوم غيرها مقامها فيحافظ الاسلام على ذاته، ولكن يكون في لباس آخر، فاللغة العربية والثقافة العربية ليست الأكمل، ولا من دليل عقلي على ذلك، ومع ذلك كانت لغة النبي ولها انعكاس على ما يقدمه للناس، ولو بعث النبي في مكان آخر بلغة أخرى، وثقافة مختلفة، لاختلف ما يعرضه النبي، ولكن أعمق فيما إذا كانت اللغة أفضل وأعمق ثقافياً، كما لو بعث النبي في اليونان، ومن هنا لا بدّ وأن نفرّق بين ذاتي الدين الذي لا يتبدّل وبين عرضيّه، لنميّز بين الصدف والقشرة، فالقشرة وجودها ضروري لحفظ الصدف ولكنها تشكّل ساتراً وحاجباً لا بدّ من ازالته للوصول الى الصدف الثمينة.



النقطة الخامسة

إذا كانت ثقافة مجتمع النبي من العرضيات التي يوظفها النبي لبيان الذاتيات، فلا محذور أن تكون خاطئة، فليس الغرض بيانها، ومن ذلك وجود سماوات سبع المأخوذ من نظرية بطليموس، ومثلها الروايات الواردة في العالم وخواص المطعومات، فإنها ليست تعاليم دينية، وهذا ما ذكره ابن خلدون عن طبّ البادية، وأن النبي جرى في طبّه عليه، وليس بيانه من وظائفه؛ لأنّه بعث لبيان الشرائع لا الطب وغيره من العادات.

النقطة السادسة

توجد تصوّرات ثلاثة للعرضية:

- ١ - ما يمكن ألا يكون في الدين لأنّه نتيجة الأسئلة والأحداث التي قد لا تقع.
- ٢ - ما ذكره أبو حامد الغزالي من أنّ الفقه علم دنيوي وليس من علوم الدين؛ لأنّه يبحث عن الصّحة والفساد ظاهراً، ولا يهتمّ روح العمل من حيث النية والدوافع، ولهذا يكتفي بالظاهر في اسلام المنافق، والعمل المستجمع للصّحة ولو كان بلا حضور قلب، ولأنّه يفتح باب الحيل الشرعية، وفيه مساحة كبيرة لإدارة شؤون الناس الدنيوية، وفصل الخصومة بينهم، ولو تحرّك الناس من منطلق العدل والانصاف لم تعد حاجة لهذه الأحكام، ولكن نظر الشارع الى هذه الأحكام لتوقّف تحقق مصالح الآخرة عليها فنظرته لها عرضية.



٣ - ما ذكره وليّ الله الدهلويّ، وهو أنّ أحوال الناس تقتضي تشريعات خاصّة تناسبها، كدوام الصوم لقوم نوح لقوّتهم، وحرمة دوامه في أمّتنا الضعيفة، وهذا ما جعل الشرائع تنسب الى أقوام، وعادات الناس المختلفة باختلاف أحوالهم تؤثر على الشريعة، وبهذا يوجد عرضان مؤثّران في كلام الدهلويّ: أحوال النبي وأحوال أمّته، ومن أمثلة ذلك تحريم أخت الزوجة على المسلمين دون اليهود لاختلاف نظرة مجتمع العرب إليها عن نظرة مجتمع اليهود، وهذا يعني أنّ الأحوال الخاصّة تؤثر في النظرة الى حسن الأفعال وقبحها، ومن بحث وحقّق سيجد أنّ كثيراً من الأحكام أخذت من مجتمع الأنبياء، ودور الأنبياء الامضاء، وان كانوا يغيّرون ويضيفون في كثير من الأحيان.

ويستفاد من الدهلويّ أنّ الأحكام لمصالح تأخذ بعين الاعتبار ثقافة مجتمع النبي، ولو بُعث النبي في مجتمع آخر لتبدّلت جملة من أحكامه، وهذه هي العرضيّات التي تحفظ بها الذاتيّات العامّة، والتي تناسب كلّ المجتمعات.

وهذه العرضية تطال حتّى الضر-وريّات كالصلاة، فلو كان الناس يطيقون أكثر لزيد عدد الفرائض، فينبغي النظر الى المصالح والمفاسد في ظلّ اطارهما الزمني لا في نفسيهما بنحو مطلق.

النقطة السابعة

بناء على ما تقدّم ينبغي أن ننظر الى جملة من الأحكام على أنّها عرضيّات وقشور، لو تغيّرت يبقى الدين ولا يتأثّر، منها أحكام النكاح والطلاق وقوامة الرجل



والرق، وكلّ الرموز الدينية سوى النبي من العرضيّات، فالأئمة - ومنهم المهدي - عرضيّات، ومسألة النصّ على أنّ الأئمة اثنا عشر ينبغي أن تكون قضية تاريخيّة فحسب، وهنا قال سروش: «وبذلك فإنّ جميع أجزاء الاسلام التاريخيّة عرضية دون أجزاء الاسلام العقيدية، والايمان يتعلّق بالاسلام العقدي لا الاسلام التاريخي»، ومن التاريخي ما وضع وألصق بالدين وهو من العرضيّات.

النقطة الثامنة

ذكر سروش^(١) تحت عنوان: (الخاتمة والنتيجة) عدة أمور:

١ - أنّ مقاصد الدين تمثّل ذاتيّاته.

٢ - ذكر في الهامش أنّه سيتكلّم عن الذاتيّات وبيّنها شرحاً، وعدّها بالنحو التالي: «أنّ الانسان عبد ليس الهاً، أنّ أهمّ أهداف الحياة سعادة الآخرة، وأهمّ غاية أخلاقية دينية، أنّ حفظ الدين والعقل والنسل والمال أهمّ المقاصد الدنيوية».

٣ - هنالك عرضيّات، وهي غير ما ذكر، وعدّها منها اربعة عشر عرضيّاً، وهي حصيلة تاريخيّة الدين، وتقدّم بيانها في النقاط السابقة.

(١) انظر الصفحة ١١٩ من كتابه.



٤ - يعرف ذاتي الدين بإزالة القشور، وتعرف القشور قبل ازالتها بالتفكيك بين الدين وجسده ولباسه التاريخي.

٥ - لفرز الجسد التاريخي للدين أولاً لا بدّ من تمييز التعاليم غير الدينية، وهي مسائل الفلسفة والطبّ والفلك وغيرها، التي يستعين بها النبي في بيان مقاصده.

٦ - ثمّ بعد ذلك تدرس مفاصل الدين، وتفحص دقيقاً، لتمييز الزيادات الذهنيّة وتأثير المكان عليها، وذلك بملاحظة أنّه لو تغيّرت العرضيات كيف سيكون الدين، فيلاحظ - مثلاً - ما لو كان عمر النبي أطول، أو الأسئلة المطروحة عليه أكثر، أو الذين آمنوا به أقوى أو أضعف، ونحو ذلك.

٧ - التزام العرضيّات ليس مقوّماً لكون الانسان مسلماً، وإنّما المقوم التزام الذاتيات وهي العقائد.



المقام الثاني

فى بيان الملاحظات الواردة على مقولتـ

(الذاتى والعرضى فى الأديان)

فى الحقيقة هنالك عدة ملاحظات تسجّل على ما ذكره سروش فى هذه المقالة التى لا تبدو دقيقة ومتوازنة من الناحية المنهجية والعلمية، وهنا أكتفى بذكر عشر ملاحظات، ولكن قبل ذكرها أمهد بمقدمة فى تحديد المراد من الدين:

تحديد مفهوم الدين:

فقد حاول سروش أن يجعل مفهوم الدين غامضاً متأرجحاً لا يمكن أن يذكر له تعريفاً جامعاً من خلال عرض بعض وجهات النظر المختلفة فى تعريفه، والتى منها ما قيل من أنّ الدين عبارة عن (أشخاص مقدّسون - كتب مقدّسة - أوقات وأزمان مقدّسة، أماكن ومواقع مقدّسة، أحجار ومياه وكلمات وأذكار وتصاوير وموروث مقدّس، وغير ذلك)، غير أنّه لا بدّ من الالتفات الى عدة أمور تجعل الطريق الى تحديد مفهوم الدين الالهى الابراهيمى ميسوراً:

الأمر الأوّل

هو أنّ المؤمن يعتقد بأنّ الله تعالى أنزل دينه على الأنبياء فى كوكب الأرض هذا بكلّ ما يحتويه بما فى ذلك عنصر الزمان والمكان، والدين أمر اعتبارى جعل من عقائد وأحكام، ومن الأحكام حرمة تكذيب النبي بما يخبر عنه من حقائق



تاريخية وكونية لا تشكّل هي في نفسها كمخبر الدين، وإنّما حرمة تكذيب النبي فيها من الدين.

البعض يتصوّر أنّ الدين كون الله موجوداً وواحدًا، وأنّه بعث الأنبياء وجعل الأئمة، وسوف يبعث مَنْ في القبور، وهذا التصوّر ليس صحيحاً، فإنّ هذه حقائق بعضها واقع وبعضها سيقع، نظير الحقائق الفلكية - ككروية الأرض، وحركة القمر حولها - والدين هو اعتبار الاعتقاد، والايان بهذه الأمور في عهدة المكلف، كاعتبار الأحكام العملية فعلاً أو تركاً في عهده، والتدين إنّما يتحقّق بهذا الاعتقاد لا بوجود هذه الحقائق واقعاً، ولو كان يتحقّق بتحقيقها واقعاً لكان كلّ انسان متديناً ولو لم يعتقد بهذه الأمور جهلاً أو عناداً.

وعلى هذا الأساس نفهم ما ذكره العلامة الطباطبائي، فقد تعرّض لمعنى الشريعة، والفرق بينها وبين الدين والملة، فذكر أنّ الدين عبارة عن التعاليم الالهية الشاملة لجميع الأمم، وهو معنى واحد يختلف عن السنن المتبدّلة، فقد قال:

«معنى الشريعة - كما عرفت - هو الطريقة والدين، وكذلك الملة طريقة متّخذة لكن الظاهر من القرآن أنّه يستعمل الشريعة في معنى أخصّ من الدين، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ



الإِسْلَامَ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ^(١)، إذا انضما إلى قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا^(٢)﴾، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ^(٣)﴾، فكان الشريعة هي الطريقة الممهدة لأمة من الأمم، أو لنبي من الأنبياء الذين بعثوا بها، كشرعية نوح، وشرعية إبراهيم، وشرعية موسى، وشرعية عيسى، وشرعية محمد ﷺ، والدين هو السنة والطريقة الالهية العامة لجميع الأمم، فالشرعية تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع.

وهناك فرق آخر، وهو أن الدين ينسب إلى الواحد والجماعة كيفما كانا، ولكن الشريعة لا تنسب إلى الواحد إلا إذا كان واضعها، أو القائم بأمرها، يقال: دين المسلمين، ودين اليهود وشريعتهم، ويقال: دين الله وشريعته، ودين محمد وشريعته، ويقال: دين زيد وعمرو، ولا يقال: شريعة زيد وعمرو، ولعل ذلك لما في لفظ الشريعة من التلميح إلى المعنى الحديثي، وهو تمهيد الطريق ونصبه، فمن الجائز أن يقال: الطريقة التي مهّدها الله، أو الطريقة التي مهّدت للنبي، أو للأمة الفلانية دون أن يقال: الطريقة التي مهّدت لزيد؛ إذ لا اختصاص له بشي.

وكيف كان، فالمستفاد منها أن الشريعة أخص معنى من الدين، وأما قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ

(١) سورة آل عمران: ٨٥.

(٢) سورة المائدة: ٤٨.

(٣) سورة الجاثية: ١٨.



إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى^(١)، فلا ينافي ذلك؛ اذ الآية إنّما تدلّ على أنّ شريعة محمد ﷺ المشروعة لأُمّته هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى مضافاً إليها ما أوحاه الى محمد ﷺ، وهو كناية امّا عن كون الاسلام جامعاً لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعاً ذات حقيقة واحدة بحسب اللبّ وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم في الاستعداد، كما يشعر به، أو يدلّ عليه قوله بعده: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ^(٢)﴾.

فنسبة الشرائع الخاصّة الى الدين - وهو واحد، والشرائع تنسخ بعضها بعضاً - كنسبة الأحكام الجزئية في الاسلام فيها ناسخ ومنسوخ الى أصل الدين، فالله سبحانه لم يتعبّد عباده إلّا لدين واحد، وهو الاسلام، إلّا أنّه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة، وسنّ لهم سنناً متنوّعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوّعها، وهي شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ، كما أنّه تعالى ربّما نسخ في شريعة واحدة بعض الأحكام ببعض لانقضاء مصلحة الحكم المنسوخ، وظهور مصلحة الحكم الناسخ، كنسخ الحبس المخلّد في زنا النساء بالجلد والرجم، وغير ذلك، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ

(١) سورة الشورى: ١٣.

(٢) سورة الشورى: ١٣.



أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٣١﴾.

وأما الملة، فكان المراد بها السنة الحوية المسلوكة بين الناس، وكان فيها معنى
الاملال والاملاء، فتكون هي الطريقة المأخوذة من الغير، وليس الأصل في
معناه واضحاً ذاك الوضوح، فالأشبه أن تكون مرادفة للشرعية، بمعنى أن الملة
كالشرعية هي الطريقة الخاصة بخلاف الدين، وإن كان بينهما فرق من حيث أن
الشرعية تستعمل فيها بعناية أنها سبيل مهّده الله تعالى لسلوك الناس إليه، والملة
إنما تطلق عليها لكونها مأخوذة عن الغير بالاتباع العملي، ولعله لذلك لا تضاف
إلى الله سبحانه كما يضاف الدين والشرعية، يقال: دين الله وشرعية الله، ولا
يقال: ملة الله.

بل إنَّما تضاف إلى النبي - مثلاً - من حيث أنَّها سيرته وسنته، أو إلى الأمة من
جهة أنَّهم سائرون مستنون بها، قال تعالى: ﴿بَلْ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ
الْمُشْرِكِينَ﴾^(١)، وقال تعالى - حكاية عن يوسف عليه السلام -: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا
يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ * وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ
وَيَعْقُوبَ..﴾^(٢)، وقال تعالى - حكاية عن الكفار في قولهم لأنبيائهم:

(١) سورة المائدة: ٤٨.

(٢) سورة البقرة: ١٣٥.

(٣) سورة يوسف: ٣٧ - ٣٨.



﴿لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا..﴾^(١)، فقد تلخّص أنّ الدين في عرف القرآن أعمّ من الشريعة والملة، وهما كالمترادفين، مع فرق ما من حيث العناية اللفظية^(٢).

أقول: نقلته بطوله لما فيه من فوائد متعددة تعيننا على فهم المقصود من الدين الذي يسمّى بالاسلام، ويبين القرآن ووحدانيّته في جميع الأمم، فالدين ذلك الاطار العامّ الثابت، والذي يعبرّ عنه العلامة بأنه: «السنة والطريقة الالهية العامة لجميع الأمم»، والذي تختلف بعض أحكامه باختلاف ظروف الأمم، أي فيه شريعة، وشريعته «تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع»، فالمستفاد - عند العلامة أنّ الشريعة أخصّ معنى من الدين؛ لأنها تطلق على صيغ خاصّة منه في زمان معيّن، وأمّا عنوان التعاليم الالهية العامّ الذي له مصاديق في عدة أزمنة، فهو معنى واحد ينطبق على جميع المصاديق، نظير عنوان الميزان الذي ينطبق على ميزان الفواكه والزعفران والذهب وضغط الدم، فهذه وإن اختلفت باختلاف ما يوزن بها إلا أنّ لها معنى جامعاً واحداً ينطبق عليها جميعاً، ولهذا قال ﷺ: «وأمّا قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾^(٣)، فلا ينافي ذلك؛ إذ الآية إنّما تدلّ على أنّ شريعة محمد ﷺ المشروعة لأئمّته هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم

(١) سورة ابراهيم: ١٣.

(٢) تفسير الميزان: ج ٥ ص ٣٥٠.

(٣) سورة الشورى: ١٣.



وموسى وعيسى مضافاً إليها ما أوحاه الى محمد ﷺ، وهو كناية اما عن كون الاسلام جامعاً لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعاً ذات حقيقة واحدة بحسب اللبّ وان كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم في الاستعداد، كما يشعر به، أو يدلّ عليه قوله بعده: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(١).

فنسبة الشرائع الخاصّة الى الدين - وهو واحد، والشرائع تنسخ بعضها بعضاً - كنسبة الأحكام الجزئية في الاسلام فيها ناسخ ومنسوخ الى أصل الدين، فالله سبحانه لم يتعبّد عباده إلّا لدين واحد، وهو الاسلام، إلّا أنّه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة، وسنّ لهم سنناً متنوّعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوّعها، وهي شرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ، كما أنّه تعالى ربّما نسخ في شريعة واحدة بعض الأحكام ببعض لانقضاء مصلحة الحكم المنسوخ، وظهور مصلحة الحكم الناسخ، كنسخ الحبس المخلّد في زنا النساء بالجلد والرجم، وغير ذلك، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾^(٢)،^(٣).

وقد بيّن ذلك جليّاً في موضع آخر حيث قال: «الدين مجموع مركّب من معارف المبدأ والمعاد، ومن قوانين اجتماعية من العبادات والمعاملات، مأخوذة من طريق

(١) سورة الشورى: ١٣.

(٢) سورة المائدة: ٤٨.

(٣) تفسير الميزان: ج ٥ ص ٣٥١.



الوحي والنبوة الثابت صدقه بالبرهان، والمجموعة من الأخبار التي أخبر بها الصادق صادقة، واتباعها اتباع للعلم؛ لأنّ المفروض العلم بصدق خبرها بالبرهان»^(١).

الأمر الثاني:

وعلى هذا يتّضح الخلل في تعريف الدين بأنّه: (أشخاص مقدّسون - كتب مقدّسة - أوقات وأزمان مقدّسة - أماكن ومواقع مقدّسة، أحجار ومياه وكلّيات وأذكار وتصاوير وموروث مقدّس، وغير ذلك)؛ وذلك لأنّ الدين مجموعة تعاليم وأحكام عقديّة وعملية ترتبط بهذه الأمور، فالله ليس هو الدين وإنّما هو منزل الدين، وفي الدين يجب الاعتقاد بوحدانيّته، والنبي ليس الدين، وإنّما هو من أنزل عليه الدين، وفي الدين يجب الاعتقاد بنبوّته، وهكذا.

كما يتّضح أيضاً الخلل في عدة تعاريف ذكرت للدين^(٢)، وينبغي عدم ادراجها عند الحديث عن حقيقة الدين الذي أنزله الله تعالى وبلغه النبي عن الاله، وهي أشبه بانطباعات خاصّة لجملة من الباحثين تريد أن تبين معاني خاصّة، أو مشاعر خاصّة، اتّجاه الدين في نظر الباحثين المُعرِّفين للدين، فوليم جيمس عرف الدين بأنّه: «هو الأحاسيس والخبرات التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرّفات، وتتعلّق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة يشعر الفرد

(١) تفسير الميزان: ج ٢ ص ٤٢٢.

(٢) راجع في تعريفات الدين المنقولة كلّ من مدخل الى علم فلسفة الدين لمحمّد رضائي وعن الدين: خطابات لمحتفريه من

المُتّقنين لشلّاي ماخر، ترجمة أسامة الشحماني.



بقيامها بينه وبين ما يعتبره الهياً». وهذا - كما هو واضح - توضيح للجانب الشعوري من الدين، وكيفية التوصل إليه، والانفعال به، وليس تعريفاً لنفس الدين.

وعرّف هـربـرت سبينسر الدين: «الإعتقاد بحضور فائق لشيء غامض وعصي- على الفهم». وهذا التعريف بيان لمعلّق مسألة من مسائل الدين، وهي وجوب الاعتقاد بالله تعالى، والاعتقاد امتثال يحقّق التدين، وليس هو نفس الدين الذي يتحقّق بالاعتبار قبل الامتثال والجري على مثله، ويكون الامتثال ومنه الاعتقاد والعمل جرياً على وفقه.

وعرّفه ماكس مولر بقوله: «أنّ الدين هو كدح من أجل تصوّر ما لا يمكن تصوّره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه، أنّه توق إلى اللانهائي».

وعرّفه شلاير ماخر: «أنّ الدين هو شعور باللانهائي، واختبار له، وما نعيه باللانهائي هنا هو وحدة وتكامل العالم المدرك، وهذه الوحدة لا توجّه الحواس كموضوع، وإنّما تنبني عن نفسها للمشاعر الداخلية، وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيّز التأملات فإنّها تخلّف في الذهن فكرة الله، وإنّ الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله، أمّا نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير مشخص للالوهة يتّسم بوحدة الوجود».

وقد اتّضح ممّا سبق أنّ هذين التعريفين بيان لرغبات من يبحث في الدين، ووصف لمشاعر المتدين، ووصف لما تتعلّق به أحكام الدين، ولا يعني أن



يصطلح على ذلك بالدين، ولكن ما ينبغي البحث عنه هنا - وهو ما يرتبط بمقولة الذاتي والعرضي في الأديان هو الدين الالهي الذي هو تعاليم واعتبارات خاصة تشكّل نسيجاً مترابطاً واحداً أنزله الله على أنبيائه ورسله.

وأجد القارئ العزيز بعد ما تقدّم صار على دراية تامة بما في تعريف اميل دوركهائم للدين، فقد عرّفه بأنّه: «الدين هو نظام متّسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدّسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي، وتحاط بشتّى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كلّ المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تسمّى الكنيسة».

وكذلك بما في تعريف كانط، فقد عرّفه بأنّه: «الدين هو معرفة الواجبات كلّها بوصفها أوامر الهية».

فيانّ هذين التعريفين وان تحدّثا عن نظام متّسق، وواجبات بوصفها أوامر الهية، وبهذا اقتربا من مفهوم الدين، إلّا أنّ الأوّل أخذ فيه الممارسات، والثاني أخذ المعرفة، وهما ليسا من الدين، فالممارسات قد تكون متابعة للدين، والمعرفة تتعلّق بالدين، والدين يختلف عنها اختلاف المعلوم عن العلم.

الأمر الثالث:

الدين له عدة معاني في اللغة، وورد في النصوص الدينية الاسلامية في معاني مختلفة، غير أنّ جملة من النصوص ورد فيها الدين بمعنى النظام الالهي الذي أنزله الله تعالى على أنبيائه ورسله، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ



دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»^(١)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ..﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْتَغُونَ﴾^(٤)، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ *... لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينَ لِلَّهِ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾^(٨).

ولا يخفى أنَّ في بعض النصوص نسبة متعلِّق حكم الى الدين، كأن يقال: «التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي»^(٩)، والظاهر أنَّ المقصود أنَّ الأمر بها من النظام الذي أنزله الله تعالى على عباده، ومن ذلك - أيضاً: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ،

(١) سورة آل عمران: ٨٥.

(٢) سورة التوبة: ٣٣.

(٣) سورة البقرة: ١٣٢.

(٤) سورة آل عمران: ٨٣.

(٥) سورة الكافرون: ١ - ٦.

(٦) سورة البقرة: ١٩٣.

(٧) سورة آل عمران: ١٩.

(٨) سورة الاعراف: ٢٩.

(٩) الكافي للكليني: ج ٢ ص ٢١٩، حديث ١٢.



وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ^(١)، و: «أَوَّلَ الدِّينِ التَّسْلِيمُ»^(٢)، و: «نِظَامُ الدِّينِ مُحَالَفَةُ الْهَوَى، وَالتَّنَزُّهُ عَنِ الدُّنْيَا»^(٣) و: «وَهَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ»^(٤).

وبعد كل هذا ننتهي الى أنه من اللازم إذا أردنا كالمُهيَّين أن نتحدّث في مقالة الذاتى والعرضي في الأديان أن نضع الدين بمعنى النظام الالهى المكوّن من مجموعة اعتبارات يوحدّها أتمّها مجعولات الهية لأجل مصالح دنيوية وأخروية، فنلاحظ تعاليم هذا النظام وأحكامه نفسها لمعرفة أنه هل يوجد فيها وحدة جامعة مع اختلاف الشرائع أو لا؟ وهل تنقسم الى ذاتى وعرضي، وما ملاك الذاتية والعرضية، وكيف نميّز بينهما؟ وهذا ما أخفق فيه الدكتور سروش كما سوف نبين في الملاحظات التالية ان شاء الله.

الملاحظة الأولى

تقسيم الدين الى نفسه وغيره

فقد تعرّض سروش للفرق بين تقسيمه الدين الى ذاتى وعرضي، وتقسيم السيّد حيدر الأملى الى (اسلام، ايمان، ايقان)، فذكر أنّ تقسيم الأملى لأحوال المتديّنين هي ليست من الدين، بينما تقسيمه فهو للدين نفسه. قال: «انّ الذاتى والعرضي

(١) نهج البلاغة: ج ١ ص ١٤.

(٢) عيون الحكم والمواعظ: ص ٧٥، رقم ١٨٢٢.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١٢ ص ١١٦.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١٢ ص ٢١٩.



في الدين لا ينطبقان على أي من هذه التقسيمات المذكورة: أولاً: أن المراد هنا هو الدين نفسه لا المعرف الدينية، ولا أحوال المتدينين^(١).

ويلاحظ عليه: أنه في تقسيمه لم يكن ناظراً الى الدين نفسه، فإن الدين كما تقدم عبارة عن التعاليم الالهية في العقيدة والفقه والأخلاق، وأما مصالح وجود هذه التعاليم فهي علل جعل الدين وانزاله، وليست هي الدين نفسه، وكذلك ذات النبي ليس هو الدين أو جزءاً منه، وإنما الذي من الدين وجوب الاعتقاد بنبوته، ولهذا بين القرآن أن النبي ﷺ مبعوث بالدين، يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾^(٢)، وهو ﷺ مبلّغ له لا أنه جزء منه بوجوده الخارجي.

وقد جعل سروش مقاصد الدين وغاياته من ذاتيات الدين^(٣)، كما أنه جعل شخصية النبي ﷺ من ذاتيات الدين فقال: (وبشكل عام فإن دور الشخصيات والرموز الدينية في عمق المنظومة الدينية - سوى شخصية النبي التي تعتبر من ذات الدين - كلها عرضية وخاضعة في وجودها وحركتها للمناسبات والاتفاقات التاريخية)^(٤)، ومن الواضح أن وجود النبي كأعظم وجود ممكن وجود للنبي والرسول المبلّغ للدين والمبشر والمنذر به، فهو خارج عن تعاليم

(١) راجع الصفحة ٦٢ من كتابه.

(٢) سورة التوبة: ٣٣.

(٣) راجع هامش الصفحة ١١٩ من كتابه.

(٤) راجع الصفحة ١١٨ من كتابه.



الدين، وإنّما وجوب الاعتقاد بنبوّته ورسالته وعصمته، ولزوم اتّباعه وطاعته وتعظيمه، وحرمة هتكه ومعصيته، من الدين.

كما أنّ الدكتور سروش قال: إنّ تقسيمه (ذاتي عرضي) للدين نفسه، وهذا يقتضي- أن يكون الدين نفسه كتعاليم منقسماً الى تعاليم ذاتية وتعاليم عرضية، وهذا ما يريده الدكتور ليصل الى أنّ بعض التعاليم تاريخيّة يمكن رفع اليد عنها لأنّها قشور لا ثبات لها، ويبقى الدين تامّاً كاملاً بدونها.

ولكن إذا وقفنا على قائمة العرضيّات التي ذكرها في مقالته، وأوصلها الى أربعة عشر عرضاً، نجده يذكر أموراً لا تمّت الى الدين بصلة - كنظام اعتباري وتعاليم الهية - من قبيل اللغة، وكيفية عرض التعاليم من حيث الصراحة وغيرها، وطبيعة الأمثلة المقربة لها، والأشخاص الذين يحفّون بالنبّي، ومقدار وعيهم، ونحو تفاعلهم مع التعاليم الرّبّانية، والأحداث التي وقعت لهم، وكلّ هذه ليست الدين المبيّن في ظلّ توافرها.

فاللغة - مثلاً - ليست هي الدين، ولا الخطابات الدينية وقوالبه اللفظية - بما تحوي من أساليب بيانية وبديعية هي الدين، وإنّما الدين هو المعنى المبيّن، والذي ينزله الله تعالى بعلم وحكمة وقدرة تحقّق غرضه من البيان دون تحلّف، وينبغي ملاحظة نفس المبيّن لمعرفة أنّه ذاتي أو لا، وليس ملاحظات دواعي البيان، وشكل البيان، ثمّ الحكم على المبيّن نفسه.



والأغرب من ذلك أنّ سروش في الوقت الذي يقول فيه بأنّ كلامه في التقسيم يرتبط بالدين نفسه، ثمّ يقسم الدين السماوي كالاسلام الى ذاتي وعرضي، يذكر من العرضيّات الأشخاص الذين قاموا باضعاف تجربة النبي وتخريبها، واضافات الناس الى الدين، وتشريعات الناس الخاصّة التي لا ينسبونها الى الدين، كما في تحريم اسرائيل بعض المطعومات على نفسه!

وكلّ هذا من تقسيم الشيء الى نفسه وغيره، وهو واضح الفساد، ومعيب في التقسيمات.

الملاحظة الثانية

هل الغايات من الذاتيّات أو لا؟

ذكر سروش^(١) أنّ الذاتي يقابل الشريعة والطريقة، وأيضاً الحقيقة، بمعنى تجسّد غايات الشريعة، وترتّب آثارها على العمل بها، لا بمعنى الحقائق الباطنية، وأسرار المعارف الدينية، فهذه عنده من الذاتيّات، وذكر أنّ ذاتيّات الاسلام ثلاثة فقط، وهي:

١ - أنّ الانسان عبد وليس الهاً (عقيدة).

٢ - أنّ السعادة الأخروية أهمّ هدف للحياة لدى الانسان، وأهمّ غاية أخلاقية دينية (أخلاق).

(١) راجع الصفحة ٥٩ من كتابه.



٣ - أنّ حفظ العقل والنسل والمال والنفس تمثل أهم مقاصد الشرع في الحياة الدنيوية (فقه)^(١).

ومقتضى الجمع بين كلامه أنّ هذه الأمور الثلاثة هي الحقائق الباطنية، وأسرار المعارف الدينية.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ الأمور الثلاثة ليست حقائق باطنية ولا أسرار المعارف، فعدم كون الانسان الهامّاً أوجب الدين الاعتقاد بها على غرار سائر المعارف التي طلب الدين فيها التدبّر والايان.

وثانياً: ظاهر كلام سروش أنّه في مقام بيان الذاتيات، وأنّه لا يوجد غير هذه العناوين الثلاثة، فلمّا إذا تخصّص عدم كون الانسان الهامّاً من دون كلّ المعارف في قسم العقائد، وعدم ذكر وجود الله وتوحيده ونبوّه النبي وسائر العقائد، فهل هذه عرضيات! وعدم ذكر النبي يناقض ما تقدم منه، حيث عدّ شخصية النبي من ذاتيات الدين فقال: (وبشكل عامّ فإنّ دور الشخصيات والرموز الدينية في عمق المنظومة الدينية - سوى شخصية النبي التي تعتبر من ذات الدين - كلّها عرضية وخاضعة في وجودها وحركتها للمناسبات والاتّفاقات التاريخية)^(٢).

(١) راجع هامش الصفحة ١١٩ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ١١٨ من كتابه.



وثالثاً: وجود غاية للأخلاق الدينية والأحكام الفقهيّة، يعني أنّ هنالك علّة لجعل الدين وانزاله والزام الناس به، فهذه معرفة ترتبط بعلّة جعل وانزال الدين والزام العباد به، وليست هي نفس الدين أو مقوّماً له. نعم، قد يعتبر الله تعالى وجوب الاعتقاد بوجوب مصالح في انزال الدين، فيكون الاعتقاد مطلوباً في الدين، وهو امتثال لحكم من أحكامه، ولكن ما هو من الدين حيثُذا اعتبار الاعتقاد في عهدة المكلف.

الملاحظة الثالثة

الضابطة الكلاميّة معيّبة في البحوث العلميّة

هو أنّ سروض عرّف الذاتي بأنّه ما لا يمكن أن يكون بشكل آخر، والعرضي بما يمكن أن يكون بشكل آخر، أو الذاتي ما لا يقوم غيره مقامه، والعرضي ما يقوم غيره مقامه، وهذا التعريف لا يشتمل على ضابطة واضحة ترفع الغموض واللبس، بل هو في نفسه غامض غير محدّد.

فإنّ تعريف الذاتي بأنّه ما لا يمكن أن يكون بشكل آخر، أو ما لا يقوم غيره مقامه، وتعريف العرضي بخلافه، يحتمل فيه احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن يلاحظ عالم الفرض والتقدير بقطع النظر عن غايات الدين، وعلل جعله وانزاله، وتكليف الناس بأحكامه في الواقع، والتي يعلم بها الله تعالى من الأزل، وقبل خلق الخلق طرّاً.



وهنا لن يكون عندنا شيء ذاتي؛ إذ أي عقيدة، وأي حكم فقهي أو أخلاقي، يمكن أن يفرض عدم ثبوته، ولو في بعض القضايا الشرطية، فمثلاً: العقل يقول: ولو لم يكن هناك أي مصلحة في الالتزام بالاعتقاد بوجود الله، ونبوة النبي، ويوم المعاد، وكانت المصلحة فقط في أن يعبدنا الله تعالى بالاعتقاد بكروية الأرض أو طلوع الشمس من المشرق، وعلى هذا الاحتمال لن يكون الاعتقاد بتوحيد الله والنبوة والمعاد من ذاتيات الدين لا مكان أن يكون للدين شكل آخر، وامكان أن يقوم غير هذه الأمور مقامها!

الاحتمال الثاني: أن تلاحظ الغايات والمصالح الواقعية، وكيفية تحقيقها خارجاً وفق الظروف والملاسات بالاعتبار المحقق للمنظومة المعرفية التي نسميها الدين بما تحوي من عقائد وأحكام.

وهنا سوف نقول: الدين في اعتباره وانزاله تابع لمصالح، فإن كانت لزومية فلا بدّ من تشريع ما يحققها على نحو اللزوم، وإن كانت غير لزومية فلا تشريع على نحو اللزوم، ومن الواضح أن الله تعالى لم يعتبر الدين وينزله جزافاً، وإنّما وفق مصالح، وهذه المصالح بمنزلة العلة يدور الحكم مدارها، فلا بدّ من تبعية الحكم لها في العموم والدوام، فلو كانت مصالحها خاصة بقوم دون غيرهم لكان تعميم الحكم لغيرهم لغواً قبيحاً لا يصدر من الله تعالى، ولو كانت المصلحة محدودة بزمان لكان اطلاق الحكم وشموله لغير ذلك الزمان لغواً قبيحاً، وهذا يوقفنا على ثلاثة أمور:



الأول: أن الحكم بالوجوب جعل لتحقيق مصلحة، والحكم بالحرمة جعل لدفع مفسدة.

الثاني: أن الحكم تابع للمصلحة في الشمول وعدمه.

الثالث: أن الحكم تابع للمصلحة في التعيين وعدمه، والمقصود من ذلك أن الله تعالى إذا وجد أن مصلحة لا تتحقق إلا بفعل معين أو جب ذلك الفعل تعييناً، وإذا وجد أن المصلحة تتحقق بأكثر من فعل فلا يوجب تعييناً، بل تخييراً؛ إذ لا موجب للتعيين بعد عدم انحصار المصلحة في فعل محدد.

وإذا ضمنا الى هذا أن الدين اعتبار الهى؛ لآته فعل الله أو بتسديده، وأن الله تعالى محيط بالمصالح الواقعية، ولا يتأثر ببيئة ثقافية، ويستثمر أفضل الأساليب والطرق في بيان أحكامه العامة والشاملة لجميع المجتمعات البشرية، فسوف ندرك أن كل حكم من أحكامه تابع لمصالح واقعية موجودة في جميع المجتمعات وليست مفصلة على قياس مجتمع العرب، كما أن بيانها أفضل البيان تأثيراً، ولو وجد بيان أفضل - كالبيان الفارسي أو اليوناني - لبعث الله تعالى نبياً آخر غير العربي في غير ثقافة العرب؛ لآته هادف حكيم، وبالعامة أمره، ولا يعجزه عن تحقيق هدفه بالحد الأعلى شيء، وهذا يعني أنه بلحاظ الواقع كل تشريع في زمن فرضه ذاتي، أي لا يقوم غيره مقامه؛ لآته في موضعه الحكيم.

نعم، قد تبدل الظروف ولا يكون في الفعل مصلحة، فيغير الحكم وتحدث حالة النسخ، ولكن هذا لا يعني أن الحكم الذي تبدل ليس ذاتياً - لا يقوم مقامه غيره





- في ظرفه قبل التبدّل، بل كان ذاتيّاً، وتشريع غيره قبيح في وقته. نعم، بعد أن خرج متعلّقه عن المصلحة لم يعد من المنظومة الدينية، فهو قبل النسخ من ذاتيّات الدين وصميمه ويجب الالتزام به؛ لأنّه فرض الله تعالى، وفيه مصلحة ثابتة، وبعد النسخ ليس من الدين، فلا يتصوّر فيه أن يكون عرضاً بمعنى ثبوته وعدم لزومه، وامكانية الاستغناء عنه في حال من الأحوال.

وعلى هذا يتّضح فساد ما ذكره من أنّ الفقه بضروريّاته عرضي تابع للملابسات خاصّة قد يتغيّر شكله إذا تغيّرت الملابسات، فإنّ هذا مجرد كلام فرضي يجري حتّى فيما اعتبره ذاتيّاً كما بيّنا، ولو لاحظت سرّوش واقع المصالح الذي يكشف عنه تشريع الله تعالى لأدرك أنّ مقتضى علم الله تعالى وحكمته وقدرته كون التشريع - الواقع بجميع نظمه العقدية والفقهية والأخلاقية - أفضل ما يمكن أن يكون، ولا يقوم مقام تفاصيله نحو آخر من التشريع، يقول تعالى: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ ۚ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾^(١)، ويقول عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٢).

لقد غاب عن الدكتور سرّوش أنّ اختيار النبي العربي لم يكن جزافاً، وجعل الحاضنة الأولى بلاد العرب لم يكن عبثاً، وأنّ الله تعالى كان بإمكانه أن يصطفي من الصين أو فرنسا أو من إيران عبداً يبعثه بلغة قومه وثقافتها، ثمّ يجعل منطقته الجغرافيا بما تحوي من ثقافة خاصّة لباساً لبيان الدين، غير أنّ الله تعالى لحكمة

(١) سورة التين: ٧ - ٨.

(٢) سورة المائدة: ٥٠.



يعلمها وهو بالغها اختار نبينا، وجعل القرآن على لغته، والأمة العربية الحاضنة الأولى له، ولا يهمنّا معرفة العلّة بالتفصيل وتعيين موطنها، وأنه عنصر اللغة أو عنصر آخر اقتضى أن يكون البيان الاسلامي بلغة العرب؛ إذ يكفينا أن في ذلك حكمة، كما يكفينا أن الله تعالى مع آتته جعل الدين عامّاً لغير العرب أمضى جملة من أحكام العرب وألزم بها غيرهم، وهذا دليل شمول ملاك الأحكام لهم، وإلا لخصّص الحكم بالعرب، وبلغ النبي أحكاماً تخصّ غيرهم تتناسب مع ظروفهم الخاصّة إذا كانت أحكام القرآن لا تتناسب مع ظروفهم.

وبهذا يتّضح الخلل فيما نقل سروش عن ولي الله الدهلوي، وهو أن أحوال الناس تقتضي تشريعات خاصّة تناسبها، كدوام الصوم لقوم نوح لقوتهم، وحرمة دوامه في أمتنا الضعيفة، وهذا ما جعل الشرائع تنسب الى أقوام، وعادات الناس المختلفة باختلاف أحوالهم تؤثر على الشريعة^(١)، وبهذا يوجد عرضان مؤثران في كلام الدهلوي: أحوال النبي وأحوال أمتّه، ومن أمثلة ذلك تحريم أخت الزوجة على المسلمين دون اليهود؛ لاختلاف نظرة مجتمع العرب إليها عن نظرة مجتمع اليهود، وهذا يعني أن الأحوال الخاصّة تؤثر في النظرة الى حسن الأفعال وقبحها، ومن بحث وحقّق سيجد أن كثيراً من الأحكام أخذت من مجتمع الأنبياء ودور الأنبياء الماضاء، وإن كانوا يغيّرون ويضيفون في كثير من الأحيان.

(١) راجع الصفحة ١٠٩ من كتابه.



ويستفاد من الدهلوي أنّ الأحكام لمصالح تأخذ بعين الاعتبار ثقافة مجتمع النبي، ولو بحث النبي في مجتمع آخر لتبدّلت جملة من أحكامه، وهذه هي العرضيات التي تحفظ بها الذاتيات العامة، والتي تناسب كلّ المجتمعات.

فإنّ كلامه هذا يجرّد المشرّع حكمته في اطلاقه للأحكام، وجعلها عامّة تشمل جميع الثقافات والبلدان على ما بيّناه مفصّلاً.

الملاحظة الرابعة

النسخ لا يوجب تعدّد الدين

ذكر سروش أنّ وجود دين واحد مستحيل، فهذه أنواع مختلفة بينها شبه كما يقول (فيتغنشتاين)، وعليه ينبغي الحديث عن وجود أديان لا دين واحد كما يقول: (كتول اسميت).

وقد استدّل الدكتور سروش على ذلك بدليل ذكرنا سابقاً لبّه، وهو مكوّن من مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: الدين لا ماهيّة حقيقيّة له، كالإنسان والفرس، بل هو ماهيّة اعتبارية، فلا يوجد له تعريف منطقي.

المقدّمة الثانية: أنّ الأديان تختلف في كثير من أحكامها، فالموقف من السياسة يختلف بين الاسلام والمسيحية، ولا توجد تعاليم ترتبط بالذات الالهية في



البوذية، وتوجد في الديانات الابراهيمية، وتوجد شريعة في الاسلام واليهودية، ولا توجد في المسيحية والبوذية، وهذا الأمر في المعاد وصفات الآله، وغير ذلك.

وقلنا سابقاً أنّ سروش وان لم يوظّف هاتين المقدّمتين بشكل صحيح - حسب ترجمة أحمد القبانجي لكلامه - ولكن نحس أنّه يريد بذلك أنّ اختلاف الأديان في هذه الأمور يوجب تعدّدها؛ لأنّها مجرد اعتبارات، والاعتبار هو عين الاعتبار، فمع تعدّد الاعتبار من جهة هذه الأمور يتعدّد الاعتبار.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ ادخال الديانة البوذية وغيرها من الديانات غير السماوية في غير محلّه؛ إذ كلامنا في دين الله تعالى هل هو واحد أو متعدّد؟ وهل يمكن الاستدلال على تعدّده باختلاف الشرائع أو لا؟

وأما الديانات غير السماوية، فلا شكّ في مغايرتها لدين الله تعالى؛ لأنّها مجعولة من غير الله تعالى، فهي متعيّنة بعلّة غير الله، فكيف تكون عين ما هو مجعول من الله تعالى؟

وثانياً: إنّ المركّب ينقسم الى قسمين:

القسم الأول: المركّب الحقيقي، كما في تركّب المواد الخاصّة من العناصر، كتركّب الماء من عنصري الاوكسجين والهيدروجين.



القسم الثاني: التركيب الاعتباري، كما في تركيب الكلمة من الحروف، فإنه لا توجد وحدة حقيقية بينها، ولكن المجتمع العقلاني يعتبر لجملة من الأصوات أو الخطوط وحدة.

وفي المركب الحقيقي إذا انتفى الجزء يتنفى الكل؛ لأنه الوجود الحقيقي خارجي متقوم بالأجزاء حقيقة، فإذا ارتفع الجزء ارتفع الكل، وكان الباقي وجوداً آخر، وأما في المركب الاعتباري، فليس الأمر كذلك، بل هو تابع لاعتبار المعبر الذي أوجد باعتباره الكل، وجعل له وحدة في عالم الفرض، فقد يفرض ويعتبر الكل متنفياً عند انتفاء أي جزء، وقد يعتبر الكل متنفياً عند انتفاء بعض الأجزاء دون البعض الآخر، فيكون بعض الأجزاء مقوماً إذا وجد، وليس جزءاً إذا فقد، ويمكن تصوّر هذا المعنى في مثال الكلمة، فإن الكلمة قول مفرد ينطبق على ما تكون من حرف كما في (ق) فعل أمر الوقاية، ومن حرفين كما في (رب)، ومن ثلاثة كما في (باب)، ومن أربعة كما في (باقر)، ومن خمسة كما في (فاطمة)، فكل هذه أفراد حقيقية للكلمة وإن تفاوت عدد الحروف فيها، كما أن الكلمة التي تشتمل على حرف زائد ليست كلمة وحرف أو حرفين، بل هي كلمة واحدة، ومثل هذا الصلاة، فإنها تصدق على صلاة المقيم (وهي أربع ركعات)، وصلاة المسافر (وهي ركعتان)، ومثل ذلك ما لو أخل المصلي ببعض أجزاء الصلاة نسياناً، فإن ما جاء به صحيح، مع أن ما تركه جزء حال التذكّر وتركه يوجب البطلان، وهذا إنَّما يكون في المركبات الاعتبارية؛ لأنها تابعة لاعتبار المعبر، فقد يعتبر حقيقة مركبة من أمور وينظر لها على أنها شيء واحد ثابت، ويعتبر كل واحد



ما يركبها في وعاء الاعتبار جزء إذا وجد، وليس جزءاً إذا فقد مع بقاء وحدة المركب.

وهذا ما يجري في الدين الالهي النازل من الله تعالى، فإنه عبارة عن تعاليم متعددة ذات وحدة اعتبارية ثابتة، وإن نسخت بعض التعاليم وتعددت الشرائع، فكل حكم نسخ حال وجوده جزء من الدين، وحال نسخه ليس من الدين ولا يوجب تبدل الدين ونسخه، ولعل هذا المعنى هو مراد العلامة الطباطبائي في العبارة التي نقلناها عنه، فإنه قال:

«وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾^(١)، فلا ينافي ذلك؛ إذ الآية إنما تدلّ على أنّ شريعة محمد ﷺ المشروعة لأمره هي مجموع وصايا الله سبحانه لنوح وإبراهيم وموسى وعيسى مضافاً إليهما ما أوحاه إلى محمد ﷺ، وهو كناية أمّا عن كون الإسلام جامعاً لمزايا جميع الشرائع السابقة وزيادة، أو عن كون الشرائع جميعاً ذات حقيقة واحدة بحسب اللبّ وإن كانت مختلفة بحسب اختلاف الأمم في الاستعداد، كما يشعر به، أو يدلّ عليه قوله بعده: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(٢).

(١) سورة الشورى: ١٣.

(٢) سورة الشورى: ١٣.



فنسبة الشرائع الخاصّة الى الدين - وهو واحد، والشرائع تنسخ بعضها بعضاً - كنسبة الأحكام الجزئية في الاسلام فيها ناسخ ومنسوخ الى أصل الدين، فالله سبحانه لم يتعبّد عباده إلّا لدين واحد، وهو الاسلام، إلّا أنّه سلك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة، وسنّ لهم سنناً متنوّعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوّعها، وهي شرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ، كما أنّه تعالى ربّما نسخ في شريعة واحدة بعض الأحكام ببعض لانقضاء مصلحة الحكم المنسوخ، وظهور مصلحة الحكم الناسخ، كنسخ الحبس المخلّد في زنا النساء بالجلد والرجم، وغير ذلك، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...﴾^(١).

الملاحظة الخامسة

قابلية الزيادة والنقيصة لا توجب العرضية

اعتمد سروش على النهي عن السؤال وما دلّ على أنّ الناس لو سألوا لبيّنت لهم أحكام وكانت من الدين، فالتسكوت عنها أفضل لاثبات عرضية بعض تعاليم الدين، وقابلية الأحكام للزيادة والنقيصة.

ويلاحظ عليه: ذكرنا سابقاً أنّ الدين في تعاليمه تابع لغايات ومصالح، وهذه الغايات تجعل تعاليمه ذاتية لا بديل لها بالمعنى الذي يفرضه سروش للذاتية،



وقد ذكرنا أنّ هذه الغايات والمصالح تختلف من زمان الى آخر، وهذا ما يوجب وجود ظاهرة النسخ في الشرائع، وتأسيساً على هذا نقول:

إنّ سؤال الناس والوقائع الحادثة وغيرها من الأمور التي إذا وقعت في زمن النبي ﷺ يترتب عليها بيان أحكام جديدة، أو تفصيلات وتطبيقات لأحكام سابقة، لا يعني وقوعها أن يشرّع الله أحكاماً عامّة لجميع الأمم الى يوم القيامة جزافاً لمجرد وقوع السؤال، فهل يعقل من الحكيم تعالى أن يشرّع وجوب أكل الخبز بالسكر لجميع الأمم الى يوم القيامة لأنّ شخصاً سأله عن حكمه فقط مع عدم اشتغاله على مصالح واقعيّة وحقيقيّة!

إنّ نفس السؤال والأحداث وغيرها ممّا يترتب عليه البيان ليس علّة للحكم؛ وإنّما هي دواعي لبيان أحكام ذات مصلحة بالتدريج؛ لأنّ من الحكمة مراعاة المناسبات في مقام التبليغ.

نعم، من المتصوّر أن تكون هنالك أحكام تاريخيّة خاصّة بظروف لا تشمل غيرها، وتتبدّل بتبدّل الظروف، كما في الأحكام الولائيّة، ولكنّ هذه الأحكام خاصّة ولم تبلغ عامّة، والقول بخصوصيّتها ليس كالقول بأنّ كلّ الفقه عرضي حتّى الضروريّات كالصلاة، بل والتنصيب على عدد الأئمة، وكونهم اثني عشر، وغيرها ممّا بلغ، عامّاً، كما يزعم الدكتور سروش!

لقد بينت النصوص الكثيرة أنّ الدين يشمل الفقه بجميع أبعاده، وهي على طوائف متعددة، منها ما اعتبر دراسة جميع التعاليم الدينيّة، ولو كانت فقهيّة، من



التفقه في الدين، ومنها ما دلّ على النهي عن اتباع القياس في الفقه، واعتبره من اصابة الدين بالعقول، ففي التفقه في الدين يقول عزّ من قائل: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(١).

ويقول رسول الله ﷺ: «ما عبد الله تعالى بشيء أفضل من الفقه في الدين»^(٢).

وعنه ﷺ: «أَفْ لِكُلِّ مُسْلِمٍ لَا يَجْعَلُ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ - أَي أُسْبُوعٍ يَوْمًا يَتَفَقَّهُ فِيهِ أَمْرٌ دِينِي، وَيَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ»^(٣).

وعنه ﷺ: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَعَامَةً، وَدَعَامَةُ هَذَا الدِّينِ الْفَقْهُ»^(٤).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَقَّهَهُ فِي الدِّينِ، وَأَلْهَمَهُ الْيَقِينَ»^(٥).

وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ وَلَا تَكُونُوا أَعْرَابًا، فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَمْ يُزَكَّ لَهُ عَمَلًا»^(٦).

وعن الامام الكاظم عليه السلام: «تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ فَإِنَّ الْفَقْهَ مِفْتَاحُ الْبَصِيرَةِ، وَتَمَامُ الْعِبَادَةِ، وَالسَّبَبُ إِلَى الْمَنَازِلِ الرَّفِيعَةِ، وَالرُّتَبِ الْجَلِيلَةِ فِي الدِّينِ وَالْدُّنْيَا، وَفَضْلُ

(١) سورة التوبة: ١٢٢.

(٢) كنز العمال: ج ١٠ ص ١٤٧، رقم ٢٨٧٥٢.

(٣) المحاسن: ج ١ ص ٢٢٥، حديث ١٤٩.

(٤) الكامل: ج ١ ص ٣٧٨.

(٥) مستدرک الوسائل: ج ١١ ص ١٩٩.

(٦) المحاسن: ج ١ ص ٢٢٨، حديث ١٦٢.



الْفَقِيهِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الْكَوَاكِبِ، وَمَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ لَمْ يَرْضَ
اللهُ لَهُ عَمَلًا^(١).

وفي النهي عن القياس في الفقه، واعتباره قياساً في الدين، يقول الامام
الصادق عليه السلام: «يَا نَعْمَانُ، إِيَّاكَ وَالْقِيَاسَ، فَإِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ آبَائِهِ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ
ﷺ قَالَ: مَنْ قَاسَ شَيْئًا مِنَ الدِّينِ بِرَأْيِهِ قَرَنَهُ اللهُ مَعَ إِبْلِيسَ فِي النَّارِ، فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ
قَاسَ حِينَ قَالَ: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ...﴾^(٢)، فَدَعُوا الرَّأْيَ
وَالْقِيَاسَ، وَمَا قَالَ قَوْمٌ لَيْسَ لَهُ فِي دِينِ اللهِ بُرْهَانٌ، فَإِنَّ دِينَ اللهِ لَمْ يُوضَعْ بِالْأَرَاءِ
وَالْمَقَائِيسِ^(٣)».

وقال النبي: «قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي، وَمَا عَرَفَنِي مَنْ
شَبَّهَنِي بِخَلْقِي، وَمَا عَلَى دِينِي مَنْ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ فِي دِينِي^(٤)».

فالفقه من الدين؛ لأنّه جزء من المنظومة المعرفيّة، ولا يحقّ لسروش ولا غيره أن
يصنّف ما هو من الدين الى ذاتي وعرضي، ويلغي عنصر الثبات والدوام فيما
يسمّيه عرضياً، بدون أخذ ذلك من المشرّع نفسه، وهو الله تعالى.

(١) تحف العقول: ٤١٠.

(٢) سورة الأعراف: ١٢.

(٣) علل الشرائع: ج ١، ٨٨ و ٨٩.

(٤) أمالي الصدوق: ص ٥٦، حديث ٣.



الملاحظة السادسة

النبي لا يتأثر بثقافة مجتمعه

هنالك مشكلة مؤرقة للدكتور سروش، يبنى عليها مقالاته كلّها تقريباً في كتاب (بسط التجربة النبوية)، وهي بشرية النبي التي تتأثر بالمحيط وما فيه من ثقافة خاصّة، فقد قاس النبي على نفسه، ورّتب على ذلك بشرية القرآن، ثمّ تأثر الدين بالثقافة الخاصّة للعرب، ودخول عاداتهم فيه لا لمصلحة فيها وراء تأثر النبي بها، وهذا ما ترتّب عليه وقوع أخبار ترتبط بالتاريخ والكون غير مطابقة للواقع في القرآن.

ويلاحظ عليه: ما ذكرناه مفصّلاً في المقالة الأولى من هذا الكتاب، وهو أنّ الدين من الله تعالى، والنبي ﷺ قناة مأمونة تتلقّى القرآن وتبيّنه كما هو لأنّه مسدّد مؤيّد، محروس محفوظ، من الله تعالى، وقد أوجد فيه الله بعد أن اختاره واصطفاه ما يميّزه عن سائر أبناء نوعه من البشر العاديين، والله تعالى أجلّ من أن ينفعل بثقافة العرب.

وأما ما ذكر من وجود أخطاء علمية، كأخذ بعض فلكيّات بطليموس وهو السماوات السبع، فلنا عليه جواب مفصّل في كتاب (أطروحات في العمق الثقافي) فلا نعيده هنا، ونكتفي بكونه خلاف دليل علم الله وعصمة النبي.

فإن قيل: إنّ الله لم يخبر بالخبر الكاذب وإنّما ذكره لتقريب حقيقة العلم.



قلت: هذا قبيح منه تعالى؛ لأنّ من الممكن تقريب حقائق الدين بغير الخبر الكاذب الذي يفتح باب الطعن في الاسلام، فهل من المقبول أن يمنع الله نبيّه من الكتابة قبل البعثة لكي لا يتّهم بكتابة القرآن، فيفتح باب نسبة الجهل إليه بايراد أخبار سوف يكذبها العلم؟

على أنّ الله تعالى ذكر السماوات وتعدّدها وعددها ابتدأ في آيات كثيرة، وهي لا تقبل الحمل على تقريب حقائق أخرى.

قال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ۖ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۖ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ ۖ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۖ﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۖ﴾^(٥).

وقال تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ﴾^(٦).

(١) سورة البقرة: ٢٩.

(٢) سورة فصلت: ١٢.

(٣) سورة الطلاق: ١٢.

(٤) سورة الملك: ٣.

(٥) سورة نوح: ١٥.

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..﴾^(١).

إنّ ملاحظة هذه الآيات يفيد الجزم بأنّ القرآن كان يتحدث عن حقيقة يريد تبينها للناس، ومثل هذه الآيات روايات فوق حدّ التواتر وردت عن النبي وغيره من المعصومين عليهم السلام وهي تبين حقيقة لم يتوصّل العلم الى تكذيبها، وبيان ذلك موكل الى محله.

وكيف كان، لم يقدّم سروش دليلاً معتبراً على أنّ النبي تأثر بمجتمعه في بيان الدين. نعم، الحكمة تقتضي أن يراعي خصوصيّات المجتمع الأوّل الحاضن لدعوته، ولكن مراعاة خصوصيّاتها وظروفها شيء، وأنّه يأخذ منها ويتأثر بها، فينسج أحكاماً لا مصلحة لها في غير مكان وزمان الظروف، ويجعلها عامّة دائمة شيء آخر.

والغريب أنّ سروش أثبت لنا بعض الذاتيّات للدين، مع أنّ فتح باب تأثر النبي بمجتمعه في جعله للوحي الذي يراه سروش فعلاً للنبي، لا يبقى لنا أصلاً قدرة على تلمّس شيء جوهري في الدين يحتمل أنّه ثابت؛ إذ لعلّه بسبب تجربة النبي الخاصّة، ومأخوذ من ظروف عاشها النبي لم تنقل لنا!

(١) سورة البقرة: ٣٣.

(٢) سورة البقرة: ١٠٧.

الملاحظة السابعة

هل الدكتور سروش يرى خياراً أفضل من خيار الله؟

يقول سروش: لا شك أنّ الاسلام لو كان قد ظهر في اليونان والهند والروم بدلاً من الظهور في أرض الحجاز فإنّ عرضيّات الاسلام اليونانية والهندية المتصلة بعمق الذات الدينية ستختلف عن الاسلام العربي الذي تظهر بعرضيّات الجزيرة العربية، وعلى سبيل المثال فإنّ الفكر الفلسفي اليوناني العميق كان يوفّر أدوات لغوية ومفهومية، وكذلك منظومة من المصطلحات والمفردات لنبي الاسلام بحيث يؤثر ذلك في تأثر خطابه الديني، كما نرى في هذا العصر، وبعد عدّة قرون من السيرة والسلوك، إنّ سياقات الاسلام الايرانية والهندية والأندلسية تختلف وتتفاوت فيما بينها كما تشهد لذلك الأدبيات لكلّ واحدة منها (اضافة الى المشتركات الكثيرة)، ولا يقتصر هذا التفاوت على مجال اللغة في ظاهر الأمر، بل يمتدّ الى عمق ثقافته والوعى الديني^(١).

ومن حقنا أن نسأل سروش ان كان يعتقد بأنّ الله تعالى أنزل ديناً، وأراد به تحقيق غايات خاصّة، لماذا لم يختر الهند ولغتها، أو اليونان وثقافتها، أو الفرس وسياقاتهم الثقافية كحاضنة أولى لدينه، مع أنّها توفّر لنبيّه لعمق فكرها، ولعمق الذات الدينية، عرضيّات غير عرضيّات الجزيرة العربية؟

(١) راجع الصفحة ٩٧ من كتابه.



هل لعدم قدرته تعالى، أو لعدم علمه، أو لآفته يعلم بأفضلية العرضيات الأخرى وقادر على تحقيقها ومع ذلك اختار ما هو دونها رغبة عن المصالح المترتبة عليه؟

إنّ ما نؤمن به هو أنّ الله تعالى اختار لغة العرب وبيئتهم لحكمة قد تكون في اللغة، وقد تكون في الثقافة، وقد تكون في الجغرافيا، وقد تكون في شيء مغيب عنّا لا نعلمه، غير أنّ بيان الله كان وافياً في قوالب اللغة العربية، وهذا البيان له تأثيره الكبير في تشكيل سياقات معرفية في جميع الأمم التي دخلها الاسلام المحمّل بتعاليم الله، حتّى زالت أغلب عادات البلاد التي دخلها الاسلام، وكادت تستحيل في ثقافة الاسلام، ولعلّ تبدّل عادات الفرس وزوال وثنيّتهم، وتحول أغلب لغتهم الى اللغة العربية شاهد على عمق تأثير الاسلام المحمّدي الذي كان بيانه عربياً ولكن في روحه فطريّاً جمع بين اقرار الحسن من ثقافة العرب وغيرها، وأنشاء الأحكام التي يجهلها جميع الناس، وتنبيه عقولهم الى مقتضيات فطرتهم.

صحيح أنّ بعض المجتمعات قد تملك رصيذاً ثقافياً، ووفرة في المفردات، لا يملكه المجتمع العربي، ولكن هذا التفاوت لا يوجب أن يكون ارسال النبي في تلك المجتمعات في ظلّ ثقافتهم أكثر مساهمة في تحقيق أغراض الدين؛ لأنّ هنالك عوامل كثيرة لا نحيط بها خبراً قد تكون مانعة من بعثة رسول غير عربي، وفي غير بلاد العرب، أو تكون هنالك جهات تجعل البعثة في بلاد العرب أكثر مساهمة، فالأمر قد يكون على العكس ممّا قد يتوهمه ملاحظ عنصر اللغة أو



الثقافة فقط، واختيار الله الحكيم شاهد ذلك، ويجب اخراج الانطباعات العرقية عن هذه البحوث.

الملاحظة الثامنة

هل الفقه دنيوي؟

نقل سروش عن أبي حامد الغزالي أنّ الفقه علم دنيوي وليس من علوم الدين؛ لأنّه يبحث عن الصّحة والفساد ظاهراً، ولا يهتمّ روح العمل من حيث النية والدوافع، ولهذا يكتفي بالظاهر في اسلام المنافق، والعمل المستجمع للصّحة ولو كان بلا حضور قلب، ولأنّه يفتح باب الحيل الشرعية، وفيه مساحة كبيرة لإدارة شؤون الناس الدنيوية، وفصل الخصومة بينهم، ولو تحرّك الناس من منطلق العدل والانصاف لم تعد حاجة لهذه الأحكام، ولكن نظر الشارع الى هذه الأحكام لتوقّف تحقق مصالح الآخرة عليها، فنظرته لها عرضية^(١).

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما ذكره الدكتور سروش نفسه في الصفحة المتقدّمة من أنّ الفقه وان كان يهدف تحقيق مصالح دنيويّة إلّا أنّها قنطرة لمصالح الآخرة؛ لأنّ الخروج الى مرضاة الله يحتاج الى استقرار نفسي- ومجتمعي، ولا يكون ذلك إلّا في ظل الفقه الشرعي، فالفقه أُخرويّ بهذا اللحاظ.

(١)راجع الصفحة ١٠٧ من كتابه.



وثانياً: لا يخفى أنّ قسماً وافياً من الفقه يرتبط بالعبادات، وعلاقة العبد بخالقه، وكيفية التقرب منه، فكيف يُجعل بتمامه دنيوياً، ومجرد أن شروط الصّحة تسقط التكليف لا يعني أنّ الفقه دنيويّ، كيف والفقه يحثّ على حضور القلب من جهة أخرى، وسقوط العذاب بسقوط التكليف شأنٌ أخرويّ.

وثالثاً: تقدّم مفصّلاً أنّ مجرد عدم الحاجة الى الدين في ظلّ تحقّق غاياته لا ينافي شدّة الحاجة إليه في ظلّ عدم تحقّقها، والشارع جعل الدين لمصالح لا يستوفيهما العبد كلّها طيلة حياته، وإنّما يجهد نفسه في تحصيلها بالطاعة، ولو استوفيت لسقط التكليف لأنّه عبث لا يبقيه الله تعالى.

الملاحظة التاسعة

هل معنى الاسلام العقديّ هو الذاتي؟

ذكر سروش في عدة مواضع أنّ الاسلام بذاتيّاته هي العقائد، ويمكن أن يكون المسلم مسلماً بها من دون حاجة الى العرضيّات التي هي الاسلام التاريخي.

وما يظهر لي أنّ سروش كان مشوّشاً كثيراً في حكم العرضيّ، كما كان مشوّشاً في تعريفه وتحديدده، فإنّ القول بأنّ الصلاة وعدد ركعاتها، وعدد الأئمة بل شخصيّات الأئمة أنفسهم، من العرضيات التي يثبت الدين بدونها يحتمل فيه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: ما يذكره علماء الاسلام من أنّ هنالك أموراً أخذها الله تعالى كأصل في الاسلام أو الايمان بنحو يلزم من انكارها الخروج عن الاسلام أو



الايان، وهنالك أمور من الدين وثابتة مطلقاً وليست تاريخية، ولكن من أنكرها ولم يكن انكاره موجباً لتكذيب النبي، فلا يخرج من الدين أو الايان.

وهذا المعنى صحيح في نفسه، ولكن لا يعني دنيويته وعدم ثبات غير الأصل، وجواز رفع اليد عنه بعد العلم بثبوته، فهذا الاحتمال لا ينسجم مع كلام سروش وسياقات حديثه وشواهد.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد أن بعض الأحكام عصيانها يوجب الفسق فقط، وليس موجباً للكفر، بخلاف الذاتي، كالاعتقاد بالله تعالى.

وهذا - كسابقه - معنى صحيح، ولكنّه لا ينسجم مع ما يريد سروش الوصول إليه من كون العرضي لم يجعل لمصالح في نفسها مطلقة، وإنّما وفق ملاسبات خاصّة تأثر فيها النبي ويجوز رفع اليد عنها، وان كان صدورها عن النبي بأمر مطلق، وليس في مخالفتها أي حزاة توجب الفسق.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد أن الملزم لنا من الدين العقائد فقط؛ لأنّها الذاتي، وحسب كلام سروش^(١) ليس كلّ العقائد بل عناوين ثلاثة، ولهذا جعل انتخاب الامام عليّ عليه السلام والنصّ على عدد الأئمة، من العرضيات^(٢) وأمّا غير العقائد فلسنا ملزمين به؛ لأنّه تقدير خاصّ نتيجة ظروف خاصة.

(١) انظر هامش الصفحة ١١٩ من كتابه.

(٢) انظر الصفحة ١١٨ من كتابه.



وهذا الاحتمال واضح الفساد، وهو في الحقيقة تقويض لدين محمد ﷺ وشرعه، ودعوى الى دين وشرع جديد، وعلى ضوئه ينبغي رفع اليد عن عمومات أدلة الأحكام، وما دلّ على أنّ حلال محمد ﷺ وحرامه مستمرّان الى يوم القيامة، ووجوب طاعته على جميع الأمم، وينبغي عدم الحكم بخطأ الذين خالفوا الأنبياء وعصوهم؛ لأنّه من المحتمل أنّ النبي كان متأثراً بظروف خاصّة وثقافة معيّنة، وله تشخيص يستند الى تجربته الشخصية غير الملزمة!

وبهذا يكون بني اسرائيل مصييين في مخالفة نبيهم في مسألة ملك طالوت، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَآئِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ هُمْ إِبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ * وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠﴾﴾؛ لأنّ اختيار طالوت كاختيار أمير المؤمنين عليه السلام، ملكه أمر عرضي يمكن أن يكون المرء مسلماً بدونه، ولا يجب الأخذ به لأنّه ليس من العقائد، كما يصوّر الدكتور سروش على هذا الاحتمال!

الملاحظة العاشرة

تقييم ذاتيات الدكتور سروش

لقد حصر الدكتور سروش الذاتيات في أمور ثلاثة، وهي (أنّ الانسان عبد ليس الهأ، أنّ أهم أهداف الحياة سعادة الآخرة، وأهم غاية أخلاقيّة دينية، أنّ حفظ الدين والعقل والنسل والمال أهم المقاصد الدنيويّة).

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّه عدّ العقائد قسمًا من الذاتيات، وهذا خلاف ما ذكره من أنّ الذاتيات هي العقائد، وأنّه يكفي ثبوتها في ثبوت الاسلام، فقد قال: (والمسلم إنّما يكون مسلمًا إذا التزم العقائد التي تمثّل الذات للدين)^(١)، وهذا ما يوضح لنا عدم احتمال المعلومات التي يريد سروش أن يبيّنها في الكتاب بالنحو الكافي لعدم وقوعه في مثل هذه التناقضات.

وثانيًا: لقد خالف القرآن الكريم والروايات القطعية في كثير من الأمور التي عدّت من العقيدة ومسائل الايمان، كالأنبياء والملائكة والكتب السماوية، وهي لا تندرج ضمن ما ذكر، يقول تعالى: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾^(٢).

(١) لاحظ الصفحة ١٢١ من كتابه.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٥.



وثالثاً: لقد عدّ الدكتور سروش من الذاتيات أن (حفظ الدين والعقل والنسل والمال أهم المقاصد الدنيوية)، ومن حقناً أن نسأل من أين علم أن جملة (أهم مقاصد دنيوية...) من الذاتيات الدينية، وأنه لا يقوم مقامها غيرها، ولا يمكن أن تكون بشكل آخر، كأن يحذف منه المال، وتجعل أهميته درجة ثانية مع اختلاف الظروف؟

هل عنده دليل على ذلك من كتاب وسنة، أو هذا نتيجة تجربته الشخصية هو؟

وهل لتجربته قيمة بعد اسقاط قيمة تجربة النبي؟

ولنفرض وجد دليل من الكتاب والسنة، فهل يمكن الاعتماد عليه في اثبات ذلك، وهو من بيان النبي المحتفّ بكلّ العرضيات الأربعة عشر وغيرها التي ذكرها الدكتور سروش^(١)، ويحتمل أن يكون تاريخياً محدّد بظروف بيئته الثقافية ومكانه الخاص!

لقد طوّق سروش نفسه بخيوط نظريته، وصار بها عاجزاً عن الكلام في الدين في ذاته وعرضيه!

(١) لاحظ الصفحة ١٢٠ - ١٩٩ من كتابه.





المقالة الرابعة

في نقاش ما ذكره الدكتور سروش في مسألة الخاتمية

تعرّض الدكتور سروش في كتابه (بسط التجربة النبوية) في المقالة الخامسة والسادسة لمسألة الخاتمية، وتتمركز هاتان المقالتان بين الصفحة ٣١٤ - ٢٤٧، وهنا سوف نحاول الوقوف عند هذه المسألة، واستعراض بعض جوانبها لتقييم ما ذكره.

وذلك ضمن عدة فصول:

في بيان ما يستفاد من النصوص الشرعية

في مسألة الخاتمية

تعرض الدكتور عبد الكريم سروش لبيان أننا لا نملك دليلاً عقلياً برهانياً أو استقرائياً من خارج الدين على مسألة الخاتمية^(١)، فلم يقل النبي أنه خاتم الأنبياء فلن نصل الى ادراك هذه الحقيقة بعقولنا، وعلى هذا يكون تحليلنا للخاتمية من التحليل والتفسير بعد الوقوع.

وبقطع النظر عما سيأتي من أن سروش - ووفق مبانيه في حقيقة النبوة والوحي، وكيفية معرفة صدق النبي ﷺ - لا يملك دليلاً على الخاتمية حتى من داخل الدين، ولا يمكن أن يكون تحليله القادم للخاتمية من التحليل بعد الوقوع لعدم ثبوت الوقوع في نفسه، فإننا سوف نتعامل معه في هذا الفصل على أساس أنه يقبل الوقوع، ويدعن بالتحقق؛ استناداً الى كلام النبي ﷺ نفسه، وهذا ما يستفاد من اذعانه بأصل الخاتمية، ثم تجشّمه عناء تحليلها، وهو ما صرح به بقوله: «ومع وفاة النبي فإن سلسلة النبوة قد ختمت، وأغلقت أبواب السماء، وامتنعت عن انزال الوحي، وبذلك حرمت البشرية للأبد من فيوضات نبي جديد، فعليها أن تقنع بما وصلت إليه من تعاليم الأنبياء السابقين، وإذا أرادت أن ترتوي من منهل الوحي والسماء فعليها أن تبحث وتجتهد فيما وصلت إليه من

(١) لاحظ الصفحة ٢٤٩ من كتابه.



ميراث مدرسة الأنبياء، ولهذا السبب نعتقد بأننا أتباع النبي الخاتم، وننسب أنفسنا الى هذه المدرسة الوحيانية السماوية، ومن هنا كان من الضروري أن نتحرّك على مستوى التأمل والتدبّر في عمق معنى لوازم وأسرار انقطاع سلسلة الأنبياء أو ظاهرة ختم النبوة^(١).

ولم يكن سروش السباق الى القول بأنّ العقل البشري لا يستقلّ في ادراك ختم النبوة وانقطاع الوحي، بل سبقه الى هذا القول الشيخ الصدوق؛ فقد قال في كتاب كمال الدين: «أمّا بعد، فإنّ الله تبارك وتعالى يقول في محكم كتابه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً..﴾ الآية^(٢)، فبدأ عزّ وجلّ بالخليفة قبل الخليفة، فدلّ ذلك على أنّ الحكم في الخليفة أبلغ من الحكمة في الخليفة، فلذلك ابتدأ به لأنّه سبحانه حكيم، والحكيم من يبدأ بالأهمّ دون الأعمّ، وذلك تصديق قول الصادق جعفر بن محمد عليه السلام حيث يقول: الحجة قبل الخلق، ومَعَ الخلق، وَبَعْدَ الخلق، ولو خلق الله عزّ وجلّ الخليفة خلواً من الخليفة لكان قد عرّضهم للتلف، ولم يردع السفيه عن سفهه بالنوع الذي توجب حكمته من اقامة الحدود وتقويم المفسد. واللحظة الواحدة لا تسوغ الحكمة ضرب صفح عنها، إنّ الحكمة تعمّ كما أنّ الطاعة تعمّ، ومن زعم أنّ الدنيا تخلو ساعة من إمام لزمه أن يصحّح مذهب البراهمة في ابطالهم الرسالة، ولولا أنّ القرآن نزل بأنّ محمّداً صلّى الله عليه وآله خاتم الأنبياء لوجب كون رسول في كلّ وقت، فلو

(١) لاحظ الصفحة ٢٤٨ من كتابه.

(٢) سورة البقرة: ٣٠.



صحّ ذلك لارتفع معنى كون الرسول بعده وبقيت الصورة المستدعية للخليفة في العقل؛ وذلك أنّ الله تقدّس ذكره لا يدعو الى سبب إلّا بعد أن يصوّر في العقول حقائقه، وإذا لم يصوّر ذلك لم تتسّق الدعوة ولم تثبت الحجة؛ وذلك أنّ الأشياء تألّف أشكالها، وتنبو عن أضدادها، فلو كان في العقل انكار الرسل لما بعث الله عزّ وجلّ نبيّاً قطّ^(١).

فإنّ الظاهر من كلامه: «ولولا أنّ القرآن نزل بأنّ محمّداً ﷺ خاتم الأنبياء لوجب كون رسول في كلّ وقت، فلمّا صحّ ذلك لارتفع معنى كون الرسول بعده وبقيت الصورة المستدعية للخليفة في العقل» أنّ العقل لا يدرك ختم النبوة بل بمقتضى ما تعرّفنا عليه من حكمة الله من الخلقة يحكم العقل بضرورة وجود رسول في كلّ زمان، غير أنّ النقل دلّنا على الختم، وقيام الامام المعصوم مقام الرسول.

وإذا كان سرّوش مقتنعاً بأصل الخاتمية مع أنّه لا يملك دليلاً من خارج الدين عليها، ويستند في ثبوتها الى قول النبي نفسه، فسوف نسلّك نفس الطريق الذي سلكه هنا لتعرّف على أصل الخاتمية وملاحمها من خلال النصوص الدينية المعتبرة، وذلك ضمن جهات أربع:

(١) كمال الدين للصدوق: ج ١ ص ٤.

الجهة الأولى

في استعراض ما دلّ على الخاتمية، وحيث إنّ مسألة الخاتمية من مسلّمات ديننا، وما فيه من الروايات فوق حدّ الاحصاء، فأكتفي بنقل بعض النصوص في ذلك:

١ - قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^(١).

٢ - في نهج البلاغة: «أَيُّهَا النَّاسُ، خُذُوهَا عَنْ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ ﷺ: أَنَّهُ يَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَلَيْسَ بِمَيِّتٍ، وَيَبْلَى مَنْ بَلَى مِنَّا وَلَيْسَ بِبَالٍ، فَلَا تَقُولُوا بِهَا لَا تَعْرِفُونَ، فَإِنْ أَكْثَرَ الْحَقُّ فِيهَا تُنْكِرُونَ، وَاعْذِرُوا مَنْ لَا حِجَةَ لَكُمْ عَلَيْهِ - وَهُوَ أَنَا - أَلَمْ أَعْمَلْ فِيكُمْ بِالثَّقَلِ الْأَكْبَرِ؟ وَأَتْرَكُ فِيكُمْ الثَّقَلَ الْأَصْغَرَ؟ قَدْ رَكَزْتُ فِيكُمْ رَايَةَ الْإِيمَانِ، وَوَقَفْتُكُمْ عَلَى حُدُودِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَأَلْبَسْتُكُمْ الْعَافِيَةَ مِنْ عَدْلِي، وَفَرَشْتُكُمْ الْمَعْرُوفَ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي، وَأَرَيْتُكُمْ كَرَامَتِ الْأَخْلَاقِ مِنْ نَفْسِي، فَلَا تَسْتَعْمِلُوا الرَّأْيَ فِيهَا لَا يَذَرِكُ قَعْرَهُ الْبَصَرُ، وَلَا تَتَغَلَّغُلْ إِلَيْهِ الْفِكْرُ»^(٢).

٣ - ما في الكافي: عن عليّ بن محمّد، وعن غير واحد، من أصحابنا القميين، عن محمّد بن محمّد العامريّ، عن أبي سعيد غانم الهنديّ: «كُنْتُ بِمَدِينَةِ الْهِنْدِ الْمَعْرُوفَةِ بِقَشْمِيرِ الدَّاحِلَةِ وَأَصْحَابٌ لِي يَقْعُدُونَ عَلَى كَرَّاسِي عَنْ يَمِينِ الْمَلِكِ، أَرْبَعُونَ رَجُلًا كُلُّهُمْ يَقْرَأُ الْكُتُبَ الْأَرْبَعَةَ: التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَالزَّبُورَ وَصُحُفَ إِبْرَاهِيمَ،

(١) سورة الأحزاب: ٤٠.

(٢) نهج البلاغة: ج ١ ص ١٥٥.



نَقَضِي بَيْنَ النَّاسِ، وَنَقَضَهُهُمْ فِي دِينِهِمْ، وَنُقْتِيهِمْ فِي حِلَالِهِمْ وَحَرَامِهِمْ، يَفْزَعُ
النَّاسُ إِلَيْنَا، الْمَلِكُ فَمَنْ دُونَهُ، فَتَجَارَيْنَا ذِكْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْنَا: هَذَا النَّبِيُّ
الْمَذْكُورُ فِي الْكُتُبِ قَدْ خَفِيَ عَلَيْنَا أَمْرُهُ، وَيَجِبُ عَلَيْنَا الْفَحْصُ عَنْهُ، وَطَلَبُ أَثَرِهِ،
وَاتَّفَقَ رَأْيُنَا وَتَوَافَقْنَا عَلَى أَنْ أَخْرَجَ فَأَرْتَادَ لَهُمْ، فَخَرَجْتُ وَمَعِيَ مَالٌ جَلِيلٌ.

فَسِرْتُ اثْنَيْ عَشَرَ شَهْرًا حَتَّى قَرُبْتُ مِنْ كَابِلَ، فَعَرَضَ لِي قَوْمٌ مِنَ التُّرْكِ فَقَطَعُوا
عَلَيَّ، وَأَخَذُوا مَالِي، وَجَرَحْتُ جَرَاحَاتَ شَدِيدَةٍ، وَدَفَعْتُ إِلَى مَدِينَةِ كَابِلَ فَأَنْقَذَنِي
مَلِكُهَا لَمَّا وَقَفَ عَلَى خَبَرِي إِلَى مَدِينَةِ بَلْخَ، وَعَلَيْهَا إِذْ ذَاكَ دَاوُدُ بْنُ الْعَبَّاسِ بْنِ أَبِي
الْأَسْوَدِ، فَبَلَغَهُ خَبَرِي وَأَنِّي خَرَجْتُ مُرْتَادًا مِنَ الْهِنْدِ، وَتَعَلَّمْتُ الْفَارْسِيَّةَ،
وَنَاطَرْتُ الْفُقَهَاءَ وَأَصْحَابَ الْكَلَامِ، فَأَرْسَلَ إِلَيَّ دَاوُدُ بْنُ الْعَبَّاسِ فَأَخْصَرَنِي
مَجْلِسَهُ، وَجَمَعَ عَلَيَّ الْفُقَهَاءَ فَنَاطَرُونِي، فَأَعْلَمْتُهُمْ أَنِّي خَرَجْتُ مِنْ بَلَدِي أَطْلُبُ هَذَا
النَّبِيَّ الَّذِي وَجَدْتُهُ فِي الْكُتُبِ، فَقَالَ لِي: مَنْ هُوَ، وَمَا اسْمُهُ؟

فَقُلْتُ: مُحَمَّدٌ، فَقَالُوا: هُوَ نَبِيُّنَا الَّذِي تَطْلُبُ، فَسَأَلْتُهُمْ عَنْ شَرَائِعِهِ فَأَعْلَمُونِي،
فَقُلْتُ لَهُمْ: أَنَا أَعْلَمُ أَنَّ مُحَمَّدًا نَبِيٌّ، وَلَا أَعْلَمُهُ هَذَا الَّذِي تَصِفُونَ أَمْ لَا؟ فَأَعْلَمُونِي
مَوْضِعَهُ لِاقْصِدْهُ فَأَسْأَلْهُ عَنْ عِلَامَاتٍ عِنْدِي وَدَلَالَاتٍ، فَإِنْ كَانَ صَاحِبِي الَّذِي
طَلَبْتُ آمَنْتُ بِهِ، فَقَالُوا: قَدْ مَضَى ﷺ.

فَقُلْتُ: فَمَنْ وَصِيُّهُ وَخَلِيفَتُهُ؟ فَقَالُوا: أَبُو بَكْرٌ.

قُلْتُ: فَسَمُّوهُ لِي، فَإِنَّ هَذِهِ كُنْيَتُهُ. قَالُوا: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ، وَنَسَبُوهُ إِلَى قُرَيْشٍ.

قُلْتُ: فَانْسُبُوا لِي مُحَمَّدًا نَبِيَّكُمْ؟ فَنَسَبُوهُ لِي.



فَقُلْتُ: لَيْسَ هَذَا صَاحِبِي الَّذِي طَلَبْتُ، صَاحِبِي الَّذِي أَطْلَبُهُ خَلِيفَتُهُ، أَخُوهُ فِي الدِّينِ، وَابْنُ عَمِّهِ فِي النَّسَبِ، وَزَوْجُ ابْنَتِهِ، وَأَبُو وَلَدِهِ، لَيْسَ هَذَا النَّبِيُّ ذُرِّيَّةٌ عَلَى الْأَرْضِ غَيْرُ وَلَدِ هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي هُوَ خَلِيفَتُهُ.

قَالَ: فَوَثُّوْا بِي وَقَالُوا: أَيُّهَا الْأَمِيرُ، إِنَّ هَذَا قَدْ خَرَجَ مِنَ الشُّرْكِ إِلَى الْكُفْرِ، هَذَا حَلَالُ الدَّمِ.

فَقُلْتُ لَهُمْ: يَا قَوْمُ، أَنَا رَجُلٌ مَعِيَ دِينٌ مُتَمَسِّكٌ بِهِ، لَا أَفَارِقُهُ حَتَّى أَرَى مَا هُوَ أَقْوَى مِنْهُ، إِنِّي وَجَدْتُ صِفَةَ هَذَا الرَّجُلِ فِي الْكُتُبِ الَّتِي أَنْزَلَهَا اللَّهُ عَلَى أَنْبِيَائِهِ، وَإِنَّمَا خَرَجْتُ مِنْ بِلَادِ الْهِنْدِ، وَمِنَ الْعِزِّ الَّذِي كُنْتُ فِيهِ، طَلَبًا لَهُ، فَلَمَّا فَحَصْتُ عَنْ أَمْرِ صَاحِبِكُمْ الَّذِي ذَكَرْتُمْ لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ الْمُوصُوفَ فِي الْكُتُبِ، فَكَفُّوا عَنِّي.

وَبَعَثَ الْعَامِلُ إِلَى رَجُلٍ يَقَالَ لَهُ: الْحُسَيْنُ بْنُ إِشْكِيَبَ فَدَعَاهُ فَقَالَ لَهُ: نَاطِرُ هَذَا الرَّجُلِ الْهِنْدِيِّ، فَقَالَ لَهُ الْحُسَيْنُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، عِنْدَكَ الْفُقَهَاءُ وَالْعُلَمَاءُ، وَهُمْ أَعْلَمُ وَأَبْصَرُ بِمَنَاطِرَتِهِ، فَقَالَ لَهُ: نَاطِرُهُ كَمَا أَقُولُ لَكَ، وَاخْلُ بِهِ، وَالْطُّفَ لَهُ.

فَقَالَ لِي الْحُسَيْنُ بْنُ إِشْكِيَبَ - بَعْدَ مَا فَاوَضْتُهُ: إِنَّ صَاحِبَكَ الَّذِي تَطْلُبُهُ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِي وَصَفَهُ هَؤُلَاءِ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ فِي خَلِيفَتِهِ كَمَا قَالُوا، هَذَا النَّبِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَوَصِيُّهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَهُوَ زَوْجُ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ، وَأَبُو الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ سِبْطِي مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.



قَالَ غَانِمُ أَبُو سَعِيدٍ: قُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، هَذَا الَّذِي طَلَبْتُ، فَأَنْصَرَفْتُ إِلَى دَاوُدَ بْنِ الْعَبَّاسِ فَقُلْتُ لَهُ: أَيُّهَا الْأَمِيرُ، وَجَدْتُ مَا طَلَبْتُ، وَأَنَا أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ.

قَالَ: فَبَرَّني وَوَصَلَنِي، وَقَالَ لِلْحُسَيْنِ: تَقَعَّدْهُ.

قَالَ: فَمَضَيْتُ إِلَيْهِ حَتَّى انْسَلْتُ بِهِ، وَفَقَّهَنِي فِيمَا احْتَجْتُ إِلَيْهِ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْفَرَائِضِ.

قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّا نَقْرَأُ فِي كُتُبِنَا أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ لَأَنْبِي بَعْدَهُ، وَأَنَّ الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ إِلَى وَصِيِّهِ وَوَارِثِهِ وَخَلِيفَتِهِ مِنْ بَعْدِهِ، ثُمَّ إِلَى الْوَصِيِّ بَعْدَ الْوَصِيِّ، لَا يَزَالُ أَمْرُ اللَّهِ جَارِيًا فِي أَعْقَابِهِمْ حَتَّى تَنْقُضِيَ الدُّنْيَا، فَمَنْ وَصِيٌّ وَصِيِّ مُحَمَّدٍ؟

قَالَ: الْحَسَنُ ثُمَّ الْحُسَيْنُ ابْنَا مُحَمَّدٍ ﷺ، ثُمَّ سَاقَ الْأَمْرَ فِي الْوَصِيَّةِ حَتَّى انْتَهَى إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، ثُمَّ أَعْلَمَنِي مَا حَدَّثَ، فَلَمْ يَكُنْ لِي هِمَّةٌ إِلَّا طَلَبُ النَّاحِيَةِ، فَوَافَى قَمَّ وَقَعَدَ مَعَ أَصْحَابِنَا فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَسِتِّينَ وَمِائَتَيْنِ، وَخَرَجَ مَعَهُمْ حَتَّى وَافَى بَغْدَادَ وَمَعَهُ رَفِيقٌ لَهُ مِنْ أَهْلِ السُّنَنِ كَانَ صَحْبَهُ عَلَى الْمَذْهَبِ.

قَالَ: فَحَدَّثَنِي غَانِمٌ قَالَ: وَأَنْكَرْتُ مِنْ رَفِيقِي بَعْضَ أَخْلَاقِهِ، فَهَجَرْتُهُ وَخَرَجْتُ حَتَّى سِرْتُ إِلَى الْعَبَّاسِيَّةِ أَتِيًّا لِلصَّلَاةِ وَأُصَلِّي، وَإِنِّي لَوَاقِفٌ مُتَفَكِّرٌ فِيمَا قَصَدْتُ لَطَلَبِهِ إِذَا آتَتْ بَاتٍ قَدْ أَتَانِي فَقَالَ: أَنْتَ فَلَانُ؟ - اسْمُهُ بِالْهِنْدِ فَقُلْتُ: نَعَمْ.



فَقَالَ: أَجِبْ مَوْلَاكَ؟ فَمَضَيْتُ مَعَهُ، فَلَمْ يَزَلْ يَتَخَلَّلُ بِي الطَّرِيقَ حَتَّى أَتَى دَاراً
وَبُسْتَاناً، فَإِذَا أَنَا بِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسٌ، فَقَالَ: مَرْحَباً يَا فُلَانُ - بِكَلَامِ الْهِنْدِ - كَيْفَ
حَالُكَ؟

وَكَيْفَ خَلَفْتَ فُلَاناً وَفُلَاناً؟ - حَتَّى عِدَّةِ الْأَرْبَعِينَ كُلَّهُمْ - فَسَأَلَنِي عَنْهُمْ وَاحِداً
وَاحِداً، ثُمَّ أَخْبَرَنِي بِمَا تَجَارَيْنَا، كُلُّ ذَلِكَ بِكَلَامِ الْهِنْدِ، ثُمَّ قَالَ: أَرَدْتُ أَنْ نَحْجَّ مَعَ
أَهْلِ قُمَّ؟

قُلْتُ: نَعَمْ يَا سَيِّدِي.

فَقَالَ: لَا نَحْجَّ مَعَهُمْ، وَانْصَرِفْ سَتَتَكَ هَذِهِ وَحُجَّ فِي قَابِلٍ، ثُمَّ أَلْقَى إِلَيَّ صُرَّةً
كَانَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ لِي: اجْعَلْهَا نَفَقَتَكَ، وَلَا تَدْخُلْ إِلَى بَغْدَادَ إِلَى فُلَانٍ - سَمَاءُ -
وَلَا تَطْلُعْهُ عَلَى شَيْءٍ، وَانْصَرِفْ إِلَيْنَا إِلَى الْبَلَدِ، ثُمَّ وَافَانَا بَعْضُ الْفُيُوجِ فَأَعْلَمُونَا
أَنَّ أَصْحَابَنَا انْصَرَفُوا مِنَ الْعَقَبَةِ، وَمَضَى نَحْوَ خُرَاسَانَ، فَلَمَّا كَانَ فِي قَابِلٍ حَجَّ
وَأَرْسَلَ إِلَيْنَا بِهَدِيَّةٍ مِنْ طَرَفِ خُرَاسَانَ، فَأَقَامَ بِهَا مَدَّةً ثُمَّ مَاتَ رَحِمَهُ اللَّهُ^(١).

٤ - مَا فِي الْكَافِي: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ مَجُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ
وَيَعْقُوبَ السَّرَّاجَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا بُويعَ بَعْدَ
مَقْتَلِ عُثْمَانَ صَعِدَ الْمُنْبَرَ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَا فَاسْتَعْلَى، وَدَنَا فَتَعَالَى، وَارْتَفَعَ
فَوْقَ كُلِّ مَنْظَرٍ.

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ٥١٥، حديث ٣.



وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ
خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وَحُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعَالَمِينَ، مُصَدِّقًا لِلرُّسُلِ الْأَوَّلِينَ، وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ
رَوْوْفًا رَحِيمًا، فَصَلَّى اللَّهُ وَمَلَائِكَتُهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ^(١).

٥ - ما في الأمالي: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى الدَّقَاقِ وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ
الْوَرَّاقُ، جَمِيعًا قَالَا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ الصَّوْفِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو تَرَابٍ عُبَيْدُ
اللَّهِ بْنُ مُوسَى الرُّوْيَانِيُّ، عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِيِّ، قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى
سَيِّدِي عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ
عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَلَمَّا بَصُرَ بِي قَالَ لِي: مَرْحَبًا بِكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ، أَنْتَ وَلَيْنَا
حَقًّا.

قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْرِضَ عَلَيْكَ دِينِي، فَإِنْ كَانَ
مَرْضِيًّا ثَبَّتْ عَلَيْهِ حَتَّى أَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ، فَقَالَ: هَاتِ يَا أَبَا الْقَاسِمِ.
فَقُلْتُ: إِنِّي أَقُولُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَاحِدٌ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، خَارِجٌ مِنَ الْخَدَائِنِ: حَدُّ
الْأَبْطَالِ وَحَدُّ التَّشْبِيهِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا صُورَةٍ، وَلَا عَرَضٍ وَلَا جَوْهَرٍ، بَلْ
هُوَ مَجَسَّمُ الْأَجْسَامِ، وَمُصَوِّرُ الصُّوَرِ، وَخَالِقُ الْأَعْرَاضِ وَالْجَوَاهِرِ، وَرَبُّ كُلِّ
شَيْءٍ وَمَالِكُهُ وَجَاعِلُهُ وَمُحْدِثُهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، فَلَا نَبِيَّ
بَعْدَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَأَنَّ شَرِيعَتَهُ خَاتِمَةُ الشَّرَائِعِ، فَلَا شَرِيعَةَ بَعْدَهَا إِلَى يَوْمِ
الْقِيَامَةِ، وَأَقُولُ: أَنَّ الْأَمَامَ وَالْخَلِيفَةَ وَوَلِيَّ الْأَمْرِ بَعْدَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي

(١) الكافي للكليني: ج ٨ ص ٦٧.



طَالِبٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثُمَّ الْحَسَنُ، ثُمَّ الْحُسَيْنُ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، ثُمَّ أَنْتَ يَا مَوْلَايَ.

فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَمَنْ بَعْدِي الْحَسَنُ ابْنِي، فَكَيْفَ لِلنَّاسِ بِالْخُلَفِ مِنْ بَعْدِهِ؟

قَالَ: فَقُلْتُ: وَكَيْفَ ذَاكَ يَا مَوْلَايَ؟ قَالَ: لَأَنَّهُ لَا يُرَى شَخْصُهُ، وَلَا يَحِلُّ ذِكْرُهُ بِاسْمِهِ، حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلَأَ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُ ظُلْمًا وَجَوْرًا.

قَالَ: فَقُلْتُ: أَقَرَرْتُ، وَأَقُولُ: إِنَّ وَلِيَّهُمْ وَلِيُّ اللَّهِ، وَعَدُوُّهُمْ عَدُوُّ اللَّهِ، وَطَاعَتُهُمْ طَاعَةُ اللَّهِ، وَمَعْصِيَتُهُمْ مَعْصِيَةُ اللَّهِ، وَأَقُولُ: إِنَّ الْمِعْرَاجَ حَقٌّ، وَالْمَسْأَلَةَ فِي الْقَبْرِ حَقٌّ، وَإِنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وَالنَّارَ حَقٌّ، وَالصِّرَاطَ حَقٌّ، وَالْمِيزَانَ حَقٌّ، وَإِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا، وَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ.

وَأَقُولُ: إِنَّ الْفَرَائِضَ الْوَاجِبَةَ بَعْدَ الْوَلَايَةِ: الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ وَالْجِهَادُ وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ.

فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ، هَذَا وَاللَّهِ دِينُ اللَّهِ الَّذِي ارْتَضَاهُ لِعِبَادِهِ، فَاتَّبِعْ عَلَيْهِ أَتْبَكَ اللَّهُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ^(١).

٦ - وفي الإرشاد: عن الإمام عليٍّ: «أَيُّهَا النَّاسُ، عَلَيْكُمْ بِالطَّاعَةِ وَالْمُعْرِفَةِ بِمَنْ لَا تُعْذَرُونَ بِجَهَالَتِهِ، فَإِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي هَبَطَ بِهِ آدَمُ، وَجَمِيعَ مَا فَضَّلَتْ بِهِ النَّبِيُّونَ إِلَى

(١) أمالي الصدوق: ٣٣٨ - ٣٤٠.





حَاتِمِ النَّبِيِّينَ، فِي عِثْرَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَأَيْنَ يَتَاهُ بِكُمْ؟ بَلْ أَيْنَ تَذْهَبُونَ؟ يَا مَنْ تُسِخَ مِنْ أَصْلَابِ أَصْحَابِ السَّفِينَةِ هَذِهِ مِثْلُهَا فِيكُمْ فَارْكَبُوهَا، فَكَمَا نَجَا فِي هَاتِيكَ مَنْ نَجَا، فَكَذَلِكَ يَنْجُو فِي هَذِهِ مَنْ دَخَلَهَا، أَنَا رَهِيْنٌ بِذَلِكَ قَسَمًا حَقًّا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ، وَالْوَيْلُ لِمَنْ تَخَلَّفَ، ثُمَّ الْوَيْلُ لِمَنْ تَخَلَّفَ، أَمَا بَلَّغْتُكُمْ مَا قَالَ فِيهِمْ نَبِيُّكُمْ ﷺ حَيْثُ يَقُولُ فِي حِجَةِ الْوَدَاعِ: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ وَعِثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ، فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُقُونِي فِيهِمَا، أَلَا هَذَا عَذْبُ فُرَاتٍ فَاشْرَبُوا، وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ فَاجْتَنِبُوا»^(١).

٧ - وفي البحار أيضاً عن الكفاية: علي بن الحسن بن محمد، عن الحسين بن علي بن عبد الله الموسوي القاضي، عن محمد بن الحسين بن حفص، عن علي بن المثنى، عن جرير بن عبد الحميد الضبي، عن الأعمش، عن إبراهيم بن يزيد السمان، عن أبيه، عن الحسين بن علي ﷺ، قال: «دَخَلَ أَعْرَابِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُرِيدُ الْإِسْلَامَ، وَمَعَهُ ضَبٌّ قَدِ اضْطَّادَهُ فِي الْبَرِّيَّةِ وَجَعَلَهُ فِي كُمِّهِ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ يَعْزِضُ عَلَيْهِ الْإِسْلَامَ، فَقَالَ: لَا أَوْ مِنْ بَكَ - يَا مُحَمَّدُ أَوْ يُؤْمِنُ بِكَ هَذَا الضَّبُّ، وَرَمَى الضَّبَّ مِنْ كُمِّهِ، فَخَرَجَ الضَّبُّ مِنَ الْمَسْجِدِ يَهْرُبُ، فَقَالَ النَّبِيُّ: يَا ضَبُّ، مَنْ أَنَا؟ قَالَ: أَنْتَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ.

(١) الارشاد: ج ١ ص ٢٣٢ و ٢٣٣.



قَالَ: يَا ضَبُّ، مَنْ تَعْبُدُ؟ قَالَ: أَعْبُدُ الَّذِي خَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، وَاتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا، وَنَاجَى مُوسَى كَلِيمًا، وَاصْطَفَاكَ يَا مُحَمَّدٌ.

فَقَالَ الْاَعْرَابِيُّ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا، فَأَخْبِرْنِي - يَا رَسُولَ اللَّهِ - هَلْ يَكُونُ بَعْدَكَ نَبِيٌّ؟

قَالَ: لَا، أَنَا خَاتِمُ النَّبِيِّينَ، وَلَكِنْ يَكُونُ بَعْدِي أئمةٌ مِنْ ذُرِّيَّتِي، قَوَامُونَ بِالْقِسْطِ كَعَدَدِ نُقَبَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فَهُوَ الْإِمَامُ وَالْخَلِيفَةُ بَعْدِي، وَتَسَعَةُ مِنَ الْأَئِمَّةِ مِنْ صُلْبِ هَذَا - وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى صَدْرِي - وَالْقَائِمُ تَاسِعُهُمْ، يَقُومُ بِالَّذِينَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ كَمَا قُمْتُ فِي أَوَّلِهِ^(١).

٨ - وفي الحديث المتواتر قال ﷺ: مخاطباً علياً عليه السلام: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»^(٢).

٩ - قال علي عليه السلام: «أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ، وَتَنَازَعٍ مِنَ الْأَلْسُنِ، فَقَفَى بِهِ الرُّسُلُ، وَخَتَمَ بِهِ الْوَحْيَ»^(٣).

١٠ - وفي نهج البلاغة قال عليه السلام: «(وَأَنْتَى تُؤَفِّكُونَ)؟ (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ) وَالْأَعْلَامُ قَائِمَةٌ، وَالْآيَاتُ وَاضِحَةٌ، وَالْمَنَارُ مَنْصُوبَةٌ، فَأَيْنَ يَتَاهُ بِكُمْ؟ وَكَيْفَ تَعْمَهُونَ

(١) كفاية الأثر: ص ١٧٢ - ١٧٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٥٨: ٣، ومسلم في صحيحه: ٣٢٣: ٢، وابن ماجه في سننه: ٢٨: ١، والحاكم في مستدركه:

١٠٩: ٣، وأحمد بن حنبل في مسنده: ٣٣١: ١ و ٤٣٧: ٢ ٣٦٩.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ١٣٣.



وَيَبَيِّنُكُمْ عِثْرَةَ نَبِيِّكُمْ، وَهُمْ أَزِمَّةُ الْحَقِّ، وَأَعْلَامُ الدِّينِ، وَاللِّسَنَةُ الصَّدَقِ؟ فَأَنْزِلُوهُمْ
بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ، وَرُدُّوهُمْ وَرُودَ الْهِيمِ الْعِطَاشِ.

أَيُّهَا النَّاسُ، خُذُوهَا عَنْ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ ﷺ: إِنَّهُ يَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَلَيْسَ بِمَيِّتٍ،
وَيَبْلَى مَنْ بَلَى مِنَّا وَلَيْسَ بِبَالٍ، فَلَا تَقُولُوا بِمَا لَا تَعْرِفُونَ، فَإِنَّ أَكْثَرَ الْحَقِّ فِيهَا
تُنْكِرُونَ، وَاعْذِرُوا مَنْ لَا حُجَّةَ لَكُمْ عَلَيْهِ - وَهُوَ أَنَا - أَلَمْ أَعْمَلْ فِيكُمْ بِالثَّقَلِ
الْأَكْبَرِ! وَأَتْرَكُ فِيكُمْ الثَّقَلَ الْأَصْغَرَ! قَدْ رَكَزْتُ فِيكُمْ رَايَةَ الْإِيْمَانِ^(١).

قال ابن فارس في مقاييس اللغة - مادة ختم -: «الختم له أصل واحد وهو بلوغ
آخر الشيء، يقال: ختمت العمل وختم القارئ السورة، والختم وهو الطبع على
الشيء فذلك من هذا الباب أيضا، لأن الطبع على الشيء لا يكون إلا بعد بلوغ
آخره».

فبحسب النصوص الدينية مسألة ختم النبوة والوحي التي هي قيام النبوة مسألة
واضحة جداً لا تقبل الشك، وهذا من مسلّمات الدين الاسلامي، ولا تجد
شخصاً من المسلمين يعتقد بجواز بعثة نبي بعد محمد ﷺ، وحتى سروض نفسه
لم يستطع تجاوزها، وإنّما انصرف الى محاولة تفسيرها واعطاء نظرية في المراد منها،
وأى شخص يدّعي وجود نبي بعد النبي الخاتم ﷺ فهو بلا ريب ضالّ
منحرف عن الحق والهدى عند المسلمين.

(١) نهج البلاغة: ج ١ ص ١٥٥.

الجهة الثانية

في أنّ النبي الخاتم جاء بتبيان كلّ شيء، وفي تعاليمه كلّ ما يحتاج إليه العباد لتحقيق السعادة، وفي ذلك ما يفوق حدّ التواتر، ونقتصر على ذكر بعض الروايات:

١ - في تفسير عليّ بن ابراهيم: أبي، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن بريد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، قد علّم جميع ما أنزل الله عليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصيأوه من بعده يعلمونه كلّهُ»^(١).

٢ - وفيه أيضاً: محمد بن جعفر، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عيسى، عن عليّ بن حديد، عن مرازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ القرآن بيان كلّ شيء، حتّى - والله ما ترك الله شيئاً يحتاج العباد إليه إلا بيّنه للناس، حتّى لا يستطيع عبداً يقول: لو كان هذا نزل في القرآن إلا وقد أنزل الله تبارك وتعالى فيه»^(٢).

وفي المحاسن عن عليّ بن حديد مثله^(٣).

(١) تفسير القمي: ج ١ ص ٩٦ - ٩٧.

(٢) تفسير القمي: ج ٢ ص ٤٥١.

(٣) المحاسن: ج ١ ص ٢٦٧.



٣ - وفيه أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَ نَبِيَّهٖ مُحَمَّدًا بِأَهْدَى، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، وَأَنْتُمْ أُمِّيُونَ عَنِ الْكِتَابِ وَمَنْ أَنْزَلَهُ، وَعَنِ الرُّسُولِ وَمَنْ أَرْسَلَهُ، أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ، وَطُولِ هَجْعَةٍ مِنَ الْأُمَمِ، وَأَنْبِسَاطٍ مِنَ الْجَهْلِ، وَاعْتِرَاضٍ مِنَ الْفِتْنَةِ، وَانْتِقَاصٍ مِنَ الْبَرَمِ، وَعَمَى عَنِ الْحَقِّ، وَانْتِشَارٍ مِنَ الْخَوْفِ، وَاعْتِسَافٍ مِنَ الْجَوْرِ، وَامْتِحَاقٍ مِنَ الدِّينِ، وَتَلْظِ مِنْ الْخُرُوبِ، وَعَلَى حِينِ اضْفِرَارٍ مِنْ رِيَاضِ جَنَّاتِ الدُّنْيَا، وَيُبُوسٍ مِنْ أَغْصَانِهَا، وَانْتِشَارٍ مِنْ وَرَقِهَا، وَيَأْسٍ مِنْ ثَمَرَتِهَا، وَاغْوَرَارٍ مِنْ مَائِهَا، فَقَدْ دَرَسَتْ أَعْلَامُ الْهُدَى وَظَهَرَتْ أَعْلَامُ الرَّدَى، وَالْدُّنْيَا مُتَهَجِّمَةٌ فِي وُجُوهِ أَهْلِهَا، مُكْفَهَرَةٌ مُذْبِرَةٌ، غَيْرُ مُقْبِلَةٍ ثَمَرَتِهَا الْفِتْنَةُ، وَطَعَامُهَا الْجِيفَةُ، وَشَعَارُهَا الْخَوْفُ، وَدَنَارُهَا السَّيْفُ، قَدْ مَزَقَهُمْ كُلُّ مُزَقٍّ، فَقَدْ أَعْمَتْ عُيُونُ أَهْلِهَا، وَأَظْلَمَتْ عَلَيْهِمْ أَيَّامُهَا، قَدْ قَطَعُوا أَرْحَامَهُمْ، وَسَفَكُوا دِمَاءَهُمْ، وَدَفَنُوا فِي التُّرَابِ الْمَوْءُودَةَ بَيْنَهُمْ مِنْ أَوْلَادِهِمْ، يَجْتَازُ دُونَهُمْ طَيْبُ الْعَيْشِ وَرَفَاهَتُهُ، خُوطٌ لَا يَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ ثَوَابًا، وَلَا يَخَافُونَ اللَّهَ عِقَابًا، حَيْثُ أَعْمَى نَجَسٌ، مَيِّتُهُمْ فِي النَّارِ مُبْلِسٌ، فَجَأَهُمُ النَّبِيُّ بِنُسْخَةٍ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى، وَتَصَدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَتَفْصِيلِ الْحَلَالِ، وَبَيَانِ الْحَرَامِ، وَذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ فَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ، أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ أَنْ فِيهِ عِلْمٌ مَا مَضَى وَعِلْمٌ مَا يَأْتِي، إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحُكْمٌ فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَأَخْبَرْتُكُمْ عَنْهُ مَا بَيْنَكُمْ وَبَيَانَ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، لِأَنِّي أَعْلَمُكُمْ»^(١).

(١) تفسير القمي: ج ١ ص ٢ و ٣.



٤ - وفي بصائر الدرجات: عبد الله بن جعفر عن محمد بن عيسى عن الحسين بن المنذر عن عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدْعُ شَيْئًا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبَيَّنَّهُ لِرُسُولِهِ، وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا، وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ»^(١).

٥ - وفيه: عن عبد الله بن أيوب، عن أبيه، قال: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: مَا تَرَكَ عَلِيٌّ شِيعَةً وَهُمْ يَخْتَاجُونَ إِلَى أَحَدٍ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، حَتَّى إِنَّا وَجَدْنَا فِي كِتَابِهِ أَرْشَ الْخُدْشِ.

قَالَ: ثُمَّ قَالَ: أَمَا إِنَّكَ إِنْ رَأَيْتَ كِتَابَهُ لَعَلِمْتَ أَنَّهُ مِنْ كُتُبِ الْأَوَّلِينَ»^(٢).

٦ - ما في الكافي: علي، عن محمد، عن يونس، عن أبان، عن سليمان بن هارون، قال: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: مَا خَلَقَ اللَّهُ حَلَالًا وَلَا حَرَامًا إِلَّا وَلَهُ حَدُّ كَحَدِّ الدَّارِ، فَمَا كَانَ مِنَ الطَّرِيقِ فَهُوَ مِنَ الطَّرِيقِ، وَمَا كَانَ مِنَ الدَّارِ فَهُوَ مِنَ الدَّارِ، حَتَّى أَرْشَ الْخُدْشِ فَمَا سِوَاهُ، وَالْجُلْدَةُ وَنِصْفُ الْجُلْدَةِ»^(٣).

٧ - وفيه: محمد، عن ابن عيسى، عن علي بن حديد، عن مرازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ، حَتَّى - وَاللَّهِ

(١) بصائر الدرجات: ج ١ ص ٦، حديث ٣.

(٢) بصائر الدرجات: ج ١ ص ١٦٦، حديث ١٨.

(٣) الكافي للكليني: ج ١ ص ٥٩، حديث ٣.



- مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ، حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ»^(١).

٨ - وفيه: محمد، عن أحمد، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عمن حدّثه، عن المعلّى بن خنيس، قال: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَلَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ»^(٢).

٩ - وفيه: عليّ، عن العبيديّ، عن يونس، عن الحسين بن المنذر، عن عمرو بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئًا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ، وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ ﷺ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا، وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا»^(٣).

١٠ - وفيه: محمد، عن بعض أصحابه، عن الاثنين، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ الرُّسُولَ ﷺ وَأَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ،... فَجَاءَهُمْ بِنُسْخَةٍ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى، وَتَصَدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَتَفْصِيلِ الْحَلَالِ مِنْ رَيْبِ الْحَرَامِ، ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَظْهَرُوا، وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ، أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا مَضَى، وَعِلْمَ مَا يَأْتِي،

(١) المصدر المتقدم، حديث ١.

(٢) المصدر المتقدم: ص ٦٠، حديث ٦.

(٣) المصدر المتقدم: ص ٥٩، حديث ٢.



إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ، وَبَيَانَ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ»^(١).

١١ - وفيه: العدة، عن البرقي، عن اسماعيل بن مهران، عن سيف بن عميرة، عن أبي المغراء، عن سماعه، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «قُلْتُ لَهُ: أَكُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صلى الله عليه وآله أَوْ تَقُولُونَ فِيهِ؟ قَالَ: بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صلى الله عليه وآله»^(٢).

١٢ - وفيه: علي، عن العبيدي، عن يونس، عن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ»^(٣).

١٣ - وفيه: محمد، عن محمد بن الحسين. وأحمد، عن محمد بن اسماعيل، عن بزرج، عن أبي الجمارود، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إِنَّ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عليه السلام لَمَّا حَضَرَهُ الَّذِي حَضَرَهُ دَعَا ابْنَتَهُ الْكُبْرَى فَاطِمَةَ بِنْتَ الْحُسَيْنِ عليها السلام فَدَفَعَ إِلَيْهَا كِتَابًا مَلْفُوفًا، وَوَصِيَّةً ظَاهِرَةً، وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عليه السلام مَبْطُونًا مَعَهُمْ، لَا يَرَوْنَ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا بِهِ، فَدَفَعَتْ فَاطِمَةُ الْكِتَابَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام، ثُمَّ صَارَ وَاللَّهِ ذَلِكَ الْكِتَابُ إِلَيْنَا يَا زِيَادُ.

(١) المصدر المتقدم: ص ٦٠ و ٦١، حديث ٧.

(٢) المصدر المتقدم، حديث ١.

(٣) المصدر المتقدم: ص ٥٩، حديث ٤.



قَالَ: قُلْتُ: مَا فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ؟ قَالَ: فِيهِ - وَاللَّهِ - مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَلَدُ آدَمَ مُنْذُ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ إِلَى أَنْ تَفْنَى الدُّنْيَا، وَاللَّهُ إِنَّ فِيهِ الْخُدُودَ، حَتَّى إِنَّ فِيهِ أَرْضَ الْخُدُوشِ^(١).

١٤ - وفي الفقيه^(٢): عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ، عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ التَّهْذِيبِ^(٣): ابْنُ عَيْسَى، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُخْرِجْنِي مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى بَيَّنْتُ لِلْأُمَّةِ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ»

أقول: سوف يأتي في الجهة الرابعة بعض الروايات التي تبين شمول تعاليم النبي الخاتم ﷺ، ووفائها بحاجة العباد بعد تبيانها لكل شيء. نعم، هنا نواجه جملة من الأسئلة التي ينبغي الوقوف عندها، منها:

١ - ما هو المقصود من اشتغال ما جاء به النبي؟ وما ورثه الأئمة: منه على تبيان كل شيء؟ هل المراد البيان التفصيلي لكل معارف التكوين والاعتبار الشرعي، كما هو إطلاق بعض النصوص، أم المراد البيان التفصيلي لكل ما يحتاج إليه العباد في أمر معاشهم ومعادهم، كما هو مدلول جملة من النصوص؟

(١) المصدر المتقدم: ص ٣٠٣ - ٣٠٤، حديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ١١٢، حديث ٣٤٣٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٣١٩، حديث ٨٦.



وإذا اخترنا الثاني فهذا لا يعني عدم علم النبي وآله: بشؤون التكوين، بل غاية ما يعني عدم دلالة النصوص المتقدمة على ايداع بيان شؤون التكوين في الكتاب والسنة، فلا ينافي ذلك ما دلّ على علمهم بكلّ شؤون التكوين، إلّا ما استثنى. نعم، هم لم يبيّنوا ذلك بأجمعه في الكتاب والسنة.

٢ - إذا كان هنالك بيان لكلّ ما يحتاج إليه العباد في الكتاب والسنة، فما المقصود من هذا البيان؟ هل المقصود البيان بالطريقة المتعارفة أو البيان بطريقة خاصّة بين الله تعالى وحججه، وبين الحجج أنفسهم، بنحو يتمكّن المعصومون فقط من اخراج التفاصيل الشرعية بأجمعها من الكتاب والسنة المجتمعة عندهم دون سواهم، وأمّا غيرهم فهو يتمكّن من معرفة بعض التشريعات والمعارف وبنحو اجمالي لا تفصيلي، فتبقى الحاجة قائمة الى المعصوم الى يوم القيامة لمعرفة المعارف الواقعيّة للدين؟

٣ - ما هو المقصود من بيان جميع ما يحتاج إليه العباد؟ هل المقصود أنّ الكتاب

والسنة يشتملان على مستوى التشريع - مثلاً - على بيان الأحكام الثابتة للأفعال طرّاً بالعنوان الأوّل، أو المقصود بيان التشريعات على مستوى العنوان الأوّل والثاني، وجعل مساحة حرّة يتحرك فيها القائم على تطبيق القانون الشرعي، وهي ما يعبر عنها بمنطقة الفراغ، لكي تكون الشريعة ملبّية لحاجة الناس في تفعيل عقولهم وتطوير خبراتهم في موارد الأفعال غير المنضبطة من



حيث المصلحة؛ ولأنّ كمال الشريعة وتام تلبيتها لحاجات الناس في اشتغالها على
صفة المرونة، وقابلية التغيير في بعض جوانبها؟

وهذا ما فصلنا الكلام فيه في مقالة نقد ما ذكره سرّوش في الحدّ الأعلى والأدنى
من الدين، فقد قلنا هنالك أنّ الاستفادة من النصوص القطعية وفاء الشريعة
بتبيان كلّ ما يحتاج إليه الناس، أما بالبيان التفصيليّ أو الاجمالي العامّ، وهو بيان
للوّزائف بالعنوان الأوّل والثانويّ، ويشتمل على مرونة في بعض جوانبه،
وتعويل على تشخيص المطّبق للقانون، وليس هذا ضعفًا في الشريعة، وإنّما هو
عنصر من عناصر قوّتها التي تجعلها قابلة للبقاء والخلود، ومحافظة على القدر
الأكبر من المصالح الواقعيّة. نعم، الناس في تطبيقهم للشريعة يتفاوتون بتفاوت
حدّة الذكاء، ومقدار عوامل بقاء التشريعات التفصيليّة وعوامل ضياعها،
وعوامل تشخيص الموضوعات الخارجيّة، وتطبيق موضوعات الأدلّة عليها،
وعوامل الاشتباه فيها، غير أنّ فوات بعض المصالح لأسباب خارجة عن
التشريع لا يعني عدم بيان التشريع نفسه لكلّ ما يحتاج إليه الناس، ووفائه
بتحقيق الحدّ الأعلى من المصالح المتاحة لو أبعدت عوامل الضياع والغفلة،
ولاحظ المطّبق للقانون روح الكتاب والسنة ومقاصدهما العالية في تكييف
الوظيفة فيما يسمّى بمنطقة الفراغ.



وهذا ما ذكره جملة من علماء القانون الشرعي، ففي كتاب تنبيه الأمة وتنزيه الملة^(١) يقول المحقق النائيني: «فوض الى الحاكم الاسلامي وضع ما يراه لازماً من المقررات لمصلحة الجماعة، وسد حاجاتها في اطار القوانين الاسلامية».

فبيان الشريعة لكل شيء على هذا إنما هو بيان الأحكام التفصيلية والعامّة بالعنوان الأوّل والثانوي، ومن العنوان الثانوي الجهل بحكم الفعل، وموارد التزاحم والضرر والخرج، وأيضاً بجعل مساحة حرّة للأحكام الجزئية السلطانية التي تراعي فيها مصلحة الجماعة في اطار روح الكتاب والسنة، أو (اطار القوانين الاسلامية) على حدّ تعبير المحقق النائيني، وبهذا تكون الشريعة عامّة وتبيان لكل ما يحتاج إليه الناس، فإنّ النبي ﷺ جاء بتبيان كلّ شيء، وورث منه ذلك المعصومون، ويبنوا للناس بالنحو الذي ذكرناه، والناس في كلّ مسألة أمّا أن يتوصّلوا الى الحكم والتعليم الواقعي، وإلاّ حكمتهم قوانين من الدرجة الثاني، وهي السكوت عن الأخبار في المعارف، والعمل بالأحكام الظاهرية في الأحكام العملية، وفيما لا حكم فيه؛ لأنّه من منطقة الفراغ، فالتقنين الجزئيّ بيد من له الولاية ضمن اطار الكتاب والسنة العامين، ولا محذور حينئذٍ في الأخذ بنتائج العلوم الحديثة وتوصيات الخبراء في علم الاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرهما، ما دامت تتوافق مع روح الكتاب والسنة، ولا يلزم منها الجور والحيث والظلم، ونحو ذلك.

(١) تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ص ٩٧.



الجهة الثالثة

في بقاء التشريعات المحمّدية، وأنها وظيفة العباد الى يوم القيامة، وفي ذلك روايات كثيرة صرّح بعض العلماء بتواترها، منها:

١ - ما في الكافي: عليّ، عن العبيديّ، عن يونس، عن حريز، عن زرارة، قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، فَقَالَ: حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرُهُ، وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ».

وَقَالَ: قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً»^(١).

قال المولى الفيض معلّقاً: «بيان: يعنى أنّ الأحكام التي بقيت عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد نسخ ما نسخ منها، مستمرة الى يوم القيامة، لا يعارضها نسخ ولا اجتهاد، ولا يبطله رأي ولا قياس، ردّ بذلك على أصحاب الرأي والاجتهاد، فان آراهم تتغيّر، وكأنّه أشار بنقل كلام أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ هاهنا الى أنّ الحكم بالرأي والعمل به بدعة، وأنّه مستلزم لترك السنّة، وإنّما كان كلّ بدعة مستلزمة لترك سنّة لقيامها مقامها؛ ولأنّ من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه»^(٢).

أقول: إنّ أحكام الله تعالى حقّة؛ بمعنى موافقتها للحكمة لاشتغالها على ملاكات واقعيّة، وما دامت هذه الملاكات باقية فالحكم باقي؛ لأنّ الحقّ لا يتعدّد.

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ٥٨، حديث ١٩.

(٢) الأصول الأصيلة للفيض الكاشاني: هامش الصفحة ١١١.



ففي التهذيب: سعد عن أحمد بن فضال، عن أبيه، عن أبان، عن أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قَالَ عَلِيُّ عليه السلام: لَوْ قَضَيْتُ بَيْنَ رَجُلَيْنِ بِقَضِيَّةٍ، ثُمَّ عَادَا إِلَى مَنْ قَابِلٍ، لَمْ أَرِذْهُمَا عَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ لَا يَتَغَيَّرُ»^(١).

ونحن لا علم لنا بمصالح التشريع - كما تقدّم في مطاوي هذا الكتاب - وأدلة بقاء التشريع وعمومه تكشف عن عموم المصالح، فلا يسوغ للعبد بعد عموم الأمر وكاشفيته عن عموم الملاك والمصلحة أن يركن إلى الظنون والاحتمالات الواهية، احتمال التقييد، أو تبدّل مصالح الواقع بسبب اختلاف الزمان والمكان، وتطوّر العمران، وتوسّع العلوم الانسانية الحديثة، فإنّ الله تعالى عالم بكلّ ما يكون من يوم الدين الخاتم الأوّل، ومع ذلك أطلق الأحكام وجعلها دائمة.

٢ - وفي الكافي: عليّ، عن العبيديّ، عن يونس، عن سماعة، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللهُ، إِنَّا نَجْتَمِعُ فَتَتَذَكَّرُ مَا عِنْدَنَا، فَلَا يَرِدُ عَلَيْنَا شَيْءٌ إِلَّا وَعِنْدَنَا فِيهِ شَيْءٌ مُسَطَّرٌ، وَذَلِكَ بِمَا أَنْعَمَ اللهُ بِهِ عَلَيْنَا بِكُمْ، ثُمَّ يَرِدُ عَلَيْنَا الشَّيْءُ الصَّغِيرُ لَيْسَ عِنْدَنَا فِيهِ شَيْءٌ، فَيَنْظُرُ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ وَعِنْدَنَا مَا يُشَبِّهُهُ، فَتَقِيسُ عَلَى أَحْسَنِهِ، فَقَالَ: وَمَا لَكُمْ وَلِلْقِيَاسِ؟ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ هَلَكَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِالْقِيَاسِ... فَقُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللهُ، أَتَى رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّاسُ بِمَا يَكْتَفُونَ بِهِ فِي عَهْدِهِ.

(١) تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ٢٩٦، حديث ٣٢.



قَالَ: نَعَمْ، وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَقُلْتُ: فَضَاعَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: لَا، هُوَ عِنْدَ أَهْلِهِ^(١).

٣ - وفيه: عليّ، عن العبيديّ، عن يونس، عن أبان، عن أبي شيبه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ضَلَّ عِلْمُ ابْنِ شُبْرُمَةَ عِنْدَ الْجَامِعَةِ، امْلَأْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَخَطَّ عَلَيَّ عَلَيْهِ يَدِهِ. أَنَّ الْجَامِعَةَ لَمْ تَدْعَ لِأَحَدٍ كَلَامًا، فِيهَا عِلْمُ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ. إِنَّ أَصْحَابَ الْقِيَاسِ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْقِيَاسِ فَلَمْ يَزِدَادُوا مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بُعْدًا. إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْقِيَاسِ»^(٢).

أقول: وكلامه عليه السلام واضح الدلالة في أن بيان النبي ﷺ لكل شيء لم يدع مجالاً لجعل تشريعات في عرض ما جاء به النبي ﷺ، ولهذا لا يجوز القياس والأخذ بالظنون غير المعتبرة حتى في زمن الصادقين عليه السلام، وهذا ما يدل على بقاء ما جاء به النبي وورثه عنه الأئمة عليهم السلام في الجامعة.

وفي خبر في بصائر الدرجات عن محمد بن حكيم، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالْقِيَاسِ. إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهُ حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ جَمِيعَ دِينِهِ فِي حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ، فَجَأَكُمْ مِمَّا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فِي حَيَاتِهِ، وَتَسْتَغِيثُونَ بِهِ

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ٥٧، حديث ١٣.

(٢) الكافي للكليني: ج ١ ص ٥٧، حديث ١٤.



وَبِأَهْلِ بَيْتِهِ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَإِنَّهَا مُصْحَفٌ عِنْدَ أَهْلِ بَيْتِهِ، حَتَّى إِنَّ فِيهِ لَأَرْشَ خَدَشٍ
الْكَفِّ»^(١).

٤ - وفيه: حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ
حَمَّادٍ، قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَا خَلَقَ اللَّهُ حَلَالًا وَلَا حَرَامًا إِلَّا وَلَهُ
حَدٌّ كَحَدِّ الدُّورِ، وَإِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ
الْقِيَامَةِ، وَلَأنَّ عِنْدَنَا صَحِيفَةٌ طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا، وَمَا خَلَقَ اللَّهُ حَلَالًا وَلَا حَرَامًا
إِلَّا فِيهَا، فَمَا كَانَ مِنَ الطَّرِيقِ فَهُوَ مِنَ الطَّرِيقِ، وَمَا كَانَ مِنَ الدُّورِ فَهُوَ مِنَ الدُّورِ،
حَتَّى أَرْضُ الْخَدَشِ وَمَا سِوَاهَا، وَالْجُلْدَةُ وَنِصْفُ الْجُلْدَةِ»^(٢).

٥ - عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ عِنْدَنَا صَحِيفَةً مِنْ كُتُبِ
عَلِيِّ طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا، فَتَحْنُ تَتَّبِعُ مَا فِيهَا لَا نَعْدُوهَا.

وَسَأَلْتُهُ عَنْ مِيرَاثِ الْعِلْمِ مَا بَلَغَ، أَجَوَابُ هُوَ مِنَ الْعِلْمِ أَمْ فِيهِ تَفْسِيرُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ
هَذِهِ الْأُمُورِ الَّتِي تَتَكَلَّمُ فِيهِ النَّاسُ، مِثْلَ الطَّلَاقِ وَالْفَرَائِضِ؟

فَقَالَ: إِنَّ عَلِيًّا كَتَبَ الْعِلْمَ كُلَّهُ، الْقَضَاءُ وَالْفَرَائِضُ، فَلَوْ ظَهَرَ أَمْرٌ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ
إِلَّا فِيهِ تُمْضِيهَا»^(٣).

(١) بصائر الدرجات: ص ١٤٨، حديث ٣.

(٢) بصائر الدرجات: ص ١٤٨، حديث ٧.

(٣) بصائر الدرجات: ص ١٤٣، حديث ٧.



قال المحقق البحراني في الحقائق: «التحقيق أنّ الأخبار المستفيضة دالة على عدم اختصاص أحكام السنة والكتاب بزمان دون وأنّ حلال محمد ﷺ حلال الى يوم القيامة، وحرامه حرام الى يوم القيامة، بل جملة منها دالة على أنّ الخطابات القرآنية شاملة للموجودين في أيامه ﷺ ولمن يأتي بعدهم»^(١).

روى ثقة الاسلام في الكافي: عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث قال: «رَحِمَكَ اللهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، لَوْ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ، ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ، مَاتَ الْكِتَابُ، وَلَكِنَّهُ حَيٌّ يُجْرِي فِيْمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيْمَنْ مَضَى»^(٢).

وعن الرضا، عن أبيه عليهما السلام: «أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عَلَى النَّشْرِ وَالدَّرْسِ إِلَّا غَضَاضَةً؟ فَقَالَ: لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرِّمَانٍ دُونَ زَمَانٍ، وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٣).

وروى في الكافي^(٤) والتهذيب^(٥): عن أبي عمر، والزيري، عن أبي عبد الله عليه السلام، حين سألته عن أحكام الجهاد، وساق الخبر الى أن قال: «فَمَنْ كَانَتْ قَدْ تَمَّتْ فِيهِ

(١) الحقائق الناضرة: ج ٩ ص ٤٠٤.

(٢) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٩١ - ١٩٢.

(٣) بحار الأنوار: ج ١٧ ص ٢١٣، حديث ١٨.

(٤) الكافي للكليني: ج ٥ ص ١٨، حديث ١.

(٥) تهذيب الأحكام: ج ٦ ص ١٣٣، حديث ٣.



شَرَّائِطُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّتِي وُصِفَ بِهَا أَهْلُهَا، مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ، وَهُوَ مَظْلُومٌ، فَهُوَ مَاذُونٌ لَهُ فِي الْجِهَادِ كَمَا أُذِنَ لَهُمْ فِي الْجِهَادِ؛ لِأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، وَفَرَائِضُهُ عَلَيْهِمْ سَوَاءٌ، إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ، أَوْ حَادِثٍ، يَكُونُ وَالْأَوَّلُونَ وَالْآخِرُونَ أَيْضًا فِي مَنَعَ الْحَوَادِثِ شُرَكَاءَ، وَالْفَرَائِضُ عَلَيْهِمْ وَاحِدَةٌ، يُسْأَلُ الْآخِرُونَ عَنْ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ عَمَّا يُسْأَلُ عَنْهُ الْأَوَّلُونَ، وَيُحَاسَبُونَ عَمَّا بِهِ يُحَاسَبُونَ.

وروى في الكافي: عن ضريس، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث قال: «إِنَّ الْآيَةَ تَنْزِلُ فِي الرَّجُلِ ثُمَّ تَكُونُ فِي أَتْبَاعِهِ» الحديث^(١).

وهذه الأخبار - كما ترى - ظاهرة في المراد لا يعترها النقض ولا الإيراد.

قال الشيخ الكبير في كشف الغطاء^(٢): «فظهر اختصاص الخطاب بمن جمع الشرائط، وتسرية الحكم الى المعدوم، فيما لم يقدّم دليل على الخلاف بالاجماع، تحصيلاً أو نقلاً، أو بجعل الخطاب من قبيل الوضع، أو بإلحاق ما في اللوح المحفوظ بالسجلات والحجج المدخرات، أو من جهة السيرة المعروفة، والطريقة المألوفة، خلفاً بعد سلف، من تسرية حكم السالفين الى اللاحقين من غير احتياج الى برهان مبين، وفي احتجاج الأئمة الطاهرين والعلماء الماضين بتلك الآيات بالنسبة الى من غبر، ومن هو آت كفاية في اثبات المطلب، وفيما تواتر معنى من الروايات كقوله: «حلال مُحَمَّدٌ حلال الى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ الى

(١) الكافي للكليني: ج ٢ ص ٣٩٧، حديث ٤.

(٢) كشف الغطاء: ج ١ ص ٣٢.



يَوْمَ الْقِيَامَةِ^(١)، وقوله ﷺ: «حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ^(٢)»، فلا فرق حيثذ بين المشتمل على صيغة الخطاب - كلفظ افعل - أو صيغة النداء - كـ يا أيها الناس، يا أيها الذين آمنوا - أو ضمير المخاطبين - كـ ﴿حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ^(٣)»، ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ^(٤)»، والخالي عن الجميع كالإخبار، وبيان الأحكام مع الخلو عن الجميع».

الجهة الرابعة

في عدم استغناء الأمة عن أهل البيت ﷺ بعد رسول الله ﷺ.

والروايات الواردة عن النبي ﷺ والائمة ﷺ في ذلك فوق حدّ التواتر، ومنها حديث الثقلين المتواتر في كتب الفريقين، وكفى به دليلاً قطعياً سنداً ودلالة على ذلك، ولو أخذنا كتاب الكافي فقط وتصفّحنا عناوين أبواب كتاب الحجة لوجدنا جملة من العناوين المشتملة على جملة من الروايات التي تدلّ على ذلك، وهنا أذكر بعض الأبواب مع شاهد على كلّ باب:

١ - باب الاضطرار الى الحجة.

(١) بصائر الدرجات: ص ١٤٨، حديث ٧.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٢٧٢.

(٣) سورة المائدة: ٣.

(٤) سورة فاطر: ١٥.



محمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور ابن حازم، قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ وَأَكْرَمُ مَنْ أَنْ يُعْرِفَ بِخَلْقِهِ، بَلِ الْخَلْقُ يُعْرِفُونَ بِاللَّهِ. قَالَ: صَدَقْتَ.

قُلْتُ: إِنْ مَنْ عَرَفَ أَنَّ لَهُ رَبًّا فَيَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ لِدَوْلِكَ الرَّبِّ رِضًا وَسَخَطًا، وَأَنَّهُ لَا يُعْرِفُ رِضَاهُ وَسَخَطُهُ إِلَّا بِوَحْيٍ أَوْ رَسُولٍ، فَمَنْ لَمْ يَأْتِهِ الْوَحْيُ فَقَدْ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَطْلُبَ الرُّسُلَ، فَإِذَا لَقِيَهُمْ عَرَفَ أَنَّ هُمُ الْحُجَّةُ، وَأَنَّ هُمُ الطَّاعَةُ الْمُفْتَرَضَةُ، وَقُلْتُ لِلنَّاسِ: تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ هُوَ الْحُجَّةُ مِنَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ؟ قَالُوا: بَلَى.

قُلْتُ: فَحِينَ مَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَانَ الْحُجَّةُ عَلَى خَلْقِهِ؟ فَقَالُوا: الْقُرْآنُ، فَظَنَرْتُ فِي الْقُرْآنِ فَإِذَا هُوَ يُخَاصِمُ بِهِ الْمُزْجِي وَالْقَدَرِيَّ وَالزَّنْدِيقُ الَّذِي لَا يُؤْمِنُ بِهِ حَتَّى يَغْلِبَ الرَّجَالَ بِخُصُومَتِهِ، فَعَرَفْتُ أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يَكُونُ حُجَّةً إِلَّا بِقِيَمٍ، فَمَا قَالَ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ كَانَ حَقًّا.

فَقُلْتُ لَهُمْ: مَنْ قِيَمُ الْقُرْآنِ؟ فَقَالُوا: ابْنُ مَسْعُودٍ، قَدْ كَانَ يَعْلَمُ، وَعُمَرُ يَعْلَمُ، وَحَدِيفَةُ يَعْلَمُ.

قُلْتُ: كُلُّهُ؟ قَالُوا: لَا، فَلَمْ أَجِدْ أَحَدًا يَقَالُ إِنَّهُ يَعْرِفُ ذَلِكَ كُلَّهُ إِلَّا عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَإِذَا كَانَ الشَّيْءُ بَيْنَ الْقَوْمِ فَقَالَ هَذَا: لَا أَذْرِي، وَقَالَ هَذَا: لَا أَذْرِي، وَقَالَ هَذَا: لَا أَذْرِي، وَأَنَا أَذْرِي، فَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ قِيَمَ الْقُرْآنِ، وَكَانَتْ طَاعَتُهُ



مُقْتَرَضَةً، وَكَانَ الْحُجَّةَ عَلَى النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَنَّ مَا قَالَ فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ حَقٌّ، فَقَالَ: رَحِمَكَ اللَّهُ»^(١).

٢ - باب أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ.

عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ. وَسَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَفِيهَا إِمَامٌ كَيْمًا إِنْ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا رَدَّهْمُ وَإِنْ نَقَصُوا شَيْئًا أَتَمَّهُ لَهُمْ»^(٢).

٣ - باب أَنَّ الْحُجَّةَ لَا تَقُومُ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ إِلَّا بِإِمَامٍ.

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مَعْلَى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَاءِ، قَالَ: «سَمِعْتُ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْحُجَّةَ لَا تَقُومُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى خَلْقِهِ إِلَّا بِإِمَامٍ حَتَّى يُعْرِفَ»^(٣).

٤ - باب معرفة الامام والرد إليه.

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ صَغِيرٍ، عَمَّنْ حَدَّثَهُ، عَنْ رَبِيعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ قَالَ: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ، فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا، وَجَعَلَ لِكُلِّ

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٦٨ و ١٦٩، حديث ٢.

(٢) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٧٨، حديث ٢.

(٣) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٧٧، حديث ٢.



سَبَبَ شَرْحاً، وَجَعَلَ لِكُلِّ شَرْحٍ عِلْماً، وَجَعَلَ لِكُلِّ عِلْمٍ بَاباً نَاطِقاً، عَرَفَهُ مَنْ عَرَفَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ، ذَاكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَنَحْنُ^(١).

٥ - باب فرض طاعة الأئمة.

عليّ بن ابراهيم، عن صالح بن السنديّ، عن جعفر بن بشير، عن أبي سلمة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: نَحْنُ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا، لَا يَسَعُ النَّاسُ إِلَّا مَعْرِفَتَنَا، وَلَا يُعَذِّرُ النَّاسُ بِجَهَالَتِنَا، مَنْ عَرَفَنَا كَانَ مُؤْمِناً، وَمَنْ أَنْكَرَنَا كَانَ كَافِراً، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْنَا وَلَمْ يُنْكِرْنَا كَانَ ضَالّاً، حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْهُدَى الَّذِي افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ طَاعَتِنَا الْوَاجِبَةِ، فَإِنْ يَمُتْ عَلَى ضَلَالَتِهِ يَفْعَلِ اللَّهُ بِهِ مَا يَشَاءُ»^(٢).

٦ - باب أَنَّ الأئمة هم الهداة.

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن منصور، عن عبد الرحيم القصير، عن أبي جعفر عليه السلام - في قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(٣)، فقال: رسول الله ﷺ الْمُنْذِرُ، وَعَلِيُّ الْهَادِي أَمَا وَاللَّهِ مَا ذَهَبَتْ مِنَّا، وَمَا زَالَتْ فِينَا إِلَى السَّاعَةِ»^(٤).

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٨٣، حديث ٧.

(٢) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٨٧، حديث ١١.

(٣) سورة الرعد: ٧.

(٤) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٩٢، حديث ٤.

٧ - باب أَنَّ الْأُئِمَّةَ وَلاةُ أَمْرِ اللَّهِ وَخَزَّانُ عِلْمِهِ.

عَلِيِّ بْنِ مُوسَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ. وَمُحَمَّدَ بْنَ خَالِدِ
الْبَرْقِيِّ، عَنِ النَّضْرِ - بْنِ سُوَيْدٍ رَفَعَهُ، عَنْ سَدِيرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قُلْتُ
لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا أَنْتُمْ؟

قَالَ: نَحْنُ خَزَّانُ عِلْمِ اللَّهِ، وَنَحْنُ تَرَاجِمُهُ وَحْيِ اللَّهِ، وَنَحْنُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى مَنْ
دُونَ السَّمَاءِ وَمَنْ فَوْقَ الْأَرْضِ»^(١).

٨ - باب أَنَّ الْأُئِمَّةَ نُورُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بِإِسْنَادِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ
يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ
يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ..
إِلَى قَوْلِهِ: وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٢)، قَالَ: النُّورُ فِي
هَذَا الْمَوْضِعِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْأُئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»^(٣).

٩ - باب مَا فَرَضَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنَ الْكُونِ مَعَ الْأُئِمَّةِ.

أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ وَمُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدَ بْنَ الْحُسَيْنِ، عَنْ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الْحَمِيدِ،
عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُونُسَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٩٢، حديث ٣.

(٢) سورة الأعراف: ١٥٧.

(٣) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٩٤، حديث ٢.



رسول الله ﷺ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَحْيَا حَيَاةَ تُشْبِهُ حَيَاةَ الْأَنْبِيَاءِ، وَيَمُوتَ مِثْلَ مِثْلِهِ مِثْلَهُ الشُّهَدَاءِ، وَيَسْكُنَ الْجَنَّةَ الَّتِي عَرَسَهَا الرَّحْمَنُ، فَلْيَتَوَلَّ عَلِيًّا، وَلْيُؤَالِ وَلِيَّهُ، وَلْيَقْتَدِ بِالْأئِمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِنَّهُمْ عِزِّي، خُلِقُوا مِنْ طِينَتِي، اللَّهُمَّ ارْزُقْهُمْ فَهْمِي وَعِلْمِي، وَوَيْلٌ لِلْمُخَالِفِينَ لَهُمْ مِنْ أُمَّتِي، اللَّهُمَّ لَا تُنَلِّهِمْ شَفَاعَتِي^(١).

١٠ - باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة.

الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن محمد بن أورمة، عن علي بن حسان، عن عمه عبد الرحمن بن كثير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، قَالَ: «الذِّكْرُ مُحَمَّدٌ ﷺ، وَنَحْنُ أَهْلُهُ الْمُسْتَوَلُونَ.

قَالَ: قلت قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾^(٣)، قَالَ: إِيَّانَا عَنَى، وَنَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ، وَنَحْنُ الْمُسْتَوَلُونَ»^(٤).

١١ - باب أن الراسخين في العلم هم الأئمة.

علي بن محمد، عن عبد الله بن علي، عن إبراهيم بن اسحاق، عن عبد الله بن حماد، عن بريد بن معاوية، عن أحدهما عليهما السلام - في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٥)، فَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٠٨، حديث ٣.

(٢) سورة النحل: ٤٣.

(٣) سورة الزخرف: ٤٤.

(٤) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢١٠، حديث ٢.

(٥) سورة آل عمران: ٧.





فِي الْعِلْمِ، قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَالتَّوِيلِ، وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُنْزِلَ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يُعَلِّمَهُ تَأْوِيلَهُ، وَأَوْصِيَاؤُهُ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ، وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ إِذَا قَالَ الْعَالَمُ فِيهِمْ بِعِلْمِ فَأَجَابَهُمُ اللَّهُ بِقَوْلِهِ: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^(١)، وَالْقُرْآنُ خَاصٌّ وَعَامٌّ، وَمُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ، وَنَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، فَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَهُ»^(٢).

١٢ - باب أَنَّ مِنْ أَصْفَاءِ اللَّهِ مِنْ عِبَادِهِ، وَأَوْرَثَهُمْ كِتَابَهُ، هُمُ الْأُئِمَّةُ.

الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن محمد بن جمهور، عن حماد بن عيسى، عن عبد المؤمن، عن سالم، قال: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ﴾»^(٣)، قَالَ: السَّابِقُ بِالْخَيْرَاتِ الْإِمَامُ، وَالْمُقْتَصِدُ الْعَارِفُ لِلْإِمَامِ، وَالظَّالِمُ لِنَفْسِهِ الَّذِي لَا يَعْرِفُ الْإِمَامَ»^(٤).

١٣ - باب أَنَّ الطَّرِيقَةَ الَّتِي حَثَّ عَلَى الْإِسْتِقَامَةِ عَلَيْهَا وَلَايَةُ عَلِيِّ.

أحمد بن مهران، عن عبد العظيم بن عبد الله الحسني، عن موسى بن محمد، عن يونس بن يعقوب، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَلَّوْ

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢١٣، حديث ٢.

(٣) سورة فاطر: ٣٢.

(٤) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢١٤، حديث ١.



اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا^(١)، قال: يَغْنِي لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى
وَلَايَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْأَوْصِيَاءِ مِنْ وَلَدِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَبِلُوا
طَاعَتَهُمْ فِي أَمْرِهِمْ وَنَهْيِهِمْ، لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا. يَقُولُ: لَأَشْرَبْنَا قُلُوبَهُمُ الْإِيمَانَ،
وَالطَّرِيقَ هِيَ الْإِيمَانُ بِوَلَايَةِ عَلِيٍّ وَالْأَوْصِيَاءِ^(٢).

١٤ - باب أَنَّ الْأئِمَّةَ مَعْدِنَ الْعِلْمِ، وَشَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَمُخْتَلَفُ الْمَلَائِكَةِ.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَغِيرَةِ،
عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ
الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّا - أَهْلَ الْبَيْتِ - شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَمَوْضِعُ الرِّسَالَةِ، وَخُتْلَفُ
الْمَلَائِكَةِ، وَبَيْتُ الرَّحْمَةِ، وَمَعْدِنُ الْعِلْمِ»^(٣).

١٥ - باب أَنَّ الْأئِمَّةَ وَرَثَةُ الْعِلْمِ، يَرِثُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا الْعِلْمَ.

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَّارَةَ.
وَالْفَضِيلِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ الْعِلْمَ الَّذِي نَزَلَ مَعَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يُرَفَعْ،
وَالْعِلْمُ يُتَوَارَثُ، وَكَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَالِمَ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَإِنَّهُ لَمْ يَهْلِكْ مِنَّا عَالِمٌ قَطُّ إِلَّا
خَلَفَهُ مِنْ أَهْلِهِ مَنْ عِلِمَ مِثْلَ عِلْمِهِ، أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ»^(٤).

(١) سورة الجن: ١٦.

(٢) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٢٠، حديث ٣.

(٣) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٢١، حديث ١.

(٤) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٢٢، حديث ١.



١٦ - باب أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة، وأنهم يعلمون علمه كله.

محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن أبي عبد الله المؤمن، عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ كَأَنَّهُ فِي كَفِّي، فِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَخَبَرُ الْأَرْضِ، وَخَبَرُ مَا كَانَ وَخَبَرُ مَا هُوَ كَائِنٌ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ تَبَيَانُ كُلِّ شَيْءٍ...» (١).

أقول: المستفاد من مجموع هذه الروايات أن تعاليم النبي صلى الله عليه وآله التي بها ختم ما سبق من الشرائع، وفيها كل ما يحتاج إليه الناس، لم تودع عند كل فرد من الأئمة، كما لا يحيط بها كل الفقهاء والفلاسفة وعلماء العقيدة، وليست متاحة لكل من جدّ واجتهد، وإنما هي موروثة من جماعة خاصة هم يحيطون بها بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، والأئمة مأمورة بالرجوع إليهم في فهم الكتاب والسنة، وأخذ معالم الدين، فالأئمة في نفسها قاصرة عن ادراك جميع معالم الدين بعمق، وتوظيفها في طريق الوصول الى السعادة، ولم تبلغ من النضج مقاماً يمكن أن تكون فيه وارثة مباشرة لجميع التعاليم، ومقام النضج هذا خاصّ بجماعة معينة يقومون بجميع أدوار النبي صلى الله عليه وآله من بعده؛ لأنهم ورثوا علمه وفهمه وعصمته، وهي القيمة على الكتاب والشرع والأئمة، وقد فرض الله طاعتهم وأتباعهم، وجعل الهداية في الأخذ بأقوالهم وأتباع طريقتهم، وهؤلاء هم أهل البيت عليهم السلام، فأهل

(١) في القرآن الكريم: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ النحل ٨٩.

(٢) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٢٢.



البيت ﷺ ليسواء مجرد فقهاء دينيين يجتهدون ويبينون للناس ما انتهت إليه أنظارهم، وليس لهم دور وراء حث الناس على طاعة الله تعالى، والحفاظ على النصوص الدينية التي بلغتهم بواسطة الرواة، وإنما هم الحافظون للدين، والمبلغون لواقع معالمة، والدافعون للشبهات والإشكالات عنه، والميزان المعصوم لتقييم جميع المعارف، والقادة الهداة، والسادة الولاة الذين تضل الأمة بالانحراف عن منهجهم.

وقد ورد: «الأئمة بمنزلة رسول الله ﷺ إلا أنهم ليسواء بالأنبياء»^(١) و«إن الأمامة هي منزلة الأنبياء»^(٢)، و«أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، ونص علماء الامامية أن الامامة امتداد للنبوّة، وتمام لأدوارها، فإن النبي لم يسعه الوقت وعوامله المختلفة على بيان تمام الدين للأمة فأورث علمه الخاصة المصطفين من أهل بيته ﷺ، كما أن حفظ الدين لا يمكن أن يكون بغير معصوم ناطق يرد الأمة الى الحق كلما انحرفت، ويحفظ الدين الخاتمي بينهم الى يوم القيامة، ولهذا كان من اللازم وجود الحجة المشتملة على ما للنبي من كمالات تجعله قادراً على القيام بأدوار النبي من بعده.

في الفقيه: أحمد بن محمد بن سعيد الكوفي، عن التيمي، عن أبيه، عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا ﷺ، قال: «للامام علامات: يكون أعلم الناس، وأحكم الناس، وأتقى الناس، وأحلّم الناس، وأشجع الناس، وأسخى الناس، وأعبد

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٧٠، حديث ٧.

(٢) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٠٠، حديث ١.



النَّاسِ، وَيُولَدُ مَحْتُونًا، وَيَكُونُ مُطَهَّرًا، وَيَرَى مِنْ خَلْفِهِ كَمَا يَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ، وَلَا يَكُونُ لَهُ ظِلٌّ، وَإِذَا وَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ وَقَعَ عَلَى رَاحَتَيْهِ، رَافِعًا صَوْتَهُ بِالشَّهَادَتَيْنِ، وَلَا يَخْتَلِمُ، وَتَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ، وَيَكُونُ مُحَدَّثًا، وَيَسْتَوِي عَلَيْهِ دِرْعُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا يَرَى لَهُ بَوْلٌ وَلَا غَائِطٌ؛ لَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ وَكَّلَ الْأَرْضَ بِإِتِّلَاعِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ، وَتَكُونُ رَائِحَتُهُ أَطْيَبَ مِنْ رَائِحَةِ الْمِسْكِ، وَيَكُونُ أَوْلَى بِالنَّاسِ مِنْهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ، وَأَشْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ، وَيَكُونُ أَشَدَّ النَّاسِ تَوَاضَعًا لِلَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ، وَيَكُونُ أَخَذَ النَّاسِ بِمَا يَأْمُرُ بِهِ، وَأَكْفَ النَّاسِ عَمَّا يَنْهَى عَنْهُ، وَيَكُونُ دَعَاؤُهُ مُسْتَجَابًا، حَتَّى أَنَّهُ لَوْ دَعَا عَلَى صَخْرَةٍ لَانْشَقَّتْ بِنِصْفَيْنِ، وَيَكُونُ عِنْدَهُ سِلَاحُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَسَيْفُهُ ذُو الْفَقَارِ، وَيَكُونُ عِنْدَهُ صَحِيفَةٌ يَكُونُ فِيهَا أَسْمَاءُ شَيْعَتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَصَحِيفَةٌ فِيهَا أَسْمَاءُ أَعْدَائِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَتَكُونُ عِنْدَهُ الْجَامِعَةُ، وَهِيَ صَحِيفَةٌ طُولُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا، فِيهَا جَمِيعُ مَا يَخْتَّاجُ إِلَيْهِ وَلَدُ آدَمَ، وَيَكُونُ عِنْدَهُ الْجَفَرُ الْأَكْبَرُ وَالْأَصْغَرُ: إِهَابُ مَا عِزِّ وَإِهَابُ كَبْشٍ فِيهِمَا جَمِيعُ الْعُلُومِ، حَتَّى أَرْضِ الْخُدْشِ، وَحَتَّى الْجُلْدَةَ وَنِصْفِ الْجُلْدَةِ وَثُلُثِ الْجُلْدَةِ، وَيَكُونُ عِنْدَهُ مُصْحَفُ فَاطِمَةَ^(١).

مناقشة الشهيد المطهري:

وبهذا نعرف النظر فيما ذكره الشهيد المفكر الكبير المطهري في كتاب الخاتمية، حيث حصر وظيفة الامام بعد النبي ﷺ في مواجهة البدع، وحل الخلاف بين

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٤١٨ - ٤١٩.



علماء الأئمة فيما إذا وقع، فقد قال: «الامام لا يأتي بشريعة ولا بقانون، وليس وظيفته - بصفته اماماً، لا من حيث أنه مؤمن من المؤمنين، أو عالم من العلماء - أن يذهب الى الناس ويدعوهم للدين».

«... فالأنبياء أصحاب الشرائع - ما عدا صاحب الشريعة الأولى - لديهم مهمتان:

الأولى: أنهم جاؤوا للناس بقانون يحلّ اختلافاتهم، ويضمن حقوقهم وحدودها.

الثاني: يواجهون البدع التي حدثت من قبل، أي أنهم يصبحون مرجعاً لحلّ الاختلافات الدينية.

ووظيفة الامام هي النوع الثاني فحسب، الامام خليفة النبي في النوع الأخير فقط، أي إنّ الامام حجة الله بين الناس، ووظيفته رفع الاختلافات التي يحدثها ذوو الأهواء والبدع والأغراض الفاسدة»

ويبدو لي أنّ سبب قوله هذا ما يظهر من كتابه الخاتمية من اعجاب الشهيد بنظرية اقبال اللاهوري، الذي فسّر الخاتمية - كما في بعض عباراته - ببلوغ الأئمة مقام النضج والاستغناء عن قيم سماوية بعد الخاتم صلى الله عليه وآله، وهذا قد يكون له مبرر في مدرسة السقيفة، ولا مبرر له في مدرسة أهل البيت عليه السلام اطلاقاً، فإن الروايات المتواترة عن النبي وأئمة أهل البيت عليه السلام، والتي تقدّم استعراض بعضها في الجهة الرابعة، تدلّ دلالة واضحة على بطلان نظرية النضج، وأنّ الأئمة ما زالت بحاجة الى المعصوم القيم لفهم الدين وحفظه وبقائه، ودفع الشبهات عنه،



وقيادة الأمة نحو الرشاد والسداد، وقد كان القيم في زمن النبي ﷺ يتلقى الوحي ويبلغه مباشرة، وأمّا بعد زمن النبي ﷺ فالقيم هو الامام، وهو يبلغ نفس تعاليم النبي ﷺ ويقوم بجميع أدواره، إلا استقبال الوحي، وهذا ما صرح به الشهيد المطهري نفسه في كتبه الأخرى.

قال: «لا مناقشة في الحاجة الى الاصلاح والمصلحة، إلا أن الاختلاف في هذه الجهة، وهي عدم وجود أناس في الشرائع السابقة لديهم ذلك الاستعداد، بحيث يتمكن بعضهم من الحؤول دون وقوع التحريف ومقاومته، فكان لابد من نبي للقيام بذلك. من مميزات عصر الخاتمية وجود حركة الاصلاح والمصلحين، بالاضافة الى ذلك يعتقد الشيعة ببقاء المصلح الالهي، وهو الامام المهدي الحجة بن الحسن عليهما السلام».

وهو لا يحتاج في حركته الاصلاحية أن يكون نبياً، بل بصفته اماماً، والامام هو الفرد العارف جيداً بالتعاليم والحقائق الاسلامية عن طريق الوراثة، أي أن ما كان النبي يعلمه فقد أخبر به أمير المؤمنين عليهما السلام، فالاسلام الأصيل كان عند عليهما السلام، وانتقل من بعده الى الأئمة عليهما السلام، ولا حاجة الى وحي جديد، فالامام من أهل البيت عليهما السلام يبين ما أنزل على النبي بالوحي»^(١).

وقال: «نحن الشيعة نقول:... بنفس الدليل على بعثة النبي، فقد عين النبي أشخاصاً لديهم تلك الجنبه القدسيّة، وقد بين النبي الأكرم ﷺ جميع الحقائق

(١) اسلام ومقتضيات زمان: ج ١ ص ٣٧٧.



الاسلامية لأولهم، أي الامام عليّ عليه السلام، وقد كانوا على استعداد للإجابة على كافة الأسئلة.. الامام يعني الفرد العارف بأمر الدين، العارف الحقيقي الذي لا يقع في ظنّ واشتباه، ولا يعتوره خطأ.. فإذا عرفنا الامامة بهذا النحو: بأنّها أمر متمم للنبوّة من حيث تبين الدين، أي أنّها ضرورية لقيام الامام مقام النبي في بيان الأحكام، ولا بدّ أن يكون الامام معصوماً بنفس الدليل على وجوب عصمة النبي^(١).

والنتيجة التي ننتهي إليها في هذا الفصل في ظلّ جهاته الأربع هي: أنّ خاتمة النبوّة تعني انقطاع وحي النبوّة بارتحال النبي الخاتم صلّى الله عليه وآله، وخاتمة النبي صلّى الله عليه وآله تعني أنّه آخر نبي، فلا يأتي بعده نبي لعدم الحاجة الى بعثة نبي بعده، فالغرض من النبوّة - وهو تلقّي تعاليم الله تعالى - التي بها تتحقّق غاية الخلقة قد انجز، فإنّ التعاليم الكافية التي فيها جميع ما تحتاج الناس إليه الى يوم القيامة قد أنزلت وبلّغها النبي صلّى الله عليه وآله للقيّمين من بعده على الدين وأهله، والقائمين بعده بأدواره ومهامه، فالنبوّة أنجزت، والمتّم لدورها - وهو الامام بيّن، وبقي أن يستثمر الناس ذلك في تحقيق سعادتهم، وذلك يكون باتّباع الخلفاء، وتطبيق أحكام الدين المحقّقة للحدّ الأعلى ببياناتها المتنوّعة التي تقدّم بيانها في مقالة (الحدّ الأعلى والأدنى من الدين)، وعدم بلوغ جميع أفراد الأمة للحدّ الأعلى ليس لنقص في الدين والشريعة، وإنّما هو لجهات قصور أو تقصير ترجع إليهم.

(١) امامت و رهبرى = (الامامة والقيادة) ص ٩٢ - ٩٧.



الفصل الثاني؛

هل يستطيع سرّوش اثبات قناعته بتحقيق الخاتمية؟

تقدّم سابقاً أنّ سرّوش لديه قناعة بختم النبوة فقد قال: «ومع وفاة النبي فإنّ سلسلة النبوة قد ختمت، وأُغلقت أبواب السماء، وامتنعت عن انزال الوحي، وبذلك حرمت البشرية للأبد من فيوضات نبي جديد، فعليها أن تقنع بما وصلت إليه من تعاليم الأنبياء السابقين، وإذا أرادت أن ترتوي من منهل الوحي والسماء فعليها أن تبحث وتجتهد فيما وصلت إليه من ميراث مدرسة الأنبياء، ولهذا السبب نعتقد بأننا أتباع النبي الخاتم، وننسب أنفسنا إلى هذه المدرسة الوحيانية السماوية، ومن هنا كان من الضروريّ أن نتحرّك على مستوى التأمل والتدبّر في عمق معنى لوازم وأسرار انقطاع سلسلة الأنبياء أو ظاهرة ختم النبوة»^(١).

وقال: «تقدّم أنّ باب النبوة قد أُغلق إلى الأبد برحلة النبي الأكرم ﷺ»^(٢).

وقبل أن نتعرّض لما يختاره في تفسير هذه الخاتمية نقف قليلاً في هذا الفصل لمعرفة أنّ الدكتور سرّوش - ووفق نظريّته في كتاب (بسط التجربة النبوية) - هل لديه قدرة على إثبات ما هو مقتنع به من ختم النبوة أو لا؟

(١) راجع الصفحة ٢٤٨ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٢٨٣ من كتابه.



جواب هذا السؤال سوف يكون واضحاً إذا وقفنا على الأمور المكوّنة لمدّعياته، وهي عبارة عن الأمور التالية:

الأمر الأول

لا يوجد طريق عقلي لأثبت الخاتمية

هو أنّه لا يوجد طريق لمعرفة الخاتمية من خارج الدين، فالدليل العقلي بقسميه:

البرهاني والاستقرائي لا يمكنه التوصل الى مسألة الخاتمية، وعليه ينحصر الطريق في اخبار النبي الخاتم نفسه، وهذا ما ذكره سروش بقوله: «الحقيقة أنّه لا يوجد أيّ دليل أو علامة من خارج الدين، وبشكل مستقلّ، يثبت هذه الدعوى، ولم يتعرّض أي واحد من المتكلمين والفلاسفة وحتى المفكرين الحداثويين لمعيار مستقلّ في هذا الصدد، وهذا يعني أنّ النبي لو لم يقل بأنني خاتم الأنبياء فسوف لا نصل الى ادراك هذه الحقيقة بعقولنا»^(١).

الأمر الثاني

النبوة قناة تتأثر بالمحيط، وخبرها ليس الواقع كما هو

قرره سروش ان الوحي ليس شيئاً ينزل من السماء على قلب النبي محفوظاً من تأثيرات تجربته الباطنية المكيفة للوحي بكيفيتها الخاصة، ومزاجها المعين، كتكييف الاناء للماء، وتأثيرات التجربة الظاهرية المتمثلة في ثقافة بيئة النبي ومعلوماته البشرية التي قد تكون مخالفة للواقع كما في فلكيّات بطليموس،

(١) راجع الصفحة ٢٥٠ من كتابه.



فالوحي عبارة عن ضرب من ضروب الكشف الموجود عند المتصوفة، يضعف ويشتدّ بحسب أحوال النبي، ولهذا هو يعتقد بأنّ القرآن فعل النبي، وهو من أوجده، غير أنّ النبي يظهر له في تجربته أنّ أحداً يتحدّث معه، نظير ما كان يقول العرب من أنّ الجنّ توحى للشعراء.

وقد أخذ سروش رأيه هذا من مدرسة المخالفين، لا سيّما الصوفية، وليس في كلامه إلّا توظيف لكلام الغزاليّ وابن الروميّ وسليمان ولد - وهو هو الابن الأكبر لجلال الدين الرومي وأحد مؤسسي - الطريقة المولوية - وابن خلدون وأقبال اللاهوريّ، وغيرهم، وطبعاً لا يقول بأنّ كشف النبي في مرتبة كشف العرفاء، فهو في نظره وإن كان من سنخه إلّا أنّه يختلف من جهتين:

١ - أنّ كشف النبي أتمّ.

٢ - أنّ كشف النبي متعدّد، ففيه تبليغ وأمر ونهي.

يقول سروش: «الفرق بين الأنبياء وغيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أنّ الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية، ولا يشغلهم التمتع بها عن أداء دورهم الانساني»^(١).

ويقول ناقلاً عن أقبال اللاهوريّ في نفس الصفحة: «وينقل أقبال اللاهوريّ في كتاب أحياء الفكر الديني في الاسلام عن عبد القدوس الجانجهي - من متصوفة

(١) لاحظ الصفحة ١٨ من كتابه.



الهنود في بيان الفرق بين تجربة المتصوفة وتجربة النبوة قوله: «إن النبي صعد الى المعراج ورجع، ولو كانت مكانه لما رجعت»، وهذا أفضل تعبير لبيان التفاوت بين هذين النوعين من التجربة».

ثم يقول بعد ذلك: «التجربة الدينية نفسها لا تجعل الشخص نبياً، ومجرد رؤية الملك أو شهود عالم الغيب لا يحقق حالة النبوة في الانسان، فالملك الالهي ظهر لمريم وأهدى إليها عيسى، ولكن مريم لم تصبح نبية... أجل فإن النبوة تتضمن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف، وهذا هو الذي نفتقده في تجارب العرفاء والمتصوفة، وهذه المأمورية انتهت بالخاتمية، ولكن أصل التجربة والمكاشفة باقٍ في حركة الشعور الداخلي لأفراد البشر على امتداد التاريخ»^(١).

وعلى كل حال، فإن سروش قد رتب أثراً على تكامل النبوة بمعنى تجربة النبي ﷺ في تلقي الوحي، وهو أن النبي (يوماً بعد يوم تشتد نبوته، وترتفع منزلته، ويكون أعرف وأبصر بغاياته... وأفضل توفيقاً)، وطبعاً تفاوت توفيق النبي ﷺ راجع إليه هو لأنه الفاعل للتجربة، والكاشف لحجب الغيب بيده المقيّدة بظروفه الخاصة، ولهذا يقول سروش: «وهذه الشخصية هي محل التجارب الدينية والوحيانية والموجدة لها، وهي القابل والفاعل... ولذلك كان الوحي تابعاً لشخصية النبي لا النبي تابعاً له... فكلام النبي حق، وليس النبي تابعاً لجبرائيل، بل جبرائيل تابع له، وهو الذي ينزل الملك».



وقد تسأل ماذا يقصد سروش بقوله: (فكلام النبي حقّ) هل يعني أنّ ما قاله النبي من أنّ ملكاً يخاطبه، ويقول له: هذه عبارة من الله بلّغها للناس جميعاً، حقّ، وهو كلام مطابق للواقع؛ لأنّ الله خارج عن التأثير بالظروف الزمانيّة والمكانيّة، وقادر على تبليغ ما يشاء كما يشاء، وما قاله النبي ﷺ من شمول أحكامه وعمومها الى يوم القيامة، وأنّه لا يجوز مخالفة أحكامه الالزاميّة والتعبّد بغيرها، ولا تكاليف بعد تكاليفه حقّ؟

والجواب: هو أنّ سروش لا يقصد ذلك، وإنّما يقصد أنّ النبي فاعلٌ لكلّ ما ينسبه الى الله من ذاته بعد الكشف، وهو لا ينقل عن الله عبارات جاهزة، بل هو يصنعها وينسبها الى الله، نظير نسبة انزال المطر الذي ينسب الى الله، مع أنّ بين الله وبينه عدة وسائط. نعم، الباري بحسب بعض تعبيرات سروش يؤيد تجربة النبي بمعنى يقرّها، وان كانت هذه التجربة متأثرة بظروف خاصّة لا تشمل غيرها، ولكنّ النبي رتب عليها خطابات عامّة، وهنا نستعرض بعض عباراته التي جرّدت النبوة من محتواها وجعلتها مجرد كشف من الكشوفات التي تساهم في اغناء المعرفة البشرية، ولا يجب الالتزام، بل في بعض ما سوف نذكره ما ينافي تصريحه بختم النبوة وهذه نتيجة طبيعية لتفسير الوحي بالكشف واعتبار ممارسة الوحي عين النبوة:



١ - (فالنبي بدوره انسان، وتجربته الدينية بشرية، وجميع من حوله هم من البشر، ومن خلال مواجهة هذه العناصر الانسانية والبشرية تولّد الدين البشري تدريجاً... فكان يمثل استجابة لحالات واقعية لأولئك الأفراد)^(١).

٢ - (انّ نظام الرقّ هو من جملة المسائل والأُمور التي فرضت على الاسلام مع غُصّ النظر عن مقولة بعض رجال الدين في العصر الحاضر الذين يدّعون أنّ الرقّ أمر جيّد...)^(٢).

٣ - (لوم يواجهه - الاسلام - أُموراً سياسية لكان مثل المسيحية بعيداً عن السياسة)^(٣).

٤ - (وخلاصة الكلام: أنّ نبي الاسلام كان يواجه نمطين من التجربة، والاسلام يمثّل حصيلة هذين النمطين: التجربة الباطنية والتجربة الخارجية...)^(٤).

٥ - (تقول الآية الشريفة ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٥) فهي تتطلّع الى الكمال في الحدّ الأدنى لا في الحدّ الأقصى... بمعنى أنّ الحدّ الأدنى اللازم لهداية الناس

(١) راجع الصفحة ١٨ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٤٢ من كتابه.

(٣) راجع الصفحة ٤٣ من كتابه.

(٤) راجع الصفحة ٤٤ من كتابه.

(٥) سورة المائدة: ٣.



قد تمّ واكتمل، ولكنّ الحدّ الأقصى يتّصل بتداعيات الواقع المتحرّك والمتكامل والبسط التاريخي للإسلام في المستقبل^(١).

٦ - (فلو قلنا بعدم صحّة مقولة حسبنا كتاب الله، فكذلك مقولة حسبنا معارج النبي، وتجربة النبي، غير صحيحة وغير كافية)^(٢).

٧ - (إنّ هذا الدين لا يمثّل النبي وحده حتّى يقال أنّه إذا رحل النبي فسيرحل الدين معه... ولا ينبغي أن ننسى أنّ عرفاءنا أثروا التجربة الدينية، وأنّ مفكرينا وسّعوا دائرة فهم الدين... فالغزاليّ جاء بكشوفات دينية جديدة، وهكذا المولويّ ومحيي الدين جاء بكشوفات دينية جديدة... وأساساً فإنّ الدين الإسلامي قد تكامل ونما بهذه الصورة... فهؤلاء الأولياء لم يكونوا شارحين فقط، بل مارسوا طبيعة الكشف، وساهموا في إثراء التجربة)^(٣).

٨ - (نرى أنّ العادات العربية، والتقاليد المألوفة، والأحاسيس السائدة، تساهم في صوغ الثقافة الدينية)^(٤).

٩ - (إنّ نبي الإسلام شيّد بناء جديداً من الأدوات، الاجر الذي كان متداولاً ومرسوماً في الثقافة العربية..)^(٥).

(١) راجع الصفحة ٤٤ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٤٦ من كتابه.

(٣) راجع الصفحة ٤٨ من كتابه.

(٤) راجع الصفحة ٨٥ من كتابه.

(٥) راجع الصفحة ٨٩ من كتابه.



١٠ - (..فَرى أنّ نبي الاسلام ادّعى بعض الأمور، وقد سمعنا جميعاً المدّعات، ومن المعلوم لا يمكن اثبات صدق شخص من خلال ادّعاءاته فقط...

هذا النبي يقول: إنّني أدركتُ أموراً من خلال طريق غيبية يسمّيهِ الوحي، ويقول بالنسبة الى الوحي: أنّه تصل إليه الهامات ممّا وراء الغيب ومن الله تعالى، وهنا يتحدّث عن وجود واسطة يسمّيها جبرائيل، فكلّ هذه الأمور ورد ذكرها في القرآن... فيمكنكم بيان ظواهر الوحي والحوادث التي وقعت في زمان الناس بشكل مستقلّ ونسبتها الى إرادة الله بشكل منفرد، والقول بأنّ الله أراد أن يتحدّث مع النبي باللغة العربية، وأنّ الله أراد بيان بعض الحوادث في القرآن... وأنّ الله أراد أن تكون جميع أو أكثر الأحكام التي كانت سائدة لدى العرب آنذاك مشروعة... ويمكننا تفسير هذه الظواهر بشكل آخر... وهذا ما أريد طرحه في نظرية القبض الاستيعاء من نظرية دارون... اعتقد أنّ الارادة الالهية لم تتعلّق بكلّ واحد من هذه الأمور على انفراد... فبالإمكان النظر الى هذه المسألة من جهة أخرى، وهي أن نقول: إنّ النبي عندما واجه هذا السؤال عمل هذا السؤال نفسه على تفعيل الجواب في نفس النبي... ولكن ربّما يثار لديك هذا السؤال: إذن ماذا يعني نزول جبرائيل؟ إنّ مسألة جبرائيل وكيفية نزوله وظهوره للنبي تعدّ بحثاً في دائرة الأدوات... وعلى أي حال، لا أرى هذه المسألة مهمّة في بيان ماهية النبوة وتفسير هذه الظاهرة... النبي عندما يتحدّث عن شيء فإنّه يتحدّث عنه أحياناً كأنّه يسمعه من شخص معيّن، أو يرى شخصاً يتحدّث معه،





ونحن نطلق على هذه الظاهرة الوحي بالمعنى الأخصّ، فكلّ هذا يندرج تحت الحكم الكلّيّ، كلّ ما يعمل به خسر وهو جميل^(١).

(حتّى الأشخاص ما دون الوحي يشعرون في أنفسهم بهذا الشعور والاحساس، وأنا وأنتم ربّما رأيّا في المنام شخصاً يتحدّث معنا... والعرب أنفسهم في زمن النبي كانوا يعتقدون أنّ الشعر يتمّ القاؤه بواسطة في ذهن الشاعر)^(٢).

١١ - (الوحي تابع للنبي، أي متناسب مع شخصه ومتناسب مع كلمات النبي، ومتناسب مع محيط النبي، ومتناسب مع الحوادث الواقعة في زمن النبي، ومتناسب مع مزاج وعقلانيّة قومه... عندما تصبّ ماء البحر في جرّة فمن الطبيعي أن يتقلب هذا الماء تبعاً للجرّة... وهذا معنى تبعية الوحي لشخصية وحالات النبي وتجاربه الخارجيّة والباطنيّة)^(٣).

١٢ - (النبي هو المشرّع للأحكام الفقهية... وبالطبع فإنّ الله أمضى القوانين... الهاجس الأساس للنبي في أمر التقنين هو أنّ هذه الأحكام والقوانين لا بدّ وأن تكون عادلة في أجواء زمانه، وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت، لا أنّها تمثّل العدالة المطلقة وفوق التاريخيّة، فإذا أراد الشارع أن يحكم حكماً معيّناً فلا بدّ أن يأخذ المشرّع العرف في الاعتبار... ولكن هذا لا يدلّ على أنّ العرف هو أفضل عرف عرفته البشرية، أو أنّ المقرّرات الجارية في ذلك العرف أفضل

(١) راجع الصفحة ١٩٢ - ١٩٩ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٢٢٤ من كتابه.

(٣) راجع الصفحة ١٩٩ - ٢٠٠ من كتابه.



المقرّرات في العالم... فجميع الأحكام الفقهية أيضاً في الاسلام مؤقتة، وترتبط بالمجتمع العربيّ في صدر الاسلام والمجتمعات المماثلة له إلا أن يثبت الدليل خلافه...^(١).

١٣ - (كلّ شخص بإمكانه أن يكون نبياً لنفسه، ويعيش حالات خاصّة من خلال ما يجده من مكاشفات وذوقيّات، ولكنّ المجتمع الديني الاسلامي سيتصدّى لمثل هؤلاء الأفراد فيما لو أعلنوا نبوتهم... فربّما يجد الانسان أحياناً حالة معنوية خاصّة بينه وبين الله يشعر أنّه مكلف بمهمّة معيّنة من قبل الله، فلا يجب عليه العمل بهذا الدين أو بتعاليم ذلك المذهب... فلو أحسّ شخص أنّه لا يستطيع بعد الان التحرك وفق تعاليم شريعة نبي الاسلام، وشعر في نفسه أنّ له وظيفة أخرى، فيجب عليه أن يجيب ربّه من موقع الحجّة)^(٢).

١٤ - (مجيء القرآن لا يعني أنّه يقلع الانسان من زمانه ويجعله مرتبطاً بزمان آخر، وهذا هو معنى الاجتهاد بالنظر الدقيق... وكلام وليّ الدين الدهلويّ ناظر الى هذا المعنى، حيث يقول: (إنّ النبي بنى مجتمعاً لأنّه لا يستطيع القيام بعمل آخر...) وهذا يعني أنّ عليكم اتّخاذ هذا العمل أسوة لكم، ولكن ليس بمعناه المطابق، وأن نعمل مثله طابق النعل بالنعل... وهذا يعني أنّ قيمة أفعال النبي تمثّل قيمة في اطار النموذج لا قيمة ثابتة في كلّ امتداد الزمان)^(٣).

(١) راجع الصفحة ٢٠٢ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٢٠٥ - ٢٠٦ من كتابه.

(٣) راجع الصفحة ٢١٠ - ٢١١ من كتابه.



١٥ - (بالنسبة الى حقوق المرأة، وحقوق الرجل، الإرث، الديات، القصاص، وجمع المنظومات السياسية، وما يتعلق بالسلطة والحكومة، الأحكام الاجتماعية البيع الشراء، الزواج والطلاق، وغير ذلك من الأبواب الفقهيّة، فإنّ النبي كان ينطلق في بيان هذه الأحكام من موقع ثقافة عصره، فما كانوا يرونه ويفهمونه من طبيعة العدالة والظلم، فمفهوم العدالة والجور هو مفهوم تاريخي معاصر وزمانيّ تماماً... فلا أحد يستطيع القول بلزوم قبول كلّ ما جاء في الدين من أحكام سياسية واقتصادية واجتماعية....)^(١).

الأمر الثالث

ميزان النبوة كشف العامّة

هو ما نقله سروش عن الغزاليّ، من أنّ النبي لا يعرف صدقه بالمعجزة، كانقلاب العصا الى حيّة، أو شقّ القمر؛ لأنّ هذه الطرق لو لم تقترن بشواهد أخرى فمن المحتمل أن تكون من جنس السحر والخيال، وإنّما يعرف بخوض نفس تجربته، فالفقهاء يعرفون بالفقهاء، وكذلك الأنبياء يعرفون بخوض نفس تجربتهم الكشفية ورؤية ما أخبروا به^(٢).

ولم يعقّب سروش على كلامه، بل وصف ما سوف ينقله عنه بأنّه (عميق جداً) ثمّ نقل انكشاف بعض الحقائق بلا تجربة، وتوقّف معرفة صدق النبي على خوض نفس تجربته.

(١) راجع الصفحة ٢٣٤ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٢١ من كتابه.



وما نقله عن الغزاليّ ليس تامّاً في نفسه؛ وذلك لأنّ ادّعاء شخص للنبوّة يستبطن ادّعاء أمر غيبيّ، وهو تلقّي الوحي، ونسبة بعض القضايا إليه، فلا بدّ من طريق علمي لمعرفة صدقه، وليست مكاشفة عامّة الناس ميزاناً؛ لأنّها ليست مكاشفة لمعصوم، على أنّه لو كانت حقّاً في جميع ما يدّعيه المشكوك في نبوّته فهذا يعني:

أولاً: أنّ من يريد معرفة صدق المدّعي انكشف له نفس انكشاف المدّعي، فيكون إمّا كلاهما نبي، أو كلاهما غير نبي؛ لما تقدّم عن الدكتور سروش من أنّ النبي يمتاز بالكشف التامّ عن كشوف العرفاء والصوفية، والمفروض كشفهما واحد.

ثانياً: من المحتمل أن يأخذ غير النبي حقائق من نبي وينسبها الى نفسه ويدّعي النبوّة فانكشف صدق ما ينقل من قضايا أعمّ من صدقه في ادّعاء النبوّة إلا أنّ يقال: يعلم صدق دعواه النبوّة بانكشف نبوّته، فيأتي اشكال عدم عصمة عامّة الناس، فكيف يعوّل على مكاشفتهم في اثبات النبوات، وهذا ما التفت إليه بعض الصوفية في كتبهم، فقد ذكروا أنّ مكاشفة عامّة الناس لا تقبل إلا إذا تحقّق أحد شرطين:

الأوّل: موافقة الكتاب والسنة لأنّها وحي معصومي، ولهذا جاء في اعجاز البيان لصدر الدين القنويّ: (... وازنين له بميزان ربّهم العام^(١)).



وقال القيصريّ في شرح الفصوص: (كما أنّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب والخطأ، وهو المنطق منها ما هو ميزان عامّ، وهو القرآن، والحديث المنبئ كلّ منهما على الكشف التامّ المحمّدي)^(١).

الثاني: موافقة برهان العقل. قال ابن تركه في تمهيد القواعد: (فلئن قيل: أنّ علومنا وجدانيّة، وكما لا يفتقر في حصول العلوم الوجدانية الضرورية الى صناعة آليّة مميّزة، فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان.

قلنا: إنّ ما يجده بعض السالّكين قد يكون مناقضاً لما يجده بعض آخرون منهم، ولهذا قد ينكر بعض منهم على بعض آخر في إدراكاته ومعارفه، ومتى عرفت هذا فنقول: لا بدّ للسالّكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب حتّى تصير هذه العلوم النظرية التي تكون من جملة الصناعات الآليّة المميّزة بالنسبة الى المعارف الذوقيّة، كالعلم الآلي المنطقيّ بالنسبة الى العلوم النظرية غير المتّسقة والمتّظمة، فلو تحرّر الطالب السالك، وتوقف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر، حصّله بالطريق الآخر، فيدرك وجه الحقّ فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر)^(٢).

(١) شرح الفصوص للقيصري: ص ١١١.

(٢) تمهيد القواعد: ص ١٧٥.

من أين لسروش القناعة بالخاتمية؟

إذا كان الوحي مجرد كشف من سنخ كشف العرفاء، والنبى يبدو له نزول ملك، وليس ذلك حقيقياً، وتجربة النبى تتأثر بالمحيط، وليس لاطلاق جملة من أحكامه واقعاً حقيقياً؛ لأنها بنت ثقافته وبيئته وتتبدل بتبدلها، ولهذا يقول سروش:

«الوحي تابع للنبى، أى متناسب مع شخصه، ومتناسب مع كلمات النبى، ومتناسب مع محيط النبى، ومتناسب مع الحوادث الواقعة في زمن النبى، ومتناسب مع مزاج وعقلانية قومه... عندما تصبّ ماء البحر في جرّة فمن الطبيعي أن يتقلب هذا الماء تبعاً للجرّة... وهذا معنى تبعية الوحي لشخصية وحالات النبى، وتجاربه الخارجية والباطنية»^(١).

«النبى هو المشرّع للأحكام الفقهية... وبالطبع فإنّ الله أمضى القوانين... الهاجس الأساس للنبى في أمر التقنين هو أنّ هذه الأحكام والقوانين لا بدّ وأن تكون عادلة في أجواء زمانه، وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت، لا أنّها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية، فإذا أراد الشارع أن يحكم حكماً معيناً فلا بدّ أن يأخذ المشرّع العرف في الاعتبار... فجميع الأحكام الفقهية أيضاً في الاسلام مؤقّنة وترتبط بالمجتمع العربى في صدر الاسلام والمجتمعات المماثلة له، إلّا أن يثبت الدليل خلافه...»^(٢).

(١) راجع الصفحة ١٩٩ - ٢٠٠ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٢٠٢ من كتابه.



فكيف يحصل الوثوق بأنّ حديث النبي عن الخاتمية ليس إلّا وليد ثقافته الخاصّة وتجربته الشخصية، وهي جعلت ما يقوله من تعاليمه آخر التعاليم لأنّه بداله أنّ كشفه الأتمّ ولا كشف أتمّ منه في المستقبل، وليس الواقع كذلك، بل يمكن أن يأتي كشف تامّ بل أتمّ ولو في بعض التعاليم!

إنّ سروش بنظره قد أسقط قيمة قول النبي كما أسقط قيمة تعاليمه العامّة، وطالب بتبديلها وتغييرها، فما عاد بإمكانه الاقتناع بختم النبوة لأنّها لا تعرف إلّا بالنبي نفسه، ويحتمل أن يكون لمزاجه تأثير على قوله بالخاتمية، وتأييد الله تعالى له لا يزيد عن تأييده في مسائل الفقه، وهي مسائل عرضية يمكن رفع اليد عنها وإنّ أطلق النبي الحكم بها؛ لأنّ إطلاقه نتيجة ثقافته الخاصّة البدائية، كما أنّ سروش لا يمكن أن يعوّل على كشفه هو - ويأخذ بنظرية الغزالي - لأنّه ليس معصوماً، ومن المحتمل تلاعب الشياطين بمخيّلته، ولعلّ هذا ما جعل سروش في بعض المواضع يخالف ما كان يتظاهر به في أكثر من موضع من قناعاته بالخاتمية، ويصرّح بعدم الخاتمية، ويكذب النبي في قوله المتواتر «إلّا أنّه لا نبي بعدي» فيقول: «كل شخص بإمكانه أن يكون نبياً لنفسه، ويعيش حالات خاصّة من خلال ما يجده من مكاشفات وذوقيات، ولكن المجتمع الديني الاسلامي سيتصدّى لمثل هؤلاء الأفراد فيما لو أعلنوا نبوتهم... فربّما يجد الانسان أحياناً حالة معنوية خاصّة بينه وبين الله يشعر أنّه مكلف بمهمّة معيّنة من قبل الله، فلا يجب عليه العمل بهذا الدين أو بتعاليم ذلك المذهب... فلو أحسّ شخص أنّه لا



يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة نبي الاسلام، وشعر في نفسه أنّ له
وظيفة، فيجب عليه أن يجيب ربّه من موقع الحجة^(١).

(١) راجع الصفحة ٢٠٥ - ٢٠٦ من كتابه.





الفصل الثالث:

تأملات في تفسير الخاتمية، وعلّة تحققها:

الخاتمية في نظر الدكتور سروش:

كما قلنا تعرض الدكتور عبد الكريم سروش لمسألة الخاتمية في المقالتين الخامسة والسادسة من كتابه (بسط التجربة النبوية) وتبنّى تفسيراً للخاتمية يعتمد في روحه على أمرين أساسيين:

أولاً: أنّ الدين لم يختم؛ لأنّ الخاتمية وصف للنبوّة، ونبي الاسلام آخر الأنبياء^(١)، وكلامه هذا يتنافى مع قوله: (كلّ شخص بإمكانه أن يكون نبياً لنفسه، ويعيش حالات خاصّة من خلال ما يجده من مكاشفات وذوقيات، ولكنّ المجتمع الديني الاسلامي سيتصدّى لمثل هؤلاء الأفراد فيما لو أعلنوا نبوتهم... فربّما يجد الانسان أحياناً حالة معنوية خاصّة بينه وبين الله يشعر أنّه مكلف بمهمّة معيّنة من قبل الله، فلا يجب عليه العمل بهذا الدين أو بتعاليم ذلك المذهب... فلو أحسّ شخص أنّه لا يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة نبي الاسلام، وشعر في نفسه أنّ له وظيفة أخرى، فيجب عليه أن يجيب ربّه من موقع الحجة^(٢)).

(١) راجع الصفحة ٢٥٢ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٢٠٥ - ٢٠٦ من كتابه.



فإنّ المستفاد من كلامه هذا أنّ الخاتمية أيضاً ليست وصفاً للوحي ولا للنبي، كما أنّها ليست وصفاً للدين، بمعنى بقاء ما جاء به النبي الخاتم ﷺ الى يوم القيامة شاملاً لجميع الناس مع اختلاف ظروفهم دون نزول تعاليم أخرى على شخص آخر بعد النبي بوصف كونه نبياً، وبعد هذا كيف يمكن القول بأنّ الخاتمية وصف للدين وليست وصفاً للنبي؟

ولعلّه لهذا لم يفسّر سروش وصف الدين بالخاتمية بثبات التعاليم النبويّة بما تنطوي عليه من ديناميكيّة حيوية تجعلها قابلة للانبساط على جميع الظروف الى يوم القيامة، وإنّما فسّرها بوحدة الدين النازل على جميع الأنبياء فقد قال:

«إنّ الخاتمية صفة للنبوّة لا صفة للدين، فنبينا يمثّل آخر نبي الهى، ولكن دينه منذ الأزل هو آخر الأديان، فالقرآن يقرّر هذه الحقيقة، وهى أنّ الدين الآخر هو الدين الأوّل»^(١).

ووحدايّة الدين التي يفسّر لنا بها معنى وصف الدين بالخاتمية هنا لا تتنافى مع تسلسل الأنبياء، واختلاف شرائعهم بسبب اختلاف تجاربهم الخاصّة، وبالتالي باب القول بإمكان أن يأتي نبي بشرع جديد مفتوح مع الحفاظ على خاتمية الدين بهذا المعنى.

وكيف ما كان، فإن قول الدكتور سروش هنا بأنّ أديان جميع الأنبياء دين واحد هو الأوّل والآخر يتنافى مع ما تقدّم منه حيث قال: «إن حقيقة الوجود التاريخي

(١) راجع الصفحة ٢٥٢ من كتابه.



للأديان أمر لا شك فيه، يَئِدُّ أنَّ وجود ذات وروح مشتركة بين الأديان بأجمعها ليس مسلماً، بل أنَّ إثباته يقرب من المستحيل، فليست الأديان عبارة عن أفراد ومصاديق لأمر كليّ باسم الدين، بل هناك شبه ومماثلة عائلية بينها.... وبالنسبة الى الذات الالهية، فإن الأديان تختلف فيما بينها، فاله اليهود شديد، ودينهم يملك الخشونة والعبوسة أكثر من إله المسيحيين الذي يفيض بالمحبة والعطف والأبوة، وقد ورد في الاسلام عن نبي الاسلام: (أنا ذو العينين) أي أنَّ ديني يملك خصائص الدين الموسوي، وكذلك الدين المسيحي، ومن المعلوم أنَّ فرض وجود كنز واحد في أعماق الخرائب والاطلال لا مسوِّغ له فيما يمثله من فرضية غير قابلة للإبطال^(١).

وهذا مورد من موارد التناقضات الموجودة في كتاب بسط التجربة النبوية، وما أكثرها!

ثانياً: ليس المقصود بختم النبي والدين ختم الوحي، وهو التجربة الدينية، وسدَّ باب الحصول على تعاليم ملزمة من غير النبي، وإنَّما المقصود أنَّ الشخصية التي تستمدَّ اعتبارها من كونها تتلقَّى الوحي، ويجب أن تصدق مباشرة وإن لم تعرض برهاناً، ولها ولاية أن تطاع وتُتَّبَع فيما إذا أمرت أو نهت (الشخصية الحقوقية) انتهت بارتحال النبي، وبعد النبي باب التجديد والاجتهاد في ظلَّ حركة التاريخ، وتلبَّس نفس التجربة النبوية مفتوح، غير أنَّ من يأتي بنتيجة جديدة ويريد منّا أن

(١) راجع الصفحة ٦٣ من كتابه.



نقبل منه لا بد وأن يقدم دليلاً؛ لأن زمن من يقول: (أنا القانون، وأنا الحجة، وكلامي هو الدليل والمستند لادّعائي) قد ولى وذهب.

وعلى هذا من يقول أنا حجة عليهم ويجب اتّباعي بعد النبي الخاتم يكون منكراً لخاتمية النبوة فلا وصاية ولا فرض في القناعات بعد النبي، وهكذا صار معنى ختم النبوة ختم الولاية التشريعية، بمعنى حجّة القول ووجود الطاعة، أي بمعنى ألا نعمل عمل الأنبياء في دائرة التبليغ والولاية، وليس في انقطاع تلقّي الوحي ونزول تعاليم سماوية على شخص بصفة نبي تكون مخالفة أو غير موجودة في تعاليم النبي، وهذا ما يستفاد من ملاحظة قوله السابق: (كل شخص بإمكانه أن يكون نبياً لنفسه، ويعيش حالات خاصّة من خلال ما يجده من مكاشفات وذوقيات، ولكن المجتمع الديني الاسلامي سيتصدّى لمثل هؤلاء الأفراد فيما لو أعلنوا نبوتهم... فربّما يجد الانسان أحياناً حالة معنوية خاصّة بينه وبين الله يشعر أنّه مكلف بمهمّة معيّنة من قبل الله، فلا يجب عليه العمل بهذا الدين أو بتعاليم ذلك المذهب... فلو أحسّ شخص أنّه لا يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة نبي الاسلام، وشعر في نفسه أنّ له وظيفة أخرى، فيجب عليه أن يجيب ربّه من موقع الحجة)^(١).

وقد استشهد سروش على تفسير الخاتمية بانقطاع الحجّة والوصاية الفكرية - كما يعبرّ الحدثيون - بأن النبي لم يكن يقدم أدلة على ما يذكر من حقائق إلّا في موارد

(١) راجع الصفحة ٢٠٥ - ٢٠٦ من كتابه.



نادرة، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١). ولو كان يقدم دليلاً - كما في تقديم الامام علي عليه السلام الأدلة على قوله: «النساء نواقص الإيمان، نواقص الخطو، نواقص العقول»^(٢)، لانقطعت الرابطة بين كلامه ﷺ وبين شخصيته الحقوقيّة الواجدة للحجّة، وكانت القيمة فقط للدليل الذي يقدمه.

ومع قطع النظر عن موارد الاستدلال الكثيرة في كلام النبي ﷺ فإنّ ما ذكره سروس في شاهده ليس مستقيماً، وذلك:

أولاً: لأنّ النبي ﷺ يستند في حجّة ما يقول على برهان صدقه، وعدم احتمال الخلل في كلامه، فهو لا يتكلّم بحجّة ذاتية، وإنّما بدليل عام يحفّ بكلّ كلامه، وهذا ما يميّزه عن غيره من أصحاب الدعوات المشكوكة، فهم لا يملكون هذا الدليل العالم، ولهذا نذر كلامهم في بقعة الإمكان ما لم يزدنا عنه ساطع البرهان.

وثانياً: مع وجود دليل على صدق النبي ﷺ فيما يقول لا يكون المدار في القبول على الدليل الذي يذكره النبي ﷺ فيما إذا أقام دليلاً في كلامه؛ لأنّ كلامه سوف يكون من الكلام المستدلّ عليه بأكثر من دليل، ولا مرجّح للدليل على آخر، لكي يجعل دون غيره مربوط الفرس ومناطق التصديق.

وهنا نكتة مهمّة لا ينبغي أن تغفل عنها، وهي أنّه لو كان في كلام ثابت النسبة للنبي دليل لم يقنعنا، فهنا لا بدّ وأن نقول بأنّ هذا الدليل إمّا تامّ لم نفهم مكانه،

(١) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٢) نهج البلاغة: خطبة ٨٠.



وإما ليس تاماً، ولكن استشهد النبي ﷺ به من باب الجدل الحسن الذي يراد منه الاقناع، ولا يصح بحال من الأحوال الحكم بطلان ما يقول إلا إذا كنّا ننكر أنّه مؤيد ومعصوم.

نظرية محمد إقبال اللاهوري في الخاتمية؛

ذكر الدكتور سروش أنّ أول شخصية بحثت مسألة الخاتمية على المستوى الفلسفي والتاريخي محمد إقبال اللاهوري، وقد تأثر سروش بكلامه تأثراً كبيراً في ما انتهى إليه في مقالتي الخاتمية، فمن المفيد جداً قبل التعليق على نظرية الدكتور سروش أن نقف قليلاً عند جذور نظريته لتعرّف على ما ذكره محمد إقبال في الفصل الخامس (روح الثقافة الاسلامية) من كتاب تجديد الفكر الديني في الاسلام الصفحة ٢٠٣، ونستعرض ذلك ضمن أمور:

الأمر الأول؛

نقل اللاهوري عبارة عبد القدوس الجنجوهي (صعد محمد النبي العربي الى السماوات العلا، ثم عاد، وأقسم بالله لو أنّني وصلت الى هذا المقام فلن أعود أبداً) لطائفي قدوسي: ٧٩، ثم أثنى على هذه العبارة وبين أنّها تبين الإدراك العظيم للفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي وبين الوعي الصوفي، وبين أنّ تجربة الصوفي ذاتية تحقّق ذروة أشواقه، بينما تجربة النبي بداية مهمة روحية من شأنها أن تهزّ العالم من حوله، وهذا ما أخذه الدكتور سروش وعبر عنه باللازم والمتعدّي، أو اشتغال تجربة النبي على المأمورية والأمريّة دون تجربة الصوفي.



نعم، محمد اقبال لم يظهر نفسه جازماً بأنّ الوحي ضرب من ضروب مكاشفات الصوفي كما فعل سروش، وإنّما قال: (ربّما يقال في تعريف النبوة أنّها نوع من وعي الصوفي الذي تنزع فيه تجربة التوحّد أو مقام الشهود الى الخروج عن حدودها لتبحث عن فرص لإعادة توجيه قوى الحياة الجماعيّة وإعادة تشكيلها)^(١).

نعم، في موضع آخر قال: (وهي تجربة لا تختلف من حيث الكيف عن تجربة النبوة)^(٢).

الأمر الثاني:

الوحي يكون فيه اتّصال بمنبع الوجود وذلك من خلال اتّصال المادّي المتناهي بروحه اللامتناهي بالله عزّ وجلّ، فكلّ موجود متّصل بالله تعالى، ولكن هنالك اتّصال خاصّ يعبر عنه القرآن بوحي النبوة لا يكون إلّا للنبي.

وهنا ننبّه على شيء يرتبط بفهم مقصود محمد اقبال من قوله: (الوحي صفة عامّة للحياة، ولكن تختلف طبيعة هذا الوحي وخاصيّته باختلاف مراحل تطوّر الحياة)^(٣).

(١) راجع الصفحة ٢٠٥ من كتابه.

(٢) راجع الصفحة ٢٠٦ من كتابه.

(٣) راجع الصفحة ٢٠٥ - ٢٠٦ من كتابه.





فقد فهم البعض أنّ اقبال يريد أن يقول: الوحي من سنخ الغريزة؛ لأنّ الحياة في نفسها مهما تتحرّك نحو التطوّر الى أن تبلغ العقل، والوحي شيء غريزيّ يرتبط بالحياة قبل مرحلة العقل، وبالتالي لا ينبغي التوقّف عند الوحي عند بلوغ الحياة طور العقل، وهذا التوهّم وقع فيه الدكتور سروش عندما قال: (والوحي بدوره - كما يقول اقبال من جنس الغريزة، ولكن مضمونه ومحتواه خطاب عقلائيّ)، ولعلّ هذا الفهم الخاطئ هو الذي فتح لسروش تصوّر أنّ الوحي شيء يفعله النبي، وليس من الله تعالى!

غير أنّ محمّد اقبال لا يريد ذلك كما يظهر من عبارته، فهو في صدد بيان أنّ هنالك ارتباط بين الخلق طرّاً ومنبع الوجود، وهذا الارتباط عاد في كلّ حيّ، غير أنّه يختلف من كائن حيّ الى آخر، ففي النبات هنالك ارتباط من سنخ الوحي التكوينيّ به يتدبّر أمر النبات فينمو ويولد المثل، وفي النحل يوجد هذا النحو من الارتباط يمكن أن نعبر عنه بإلهام الفطرة، ولهذا يقول تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾^(١)، وفي الانسان من حيث عمقه الجوانيّ لحياته الانسانية يوجد ارتباط واتّصال يسمّى وحي النبوة به يدبّر أمر الانسان في مرحلة الغريزة، فمرحلة الغريزة بحاجة الى وجود وحي فيه معارف يدركها العقل ويدرك قيمتها لو تكامل، ولهذا نزل الوحي بمضمون عقلي لعدم تكامل العقل، فالوحي هو اتّصال بمنبع الوجود وله أنحاء ودرجات، ومنه وحي النبوة في مرحلة الغريزة الانسانية، ولهذا يقول محمّد اقبال: (وهذا الاتّصال بأصل



الوجود ومنع الوحي - ليس من كلّ الوجوه - مقصوداً على الانسان النبي وحده، حيث تبين لنا بالفعل الطريقة التي يستعمل بها القرآن كلمة الوحي أنّ الوحي صفة عامّة للحياة ولكن تختلف طبيعة هذا الوحي وخاصيته باختلاف مراحل تطوّر الحياة، فالنبات الذي ينمو طليقاً في المكان، والحيوان الذي يتطوّر فيه عضو جديد ليتلائم مع ظروف بيئة جديدة، والانسان الذي يتلقّى نوراً من الأعماق الجوانية للحياة، كلّها حالات من الوحي تختلف في طبيعتها حسب احتياجات المتلقّي، واحتياجات النوع الذي ينتمي إليه^(١)، فليس في كلامه ما يفيد أنّ الوحي هو الغريزة.

الأمر الثالث:

تنقسم مرحلة الحياة الانسانية الى مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة الطفولة وعدم النضج، وفيها تغلب العاطفة والغريزة.

وفي هذه المرحلة بلغ الانسان مقام وعي النبوة فوجد الأنبياء لتوجيه البشرية بأحكام واختيارات وطرق سلوك سابقة التجهيز.

وهذه المرحلة مع تطوّر الوعي، ونموّ العقل النقديّ، تضيّقت فيها غلبة العاطفة والغريزة، ويضعف نموّ حالات الوعي غير العقلاني، الى أن تحقّقت المرحلة الثاني وهي مرحلة غلبة الوعي العقلي.

(١) راجع الصفحة ٢٠٥ من كتابه.



والذي سهّل في تكامل العقل وتقليل تأثير العاطفة والغريزة ما أنتجه العالم القديم من فلسفات ونظريّات مختلفة، غير أنّ هذه الفلسفات والنظريّات عظيمة بالنسبة الى المرحلة البدائيّة للانسان، وهي لا تلبي جميع ما يحتاج إليه في عروجه نحو الخلود؛ لأنّها تشكّل نظريّات مجردة، ولا تكشف لنا المعتقدات الدينية وما سينقلب إليه الانسان في معاده.

المرحلة الثانية: مرحلة تكامل العقل، ونموّ ملكة النقد.

وهنا صار من المناسب تنمية هذا التكامل العقلي، وجعل مسيرة الانسان التكامليّة خاضعة للعقل، وهذا ما اقتضى تقليص مصادر معرفة الانسان وحصرها في العقل.

الأمر الرابع:

لقد بحث نبي الاسلام في حالة البرزخيّة بين العالم القديم (عالم غلبة العاطفة والغريزة) وبين العالم الجديد، فالاسلام يشتمل على تعاليم أنزلت في العالم القديم حيث غلبة العاطفة لا تزال، والناس بحاجة الى وحي، ولكن هذه التعاليم لأنّها تتأخّر مرحلة غلبة العقل فلا بدّ وأن تفسح للعقل المجال لإكمال مسيرة الانسانية نحو الكمال؛ لأنّه في العالم الحديث اكتشف الانسان مصدراً جديداً للمعرفة، وهو العقل، وصار ناضجاً، وبإمكان الانسان أن يدير أموره من دون توجيه غيبيّ، فلا بدّ وأن يترك ليعتمد على نفسه، ولأنّ النبوة بلغت كمالها فقد أدركت الحاجة الى ختمها ليفسح المجال للعقل، فبينت النبوة الخاتمية



مبادئ عامة على ضوئها يسير العقل مستقلاً يعتمد على مصادره الخاصة فقط، وهي إبطال الكهنوتية والملكية الوراثية، والدعوة الى العقل، والتأكيد على النظرة في الكون والتاريخ كمصادر للمعرفة الانسانية، وهذه كلها جوانب لفكرة واحدة جاء بها الاسلام وهي (ختم النبوة) على أن هذه الفكرة لا تعني أن التجربة الصوفية قد توقفت الآن عن الوجود كحقيقة حيوية، وهي تجربة لا تختلف من حيث الكيف عن تجربة النبوة.

الأمر الخامس:

ختم النبوة بفسح المجال للعقل لا يعني إلغاء العاطفة والغريزة والشعور، وإنما يعني أن القيمة النهائية للعقل، فلا بد من خلق موقف نقدي اتجاه أي معلومة، فالخاتمية (تجعلنا نعتقد أن كل سلطة شخصية تدعي أن لها أصلاً فوق الطبيعة انتهى عهده من تاريخ البشرية)، وبهذا انتهى محمد إقبال الى ما أخذه منه الدكتور سروش وهو (خاتمية الشخصية الحقوقية).

ما يحتمل في نظرية إقبال:

المتأمل في كلام محمد إقبال يجد فيه غموضاً، فهو لا يفصح أن مقصوده الأساس بدقة، فإن إقبال عندما يتحدث عن ختم النبوة بمعنى بلوغ البشرية مرحلة النضج وإمكانية الاستقلال بالعقل عن الوحي، يتبادر الى الذهن أنه يقصد عدم الحاجة الى شريعة أصلاً في مرحلة ما بعد ختم النبوة وما أوصله الى الاستقلال عدة عوامل وفي مقدمتها الدين، فكأن الانسان كان طفلاً لا يتمكن من السير،



فمسك الدين بيده وأعانه على الوقوف، ثم بلغ القدرة وترك يد الدين، واستقل في السير عنه.

وهذا ما فهمه الدكتور عليّ شريعتي من كلامه، ولهذا قال في كتاب (معرفة الاسلام) جواباً عن سؤال يرتبط بعلة الخاتمية: (...لقد أجاب عن بعض هذا السؤال محمد إقبال، الفيلسوف الكبير المعاصر، وأنا أضيف إليه ما يكمله، وهو أنّ النبي عندما يقول: إنّ خاتم الأنبياء لا يريد أن يقول: إنّ ما جئت به يكفي البشرية الى الأبد، بل الخاتمية تعني أنّ ما يحتاجه البشر لحدّ الآن في حياتهم ممّا هو وراء العقل والتربية البشرية، أمّا في هذا الزمان (القرن السابع) بعد الحضارة اليونانية والحضارة الروحانيّة والحضارة الاسلامية، بعد القرآن والتوراة والإنجيل، فإنّ التربية الدينية للبشر قد أنجزت الى المقدار اللازم، ومن الآن فصاعداً فإنّ الناس يتمكّنون من الاستمرار بحياتهم على أساس التربية البشرية وبدون الوحي ونبوّة جديدة، وعليه فإنّ النبوة ختمت، وعليهم الاعتماد على أنفسهم^(١).

غير أنّ هذا الفهم في نفسه ليس صحيحاً، فإنّ محمد إقبال في كتبه بشكل عامّ، وفي كلامه عن الخاتمية، كان يتحدّث عن نضج في فهم الوحي العقلانيّ الذي يناسب المرحلة الثانية من تاريخ الانسان وهي مرحلة النضج، وإن وجد في نهاية المرحلة الأولى، ليقرب لنا بقاء الدين وصلاحيّته في ظلّ ثوابته ومقاصده العامة

(١) على شريعتي، مجموعة آثار: ٦٣:٣٠.



القابلة للتجديد بالاجتهاد كلّما تجدد الزمن، فكيف يكون غرضه إيقاف الدين وتعطيله، ومخالفة ما هو ثابت بالبداية من الدين، وهو بقاء الاسلام الى يوم الناس هذا؟

فما ذكره شريعتي من تفسير تبناه يلزم منه إلغاء أحكام الاسلام، وجعل العقل المتنور مصدر المعرفة في مكان الكتاب والسنة، ليس مقبولا في نفسه، ولا ينسجم مع عبارات محمد إقبال، بل لا ينسجم مع مواضع من عبارات الدكتور شريعتي نفسه! ويبدو أنّ الدكتور سروش فهم كلام إقبال بنفس فهم الدكتور شريعتي، فقد فسّره باستغناء العقل عن سلطة المؤسسة الدينية، فمرحلة الهداية المباشرة ختمت وصار بإمكان العقل من خلال التراث البشري أن يقود سفينته الى ساحل الأمان في حركة الواقع، فالانسان لا بدّ وأن يستفيد من تجارب الأنبياء والوحي، ولكن عليه أن يقيم ما فيه عقلاً لا أن يسلم به بدون دليل العقل، يقول سروش:

(وينبغي على الانسان أن ينظر الى مضامين الوحي والتجارب الدينية، بل جميع المعارف البشرية، برؤية نقدية، ولذلك انتهت المرحلة التي كان الأنبياء والأولياء يستمدّون ولايتهم من السماء)^(١).

الذي يظهر لي أنّ محمد إقبال يحاول أن يوازن بين بقاء الدين وخلوده، ورفضه لما يعبر عنه بالنظرة (الاستاتيكية) وحالة الجمود والثبات، وضرورة التجديد

(١) راجع الصفحة ٢٥٧ من كتابه.



والنظرة الديناميكية الضرورية لتفعيل الدين الواقعي في عمق المجتمع البشري، وهذا لا يكون إلا بالحفاظ على روح ومقاصد الدين، وتغيير بعض القوانين الخادمة لروح الدين ومقاصده دون خضوع لوصاية أحد بعد النبي، ولهذا يقول: (هكذا وجدت الثقافة الإسلامية الجديدة أساساً لوحدة العالم في مبدأ التوحيد والاسلام كدستور إنما هو الوسيلة العملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حياً في حياة البشر العقلية والوجدانية...) (١).

ثم يتحدث عن مبدأ ولاء الله تعالى وثباته ثم يقول: (والمجتمع الذي يتأسس على مثل هذا المفهوم للواقع يجب أن يوفق في حياته بين عناصر الدوام والتغيير معاً، وينبغي أن يكون له مبادئ أبدية كي تنتظم له حياته الجماعية؛ وذلك لأنّ الثابت الأبديّ يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمر).

وما ذكره من حيث أصل المبدأ صحيح، فالدين ينبغي أن تكون فيه ثابته، فلا يملك العقل إلا الاقرار بها، ومتغيرات تكيف وفق الظروف المختلفة، ولكن هذا لا يعني تحكيم الرأي والهوى، ورفع اليد عن القوانين العامة وفتح باب النبوة بعد إغلاق النبي له، والقول بإمكان رفض ما عممه النبي وجعله شاملاً، وتقييد أو رفع اليد عنه من رأس دون مسوغ من نفس صاحب الشريعة المعلم من المحيط بجميع الظروف والملابسات في كل آن؛ لأنّ هذا خلاف مبدأ الولاء لله تعالى الذي قال اقبال بأنّه مبدأ ثابت يثبت أقدامنا في عالم المتغيرات، وقد تقدّم

(١) راجع الصفحة ٢٤٦ من كتابه.



في مقالة الذاتى والعرضيَّ كيفية الحفاظ على عموم الأحكام وثباتها ومرونتها وقابليتها على الانسباط على جميع المتغيّرات، فراجع.

تأثر الشهيد المطهريّ بنظرية إقبال:

لقد تأثر الشهيد المطهريّ بنظرية إقبال اللاهوري المتقدمة، فوافقه في تقسيم تاريخ البشر الى مرحلة الطفولة ومرحلة النضج، كما وافقه في أن سبب ختم النبوة نضج الأمة، يقول: (في الفترات السابقة للشرائع لم يكن الناس قادرين - بسبب عدم البلوغ والرشد العقلي - على استيعاب المخطّط الكامل لمسيرتهم والاستمرار في طريقهم بمساعدته؛ ولذا كان من اللازم ارشادهم مرحلة بعد مرحلة، ومنزلاً بعد منزل، ويرافقهم المرشدون على الدوام، أمّا في عصر الرسالة الخاتمة فما بعدها فقد تحقّقت تلك القدرة على استيعاب المخطّط الكامل، وتوقّف العمل بطريقة الارشاد منزلاً منزلاً، ومرحلة مرحلة، فالسبب في تجدّد الشرائع أنّ البشر لم يكن قادراً على استيعاب المخطّط الكامل والجامع، وعند توقّف تلك القابلية منحتهم السماء البرنامج الكامل والجامع؛ ولهذا انتفت علة تجديد النبوات والشرائع)^(١).

وما استفاد من كلامه؛ أنّ الأمة بلغت مقام استيعاب النظام الكامل الجامع فأُنزل عليها، ولم يبقَ شيء لينزل بعد ذلك، فختمت النبوة وهذا ما يواجهه الشهيد مطهري كما ذكر بعض الباحثين سؤالاً صعباً جداً، وهو أنّ هذا الوجه يبرّر ختم

(١) وحي ونبوت: ص ٤٨.



النبوة التي تأتي بتشريعات جديدة، غير أن دور النبي لا ينحصر في التشريع وتبليغ الجديد، فإنّ بعض الأنبياء أصحاب شرائع - والأغلب كان مبلغاً لشريعة نبي آخر - فلماذا لم يبعث أنبياء معصومين مبلغين بعد النبي الخاتم، كما بعث لوطاً في زمن نبي الله ابراهيم، وبعث يعقوب ويوسف بعد زمانه؟

وأجاب الشهيد (رحمه الله تعالى) عن ذلك بالنضج - أيضاً - ولكن في حفظ التراث النبويّ وعدم تضييعه.

يقول الشهيد المطهّري: (لم تكن البشرية في السابق قادرة على حفظ كتابها السماوي بسبب عدم الرشد والبلوغ الفكري، وعادة ما كانت الكتب السماوية تُحرّف وتُبدّل أو تفقد بالمرّة، ولهذا كان من الضروري استئناف رسالة جديدة، أمّا عصر نزول القرآن قبل أربعة عشر قرناً فقد اقترن بعبور البشرية من مرحلة الطفولة، وكانت قادرة على حفظ ميراثها العلمي والديني، ولهذا لم يقع تحريف في آخر الكتب السماوية المقدّسة، يعني القرآن الكريم. وكان المسلمون يحفظون كلّ آية ساعة نزولها بالقلوب والقراطيس، بحيث انتفى احتمال أي تبديل وتحريف، وحذف وإضافة، ولهذا لم يحدث التحريف والنقصان في هذا الكتاب السماوي، وهذا أحد أسباب انتفا الداعي لاستئناف النبوة)^(١).

(١) وحى ونبوت: ص ٤٨.





وقد تعرّض الدكتور سروش لكلامه بقوله: (فأفراد البشر قد بلغوا مرتبة من النضج والعلانية بحيث إنهم كالتلميذ البالغ الرشد الذي يعرف حرمة أستاذه، ولا يتحرّك على مستوى تمزيق دفاتره وإهمال دروسه)^(١).

وقد حاول سروش أن يفرّق بين كلام الشهيد وإقبال، بأنّ الشهيد يفسّر الخاتمية تفسيراً غائبياً، فهو يقول: لا داعي للنبوّة ولهذا ختمت، وأمّا إقبال فيفسّره على مستوى العلّة الفاعليّة، فهو يقول: الطبيعة التاريخيّة غير قادرة على إنتاج نبوّات، وفي تقديره سبب تفريقه هذا تصوّره أنّ إقبال يرى الوحي غريزة تنشأ من الانسان في مرحلة غلبة الغريزة، وبعد مرحلة الغريزة ينتفى المعلوم لانتفاء العلّة، وقد تقدّم عدم صحّة هذا التصوّر، وأنّ إقبال يرى الوحي تعاليم عقلانيّة لا يتوصّل إليها الانسان بسبب غلبة العاطفة والغريزة فلا بدّ من الوحي، وبعد كمال العقل فلا حاجة له، فالشاهد وإقبال كلاهما يفسّر الخاتمية تفسيراً غائبياً، وليس كما تصوّر الدكتور.

تأمّلات فيما تقدّم:

وفي الحقيقة توجد عدة تأمّلات فيما تقدّم:

التأمّل الأوّل:

من أين علم الدكتور سروش بأنّ الخاتمية بمعنى ختم الشخصية القانونيّة، هل لدليل عقلي؟ أو لوحي نزل عليه؟ أو استناداً على نصوص دينية تنتهي الى النبي؟

(١) انظر الصفحة ٢٦٥ من كتابه.

وكلّ هذه الاحتمالات لا يمكن أن يعوّل عليها سرّوش:

أمّا العقل، فلأنّه كما لا يستقلّ في أصل ثبوت الخاتمية، فهو لا يستقلّ في تفسيرها، فمن أين للعقل أن يدرك أنّه لا مصلحة ملزمة في وجود معصوم بعد النبي يكون قوله دليلاً ويجب أن يطاع؟

وأمّا الوحي، فلأنّ سرّوش ليس معصوماً من لعب الشياطين بمخيلته، أو تأثره بثقافته الخاصّة - ومنها قراءة كتاب اقبال وكتب الصوفية - في تجربته الدينية الخاصّة، وهل يقبل أن يكون هو معصوماً من هذا التأثير ولا يكون النبي محمّد ﷺ معصوماً؟!.

وأمّا النصوص الدينية، فلأنّها صادرة من النبي، والنبي عند سرّوش ليس معصوماً فيما يراه في تجربته من التأثير بمحيطة وثقافته وحدود ذاته، فقد يشكّل حقائق الوحي بانائه الخاصّ، ويبدو على غير ما هو عليه في الواقع، فكيف يركن الى قوله في تفسير الخاتمية؟

ومن هذا يتّضح أنّ الدكتور سرّوش - وفق مبانيه - كما هو عاجز عن اثبات أصل الخاتمية، فهو عاجز عن تفسيرها، وما ذكره ليس إلّا مجرد تحليل بلا دليل وبلا شاهد.



التأمل الثاني:

ما ذكره اقبال من تقسيم للبشرية الى مرحلتين، وجعل النبي برزخاً بين المرحلتين، غير واضح جداً، ولا دليل عليه؛ لأنّه لا يوجد قياس دقيق يبيّن لنا مستوى الثقافة العامّة لجميع سكان الأرض المعيّنين بالرسالة الخاتمية العامّة يمكن على ضوءه أن يقال المستوى العامّ كان تصاعداً، بل المشاهد على العكس من ذلك، فإنّ الحضارة العربية الحاضرة للنبي كانت متخلّفة عن حضارة اليونان قبل الميلاد، وهنالك شعوب لا تزال أكثر تخلّفاً من العرب في الجاهليّة، وهم معيّنون بشريعة الاسلام، كما أنّ الغرب اليوم أكثر تطوّراً في جهات متعددة من المعرفة، مع أنّه أكثر خضوعاً للشهوة والغريزة من كثير من المجتمعات البدائية، فأيّ دليل بعد هذا يمكن أن يثبت فيه تصاعد مستوى الوحي وبلوغه حدّاً في كمال العقل، واضمحلال قوّة العاطفة والغريزة جعل الله تعالى يبعث النبي الخاتم ويختتم به النبوّات!

فما ذكره اقبال لا يخرج عن كونه مجرد تحليل بلا شاهد، إنّ من المحتمل وجود عوامل أخرى لختم النبوة ويحتمل أنّها لا ترجع الى الأمة نفسها، وإنّما الى صاحب الرسالة والخلفاء القائمين بالأمر بعده، أو بالتراكم التبليغيّ في وسط الطليعة الرساليّة من دون دخل عنصر نضج عامّة الناس في الفلسفة وعلوم الطبيعة، ولا يعيّن لنا ذلك إلّا من قام بإنزال الشريعة وجعلها خاتمية لأنّها فعله، ولا يعلم فعله إلّا منه، فكما لا يمكن أن نعرف لماذا توقّف شخص من الذهاب الى مكان وظيفته التي يعمل فيها كلّ يوم، هل هو استغناء العمّال عنه، أو خلاف مع ربّ



العمل، أو مرض يمنع، أو الحصول على وظيفة أفضل، أو الاستغناء للحصول على هبة كافية لجميع شؤون الحياة؟ إلا إذا أخبرنا هو، فكذلك لا نعلم لماذا ختم الله الأنبياء بالنبى الخاتم صلى الله عليه وآله إلا إذا أخبرنا هو تعالى.

التأمل الثالث:

ما ذكره الشهيد مطهري في وجه ختم النبوة التي تبين تشريعات جديدة، وهو نضوج الأمة واستيعابها لجميع التعاليم، والنبوة المتممة لدور النبي المبلغ للتشريعات وهو نضوج الأمة وتمكنها من حفظ تراث النبي وتفعيله، ليس صحيحاً وفق مباني مدرسة أهل البيت (عليه السلام) كما هو واضح جداً؛ لما تقدّم في الفصل الأول من هذه المقالة، فإن الله عزّ وجلّ جعل أئمة معصومين أورثهم علم النبي والكتاب، وأمر الناس بالتّباعهم، وأخذ تعاليم النبي عنهم، وهو كالأنبياء بعد الأنبياء، غير أنّه لا يوجد لهم مقام النبوة وعلمهم من رسول الله صلى الله عليه وآله فليست الأمة مستوعبة لجميع التعاليم، ولا قادرة على حفظها، والواقع أنّه لولا هؤلاء المعصومون لا ندرس الدين، وذهبت معاملته بعد كلّ هذا التحريف والكذب والانحراف الذي قسّم الأمة الى فرق تتناحر ويكفر بعضها بعضاً.

وهذا المعنى ذكره الشهيد في كتاب اسلام ومقتضيات زمان، فقد قال فيه: (يعتقد الشيعة ببقاء المصلح الالهى، وهو الامام المهدي الحجة بن الحسن عليه السلام، وهو لا



يحتاج في حركته الإصلاحية أن يكون نبياً، بل بصفته اماماً، والامام هو الفرد العارف جيداً بالتعاليم والحقائق الاسلامية عن طريق الوراثة، أي أن ما كان النبي يعلمه فقد أخبر به أمير المؤمنين عليه السلام، فالاسلام الأصيل كان عند علي عليه السلام، ولا حاجة الى وحي جديد، فالامام من أهل البيت عليهم السلام يبين ما أنزل على النبي صلى الله عليه وآله بالوحي^(١).

(١) اسلام ومقتضيات زمان: ج ١ ص ٣٦٦.





المقالة الخامسة ملاحظات عامة



تعدد نزول القرآن وبشرية النزول التدريجي:

صوّر الدكتور سروش وجود مشكلة في النزول الدفعي والتدريجي عند الباحثين إذا لم يبنوا على مختاره من كون القرآن فعلاً للنبي نتيجة تماسّه مع المجتمع والظروف المختلفة المحيطة به، فقد قال: «على أساس نظرية الآخرين في هذا الباب فإننا سنواجه مشكلة، بمعنى أنهم قالوا في تفسير النزول الدفعي والتدريجي أنّ القرآن نزل مرّة الى السماء الدنيا، والى البيت المعمور في ليلة القدر، ثمّ نزل على قلب النبي بصورة تدريجية، وهنالك كلمات ومفاهيم غريبة وعجيبة لا يمكن الخروج منها بنتيجة واضحة، وأمّا على نظرية القبض والبسط، فمعنى النزول الدفعي والتدريجي هو أنّ القرآن نزل مرّة واحدة في ليلة القدر بحيث إنّ شخصية النبي تلك الليلة صارت شخصية قرآنية، وأنّ النبي وصل تلك الليلة الى مراده ومحبوبه، فالنبي كان يمارس رياضة مدّة أربعين سنة، وفي سنة ٣٨ أو ٤٠ على اختلاف الأقوال تجلّت للنبي حقيقة النبوة وصار منوراً كبوداً.... فهذه الليلة كانت بالنسبة الى النبي ليلة قرآنية، بمعنى أنّ الحقيقة القرآنية بأجمعها نزلت عليه ليكون نبياً ثمّ ترشّح منها آيات القرآن بعد ذلك، فهذه الشخصية النبويّة الجديدة كانت بمثابة الرصيد والخزين القرآني الذي حصل عليه النبي دفعة واحدة ثمّ تحرّك على مستوى تعليم الآيات القرآنية، وإرشاد الناس بها تدريجاً، وأمّا على التفسير الاخر فالجمع بين هذين المقامين غير واضح»^(١).

(١) لاحظ الصفحة ٢٢١ من كتابه.



وعلى هذا يكون صعود النبي في سفره المعنويّ، واقترابه من عالم المعنى - عند سروش - محققاً للوجود الجمعيّ للقرآن، وهو عبارة عن ذاتيّات الدين، ثمّ النبي من خلال تماسّه مع الواقع يأخذ من خزانة القرآن الدفعي، ويبيّن للناس وفق الظروف التي لو زادت لزاد القرآن ولو نقصت لنقص القرآن، وقد قرّب سروش هذا المعنى بمثال المعلّم الذي يحضّر - مادّة الدرس، ولكن ظروف قاعة الدرس من اختلاف مستوى الطلّاب، وطبيعة أسئلتهم، تحدّد ما ينتجه المعلّم من عبارات توضيحيّة لمقصوده الاجمالي^(١). ويمكن أن نسجّل على ما ذكره سروش عدة ملاحظات منها:

الملاحظة الأولى

لم يثبت نزول القرآن مرّتين على النبي الأكرم ﷺ، والثابت فقط نزوله مرّة على نحو التدريج، وهنا لا يمكن أن نوفي هذا البحث حقّه؛ لأنّ الوقوف تفصيلاً عند هذا البحث يخرجنا عن الغرض من كتابة هذا الكتاب، ولكن أكتفي بذكر عدّة أمور:

الأمر الأوّل: اختلف الباحثون في مسألة اتّحاد وتعدّد نزول القرآن، وعلى تقدير تعدّد النزول، اختلفوا في كيفية النزول الدفعي، هل هو مكانيّ أو معنويّ؟ بمعنى تيسيره وجعله قرآناً مفسّراً بعد أن كان معاني مجرّده في عالم أرفع من عالمنا هذا، ومن لاحظ كلمات المتقدّمين من علمائنا يجد الخلاف في وحدة وتعدّد نزول

(١) انظر الصفحة ٣٤ من كتابه.





القرآن ماثلاً بين الشيخ الصدوق؛ الذي قال بالتعدد، كما في رسالة الاعتقادات،
والشيخ المفيد؛ الذي أنكره، وتعقب الصدوق بقوله: (في هذا الباب حديث
واحد لا يوجب علماً ولا عملاً، ونزول القرآن على الأسباب الحادثة حالاً بعد
حال يدل على خلاف ما تضمنه الحديث...) (١).

وقد وافق العلامة الطباطبائي رحمه الله - من المتأخرين - الشيخ الصدوق رحمه الله فقال: في
قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ (٢)، (الفرق بين الانزال
والتنزيل أن الانزال دفعي، والتنزيل تدريجي) (٣).

وقال في تفسير سورة آل عمران: (التنزيل يدل على التدرج، والإنزال يبيّن
النزول الدفعي) (٤).

وقال في تفسير سورة القدر: (الانزال الظاهر في اعتبار الدفعة، دون التنزيل
الظاهر في التدرج) (٥).

وقال رحمه الله مفصلاً الوجه في مختاره وموافقه للشيخ الصدوق: (والذي يعطيه
التدبر في آيات الكتاب أمر آخر، فإن الآيات الناطقة بنزول القرآن في شهر

(١) تصحيح اعتقادات الامامية: ص ١٢٣.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.

(٣) تفسير الميزان: ج ٢٠ ص ١٥.

(٤) تفسير الميزان: ج ٣ ص ٧.

(٥) تفسير الميزان: ج ٢٠ ص ٣٣٠.



رمضان، أو في ليلة منه، إنّما عبّرت عن ذلك بلفظ الانزال الدالّ على الدفعة دون التنزيل، كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿حَمْدٌ لِلَّهِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(٣)، واعتبار الدفعة إما بلحاظ اعتبار المجموع في الكتاب أو البعض النازل منه، كقوله تعالى: ﴿كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ...﴾^(٤)، فإنّ المطر إنّما ينزل تدريجياً، لكنّ النظر هاهنا معطوف الى أخذه مجموعاً واحداً، ولذلك عبّر عنه بالانزال دون التنزيل، وكقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ...﴾^(٥)، وأمّا لكون الكتاب ذا حقيقة أخرى وراء ما نفهمه بالفهم العادي الذي يقضى فيه بالتفرّق والتفصيل والانبساط والتدرّج هو المصحّح لكونه واحداً غير تدريجي ونازلاً بالانزال دون التنزيل.. وهذا الاحتمال الثاني هو اللائح من الايات الكريم كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾^(٦)، فإنّ هذا الاحكام مقابل التفصيل، والتفصيل هو جعله فصلاً فصلاً، وقطعة قطعة، فالاحكام كونه بحيث لا يتفصل فيه جز من جز، ولا يتميز بعض من بعض؛ لرجوعه الى معنى واحد لا أجزاء ولا

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) سورة الدخان: ١ - ٣.

(٣) سورة القدر: ١.

(٤) سورة يونس: ٢٤.

(٥) سورة ص: ٢٩.

(٦) سورة هود: ١.



فصول فيه، والآية ناطقة بأن هذا التفصيل المشاهد في القرآن إنّما طرأ عليه بعد كونه محكماً غير مفصل.

وهذا هو الذي يلوح من نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٢)، فإن الآيات ظاهرة في أنّ رسول الله ﷺ كان له علم بما سينزل عليه، فنهي عن الاستعجال بالقراءة قبل قضاء الوحي، وسيأتي توضيحه في المقام اللائق به ان شاء الله تعالى.

وبالجملة: فإنّ المتدبّر في الايات القرآنية لا يجد مناصاً عن الاعتراف بدلالاتها، على كون هذا القرآن المنزل على النبي تدريجاً متكئاً على حقيقة متعالية عن أن تدركها أبصار العقول العامة، أو تتناولها أيدي الأفكار المتلوثة ببلوث الهوس وقذارات المادة، وأنّ تلك الحقيقة أنزلت على النبي انزالاً، فعلمه الله بذلك حقيقة ما عناه بكتابه، وسيجيء بعض من الكلام المتعلق بهذا المعنى في البحث عن التأويل والتنزيل في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾^(٣)، فهذا ما يهدي إليه التدبّر، وتدّل عليه الآيات.

نعم، أرباب الحديث، والغالب من المتكلمين، والحسيين من باحثي هذا العصر، لما أنكروا أصالة ما وراء المادة المحسوسة اضطرّوا الى حمل هذه الايات ونظائرها

(١) سورة طه: ١١٤.

(٢) سورة القيامة: ١٦ - ١٩.

(٣) سورة آل عمران: ٧.



— كالدالة على كون القرآن هدى ورحمة ونوراً وروحاً ومواقع النجوم، وكتاباً
مبيناً، وفي لوح محفوظ، ونازلاً من عند الله، وفي صحف مطهرة، الى غير ذلك من
الحقائق - على أقسام الاستعارة والمجاز، فعاد بذلك القرآن شعراً منشوراً، هو أن
مسألة الاتحاد وتعدد نزول القرآن ليست مسألة عقلية يمكن إقامة البرهان العقلي
عليها، فالطريق الوحيد لمعرفة ما ينحصر بالنقل^(١).

وسوف يأتي التعليق على كلامه ﷺ.

الأمر الثاني؛

مسألة الاتحاد وتعدد نزول القرآن مسألة معرفية لا يمكن اثباتها بالعقل، فطريق
اثباتها منحصر بالنقل، كما أنه من المقرر في عالم الأصول أن الظن لا يكون حجة
في المعارف، وهذا ما فصلنا الكلام فيه في كتاب (قواعد مهمة في علم الكلام)،
ولكن نشير هنا الى ذلك البحث اجمالاً: تنقسم القضايا التي بينها الدين الى ثلاثة
أقسام:

١ - عقائد: وهي التي يجب فيها التدوين والايان والاعتقاد، وهو فعل قلبي
خاص.

٢ - الفروع: وهي ما ترتبط بالعمل، سواء كان جوانحياً غير الاعتقاد، كالحب
لأولياء الله، أو جوارحياً، كما في رمي الجمار.

(١) تفسير الميزان: ج ٢ ص ١٧ - ١٩.



٣ - المعارف: وهي التي لا يوجد فيها طلب للاعتقاد ولا ترتبط بالعمل.

نعم، يحرم فيها التكذيب فقط، من قيل أنّ اسم أمّ عيسى مريم، وأنّ السماوات سبع، وأنّ الشمس والقمر يجريان.

وقد منع جملة من الأكابر حجّة الظنّ في القسم الثالث من القضايا، بمعنى أمكانية ثبوتها بالظنّ؛ وذلك لأنّ هذه القضايا لا يوجد فيها عمل وحكم لكي ينجز تعبداً بالظنّ، وحرمة التكذيب وإن تنجّزت ولكن هذا لا يعني ثبوت نفس المضمون، ففرق بين أن تقول بثبوت المضمون وأن تتوقّف عن تكذيب المضمون، وحيث أنّ الظنّ في نفسه ليس كالعلم يرى الواقع بلا ريب، فلا معنى للتعبّد بالظنّ في نفس ثبوت الأمر المعرفي.

ومسألة اتّحاد وتعدّد نزول القرآن من المعارف؛ لأنّه لا دليل على وجوب التعبّد بها والتدبّن، كما أنّها لا ترتبط بفعل المكلفين، وعليه لكي تثبت لا يكفي الظنّ، بل لابدّ من دليل قطعيّ.

والنتيجة التي ننتهي إليها: حيث لا طريق الى معرفة اتّحاد وتعدّد نحو نزول القرآن إلّا النقل، فلا بدّ وأن يكون الدليل النقليّ قطعياً، ولا يكفي الظنّ المستند الى الظهور أو خبر الواحد الصريح.

الأمر الثالث:

استدلّ على تعدّد نزول القرآن بنوعين من الأدلّة النقلية:

النوع الأول: هو الآيات القرآنية.

ولعلّ أفضل من استدللّ بها العلامة الطباطبائي رحمه الله في العبارة السابقة التي نقلناها عنه، ولهذا نقلتها بطولها، وقبل استعراض ما ذكره؛ لا بدّ وأن نلفت النظر الى الفرق بين أن يقال: للقرآن حقيقة عالية في عالم أعلى من هذا العالم، وهي وجود اجمالي منبع للتفصيلات المتمثلة بالسور والايات خارج عن الزمان والمكان، وبين أن يقال: نزل القرآن مرّتين: مرّة دفعة واحدة بوجود اجمالي، وأخرى على نحو التدرّج بوجود تفصيلي، ووجه الفرق هو أنّه يمكن أن يقال: للقرآن أحدهما حقيقة والأخرى ظهور وتجل في هذا العالم، كما يقول فلاسفة الحكمة المتعالية في كلّ وجود مادّي، ومع ذلك لا يقال بنزول القرآن مرّتين، ولا يشتمل ذلك على أي لون من ألوان التناقض، كما هو واضح.

الدليل الأول:

هو تعبير القرآن تارة بلفظ الإنزال وأخرى بلفظ تنزيل ونزل، فمن الأوّل: قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(٢).

ومن الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾^(٤)، وقوله

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) سورة القدر: ١.

(٣) سورة الفرقان: ٣٢.



تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...﴾^(١)، قال الزمخشري في الكشاف: (فإن قلت: لم قيل: ﴿نَزَّلَ الْكِتَابَ﴾^(٢)، و﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾^(٣)؟

قلت: لأن القرآن نزل مُنْجَمًا، ونزل الكتابان جملة)^(٤).

وهذا الدليل يبتني على أن هنالك فرقاً بين معنى الانزال والتنزيل، ولم يثبت ذلك جزمًا لا في اللغة ولا في الاستعمال القرآني، أمّا في اللغة، فلنصّ جملة من اللغويين على اتّحاد المعنى، ومن ذلك:

١ - قال الفيومي أيضاً: (أنزلته ونزّلته واستنزلته، كلّها بمعنى أنزلته)^(٥).

٢ - ومثله الجوهريّ: (نعم، أضاف أن التنزيل يدلّ على الترتيب أيضاً)^(٦).

٣ - وقال ابن منظور: (تَنَزَّلَ وأنزله ونزّله بمعنى. قال سيويوه: وكان أبو عمرو يفرّق بين نَزَّلَتْ وأنزلت، ولم يذكر وجه الفرق. قال أبو الحسن: لا فرق عندي بين نَزَّلَتْ وأنزلت إلا صيغة التكثير في نَزَّلَتْ)^(٧).

(١) سورة طه: ٤.

(٢) سورة آل عمران: ٣.

(٣) سورة البقرة: ١٧٦.

(٤) سورة آل عمران: ٣.

(٥) الكشاف: ج ١ ص ٥٢٦.

(٦) ترتيب القاموس: ج ٤ ص ٥٥٨.

(٧) صحاح اللغة: ١٨٢٩ / ٥.

(٨) لسان العرب: ج ١٤ ص ١١١.



٤ - وقال الزبيدي: (ونزله تنزيلاً وأنزله وإنزالاً ومنزلاً كمجمل، واستنزله بمعنى^(١)).

وأما بحسب استعمال القرآن، فلاّته أطلق الانزال على النزول التدريجي، واستعمل فيها استعمل التنزيل، وكذلك العكس، وقد يستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾^(٢)، ولكن من المحتمل أن يكون النزول الدفعي نزولاً للقرآن مفصلاً، فالدفعي لا تنافي التفصيل كما هو واضح، والصحيح أن يستشهد بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(٣)، و: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا﴾^(٤)، و: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ﴾^(٥)، و: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٦)، فإنّ ما يؤمر الناس باتّباعه الآيات المتفرقات التي نزلت نجوماً وبلغها النبي للأمة، ومع ذلك عبّر عنها بالإنزال.

الدليل الثاني:

ماد دل على أنّ التفصيل أمر طارئ على الكتاب، وهو كان محكماً في مقابل التفصيل، كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ

(١) تاج العروس: ج ٥ ص ٧٢٨.

(٢) سورة الأنعام: ١١٤.

(٣) سورة البقرة: ٢٢.

(٤) سورة ق: ٩.

(٥) سورة محمد ﷺ: ٢٠.

(٦) سورة البقرة: ١٧٠.



حَبِيرٍ^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣)، الى أن قال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...﴾^(٤).

وهذا الدليل في نفسه قابل للتأمل، فإنَّ إحكام القرآن يحتمل أن يكون المراد منه اتقان سبكه، وطريقة عرضه، أو لا يوجد فيه خلل وزيف وباطل، كما نقل المرحوم الطبرسي^(٥).

وقد تقول: لماذا حينئذٍ عبّر القرآن بـ ﴿ثُمَّ فَصَّلْتُ﴾؟

والجواب: يحتمل ذلك أنَّ المقصود بيان ترتب الحال، فهو أحكم، وبالأحكام صار مفصلاً، وليس المقصود التعاقب الزماني، خصوصاً على نظرية العلامة الطباطبائي القائلة بأنَّ الوجود الأعلى للقرآن خارج عن الزمان، فلا يكون التفصيل الزماني متأخراً عنه في الزمان.

(١) سورة هود: ١.

(٢) سورة الأعراف: ٥٢ - ٥٣.

(٣) سورة يونس: ٣٧.

(٤) سورة يونس: ٣٩.

(٥) مجمع البيان: ج ٥ ص ١٤١.



وأما سائر الآيات لا تدلّ على تعاقب حالتين للقرآن، وإنما تتحدّث عن تفصيله فقط، وعليه هذا الدليل لا يفيد القطع بوجود مرتبتين للقرآن، فلا حجّة له في هذه المسألة المعرفيّة، ولو دلّ فهو لا يتعرّض لنزول القرآن بنحوين، سواء كان مجملاً أو مفصّلاً.

الدليل الثالث:

ما ظاهره أنّ هنالك رتبة عالية للقرآن عرض عليها وصف (القرآن العربيّ) كقوله تعالى: ﴿حَمْدٌ لِلَّهِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾^(٣).

وهذا الدليل كسابقه قد يتأمّل في أصل دلّالته على وجود رتبتين للقرآن؛ إذ من المحتمل أن يراد منها أن القرآن الموجود بين الناس - وهو الوجود التفصيليّ التدريجيّ يستند الى علم الله تعالى، وقد جعله الله عربياً مبيناً مفصّلاً قبل الانزال التدريجيّ في كتاب مكنون ولوح محفوظ ثم أنزله، واللطف أن العلامة ذهب الى أنّ لفظ التنزيل يدلّ على الإنزال التدريجيّ، فقال: (والذي يعطيه التدبّر في آيات

(١) سورة الزخرف: ١ - ٤.

(٢) سورة الواقعة: ٧٥ - ٨٠.

(٣) سورة البروج: ٢١ - ٢٢.



الكتاب أمر آخر، فإنّ الآيات الناطقة بنزول القرآن في شهر رمضان، أو في ليلة منه، إنّما عبّرت عن ذلك بلفظ الانزال الدالّ على الدفعة دون التنزيل، كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿حَمْدٌ لِلَّهِ بِمَا تَنَزَّلُ بِهِ الْمُبَارَكَةُ﴾^(٢)، مع أنّ الله لما تحدّث عن إنزال الوجود الجمعيّ الرفيع للقرآن السابق على كونه عربياً عبّر بالتنزيل فقال: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾^(٣) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾^(٤) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٥) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ^(٦).

ولو دلّ هذا الدليل على وجود ربتين للقرآن وهذا لا نمنع منه، فلا تدلّ على أنّ الرتبة العالية ليست قرآناً تفصيلاً، كما لا تدلّ على تحقّق نحوين من الانزال.

وبهذا يتضح وجه النظر في قول العلامة رحمته الله: (هذا الذي ذكرنا هو الموجب لأنّ يحمل قوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(١)، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ..﴾^(٢)، وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(٣)، على إنزال حقيقة الكتاب

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) سورة الدخان: ١ - ٣.

(٣) سورة الواقعة: ٧٥ - ٨٠.

(٤) سورة البقرة: ١٨٥.

(٥) سورة الدخان: ٣.

(٦) سورة القدر: ١.



والكتاب المبين الى قلب رسول الله ﷺ دفعة كما أنزل القرآن المفصل على قلبه تدريجاً في مدة الدعوة النبوية^(١).

فإنه لا دلالة في النزول على الدفعة، ولا دلالة في الآيات على تعدد الانزال.

الدليل الرابع:

هو أن من الثابت نزول القرآن نجومياً وتدرجياً، وهذا مورد اتفاق وتدل عليه جملة من الايات، وتقدم بعضها، وعليه لابد من القول بنزول القرآن أيضاً دفعة واحدة لما دلّ على نزول القرآن كلّ في شهر رمضان، أو ليلة القدر، أو في ليلة مباركة، قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ..﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(٤).

ولا يمكن الاعتماد على هذا الدليل؛ لأنه من المحتمل أن يكون المراد نزول نوع القرآن كما يقال عرفاً في يوم فتح قناة ماء متدفق تدرجياً: (اليوم الفلاني يوم تدفق الماء) أو يقال في يوم وصول الكهرباء الى قرية: (اليوم الفلاني يوم مجيء الكهرباء) وهذا ما ذهب إليه السيّد المرتضى رحمه الله، فقد قال: (والجواب الصحيح أن قوله تعالى (القرآن) في هذا الموضع لا يفيد العموم والاستغراق، وإنما يفيد الجنس من غير معنى الاستغراق، فكأنه قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ

(١) تفسير الميزان: ج ٢ ص ٩.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.

(٣) سورة الدخان: ٣.

(٤) سورة القدر: ١.



القرآن ﴿ هذا الجنس من الكلام، فأَيُّ شيء نزل منه في الشهر فقد طابق الظاهر، وليس لأحد أن يقول: إنّ الألف واللام ههنا لا يكونان إلّا للعموم والاستغراق؛ لأنّا لو سلّمنا أنّ الألف واللام صيغة العموم والصورة المعيّنة لاستغراق الجنس لم يجب أن يكون ههنا بهذه الصفة؛ لأنّ هذه اللفظة قد تستعمل في مواضع كثيرة من الكلام، ولا يراد بها أكثر من الإشارة الى الجنس والطبقة من غير استغراق وعموم حتّى يكون حمل كلام المتكلّم بها على خصوص أو عموم كالمناقض لغرضه والمنافي لمراده، ألا ترى أنّ القائل إذا قال: فلان يأكل اللحم، ويشرب الخمر، وضرب الأمير اليوم اللصوص، وخاطب الجند، لم يفهم من كلامه إلّا محض الجنس والطبقة من غير خصوص ولا عموم، حتّى لو قيل له: فلان يأكل جميع اللحم، ويشرب جميع الخمر أو بعضها، لكان جوابه إنني لم أرد عمومًا ولا خصوصًا، وإنّما أريد أنّه يأكل هذا الجنس من الطعام، ويشرب هذا الجنس من الشراب، فمن فهم من كلامي العموم أو الخصوص فهو بعيد من فهم مرادي^(١).

وعليه تكون دلالة الآيات على نزول جميع القرآن دفعة إمّا مجملة أو على نحو الظهور الظنّي، والظنّ ليس حجة في هذه المسألة المعرفيّة.

(١) أمالي المرتضى: ج ٤ ص ١٦١ - ١٦٢.



الدليل الخامس:

ما قد يستفاد من قول العلامة: (وهذا هو الذي يلوح من نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾^(٢) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ^(٣)، فإن الآيات ظاهرة في أن رسول الله ﷺ كان له علم بما سينزل عليه، فنهي عن الاستعجال بالقراءة قبل قضاء الوحي).

ولكن من المحتمل نظر الآية الأولى الى طلب نزول القرآن قبل وقت نزوله الموافق للحكمة، ونظر الثاني الى بيان ما نزل تدريجاً بسرعة قبل أن يأمره الله تعالى بالبيان في وقت محدد، فلا نظر فيهما الى العلم بواسطة نزول دفعي سابق على النزول التدريجي، ومع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال.

ولست أدري من أين استفاد العلامة قوله: (كان له علم بما سينزل عليه) مع أن غاية ما تدل عليه الآية الثانية أن له علم بالقرآن، وأما أنه يعلم قبل النزول أو بعده فهما ساكتتان، بل أن الظاهر منها أن ما يعلمه هو الوجود التفصيلي؛ لأنه ما جعل قرآن عربي، ويمكن أن ينطقه اللسان فيقال للنبي فيه: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾^(٤).

(١) سورة طه: ١١٤.

(٢) سورة القيامة: ١٦ - ١٩.

(٣) سورة القيامة: ١٦.





والحاصل الى هنا: لم يتم دليل من هذه الأدلة على تعدد نزول القرآن، وأن أحد النزولين كان اجمالياً دفعياً غير مفصل.

النوع الثاني: الروايات:

وتوجد هنا روايات متعددة، غير أنها واردة من طرق العامة، وما هو وارد من طريقنا - كما قال الشيخ المفيد رواية واحدة، ولعله ناظر الى رواية المفضل بن عمر عن الامام الصادق عليه السلام، قال: «يا مفضل إن القرآن نزل في ثلاث وعشرين سنة، والله يقول: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(١)، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ فيها يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ^(٢)»، وقال: ﴿لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾^(٣).

قال المفضل: يا مولاي فهذا تنزيله الذي ذكره الله في كتابه، وكيف ظهر الوحي في ثلاث وعشرين سنة؟

قال: نعم يا مفضل أعطاه الله القرآن في شهر رمضان وكان لا يبلغه إلا في وقت استحقاق الخطاب، ولا يؤديه إلا في وقت أمر ونهي فهبط جبرئيل عليه السلام بالوحي فبلغ ما يؤمر به وقوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾^(٤).

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) سورة الدخان: ٢ - ٥.

(٣) سورة الفرقان: ٣٢.

(٤) سورة القيامة: ١٦.



فقال الفضل: أشهد أنكم من علم الله علمتم، وبقدرته قدرتم وبحكمه نطقتم، وبأمره تعملون»^(١).

وهي ضعيفة من جهة محمد بن نصير النميري، وعمر بن فرات البغدادي، ومحمد بن الفضل، ولو صحّت باصطلاح المتأخرين فهي خبر واحد ليس حجة في المعارف.

فما قد يكون مستنداً للدكتور سروش - وهو أن القرآن نزل دفعة م جملة بدون لغة وشواهد وأمثلة، والنبى من الوجود الدفعى يخلق التفصيل لا دليل عليه.

الملاحظة الثانية

لو وجد دليل على أن للقرآن نزولين، ولا نمنع من ذلك واقعاً، ولكن لا نملك الدليل عليه، فهل هذا المعنى لا يكون واضحاً إلا على نظرية الدكتور سروش في قبض وبسط التجربة النبوية؟

الجواب: كلا فإنّ ما ذكره سروش ليس إلا تحليل ذاتي لا يستند الى دليل، فمن الممكن أن يقال ما نزل دفعة روح القرآن بصور غير مرموزة بلغة، ثمّ كساه الله تعالى لباس اللغة وأنزله تدريجاً، كما يمكن أن يقال ما نزل دفعة هو الوجود الجمعيّ للآيات ثمّ أنزل نفس هذا الوجود تدريجاً، فنزول القرآن مرّتين وفي

(١) بحار الأنوار: ج ٨٩ ص ٣٨.



أحدهما دفعي لا يعيّن أن يكون النبي هو الفاعل للوجود التدريجي، فليس بين إنزال الله تعالى الدفعي وإنزاله التدريجي مانعة جمع.

بل يمكن أن يقال نظرية سروش هي التي ستكون غامضة وغير واضحة بناء على تعدّد الانزال؛ لأنّه لا يرى الوجود التدريجي انزالاً من الله بل انتاج من الانزال الدفعي، الذي في الحقيقة ليس انزالاً، بل صعود لروح النبي، واقتربه من عالم المعنى.

حاجة المادّي لسبق المادة والمدة وبشرية القرآن؛

اعتمد الدكتور عبد الكريم سروش على توقّف وجود الموجود في عالم الدنيا، وهو عالم الزمان والمكان، على شروط خاصّة ماديّة لإثبات أنّ رسول الله ﷺ الفاعل المباشر للقرآن الكريم وليس الله تعالى، فنسبة النبي الى القرآن في نظره نظير نسبة الأسباب الطبيعة لنزول المطر بالنسبة الى نزوله، فإنّها الفاعل المباشر، وإن كان ينسب نزول المطر الى الله تعالى لأنّه علّة العلل ومسبّب الأسباب، والقرآن كذلك فهو أنزل من الله لأنّه مسبّب الأسباب، وإليه ترجع الأمور، وإن كان النبي هو الفاعل المباشر للقرآن، فقد ذكر سروش في كتاب بسط التجربة أنّ حقائق الوحي مجردة فلا يمكن أن تكون في عالم الطبيعة والمادة إلّا بلباس عالم المادة، وهو هنا وعاء الوحي المتمثّل في ذات النبي، قال سروش: (وببيان آخر أنّه لا يمكن أساساً إدخال ما وراء الطبيعة في الطبيعة إلّا بأن يتلوّن هذا الشيء بلون



وخصال الطبيعة، إنّ ما وراء الطبيعة لا يمكن أن يضع قدمه في عالم الطبيعة إلا إذا تمّ ادخاله في آنية من أواني الطبيعة بحيث يتجلّى ويتمظهر بشكل طبيعي^(١).

وذكر في حوار له مع المحقّق السبحانيّ (حفظه الله) أنّ وجود القرآن في عالمنا وجود مادّي، وحيث تقرر أنّ كلّ وجود مادّي مسبوق بمادّة ومدة، فلا بدّ وأن يكون هنالك وجود مادّي سابق على القرآن أوجد القرآن، وهو الوجود النبويّ، فالله تعالى وإن كان فاعلاً إلا أنّ فاعليّته للقرآن على غرار فاعليّة لجميع ظواهر عالم المادة مع توسّط علل وأسباب، قال سروش: (وليس يدعّمنا هاهنا العرفاء فحسب، بل حتّى الفلاسفة يشتركون معنا في مواجهة الشيخ السبحانيّ، ألم يقل الحكماء - وفي مقدّماتهم صدر الدين الشيرازيّ -: كلّ حادث مسبوق بالمادة والمدة؟ وكذلك حادثة الوحي المحمّدي إنّما حدثت في ظروف ماديّة وتاريخيّة خاصّة، وقد كان لتلك الظروف مدخلية تامّة في تكوين الوحي، ولعبت دور العلة الصوريّة والماديّة للوحي).

ولابدّ هنا من الالتفات الى أنّ المسألة تفوق اللفظ والمعنى، فالمسألة هي مسألة الصورة وعدمها، واللفظ أحد أنواع الصور^(٢).

ويمكن أن نسجّل عليه عدة ملاحظات:

(١) انظر الصفحة ٢٠٠ - ٢٠١ من كتابه.

(٢) مجلّة نصوص معاصرة - العدد الخامس والسادس عشر: ٣٦..



الملاحظة الأولى: هي لو أننا سلّمنا بأن حقيقة الوحي والقرآن النازلة على النبي ﷺ ماديّة، وكلّ حقيقة في عالم المعنى والتجرّد لا تظهر في عالم الطبيعة إلّا في قالب ماديّ، ومعلولة لمادّة سابقة تحملها، فلا يلزم من ذلك أن يكون النبي هو الفاعل المباشر للقرآن الكريم في رتبة المادة، وليس مجرّد متلق له؛ وذلك لأنّه من المعقول جدّاً ما تدلّ عليه ظواهر النصوص من كون الله تعالى هو الخالق والمنزل للقرآن، وليس على النبي إلّا البلاغ المبين، والله تعالى كما ينزل المطر وفق أسباب عالم الطبيعة وعللها إعداديّة، وينزل المطر على النبي ﷺ في رتبة الطبيعة، ويكون مرتويّاً به دون أن يكون فاعلاً له أو مادّة لوجوده، فمن الممكن أن ينزل الوحي، ويكون النبي قابلاً له ومرتويّاً به روحياً دون أن يكون قابلاً له أو مادّة قابلة لصورته.

وعليه مع وجود الأدلّة القطعية على إنزال الله للقرآن كما هو على قلب النبي، وانحصار دور النبي في تبليغه، فلا يجوز رفع اليد عن هذه الأدلّة لعدم وجود مانع يمنع من الأخذ بها إلّا توهم اقتضاء توقّف الماديّ على شروط وسبقه بمادّة ومدة، وهذا التوهم فاسد؛ إذ يمكن الحفاظ على ذلك دون أن يكون لوجود النبي ﷺ في عالم المادة تأثير مباشر، كما في سائر ظواهر عالم المادة، يقول الحق (عز وجل): ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(١).

(١) سورة الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥.

وقال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ...﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا...﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ...﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...﴾^(٥).

وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٦).

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ *

قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾^(٧).

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(٨).

وقال تعالى: ﴿مَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾^(٩).

(١) سورة النحل: ١٠٢.

(٢) سورة يوسف: ٢.

(٣) سورة الرعد: ٣٧.

(٤) سورة طه: ١١٣.

(٥) سورة الشورى: ٧.

(٦) سورة الزخرف: ٣.

(٧) سورة الزمر: ٢٧ - ٢٨.

(٨) سورة المائدة: ٦٧.

(٩) سورة طه: ٢.

وقال تعالى: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكُثٍ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿فَاتِّمِمَّ بِسَرِّنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۖ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾^(٥).

وقال تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ﴾^(٦).

الملاحظة الثانية: ما ذكره الشيخ جعفر السبحاني (حفظه الله) من أن قاعدة كل موجود مادي مسبوق بمادة ومدة لا تنطبق على الوحي والقرآن؛ لأنها خاصة بالماديات، والوحي والقرآن من مقولة العلم المجرد عند الفلاسفة، فهنا يوجد عالم وعالم، وكلاهما مجرد، وقد قرّر الفلاسفة تجرّد جميع أنواع العلم حتّى الصور الذهنيّة الحسيّة^(٧).

(١) سورة الاسراء: ١٠٦.

(٢) سورة مريم: ٩٧.

(٣) سورة العلق: ٦.

(٤) سورة المزمل: ٥.

(٥) سورة النجم: ٣ - ٥.

(٦) سورة الأنعام: ١٩.

(٧) مجلّة نصوص معاصرة - العدد الخامس والسادس عشر: ٥٢ - ٨٨.



ولعلّ سبب توهم الدكتور سروش يرجع الى أنّ الوجود اللفظي للقرآن يتحقّق بتلفّظ النبي، والوجود اللفظي مادّي مسبوق بهادّة ومدة، ولكن من الواضح أنّ الوجود اللفظي وجود اعتباري للقرآن وليس وجوداً حقيقياً؛ لأنّ دلالة الحروف الملفوظة على المعاني دلالة اعتبارية نظير دلالة الكتابة، فكما أنّ الوجود الكتبيّ الذي يتحقّق من عامّة الناس ليس وجوداً حقيقياً للقرآن النازل على قلب النبي، وإنّما هو تحقيق لفرد اعتباري له، فكذلك التلفّظ الذي هو فعل النبي وغيره ليس محقّقاً لحقيقة القرآن، وإنّما هو موجد لفرد اعتباريّ له.

الملاحظة الثالثة

بحث حول قاعدة: (كلّ حادث زمانيّ مسبوق بهادّة ومدة): وهي أنّ الفلاسفة ادّعوا أنّ كلّ حادث زمانيّ مسبوق بهادّة ومدة، والمراد من كلامهم احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أنّ الحالات المتبدّلة في عالم المادة في نطاق الزمان على المادة الواحدة كتحوّل الماء من حالة التجمّد الى السيّلان، ثمّ من السيّلان الى التبخّر، إنّما تكون بعد وجود استعداد وقابلية في المادة التي تقبل الصور، كمادّة الماء في المثال، وهذه المادة موجودة قبل الصور والتحوّلات الجديدة لأنّها على مادّيّة للتحوّل الحاصل في نطاق الزمان.

وهذا المعنى صحيح غير قابل للرفض؛ لأنّه من فرض وجود مادّة سابقة حاملة للاستعداد والقبول، ولولا وجود المادة والاستعداد لم يحصل التحوّل، ومع هذا



الفرض لابدّ من التسليم وإلا يلزم الخلف. نعم، ينبغي البحث في جهتين، هما محلّ بحث بين الفلاسفة المتأخرين:

الجهة الأولى: هل فعلاً يوجد موجود جوهرى يسمّى بالمادة؟

الجهة الثانية: هل فعلاً يوجد شيء اسمه الإمكان الاستعداديّ غير الامكان الذاتي الذي به يكون الموجود بمستوى تعلّق الجعل به؟

ولكى يتّضح هذا المعنى نذكر البيان التالي: لاحظ الفلاسفة وجود تغيّرات في الأجسام، فهناك تغيّر في اللون والطعم والرائحة، وتغيّر في الحجم والمكان، فالبذرة - مثلاً - تتغيّر من كونها بذرة لتصبح شجرة، ثمّ الشجر يتحوّل الى خشب، والخشب يتحوّل الى رماد، وهذا التحوّل شامل لنوعي المادة (الطاقة والعنصر)، فقد لاحظ علماء الفيزياء تحوّل العنصر الى طاقة، وكذلك العكس، كما أنّ أنواع العناصر والطاقات تتحوّل الى بعضها البعض، وهنا ذكر الفلاسفة أنّه لابدّ في هذه التبدّلات التي هي تطوّرات وتغيّرات لشيء واحد من انحفاظ شيء في الأجسام وتغيّر شيء؛ لأنّه لو عدم تمام وجود البذرة ووجد وجود آخر لا يمتّ الى البذرة بصلة يسمّى الشجرة لم يحدث تطوّر، وإنّما حدث انعدام موجود ووجود موجود آخر محلّه، فالتغيّر والتطوّر يستبطنان انحفاظ شيء في المتطوّر يكون رابطاً بين الشجرة والبذرة، ولهذا يقال الشجرة تطوّر في البذرة.

وقد كان الفلاسفة يتصوّرون أنّ هذا الرابط المحفوظ في عمليّة التغيّر جوهر لا حقيقة له، إلّا أنّه يقبل الصور، فالبذرة بحسب التحليل تتكوّن من أمرين



يدركهما العقل، ولا يدركان بالحس، وبينهما اتحاد في الخارج، ويشكلان حقيقة واحدة وهي حقيقة الأجسام التي انتهى العلم الحديث الى أنها أجسام دقيقة على شكل الكرات أو الأوتار:

١ - الصور التي تمثل حقيقة البذرة الفعلية، وهي (كونها بذرة).

٢ - المادة التي تحمل الصورة وتقبلها، والتي تقبل بعد صورة البذرة صورة الشجرة وصورة الخشب والرماد.

وقالوا: لولا المادة التي تقبل الصور لم تتحوّل البذرة الى شجرة؛ لأنّ صورة البذرة تطارد وتنافي صورة الشجرة، ولهذا لا يكون الشيء الواحد بذرة وشجرة في آن واحد، فالذي يقبل صورة الشجرة في وجود الجسم المسمّى (بذرة) مادته، وهذه المادة لا تقبل أي صورة في الأجسام، فبذرة التفّاح لا تقبل إلا أن تكون شجرة تفّاح، وبذرة البرتقال لا تقبل أن تتحوّل إلا الى شجرة برتقال، وهذا ما دلّ الفلاسفة على وجود استعدادات مختلفة في موادّ الأجسام تجعل تحولاتها مختلفة، فلأنّ في مادة بذرة التفّاح استعداد شجرة التفّاح فقط تتحوّل الى شجرة تفّاح، ولأنّ في بذرة شجرة البرتقال استعداد التحوّل لشجرة برتقال فهي تقبل صورة شجرة البرتقال فقط، وبهذا توصّل الفلاسفة الى وجود مادة، وصورة، واستعداد خاصّ يعيّن قبول المادة في الأجسام المتحوّلة والمتغيرة.

ومن الفلاسفة الذين ذهبوا الى ذلك أرسطو وأتباعه، وهم أكثر الفلاسفة، ومنهم الفارابي وابن سينا والملا صدرا في بعض كلماته والعلامة الطباطبائي، وقد



اختلف هؤلاء في الصور المتبدّلة مصورة التفّاحة وشجرة التفّاحة والخشب والرماد، هل هي صور متعددة تلبّسها المادة بعد الخلع، فلا تزال تخلع صورة وتلبس أخرى، أو هي صورة واحدة تتطوّر من باب اللبّ بعد اللبس؟ فاختار الملاء صدرا ومن تابعه الثاني.

وفي مقابل هؤلاء افلاطون وأتباعه الرواقيون حيث ذهبوا الى أنّ الرابط المحفوظ بين بذرة التفّاحة وشجرة التفّاحة نفس وجود الصورة، وأنّه لا وجود لشيء اسمه المادة يكون حاملاً للاستعداد، فلا يوجد إلّا صورة هي فيها استعداد قبول الصور المتعاقبة على نحو التطوّر والتغيّر، وذهب الى هذا الرأي شيخ الاشراق السهرورديّ والمحقّق الطوسي وأبو البركات في المعتبر.

وقد كان هؤلاء يعتقدون بوجود الاستعداد، والذي قد يعبر عنه بالامكان الاستعداديّ؛ لأنّه بذرة التفّاحة إذا لوحظت في نفسها الى شجرة التفّاحة يقال فيها قوّة واستعداد أن تكون شجرة تفّاح، وأمّا إذا نظر الى شجرة التفّاح بالنسبة الى بذرة التفّاحة فيقال هو ممكن أن يوجد، وهذا الامكان المسمّى بالاستعداديّ قيل بأنّه متحقّق خارجاً، وهو ماهية من الماهيّات، ويندرج تحت مقولة الكيف، واستشهدوا على ذلك بأنّه يقبل الشدّة والضعف، والقرب والبعد، فقبول بذرة التفّاحة للخشب ضعيف بعيد، بينما قبول شجرة التفّاحة قريب قويّ، فإذا تحوّلت البذرة الى شجرة تفّاح اشتدّ استعدادها وقرب، وهذا دليل تحقّقه في الخارج، وخالف في ذلك المحقّق الشيخ محمّد تقّي مصباح اليزديّ في كتاب



المنهج الجديد، وفي تعليقه على النهاية^(١) حيث قال: (الامكان المقابل للفعلية أمر متزع من حصول الشرائط وارتفاع الموانع، أو هو تعبير عن عدم الموانع، وليس أمراً عينياً ذاهية حتى يبحث عن كونه جوهرًا أو عرضاً).

ومراد من ذلك: أن الجسم - ونحن نمثل ببذرة التفاحة للتقرب، وإلا هي مركب من أجسام - واحد حقيقته الصورة، ولا وجود للمادة، كما أنه لا وجود للاستعداد أو الامكان الاستعدادي في الخارج، فهو مفهوم اعتباري (ثانية فلسفية) متزع من نفس وجود الصورة، فإن الصورة تحمل استعداد أن تتحول الى شجرة تفاح لأنه الآن وإن كانت واحدة لصورة البذرة إلا أنها فاقدة لصورة الشجرة، ويمكن أن تكون شجرة تفاح بسبب خواصها الطبيعية، فالعقل ينتزع من ذلك مفهوم الاستعداد، ويلاحظ أن تحقق وصف الخشب لها يحتاج الى تحقق شروط وانتفاء موانع، وهذه الشروط تتحقق تدريجاً أو تلك الموانع تنتفي تدريجاً، فيقول العقل الشروط أكثر حال كونها بذرة وأقل حال كونها شجرة، فينتزع الذهن مفهوم أشد وأقرب، وأضعف وأبعد، فهذه مفاهيم ذهنية لا تحقق لها في الخارج، وعلى هذا يوجد عند الفلاسفة ثلاثة نظريات أساسية:

الأولى: ترى وجود المادة والصورة والاستعداد في الخارج.

الثانية: ترى وجود الصورة والاستعداد في الخارج.

الثالثة: ترى وجود الصورة فقط، وأما المادة والاستعداد فلا تحقق لها خارجاً.

(١) ١٠٢: ٢، وقد فصل الكلام في ذلك في التعليقة (١٣٢) في ١: ٢٠٣.



وأصحاب النظرية الأولى استدّلوا على وجود المادة بدليلين مشهورين:

الدليل الأوّل: دليل الوصل والفصل، وحاصله: أنّ الأجسام واحدة متّصلة تقبل الانفصال والاتّصال، فالعصا تقبل الانكسار، والحديد يقبل الاتّصال بعد الفصل، فلا بدّ من وجود شيء مشترك على ما تقدّم توضيحه، وهو غير الانفصال والاتّصال لأنّه محفوظ في الحالين، فيكون المادة القابلة للانفصال والحاملة لصورة الجسم المتّصلة.

الدليل الثاني: دليل القوّة والفعل، وحاصله: أنّ الأجسام تتغيّر وما يقبل الصور اللاحقة غير الصور الموجود فعلاً لوجود تنافٍ بين الصور الفعلية والمستقبلية، والمنافي لا يقبل ما ينافيه، فإنّ نطفة الانسان تنافي الانسان بمعنى لا يمكن أن يكون الشيء نطفة انسان وانسان في آن واحد، فلا تكون النطفة هي القابلة بما هي صورة، فلا بدّ من وجود مادة تحمل صورة النطفة، وهي تقبل صورة الانسان اللاحقة، وهذا ما تقدّم بيانه قبل قليل، فتنبه.

ويمكن أن نذكر تقارير ثلاثة على وجود المادة:

١ - أنّ في بذرة التفّاحة استعداد التحوّل الى شجرة، وهو لا يقوم بالصورة (كونها بذرة) لأنّها تنافي الشجريّة، ولهذا لا تجتمع معها، فلا بدّ من وجود مادة لا تمنع من اجتماع الشجريّة معها وهي المادة.

٢ - في الجسم حيثية قبول ولا بدّ وأن تكون ذاتية؛ لأنّ كلّ ما بالغير يرجع الى ما بالذات، فلا بدّ من جوهر المادة الذي عينه القبول.



٣ - تحوّل الأجسام يتطلّب جهة اشتراك وليست الصورة لأنّها تتبدّل، فتكون المادة.

وكما ذكرنا لم يقبل جملة من الفلاسفة وجود المادة، وتأمّلوا في هذه التقريبات، وباختصار نذكر تعليقين على هذه التقريبات:

التعليق الأوّل: هو أنّ التغيّر وإن احتاج الى وجود جهة محفوظة ومشتركة تربط الجسم في حالتيه - قبل التغيّر، بعد التغيّر - إلّا أنّه يكفي الصورة الجسمية في تحقيق هذا الرابط لأنّها وجود واحد متّصل يتطوّر بحركة جوهرية من حال الى حال، فهناك صورة محفوظة تعرضها الصور النوعية للأجسام وهي تتطوّر بها.

فإن قلت: تحوّل الصورة الجسمية بقبول الصور النوعية يحتاج الى استعداد وقوّة، وهذه القوّة محلّها المادة، فلا بدّ من جوهر ماديّ.

قلت:

أوّلاً: هذا الجواب لا ينبغي أن يصدر من مثل الملائّ صدرا وأتباعه الذين يقولون بوحدة الصور المتعاقبة وتحوّلها في ذاتها بحركة جوهرية؛ لأنّه إذا كان كلّ تحوّل يحتاج الى استعداد خارجيّ يقوم بمادّة خارجيّة فسننقل الكلام الى تغيّر ذات الصورة فسوف تكون لها مادّة، ولا يكفي في الجواب أن يقال: مادّة الصورة تجعل الصورة تتغيّر في ذاتها، وهو لها إمكان؛ لأنّه يقال هذا في قبول المادة لتغيّر الصورة، وماذا عن قبول الصورة نفسها لتغيّر ذاتها وتطوّرها.



وثانياً: ما ذكره العلامة مصباح من أنّ الإمكان الاستعدادي أمر اعتباري لا يحتاج الى وجود خارجي للمادة يعرضه.

وثالثاً: سلّمنا أنّه خارجي، ولكن لا مانع من قيامه بالصورة.

ولا يقال: صورة البذرة لا تقبل الاجتماع مع الشجرة، فكيف تكون حاملة لاستعدادها.

لأنّه يقال: هي لا تقبل أن تكون شجرة حال كونها نطفة ولكن تقبل التحوّل لأنّها فاقدة للتحوّل وليست واجدة، وبالتحوّل تجتمعان بمعنى وجود رتبة عالية واجدة لكمال البذرة ولكن بنحو أتمّ.

وهذا يندفع اشكال قد يقال: هو أنّ البذرة من حيث هي بذرة حيثة وجدان، ومن حيث هي شجرة حيثة وجدان، وهما لا يجتمعان، فلا بدّ من القول بوجود شيئين في البذرة أحدهما غير الآخر، الأوّل منهما الصورة وهو حيثة وجدان، والثاني المادة وهي حيثة فقدان.

والدفع: هو أنّ نفس صورة البذرة من حيث هي بذرة وجدان، ومن حيثة أخرى هي فقدان، وقبول وتقبّل من ذاتها بسبب خصائصها بالنسبة الى الشجرية، ومع تعدّد الجهة يندفع محذور اجتماع الوجدان والفقدان.



التعليق الثاني: قد يقال باستحالة وجود مادة جوهرية ورأ الصورة، وقد تعرّض العلامة المصباح (حفظه الله) في تعليقه على النهاية^(١) لدليلين على ذلك:

· الدليل الأوّل: لزوم التسلسل أو الدور.

بيان ذلك: أنّ الأجسام - كما تقدّم - يختلف قبولها، فبذرة التفّاح لا تقبل إلا أن تكون شجرة تفّاح، وبذرة البرتقال لا تقبل إلا أن تكون شجرة برتقال، فما هو سبب هذا الاختلاف في الاستعداد؟

إن قيل ذات الصور ثبت المطلوب.

وإن قيل ليس ذات الصور، بل هنالك جوهر حامل لهذه الاستعدادات، وهي الموادّ، فسوف ننقل الكلام الى الموادّ لماذا كلّ مادة قبلت استعداداً خاصّاً ولم تقبل الآخر؟ فلا بدّ وأن يقال لوجود استعدادات خاصّة، وهكذا يتسلسل أو يدور.

فإن قلت: لا نحتاج الى استعداد لقبول المادة للاستعداد لأنّها تقبل من ذاتها.

قلت: المادة عند من يثبتها جوهر حقيقته القبول فقط وهي متساوية في جميع الأجسام، فلا تخصيص من ذاته لقبول استعداد خاصّ.

ولكن يمكن أن يلاحظ على هذا الدليل أنّه من المعقول أن يكون الفاعل المفارق الذي أبدع المادة أبدع لها استعدادات خاصّة، فلا يلزم التسلسل والدور.



الدليل الثاني: الوجود يساوق الفعلية والوجدان ولو من جهة مّا؛ لأنّه لا وجود لمن هو فقدان من جميع الجهات، وعليه لا يمكن وجود المادة التي هي فقدان وقبول من جميع الجهات إلّا في ظلّ وجود الصورة الجسمية التي تعطيها فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، وعليه لا بدّ من وجود الصورة الجسمية لتوجد المادة، وهذه مقدّمة.

المقدّمة الثاني: ولكن عروض الصورة الجسمية على المادة يقتضي- تقدّم المادة زماناً؛ لأنّ كلّ موجود زمنيّ مسبق بمادّة ومدة، فيلزم وجود المادة بالجسم وفي نفس الوقت وجودها قبل الجسم، وهو محال.

فإن قلت: هي من حيث هي فاقدة، وحيثيّتها قبول بالفعل، فتوجد قبل الصورة الجسمية.

قلت: هذا كلام متهافت غير معقول، نظير أن يقال العدم من حيث هو لا شيء بالفعل فيكون متحقّق.

وهذه حجة قوية لا مفرّ منها على القول بلزوم سبق المادة والمدة في كلّ حادث زمنيّ ومن ذلك الصورة الجسمية، فلا بدّ من رفع اليد عن وجود المادة، فيكون الوجود الابداعي للصورة البسيطة، أو يقال بوجود المادة ولكن وجدت مع الصورة الجسمية على نحو الابداع. نعم، تصوّرات الصورة مسبوقة بالجسم المركّب من الصورة الجسمية والمادة، وكما أنّ الله تعالى قادر على ايجاد المادة مع الصورة الجسمية دفعة واحدة، فهو قادر على ايجاد المادة مع صورة نوعية، أو قل



جسمية متصورة، فيوجد شجرة أو انساناً دفعة واحدة من لا شيء، وهو على كل شيء قدير.

الاحتمال الثاني: في قاعدة كل حادث زماني مسبوق بمادة ومدة، أن من المستحيل وجود جسم أو نوع جسمي على نحو الابداع، فكل طور من أطوار المادة - كالشجر مثلاً - مسبوق بمادة ومدة، وهكذا لا بداية للعالم.

وهذا الاحتمال يظهر من جملة من الفلاسفة، واستدلوا عليه بدليل مكوّن من مقدمات:

الأولى: كل حادث زماني لابد وأن لا يكون ممتنعاً لكي يوجد، فالشجرية ممكنة الوجود قبل أن تتحقق.

الثاني: هذا الامكان أمر وجودي لأنه يقبل أحكاماً وجودية، وهي القرب والبعد، والشدة والضعف.

الثالث: لابد من محل لهذا الامكان في البذرة يكون حاملاً له قبل تحقق الشجرية لأنه عرض.

الرابع: ذلك المحل هو المادة لا صورة البذرة؛ لأنها تنافي صورة الشجرية.

النتيجة: لابد من سبق مادة وزمان فيه مادة البذرة حاملة لامكان الشجرية، وهذا يجري حتى في صورة البذرة قبل تحققها وفي الصورة التي قبلها، وهكذا.



قال ابن سينا في النجاة: (فصل: في أنّ كلّ حادث زمانيّ فهو مسبوق بالمادة لا محالة، ونقول أنّه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدّمه وجود القابل، وهو المادة ولنبرهن على هذا القول: إنّ كلّ كائن يحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه، فإنّه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتّة. وليس امكان وجوده هو أنّ الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً.

ألا ترى أنّا نقول: إنّ المحال لا قدرة عليه، ولكن القدرة هي على ما يمكن أن يكون، فلو كان امكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول كأنّنا نقول: إنّ القدرة إنّما تكون على ما عليه القدرة. والمحال ليس عليه قدرة؛ لأنّه ليس عليه قدرة.

وما كنّا نعرف أنّ هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء، بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل له عليه قدرة أم لا.

فإن أشكل علينا أنّه مقدور عليه أو غير مقدور عليه لم يمكننا أن نعرف ذلك البتّة لأنّنا إن عرفنا ذلك من جهة أنّ الشيء محال أو ممكن. وكان معنى المحال هو أنّه غير مقدور عليه، ومعنى الممكن أنّه مقدور عليه، كنّا عرّفنا المجهول بالمجهول. فبيّن واضح أنّ معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه.

وان كانا بالذات واحداً، وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه، وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته، وكونه مقدوراً عليه باعتبار اضافته الى موجدّه،



فإذا تقرر هذا فإننا نقول: إنَّ كلَّ حادث فإنَّه قبل حدوثه إمَّا أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذا معنى موجود، وكل معنى موجود فأمَّا قائم لا في موضوع، أو قائم في موضوع، وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً.

وإمكان الوجود إمَّا هو ما هو بالاضافة الى ما هو إمكان وجود له، فليس إمكان الوجود جوهرًا لا في موضوع، فهو إذا معنى في موضوع، وعارض لموضوع، ونحن نسمي إمكان الوجود قوَّة الوجود، ونسمي حامل قوَّة الوجود الذي فيه قوَّة وجود الشيء موضوعاً وهيولي ومادَّة، وغير ذلك. فإذن كلَّ حادث فقد تقدَّمته المادة^(١).

وقال العلامة الطباطبائي رحمه الله في نهاية الحكمة: (الفصل الأوَّل: كلَّ حادث زمني فإنَّه مسبوق بقوَّة الوجود؛ وذلك لأنَّه قبل تحقُّق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود، جائزاً أن يتَّصف بالوجود وألاَّ يتَّصف؛ إذ لو لم يكن ممكناً قبل حدوثه لكان إمَّا ممتنعاً فاستحال تحقُّقه، وقد فرض حادثاً زمنيّاً، وهذا خلف، وإمَّا واجباً فكان موجوداً واستحال عدمه، لكنَّه ربما تخلف ولم يوجد. وهذا الإمكان





أمر موجود في الخارج وليس اعتباراً عقلياً لاحقاً بماهية الشيء الممكن؛ لأنّه يتّصف بالشّدّة والضعف، والقرب والبعد.

فالنطفة التي فيها امكان أن يصير انساناً - مثلاً أقرب الى الانسان الممكن من الغذاء الذي يمكن أن يتبدّل نطفة ثمّ يصير انساناً، والامكان في النطفة أيضاً أشدّ منه في الغذاء مثلاً. ثمّ إنّ هذا الامكان الموجود في الخارج ليس جوهرًا قائماً بذاته، وهو ظاهر، بل هو عرض قائم بموضوع يحمله، فلنسمّه: (قوة)، ولنسمّ الموضوع الذي يحمله: (مادّة)، فإنّ لكلّ حادث زمانيّ مادّة سابقة عليه تحمل قوّة وجوده. ويجب أن تكون المادة غير ممتنعة عن الاتحاد بالفعليّة التي تحمل امكانها، وإلاّ لم تحمل امكانها، فهي في ذاتها قوّة الفعليّة التي تحمل امكانها؛ إذ لو كانت ذات فعليّة في نفسها لامتنعت عن قبول فعليّة أخرى، بل هي جوهر فعليّة وجوده أنّه قوّة الأشياء، لكنّها لكونها جوهرًا بالقوة قائمة بفعليّة أخرى إذا حدث الممكن - وهو الفعليّة التي حملت المادة امكانها بطلت الفعليّة السابقة وقامت الفعليّة اللاحقة مقامها، كمادّة الماء - مثلاً - تحمل قوّة الهواء وهي قائمة بعد بالصورة المائية، حتّى إذا تبدّل هواء بطلت الصورة المائية، وقامت الصورة الهوائية مقامها، وتقوّمت المادة بها. ومادّة الفعليّة الجديدة الحادثة والفعليّة السابقة الزائلة واحدة، وإلاّ كانت المادة حادثة بحدوث الفعليّة الحادثة، فاستلزمت امكاناً آخر ومادّة أخرى. وننقل الكلام إليهما، فكانت لحادث واحد



امكانات ومواد غير متناهية، وهو محال. ونظير الاشكال لازم لو فرض للمادة حدوث زماني^(١).

ويلاحظ على هذا الدليل:

أولاً: ما تقدّم من عدم تحقّق خارجيٍّ للامكان الاستعداديٍّ، فليس ما ذكر شيء آخر وراء الامكان الذاتي الذي ينتزعه الذهن، ويدرك أنّه علّة قبول الممكن لتعلّق الجعل قبل تحقّقه، فهذا الامكان المقابل للامتناع هو الذاتي السابق على الوجود والمجامع له.

وأما الشدّة والضعف، والقرب والبعد، فهي منتزعة من قلّة تحقّق الشروط وانتفاء الموانع وكثرتها.

وثانياً: ما تقدّم من أنّ استعداد المادة مختلف من مادة الى أخرى، فعل لقبول المادة إذا كان خارجياً قبولاً يلزم الدور والتسلسل.

وثالثاً: إذا فرضنا وجود استعداد خارجيٍّ فهو رابط بين بذرة التفّاحة الموجودة بالفعل وبين شجرة التفّاحة المعدومة بالفعل، وكيف يكون الشيء رابطاً بين المعدوم والموجود!

(١) نهاية الحكمة: ٢٥٠ - ٢٥١.



وهذا اشكال محيّر للفلاسفة تعرّض له الملائّ صدرًا في الأسفار (١)، وحاول أن يجيب عليه بأنّ الامكان اضافة وهي توجد في الذهن، ويكفي وجود طرفيها الذهنيّ، وهو كما ترى انكار لوجود الاستعداد في الخارج.

وأما العلامة الطباطبائي لم يعجبه كلام الملائّ صدرًا فأجاب في تعليقه على الأسفار بأنّ للشجرية وجود لا ترتّب عليه آثاره مع وجود النطفة، والامكان الاستعداديّ يربط هذا الوجود الفاقد للآثار مع مادّة النطفة.

وهذا كلام غريب جدّاً لا يقلّ غرابة عن كلام سابقه، فإنّ الوجود عند العلامة هو الأصيل، وهو عين ترتّب الآثار، فقد قال في بحث أصالة الوجود في الأمر العاشر المترتب عليها: (وعاشراً: أنّ حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثة ترتّب الآثار كانت عين الخارجيّة، فيمتنع أن تحلّ الذهن فتبدّل ذهنيّة لا ترتّب عليها الآثار) (٢).

ورابعاً: لا يوجد مانع من أن توجد موجودات جسميّة مركّبة دفعة واحدة على نحو الابداع - كما ذكرنا سابقاً - فكما التزم الفلاسفة بوجود المادة نفسها على نحو الابداع، ولهذا قال الملائّ صدرًا: (أعلم أنّ موضوع الامكان لا بدّ وأن يكون

(١) ج 3 ص 52.

(٢) نهاية الحكمة: ص ٢٣.



مُبدعاً وألاً يسبقه موضوع آخر، وكذلك الى ما لا نهاية له؛ لأنّه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان امكان^(١).

فكذلك لا يمنعهم شيء من الالتزام بكذب قاعدة (كلّ حادث زمانيّ مسبوق بمادّة ومدة) وهو ما ذهب إليه جملة من الباحثين، منهم الفخر الرازيّ والخواجة نصير الدين والعلامة الحليّ؛ حيث قال: (وهذا الكلام باطل عندنا؛ لأنّ الامكان قد بينّا ليس ثابتاً في الأعيان فلا يفترق الى محلّ)^(٢).

والخلاصة: أصل القاعدة التي استند إليها الدكتور سروش لاثبات بشريّة القرآن، لو كانت تامّة فهي حياديّة لا تثبت مطلوبه، وهي في نفسها ليست تامّة.

من يحدّد سعة الحكم وضيقة؟

من الثابت عند المسلمين قاطبة أنّ الله تعالى من يملك حقّ التشريع، وجعل الأحكام، والزام الناس بالأصالة، وغير الله تعالى لا يحقّ له أن يشرّع إلاّ بتفويض منه عزّ وجلّ، وكما أنّ أصل التشريع بيد الله تعالى، فكذلك حدود التشريع وسعته وضيقة، فإنّ أطلق الحكم وعمّمه، أو أصل من فوّض إليه التشريع، فلا بدّ من العمل بالحكم مطلقاً؛ لأنّ تأييد الله تعالى العالم بكلّ شيء وغير المحدود بالزمان والمكان، وغير المنفعل بالظروف الخاصّة، يكشف عن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية: ج ٣ ص ٥٢.

(٢) إيضاح المقاصد: ص ٨٥.



وجود مبرّر الحكم مطلقاً في جميع الظروف، وحقّ الله تعالى على العباد يحتمّ الطاعة في جميع الظروف.

غير أنّ الحكم المطلق - بمعنى غير المشروط من جميع الجهات لا وجود له في الشريعة، ولو لم يكن إلّا شروط التكليف العامّة (القدرة والعقل والبلوغ) لكفى في جعل كلّ تكليف مقيداً، من هنا قال علماء الأصول بأنّ تقسيم الحكم الى مطلق ومقيّد تقسيم نسبيّ بلحاظ أنّ لبعض الأحكام شروطاً أكثر من البعض الآخر، وهذا ما يفتح لنا نحواً من أنحاء تغيير الأحكام والوظائف في عين ثبات الأحكام، وهو أن ينتفي شرط من شروط ثبوت الحكم فتبدّل الوظيفة، ولا يكون الفعل محكوماً بالتشريع السابق الذي كان متعلقاً به.

فلو خرج البالغ القادر عن عقله لا تكون الصلاة الواجبة عليه سابقاً واجبة بعد الجنون، ولو خرج عن قدرته على القيام لا تكون الصلاة عن القيام الواجبة واجبة عليه، وإذا طلق الرجل زوجته يرتفع الوجوب عن الانفاق عليه، وهذا يعني أنّ الحكم الشرعي عامّاً ثابتاً في جميع الظروف الموجودة فيها تمام شروطه، وعند انتفاء الشروط لا يعني ذلك تقييد الحكم من المكلفين، بل الحكم من الأوّل لم يكن شاملاً بعد أن أخذ الشارع فيه قيوده وشروطه الخاصّة.

بعد هذا نأتي الى ما ذكره الدكتور عبد الكريم سروش، فقد تحدّث عن رواية «أنّ حلال مُحمّد حلال الى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ الى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(١)، في جواب

(١) بصائر الدرجات: ص ١٤٨، حديث ٧.



سؤال: اذا كان النبي يحمل خطاباً خاصاً بزمانه وبمجتمعه، وبحسب التناسب الجغرافي والثقافي والذهني لأفراد مجتمعه، ففي هذه الصورة ما معنى (خاتم الأنبياء)؟! ان هذه النظرية تتقاطع مع أصل «أن حلال مُحَمَّدٍ حلال الى يَوْمِ القيامة، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ الى يَوْمِ القيامة»!

فأجاب سروش: لا بدّ اولاً أن نفهم ما هو الحلال والحرام، فالفقهاء اختلفوا في وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة بعد أن قالوا به في زمن حضور الأئمة (عليهم السلام) مع أن وجوب الجمعة قرآني^(١)، وبعض الفقهاء أفتى في زماننا بتوقّف إجراء الحدود، وهذا يعني أن هنالك قيوداً وشروطاً للأحكام، ويمكن أن يقول شخص ما بانتفاء القيود في زماننا^(٢).

ويبدو الى هنا أن سروش يتكلّم في السليم، وظاهر كلامه مقبول ومنسجم مع ما ذكرناه قبل قليل من تقيّد الأحكام بشروط، والمشروط عند عدم شرطه، غير أن سروش أخذ يتكلّم عن أهميّة الاجتهاد، ثمّ نقل لنا كلام وليّ الله الدهلويّ من أنّه ليس علينا مطابقة النبي في أفعاله؛ لأنّ قيمة فعل النبي تنحصر في كونه نموذجاً لا أنّه قيمة ثابتة في امتداد الزمان، ثمّ مثل لذلك بعلاقة المريض بالطبيب، فالمرضى يحتاج الى الطبيب للشفاء، وبعد الشفاء هو غير محتاج إليه، ولكن يقال له: كنت مريضاً ومحتاجاً إليه، يقول سروش: (الطبيب يسعى الى فسخ علاقته بالمريض فلا يبقى المريض على فراش المرض ليحتاج دائماً، وهكذا

(١) سورة الجمعة: ٩.

(٢) لاحظ الصفحة ٢٠٩ من كتابه.



الحال بالنسبة الى العلاقة بين المعلّم والطالب، فالمعلّم يسعى الى فسخ وهدم الرابطة بين المعلّم والطالب حيث لا يبقى الطالب طالباً دائماً، بل يكون عالماً^(١).

وعلى هذا تكون وظيفة النبي هدم الشخصية الجاهليّة، وإيجاد شخصية جديدة للمجتمع، وبعد ذلك يقال للمجتمع كنت محتاجاً الى النبي، وتبقى محتاجاً إذا رجعت الى مربعك الجاهليّ الأوّل، وما دمت في وضعك الجديد لم تنحرف فلا حجة لك للنبي، بل بإمكانك أن تضع لنفسك نظماً جديدة غير النظم البدائيّة التي جاء بها النبي والتي تمثّل الحد الأدنى.

هذا ما يعطيه التأمل في كلام سروش في هذا الموضع وغيره، وإن كان كلامه مشوّشاً، وطبعاً الحديث هنا في الحاجة الى تعاليم النبي الفقهيّة، وليس في الحاجة الى نفس شخصية النبي ﷺ كوليّ الله تعالى له مقامات معنوية خاصّة.

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: أنّ هنالك فرقاً بين تقيّد الحكم من قبل الشارع، وبين أن يكون لنا حقّ تقييده بأخذ قيود متوهّمة ظنيّة لم يدلّ عليها دليل من الشارع المقدّس، وهذا ما يحاول أن يقنعنا به سروش في تقييد الأحكام بالزمكان استناداً الى تحليل ضعيف، وهو بشرية النبي ﷺ وتأثره بالبيئة بالبيان الذي تقدّمت مناقشته مفصّلاً.

(١) انظر الصفحة ٢١١ - ٢١٢ من كتابه.



وثانياً: اختلاف الفقهاء في سعة وجوب صلاة الجمعة، وتطبيق الحدود من جهة الاختلاف في شروط الحكم المستفادة من أدلة الشرع، وهذا نظير الخلاف في وجوب الخمس في الهدية أو عدم الدين في استطاعة الحجّ، فالفقهاء يقولون الحكم عامّ وتطبيقه ينبغي أن يكون دقيقاً كما بيّن النبي ﷺ، ولكن ضمن شروط الحكم المستفادة من الشارع نفسه، والشارع حدّد المصادر التي يؤخذ منها الحكم، وتؤخذ منها قيود الحكم، وهي الكتاب والسنة والعقل القطعيّ، وليس منه تغيير الظروف الزمكانيّة، لأنّها لو كانت دخيلة لما أطلق الله الحكم، والقطع بدخلتها بلا مبرّر؛ إذ من أين للعقل أن يحيط بمصالح الشارع، ويدرك اختصاصها بزمان وظروف خاصّة! وقد تقدّم أنّ سروض يجعل الفقه كلّه في دائرة العرضيّات في بعض مواضع كلامه، بل ولا يمنع من وجود نبي له تكليف خاصّ يخالف تكليف النبي الخاتم ﷺ ولكن لا يقول أنا نبي، وفي بعض الأحيان يضع المعاملات فقط، وكلّ هذا بلا دليل من الشرع، بل الدليل على خلافه، وهو معترف به هنا من أنّ «حلال محمّد حلال الى يوم القيامة، وحرامه حرام الى يوم القيامة»، فإنّ هذا اللسان يدلّ عرفاً على بقاء تشريعاته، وهو ما فهمه سروض نفسه، ولهذا تحدّث عن وجوب الجمعة، وتطبيق الحدود.

ولست أدري إذا كان العقل لا يدرك ختم النبوة وعدم ختمها؛ لأنّ لها مصالح قد تكون باقية الى زماننا مع اختلاف الظروف وقد لا يكون، وهذا ما تقدّم من



سروش^(١)، فكيف صار عند العقل قدرة على معرفة مصالح الواقع في أحكام الله تعالى وإدراك اختصاصها بمجتمع النبي ﷺ فقط؟!

الاستدلال من داخل الدين بروايات ضعيفة:

أكّد سروش على أنّ نظريته تحليل لحقيقة الوحي وختمه، وعدم ختمه من خارج الدين، وليس من داخله؛ لأنّه من داخل الدين لا يمكن أن نثبت ذلك، قال الدكتور سروش: (عندما نتحدّث ونبحث في ظاهرة الوحي ففي الواقع أن بحثنا ينطلق من خارج دائرة الوحي، وينظر من الخارج الى حادثة وظاهرة باسم الوحي الذي تظهر في المجتمع العربيّ، وألقى في روع النبي وضميره، فلو أردنا اثبات أو نقض هذا الادّعاء من خلال القرائن والشواهد فلا بدّ أن تكون هذه القرائن والشواهد من خارج دائرة الوحي؛ لأنّ الرجوع في مقام إثبات الادّعاء الى النصوص، والى داخل الوحي نفيّاً وإثباتاً، لا يعتبر عملاً سليماً وصحيحاً من الناحية المتدلوحيّة، أي لا يمكن القول بأنّ الآيات القرآنية تقرّر بطلان أو اثبات هذه النظرية، فجميع الايات تقع ضمن دائرة هذه النظرية التي طرحناها من خارج الدائرة)^(٢).

وهذا الكلام ليس تامّاً في نفسه؛ لأنّ دليل صدق النبي ﷺ وتأييده وعصمته يثبت لنا صدق ما جاء عنه، وإذا ثبت صدق ما جاء عنه فيجب الأخذ بما ورد داخل الدين حول حقيقة الوحي، وحتىّ سروش نفسه كان يبرز نفسه مؤمناً بأنّ

(١) لاحظ الصفحة ٢٥٠ من كتابه.

(٢) انظر الصفحة ١٩٥ من كتابه.



النبي ﷺ مؤيد في كل ما يقول من الله، وإن كان هو خلاق الوحي ومنتجه فقد قال: (النبي عندما يتحدث عن شيء فإنه يتحدث عنه أحياناً كأنه يسمعه من شخص معين، أو يرى شخصاً يتحدث معه، ونحن نطلق على هذه الظاهرة الوحي بالمعنى الأخص، فكل هذا يندرج تحت الحكم الكلي كل ما يعمله خسر-و فهو جميل^(١)).

وقال أيضاً: (إن النبي بما يملك من شخصية نقيّة وطاهرة ومؤيدة من عالم الغيب فإنّ كلامه يصدر عن عين صافية، ومنهل زلال، وبما أنّ تلك العين طاهرة ونقيّة فإنّ كلماته وأحاديثه تكون طاهرة ونقيّة أيضاً^(٢)).

ومما عمله النبي ﷺ أنّه أخبر عن نزول الوحي، وأنّه قد يكون بوساطة ملك، وأنّه مجرد مبلغ للقرآن والوحي كما هو، فكلامه هذا نقيّ طاهر من عين نقيّة صافية، فلماذا لا يأخذه سرّوش ويدخلنا في تحليلات شخصية تخالف النصوص القطعية ويرد بها رفع اليد عمّا علم ثبوته في الدين؟

هل فعلاً هو يعتقد بعصمة النبي ﷺ أو عنده شك؟ في ذلك، وبالتالي لا قيمة لأقواله في أي مسألة، وليس فقط في مسألة حقيقة الوحي!

إنّنا لا نريد إثبات عصمة النبي ﷺ من كلامه ليلزم محذور الدور، فالمفروض أنّ العصمة ثبتت سلفاً، ونريد الاستدلال بكلامه على حقيقة الوحي، ولا

(١) انظر الصفحة ١٩٢ - ١٩٩ من كتابه.

(٢) انظر الصفحة ١٩٩ من كتابه.





تتوقّف حجّية كلامه على اثبات كيفية تلقّي الوحي كما هو ظاهر، إلّا إذا كنّا نتوهم أنّ الشكّ في كيفية تلقّي الوحي يغلق باب الايمان بالعصمة، ولعلّ هذا ما حمل سروس على منع الاعتماد على النصوص في مسألة (حقيقة الوحي).

والغريب أنّ سروس بعد نظريّته أسقط حجّية قول النبي ﷺ لأنّه جعل النبي يبيّن لنا الواقع كما يراه هو، وبحسب وعاء تجربته، لا بحسب الواقع في نفسه، فهو يرسم لنا لوحة الواقع بفرشاة لا توجد عندها ألوان الواقع وحدوده كما هو!

ومثل ذلك في الغرابة أنّ سروس في مواضع متعددة من كتابه أخذ يستشهد بأدلة من داخل الدين، وهي في نفسها ضعيفة سنداً أو دلالة، ففي حديثه عن بقاء تجربة النبي الوحيانيّة مع ختم النبوة قال: (وقد نقل الملائ صدار رواية عجيبة في كتاب مفاتيح الغيب تتضمّن مفهوماً عرفانياً سامياً حيث تقول: «إنّ الله عبداً ليسواء بأنبياء ويغبطهم النبيون»^(١)، يعني أنّ هؤلاء يستوحون معارف غيبية في واقعهم الباطنيّ، وربّما تكون مرتبتهم أعلى من بعض الأنبياء الإلهيين الذين ورد ذكرهم في تاريخ الأنبياء، ومع ذلك فإنّ هؤلاء ليست لديهم رسالة خاصّة وشريعة سماوية لتبليغها للناس»^(٢).

ولست أدري هل لمكاشفة وتجربة خاصّة حكم سروس على مضمونها بأنّه عرفانيّ عالٍ! وهل تجربته معصومة ومأمونة من التأثير بتجربته الخاصّة، وانفعاله

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٣: هامش الصفحة ٣٨.

(٢) انظر الصفحة ٢٥١ من كتابه.



بكلام الصوفي - كالغزاليّ والدهلويّ والروميّ! أم استند الى نفس الرواية من داخل الدين وهي ضعيفة ليس حجة في مضمونها.

• ثم إن في كلامه تناقض سوف يأتي بيانه ان شاء الله.

وعند حديثه عن امكان تحقّق تجارب بعد تجربة النبي الوحائيّة ثري تجربة النبي ﷺ وتبسطها مع عدم حجّة قولهم، أي بقاء الولاية المعنوية مع ختم النبوة والشخصية الحقوقيّة يستشهد بقول الامام عليّ عليه السلام في جواب سؤال: هل عندكم من رسول الله ﷺ من الوحي سوى القرآن؟ فقال: «لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، إلا أن يعطي عبداً فهماً في كتابه»^(١).

ومع أنّها على خلاف مدّعه حيث تحصر ما عندهم في كونه فهماً للقرآن الذي فيه تبيان كلّ شيء، إلا أنّ بروش يذكره شاهداً من داخل الدين!

وعند حديثه عن توجيه رؤية الملك في تلقّي الوحي ولا ملك يستشهد برواية: «انّ الرؤيا الصادقة جزءٌ من سبعين جزءاً من النبوة»^(٢)، ثمّ يستتج منها ما ذكره بقوله: (فالوحي والرؤيا كلاهما من جنس واحد، فإذا أردت أن تعرف ظاهرة

(١) تفسير الصافي: ج ١ ص ٣١.

(٢) انظر الصفحة ٢٩٣ من كتابه.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ٢ ص ٢٥٧، حديث ١١.





الوحي وحقيقته فعليك أن تستطلع حال رفيقته وهي الرؤيا، وتتجه نحو معرفتها والتحقّق من أمرها^(١).

ومن حقّاً أن نسأل عن حجّة هذه الرواية في هذه المسألة، ولماذا اعتمد عليها سروش وهي من داخل الدين لا خارجه؟ وكيف فهم منها أنّ الوحي والرؤيا من جنس واحد، فنحن العرب لا نفهم منها وحدة الجنس، وإنّما التعبير بأسلوب أدبيّ عن كون الرؤيا الصادقة طريقاً معرفياً غير متعارف كالوحي وإن لم يكن مثله لعلو مرتبة الوحي!

هل الامام من ذاتيّات الدين؟

نصّ علماء الامامية على أنّ الامام من أصول الدين، ونلاحظ كلماتهم تؤكّد على ذلك، من السيّد المرتضى رحمته الله، والى يومنا هذا:

قال السيّد المرتضى في رسائله: (إنّ الذي سطره المتكلّمون في عدد أصول الدين خمس...)، فذكر أصول المعتزلة ثمّ قال رحمته الله: (...) ومن أراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف الى ما ذكره من الأصول الخمسة أصليّن: النبوة والامامة...^(٢).

وعلى منواله العلامة الحليّ رحمته الله، وغيره من العلماء الذين كتبوا كتباً بعنوان أصول الدين، وأدرجوا فيها مباحث الامامة كأصل من أصول الدين الخمسة.

(١) انظر الصفحة ١٩٦ من كتابه.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ج ١ ص ١٦٥.

بل صرح بعض العلماء بأن كون الامامة من أصول الدين أمر اتفاقي أجمع عليه جميع العلماء، قال العلامة المجلسي في البحار: (ما أجمع عليه الفرقة المحقة من كون الامامة من أصول الدين ردّاً على المخالفين القائلين أنّها من فروعه)^(١).

وقال السيّد شرف الدين: (إنّ ولاية عليّ من أصول الدين، وعليه الاماميّة كافّة)^(٢).

بل صرح بعضهم بأن الروايات متواترة على أنّ الامام من أصول الدين، قال الشيخ الأكبر كاشف الغطاء في مبهمات الشريعة الغراء: (فالأخبار متواترة معنى ان لم يكن التواتر لفظاً، على أنّ اعتقاد عليّ ومحبته من أصول الدين)^(٣).

مما تقدّم يتّضح أنّ التعبير المعروف عن الامام بين الأعلام والمحقّقين هو تعبير أصل الدين، ولكن في الأزمنة المتأخّرة قسّمت الأصول الى قسمين: أصول دين وأصول مذهب، وكثر التعبير عن الامام بأنّها أصل المذهب لا أصل الدين، ولعلّ أوّل من أطلق على الامام اصطلاح أصل المذهب المحقّق القميّ في رسالة فارسية في الفرق بين أصول الدين والمذهب، ذكر الطهراني في الذريعة، وتابعه عليه تلميذه الاسترآبادي في كتاب البراهين القاطعة، ثمّ شاع هذا

(١) بحار الأنوار: ج ٨ ص ٣٦٨.

(٢) انظر: المراجعات: ص ٢٦٠ (الهامش). النصّ والاجتهاد: ص ٥٨٦ (الهامش).

(٣) أصل الشيعة وأصولها: ص ٢٤.



الاصطلاح بين الأعلام، ومنهم السيّد الخميني رحمته الله في كتاب الطهارة الجزء الثالث حيث قال: (فالامام من أصول المذهب لا الدين)^(١).

والميرزا جواد التبريزي رحمته الله في صراط النجاة الجزء الثالث، قال: (والقسم الآخر من الاعتقادات من أصول المذهب، كالاعتقاد بالامام للأئمة: بعد النبي، والاعتقاد بالعدل)^(٢).

ولا يوجد تنافٍ بين التعبير عن الامام بأصل الدين والتعبير بأنها أصل المذهب؛ لأن كلمة الدين إذا أُطلقت يقصد منها أحد معنيين لا بدّ من التفريق بينهما:

المعنى الأوّل: الاسلام الذي أخذه الشارع موضوعاً لجملة من الأحكام الفقهيّة - كالطهارة، وجواز النكاح، والتوارث، وجوب التجهيز، وحرمة الدم والمال والعرض ويعبّر عنه بالاسلام الظاهريّ، أو اسلام الدنيا، أو المقابل للكفر.

المعنى الثاني: الدين المأخوذ من المجازاة، ومنه المثلّ المشهور: (كما تدين تُدان)، والمقصود به ما جعله الله شرطاً لقبول العمل أو لصحّته، ومناطاً للوعد بالثواب الدائم، وهو دخول الجنّة يوم القيامة، والنجاة من العذاب الدائم، فإنّ الله تعالى لا يجب عليه أن يثيب أحداً على طاعة؛ لأنّ العبد وفعله لله، والله غريم لا يقضي- دينه. نعم، الله تعالى وعد الخلق بالثواب الدائم على الطاعة، ووعدّه لم يكن مطلقاً

(١) كتاب الطهارة للخميني: ج ٣ ص ٣٢٣.

(٢) صراط النجاة: ج ٣ ص ٤١٥.



لكلّ مصليّ وحاج ومزكّي، وإنّما كان خاصّاً بالمؤمنين، يقول عزّ وجل: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١).

فالاعتقادات المحقّقة للايمان المستوجب للمجازاة من باب الوعد الإلهي تسمّى بأصول الدين، والمقصود بالدين الايمان، ويعبر عنه تارة بالاسلام الواقعي، وأخرى بالاسلام الآخر.

وقد بيّن السيّد المرعشي رحمه الله هذين المعنيين للدين وأصوله في حاشيته الشريفة على كتاب احقاق الحقّ للشهيد التستري رحمه الله.

وقيل: ذهب بعض العلماء الى أنّ الامامة أصل للدين بالمعنى الأوّل، فحكم بكفر من لم يعتقد بامامة أهل البيت (عليهم السلام) ولو لقصور، وهذا القول لم يقبله المحقّقون لوجود أدلة تدلّ على أنّ الامامة ليست ركناً في الاسلام، وإنّما هي ركن في الايمان، ففي موثقة سماعة: «الاسلام شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَالتَّصَدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، بِهِ حُقِنَتِ الدِّمَاءُ، وَعَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاجِحُ وَالْمَوَارِيثُ، وَعَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ»^(٢).

وروى سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام: «الاسلام هُوَ الظَّاهِرُ الَّذِي عَلَيْهِ النَّاسُ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَحِجُّ الْبَيْتِ، وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ، فَهَذَا الْإِسْلَامُ».

(١) سورة الفتح: ٢٩.

(٢) الكافي للكليني: ج ٢ ص ٢٥، حديث ١.





وَقَالَ: الْإِيْمَانُ مَعْرِفَةُ هَذَا الْأَمْرِ مَعَ هَذَا، فَإِنْ أَقَرَّ بِهَا وَلَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْأَمْرَ، كَانَ مُسْلِمًا، وَكَانَ ضَالًّا^(١).

وهذه صريحة في أنّ من لم يعرف الامام فهو مسلم، ولكنه ليس مؤمناً وإنما هو ضالّ عمّا يعتبر في الايمان من عقائد حقّة، ولكي لا يلتبس المقصود من اطلاق أصل الدين على الامام، ويتصوّر منها أنّ المقصود من الدين الاسلام، وتكفير كلّ من لم يعتقد بالامام ولو قصوراً، عدّل جملة من الأعلام من التعبير بأصل الدين الى أصل المذهب، ومرادهم من المذهب الايمان الذي هو مناط الثواب الدائم، والنجاة من العقاب الدائم.

وقد ذكرت أدلة متعددة على أنّ الامامة من أصول الدين، بمعنى مناط الثواب والايان في مقابل الضلال.

ويمكن أن نقسم الأدلة الى قسمين:

القسم الأول: آيات القرآن الكريم، كقوله تعالى عند النصّ على ولاية الامام عليّ عليه السلام: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٢)، وقوله تعالى انكاراً على الذين تركوا ورفضوا امامته بعد النبي ﷺ: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾^(٣)،

(١) الكافي للكليني: ج ٢ ص ٢٤ و ٢٥، حديث ٤.

(٢) سورة المائدة: ٣.

(٣) سورة آل عمران: ١٤٤.



وقوله تعالى في بيان حكم عدم تبليغ الامامة: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^(١).

القسم الثاني: الروايات التي عبّر عنها الشيخ الكبير في مبهمات الشريعة بالمتواترة اجمالاً إن لم يكن معنى، وهنا نذكر بعض الطوائف الروائية التي تدلّ على أنّ الامامة من أصول الدين:

الطائفة الأولى: الروايات التي دلّت على أنّ الامامة من أصول الدين.

فقد روى الشيخ في الأمالي عن الامام الباقر عليه السلام: «نَحْنُ أَصُولُ الدِّينِ، وَإِلَيْنَا تَخْتَلِفُ الْمَلَائِكَةُ»^(٢).

وروى ثقة الاسلام الكليني رحمه الله عن عبد العزيز بن مسلم، عن الامام الرضا عليه السلام، أنّه قال: «إِنَّ الْإِمَامَةَ زَمَامُ الدِّينِ، وَنِظَامُ الْمُسْلِمِينَ، وَصَلَاحُ الدُّنْيَا، وَعِزُّ الْمُؤْمِنِينَ».

إِنَّ الْإِمَامَةَ أَسُّ الْإِسْلَامِ النَّامِي، وَفَرْعُهُ السَّامِي. بِالْإِمَامِ تَمَامُ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ»^(٣).

الطائفة الثانية: الروايات التي دلّت على أنّ من لا امام له يموت ميتة جاهليّة، أو يموت ضالاً.

(١) سورة المائدة: ٦٧.

(٢) أمالي الشيخ الطوسي: ص ٦٥٤.

(٣) الكافي للكليني: ج ١ ص ٢٠٠، حديث ١.



فقد قال الحسين بن أبي العلاء في الصحيح: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتَتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ.

قَالَ: قُلْتُ: مِيتَةٌ كُفْرٌ؟ قَالَ: مِيتَةٌ ضَلَالٌ»^(١).

الطائفة الثالثة: الروايات التي دلّت على أنّ الايمان هو معرفة أمر أهل البيت (عليهم السلام).

ففي معتبرة سفيان: «الإيمانُ معرفةُ هذا الامر»^(٢).

وفي بصائر الدرجات: عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلإِيمَانِ»^(٣).

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّهم: شرط قبول العمل.

ما رواه الشيخ الكليني في الكافي^(٤)، والبرقي في المحاسن^(٥)، والنعماني في الغيبة^(٦):
عن محمد بن مسلم: أنّ الامام الباقر عليه السلام قال: «كُلُّ مَنْ دَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِعِبَادَةٍ يُجَاهِدُ فِيهَا نَفْسَهُ، وَلَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ، فَسَعِيُّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ، وَهُوَ ضَالٌّ»

(١) الكافي للكليني: ج ١ ص ٣٧٦، حديث ٢.

(٢) الكافي للكليني: ج ٢ ص ٢٤ و ٢٥، حديث ٤.

(٣) بصائر الدرجات: ج ١ ص ٢٧.

(٤) الكافي للكليني: ج ١ ص ١٨٣، حديث ٨.

(٥) المحاسن: ج ١ ص ٩٢، حديث ٤٧.

(٦) كتاب الغيبة للنعماني: ص ١٣٨.



وفي الكافي: عن الامام الصادق عليه السلام: «ذُرْوَةُ الامرِ، وَسَنَامُهُ، وَمِفْتَاحُهُ، وَيَابُ الاشْيَاءِ، وَرِضَا الرَّحْمَنِ، الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ...

أَمَّا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ، وَصَامَ نَهَارَهُ، وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ، وَحَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ، وَلَمْ يَعْرِفْ وَلَايَةَ وَلِيِّ اللَّهِ فَيَوَالِيَهُ، وَيَكُونُ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ، مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ جَلٌّ وَعَزٌّ حَقٌّ فِي ثَوَابِهِ، وَلَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ»^(١).

وعلى هذا تكون الامامة مناط الايمان والهداية وبدونها يكون الانسان ضالاً، وهي بهذا المعنى ليست من ذاتيات الدين فحسب، بل من أصول ذاتياته التي لا ينفع شيء من الذاتيات بدونها.

وقد خالف في ذلك الدكتور سروش وذهب الى أنَّ الامامة وجعل الامام علي عليه السلام وعدد الأئمة الاثني عشر ليست من ذاتيات الدين، وإنما هي من عرضياته^(٢).

ولكن يبدو أنَّ سروش وقع في خلط بين معنيين:

الأول: الذاتي بمعنى ما لا يكون الدين بدونه، ولا يقوم مقامه غيره، وهذا ثبت في الامامة التي هي محور الهداية وبها يقبل العمل؛ إذ كيف يكون الدين المنزل من قبل الله فاقداً لمقوم هدايته.

(١) الكافي للكليني: ج ٢ ص ١٩، حديث ٥.

(٢) انظر الصفحات ١١٨ و ٢٨٩ و ٣٢٩ من كتابه.



الثاني: الذاتي بمعنى من يتنفي الحكم بالاسلام بانتفائه مطلقاً، وهو كون الانسان معذوراً، وهنا ذهب المشهور من المحققين الى أن الامامة ليست من أصول ثبوت الاسلام، ولكن الحكم بالاسلام على من جهل الامامة شيء، والقول بأنه ليس من ذاتيات دين الله الذي أنزله على النبي ﷺ شيء آخر، ولهذا نجد أن الدين حَكَمَ بِاسلام المنافق مع أنه لا يؤمن بنبوّة النبي ﷺ، فهل سيحكم سرورش بعدم كون النبوة من ذاتيات الدين؟

وبهذا يتّضح الخلل في استدلال سرورش على عرضية الامامة بأنه لو كانت ذاتية للزم كفر ٩٠٪ من المسلمين الذين لا يعتقدون بالامامة، فإنّ الحكم باسلامهم لا ينافي أن دين الله تعالى جزء من تعاليمه الدائمة التي لا تنفك عنه وجوب التدبّر بالامامة^(١)، ولهذا عبّر بعض الفقهاء عن ذلك بالاسلام الظاهر، أي الفقهي الذي تترتب عليه أحكام الاسلام من الطهارة، وجواز النكاح، وجوب التجهيز، وحرمة الدم والمال والعرض، وغير ذلك.

نعم، حاول سرورش أن يستدلّ باسلام من مات قبل النصّ على الامامة على عرضية الامامة^(٢)، وهذا فيه غفلة عن أن بيان الدين تدريجي، والأصول قد تختلف من زمان الى آخر، ولهذا اعترف سرورش بوحدة الأديان السماوية، فكأنها تمثل دين الاسلام^(٣)، ومع ذلك هو يحكم باسلام من مات قبل النبي الخاتم ﷺ

(١) لاحظ الصفحة ٣٢٩ من كتابه.

(٢) لاحظ الصفحة ١١٨ من كتابه.

(٣) لاحظ الصفحة ٢٥٣ من كتابه.



ما دام يؤمن بنبي زمانه، كما صرح هو أيضاً، فقد قال: (النكتة المركزيّة والمحوريّة لجميع المسلمين هي الاعتراف بنبوّة نبي الاسلام والاعتقاد بالله والمعاد... التدينّ بدين معيّن لا يبدأ بالتوحيد رغم أنّ جميع الأديان التوحيدية تعتقد بالله الواحد، فالشخص المتدينّ هو من يعترف بنبي ذلك الدين الذي يعتنقه^(١)، فهل يقول سروش بعرضية النبوة؟

بعض تناقضات سروش:

الملاحظ لكتاب الدكتور عبد الكريم سروش (بسط التجربة النبوية) يجد فيه موارد كثيرة وقع فيها سروش في التهافت والتناقض، وهنا سوف أكتفي بذكر بعض تلك الموارد:

المورد الأول: ذاتيّة شخصيّة النبي:

هل النبي من ذاتيّات الدين؟ في عدة مواضع نصّ سروش على ذلك:

في الصفحة ٣٢٦ يقول سروش: (النكتة المركزيّة والمحوريّة لجميع المسلمين هي الاعتراف بنبوّة نبي الاسلام، والاعتقاد بالله والمعاد... التدينّ بدين معيّن لا يبدأ بالتوحيد رغم أنّ جميع الأديان التوحيدية تعتقد بالله الواحد، فالشخص المتدينّ هو من يعترف بنبي ذلك الدين الذي يعتنقه).

(١) لاحظ الصفحة ٣٢٦ من كتابه.



وفي الصفحة ٣٢٢: (أنا أعتقد أنّ المسلم هو الشخص الذي يحتكم في آرائه الى الكتاب والسنة، وشخصية نبي الاسلام، ويتّخذ من شخصية نبي الاسلام مرجعاً).

وفي الصفحة ٢٨٩: (فما هو ذاتي في الاسلام شخص النبي، وتجربته الباطنية، والأوامر والنواهي الناشئة من تجربته، وختمت برحلته).

ولكن سروش نفسه في هامش الصفحة ١٩٩ ذكر الذاتيات وحصرها في ثلاثة أمور، ولم يذكر منها النبوة بل صرّح في الصفحة ١٩٤ بعدم ذاتية شخصية النبي، فقد تحدّث سروش عن اشتراكه في ندوة في مدينة (برمنغهام) البريطانية، وقال بأنّ أحد المسيحيين سأله السؤال التالي: إذا كنّا لا نعتقد بمقولة التثليث التي يتحدّث عنها القرآن، فهل نحسب من الكفار في نظر الاسلام؟

فأجاب سروش: كلاً لا يمكن الحكم بكفرهم في هذه الصورة.

وهنا يأتي السؤال التالي: أين ذهبت ذاتية النبوة والإيمان بشخصية النبي، فهل يمكن أن يثبت الاسلام بدونها للمسيح؟

ولعلّ سروش يخرج لنا برأي وسطيّ فيقول: هم ليسوا مسلمين وليسوا كفّاراً، ولكن ماذا نضع مع مثل قوله تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو



الْفُضْلِ الْعَظِيمِ»^(١)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ..﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾^(٣)؟

المورد الثاني، هل كشف النبوة أقوى؟

ذكر سروش - كما مرّ مفصلاً أنّ الوحي تجربة كشفية من سنخ تجربة الصوفية، والرؤيا الصادقة في المنام، ولكن يمتاز الوحي بأنّه كشف أتمّ يغلي معه وجود النبي، فيكون متعدّياً يستبطن الأمرية والمأمورية، وهذا ما يعطي الفرق بين الأنبياء وغيرهم من أصحاب التجارب الدينية^(٤).

وهذا يعني أنّ كلّ غير النبي ﷺ لا يرقى مستوى كشفه الى كشف النبي ﷺ، وإلاّ صار نبياً مثله، غير أنّ سروش خالف ذلك في الصفحة ٢٥١ في سياق حديثه عن بقاء تجربة النبي ﷺ الوحيانية مع ختم النبوة قال: (وقد نقل الملاّ صدرا رواية عجيبة في كتاب مفاتيح الغيب تتضمّن مفهوماً عرفانياً سامياً حيث تقول: (إنّ الله عباداً ليسواء بأنبياء ويغبطهم النبيون)^(٥)، يعني أنّ هؤلاء يستوحون معارف غيبية في واقعهم الباطني وربما تكون مرتبتهم أعلى من بعض

(١) سورة البقرة: ١٠٥.

(٢) سورة الحشر: ٢.

(٣) سورة البينة: ٦.

(٤) انظر الصفحة ١٨ من كتابه.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ٣: هامش الصفحة ٣٨.



الأنبياء الالهيين الذين ورد ذكرهم في تاريخ الأنبياء ومع ذلك فإن هؤلاء ليست لديهم رسالة خاصّة وشريعة سماوية لتبليغها للناس).

فكيف يكون كشفهم من نفس نوع كشف النبوة وقد يكون أعلى فيغبطهم النبيون ولا يكونون أنبياء! أم أنّ سرّوش يعتقد بنبوة هؤلاء ولكن يقول هم لا يصرّحون بأنّهم أنبياء، وهو ما نصّ عليه في قوله: (كلّ شخص بإمكانه أن يكون نبياً لنفسه، ويعيش حالات خاصّة من خلال ما يجده من مكاشفات وذوقيات، ولكنّ المجتمع الديني الاسلامي سيتصدّى لمثل هؤلاء الأفراد فيما لو أعلنوا نبوتهم... فربّما يجد الانسان أحياناً حالة معنوية خاصّة بينه وبين الله يشعر أنّه مكلف مهمّة معيّنة من قبل الله، فلا يجب عليه العمل بهذا الدين أو بتعاليم ذلك المذهب... فلو أحسّ شخص أنّه لا يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة نبي الاسلام، وشعر في نفسه أنّ له وظيفة أخرى، فيجب عليه أن يجيب ربّه من موقع الحجة^(١)).

المورد الثالث: هل الوحي مجرد أمادي؟

تحدّث سرّوش في موارد كثيرة عن ماديّة الوحي، ولهذا حاول تطبيق شروط المادة عليه، وقاعدة كلّ حادث زمانيّ مسبوق بمادّة ومدة، قال سرّوش: (وبيان آخر: أنّه لا يمكن أساساً إدخال ما وراء الطبيعة في الطبيعة إلّا بأن يتلوّن هذا الشيء بلون وخصال الطبيعة، إنّ ما وراء الطبيعة لا يمكن أن يضع قدمه في عالم

(١) انظر الصفحة ٢٠٥ - ٢٠٦ من كتابه.



الطبيعة إلّا إذا تمّ ادخاله في آنية من أواني الطبيعة بحيث يتجلّى ويتمظهر بشكل طبيعي^(١).

وقال: (وليس يدعمنا هاهنا العرفاء فحسب، بل حتّى الفلاسفة يشتركون معنا في مواجهة الشيخ السبحانيّ، ألم يقل الحكماء - وفي مقدّماتهم صدر الدين الشيرازيّ - : كلّ حادث مسبوق بالمادة والمدة؟ وكذلك حادثة الوحي المحمّدي إنّما حدثت في ظروف ماديّة وتاريخيّة خاصّة، وقد كان لتلك الظروف مدخّلية تامّة في تكوين الوحي، ولعبت دور العلة الصوريّة والماديّة للوحي.

ولابدّ هنا من الالتفات الى أنّ المسألة تفوق اللفظ والمعنى، فالمسألة هي مسألة الصورة وعدمها، واللفظ أحد أنواع الصور^(٢).

وقد تقدم نقاش كلاهما مفصّلاً، إلّا أنّ سروش خالف نفسه في هذا حيث قال: (إنّ الله تعالى كما أنّه واقع في أعماق وجود النبي، فكذلك ففي خارجه، وبالنسبة الى جبرائيل أيضاً لا يختلف حاله في باطن النبي أو خارجه، وتصور أنّ جبرائيل أو ملك الوحي كطير يأتي الى النبي هو تصوّر سقيم وغير صحيح، وكما قلت: إنّ ما وراء الطبيعة محيط بما في الطبيعة، وهذه الإحاطة هي إحاطة شاملة وكاملة، وليس هناك مكان يختلف عن مكان آخر بالنسبة للذات المقدّسة أو عالم الغيب، ولذلك فإنّ جبرائيل أو الله كما أنّه يتّصل بباطن النبي فكذلك حاله في

(١) انظر الصفحة ٢٠٠ - ٢٠١ من كتابه.

(٢) مجلّة نصوص معاصرة - العدد الخامس والسادس عشر: ٣٦..



خارجة، وأساساً فإنّ روح الانسان ليس لها داخل وخارج، فهذه من صفات الجسم حيث يتّصف بكونه داخلياً أو خارجاً بالنسبة الى الأجسام الأخرى، ومن هنا لا بدّ وأن تغيّر تصوّرنا عن هذه الظاهرة^(١).

وعلى هذا كان من اللازم على سروش بدوره أن يغيّر تصوّره عن كيفية تلقّي الوحي، فلا يدرجها في شروط عالم المادة والأجسام، فالله والمملك مجرّدان، وروح النبي مجرّدة، والعلم الذي يتلقّاه النبي في الوحي مجرّد، وفي المجرّد لا توجد مادة ومُدّة، فلماذا أخذ سروش بتصوّر سقيم - على حدّ تعبيره - يتحدّث عن مادّيّة الوحي وحاجته الى علّة مادّيّة مباشرة وهي ذات النبي!

المورد الرابع: وساطة جبرائيل:

إنّ سروش في مواضع متعددة من كتابه استدلّ على أنّ النبي ﷺ فاعل الوحي المباشر ولا يتلقّاه من جبرائيل، بأنّ ذات النبي ﷺ أعظم من جبرائيل، وهو يبلغ من السموّ ما يتواضع أمامه أي ملك، فكيف يكون الملك واسطة في تلقّي الوحي؟

قال سروش في الصفحة ٣٤٤: (عندما يصعد النبي في المعراج أبعد من جبرائيل، وينال معارف لا يتمكّن جبرائيل من الوصول إليها، فحينئذ كيف يمكن أن يكون جبرائيل معلماً للنبي، ويوحي إليه! ينبغي الالتفات الى أنّ التعليم في عالم المعنى لا يشبه التعاليم في عالم المادة، فإنّ معنى أن يكون النبي هو الذي ينزل

(١) انظر الصفحة ٢١٥ من كتابه.



جبرائيل عليه هو أنّ دائرة وجود النبي على درجة من السعة والامتداد بحيث إنّها تستوعب جبرائيل أيضاً في واقعها... وهذا هو معنى الانسان الكامل، أي الوجود الذي يمثّل مظهر الاسم الجامع، وهو محيط بطبقات وعوامل ومراتب جميع الوجود، ولذلك تقع أشكال الحركة والذهاب والإياب في باطنه لا في خارجه، وهو الفاعل والأمر لا المنفعل).

ويلاحظ على كلامه:

أولاً: أنّ هذا يتنافى مع جواب سروش نفسه في الصفحة ٣٤٦ على سؤال: (جبرائيل ظهر مرّة بشكله الواقعي فرآه النبي وأغمي عليه) فقد قال: (هذه الواقعة تتّصل ببداية بعثة النبي ونبوّته، ولكن بالتدريج اشتدّت نبوّة النبي، أضف الى أنّ مولويّاً يرى أنّ ذهول النبي عند رؤيته لهيئة جبرائيل نابعة من جسمانيّته لا روحانيّته، والعرفاء من أصحاب النظر - وعلى الأقلّ من محيي الدين بن عربيّ، وما بعده) متفقون على أنّ العارف مثل قصب السكر، حيث ينتج السكر في ذاته وباطنه ويتغذّى به).

فإنّ كلامه فيه اعتراف بأنّ هنالك ملكاً ينزل الى النبي ﷺ، وكان النبي في أوّل الأمر يذهل من وجوده الواقعي، فأين سعة وجود النبي الذي يمنع من نزول جبرائيل عليه، وكونه واسطة في تبليغه الوحي؟!!

وثانياً: من كلامه السابق يتّضح جواب آخر عليه، وهو أنّه من المعقول أن تكون رتبة النبي ﷺ الروحية أعلى من جبرائيل، وهي تنزل جبرائيل الى البرتبة



الجسمانية، ونحن لا نقبل بيان المسألة بهذا النحو؛ لأنّ فيها تصوّر ساذج وبسيط
لكيفية تنزّل الوحي، والتفسير المقبول عند الفلاسفة والعرفاء هو أنّ نفس
النبي ﷺ وجود واحد له مراتب وهي (العقل، المثال، الحسّ) وللنبي في علمه
كسائر الناس نحوان من الحركة - إن صحّ التعبير بالحركة -:

النحو الأوّل: حركة صعوديّة، حيث تدرك النفس في الخارج من صور حسّية، ثمّ
تحفظها في الخيال، ثمّ تترقى صورها الخياليّة وتكون مجردة حتّى عن قيود الحسّ،
كما في صورة الانسان الكلّي الذي ينطبق على كلّ فرد من أفراد الانسان في
الخارج، مع اختلاف قيود الأفراد من كون هذا طويل وذلك قصير، وهذا أبيض
وذاك أسود، وهذا أفريقيّ وذاك آسيويّ، وهكذا.

النحو الثاني: حركة نزولية، ويعبر عنها بالتجلّي والمثول، وهي نزول المدرك
العقلي المجرّد الى مرتبة الخيال، ويقرب هذا النحو بالرؤيا، فإنّه ربّما رؤية الانسان
في المنام نفسه يشرب ماء فيعبر له ذلك بالعلم، فتصدق الرؤيا، إنّ حقيقة ما
جرى هو أنّ النفس رأت المستقبل في عالم المعنى، ولكن تنزل في حسّها على
صورة ملائمة في عالم الدنيا وهي الماء، فهنا توجد حركة نزولية من رتبة المعنى
المجرّد العقلي الى رتبة الخيال.

ومن المعقول جدّاً أن يكون النبي الخاتم ﷺ مع كونه أفضل وأوسع وجوداً من
جبرائيل بلحافظ رتبة نفسه العقلية، إلّا أنّ الله تعالى ينزل حقائق الوحي على نفسه
من رتبة العقل الى التصرّ والخيال بواسطة ملك، وهذا الإنزال ليس مادّيّاً بل



مجرّداً على نحو التجافي والمثول، فلا حديث فيه عن الجسديّة وشروط مرتبة
المادة.

وثالثاً: إنّ الثابت هو كون وجود النبي الخاتم ﷺ في جميع العوالم أوسع وجوداً
من جبرائيل، ولكن الكلام في ظاهرة الوحي بشكل عامّ حتّى بلحاظ سائر
الأنبياء، فدليل سروش أخصّ من المدّعى لو تمّ في النبي الخاتم ﷺ.

الحمد لله رب العالمين





مَصَادِرُ الْكِتَابِ

القرآن الكريم

١ - نهج البلاغة.

ما اختاره الشريف الرضي من كلام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام دار التعارف للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.

٢ - الارشاد في معرفة حجج الله على العباد.

الشيخ المفيد: أبو عبدالله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي (٤١٣ - ٣٣٦ هـ): طبع وتحقيق: مؤسسة آل البيت: - قم المقدسة / ١٤١٦ هـ.

٣ - اسلام ومقتضيات زمان.

الشهيد المطهري: مرتضى بن محمد حسين الخراساني (١٣٩٩ - ١٣٣٨ هـ): انتشارات صدرا - طهران، الطبعة الأولى / ١٣٧٠ هـ. ش.

٤ - أصل الشيعة وأصولها.

محمد حسين آل كاشف الغطاء، (١٩٧٤ - ١٨٧٧ م): تحقيق: علاء آل جعفر، مؤسسة الامام عليّ عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ.



٥- الأصول الأصيلة.

الفيض الكاشاني (١٠٩١): جامعة طهران / ١٣٩٠ ش.

٦- اقتصادنا.

السيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠ ١٣٥٣ هـ): نشر: مؤسسة بوستان
كتاب - قم المقدسة، الطبعة الثاني / ١٤٢٥ هـ.

٧- أمالي الصدوق.

الشيخ الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١ -
٣١١ هـ): تحقيق ونشر: قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة - قم
المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ.

٨- أمالي الطوسي.

شيخ الطائفة: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ - ٣٨٥ هـ): تحقيق:
قسم الدراسات الاسلامية في مؤسسة البعثة، دار الثقافة - قم المقدسة، الطبعة
الأولى / ١٤١٤ هـ.

٩- أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد.





السيد المرتضى: علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦ - ٣٥٥هـ): دار الكتاب العربي
- بيروت / ١٣٨٧هـ.

١٠- امامت ورهبري.

الشهيد المطهري: مرتضى بن محمد حسين الخراساني (١٣٩٩ - ١٣٣٨هـ):
حسينية الارشاد - طهران، الطبعة الأولى / ١٣٤٩هـ. ش.

١١- ايضاح المقاصد من حكمة عين القواعد.

العلامة الحلي: أبو منصور الحسن بن يوسف المطهر الأسدي (٧٢٦ - ٦٤٨هـ):
تحقيق الدكتور منزوي - جامعة طهران / ١٩٥٩م.

١٢- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار.

العلامة المجلسي: محمد باقر بن محمد تقى (١١١١ - ١٠٣٧هـ): دار إحياء
التراث العربي - بيروت / ١٩٨٩م.

١٣- بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد (ص).

الصفار: الثقة الجليل أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (٢٩٠هـ): تعليق:
التبريزي، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة / ١٤٠٤هـ.

١٤- تاج العروس من جواهر القاموس.



الزبيدي الحنفي، محب الدين أبي فيض السيّد محمد مرتضى الحسيني الواسطي
(١٢٠٥ - ١١٤٥ هـ): دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر - بيروت، الطبعة
الأولى ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م (٢٠ مجلداً).

١٥ - تحف العقول عن آل الرسول.

ابن شعبة الحرّاني، أبو محمد الحسن بن عليّ بن الحسين (من أعلام القرن الرابع
الهجري): دار الشريف الرضيّ - قم المقدّسة / ١٤٢١ هـ.

١٦ - ترتيب القاموس المحيط.

١٧ - تصحيح اعتقادات الامامية.

الشيخ المفيد: أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان العكبري البغدادي (٤١٣ -
٣٣٦ هـ): تحقيق: حسين درگاهي، دار المفيد - بيروت، الثاني / ١٤١٤ هـ.

١٨ - تعليقة على النهاية.

محمد تقي مصباح اليزدي.

١٩ - تفسير الزمخشري: الكشف عن حقائق التنزيل.

حمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨ - ٤٦٧ هـ): دار الكتاب العربي - بيروت
/ ١٩٩٠ م.

٢٠ - تفسير الصافي.





الفيض الكاشاني، الملاً محسن بن مرتضى محمد محسن (١٠٩١ - ١٠٠٧هـ):
تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مكتبة الصدر - طهران، الطبعة الثانية /
١٤١٦هـ.

٢١- تفسير الطبرسي: مجمع البيان.

أمين الاسلام، أبو عليّ الفضل بن الحسن بن الفضل الطوسي الطبرسي (٤٦٨ -
٥٤٨هـ): تحقيق: السيّد هاشم الموسويّ المحلّاتي والسيّد فضل الله اليزديّ
الطباطبائي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثاني: ١٤٠٨هـ / ١٩٩٨م.

٢٢- تفسير القمّي.

القمّي، أبو الحسن عليّ بن ابراهيم بن هاشم (٣٢٩هـ): تحقيق: السيّد طيّب
الجزائريّ الموسويّ، نشر: دار السرور - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ /
١٩٩١م.

٢٣- الميزان في تفسير القرآن.

الطباطبائي، محمد حسين (١٣٦٠ - ١٢٨١هـ): تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي،
الناشر: مؤسّسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الأولى المحقّقة ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

٢٤- تمهيد القواعد.

ابن تركة: صائِن الدين عليّ بن محمد الأصفهانيّ (٨٣٦هـ).

٢٥- تنبيه الأمة وتنزيه الملة (بالفارسية).

الشيخ النائيني: محمد حسين ابن الشيخ عبد الرحيم (١٣٥٥ - ١٢٧٣).

٢٦- التوحيد.

الشيخ الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١ - ٣١١هـ): نشر وتحقيق: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة، الطبعة الثامنة / ١٤٢٣هـ.

٢٧- تهذيب الأحكام.

الشيخ الطوسي، أبر جعفر محمد بن الحسن (٤٦٠هـ): دار الكتب الاسلامية - طهران، الطبعة الثالثة / ١٣٩٠هـ.

٢٨- الحدائق الناضر في أحكام العترة الطاهرة.

البحراني، الشيخ يوسف بن أحمد بن ابراهيم بن أحمد الدرازي (١١٨٦ - ١١٠٧هـ): نشر: الشيخ علي الاخوندي، طبع: جماعة المدرسين - قم المقدسة / ١٤٠٩هـ.

٢٩- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.



صدر الدين الشيرازي، محمد (١٠٥٠هـ): نشر: دار احياء التراث العربي -
بيروت، الطبعة الثالثة / ١٩٨١م.



٣٠- خاتمت.

الشهيد المطهري: مرتضى بن محمد حسين الخراساني (١٣٩٩ - ١٣٣٨ هـ):
انتشارات صدرا - طهران، الطبعة الخامسة / ١٣٧٠ هـ. ش.

٣١- الخصال.

الشيخ الصدوق: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١ -
٣١١ هـ): نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين /
١٤٢٤ هـ.

٣٢- رسائل الشريف المرتضى.

الشريف المرتضى: علم الهدى، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ -
٤٣٦ هـ): دار القرآن الكريم - قم المقدسة / ١٤١٠ هـ.

٣٣- سنن ابن ماجة.

ابن ماجة القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد (٢٧٣ هـ): تحقيق: خليل مأمون
شيحا، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثاني ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.

٣٤- شرح فصوص الحكم.

القيصري، محمد داود الرومي: طبع ونشر: شركة انتشارات علمي - فرهنكي،
الطبعة الأولى / ١٣٧٥ هـ.



٣٥- صراط النجاة.

مرجع الطائفة الأكبر السيّد أبو القاسم الخوئي: تعليقة المرجع الديني الميرزا التبريزي، دفتر نشر برگزیده، الأولى / ١٤١٦ هـ.

٣٦- الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية.

الجوهريّ، اسماعيل بن حمّاد (قيل: ٣٩٢ - ٣٣٢ هـ): تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة / ١٩٩٠ م.

٣٧- صحيح البخاري.

البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفيّ (٢٥٦ - ١٩٤ هـ): ضبطه ورقّمه: الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة - دمشق. الطبعة الخامسة ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م (٦ مجلّدات + مجلّد الفهارس).

٣٨- صحيح مسلم: الجامع الصحيح.

القشيريّ النيسابوريّ، أبو الحسين مسلم بن حجّاج (٢٦١ - ٢٠٦ هـ): دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.

الشيخ الصدوق: أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (٣٨١ - ٣١٢هـ): كانون انتشارات عابدي - طهران.

٤٠- علل الشرائع.

الشيخ الصدوق: أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (٣٨١ - ٣١١هـ): دار الحجة للثقافة - قم المقدّسة، الطبعة الأولى / ١٤١٦هـ) جزان في مجلد).

٤١- عيون أخبار الرضا عليه السلام.

الشيخ الصدوق: أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (٣٨١ - ٣١١هـ): تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الأولى / ١٤٠٤هـ.

٤٢- عيون الحكم والمواعظ.

الليثيّ الواسطيّ، أبو الحسن عليّ بن محمد (القرن ٦ الهجري)، دار الحديث - قم المقدّسة / ١٤١٨هـ.



٤٣ - الغيبة.

الشيخ ابن أبي زينب النعمانيّ: تحقيق: فارس حسون كريم، الناشر: أنوار الهدى،
الأولى / ١٤٢٢هـ.

٤٤ - قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

السيد السيستانيّ: نشر: مكتب سماحة السيد السيستانيّ (حفظه الله) - قم
المقدّسة، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ.

٤٥ - الكافي.

ثقة الاسلام الكلينيّ، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن اسحاق الرازيّ (٣٢٩ -
٣٢٨هـ): مؤسّسة الأعلمي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

٤٦ - الكامل في التاريخ.

ابن الأثير، عزّ الدين أبي الحسن عليّ بن محمّد بن أبي الكرم الشيبانيّ (٦٣٠ -
٥٥٥هـ): دار احياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ /
١٩٨٩م.

٤٧ - كتاب الطهارة.

السيد روح الله الموسويّ الخمينيّ (١٤١٠هـ): مطبعة مهر - قم المقدّسة
(اوفست عن مطبعة الاداب - النجف الأشرف ١٩٧٠ / ١٣٨٩م).

٤٨ - كتاب النجاة.

ابن سينا: أبو عليّ الحسين بن عبد الله (٤٢٧هـ): تحقيق: الدكتور ماجد فخري،
دار الافاق الجديدة - بيروت / ١٤٠٥هـ.

٤٩ - كشف الغطاء.

الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ): مكتب الاعلام الاسلامي - قم
المقدّسة، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ.

٥٠ - كفاية الأثر في النصّ على الائمة الأثني عشر.

الخزّار، أبو القاسم عليّ بن محمّد بن عليّ الرازي القمّي (٤٠٠هـ): تحقيق: عبد
اللطيف الحسيني: انتشارات بيدار - قم المقدّسة / ١٤٠١هـ.

٥١ - كمال الدين وتمام النعمة.

الشيخ الصدوق: أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي (٣٨١ -
٣١١هـ): تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفّاريّ، نشر: مؤسّسة النشر الاسلامي
التابعة لجماعة المدرّسين - قم المقدّسة ١٤٠٥هـ / ١٣٦٣ش.

٥٢ - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال.

المتّقّي الهنديّ، علاء الدين عليّ بن حسام الدين (٩٧٥ - ٨٨٨هـ): مؤسّسة
الرسالة - بيروت ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.



٥٣- لسان العرب.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن عليّ بن أحمد الأفرقيّ المصريّ (٧١١ - ٦٣٠هـ): تنسيق وتعليق: علي شيري، دار صادر - بيروت / ١٩٩٥م.

٥٤- مبادئ القانون.

٥٥- مجلة نصوص معاصرة.

٥٦- المحاسن.

البرقيّ، أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد (٢٧٤هـ): المجمع العالميّ لأهل البيت (عليه السلام) : - قم المقدّسة / ١٤١٦هـ.

٥٧- المدخل لدراسة القانون.

٥٨- المراجعات.

الامام شرف الدين، عبد الحسين الموسوي العاملي (١٩٥٨ - ١٨٧٣م): دار الأنصار - قم المقدّسة / ١٣٨٦هـ.

٥٩- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل.

المحدث النوريّ، الحاج الميرزا حسين بن محمد تقّي بن تقّي الطبرسيّ (١٢٥٤ - ١٣٢٠هـ): مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم المقدّسة، الطبعة الأولى / ١٤٠٨هـ.

٦٠- المستدرك على الصحيحين.

الحاكم النيسابوري، محمد (٤٠٥هـ): تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.

٦١- مسند أحمد بن حنبل.

أحمد ابن حنبل، (٢٤١هـ): مؤسّسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثاني ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٦٢- مصباح الشريعة (المنسوب للإمام جعفر الصادق عليه السلام).

مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت الطبعة الأولى / ١٤٠٠هـ.

٦٣- مناقب الشافعي.

البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ (٤٥٨ - ٣٨٤هـ): تحقيق: أحمد صقر، دار التراث - القاهرة ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م.

٦٤- من لا يحضره الفقيه.

الشيخ الصدوق: أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (٣٨١ - ٣١١هـ): تصحيح وتحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثاني.



٦٥- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة.

محمد تقي مصباح اليزدي: ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم المقدسة.

٦٦- النص والاجتهاد: الاجتهاد في مقابل النص.

الامام شرف الدين: عبد الحسين الموسوي العاملي (١٩٥٨ - ١٨٧٣ م): مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الحادية عشر ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.

٦٧- نهاية الحكمة.

العلامة الطباطبائي: تحقيق: الشيخ عباس الزارعي: مؤسسة النشر الاسلامي - قم المقدسة، الطبعة الأولى / ١٤٢٤ هـ.

٦٨- وحي ونبوت.

الشهيد المطهري: مرتضى بن محمد حسين الخراساني (١٣٩٩ - ١٣٣٨ هـ): انتشارات صدرا - طهران، الطبعة السادسة / ١٣٧١ هـ. ش.

٦٩- وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة.

الحر العاملي، محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن الحسين (١١٠٤ - ١٠٣٣ هـ): مؤسسة آل البيت: - قم المقدسة، الطبعة الثاني / ١٤١٦ هـ.

٧٠- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد.



مُجْتَوَاةُ الْكُتَابِ

كلمة الناشر: ٣

كلمة المؤلف: ٥

المقالة الأولى

عرض نظرية القبض والبسط في التجربة النبوية اجمالاً،

ومناقشة بعض جوانبها

الفصل الأول بيان اجمالي لنظرية القبض والبسط: ١٣

الأمر الأول: حقيقة النبوة في تلقي الوحي: ١٣

الأمر الثاني: ما يؤثر في عملية الكشف عند سروش: ١٧

الأمر الثالث: الآثار المترتبة على نظرية البسط: ٢٠

الفصل الثاني: تقييم هذه النظرية ونقدها: ٢٥

الملاحظة الأولى ٢٥

الملاحظة الثانية ٢٦

حقيقة الوحي في النصوص: ٢٧

الملاحظة الثالثة ٣٠

الملاحظة الرابعة ٣٢



التفويض الى النبي ﷺ: ٣٧

الملاحظة الخامسة ٤٠

المقالة الثانية

فى نقاش ما ذكره الدكتور سروش بقوله (الدين فى الحد الأدنى والأعلى)،

وسوف نستعرض مطالب سروش مع التعليق عليها ضمن محطات:

المحطة الأولى ٤٧

شواهد الحد الأدنى ٤٧

التعليق الأول: انحاء الملاكات وتعدّد محتوى القانون: ٤٨

التعليق الثانى: تعدّد عنوان الفعل ومرونة القانون: ٥٧

التعليق الثالث: حيثية القانون التشجيريّة: ٦٣

المحطة الثانية ٦٨

فى تحديد المراد من عنوان المقالة ٦٨

فطرية القوانين الالهية: ٦٩

مناقشة دعوى ارتباط الأحكام بظروف خاصّة: ٧٦

ينبغي التمييز بين وفاء القانون بالمصالح وكيفية التطبيق: ٧٩

المحطة الثالثة ٨١

أدلة سروش على أنّ الدين لا يحقّق الحدّ الأعلى ٨٢



المحطة الرابعة.....	٩٢
الحد الأدنى والأعلى في غير الفقه.....	٩٢
الأمر الأول:.....	٩٢
الأمر الثاني:.....	٩٧
الأمر الثالث: الأخلاق في الاسلام:.....	١٠١
الأمر الرابع:.....	١٠٨

المقالة الثالثة

في نقاش مقالة:

(الذاتي والعرضي في الأديان)

المقام الأول:.....	١١٣
النقطة الأولى:.....	١١٣
النقطة الثانية.....	١١٥
النقطة الثالثة.....	١١٥
النقطة الرابعة.....	١١٨
النقطة الخامسة.....	١٢٢
النقطة السادسة.....	١٢٢
النقطة السابعة.....	١٢٣



النقطة الثامنة	١٢٤
المقام الثاني	١٢٧
· في بيان الملاحظات الواردة على مقولة	١٢٧
تحديد مفهوم الدين:	١٢٧
الملاحظة الأولى	١٣٨
تقسيم الدين الى نفسه وغيره	١٣٨
الملاحظة الثانية	١٤١
هل الغايات من الذاتيات أو لا؟	١٤١
الملاحظة الثالثة	١٤٣
الضابطة الكلامية معيبة في البحوث العلمية	١٤٣
الملاحظة الرابعة	١٤٨
النسخ لا يوجب تعدد الدين	١٤٨
الملاحظة الخامسة	١٥٢
قابلية الزيادة والنقيصة لا توجب العرضية	١٥٢
الملاحظة السادسة	١٥٦
النبي لا يتأثر بثقافة مجتمعه	١٥٦



الملاحظة السابعة..... ١٥٩

هل الدكتور سروش يرى خياراً أفضل من خيار الله؟..... ١٥٩

الملاحظة الثامنة..... ١٦١

هل الفقه دنيوي؟..... ١٦١

الملاحظة التاسعة..... ١٦٢

هل معنى الاسلام العقديّ هو الذاتي؟..... ١٦٢

الملاحظة العاشرة..... ١٦٥

تقييم ذاتيّات الدكتور سروش..... ١٦٥

المقالة الرابعة

في نقاش ما ذكره الدكتور سروش في مسألة الخاتمية

الفصل الأوّل: في بيان ما يستفاد من النصوص الشرعية..... ١٦٩

في مسألة الخاتمية..... ١٦٩

الفصل الثاني: هل يستطيع سروش اثبات قناعته بتحقيق الخاتمية؟..... ٢١١

الأمر الأوّل..... ٢١٢

لا يوجد طريق عقلي لأثبات الخاتمية..... ٢١٢

الأمر الثاني..... ٢١٢



- النبوة قناة تتأثر بالمحيط، وخبرها ليس الواقع كما هو ٢١٢
- الأمر الثالث ٢٢١
- ميزان النبوة كشف العامة ٢٢١
- من أين لسروش القناعة بالخاتمية؟ ٢٢٤
- الفصل الثالث: تأملات في تفسير الخاتمية، وعلة تحققها: ٢٢٧
- الخاتمية في نظر الدكتور سروش: ٢٢٧
- نظرية محمد إقبال اللاهوري في الخاتمية: ٢٣٢
- ما يحتمل في نظرية إقبال: ٢٣٧
- تأثر الشهيد المطهري بنظرية إقبال: ٢٤١
- تأملات فيما تقدم: ٢٤٣

المقالة الخامسة

ملاحظات عامة

- تعدد نزول القرآن وبشرية النزول التدريجي: ٢٥١
- الملاحظة الأولى ٢٥٢
- الملاحظة الثانية ٢٦٨
- حاجة المادّي لسبق المادة والمدة وبشرية القرآن: ٢٦٩



الملاحظة الثالثة ٢٧٤

من يحدّد سعة الحكم وضيقه؟ ٢٩٠

الاستدلال من داخل الدين بروايات ضعيفة: ٢٩٥

هل الامام من ذاتيّات الدين؟ ٢٩٩

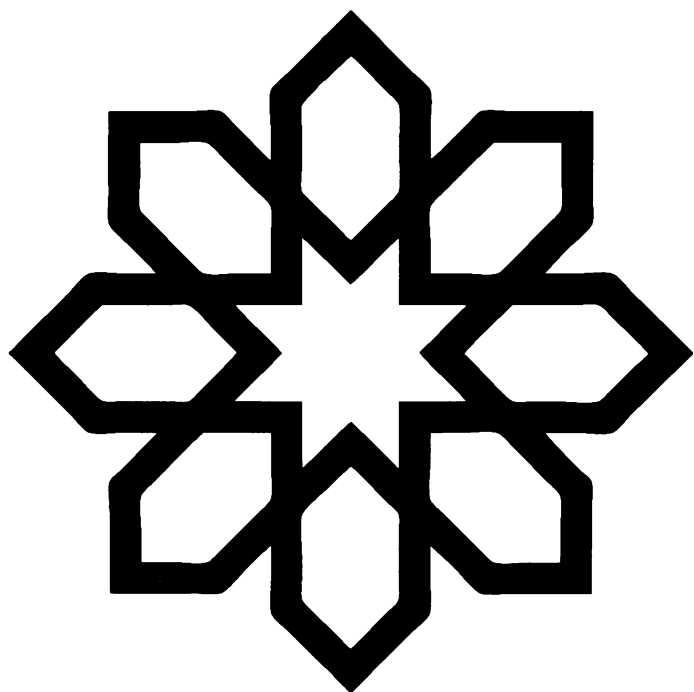
بعض تناقضات سروش: ٣٠٨

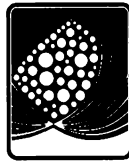
مَصَادِرُ الْكِتَابِ

٣١٩

مُجَوِّدَاتُ الْكِتَابِ

٣٣٤





دار الوارث
للطباعة والنشر
DARALWARITH Printing & Publishing