



ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: <https://lark.uowasit.edu.iq>



\*Corresponding author:

**Abdul Jawad Abdul  
Razzaq Jawad**

University: Wasit University  
College: College of Arts  
Email:  
aalhusainy@uowasit.edu.iq

**Keywords:**

Religious pluralism, unity of  
existence, structuralism,  
absolute truth, the straight  
path

**ARTICLE INFO**

**Article history:**

Received 6 May 2022  
Accepted 21 May 2022  
Available online 1 July 2022

**Cognitive foundations of pluralism**

**A B S T R U C T**

The concept of pluralism is an important focus in contemporary intellectual and philosophical studies. While it is important in dealing with reality in its various manifestations, it is not without danger, as there is a great disparity in these manifestations that reaches the limit of total disparity, which can be dangerous. To change this concept from a positive thing that aims to keep society from disintegrating during trends to a negative thing that destroys the fabric of life. The important thing is to understand the boundaries of pluralism and to ground it cognitively and philosophically. The cultural systems that gave birth to this concept pushed to accommodate multiple others without fail.

© 2022 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: <https://doi.org/10.31185/>

**الأسس المعرفية للتعددية**

م. عبدالجواد عبدالرزاق جواد / جامعة واسط/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة.

**الخلاصة:**

يشكل مفهوم التعددية محوراً مهماً في الدراسات الفكرية والفلسفية المعاصرة، ويقدر ما يحظى هذا المفهوم من أهمية كبيرة في عمليات التعاطي مع الواقع بشتى مظاهره المختلفة، فهو لا يخلو من خطورة، لما يوجد في هذه المظاهر من إختلاف كبير يصل حد التباين الكلي، الأمر الذي يمكن أن يحول هذا المفهوم من أمر إيجابي يهدف الى صيانة المجتمع من التشتت في زحمة الاتجاهات، الى أمر سلبي يمزق نسيج الحياة. الأمر المهم هو الوصول الى معرفة حدود التعددية، وتأسيس ذلك معرفياً وفلسفياً، فقد دفعت الأنظمة الثقافية التي فتحت أبواب هذا المفهوم لتستوعب الآخر المتعدد بغير شرط أو قيد؛ الثمن غالياً.

**الكلمات المفتاحية:** التعددية الدينية، وحدة الوجود، النبوية، الحق المطلق، الصراط المستقيم

يشكل مفهوم التعددية محوراً مهماً في الدراسات الفكرية والفلسفية المعاصرة، وبقدر ما يحظى هذا المفهوم من أهمية كبيرة في عمليات التعاطي مع الواقع بشتى مظاهره المختلفة، فهو لا يخلو من خطورة، لما يوجد في هذه المظاهر من إختلاف كبير يصل حد التباين الكلي، الأمر الذي يمكن أن يحول هذا المفهوم من أمر إيجابي يهدف الى صيانة المجتمع من التشتت في زحمة الاتجاهات، الى أمر سلبي يمزق نسيج الحياة. وبهذا يجب البحث في حدود ومديات هذا المفهوم الأخاذ، فهل يمكن قبول كل الأفكار، والتسليم بشتى التوجهات والمذاهب، بحجة التعددية؟ وهل تدل التعددية على حقانية كل التوجهات مهما تناقضت؟ أم أن هناك حق مطلق يجعل كل ما يقابله باطل محض؟ الأمر الذي يزج البحث في نسبية الحقيقة من عدمها. وهنا لا بد من بحث في الأسس المعرفية التي تقوم عليها التعددية، فهناك أسس فلسفية، تتصل في طبيعة العلاقة بين الواقع والإدراك، فضلاً عن إمكانية تبرير كل الأفكار تبعاً للمنافع، كما في فلسفات عدة، وهناك أسس صوفية نابعة من وحدة الشهود الذوقية التي تقود الى وحدة الوجود، فيغدوا الواقع الكثير واحد في حقيقته، وما الإختلاف إلا وهم خداع، فلا فرق بين فكر وآخر، كما وهناك أسس سيميولوجية بنيوية لها أثر في مشهد الفكر التعددي، فضلاً عن ذلك أسس خاصة في الفكر الاسلامي أفاد التعدديون منها الشيء الكثير. الأمر المهم هو الوصول الى معرفة حدود التعددية، وتأسيس ذلك معرفياً وفلسفياً، فقد دفعت الأنظمة الثقافية التي فتحت أبواب هذا المفهوم لتستوعب الآخر المتعدد بغير شرط أو قيد؛ الثمن غالياً، فما هي المثلية على سبيل المثال لا الحصر، تنخر المجتمعات الغربية في ظل اعتراف رسمي بها مبني على حق التعددية، وأمام صيحات العقلاء منهم لإنقاذ مجتمعاتهم من هذا المرض الفتاك. والكثرة من الأمور المتأصلة في الواقع الخارجي، وقديماً قال الحكماء ان الواقع يتشكل من حقائق وجودية متباينة فيما بينها بتمام ذاتها<sup>1</sup>، وحتى أولئك الحكماء الذين ينزعون نحو الوحدة، لم يجدوا بداً من الاعتراف بالكثرة غاية الأمر انهم جعلوها مراتب مختلفة لحقيقة واحدة<sup>2</sup>، بل إن أكثرهم شغفاً بالوحدة ولعاً بها أقرروا بوجود المظاهر المختلفة لتلك الحقيقة الواحدة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ينسب هذا القول الى حكماء المدرسة المشائية، أصحاب ابن سينا.

<sup>2</sup> وهو مذهب الحكمة المتعالية، أصحاب صدر الدين الشيرازي.

<sup>3</sup> وهو مذهب حكماء الصوفية، أصحاب محيي الدين بن عربي.

فالكثرة والتعدد، أمر واقعي، لا يمكن إنكاره، ومن لوازمها تحقق التقابل بين الأشياء، سواء على مستوى الوجود أو القيم، فكما أن الجبل ينماز عن البشر ويقابله، كذلك الخير ينماز عن الشر ويقابله، وهكذا في كل الأشياء، فضلاً عن القيم بصورة عامة.

والإنسان، أكثر أمر تحققت فيه الكثرة، لما فيه من بعد وجودي وقيمي، فبني البشر لا يتقابلون أو يتكثرون فقط ببعدهم الوجودي المادي، بعضهم عن بعض؛ بل تمتد كثرتهم الى ما يتميزون به من قيم وأفكار، وفي القرآن الكريم (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عن الله أتقاكم إن الله عليم خبير) "الحجرات 13"، ولا تخفى دلالة الكثرة، فالذكر غير الأنثى، والشعوب من التشعب، والقبائل من المقابلة<sup>4</sup>، والكل فرع الكثرة والتعدد.

والدين والتوجهات العقائدية أكثر شيء يمس حياة الناس، وبطبيعة الحال فليس دين الناس واحد، فالتعددية الدينية لا يمكن إنكارها تحقّقاً، لكن الكلام في قيمتها، ولطبيعة خاصة في بني البشر، فإما أن تتعايش كثرتهم، وإما أن تتقاتل، فليس البشر كالحجر، ولا يخفى بأن الخيار المنطقي هو التعايش والحوار، وحسب لغة القرآن الكريم التعارف، لكن هذا التعايش وفق أي منظور، وتبعاً لأي معيار؟ وهل له حدود يقف عندها أم لا؟ هنا تظهر الكثرة من جديد، فهناك نظريات متعددة في طريقة التعاطي مع التعدد الديني، والتعددية الدينية، التي تربط بين وجود التعددية كظاهرة، وبين قيمتها، والتي تضمن الحق لكل، من جملة هذه النظريات، ولها مجموعة من الأسس، وهذا ما سيعكف البحث على بيانه.

وقد اعتاد الباحثون في فلسفة الدين المعاصرة، على جعل التعددية الدينية واحدة من ثلاثة نظريات، الأولى: النظرية الواحدية، الثانية: النظرية الشمولية، الثالثة: النظرية التعددية، فالواحدية تنص على وجود دين واحد هو الحق، وما بعده إلا الضلال، أما الشمولية فهي وإن كانت ترى ان الحق بدين واحد، لكن أصحاب الديانات الأخرى لهم نصيبٌ وافر من السعادة، بينما ذهبت التعددية الى ان رقعة الحق تتسع لتشمل كل الأديان (ينظر: لاريجاني، 1433، ص25. ايضاً: رضائي، 1431، ص111).

وبالتأمل يظهر ان هناك اتجاهان فحسب، الأول هو الذي يرى بأن الحق له جهة واحدة، وما سواه باطل، نعم هذا الباطل كيف يتعامل معه؟ وهذا له جوابه كما سيتضح، والاتجاه الآخر هو الذي يرى بأن الحق ليس له جهة واحدة، إنما يتعدد بتعدد الجهات، إذ لا توجد جهة يكون الحق المطلق فيها، بل الحق أمر نسبي نجده في كل جهة.

<sup>4</sup> قال الراغب الأصفهاني (الشعب: القبيلة المتشعبة من حي واحد، وجمعه شعوب .. والشعب من الوادي ما اجتمع منه طرف وتفرق طرف) (الاصفهاني، 1412، ص455).

والتعددية الدينية تأتي في هذا الاتجاه، ولعل أبرز روادها في العالم الإسلامي الدكتور عبد الكريم سروش، الذي بدأ نشاطه بمقالة تحت عنوان الصراطات المستقيمة، نشرها في إحدى مجلات إيران سنة 1997، وهناك من يرى بأن سروش أفاد من جهود الدكتور محمد أركون وفضل الرحمن (ينظر: حب الله، 1421، ص57).

ولا يخفى بأن التنظير الممنهج للتعددية إنما حصل أولاً في العالم الغربي، على يد علماء الكلام المسيحي، أشهرهم المتكلم الانكليزي جون هيك، صاحب كتاب فلسفة الدين (ينظر: هيك، 2002، ص49. أيضاً: السبحاني، 2000، ص35).

الأمر الذي يجب فيه النظر في الأسس المعرفية التي قام عليها هذا الإتجاه، ومقارنته بالاتجاه الأول، لتتضح قيمة التعددية الدينية، وأهم ما تركز عليه التعددية الدينية هو إن الإنسان وعقله هو من يحدد جهة الحق، وتبعاً لذلك فإن الحقيقة لا يمكن أن تختزل في جهة واحدة، بل إن الحقيقة تعم الكل، وفيما سيأتي سنحاول الوقوف على أهم الأسس التي مهدت لذلك، ولا ندعي بأن التعدديون يعتقدون بها مطلقاً، فمثلاً هناك أساس صوفي ولا يعني بأن التعدديون من المتصوفة، وهكذا، بل الهدف إرجاع لب فكرتهم الى الأسس الأولى ومناقشتها.

#### أولاً: الأساس الفلسفي.

ان مسألة نسبية الحقيقة، يمكن العثور عليها في العديد من التيارات الفلسفية القديم منها والحديث، ولعل السوفسطائيين قديماً أوضح من عبر عن ذلك، إذ تدور فلسفتهم على كون الإنسان مقياس كل شيء، فما يبدو للجميع، كله حقيقة بالنسبة لكل واحد منهم، فلا يوجد حق مطلق، وبالتالي لا يوجد خطأ البتة، فما يعتقد الفرد هو الحق، وليس لأحد أن يحتج عليه، لأن في ذلك اعتراف بأن الآخر على خطأ، وذلك على حق، وهذا لا معنى له، لأن أساس الحق متساوٍ عندهما وهو الاعتقاد، وكليهما معتقد بما يراه هو، فلا يكون أحدهما حاكماً على الآخر، بل الكل محق وعلى صواب ! (ينظر: أمين، 1935، ص96. أيضاً: كرم، 1958، ص46).

ولسقراط مثال لطيف يصور فيه ما يراه السفسطائيون، خلاصته أن أحداً قد تهب عليه الريح فيجد برداً، بينما يجد صاحبه الذي بجنبه لطفاً، بينما يجدها ثالث عاصفة، فالسفسطائي يقول ان الريح ليس لها أي شيء من ذلك في ذاتها، بل هي باردة لمن يجدها باردة، وليست كذلك لما لا يجدها، فما يشعر به الفرد هو الحق بالنسبة له (ينظر: أفلاطون، 2000، ص40).

فيلخص سقراط عقيدتهم بقوله (إن كل المعتقدات، أيأ كانت عليه، إنما هي حقيقة بالنسبة للذات التي تعتقد فيها)(أفلاطون، 2000، ص49)، لكن سقراط يغوص في فكرتهم ليصل الى لبها المعرفي وخلاصته ان

الشيء في ذاته غير موجود، بل الموجود هو ما يظهر لنا فحسب، ولا يوجد أمر مستقل بذاته غير ما يظهر لنا (ينظر: أفلاطون، 2000، ص42).

ولا شك بعدم منطقية هذه النظرية التي لا تميز بين الخطأ والصواب، ونكتفي بالإشارة الى تناقضها الفاضح الذي أشار له سقراط بقوله (سوف يسلم [أي السفسطائي] بأن رأيه خطأ ما دام قد أترف بصدق رأي من يعتبرونه مخطئاً)(أفلاطون، 2000، ص67).

وهكذا كانت هذه الفلسفة لا تسمح بقيام أي نظام، فهي الى العتب أقرب منها الى الترتيب، فلا يمكن الحديث في سياقها عن الدين الصحيح أو الأخلاق الحقة، ولهذا طالما كانت السفسطائية موضع سخط من جاء بعدها من الفلاسفة (ينظر: أمين، 1936، ص100).

وفي الفلسفة الحديثة جاء الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت ليقرر بأن الوصول الى الشيء بذاته أمر محال، بل حسبنا من الأشياء ما يبدو لنا منها، وخالصة ما يقدمه كانت في فلسفته التي عرفت بالنقدية، أن المعرفة البشرية تبدأ من التجربة بواسطة الحساسة، ثم يستمر العقل بفعالياته بواسطة الفهم (ينظر: كانت، 1988، ص59).

ثم يميز كانت بين المقولات الفلسفية، فيجعل المكان والزمان في الحساسة، وباقي المقولات في الفاهمة (ينظر: كانت، 1988، ص42)، وبهذا فإن إطاري الزمان والمكان من فعل العقل بالصور، لذلك فإن ما نتصوره في عقولنا ليس هو كما هو في ذاته (ينظر: كانت، 1988، ص69)، نعم نحن نتصور الشيء الظاهر لنا، أما الشيء في ذاته فنحن في غفلة عنه تماماً.

والذي يظهر من كلماته انه يريد أن يقول ان الحقيقة بذاتها موجودة خارج حدود العقل البشري، ولها وجود موضوعي مستقل عن العقل المدرك لها، لكن غاية الأمر ان العقل عاجز عن الوصول لها كما هي، بل حسب ما يظهر له منها، فهو يدرك ظاهر الشيء دون الشيء كما هو في ذاته، وهو بذلك ينماز عن السفسطائية، لأنهم أساساً لم يعتقدوا بوجود حقيقة مستقلة خارجاً، ولكن لا يلبث حتى يتفق معهم، لأنهم يرون بأن الحقيقة على فرض وجودها خارجاً، فنحن عاجزون عن إدراكها كما هي (أمين، 1936، ص99)، وبهذا فإن الجامع بينهم هو العجز عن الوصول الى الحقيقة.

قال جون هيك (ان عقل الانسان ليس عبارة عن صفحة بيضاء يطبع العالم عليها نفسه، على العكس من ذلك، فالعقل البشري وبحالة مستمرة يقوم بتحليل وتغيير المعلومات المدركة طبقاً لحدود الأنظمة التصويرية التي نعيش فيها، بكلمات أخرى، العالم الملحوظ جزئياً يتم بناؤه وفهمه من خلال النشاط الفكري الإدراكي)(هيك، 2002، ص68).

وبهذا لا يدعي أحد ويقول بأنه يدرك الحقيقة المطلقة، لأن كل الإدراكات إنما هي نسبية، وتشكلت طبقاً لما يتصوره كل عقل، وليس طبقاً للحقيقة ذاتها، نعم لكل أمرئ له نصيب منها، بشرط أن يكون موضوع الإدراك ممكن وذلك بتوفر جنبه حسية فيه، أما الأمور الميتافيزيقية لا سبيل إليها البتة، لذلك رفض كانت أي محاولة عقلية لإثبات الوجود الإلهي، ليكتفي بالدليل الأخلاقي!!

ولا شك بأن هذه الفلسفة تورطت في إنكار الواقع الخارجي، رغم محاولتها لإبعاد هذه التهمة، الأمر الذي اضطر كانت الى تعديل في فقرات كتابه (نقد العقل المحض)، والتي رفضها بعض معاصريه من الفلاسفة أمثال شوبنهاور الذي وجد فيها تنكراً لمذهبه (ينظر: ابراهيم، 1972، ص242).

وتبقى محاولته لإثبات الحقيقة الواقعية خارجاً غير منسجمة مع فلسفته، كونه يعتمد في إثباتها على مبدأ العلية، بينما يرى في نظامه الفلسفي أن مبدأ العلية من المبادئ الذاتية في العقل، بمعنى انه يعمل في فقط في الظاهر الذي يتكون في العقل، وبالتالي لا يمكن توظيفه لمعرفة الشيء في ذاته، وقد تناقض كانت مع نفسه إذ رفض استخدام مبدأ العلية في إثبات الوجود الإلهي (ينظر: كانت، 1988، ص304)5، والآن يستخدمه لإثبات الشيء في ذاته!

والحق ان هناك قوانين يدركها العقل تكشف له عن الشيء في ذاته، وتربطه مع الواقع الخارجي، وتمكنه من الوصول الى معرفة مطابقة تماماً للواقع، ومطابقة للحقيقة كما هي (ينظر: اليزدي، 1425، ص236). فضلاً عن ذلك فقد ثبت في الفلسفة الاسلامية بأن ماهية الأشياء الخارجية تحضر بذاتها في الذهن المدرك لها، أي ان المعلوم الذهني (الشيء بالنسبة لنا) مطابق للمعلوم الخارجي (الشيء في ذاته)، أي أن ماهية الشيء لها نشأتين خارجية وذهنية (ينظر: اللاهيجي، 1433، ج1، ص234. أيضاً: أملي، 1428، ص32). وفي سياق رفض ذلك تأتي الفلسفة البراجماتية، لتقرر بأن الوجود أساساً في طور التكون، وليس شيئاً ناجزاً، وبالتالي فالحقيقة أمر نسبي متعدد يتحدد بصورة مستمرة تبعاً لما يعود به من منفعة، وهنا تقدم البراجماتية تعريفاً جديداً للحقيقة، وهو إن الحقيقة من اختراع الإنسان، وليست أمراً يكتشفه6، فكل فكرة تكتسب حقيقتها من فائدتها ونفعها (ينظر: ابراهيم، 1987، ص35).

وهنا يتضح بجلاء بأن الانسان هو محور الحقيقة، لذلك نجد وليم جيمس يحرص على استخدام مصطلح المذهب الانساني في كتاباته (ينظر: جيمس، 2008، ص57)، فهي إذن فلسفة تجريبية نفعية، تسمح بقبول

<sup>5</sup> وللمزيد حول هذا الموضوع، ينظر (عبدالرزاق، 2017، ص289).

<sup>6</sup> يرى بعضهم ان النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، هو من انتج النص القرآني ! ينظر: نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ط2، القاهرة، 1990، ص56.

كل فكرة على أنها حقيقة فيما لو كانت نافعة للإنسان، فالمعيار هو الإنسان، ولا توجد حقائق ثابتة، وهكذا ترسخ الأمر لدى شيلر في مذهبه الإنساني بنفي أي حق بمعزل عن البشرية، بل الحق وظيفته في خدمة البشرية (ينظر: الطويل، 1967، ص405).

ولا يخفى ما تنتجه هذه الفلسفة من فوضى تعددية عندما يستبد كل فرد بحقائقه التي تنفعه، فكيف يمكن معاقبة اللص الذي تنفعه السرقة، قد يقال بأن المعيار المنفعة العامة، دون الشخصية، وهنا يتعذر تحديد هذه المنفعة ما لم تحصل تجربة طويلة الأمد تثبت تلك المنفعة، وبالتالي فجدارة البراجماتية رهن بهذه التجربة الطويلة، فيوقف المذهب نفسه (ينظر: الصدر، 1424، ص213).

والتعددية نتيجة طبيعية جداً لهذا المسار الفلسفي الذي بدأ من السفسطائية مروراً بالمثالية النقدية لكانت، ثم الفلسفة البراجماتية، فقد لوحظ بأن البراجماتية تتصل بالمدرسة السفسطائية، كونها المؤثر الأول في نشأتها، تلك النشأة التي تمخضت من دراسة رواد البراجماتية لفلسفة كانت (ينظر: المرهج، 2008، ص34).

وسيتطور الموقف المعرفي في الغرب ليتجاوز حتى محورية الإنسان، فبعد أن أقصي الشيء في ذاته، وتم التركيز على الشيء بالنسبة لنا، سيزداد هذا التركيز لتفقد الأنا موقعها، وسيوضح هذا في الأساس السيميولوجي.

ومن جانب آخر أتاح التوجه الفلسفي في الغرب صوب المنهج الاستقرائي، المجال لحباً للتعددية، لأن اليقين الاستقرائي لا يلغي ما يقابله تماماً، بل يبقى الأمر المخالف ممكناً ولو بنسبة ضئيلة، فلو قلنا بأننا متيقنون بأن (س) حق، و(ش) باطل، فاليقين الاستقرائي لا يجعل حقانية (س) مطلقة، ولا بطلان (ش) مطلق، نعم هناك ما يبرر حقانية وبطلان كل منهما، وحسب المنهج الاستقرائي هذا كافياً لإضفاء القيمة الموضوعية لأحكام العقل البشري<sup>7</sup>.

ثانياً: الأساس الصوفي.

من الغريب حقاً أن يكون التصوف سبباً لنظرية انتجت فلسفات بعيدة عن التوحيد، فالتوحيد مبني على وجود مستقل لواجب الوجود تعالى، وعلى وجود الممكنات التي تشكل عالم المخلوقات، هذا التوحيد بعيد عن تلك الفلسفات، التي وجدت أن الحقيقة في كيان الإنسان نفسه، فهي إذن مبنية على محورية الإنسان، لكن لو علمنا

<sup>7</sup> من أهم الاشكالات التي تواجه اليقين الاستقرائي فيما لو استخدم كيقين لا بديل له في نظرية المعرفة (كما يظهر من الأسس المنطقية للاستقراء)، انه لا ينتج إيمان قطعي لا يمكن تصور نفيه، (ينظر: عبدالرزاق، 2021، ص187).

بأن المنهج الصوفي يتحفظ على تصوير التوحيد بالتصوير السابق، فليس الإنسان إلا مظهر للحق، بل قد يشطحون ويتقوهون بعينية الحق للإنسان، فضلاً عن باقي المخلوقات، عندها لا غرابة في ذلك. يرى المتصوفة أن الوجود واحد، والعالم مظهر له، فكل شيء، ليس سوى الوجود، والوجود هو الحق، ولا نريد هنا بسط الكلام عن نظرية وحدة الوجود لدى الصوفية، لكن حسبنا ما يتعلق بالتعددية وكيفية التعامل مع الكثرة، وما قيمة الآخر من وجهة نظرهم.

الذي يظهر من كلمات محيي الدين بن عربي أن الحقيقة مجعولة، بمعنى ان الإنسان هو الذي يُنشئ ويصنع الحقيقة في عقيدته، وهذا يذكرنا بمذهب البراجماتية بأن الحقيقة تخرع ولا تكتشف، قال ابن عربي (فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه .. ولا يعتقد معتقداً إلهياً إلا بما جعل في نفسه .. فالإله بالاعتقادات بالجعل .. فهو مجعول فيه بجعله) (ابن عربي، 1946، ص113).

ويربط ابن عربي بين قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) "البقرة : 115"، وبين وجود الحق في كل الجهات، وهنا يقول (وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب) (ابن عربي، 1946، ص114)، وبهذا يتضح انهم يصححون كل الاعتقادات، فكل عقيدة لها جانب من الحقيقة، لأن (الحق يسع بسعة حقيقته كل ذلك، فيحقق جميع تلك الصور) (الجندي، 1429، ص460)، فكل صور الاعتقادات حقيقة، بل المطلوب من الأفراد الأكملين أن يعتقدوا ويشهدوا كل صور الاعتقادات ولا يتورطوا بإنكارها، بما في ذلك عقيدة الإلحاد، إذ يقول ابن عربي (والأكمل من الكامل، من اعتقد فيه سبحانه كل اعتقاد، وعرفه في الإيمان والدلائل، وفي الإلحاد) (ابن عربي، 1994، ج14، ص257).

وقال أيضاً (فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ماهو عليه، فكن في نفسك في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها) (ابن عربي، 1946، ص113)، وقد عبر ابن عربي عن هذا بشعره :

|                             |                           |
|-----------------------------|---------------------------|
| لقد صار قلبي قابلاً كل صورة | فمرعى لغزلان ودير لرهبان  |
| وبيتاً لأوثان وكعبة طائف    | وألواح توراة ومصحف قرآن   |
| أدين بدين الحب أنى توجهت    | ركائبه فالحب ديني وإيماني |
| لنا أسوة في بشر هند وأختها  | وقيس وليلى ثم مي وغيلان   |

(ابن عربي، 1998، ص43)8

ولقد أفاد المذهب التعددي الكثير من الفكر الصوفي، حتى ان جون هيك استشهد بأقوال جلال الدين الرومي، الأمر الذي وجه أنصار المذهب التعددي صوب الفكر الصوفي، ويتخذوا من كلماتهم شاهداً على صحة ما يرون (ينظر: حب الله، 1421، ص59).

ويذكر الرومي قصة حول فيل جيء به الى عميان، فمن لمس رجله قال هذا عمود كبير، ومن لمس خرطومها قال هي أفعى عظيمة، ومن لمس ظهره قال هضبة عالية، فكل فرد وصف ما أحس به (ينظر: الرومي، د.ت، ص261)، وهذه القصة قد رواها ابو حيان التوحيدي عن أفلاطون، وصرها بقوله (ان الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب كل إنسان جهة) (التوحيدي، 1992، ص259)، وهذا ما يصبو اليه المذهب التعددي، فوجدها جون هيك شاهداً على ما يدعي.

وللرومي بيت شعري يقول فيه :

فمن المنظر يا لب الوجود اختلاف المؤمن حقاً يعود

مع مجوس ويهود وملل خالفت لكل رأياً ونحل

وقال أيضاً:

فمن المنظر جاء الاختلاف بالمقال لهم والانحراف

(الرومي، د.ت، ص261)

وهنا يرى المذهب التعددي ان الاختلاف بين هؤلاء، ليس اختلافاً بين الحق والباطل، قدر ما هو اختلاف في الرؤية، أي ان كل نبي يرى الحقيقة وفق منظاره هو، والنبي الآخر أيضاً يراها لكن بمنظار آخر، وهكذا فالكل محق ومصيب، ولا يوجد واحد منهم حق والآخر باطل، بل الحق يسعهم جميعاً.

سبق وأن عرفنا قيمة الأساس الفلسفي الذي تبنى عليه التعددية بهذا المفهوم، فمجمله لا يعدو سفسطة، والأمر مع الأساس الصوفي غير مختلف، لوجود خلل معرفي كبير في المنهج الصوفي فيما يتعلق بنظرية وحدة الوجود، كما يجب التمييز بين المستوى الأخلاقي في التعامل مع الآخر، وبين المستوى المعرفي، ونتيجة

---

<sup>8</sup> وفي بعض المصادر (فالدين ديني وإيماني) ، وله أيضاً أبيات شعرية مطلعها (عقد الخلائق في الإله عقائداً .. وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه) الفتوحات المكية، ط3، بيروت، د.ت، ج3، ص132. ولكن أغلب من نقل الشعر عنه نقله محرراً هكذا (عقد الخلائق في الإله عقائداً .. وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه) !!!

الخط بين هذين المستويين حصلت أخطاء كثيرة تقمصت أحياناً ثوب المغالطة، فضلاً عن ذلك فإن لغة الصوفية لغة غير منظمة تفسح المجال للتأويل بصورة كبيرة.

فمثلاً يستشهد جون هيك بقول للنبي محمد صلى الله عليه وآله، ليستنتج منه ما يفيد في ترسيخ التعددية، أذ يقول (وفي الاسلام نقرأ كلام النبي محمد : لا يؤمن أحدكم حتى يتمنى لأخيه ما يتمناه لنفسه .. والسؤال المهم الذي يمكن أن يثار هو النطاق الذي يمكن أن تطبق عليه هذه المثل العليا؟ الجواب الصادق، إن هذه المثل قد طبقت بشكل مبتور وناقص، لأن لكل دين تقليداً خاصاً به) (هيك، 2000، ص61).

وكانه يريد القول بأن لازم الحديث النبوي عدم تخطئة الآخر مهما كان، وإلا فإن الالتزام بهذه المثل ناقص، وفاته بأن هذا اللزوم غير متضمن في الحديث، لأن الحديث في مقام الحث على حب الخير للآخرين، وحب الخير للآخر لا يعني قبول الآخر على أي حال، فمثلاً من يحب الخير للشارق ويحثه على ترك هذا العمل، فهذا لا يعني انه يقر بالسرقة ويقبلها، فهنا يجب التنبيه الى أن قبول الآخر، لا يعني التسليم بصحة عقائده، فهذا سيلغي مفهوم الهداية الذي هو مشروع الأنبياء عليهم السلام.

ومن المغالطة أيضاً (ينظر: الرمضاني، 1432، ص311) محاولة الربط بين مدعى الصوفية في أن الكل مصيب، والذي أتخذ المذهب التعددي أساساً له؛ وبين حديث الأمام جعفر الصادق سلام الله عليه (الإيمان عشر درجات بمنزلة السلم .. فلا يقولن صاحب الأثنين لصاحب الواحد لست على شيء .. فلا تسقط من هو دونك، فيسقطك من هو فوقك) (الكليني، 1422، ج2، ص71)، فالحديث بخصوص المؤمنين فحسب، دون غيرهم، إذ لا يعقل إدخال الملحدين وأهل الشرك فيه !

إن لب موقف الصوفية في التعددية، يعود الى نظريتهم في وحدة الوجود، فبينما تنص النصوص الدينية والفلسفية على توحيد الله تعالى، وبلغة الفلاسفة ان واجب الوجود واحد لا شريك له، جاء الصوفية ليقولوا ان الوجود واحد، وصيغت هذه الرؤية فلسفياً بعنوان أصالة الوجود واعتبارية الماهية، لذلك عندما ذهب صدر الدين الشيرازي لأستاذه الميرداماد، وعرض عليه المذهب، أجابه بأن لازم ذلك انقلاب الممكن الى واجب (ينظر: اللاهيجي، 1391، ص134)، أي لا يبقى فرق بين الخالق والمخلوق، والعلة والمعلول<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> حاول صدر الدين الشيرازي الجمع بين وحدة الوجود وبين حاجة بعض مراتب الوجود الى حيثية تحليلية، فقال بأن الوجود فيما سوى الواجب تعالى مجعول، وعبر عنه بأصالة الوجود في الجعل، بيد أن التدقيق في أصل المسألة يظهر أن هذه الكلام فيه مسامحة، لأنه بناءً على أصالة الوجود لا يمكن تصور جعل الوجود بمعنى الخلق من العدم حتى في أدنى مراتبه، فالجعل حينئذ لا يتعلق بالماهية لأنها دونه، كما لا يتعلق بالوجود لأنه تحصيل حاصل، فينتقي أصل الجعل بالمعنى اللغوي والاصطلاحي العام له، نعم يكون الأمر على نحو الظهور والبطون، ولا يخفى بأن اطلاق الجعل هنا سيكون من باب المسامحة في التعبير وعلى نحو المجاز، (ينظر: أملي، 1368، ص11. أيضاً: الزنجاني، 1379، ص78).

والذي يظهر من بعض نصوص الصوفية انهم خلطوا بين وحدة الشهود، وبين وحدة الوجود، ولم يظهر هذا الخلط إلا بمحاولتهم التأسيس الفلسفي لما يشاهدوه في رياضاتهم، فلما ذهلت نفوسهم عما سوى الله تعالى، ولم يشاهدوا غيره، أرادوا اثبات عدم وجود الغير، كمن لم يشاهد النجوم في النهار لغلبة ضوء الشمس، فأراد أن يثبت أن النجوم أساساً غير موجودة ! ولا وجود إلا للشمس.

لذلك وجد أهل التحقيق خلافاً منطقياً في دليل الصوفية على وحدة الوجود، فإنهم يستدلون على مدعاهم بالصورة التالية : حقيقة الوجود من حيث هي لا تقبل العدم، لأن الوجود لا يمكن أن يتصف بالعدم، ومتى ما امتنع العدم على الوجود أضحى واجباً، فالوجود واجب الوجود، والواجب واحد، فالوجود واحد (ينظر: ابن تركة، 1384، ص55).

والخلل في الدليل هو الخلط بين الضرورة المنطقية وبين الضرورة الفلسفية (ينظر: المطهري، 1427، ج1، ص99)، ولتوضيح الخلل نمثل بمثال بسيط فلو قلنا المربع متساوي الأضلاع، فنسبة تساوي الأضلاع للمربع ضرورية بالضرورة المنطقية، بمعنى أن المربع من حيث هو مربع ومن دون أي قيد آخر يكون متساوي الأضلاع، وهذا معنى قولهم ان الضرورة المنطقية لا تحتاج الى حيثية تقيدية، لكن هناك حيثية تحليلية أي حاجة الموضوع الى علة تهبه الوجود، والضرورة المنطقية لا تنفي هذه الحيثية، فالمربع وإن كان غنياً عن كل قيد في كونه متساوي الأضلاع، لكنه في أصل وجوده محتاج الى علة توجده.

وبهذا فإن مفهوم الوجود ثابت لذاته بالضرورة المنطقية، أي لو قلنا الوجود موجود، فنسبة الوجود له ضرورية، لكن بالضرورة المنطقية، لكن هذا لا يعني ان كل وجود غني عن علة تهبه الوجود، فالوجود قد يكون ممكن فيحتاج الى علة، وقد يكون واجب فلا يحتاج، إذن الضرورة الفلسفية ليست لمطلق الوجود، بل للواجب فحسب، فتحصل ان الوحدة لواجب الوجود، لا للوجود كما يدعي الصوفية.

أما لغة الصوفية، ففيها مجال واسع للتأويل، وبالتالي لا يمكن الجزم ببعض الدلالات التي تظهر من نصوصهم، كدلالة سعة الحقيقة لكل المعتقدات، والإفادة منها في مسألة التعددية بصورتها الراهنة، لأنه من الممكن جداً توجيه كلماتهم بما لا ينسجم مع ما يريده أصحاب التعددية، فهؤلاء يخرجون كلمات الصوفية من سياقها، ويزجوها في سياقات تختلف تماماً عما يراه الصوفية.

فالحق الذي يضيفه الصوفية للاختلافات يتصل بفهمهم لتجليات الأسماء الإلهية، وإن هذه التجليات تكون طبقاً لما تقتضيه الأعيان الثابتة، فالضال والمجرم يتجلى من خلاله الأسم المضل، كما يتجلى الهادي في الصالحين من العباد، الأمر الذي يظهر دلالات تختلف عما يريده التعددي، فالأمر هنا يدور حول مسألة الجبر والاختيار، لذلك نجد الصوفية عندما يتكلمون في سياق الديانات والملل، يجعلون الدين الإسلامي المحمدي

الدين الصحيح، وكل من خالفه فهو ضال شقي معذب في النار (ينظر: الجيلي، 2010، ص330). فضلاً عن هذا فقد تعرضت نصوص الصوفية الى تحريفات كما رأينا سابقاً في بعض أشعار ابن عربي.

ثالثاً: الأساس السيميولوجي.

عُرفت السيمولوجيا، بأنها علم العلامات، وساهم في التنظير لها فلاسفة براجماتييين كبيرس، ولغويين كسوسير، ثم بلغت أوجها على يد رولان بارت (ينظر: توسان، 1994، ص44)، وفيما بعد غدت السيمولوجيا من المباحث اللسانية، حيث التركيز على اللغة، فكل همها يتوجه صوب الدلالة، وآليات الفهم، وفي السيمولوجيا أعلن رولان بارت عن موت المؤلف، أي ان النصوص المعرفية يجب فهمها بصورة منفصلة تماماً عن مؤلفها وبمعزل عنه، إذ يقول إن (ميلاد القارئ رهين بموت المؤلف) (بارت، 1993، ص87).

ولموت المؤلف دلالة يمكن فهمها بدقة من خلال سوسير الذي يرى ان اللغة نظام دلالي مستقل، بمعنى ان المؤلف للنص يخضع في الحقيقة لنظام اللغة، وبالتالي لكي نفهم النص لا نحتاج الى أكثر من معرفة بنية اللغة، فنشأ في هذا السياق الإتجاه البنيوي.

فبنية اللغة لها صفات، ومن أهمها الضبط الذاتي، كما يسميها جان بياجيه (ينظر: بياجيه، 1985، ص13)، أي ان اللغة لا تحتاج الى عنصر خارجي لتحديد الدلالة فيها، بل هي بذاتها تنظم البعد الدلالي داخل بنيتها، وبعبارة كانت فإن اللغة غنية عن الشيء في ذاته، فهي بذاتها تكون الدلالة.

والأمر الآخر الذي أكده سوسير هو مبدأ الاعتباط، بمعنى ان العلاقة بين اللفظ والمعنى تنشأ بصورة اعتباطية غير منطقية، الأمر الذي يوسع من الفضاء الدلالي بصورة لا تسمح بأي ثبات، وبالتالي تتعدد القراءات، لذلك ذهب أنصار التعددية الى أن النص الديني مثلاً لا يحمل دلالة جاهرة معه، قدر ما هو فضاء دلالي وإمكان تأويلي، لتتشكل علاقة بنيوية بين النص وبين كل قارئ (ينظر: حرب، 2000، ص9)، أما المؤلف فلا علاقة له البتة! والقارئ والنص معاً يخضعان لحكم اللغة فحسب.

ولا يخفى مدى حضور الفلسفة النقدية لكانت في هذه الاتجاهات الألسنية، فخلاصة ما يرتبط بالتعددية مستوحى من كانت، فالشيء بالنسبة لنا، أمر تتم عملية بناؤه بمعزل عن الخارج، كذلك الدلالة في أي نص، فلا معنى عن البحث عن معيار خارجي تكمن فيه الحقيقة، بل الحقيقة تتبدى لكل قارئ بشكلها المناسب، وعليه يرد على هذه الفكرة ما يرد على أصل نظرية كانت.

كما ان في مبدأ الاعتباط رفض واضح لقانون السببية، بل هو رفض متطرف، فليست هناك أي رابطة ضرورية بين الدال والمدلول فحسب، بل لا يمكن تصور أي رابطة معتبرة بينهما، على أن الفلاسفة المسلمين أيضاً لم يقولوا برابطة ضرورية بينهما، لكنهم قالوا بالوضع والاعتبار الناشئ من اتفاق عقلائي، لذلك حاول رولان بارت تخفيف مبدأ الاعتباط، بقوله ان الاعتباط يكون بين الدال والوجود العيني للمدلول، دون الوجود الذهني له (ينظر: الغدامي، 1998، ص49)10.

فضلاً عن ذلك تأثر الاتجاه السيميولوجي بفلسفات إحادية نظير فلسفة نيتشة، الذي أسس لنفي جميع المثل العليا، بدءاً من الإله وانتهاءً بالإنسان، الذي قضى نحبه في الفكر السيميولوجي والبنوي (ينظر: غارودي، 1979، ص7)، ولا يبعد ما للوضع الاجتماعي من أثر سلبي في هذه الاتجاهات، فقد تكونت في ظل الحربين العالميتين، تلك الحروب التي سحقت الانسان وأفنت الملايين. وفي نهاية الستينات من القرن الماضي بدأ هذا الاتجاه بالأفول والانحيار في الغرب (ينظر: جاكسون، 2008، ص166)، ومن جملة مشاكلنا الفكرية ان بعض من يجيد اللغات العالمية يتأثر بفكر الغرب، ثم يترجم ذلك الفكر ويطبقه هنا في البلاد الاسلامية، وكأنه الفكر النهائي، لكن ما يبرح من التأسيس حتى نجد الغرب قد تخلى عن تلك الأفكار، فنجد البعض يُنظر للحدث مثلاً، وهو غافل عن تجاوز الغرب الحدث الى ما بعد الحدث!

رابعاً: الأساس الخاص.

ما تقدم من الأسس المعرفية، كانت أساساً عامة للتعددية الدينية، وفي المنظومة المعرفية في الاسلام، وجد دعاة التعددية بعض الأمور التي تشكل أساساً خاصاً ومنفذاً اسلامياً نحو التعددية الدينية الى حد ما، فهناك قاعدتين الأولى فقهية والأخرى أصولية<sup>11</sup>، يمكن من خلالهما تشكيل أرضية لاستيعاب التعددية، أما الفقهية فمفادها إن المجتهد مأجور سواء أصاب أم أخطأ، وأما الأصولية فخلاصتها أن من جزم بعقيدته وقطع بها فإن هذا القطع مبرر لما يفعله ومعذر له، وفيما يلي بيان لذلك.

<sup>10</sup> وللوقوف على الرأي الصحيح لسوسير بدقة (ينظر: غلفان، 2017، ص321)

<sup>11</sup> نسبة الى علم أصول الفقه.

1: حرص دعاة التعددية على تبريرها عن طريق الاختلافات الفقهية الحاصلة بفعل الاجتهاد (ينظر: لاريجاني، 1433، ص74)، خصوصاً عند الشيعة، ذلك لأن الاجتهاد عند السنة توقف، بعد أن كان معمولاً به في قبال رفض شيعي، ليعود من جديد لكن عند الشيعة هذه المرة (ينظر: حرب، 2000، ص74)12. ومن الناحية التاريخية ظهرت فرقتين في الفقه الاسلامي، المصوبة والمخطئة، فالأولى ترى صحة اجتهاد كل المجتهدين وإن اختلفوا، فكل أقوالهم حق، إذ ليس هناك حكم سابق حتى نفرض الوصول اليه، بل الحكم ما حكم به المجتهد فيما بعد، أما المخطئة فتري ان الحكم الإلهي واحد، قد يصيبه المجتهد وقد يخطئه، فإن أصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر واحد (ينظر: الزحيلي، 1427، ص342)، على ان الفرقتين متفقتين على ان الاجتهاد فقط في فروع الدين، دون الأصول، فلو اجتهد زيد في أصول الدين ولم ينتهي الى التوحيد فهو كافر (ينظر: القمي، دبت، ج3، 453. أيضاً: الشوكاني، دبت، ص1066. أيضاً: مسكويه، 2009، ص306)، وهذا لا ينفع التعدديين أكيداً، فأعرضوا عن ذكره وتمسكوا بما يروه نافعاً لهم. ومع ذلك فإن ما يتمسك به التعدديون أيضاً ضعيف، فهو مبني على الحديث (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر)، وهو مروى عن عمرو بن العاص وابي هريرة (ينظر: الشافعي، 1940، ص494)، ولا قيمة له في مدرسة أهل البيت سلام الله عليهم، إذ لم يرد عنهم عليهم السلام ما يؤيده، بل جاء ما يخالفه تماماً، فمن حكم بباطل وهو يعلم بأنه حق فهو بالنار (ينظر: الكليني، 1422، ج7، ص407).

ويبدو ان السياسة الأموية وضعت هذا الحديث لتبرير أفعال حكامهم، فيزيد بن معاوية مثلاً اجتهد في قتل الامام الحسين سلام الله عليه، كما قال ابن حزم في شأن عبد الرحمن بن ملجم بأنه لم يقتل أمير المؤمنين علي سلام الله عليه إلا متأولاً مجتهداً مقدراً صحة فعله (ينظر: ابن حزم، 1427، ج11، ص130)، فهو مأجور إذن!

والحق ان صحة الاجتهاد رهناً بأدواته، فإن كانت معتبرة فهو صحيح، وإلا فهو باطل، فقد ورد عن أهل البيت سلام الله عليهم (القضاة أربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار

<sup>12</sup> قد يشكل على هذا الكلام بأن الاجتهاد الشيعي يختلف عن الاجتهاد السني، وان الاجتهاد بينهما مشترك لفظي، وكأن الاجتهاد السني مجرد رأي شخصي عندما لا يتوفر الحكم الشرعي، بينما الاجتهاد الشيعي رأي مستنبط من الأدلة الشرعية، (ينظر: الصدر، 1421، ص58)، وفي الإشكال نظر لأن مراجعة الاجتهاد السني تكشف عن كونه ليس مجرد رأي شخصي بل هو جهد لاستنباط الحكم من الأدلة الشرعية بآليات معينة، وبهذا لا يمكن الاطمئنان الى كون الاجتهاد السني في قبال النص، والشيعي منه في فهم النص، بل كليهما في فهم النص والكلام كل الكلام في آليات الفهم، لذلك وجد فريق من فقهاء الشيعة يرفضون الاجتهاد المسمى بالشيعي وهم الأخباريون، (ينظر: الاسترآبادي، 1437، ص261).

ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة، وقال عليه السلام الحكم حكامان حكم الله وحكم الجاهلية فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية)، وعلق المجلسي عليه (قوله عليه السلام: (فمن أخطأ) بلا دليل معتبر شرعا لتقصيره أو مع علمه ببطلانه، فلا ينافي كون المجتهد المخطئ الغير المقصر مصيبا، ولا يبعد أن يكون الغرض بيان أن كون الحكم مطابقا للواقع لا ينفذ في كونه حقا، بل لا بد من أخذه من مأخذ شرعي، فمن لم يأخذ منه فقد حكم بحكم الجاهلية، وإن كان مطابقا للواقع) (المجلسي، 1434، ج24، ص266)، ولا يخفى بأن الآليات الشرعية للاجتهاد هي التي يحددها المشرع (النبي صلى الله عليه وآله وسلم) ومن ينوب عنه (أهل البيت سلام الله عليهم) ، فكل آلية لم تأتي عن هذا الطريق لا قيمة لها، والاجتهاد المبني عليها باطل قطعاً.

2: أما القاعدة الأصولية وهي حجية القطع، فكانت نتيجة الصراع بين الأخباريين والأصوليين، وأول من قال بها الشيخ الأنصاري، وجاءت صياغته بإثبات الحجية والاعتبار لمطلق القطع، وإن كان القطع نابع من أسباب غير موضوعية، وهو ما يصطلح عليه قطع القطاع (ينظر: الأنصاري، 1991، ج1، ص23)، الذي يقطع لأتفه الأسباب حتى لو كان خفقان جناح أو مرور ريح !!! (ينظر: المظفر، 1431، ج3، ص28).

والقطع هو اليقين الجازم بالفكرة، والقول بحجيته مطلقاً يفتح الباب لحباً للتعددية الدينية، بل لمطلق التعددية، فحجية القطع تنتج مشروعية الاجتهاد حتى في أصول الدين، بل مشروعية الملحد القاطع بإلحاده!

ومن المحققين من يرى أن بعض علماء الأصول تصوروا أن (القطع حجة) قضية تحليلية، بمعنى ان الحجية من لوازم القطع، والحق أن الحجية من لوازم البرهان، لا العلم واليقين الجازم، فقضية (القطع حجة) قضية تركيبية، فالحجية لا تظهر من أعماق اليقين والقطع، بل تضاف اليه من قبل البرهان، فنعود الى الاجتهاد المعتبر، فهو الحجة، قال تعالى (الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) "الكهف: 104"، فلا قيمة لما يعتقد الفرد بذاته، إن هي إلا سفسطة، لذلك رفض علماء الأصول قبل الأنصاري مطلق حجية القطع<sup>13</sup>، فضلاً عن رفضهم مسألة قطع القطاع، كالشيخ جعفر كاشف الغطاء (ينظر: كاشف الغطاء، 1419، ج4، ص124)14.

<sup>13</sup> كما حكى الأنصاري نفسه عن صدر الدين القمي، صاحب شرح الوافية للفاضل التوني، (ينظر: الأنصاري، 1991، ج1، ص41). وشرح الوافية للقمي لا زال مخطوطاً لم ينشر، وله نسخة في مكتبة الحكيم العامة في النجف الأشرف، برقم: 8265.

<sup>14</sup> وللمزيد حول عدم حجية القطع (ينظر: أبو رغيغ، 1424، ج1، ص69).

وعن الامام علي الرضا سلام الله عليه عن آبائه عن النبي صلى الله عليهم (من قال لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة. ثم ضرب راحلته وسار قليلا والناس خلفه، ثم التفت إليهم، ثم قال: بشرطها وشروطها وأنا من شروطها) (الاحسائي، 1983، ج4، ص69).

وقال أمير المؤمنين علي سلام الله عليه (إن وحدت الله وشهدت أن محمدا رسول الله وأخذت بما ليس بين جميع أهل القبلة فيه اختلاف .. وأشكل عليك موضع الإمامة والوصية والعلم والفقہ، فرددت علمه إلى الله ولم تعادهم ولم تبرء منهم ولم تنصب لهم العداوة، فأنت جاهل بما جهلت ضال عما اهتدى إليه أهل الفضل والولاية. لله فيك المشية، إن عذبك فبذنبك وإن تجاوز عنك فبرحمته، وأما الناصب لنا والمعادي لنا فمشرك كافر عدو لله، والعارفون بحقنا المؤمنون بنا مؤمنون مسلمون أولياء الله) (الهاللي، 1320، ج1، ص450).

والنتيجة ان الإنسان يستطيع الوصول الى الحقيقة، ولكن ليس كل الناس وصلوا، ومن لم يصل، فمن الممكن إيصاله، ولهذا أرسل الله تعالى الأنبياء عليهم السلام، فالذي لم يصل على باطل، فإن كان قاصراً غير جاحد، فهو من هذه الجهة مشروع هداية ووصول، وهنا تأتي أخلاقيات التعامل مع الآخر المختلف، فلا يتعامل معه على كونه على حق، بل على كونه من الممكن أن يصل للحق.

فالحقيقة مطلقة غير نسبية، وواحدة غير متعددة، قال تعالى (ان الدين عند الله الاسلام) "آل عمران: 19"، وقال تعالى (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة لمن الخاسرين "85" كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين) "آل عمران: 84\_85"، وليس الاسلام هنا بمعنى الدين التوحيدي كما يحاول البعض تفسيره (ينظر: ابن عربي، 1422، ج1، ص135) 15، ليكون شاملاً لكل الشرائع السماوية، إذ لو لاحظنا الآية التي بعدها لظهر جلياً أن المراد بالإسلام خصوص شريعة النبي محمد صلى الله عليه وآله، لا مطلق الشرائع، فصراط الله واحد كما أن الله واحد، وليس صراطات متعددة، قال تعالى (وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون) "الأنعام: 153".

## المصادر

<sup>15</sup> وهناك من يشكك في نسبة التفسير لابن عربي، ويقال هو من تصنيف القاشاني، وبصورة عامة فهو تفسير يعكس آراء الصوفية.

- 1: ابن ابي جمهور الاحسائي، عوالي اللئالي، ط1، قم، 1983.
- 2: ابن تركة، تمهيد القواعد، تحقيق: حسن زادة آمل، ط2، قم، 1384.
- 3: ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار البنداري، ط2، بيروت، 1997.
- 4: ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، ط1، بيروت، 1994.
- 5: ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، ط1، بيروت، 1422.
- 6: ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: ابو العلا عفيفي، ط1، القاهرة، 1946.
- 7: ابو القاسم القمي، القوانين المحكمة، ط2، بيروت، د.ت.
- 8: ابو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، ط2، بيروت، 1992.
- 9: احمد أمين، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، القاهرة، 1935.
- 10: الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، ط1، بيروت، 1412.
- 11: الرزاق اللاهيجي، الكلمة الطيبة، تحقيق: حميد عطائي، ط1، طهران، 1391.
- 12: الشوكاني، ارشاد الفحول، ط1، الرياض، د.ت.
- 13: الكليني، أصول الكافي، ط2، بيروت، 1422.
- 14: المجلسي، مرآة العقول (شرح أصول الكافي للكليني)، ط3، قم، 1434.
- 15: الهوامل والشوامل، مسكويه، تحقيق: احمد أمين، ط4، القاهرة، 2009.
- 16: أحمد الزنجاني، منهاج الهدى، ط1، قم، 1379.
- 17: أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، ط2، القاهرة، 2000.
- 18: برنار توسان، ما هي السيمولوجيا، ترجمة: محمد نظيف، ط2، الدار البيضاء، 1994.
- 19: توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط5، القاهرة، 1967.
- 20: جان بياجيه، البنيوية، ترجمة: عارف منيمه، ط4، بيروت، بيروت، 1985.
- 21: جعفر السبحاني، التعددية الدينية، مجلة التوحيد، قم، 200، العدد105.
- 22: جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء، ط2، قم، 1419.
- 23: جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة: عبد العزيز صاحب الجواهر، ط1، طهران، د.ت، الدفتر الثالث.
- 24: جون هيك، التعددية الدينية، قراءة مسيحية، ترجمة: سامية داهود، مجلة المحجة، بيروت، 2002، العدد3، ص49.

- 25: حسن الرمضاني، شرح تمهيد القواعد لأبن تركة، ط2، قم، 1432.
- 26: حسن زادة أملي، الجعل، ط1، قم، 1368.
- 27: حسن زادة أملي، النور المتجلي في الظهور الظلي، ط1، بيروت، 1428.
- 28: حيدر حب الله، التعددية الدينية، ط1، بيروت، 1421.
- 29: روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الانسان، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، بيروت، 1979.
- 30: رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، ط3، المغرب، 1993.
- 31: زكريا ابراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ط2، القاهرة، 1987.
- 32: زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ط2، القاهرة، 1972.
- 33: سليم بن قيس الهلالي، كتاب سليم، تحقيق: محمد باقر الزنجاني، ط1، قم، 1420.
- 34: صادق لاريجاني، عن مفهوم التعددية الدينية، ط2، قم، د.ت.
- 35: عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تحقيق: أكبر أسد علي، ط3، قم، 1433.
- 36: عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، تحقيق: عاصم الكيالي، ط1، بيروت، 2010.
- 37: عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية الى التشريحية، ط4، القاهرة، 1998.
- 38: عبدالجواد عبدالرزاق، الإستقراء والمذهب الذاتي، مجلة دراسات فلسفية، بيت الحكمة، العدد47، بغداد، 2021.
- 39: عبدالجواد عبدالرزاق، تهافت الفلسفة النقدية، مجلة لارك، كلية الآداب، جامعة واسط، العدد26، 2017.
- 40: علي المرهج، الفلسفة البراجماتية، ط1، بيروت، 2008.
- 41: علي حرب، نقد الحقيقة، ط3، بيروت، 2000.
- 42: عمار أبو رغيف، الأسس العقلية، ط2، قم، 1424.
- 43: ليونارد جاكسون، يؤس البنيوية، ترجمة: ثائر ديب، ط2، دمشق، 2008.
- 44: محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الاسلامي، ط2، دمشق، 1427.
- 45: محمد الشافعي، الرسالة، تحقيق: احمد شاکر، ط1، القاهرة، 1940.
- 46: محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية، تحقيق: رحمة الله الأراكي، ط5، قم، 1437.
- 47: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ط6، قم، 1421.
- 48: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط1، قم، 1424.
- 49: محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد، ترجمة: محمد الخاقاني، ط2، بيروت، 1425.

- 50: محمد رضا المظفر، أصول الفقه، تحقيق: رحمة الله الأراكي، ط6، قم، 1431.
- 51: محمد رضائي، التعددية الديني، مجلة نصوص معاصرة، 1431، العدد 19.
- 52: مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، ط1، بيروت، 1991.
- 53: مرتضى مطهري، شرح المنظومة، ط1، طهران، 1427.
- 54: مصطفى غلفان، اللغة واللسان والعلامة عند سوسير في ضوء المصادر الأصول، ط1، بنغازي، 2017.
- 55: مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، ط3، قم، 1429.
- 56: وليم جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة: أحمد الأنصاري، ط1، القاهرة، 2008.
- 57: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط4، القاهرة، 1958.

## Sources

- 1: Ibn Abi Jamhour Al-Ahsa'i, Awali Al-La'al', I 1, Qom, 1983.
- 2: Ibn Taraka, Introduction to the Grammar, Investigation: Hasan Zadeh Amoli, 2nd Edition, Qom, 1384.
- 3: Ibn Hazm, Al-Muhalla Al-Athar, investigation: Abdel Ghaffar Al-Bandari, 2nd Edition, Beirut, 1997.
- 4: Ibn Arabi, The Meccan Conquests, Investigation: Othman Yahya, Edition 1, Beirut, 1994.
- 5: Ibn Arabi, Interpretation of the Noble Qur'an, investigated by: Abdel Warith Muhammad Ali, 1, Beirut, 1422.

- 6: Ibn Arabi, Fusūs al-Hakam, investigation: Abu al-Ala Afifi, 1st edition, Cairo, 1946.
- 7: Abu al-Qasim al-Qummi, Court Laws, 2nd Edition, Beirut, d.T.
- 8: Abu Hayyan Al-Tawhidi, Al-Muqabisat, investigation: Hassan Al-Sindubi, 2nd Edition, Beirut, 1992.
- 9: Ahmed Amin, Zaki Naguib, The Story of Greek Philosophy, 2nd Edition, Cairo, 1935.
- 10: Al-Isfahani, Vocabulary in the Strange Qur'an, investigation: Safwan Al-Daoudi, 1, Beirut, 1412.
- 11: Al-Razzaq Al-Lahiji, The Good Word, investigative: Hamid Attai, i 1, Tehran, 1391.
- 12: Al-Shawkani, Irshad Al-Foul, 1st floor, Riyadh, Dr. T.
- 13: Al-Kulayni, Osoul Al-Kafi, 2nd Edition, Beirut, 1422.
- 14: Al-Majlisi, Mirror of the Minds (Explanation of the Origins of Al-Kafi by Al-Kulayni), 3rd Edition, Qom, 1434.
- 15: Al-Hawamil and Al-Shamil, Miskawayh, investigation: Ahmed Amin, 4th edition, Cairo, 2009.
- 16: Ahmad Al-Zanjani, Minhaj Al-Huda, Volume 1, Qom, 1379.
- 17: Plato, Dialogue Theaetetus, translation: Amira Helmy Matar, 2nd floor, Cairo, 2000.
- 18: Bernard Toussaint, What is Semiology, translated by: Mohamed Nazif, 2nd Edition, Casablanca, 1994.
- 19: Tawfiq Al-Taweel, Foundations of Philosophy, 5th floor, Cairo, 1967.
- 20: Jean Piaget, Structuralism, translated by: Aref Mneimneh, 4th edition, Beirut, Beirut, 1985.

- 21: Jaafar Al-Subhani, Religious Pluralism, Al-Tawhid Magazine, Qom, 200, No. 105.
- 22: Jaafar Kashif Al-Ghifa, Kashf Al-Ghifa, 2nd floor, Qom, 1419.
- 23: Jalal al-Din al-Rumi, al-Mathnawi, translated by: Abd al-Aziz, the owner of jewels, 1st edition, Tehran, d.T, third book.
- 24: John Heck, Religious Pluralism, Messianic Reading, Translated by: Samiya Dahoud, Al-Mahaja Journal, Beirut, 2002, No. 3, p. 49.
- 25: Hassan Al-Ramadani, Explanation of the Introduction to the Grammar by Ibn Turka, 2nd Edition, Qom, 1432.
- 26: Hasan Zadeh Amoli, Al Ja`al, Volume 1, Qom, 1368.
- 27: Hassan Zadeh Amoli, The Light Manifested in the Shadow Appearance, 1, Beirut, 1428.
- 28: Haider Hoballah, Religious Pluralism, 1st Edition, Beirut, 1421.
- 29: Roger Garaudy, Structuralism, The Philosophy of Human Death, Translated by: Georges Tarabishi, 1st Edition, Beirut, 1979.
- 30: Roland Barthes, Semiology Lesson, Translated by: Abdel Salam Benabdel Al-Aali, 3rd Edition, Morocco, 1993.
- 31: Zakaria Ibrahim, Studies in Contemporary Philosophy, 2nd Edition, Cairo, 1987.
- 32: Zakaria Ibrahim, Kant or Critical Philosophy, 2nd Edition, Cairo, 1972.
- 33: Salim bin Qais Al-Hilali, Book of Salim, investigation: Muhammad Baqir Al-Zanjani, I 1, Qom, 1420.
- 34: Sadeq Larijani, on the concept of religious pluralism, 2nd floor, Qom, D.T.
- 35: Abd al-Razzaq al-Lahiji, Shawariq al-Ilham in explaining the abstraction of speech, investigation: Akbar Asad Ali, 3rd edition, Qom, 1433.

- 36: Abdul Karim Al-Jaili, Al-Insan Al-Kamil, investigative: Assem Al-Kayyali, 1st edition, Beirut, 2010.
- 37: Abdullah Al-Ghadami, Sin and Atonement from Structural to Anatomical, 4th Edition, Cairo, 1998.
- 38: Abdul Jawad Abdul Razzaq, Induction and Self Doctrine, Journal of Philosophical Studies, House of Wisdom, No. 47, Baghdad, 2021.
- 39: Abdel-Gawad Abdel-Razzaq, Incoherence of Critical Philosophy, Lark Magazine, College of Arts, Wasit University, Issue 26, 2017.
- 40: Ali Al-Marhej, Pragmatic Philosophy, 1st Edition, Beirut, 2008.
- 41: Ali Harb, Criticism of Truth, 3rd Edition, Beirut, 2000.
- 42: Ammar Abu Ragheef, Mental Foundations, 2nd floor, Qom, 1424.
- 43: Leonard Jackson, The Misery of Structuralism, translated by: Thaer Deeb, 2nd Edition, Damascus, 2008.
- 44: Muhammad Al-Zuhaili, Al-Wajeez fi Usul Islamic Jurisprudence, 2nd Edition, Damascus, 1427.
- 45: Muhammad Al-Shafi'i, The Message, investigation: Ahmed Shaker, 1st floor, Cairo, 1940.
- 46: Muhammad Amin al-Istarabadi, Civil Benefits, Investigation: Rahmatullah al-Araki, 5th Edition, Qom, 1437.
- 47: Muhammad Baqir al-Sadr, Lessons in the Science of Fundamentals, 6th Edition, Qom, 1421.
- 48: Muhammad Baqir al-Sadr, Our Philosophy, 1st Edition, Qom, 1424.
- 49: Muhammad Taqi Misbah al-Yazdi, The New Approach, translated by: Muhammad al-Khaqani, 2nd Edition, Beirut, 1425.
- 50: Muhammad Reda al-Mudhaffar, Usul al-Fiqh, investigation: Mercy of God al-Araki, 6th edition, Qom, 1431.

- 51: Muhammad Rezaei, Religious Pluralism, Contemporary Texts Journal, 1431, No. 19.
- 52: Mortada Al-Ansari, Fara'id Al-Osoul, 1st Edition, Beirut, 1991.
- 53: Morteza Motahari, Explanation of the System, 1st Edition, Tehran, 1427.
- 54: Mustafa Galfan, "Language, language and sign" according to Saussure in the light of the original sources, 1st edition, Benghazi, 2017.
- 55: Muayyad al-Din al-Jundi, Explanation of Fusūs al-Hukm, investigated by: Jalal al-Din al-Ashtiani, 3rd edition, Qom, 1429.
- 56: William James, The Meaning of Truth, translated by: Ahmad Al-Ansari, 1st edition, Cairo, 2008.
- 57: Youssef Karam, History of Greek Philosophy, 4th edition, Cairo, 1958.