

# المعرفة الدينية والتأسيس للديمقراطية:

قراءة في المشروع الفكري  
لعبد الكريم سروش

عبد الباسط الغابري  
باحث تونسي



قسم الدراسات الدينية

## ملخص الدراسة:

يكاد الخطاب الإعلامي يكون حكراً على "مدمني" التجاذب الإيديولوجي والمذهبي، ممّا رسخ اعتقاد عديد المتابعين بأنّ العالم الإسلامي خالٍ من التيارات الفكرية المستنيرة، لكن الحقيقة خلاف ذلك، إذ يختزن الفكر الإسلامي المعاصر بعض المنارات الفكرية التي تشع أفكاراً ورؤى إبداعية على شكل مشاريع حضارية، على الرغم من كونها محصورة في نطاق محدود بحكم جديتها وعقلانيتها الصادمة للاعتقادات والتوجّهات المهيمنة. ويمكن اعتبار مشروع المفكر الإيراني عبد الكريم سروش من المشاريع المهمّة في التأسيس المعرفي للمسألة الديمقراطية في العالم الإسلامي، باعتبار أنّه نجح في صياغة تصوّر جديد لمفهوم التعدّدية اصطلح على تسميته بـ"البلورية".

يكرّس مفهوم البلورية فهماً متعدّداً للمرجعية الدينية وتمثّلاتها ولمعنى الوحي نفسه وللحقيقة والحق بوجه عام، إذ ينفي عنها النظرة الأحادية التي لا تزال تأسر العقل الإسلامي في دائرة "الفرقة الناجية" بسعيها إلى احتكار التأويل والتحليل في توظيف ذلك "الرأس مال الرمزي" لتحقيق مطامع فئوية وسياسية، وفي ذلك انزياح بيّن عن مقاصد الدين وجوهره. لذا يعتقد سروش أنّ مداخل تكريس البلورية متعدّدة في نطاق ما سمّاه بـ"الصرافات المستقيمة" مادام الله مصدر ذلك التعدّد لحكمة ارتضاها.

تسهم هذه الإشكاليات وغيرها في تطوير المعرفة الدينية وتجديدها، ممّا يجعلها متفاعلة إيجابياً مع بقية معارف العصر وعلومه المتسارعة، وهو ما يمكن أن يفيد المسلمين في تحديث تصوّرهم للإسلام وتفعيل وعيهم التاريخي بما يسمح لهم بالمساهمة الجدية في الحضارة الراهنة. ولا شكّ في أنّ الرهان الديمقراطي أضحى اليوم أبرز الرهانات التي يجدر بالمسلمين كسبها. ولئن كان سروش قد استفاد من اطلاعه العميق على تجارب الإصلاح الديني بأوروبا ومنجزات فلسفات التنوير والحداثة وما بعد الحداثة، من مثل تجارب كانط، وهيجل، وسبينوزا، وفيلبر، وكازاتورا، ومارتين، وهابرماس... إلخ، فإنّه أعاد كذلك قراءة التراث الإسلامي وتمثّله، ولا سيما العرفاني، منه مع جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي لصياغة فكرة التعدّدية والتأسيس المعرفي لها. وقد هيّأه كلّ ذلك، ليكون من المؤسّسين لخطاب معرفي يبحث في جدلية العلمنة والدين القائلة بإمكانية التكامل بين أنماط معيّنة من التديّن والعلمانية ذات المستويات المختلفة، وهي فكرة نجدها عند الغرب في فكر هابرماس صاحب نظرية "الأخلاق التوافقية"، وبالعالم العربي عند طه عبد الرحمن وعزمي بشارة مؤخّراً.

## تمهيد:

لقد طرحت قضية الديمقراطية بصفتها إشكالاً وحلاً في آن واحد ما اصطلح بعضهم على تسميته بـ"المسألة العربية"<sup>1</sup>، سواء عند البحث عن أسباب تخلف العالم الإسلامي أو لتفسير ظاهرة "الإرهاب"، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر سنة ألفين وواحد خاصة. وقد تنوّعت المقاربات المنظرة لمشروع الديمقراطية العربية المأمولة، ولئن كان هذا السياق لا يتسع لتفصيلها، فإنّه حريّ بنا الإشارة إلى أبرز تلك المقاربات.

تنصدر في هذا الصدد المقاربة السياسية الخطاب الإعلامي العربي المعاصر على أساس أنّ مسألة الديمقراطية رهينة استبدال حكّام جدد بقدامى لا شرعية انتخابية حقيقية عن طريق تنظيم انتخابات مباشرة، وما تقتضيه من تأسيس هيئات انتخابية ودستورية وسياسية وعدليّة مستقلة، ثم تبرز المقاربة الحقوقية بثقلها وتأثيرها البين الذي تستمدّه من انتماء أصحابها ودعاتها إلى هيئات دوليّة بارزة في مجال حقوق الإنسان، ولا سيّما عندما يكونون مشهورين بنضالهم ضد الاستبداد ولو من خارج بلدانهم الأصليّة وعن طريق المنابر الإعلامية والحقوقية. وقد نتج عن سطوة المقاربتين السياسيّة والحقوقية أن تمّ تهميش عديد المقاربات الأخرى، مثل المقاربة الاقتصادية والاجتماعية، المقاربة الثقافية على وجه الخصوص، على أساس أنّ الالتجاء إليها يعكس هزيمة وعجزاً في ظلّ انسداد الآفاق السياسيّة والمادية عامة.<sup>2</sup> غير أنّ حيثيات الانتقال الديمقراطي ببلدان ما يسمّى بـ"الربيع العربي"<sup>3</sup> أثبتت مرّة أخرى "عبيّة" الحديث عن ديمقراطية في مجتمعات تعيش فائضاً جليّاً من "الجهل" و"التجهيل". وقد ثبت اليوم بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّه يستحيل الحديث عن التقدّم والحداثة والديمقراطية... إلخ في العالم العربي والإسلامي دون حسم مسألة الدين وما يرتبط به من تراث حسماً فلسفياً يقطع دابر كلّ أشكال التلاعب به في "بورصة" السياسة وألاعيبها العلنيّة والخفيّة. وفي هذا المضمار، تعد أطروحة المفكر الإيراني عبد الكريم سروش جديرة بالبحث والتدبر، وهي تتلخّص في ضرورة التمييز بين الدين والمعرفة الدينية، باعتبار أنّ الدين ثابت وخالد، والمعرفة الدينيّة كغيرها من المعارف البشريّة متغيّرة قابلة للإثراء المستمرّ. ومن هذا المنظور، يمكن أن نميّز في رسالة الرسول الأكرم بين ما هو ذاتي جوهري وما هو عرضي، وهو ما أفضى به في النّهاية إلى البحث عن حقيقة الوحي نفسه ومعنى النبوة، وغير ذلك من القضايا المتّصلة بهما. ولئن تبدو هذه الإشكاليات في ظاهرها منفصلة عن مسألة الديمقراطية فإنّ التأمل والتفكير العميق يشي بارتباطها نظريّاً وعمليّاً بمطلب الديمقراطية، فكيف ترتبط الديمقراطية بالدين والمعرفة الدينيّة؟

<sup>1</sup> - وهو مصطلح وضعه عزمي بشارة ليعني به أنّ "نفس العناصر التي تمنع تحقّق الأمة في داخل الدولة القطرية وخارجها هي العوامل التي تعيق التحول الديمقراطي". في المسألة العربية مقدّمة لبيان ديمقراطي عربي، ط1، منشورات مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2007، ص 246

<sup>2</sup> - م ن، ص 101

<sup>3</sup> - تسمية لا نبتناها وإن ذكرناها باعتبارها تخفي مركزية غربيّة وتحمل دلالة سلبية استباقية تيمّنا بربيع براغ التشيكوسلوفاكي سنة 1968 الذي سرعان ما انتهى باجتياح عسكري لحلف وارسو بقيادة الاتحاد السوفياتي.

وما هي عناصر ترقية المعرفة الدينية لدى الفرد المسلم الحزين في القرن الحادي والعشرين؟ وإلى أي حدّ يؤثّر تطوير المعرفة الدينيّة في صوغ المجال السياسي؟

## 1- علاقة الدين بالديمقراطية:

ليس من السهل الإشارة إلى علاقة الدين بالديمقراطية دون إثارة شبهات واعتراضات من جهات مختلفة ليس أقلها اعتبار هذا الأمر دعاية سياسية أكثر من كونه حصيلة معرفيّة، وذلك من وجوه النظر التالية:

- يعتقد بعضهم أنّ الحديث عن الجمع بين الدين والديمقراطية من قبيل المفارقات استناداً إلى أنّ فكرة الديمقراطية لم تتطوّر و"تتمأسس" إلا بعد قطيعة مع الدين ممثلاً في الكنيسة الكاثوليكية أساساً. يلتقي موضوعاً في هذا التوجّه أصحاب النظرة الوثوقية الذين يعتبرون الديمقراطية "كذبوقراطية" على حدّ تعبير أحد قيادات السلفية التونسية<sup>4</sup>. وهذا التصوّر الوثوقي شكل من أشكال الجمود الفكري و"الصنميّة الفكريّة" الجديدة في زمن دين وحادثة بلا ثقافة.

- يذهب آخرون إلى أنّ قابلية الدين للديمقراطية فرضية ممكنة، لكنّها تبقى رهينة المجهود الفكري والعملية الذي يبذله أصحاب تلك الديانة في مجال تحديثهم لها عبر تنظيمهم للتراث وتنقيحه وفلسفة الدين بما يكيّف ذهنية الفرد المسلم للتفاعل الإيجابي مع مستجدّات عصره وواقعه. ويمكن أن نذكر موقف الباحث الفرنسي ماثيو جيدار Mathieu Guidere صاحب كتاب "صدمة الثورات العربيّة" Le choc des revolutions arabes الذي فضّل الحديث عن "ديمقراطية مسلمين" Démocratie musulmane مرتبطة بالفرد المسلم وليس بالدين الإسلامي في حدّ ذاته<sup>5</sup>.

إذا كانت مناقشة الاعتراض الأول مناقشة عقيمة تشبه عمليّة الرسم في الماء أو على رمال الصحراء، فإنّ وجهة النظر الثانيّة جديرة بالمناقشة والإثراء والمتابعة سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية التاريخية التي تزكّيها مسيرة ترسيخ الديمقراطية الأوروبية والأمريكية. ولا شكّ في أنّ البحث في العلاقة بين الدين والديمقراطية يفرض الإشارة إلى أبرز دلالتيهما اللغوية والاصطلاحية والتاريخية.

<sup>4</sup>- وهو المدعو خميس الماجري في إحدى الندوات الصحفية بداية سنة 2012. ومن المفارقات أنّه كان يقول ذلك الكلام معتمداً على شكل حدثي في الاتصال والتواصل وهو المنابر الإعلامية وما تتطلبه من تقنيات اتصالية حديثة إضافة إلى أنّ الديمقراطية هي التي أتاحت له التعبير عن رأيه بكلّ حرية!

<sup>5</sup>- وهو باحث في الإسلاميات والرؤى الاستراتيجية. راجع الحوار كاملاً تحت عنوان: La démocratie islamiste existe t'elle vraiment comme l'affirme le nouveau président tunisien ? www.atlantic.fr



فصل تلك المفاهيم بوصفها متقابلة؛ فهي في الواقع مترابطة بعضها مع بعض، مثل تجسيد فكرة الديمقراطية التي تصبح شيئاً فشيئاً ضرورة لتلبية الاحتياجات. وبالتأكيد، فإنّ هذا الثراء المفهومي لم يتم دون عدول عن "مبدئها" الأصلي، فالديمقراطية الماركسية تبدو تقريباً صعبة التوافق مع الديمقراطية الليبرالية، لكن في ما يتعلّق بالمختلف، فهو المنهج المستخدم من قبل الحكام لتحقيق الديمقراطية. فليست انتظارات الناس في حزب أو معسكر مثل آخر، حيث يضعون أملهم في حياة أفضل.<sup>12</sup>

لئن كانت الديمقراطية وما زالت "ضرورة" لتحقيق عدّة غايات إنسانية متعدّدة ليس أقلّها التحرّر أو الحرّية والعدالة،<sup>13</sup> فإنّها تقتضي شرطين ضروريين: أحدهما فلسفي والآخر تاريخي<sup>14</sup> بكلّ ما تختزنه صفة التاريخي من أبعاد مادية وحضارية، مثلما أشار إلى ذلك بيار شونو Pierre chaunu أستاذ التاريخ بجامعة باريس.

تشي المؤشّرات الدلالية لكلمتي "الدين" و"الديمقراطية" إلى أنّهما مفهومان "عائمان" لا يقتصران على مجال دون آخر، سواء أكان نظرياً أم عملياً، مادياً أم معنوياً. كما أنّهما مفهومان "ديناميكيان" يسهم كلّ منهما في توليد مجموعة من القيم المتقاربة حيناً والمتباعدة حيناً آخر، مثل الحرية والعدالة والتضامن والاحترام والتعايش المشترك... إلخ

### ب- العلاقة بين الدين والديمقراطية من وجهة نظر تاريخية:

إذا كان مارسيل غوشييه Gauchet Marcel قد أشار في كتابه الشهير "الدين والديمقراطية" (La Religion dans la démocratie) إلى أشكال من العلاقة بين المسيحية ممثلة في الكنيسة الكاثوليكية، والديمقراطية فكرة وقوانين ومؤسّسات، فإنّ محاولتنا الاستئناس به في تدبّر هذه القضية في المجال التداولي العربي الإسلامي لا تخلو في نظر بعض المجادلين من إسقاط لا يأخذ بنظر الاعتبار عدّة مسائل مهمة، منها أنّ الإسلام غير المسيحية، إذ هو ليس مجرد عقيدة وتعاليم روحية، وإنّما شريعة وتدابير دنيوية سياسية واجتماعية وتشريعية... إلخ. وهذه الملاحظة لم تصدر عن "الإسلاميين" فقط، وإنّما عن بعض الباحثين الغربيين في فترات تاريخية متباعدة، مثل ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville<sup>15</sup>. وكذلك مسألة تباين مختلف العوامل الحافّة بالمسيرة التاريخية للعلمنة الأوروبية وبداية استفاقة العالم العربي من غفوته الحضارية موقّى القرن الثامن عشر إبان حملة نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte على مصر سنة 1789 عندما اكتشف

<sup>12</sup>- George Burdeau: Démocratie, Encyclopedia Universalis, corpus 5, p 1081

<sup>13</sup>- Ibid.

<sup>14</sup>- بيار شونو: العائلات والمستجدّات الأسس التاريخية للديمقراطية ضمن مؤلف جماعي المثقّفون والديمقراطية، تعريب خليل أحمد خليل، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1988، ص 146

<sup>15</sup>- Alexis de Tocqueville: De la démocratie en Amérique II, 13 édition de vivant Alexis de Tocqueville du livre, p 29

المسلمون التفوق الكاسح "لعدوهم التاريخي" الذي يفوقهم عدّة وعتادًا. ويعدّ التطوّر الذاتي وانعدام عدو خارجي متربّص بالنسبة إلى المسيرة الحداثيّة الأوروبيّة أبرز تلك العوامل المميّزة لها عن مسيرة الحداثة العربيّة المتعثّرة التي تعاني من تعدّد المعرقلات الداخليّة والخارجيّة على حدّ سواء.

بيد أنّ هذه الملاحظات وغيرها، ممّا لا حاجة لنا بتفصيله، يمكن الأخذ بها عندما يتعلّق الأمر بعملية "استنساخ" حرفي أو "نقل آداتي" لمسيرة العلمنة الغربيّة بالعالم العربي والإسلامي، مثلما تُروّج إلى ذلك بعض الاتجاهات الحداثيّة المزعومة وما يدور في فلكها من مختلف الآراء والمواقف المتّصلة بالدين والتراث الداعية إلى محاكاة النموذج الغربي إلى حدّ يكاد يصبح فيه معنى الحداثة العربيّة المنشودة تقليدًا للتطبيق الحداثي الغربي دون نفاذ إلى مبادئ الحداثة نفسها، مثلما خلص إلى ذلك المفكر المغربي طه عبد الرحمن.<sup>16</sup> أمّا حينما يقتصر الأمر على مجرد الاستئناس والاسترشاد لاستخلاص أهم المبادئ الكليّة التي تحكّمت في تلك العملية الحضارية الغربيّة، فإنّ ذلك يحفّز الهمم ويثبت العزائم على الانخراط الإيجابي في مسيرة التقدّم الحضاري والتجديد الفكري والثقافي، على أمل تكوين نموذج حضاري عربي إسلامي فريد متميّز، بقدر ما هو محتفظ بخصوصيّة الحضارية، فإنّه متشبع بنزعة إنسانيّة تسهم في الحفاظ على التنوّع الإنساني من المخاطر والآفات المهدّدة له، والعمل على ترفيّه إلى أقوم مراتب الوجود وأسمائها.

يمكننا الحديث في ضوء هذا المعطى عن "المسيحية الديمقراطيّة" *Démocratie chrétienne* التي برزت خلال القرن التاسع عشر في إيطاليا وبلجيكا بصورة خاصّة من خلال محاولة استلهاها التعاليم "الإنجيليّة" في الممارسة السياسيّة قصد إعادة "تموقع" الكنيسة الكاثوليكيّة<sup>17</sup> في الحياة السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة الأوروبيّة. ويعدّ هذا الأمر إفرازًا من إفرازات التحوّلات الفكرية والماديّة في أوروبا، ولا سيّما بعد الثورة الفرنسيّة عام 1789م. ويمكننا تحديد مرحلتين بارزتين لمسيرة العلمنة في فرنسا: تتحدّد المرحلة الأولى تاريخيًا من سنة 1598 تاريخ نهاية "حروب الدين" إلى الثورة الفرنسيّة سنة 1789، وتاريخ القانون المدني الخاص بالأكليروس، وهي مرحلة الحكم المطلق<sup>18</sup>. وتمتد المرحلة الثانية من إقرار الميثاق النابليوني إلى سنة 1975 وما اشتملت عليه من تحوّلات اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وقانونيّة مهمة أبرزها قانون

<sup>16</sup>- طه عبد الرحمن: روح الحداثة المدخّل لتأسيس الحداثة الإسلاميّة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2005

<sup>17</sup>- يعدّ الأسقف أنطوان أدريان لاموراتت Antoine Adrien Lamourette أوّل من أشار إلى "المسيحية الديمقراطيّة" بالجمعية التأسيسية الفرنسيّة يوم 23 نوفمبر 1791 في حين يعدّ فريديريك أوزنام Frederic Ozanam أوّل من استخدم تعبير "المسيحية الديمقراطيّة" سنة 1848، إذ قال حرفياً: "أعتقد في إمكانية الديمقراطيّة المسيحية". راجع دائرة المعارف الكونيّة، مس، ج 5، ص 1087

<sup>18</sup>- مارسيل غوشيه: الدين في الديمقراطيّة، ترجمة شفيق محسن، ط1، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2007، ص 49







عمل سروش انطلاقاً من سلسلة المراجعات الفكرية التي أنجزها في ما كان يعتقد أنه من المسلّمات، مثل معنى المعرفة الدينية وعلاقتها بالدين وحقيقة الوحي والنبوة وجوهر الإنسان وأنواعه ومراتبه وموقفه من تاريخ الإسلام والمسلمين وواقعهم المعاصر.

### أ- جوهر المعرفة الدينية:

لقد كان للتكوين الموسوعي لثقافة سروش أثر بيّن في مراجعاته وتصوراته الفكرية، إذ جمع بين تخصصه الأصلي في مجال العلوم التطبيقية بحصوله على الإجازة في الصيدلة من كلية الفيزياء والصيدلة من جامعة طهران ومتابعته لدراسة الكيمياء التجريبي والعلوم الإنسانية خاصة علم التاريخ وفلسفة العلوم بجامعة لندن<sup>30</sup> إضافة إلى تشبّعه بالعلوم الدينية من علم كلام وفقه وأصول دين وتصفّوه<sup>31</sup>.

يُعتبر التمييز الإيجابي بين الدين والمعرفة الدينية ثمرة من ثمار ذلك التلاحم المعرفي الخصب بين الثقافتين الإسلامية والغربية، إذ يعتبر كانط E. Kant رائد فكرة التمييز بين الدين والمعرفة الدينية<sup>32</sup>. بيد أنّ سروش لم يحرص فقط على استلهاهم ذلك التصوّر الكانطي وتطبيقه في المجال التداولي الإسلامي، وإنّما حرص على توسيع ذلك التصوّر وإثرائه اعتماداً على أمثلة وشواهد مقتطعة من نصوص محورية تأسيسية في الثقافة الإسلامية، سواء ما تعلّق منها بالقرآن الكريم أو السنّة النبوية أو بنماذج مستنيرة من التراث الإسلامي، أمثال جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي... إلخ، أو من الفكر الإسلامي الحديث، أمثال مطهري وشريعتي وإقبال... إلخ.

ترتبط المعرفة الدينية عند سروش بجوهر الدين الذي لا تتحدّد ماهيته كماهية أرسطية<sup>33</sup> أو "جوهرًا مستقلاً بذاته"، وإنّما باعتباره مقاصد أخلاقية كبرى يسرّ الشارع إدراكها على الأقوام بتنزيلها وفق ما تتداوله ألسنتهم وينسجم مع عوائدهم وتسنسيغها ذاتقتهم ونمط معيشتهم أي ثقافتهم، وهو الأمر الذي تسبّب في التصاق عديد العرضيات، مثل اللغة وبعض الأحكام والتنزيلات بتلك المقاصد الكبرى<sup>34</sup>. وإنّ السبيل الأقوم لتفهّم حقيقة

<sup>30</sup>- راجع مقدّمة عماد الهلالي لكتاب عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، ط1، منشورات الجمل، بيروت/بغداد، 2009، ص ص 10-9

<sup>31</sup>- وجيه كوثراني: قراءة في "القبض والبسط" في الشريعة لعبد الكريم سروش، صحيفة الوسط البحرينية، ع 2144، الخميس 17 يوليو 2008 ضمن الموقع الإلكتروني: [www.alwasatnews.com](http://www.alwasatnews.com)

<sup>32</sup>- لا بدّ من ملاحظة أمرين: يتعلّق الأمر الأوّل بأنّ مجال تأثّر سروش بكانط يتعدّى هذه الفكرة إلى عدد من الأفكار الأخرى مثل أنواع التدين (التدين العقلي المعرفي والتدين التمامي والطلاسمي "العوامي"...)، بينما يتعلّق الأمر الثاني بأنّ منهج كانط المتعلّق بالتمييز بين الدين لذاته والدين لذاتنا منطلق للتمييز بين الدين والمعرفة الدينية. وقد سبق للباحث مجيد محمّدي أن أشار إلى ذلك في مقاله اتجاهات جديدة في التأويل، ترجمة سرمد الحطائي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر، 1423هـ/2002م، ص 193

<sup>33</sup>- عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2006، ص 84

<sup>34</sup>- م ن، ص ص 84-85

الدين يتطلب اطلاعاً على معارف العصر الذي برز فيه وصاغه، وكذلك على العلوم ونتائجها المستجدة في كل عصر ومصر.

إنّ الاستزادة من العلم تفتح آفاق فهم أعمق للدين. ومن هنا يُرجع سرّوش أسباب جمود الاجتهاد الديني وانغلاقه في دائرة قضايا فرعية ثانوية هامشية عند المسلمين إلى تخلفهم العلمي والتقني عن ركب الحضارة الحديثة والمعاصرة "إنّ الفكر المتخلف عن فهم المسلمين الماضي للنصوص المقدّسة هو نتيجة وحصيلة التخلف في دائرة الحضارة والثقافة الاجتماعية المعاصرة لا العكس".<sup>35</sup>

يدعم ارتباط المعرفة الدينية بمعارف العصر وعلومه التسليم بأنّ المعرفة الدينية متغيرة أو متحوّلة، وهذا التغير أو التحوّل يتوافق تماماً مع الحكمة الإلهية التي خصّت الكائن الإنساني بشرف الاستخلاف؛ استخلاف الله في الأرض، وهو تكريم ربّاني انفرد به الإنسان دون سائر المخلوقات الإلهية على عكس ما يروّجه المحافظون والراديكاليون الدينيون من أنّ القول بتحوّل المعرفة الدينية وتطورها مؤامرة ضد الدين عامة والإسلام تحديداً "التحوّل في المعرفة الدينية ليس نتيجة مؤامرة أو قلة العقل أو تلاعب يد التحريف في معالم التفسير، بل حصيلة تبعية النصّ لمتكامل الفهم البشري في مجالات وميادين خارج دائرة الدين. وهذا الأمر يوجب فهم الدين بأشكال مختلفة".<sup>36</sup>

يمائل المفكّر الإيراني بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية على أساس أنّه السبيل الأقوم لفهم الدين فهماً أقرب ما يكون إلى الصحّة والصواب بالقول "إنّ المعرفة العلمية عبارة عن السعي من أجل فهم الطبيعة، والمعرفة الدينية هي عبارة عن السعي لفهم الشريعة. وهذا الفهم ينبنى على فرضيات مسبقة ويستلزم تأطير الأفهام الجزئية في قوالب ومفاهيم ومقولات عامة. وفهم الدين بدوره غير مستثنى من هذه القاعدة، فإنّ فهم الدين مسبق ببعض المفروضات والمبادئ التصوّرية والتصديقية. وهذه المفروضات والمبادئ تعتبر من الشروط اللازمة لفهم الدين وتفسير نصوصه ومتونه".<sup>37</sup>

ولا يكثر سرّوش بالمزلق المترتّب عن مماثلة بين المعرفتين العلمية والدينية من حيث صياغة مفاهيم ومبادئ أساسية تميّزها عن الجزئي والعرضي، ولا ينتبه كذلك إلى تباين خصوصيّة المجالين؛ مجال العلوم

<sup>35</sup>- عبد الكريم سرّوش: الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 106

<sup>36</sup>- م ن، ص 98

<sup>37</sup>- الصراطات المستقيمة، م س، ص 96

الطبيعية والمادة ومجال الدين والغيب والقيم. المجال الأوّل زمنه تاريخي بينما زمن المجال الثاني أخلاقي، وهو ما جعل بعض النقاد يعيبون عليه تغافله عن اعتبار حقيقة الدين هي الإيمان وليس الفهم.<sup>38</sup>

وإذا كان هذا النقد الذي تعرّض له سرّوش لا يخلو من وجهة نسبية، فإنّه لا يحلّ الإشكال مطلقاً، لا سيّما بعد أن أضحت توظيف الدين لغايات سياسية، بل تخريبية تدميرية تستهدف أمماً عريقة وشعباً عزيزة، ممّا يحتمّ الشروع في معادلة معرفية فلسفية شاقة ومريرة. ومن هنا فإنّ وجهة نظر سرّوش يمكن اعتبارها مدخلاً ضرورياً لتأسيس معرفة دينية إسلامية حديثة ومعاصرة إذا ما تم الانطلاق من المجال التداولي العربي الإسلامي واستعادة النفس التحرّري الذي وسم الحضارة الإسلامية إبّان زهوتها الحضارية.

يقرّر سرّوش موقفه بالاستناد إلى عدد من منجزات العصر الحديث التي أضحت حقائق لا يشكك فيها عاقل، مثل استقلال بعض القضايا التي كانت تعد في منظور القدامى قضايا دينية يتصدّر الفقهاء والمتكلمون منابرها وملفاتها، وقد وُلد ذلك الاستقلال مجالات معرفية موازية ومناقسة للدين ذاته "فبعض القضايا الدينية انحازت إلى الفلسفة وصارت ضمن دائرة الفلسفة، وبعضها الآخر دخلت في دائرة الحقوق، وثالثة في الطبيعيات والعلوم التجريبية وهكذا..."<sup>39</sup>. وبما أنّ ذلك الاستقلال قد تمّ وحسم ولم يعد يجادل فيه مجادل، وبرز في تلك المجالات مختصّون اكتسحوا مواقع علماء الدين وفقهائه القديمة، فإنّه لا شيء يمنع من الاعتقاد بإمكانية تشكّل معرفة دينية لها مبادئ وأسس تخلّص الإسلام التاريخي من عديد الشوائب التي لحقتّه جرّاء الانغلاق والجهل والتعصّب.

إنّ "استقلال" تلك القضايا لم يضعف من مكانة الدين كما قد يتخيّل "المتشدّدون"، وإنّما هي تخلّصه من "أثقال كثيرة"<sup>40</sup> على حدّ تعبير سرّوش كانت تثقله وتعيق قابليته للتطوّرات المتسارعة ومواكبة المستجدّات والمساهمة في تلقّيها دون مفارقات أو افتعالات، وبذلك يستعيد الدين طاقته الروحية ونزعه الإنسانية التي لا غنى عنها في توازن الإنسان والمجتمع.

لقد انتبه سرّوش إلى أنّ تلك الآراء المذكورة أنفاً تضعنا أمام مشكلة قديمة متجدّدة هي مشكلة العلاقة بين العلم والدين التي سبق للقدامى أن أثاروا بعداً من أبعادها حين خاضوا في مسألة العلاقة بين الحكمة والشريعة

38- مجيد محمّدي: اتجاهات جديدة في التأويل، م س، ص 193

39- عبد الكريم سرّوش: العقل والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، ط1، منشورات الجمل، بيروت/بغداد، 2009، ص 94

40- عبد الكريم سرّوش: المثقف الديني والتراث ضمن كتاب الفكر الديني وتحديات الحداثة، ترجمة أحمد القبانجي، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2009، ص 161

من انفصال أو اتصال. وتعد مسألة إزالة التعارض بين العلم والدين مدخلاً ضرورياً لتحديث الإسلام وتأهيل الفرد المسلم لمباشرة الفعل في التاريخ، ولن يتسنى تحقيق هذا الأمر إلا بضرورة تجاوز الاجتهاد في الفروع إلى الاجتهاد في الأصول، بل الارتقاء من الاجتهاد الفقهي إلى الاجتهاد "النظري" بمحاولة تفهم كلّ المسائل المتصلة بالدين والمرتبطة به من نبوة ووحى وقرآن. يقول سروش في هذا المعنى: "أقلّ ما يمكن عمله في هذا المجال هو حلّ مسألة التعارض بين العلم والدين و'الفلسفة والدين' وغير ذلك بمعنى التحرك من موقع الجهاد النظري؟ وليس الاكتفاء بالاجتهاد الفقهي، ونعتقد أنّ فتح هذا الباب والحركة في هذا الخط بإمكانها أن تزيل الموانع التي تقف في طريق إيمان الناس والاعتقاد السليم بالدين".<sup>41</sup>

بقدر ما في هذا الموقف السروشي من طموح معرفي يسعى إلى مجارة المسار التنويري الأوروبي، إذ إنّ هذا السعي يذكر بمحاولة غاليلي Galileo Galilei الذي جمع بين خصليتي العلم والإيمان. لكن اكتشاف هامشية موقع الأرض ضمن المجموعة الشمسية، وأنها ليست محور الكون وإنما مجرد كوكب صغير ضمن المجموعة الشمسية، على عكس ما كانت تزخر به الأدبيات القروسطية وتروج له، عمّق في نفسه الحيرة والتساؤل إلى أن انتهى إلى أنّ إزالة التعارض بين العلم والدين يقتضي إعداد حسن طرح الأسئلة بما يتوافق خصوصية كلّ مجال، فخلص إلى أنّ العلم يجب على سؤال كيف وليس على سؤال لماذا؟<sup>42</sup>

وبهذا الاعتبار يمكن التحرر من عديد "الأوهام الاعتبارية"<sup>43</sup> التي تمنح جماعة "المؤمنين" شعوراً مخادعاً بالطمأنينة والاعتزاز، إلا أنّها تنقلب إلى ذلّة وانكسار حضاري أثناء المنعطفات الحاسمة من تاريخ الأمم والحضارات. وتعد مسألة الاعتقاد الخاطئ بأنّ الإسلام يتضمّن العديد من المعجزات العلمية والمكتشفات الحاصلة والمتوقعة التي سبق بها العلماء المعاصرون إحدى تلك الأوهام الاعتبارية التي جعلت العالم الإسلامي يستغرق جهوده وطاقاته ووقته في التهليل والتكبير والتسبيح في الوقت الذي يجدّ فيه الغرب "الصليبي" ويكدّ. وقد شبّه سروش هذا التمشّي بالدوامة المفزعة التي يدور في فلکها قطاع واسع من "المنقّفين" المسلمين في الوقت الذي كان يجب فيه أن يكونوا أول المساهمين في تبيد تلك الأوهام واستعادة الصورة الحقيقية للإسلام بما هو دين يحث على العمل وطلب العلم، حتّى أنّه ورد في بعض الأحاديث تفضيل ساعة اتكاء العالم في

<sup>41</sup> - بسط التجربة النبوية، م س، ص 239

<sup>42</sup> - عبد الكريم سروش: التراث والعلمانية، تعريب أحمد القبانجي، ط1، الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 114

<sup>43</sup> - م ن، ص 187





حركة الحياة وفي علاقاتك مع الآخرين من موقع الانتماء المذهبي، بل من موقع طلب الحقيقة، وتعتنق الإسلام بكونه يمثل الحق، وإنّ تعاليمه توصل الإنسان إلى الحق والحقيقة<sup>52</sup>.

قد يبدو هذا الكلام صادماً لمن اعتادوا استهلاك الخطاب الدغمائي الذي لا غاية له سوى تجيش المشاعر وإلهابها، حتّى لو أدّى الأمر إلى الاختلاق والتلفيق وفق صيغ ديمagogية للاستئثار بمصالح ومغانم ظرفية فئوية شغلها الشاغل. وإنّه لمن سخرية التاريخ أنّه في الوقت الذي استبشر فيه عديد المتابعين للشأن العربي والإسلامي ببداية تحرّر الشعوب العربية والإسلامية من بوتقة الوصاية السياسية والاجتماعية والدينية عقب أحداث ما يسمّى بـ"الربيع العربي" نكصت، أو هكذا بدت، تلك الشعوب على أعقابها وتفاقم الاستقطاب المذهبي والطائفي إلى الحدّ الذي أصبح فيه كيان تلك الدول القطرية نفسه مهدّداً بالتفكك والانهيار. يحصل ذلك تحت مسمّى احتكار الحقيقة المطلقة والذنب عن الحادثة أو الإسلام، والحادثة والإسلام في حقيقتهم براء من هذه الادعاءات جميعاً.

إنّ مشروع سروش يسعى إلى تخليص الإسلام من مأزق هذه التجاذبات الخطيرة وفك ارتهانه القسري بيد مجموعات "اختطفت" الإسلام واحتكرته، وأهمّ الخطوات المطلوبة التفريق بين الإسلام الفقهي والإسلام الواقعي، أو بين الكفر الفقهي والكفر الواقعي، وهو تفريق مستلهم من رحم التجربة التاريخية المعاصرة للمسلمين وغيرهم من الأقوام التي حققت جنّاتها الخاصة في عالم الدنيا الواقعي.

يقصد سروش بالإسلام الفقهي تلك الضوابط والشروط التي صاغها الفقهاء المسلمون لتحديد صفات المسلم والكافر دون الانتباه إلى محدودية تلك الشروط إذا لم تقترن بالالتزام الخلقي والقيام بالواجب، خاصة إذا لم يصاحبها تغلغل روعي عميق ينعكس في سلوكيات الفرد وأعماله. أمّا الإسلام الواقعي، فهو الوضعية التي يكون فيها الفرد مواطناً صالحاً، مفيداً لنفسه ولغيره، لكنّه ربما لا يكون مسلماً من المنظور الفقهي. يشرح سروش بعض الانعكاسات المترتبة عن تصوّره السابق بالقول: "إنّ الإسلام الفقهي لا يضمن للإنسان النجاة في الآخرة، فمن أظهر إسلامه واعتبر مسلماً في المجتمع الإسلامي، ولكن قلبه وروحه وسلوكه لا يتوافق مع الإسلام الحقيقي، فإنّه لا يكون من أهل الجنّة والنجاة في الآخرة لأنّ الله لا ينظر إلى صوركم، بل إلى قلوبكم، كما ورد في الحديث الشريف"<sup>53</sup>. ويقول في موضع آخر: "حالياً يوجد أفراد من المسلمين هم أقرب ما يكونون

<sup>52</sup>- العقل والحرية، ص 88

<sup>53</sup>- م ن، ص 184



للكفر الواقعي، وفي أوساط الكفار ثمة أشخاص أقرب ما يكونون للإسلام الواقعي، لأنه ليس ثمة تطابقاً بين الكفر الفقهي والكفر الواقعي ولا بين الإسلام الفقهي والإسلام الواقعي".<sup>54</sup>

يدعم سروش هذه الملاحظات العيانية باستقراء لبنية القرآن اللغوية من خلال استكناه مصادر مفرداته ودلالاتها ومقارنتها بالنظم البيانية الأعجمية، فيتوصل إلى عدد من النتائج الجزئية المهمة، مثل تأثير البيئة الطبيعية وحضور عديد المصطلحات التجارية والمفردات الأعجمية.

بالنسبة إلى أثر البيئة الطبيعية ينتقي سروش عدد من الأمثلة الواقعية مقترنة بآيات قرآنية محددة لكي لا يتسرب الشك إلى قارئه، ومن بين تلك الأمثلة يشير إلى أن وصف حوريات الجنة يتضمن الإشارة في القرآن الكريم إلى أن عيونهن سوداء وليست زرقاء أو خضراء، وأنهن يسكنن خياماً "حُورٌ مَفْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ" (الرحمن 72/55). والاستدلال على عظمة الخالق بالنظر إلى عظمة خلق الإبل "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ" (الغاشية 17/88)، وذكر الثمار الموجودة عادة بالمناطق الاستوائية والحارة المعروفة لدى عرب الجزيرة، مثل الطلح والنخل والرمان "فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ" (الرحمن 68/55) والتين والزيتون والعنب "...عِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا" (عبس 28/80-29). وكذلك الاستفادة من التقويم القمري خلال اشتراط الصيام في رمضان وتضمينه لرحلتي قريش في الشتاء والصيف.<sup>55</sup>

أما المصطلحات التجارية، فهي متوزعة على مجمل النصّ القرآني بشكل بيّن واضح، ومن بين تلك المصطلحات يذكر سروش: "ربح، خسر، تجارة، قرض، ربا، بيع، شراء..."<sup>56</sup>. بينما ترتبط المفردات الأعجمية بالثقافات المجاورة للعرب من فارسية وسريانية ويونانية وحبشية وعبرية وغير ذلك. وقد أحصى سروش أكثر من مئتي مفردة " وهذه المفردات مقتبسة من اللغات واللهجات التي كانت سائدة بين القبائل والجماعات الدينية وغير الدينية في أجواء الجزيرة العربية في تلك الأزمنة وقد اقتبسها صاحب الشريعة في بيان مقاصده من قبيل 'مرجان، سراج، قرطاس، جهنم' ".<sup>57</sup>

إنّ هذه النتائج الجزئية التي استنتجها المفكر الإيراني تثبت تأثر النصّ القرآني بثقافة بيئته وعصره، وهو تأثر لا يقلل مطلقاً من قيمة القرآن الكريم بقدر ما يؤكد حكمة الشارع عزّ وجل في مخاطبة الناس بما يفهمون. ولكن تترتب خلاصة نهائية مفادها الإقرار بتاريخية النصّ القرآني وقابليته للدراسة والبحث وفق تلك

<sup>54</sup>- التراث والعلمانية، م س، ص 187

<sup>55</sup>- لمزيد الاطلاع على أمثلة أخرى يمكن الرجوع إلى كتاب بسط التجربة النبوية، م س، ص ص 59-60

<sup>56</sup>- يذكر سروش بعض الآيات القرآنية مثل الآية العاشرة من سورة الصف (10/61). راجع بسط التجربة النبوية، م س، ص ص 65-66

<sup>57</sup>- م ن، ص ن.

التاريخية، وعليه يجب إعادة النظر في عديد المسلّمات التي يروّجها الخطاب الدغمائي كحقائق إيمانية ثابتة لا مجال للتشكيك فيها، مثل القول بأنّ القرآن الكريم جمع كلّ شيء وفق الصيغة الشهيرة؛ ف"ما من طائر يقرب جناحيه في السماء إلّا عندنا منه علم عن النبي صلوات الله عليه"<sup>58</sup>، أو نسبة الاكتشافات العلمية إلى ما جاء في محكم كتابه، أو الادعاء بأنّ الأحكام الواردة في القرآن قطعية دون النظر في طبيعتها وتاريخيتها هل هي حدّية أم حدودية.

إنّ تلك الادعاءات وغيرها تطمس أهم بعد من أبعاد الدين الإسلامي، وهو البعد الروحي الذي يستطيع به الدين الصمود أمام توالي الحقب والعصور، بل به يتجدّد فعل التدينّ نفسه ويكتسب مناعة جديدة ويكتسح مدارات كثيرة، لذا شدّد سروش على هذه النقطة حينما صرّح بأنّ "القرآن كتاب هداية ونور، جاء لتتوير الحياة والأذهان، ولم ينزل من أجل تعليم الناس ما يمكنهم اكتسابه عن طريق العقل والتجربة"<sup>59</sup>.

لا تكمن قيمة ذلك التصريح في حدّ ذاته، وإنّما في النتائج المنبثقة عنه، إذ يفتح آفاق التفكير وإعادة صياغة الوعي بالذات وبالتراث. لذلك ليس من المبالغة إذا اعتبرنا أنّ إعادة تفهّم الإسلام وظاهرة النبوة مسألة لا غنى عنها للتأسيس لعصر تنوير إسلامي حقيقي يقطع دابر المتلاعبين بالعقول عبر توظيفهم الإيديولوجي والسياسي المبتذل للدين.

وإنّ أهمّ تلك النتائج التي خلص إليها سروش تفريقه بين ما اصطاح على تسميته بالذاتي والعرضي في الإسلام، وترتيبه لمراتب التدينّ وفق ضوابط جديدة مبنية على كيفية تفهّم الدين ومداه. ولا تتسم سمة "الذاتي" بسمة سلبية مرتبهة بالخضوع لأمر الذات وانفعالاتها وسطوتها، مثلما قد يعنّ بالخلد، وإنّما تحيل صفة الذاتي في المعجم السروشي على معنى الجوهرية والمقاصدي والأصلي والضروري والأساسي والمضموني. أمّا مفهوم العرضي، فهو وإنّ أحال على الجانب الصوري والشكلي والثانوي والزمني، فإنّه لا يقلل من قيمته على اعتبار أنّه لولاه لما تموضع الذاتي وتثبت قصديته وحكمته ولا استطاع المتلقون للوحي في عصرهم ولا في العصور اللاحقة تفهّم معانيه وأحكامه. يقول سروش: "الذاتيات تمثّل المقاصد الأصلية للشارع، وأمّا العرضيات، فهي الحوادث التي وقعت في تلك الحقبة الزمنية، وأحياناً لا بدّ من التعرّض لها والخروج منها بنتائج مفيدة في حركة الحياة والواقع الاجتماعي. وربما نستوفي من الذاتيات والعرضيات دروساً مختلفة بشرط أن نقوم بعملية ترجمة ثقافية لها. فالذاتي والعرضي لا يعني القطعي وغير القطعي والزمني وغير الزمني، بل

<sup>58</sup>- قول رواه أبو ذر عن النبي بحسب ما تذكر الروايات وقد كثر ذكره في كتب التراث.

<sup>59</sup>- الصراطات المستقيمة، ص 143

يعني أنّ الموجود عندما يضع قدمه في عالم الوجود، فإنّه لا يستطيع الاستغناء عن عناصر زمانه في صيرورته وكيونته".<sup>60</sup>

يوضّح سروش عدد من عناصر الذاتي والموضوعي في الإسلام، ونلمس في توضيحه إسهاباً لافتاً للنظر في تفصيله لعناصر العرضي التي يذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر: اللغة العربيّة وثقافة العرب والتصوّرات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استفاد منها الشارع في بيان أحكامه وتعاليمه والحوادث التاريخية المذكورة في الكتاب والسنة وأسئلة المؤمنين والمكلّفين وأجوبتها الواردة في النصوص الدينية وأحكام الفقه والشرائع الدينية والمحاولات والموضوعات التي قام المخالفون بوضعها من أجل تعريف الدين وقدره المخاطبين وسعة إدراكهم لتعاليم الدين".<sup>61</sup>

يقترن سروش في تفصيل ذاتيات الإسلام على ثلاثة عناصر مع تطعيمه لتحليله بأمثلة عديدة تلمح إلى مراده، ومن بين عناصر ذاتيات الإسلام التي صرّح بها نذكر أنّ الإنسان "عبداً" وليس إلهاً، وأنّ السعادة الآخروية أهم هدف للحياة الإنسانية وأهم غاية أخلاقية دينية، وأنّ حفظ الدين والعقل والنسل والمال والنفوس تمثل أهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيوية<sup>62</sup>. تختزل هذه العناصر "الذاتية" ما لا يقلّ عن ثلاثة مجالات كبرى متمثلة في العقيدة والأخلاق والفقه، وهي تقريباً أساس الدين الإسلامي وجوهر الرسالة المحمّدية. إنّ هذا التصرّح الذي يكاد ينفرد به سروش في الفكر الإسلامي المعاصر سبق معرفي، خاصة في ما يتعلّق بتدقيقه ووضوحه وجرأته، إذ سينجم عن هذا التصرّح إعادة البحث في حقيقة الإيمان ومراتب التديّن تبعاً لتفاوت مستويات الفهم والإدراك.

يعتقد عبد الكريم سروش أنّ معنى الإيمان لا يرتبط بالإسلام التاريخي بقدر ما يرتبط بالإسلام العقائدي؛<sup>63</sup> أي بذاتيات الإسلام لا بعرضياته، إذا اعتمدنا مفردات حقله المعجمي المذكور آنفاً. وإذا كان هذا الفهم للإيمان يعكس الالتزام الديني لسروش الذي لا يسمح له بتخطي حدود معيّنة في جرأته الفكرية على عكس بعض الباحثين العرب الذين ذهبوا إلى حدّ المطالبة بمراجعة بعض العبادات التي تعدّ ركناً من أركان العقيدة الإسلامية في المنظومة الدينية، فإنّ محاولته تظلّ توفيقية لإرساء توازنات جديدة في نظم المعرفة الدينية والتفكير الإسلامي.

<sup>60</sup> - بسط التجربة النبوية، م س، ص 170

<sup>61</sup> - م ن، ص ص 38-39

<sup>62</sup> - م ن، ص ص 64-84

<sup>63</sup> - م ن، ص 84

يعني ذلك أنّ فهم سرّوش للدين فهم "تطوّري" يسعى إلى زحزحة "الصنمية الفكرية" التي أرستها إيديولوجيا المحافظة والتقليد طيلة قرون متتالية، إنّ القول بأنّ الدين بصورة عامة "عبارة عن مجموعة من عقائد وأفكار لا مجموعة أعمال وآداب وممارسات"<sup>64</sup> يحيلنا ضمناً إلى ثلاثة أنواع متباينة للتدين؛ إذ هناك "التدين المعيشي"،<sup>65</sup> وهو تدين تقليدي لا تتجاوز الغاية منه تحقيق أهداف دنيوية. يضرب سرّوش مثلين لهذا التدين المعيشي يتمثل أولهما في الاتجاه الذي يدعو إلى الاتحاد بين الدين والسياسة، والمثال الثاني يتعلّق بالمفكر علي شريعتي المعروف بقولته الشهيرة: "إنّ الدين الذي لا ينفع للدنيا فهو غير نافع للأخرة أيضاً"<sup>66</sup>. يتفرّع التدين المعيشي ذاته إلى مستويين مختلفين؛ هما "تدين معيشي عوامي" و"تدين معيشي علماني"<sup>67</sup>. يقوم معيار التمييز بين المستويين من التدين المعيشي على مدى الانزياح والعدول عن التقليدية؛ فالنوع الأول تقليدي محض، بينما الثاني فيه نوع من تجاوز المألوف والسائد.

أمّا النوع الثاني من أنواع التدين الأساسية من المنظور السروشّي، فهو التدين المعرفي الذي ينظر إلى الدين نظرة فلسفية تاريخية بفضلها يثرون مفهومهم للدين بروابط معرفية أخرى، ممّا يجعل من فهمهم للدين أوسع وأعمق "ولا يكون دغمائياً وجزمياً، لأنّه لا يتحرّك من موقع التحقيق، ورؤيته لحقيقة الألوهية رؤية أخرى، فإلله في نظره ليس أحجبة وأمرًا غامضًا، بل سرًّا من الأسرار"<sup>68</sup>.

يتعلّق النوع الثالث بالتدين التجريبي، وهو تجربة عرفانية تعتمد القلب آلية أساسية في رؤيتها وتقتدي بحركة الأنبياء في صلواتهم وقيامهم وصيامهم وغير ذلك من العبادات والنوافل. والفرق بين تجربة الأنبياء عليهم السلام وتجربة العرفانيين مدار التجربة الروحية وضوابطها، فإذا كان العرفانيون يتوجّهون في حركتهم التعبديّة من الأسفل إلى الأعلى وباختيار ومجاهدة منهم لا بالاصطفاء الربّاني، فإنّ الأنبياء يتحرّكون من الأعلى إلى "الأسفل". وإذا كان العرفانيون يعبدون ويعملون بالتعاليم الأخلاقية للحصول على التجارب الدينية، فإنّ عبادة الأنبياء ناتجة عن وصولهم إلى الغاية والحقيقة، فهم اكتسبوا الأدب الباطني ثمّ تحرّكوا على مستوى العمل بالأدب الظاهري.<sup>69</sup>

يُفضّل سرّوش هذا النوع من التدين التجريبي ويعتبره أرقى أنواع التدين وأسماءها، باعتباره من وجهة نظره ما يحتاجه عالمنا المعاصر اليوم. إذ يضمن تجدد تجربة الأنبياء في الإصلاح وتوجيه البشرية دون أن يتناقض ذلك مع خاتمية الرسالة النبوية كما هو مترسّخ في المنظومة الثقافية الإسلامية. يبدو تطبّع سرّوش بهذا

<sup>64</sup> - العقل والحرية، م س، ص 176

<sup>65</sup> - م ن، ص 139

<sup>66</sup> - م ن، ص 141

<sup>67</sup> - م ن، ص ن.

<sup>68</sup> - العقل والحرية، ص 154

<sup>69</sup> - العقل والحرية، م ن، ص 168 بالتصرّف.

التدين التجريبي واضحاً جلياً من خلال احتفائه بأدب جلال الدين الرومي احتفاءً يمتد على كامل مؤلفاته تقريباً المنقولة إلى اللغة العربية مثل المثنوي وديوان شمس تبريزي.

### ج- معنى الوحي:

لقد أثار صدور مقالة سروش بخصوص نظريته في الوحي هزة عنيفة في الأوساط المحافظة الإيرانية، بل لدى بعض الإصلاحيين، إذ اتهم بالقصور المعرفي وضعف تشبّعه بعلم القرآن والسيرة النبوية وخطه بين الإلهام والوحي دون الانتباه إلى الفوارق بين الأمرين<sup>70</sup>. بيد أنّ كلّ تلك الانتقادات لم ترتق إلى مستوى نظرية سروش من حيث التناسق والتكامل والإقناع، إذ ظلّت انتقاداتهم مجرد ردود انفعالية وتعليقات جانبية لا همّ لها سوى تطمين الذات وتنويمها، لذلك كانت أبعد ما تكون عن النقد المؤسّس.

تتلخّص نظرية سروش في الوحي إلى اعتباره شكلاً من أرقى أنواع الإلهام التي ذكر الله عددًا منها في القرآن الكريم، سواء أكانت الأطراف المعنية بالوحي أو الإلهام بشراً، مثل أم موسى، أو كائنات غير عاقلة من حيوان، مثل النحل، أو جمادًا أو ملائكة.

إنّ الوحي الذي نزل على الرسول الكريم محمد، صلى الله عليه وسلم، في تصوّر سروش لا يختلف في عمليته عن الإلهام الذي يحصل للشعراء والعرفاء، إلاّ أنّه يحصل للأنبياء بمرتبة أعلى.<sup>71</sup> يعني هذا أنّ الإلهام مراتب ومقامات متعدّدة كما يعني أنّ النبي يحتاج في عملية تبليغه لذلك الوحي إلى لغة مألوفة مستنقاة من البيئة الاجتماعية والأقوام الذين يجالهم ويعايشهم، ومن ثم يكون منطقيًا اصطباغ الرسالة قالبًا ومحتوى شكلاً ومعنى بعناصر خارجية وذاتية تخصّ شخصية الرسول الكريم، لأنّه لا يعقل أن تكون شخصية مصطفىة لا دور لها سوى تبليغ الوحي بطريقة "بغاوية"، مثلما تعني ذلك أدبيات الأوساط التقليدية والمحافظة دون وعي منها؛ فالقول باصطفاء الرسول الأكرم وعظمته يتوافق مع الرأي الذي يذهب إليه سروش في أنّ الوحي الإلهي والتبليغ النبوي تمّ بطريقة "نحلية" تحوّل الرحيق إلى عسل مصفى.<sup>72</sup>

يبسط سروش فكرته استناداً إلى مماثلة أقامها بين الوحي والروح، فإذا كانت الروح جوهرًا إلهيًا تحتاج إلى الحواس من سمع وبصر وغيرهما لإدراك العالم والتفاعل معه، وهو الإدراك الذي سيتم في ضوئه تقييم مدى استحقاقها للثواب والعقاب، فكذا الأمر بالنسبة إلى الوحي "فجرائيل كما يحدثنا القرآن عنه، عندما ينزل على

<sup>70</sup> انظر على سبيل الذكر مقال محمد نصر الاصفهاني: شطحيات سروش هل كفر سروش أم أخطأ؟ ترجمة السيّد حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، السنة الرابعة، ع 15-16، صيف/ خريف 2008، ص ص 134-135

<sup>71</sup> أحمد الكتاني: عبد الكريم سروش والتجربة النبوية، جريدة المثقف، ع 2151، 2012/5/5 ضمن الموقع الإلكتروني: www.almothaqaf.com

<sup>72</sup> المرجع نفسه.

النبيّ ويريد أن يتكلّم معه، فإنّه يتكلّم معه باللغة العربية لا بلغة أخرى؛ أي أنّ هذا الملك يتقيّد بقيود الطبيعة. ولذلك، فإنّ هذا الملك قد جاء إلى الجزيرة العربية والحجاز ليلتقي بالنبي لا في قارة أخرى، ومقصودي أنّ ذلك الملك تقبّل حالة القيود الطبيعية وأنحاء المحدوديات للنبي وعليه أن يرضخ لهذه القيود ويتقيّد بها".<sup>73</sup>

يتضح إذن أنّ الوحي في التصوّر السروشي عملية واعية، مع أنّ النبوة قامت على الاصطفاء، وبذلك يمكن دراستها وتحليل عناصرها وحيثياتها بما يعزّز اعتزاز المسلم بدينه ورسوله دون تلفيقات واختلاقات تجعله محلّ تنذّر وتهكّم الآخر. وإذا كانت قد تمّت بعض الدراسات للوحي من قبل باحثين مسلمين آخرين، منتمين لحقول بحثية مختلفة، أمثال هشام جعيط ومحد أركون فإنّها لم تكن بمثل هذا الصفاء الذهني والتدقيق التعبيري الذي تشكلت وفقه في مدوّنة سروش.

تبرز هذه السمة في عديد المواضع والسياقات منها تشبيهه للرسول الأكرم أثناء تبليغه للوحي بالبركان الثائر يقول في ذلك: "والآن نستطيع القول بأنّ المسألة الدينية، إنّما تتحقّق ضمن ما يُسمّى بالتجربة الدينية؛ فالنبيّ كالبركان المتفجّر تطفح من فوهته المواد المذابة والمنصهرة؛ أي أنّ جميع المواد والعناصر مختلطة وممتزجة مع بعضها، حيث تشكّل وحدة ظاهرية، ولكن مع مرور الزمان، فإنّ هذه المواد المذابة ستصل إلى نقطة انجماد وتحوّل إلى كتل جامدة. وتنفصل عن سائر المواد السائلة، فهنا تتبدّل الوحدة إلى كثرة، فلا نرى بعد تلك الوحدة الظاهرة إلاّ في إطار تجربة دينية أخرى".<sup>74</sup>

يمكن لهذا الطرح الجديد لعملية الوحي تفسير عديد الظواهر التي تؤرّق المسلم المعاصر بسبب حالة الشك والارتياب أو الخمول والجمود التي أضحت عليها، من بين تلك الظواهر أو القضايا يمكن ذكر تفسير أسباب قصر السور المكية وطول السور المدنية بالقول إنّّه كانت هناك محاولة تدريجية لتعويد النبيّ الأكرم بالوحي، لذا تمت مراعاة طاقة تحمّله، حتّى إذا ما بلغ أشده نزل عليه الوحي في شكل نصف سورة أو سورة قرآنية كاملة تقريباً،<sup>75</sup> وهو يمتطي راحلته، أو تفسير تضارب بعض المعطيات المعرفية مع الحقائق العلمية اعتباراً إلى أنّ تلك المعطيات لم تكن سوى معارف ذلك العصر النبوي الذي أنتجها، وبذلك لم يكن من المعقول أبداً تحميل الدين أكثر ممّا يحتمل.

إنّ هذا التمييز بين البشري والإلهي في عمليّة الوحي لا يقلّل مطلقاً من قيمة النبيّ الأكرم مثلما قد يتبادر إلى ذهن بعضهم محتجين بحاجة حرفية بعدد من الآيات التي تشير إلى أنّ الرسول الكريم ما ينطق عن

<sup>73</sup> - بسط التجربة النبوية، م س، ص 159

<sup>74</sup> - العقل والحرية، م س، ص 102

<sup>75</sup> - سورة براءة أثناء غزوة تبوك على ما تذكر الروايات. يمكن مراجعة تحليل سروش لهذه الظاهرة في كتاب بسط التجربة النبوية، ص 17

الهوى، باعتبار أن الله تكفل بحفظ القرآن وبيانه، لذلك لا حق حتى للرسول الكريم في تحريك لسانه تعجلاً به خوفاً من النسيان، فما بالنا إذا ذهب سرور بالقول بتصرف الرسول في الوحي وتبعية الوحي له، دون أن ينتبهوا إلى أن آيات أخرى فيها معاتبه للرسول في مسائل مختلفة<sup>76</sup> وإلى أن آيات أخرى مثل آية "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا" (المائدة 3/5) نزلت بعدها آيات أخرى على الرغم من مضمونها الصريح الذي يشير إلى اكتمال التنزيل وانتهاء الوحي، مع أنها في الحقيقة تعني اكتمال الدين في الحد الأدنى لا في الحد الأقصى.<sup>77</sup>

وقمين بنا الإشارة إلى أن تصوّر سرور لظاهرة الوحي النبوي والنبوة، يتضمّن كذلك أصداء أفكار سبينوزا Baruch Spinoza التي أفصح عنها في كتابه الشهير "رسالة في اللاهوت والسياسة"، مع بعض التعديلات، باعتبار أن سبينوزا اقتصر في دراسته على أنبياء الكتاب المقدّس، وخلص إلى أن الأنبياء "لم يتلقوا وحيًا إلهيًا إلا بالاستعانة بالخيال؛ أي بواسطة كلمات أو صور تكون حقيقية مرّة وخيالية مرّة أخرى".<sup>78</sup>

#### د- معنى النبوة والظاهرة النبوية:

يعتبر هذا العنصر امتداداً منطقيًا للعنصر السابق من ناحيتين على الأقل: ناحية تفصيل ما ذكر مجملًا وناحية التعمق في استكشاف ما بدا مبهمًا، وهما في الحقيقة ناحيتان متكاملتان.

يعتقد سرور أن النبوة تجربة معنوية قائمة على اصطفاء إلهي، لكن ذلك الاصطفاء بقدر ما هو تكليف من البارئ سبحانه وتعالى، فإنّه مكابدة ومعاناة للترقي في مدارج العلم الكشفي الذي يعد من مجالات الوحي والنبوة. يستند سرور إلى بعض الآيات القرآنية التي تدعو النبي صلوات الله عليه إلى الاستزادة من العلم، مثل قوله تعالى: "وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا" (طه 114/20)<sup>79</sup>. وهذا يعني مثلما سبق أن أشرنا إلى ذلك أن الرسول الكريم شبيه في هذه النقطة بالشاعر والعارف اللذين يعملان على تطوير تجربتيهما، فكما أن الشاعر المطبوع يطور قصيدته وينقحها على مراحل، وكما أن العارف يغوص في نفسه ويستغرق في تأملاته، لينقي روحه من

<sup>76</sup>- مثل آية "وَلَوْلَا أَنْ نَبِّئَنَّكَ لَقَدْ كُنْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا" (الإسراء 74/17) وآية "فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ" (هود 12/11)...، راجع بسط التجربة النبوية، م س، ص ص 159-167

<sup>77</sup>- بسط التجربة النبوية، م س، ص 201

<sup>78</sup>- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ط1، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للنشر، بيروت، 2005، ص 137

<sup>79</sup>- م ن، ص 16

شوائب المادة وأدرانها بسبب حبسها الجسدي فكذلك الرسول الأكرم في عملية صياغته لملفوظ الوحي، وهذا ما يفسر ظاهرتي التنجيم والنسخ في القرآن والوحي.<sup>80</sup>

يلتفت سروش إلى خطورة هذا الرأي وثقله على اسميه "المحافظين" و"التقليديين"، لكنه لا يتراجع في دعواه، وإنما يحث معارضييه المحتملين على إعادة قراءة القرآن والانتباه إلى عدد من آيات الذكر الحكيم، مثل قوله تعالى: "وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا" (الفرقان 32/25)، بل يذهب إلى حدّ التصريح بأنّ الوحي وجبرائيل تابعان للرسول، يقول في ذلك حرفياً: "ليس النبي تابعاً لجبرائيل، بل جبرائيل تابع له، فهو الذي ينزل الملك، ومتى أراد أن يرحل عنه تحقق ذلك".<sup>81</sup>

وبقطع النظر عن هذا الإقرار السروشي الذي يتعارض مع صريح النصّ القرآني في عديد المواضع، بل حتّى عند نزول الوحي في المرة الأولى التي اختلفت كتب السيرة في تحديد مضمونها القرآني الأوّل هل هو آية "اقرأ باسم ربك" أم "يا أيها المدثر"، فإنّها جميعاً أكّدت أنّ ما حدث للرسول شكّل مفاجأة وصدمة له جعلته يهرع إلى أهله رهبة وجزعاً وهلعاً<sup>82</sup>. كما أنّ سروش كان في غنى عن هذا الادعاء، إذ كان يكفيه القول بوجود علاقة تكاملية تفاعلية بين الرسول وجبرائيل والوحي، فالتكامل شيء والتبعية شيء آخر. وإننا نعني بالتكامل أنّ الله سبحانه وتعالى بعد أن اصطفى الرسول الأكرم خاتماً للأنبياء كان يعلم أنّ رعاية الجنس البشري لم تعد تحتل "وصاية دينية"، بعد أن نضج العقل البشري وأصبح له رصيد معتبر من التجارب المتعدّدة التي يمكنها أن ترشده إلى أقوم المسالك وتقويه مخاطر المهالك. لذا حرص الباربي عزّ وجلّ على أن يتّسم الوحي ومعجزة الرسول نفسه بطابع عقلائي مغاير للطابع العجائبي الذي وسم معجزات الأنبياء قبله، مثل موسى الذي شقّ البحر بعصاه وعيسى الذي كلّم الناس صبيّاً. فيقدر ما كانت هنالك أسباب ومسببات ارتبط بها جانب من التنزيل الإلهي الذي نزل منجّماً كانت هناك أيضاً نداءات إلهية مطلقة تستصرخ الضمير الإنساني على مرّ العصور والدهور. تتجلّى تلك النداءات في القيم الخالدة، مثل البرّ والتقوى والعدل والصبر والحكمة والموعظة الحسنة والتذكير بالمصير الإنساني النهائي.

إنّ الإنجاز الأكبر للنبيّ الأكرم يتمثّل في إضافته معنى جديداً للحياة،<sup>83</sup> وهو عمل اشترك فيه جميع الأنبياء تقريباً، لكن كلّ واحد منهم صاغ المعنى الجديد للحياة وفق خصوصيات عصره وثقافته. يتجلّى ذلك المعنى الجديد بالنسبة إلى نبيّ الإسلام في سلسلة "المفاهيم" التي استحدثتها من رحم ثقافة عصره ومجتمعه. يفصل

<sup>80</sup> - بسط التجربة النبوية، م س، ص ن.

<sup>81</sup> - م ن، ص 19

<sup>82</sup> - ابن هشام: السيرة النبوية.

<sup>83</sup> - الصراطات المستقيمة، ص 155



سروش هذا الأمر بقوله: "إنّ العرب 'الجاهليين' لم يستخدموا هذه المجموعة من المعاني والمفاهيم: صراط، وسبل، ومستقيم، وسوي، وعوج، وهدى، وضلال، ورشاد، وشريعة، والدين، والطريقة، والزاد، ورجس، وحتّى الشيطان يتحدّث عنه القرآن على أساس أنّه قوّة تقف في طريق أهل الحق وفي خطّ الاستقامة في مجال الدين، ولم يتحرّكوا في كلماتهم ومخاطباتهم على مستوى تغيير تصوّراتهم المعنوية والمعرفية، ولكن الوحي المحمّدي هو الذي نفخ في هذه المفردات روحًا جديدة على أساس محورية "الله"؛ فالأدوات ومصالح البناء كانت متوفّرة في مجمل الثقافة العربية. ولكن محمد، صلى الله عليه وسلم هو الذي شيّد من هذه المواد عمارة روحية جديدة. إنّ استخدام النبيّ لهذه المفردات والمواد في بناء مدرسته الفكرية وتشبيد مدرسته الدينية والمعرفية يعود إلى أنّ هذه الأدوات كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام إلى درجة أنّهم كانوا يتقبّلون ويفهمون معاني الآيات بدون تأمل، ويدركون صحّة هذا الادعاء القرآني دون تردّد "وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ" (القمر 17/54).<sup>84</sup>

إذا كان تأثير المدارس النقدية الحديثة واضحًا في تصوّر السروشي لحقيقة الإنجاز النبوي، إذ تُرجع تلك المدارس إبداع الأدباء العظماء غالبًا إلى هذا العنصر الحيوي، فإنّه يعطي معنى آخر للإعجاز النبوي والقرآني، ويمنح المسلمين حافزًا نفسيًا ومعرفيًا لإرساء معرفة دينية جديدة قوامها دراسة هذا المجال وغيره من المجالات التي تتقاطع معه وترتبط به.

يمكننا أن نعتبر تلك الأحكام التي يخيّل للبعض أنّها منتهى "الشريعة" وغايتها مجالاً من المجالات التي تيسّر لنظرية سروش تفهّمها، فقد شغل ما يسمى بقضية الشريعة الناس عامة وخاصة ببلدان "الربيع العربي"، ويمكن أن نتخذ تونس نموذجًا لهذا الأمر الذي وصل إلى حدّ "التصادم" بين مختلف الأطراف التي أوكل إليها إنجاز مشروع دستور جديد بعد أن تمّ تعليق العمل بدستور سنة 1958، إذ سعى عدد من القيادات الراديكالية المنتمية لـ "حزب حركة النهضة التونسية"، وهذه هي التسمية الرسمية بعد حصولها على التأشيرة القانونية على حدّ ما نعلم، هذا الحزب الفائز بأغلبية نسبية في انتخابات 23 أكتوبر 2011 إلى التلويح مرارًا وتكرارًا بإدراج الشريعة في الدستور الجديد بصفقتها مصدرًا أساسيًا أو من مصادر تشريع القوانين التونسية الجديدة المرتقبة، يزكّهم في ذلك عدد من الأحزاب "السلفية" والدينية "المريية"، مثل حزب التحرير، ممّا أهدر الكثير من الطاقات والجهود في ما لا رجاء في نفعه، كما لو أنّ الدستور والقوانين التونسية سارية المفعول منذ ما يزيد عن نصف قرن، مخالفة للشرع ومقاصده الكبرى.

<sup>84</sup> - بسط التجربة النبوية، م س، ص ص 63-64

ينطلق سروش من مسلمة أساسية فحواها عدالة الله التي لا ترضي الظلم لمخلوقاته، لذا فإن الله سبحانه وتعالى أسمى من أن يكلف الناس بما لا يحتملون أو بما لم يعتادوه ويألفوه، لذلك كانت الأحكام التي أوردتها على لسان نبيّه عادلة بالنسبة إلى ذلك العصر وناسه. ويدعم سروش وجهة نظره ببعض البحوث التاريخية أو القانونية، مثل تلك التي قام بها جواد على في بحثه حول تاريخ العرب المفصل في جزيرة العرب قبل الإسلام، أو محمد عشاوي حول الشريعة الإسلامية الذي انتهى فيه إلى القول بأن أكثر من 99% من التشريعات والأحكام التي أصدرها النبيّ الكريم كانت مألوفة في زمنه، يقول سروش: "إنّ الله تعالى أمضى القوانين التي شرّعها النبيّ. الهاجس الأساسي للنبي في أمر التقنين هو أنّ هذه الأحكام والقوانين لا بدّ أن تكون عادلة في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت، لأنّها تمثّل العدالة المطلقة وفوق التاريخية؛ بمعنى أنّ النبي عمل على إصدار قوانين وتشريعات كانت تقترن بالعدل في مفهوم تلك الأجواء وتلك الأذهان وبعيدة عن طريق الظلم والجور في ذلك الزمان".<sup>85</sup> يتضمّن كلام سروش المذكور أنفاً تورية، إذ يلمح بطريقة ذكية إلى أنّ حديث بعض التيارات الإسلامية بتطبيق تلك الأحكام في مجتمعاتها المعاصرة ليس عملية إسقاط فقط، وإنّما هو ظلم فظيع يتنافى تمامًا مع مقاصد الإسلام الكبرى وعدالة الله تعالى.

يعكس ذلك الموقف السروشي نفحات "اعتزالية" تجلّ العقل وتجلّله في إطار مقولة "الحسن والقبح" العقليين التي مدارها أنّ الحسن ما حسنه العقل، والقبح ما قبحه العقل. يقول سروش في كتابه التراث والعلمانية: "وأما اكتشاف الأنبياء، فهو أنّهم قالوا للناس أولاً: الله موجود. إنّ الأنبياء هم الذين عرفوا وبيّنوا حقيقة الألوهية للناس، وثانيًا قالوا إنّ رضاء الله وسخطه يتوافق مع حسن الأشياء وقبحها؛ أي أنّ ما يحكم به عقل الإنسان بأنّه حسن، فإنّ الله تعالى يحبّه ويريده وما يحكم به عقل الإنسان بأنّه قبيح، فإنّ الله تعالى يبغضه. وبكلمة ثانية إنّ العقل والشرع لا يتحرّكان باتجاهين مختلفين، حيث تختلف أعمال وسلوكيات الإنسان إذا كان مؤمنًا ومطيعًا لله في حركته وسلوكه إذا كان غير مؤمن. فالمؤمنون لا يتحرّكون في طريق يختلف عن طريق عقلاء الناس والغالب هو تطابق هذين المدارين".<sup>86</sup>

لم يكن هذا التصوّر السروشي مندرجًا ضمن البحث عن تأصيل قراءته العقلانية للدين كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنّما في إطار التدرّج لصياغة نظرية معرفية منطلقة من البسيط إلى المركب، وشتان بين توفيق يعتمد التلفيق لإثبات أصالة مزعومة وبين توفيق يهدف إلى التدرّج في الكشف عن الحقيقة كاملة وصياغة نظرية معرفية تامة. يدعم هذا الرأي إشارة سروش في مرحلة تالية إلى نتيجتين بارزتين: تتعلّق النتيجة الأولى بإقراره

<sup>85</sup> - بسط التجربة النبوية، ص 126

<sup>86</sup> - التراث والعلمانية، م س، ص 100

بانفصال الأخلاق عن الدين؛<sup>87</sup> بمعنى أنّ الدين لم يأت ليعلّم الناس الحسن والقبح والصحة والخطأ في أفعالهم، وإنما ليثبت لهم أنّ ما قد يكتشفونه بعقولهم بعد أن يتخلّصوا من المطامع والرذائل يتوافق مع المقصد الإلهي وشرعه. ويقدر ما في هذا الموقف السروشي من صدى للفلسفة الكانطية ولموقف صاحبها من علاقة الدين بالعقل،<sup>88</sup> فإنّه أمر لا يمكن تزكيته لأنّ الحديث عن انفصال الأخلاق عن الدين له ضوابط تحدّده ليس أقلّها مفهوم الدين نفسه، فإذا كان المقصود "دين التمام والطلاسم"؛ فالأخلاق فعلاً مستقلة عنه، أمّا إذا تحدثنا عن الدين بصفته غذاءً روحياً كلّما تغلغل في أعماق النفس الإنسانية رشدت سلوكيات الفرد وتعلّقت تصوّراته فلا مجال حينذاك عن الحديث عن انفصال الأخلاق عن الدين.

تبدو النتيجة الثانية مهمة جدّاً، باعتبار أنّ المفكر الإيراني خلص إلى أنّ جوهر رسالة جميع الأنبياء كانت نداءً للحرية والتحرّر.<sup>89</sup> ولئن كانت هذه النتيجة التي خلص إليها سروش تميّزه عن بعض الباحثين المصنّفين ضمن تيار العصرانيين الذين يلحون إلى أنّ الدين مرادف للعبودية، وأنّه لا سبيل إلى تحرّر الإنسان العربي إلاّ بتقييد مجال الدين ووضعه في نطاق مخصوص فإنّها تتناقض مع إقراره في سياق آخر إلى أنّه لا يمكن الحديث عن منظومة الإنسان الحقوقية في إطار مفهوم "الإنسان المكلف". وكما نعلم، فإنّ التكليف محور أساسي في الأديان عامة والسماوية خاصة. لم ينتبه سروش إلى هذه المعضلة على الرغم من أنّه أشار إلى أنّ ميلاد الإنسان الحقّاني الذي لا يعتبر نفسه مجرد إنسان مكلف بالطاعة والأوامر، وإنّما له حقوق ينبغي أن تصان، كان نتيجة لتحوّل معرفي وعلمي شامل وعميق أطاح بالبنى المعرفية الفكرية والاجتماعية والتشريعية القديمة.

### هـ- نحو فهم أعمق لتاريخ الإسلام ورسالته:

إنّ تجاوز التنميط والتبسيط المألوفين في النظر إلى الدين الإسلامي من قبل أغلب الشرائح الاجتماعية الإسلامية، سواء أكانت عامة أم خاصة شرط لا غنى عنه من أجل تحديث النظرة إلى الإسلام، بل تحديث الإسلام نفسه وتجديده، اعتباراً إلى أنّ الإسلام ديناً وثقافة وتاريخاً لا يمكن تحديثه وتطويره ما لم تتطوّر عقلية المسلمين وتحديث نظرتهم إليه وإلى عصرهم بدل السعي "الوهمي" إلى أسلمة الحداثة والمعارف والعلوم بالطريقة التي تلهج بذكرها أدبيات الحركات الإسلامية السياسية خاصة.

87- التراث والعلمانية، م س، ص 102

88- يقول كانط: "إنّ ديننا يعلن الحرب على العقل من دون تفكير في العواقب سوف لن يتمكن من طول المدّة من الصمود أمامه". ويقول أيضاً: "إنّ الوحي يمكن على الأقلّ أن يتضمّن أيضاً في ذاته ديناً عقلياً محضاً، لكن هذا الأخير على العكس من ذلك لا يمكن أن يحتوي على الفهم التاريخي لذلك الوحي، فإنّني أستطيع أن أعتبر أحدهما بمثابة دائرة أوسع للإيمان ينطوي على الآخر بوصفه دائرة أضيق من الأولى"، راجع الدين في حدود مجرد العقل، م س، ص 54

89- التراث والعلمانية، م س، ص 104

يعني تطوير المعرفة الدينية تحديث النظرة إلى الإسلام إلى الحدّ الذي تتفتّح فيه الأفهام على حقائق أخرى مغيبّة أو مصادرة، من بين تلك الحقائق أنّ الإسلام كان نتاج جدلية ثنائية الوحي والواقع أو الأرض والسماء أو الإلهي والبشري. والمسلمون مهما تقدّم بهم الزمن قادرون على تفعيل التجربة الدينية النبوية تفعيلاً لا يأسرهم في بوتقة الماضي أو الفهم الحرفي للنصوص الدينية، وإنّما بالاستلهاًم والإبداع المقاصدي لتلك الجدلية التاريخية. يقول سروش: "إنّ هذا الدين عبارة عن 'ديالوك' تدريجي بين الأرض والسماء، ويمثّل عين التجربة النبوية التاريخية الممتدة في عمق الزمان. فالمسلمون ما داموا أحياء وناشطين، فإنّهم يستلهمون من تلك التجربة الوحيانية، وبالاعتماد على المنابع الأولى وبالاقتران بشخصية نبيّهم، ويستمرّون في حركة نبيّهم بالانطلاق من موقع الحدّ الأدنى من الكمال إلى الحدّ الأكبر، فإنّ ميراث النبي هو التجربة والسنة والمدنية والأمة هذه كلّها يجب أن تقرأ متّصلة ومع بعضها"<sup>90</sup>.

يختزل الشاهد النصّي السابق الفلسفة الدينية لسروش أو نظريته الكلامية الجديدة كما يحلو لبعض المختصين أن يتحدّثوا عن علم الكلام الجديد، ويكمن ذلك الاختزال في أنّه ألمح إلى جملة من المسائل منها تاريخية الإسلام بما يزيل القدسية عن كثير من الوقائع وما يطلق عليهم بالسلف الصالح والأخيار والمبشّرين بالجنّة والصحابة. يوضّح سروش هذا الموقف في سياق آخر بالقول: "اليوم لا يعتبر كلام أيّ شخص حجّة تعبدية ودينية بالنسبة لنا لأنّ الحجية والولاية الدينية خاصة بالنبي الأكرم (ص) فقط. ومع انتهاء النبوة بالخاتمية، فإنّ أيّ شخصيّة أخرى لا تمثّل قرينة ملازمة لكلامه وحديثه، فيطلب من الجميع الحجية على كلامهم سوى النبي، لأنّه بنفسه حجّة"<sup>91</sup> وفي الحقيقة، فإنّ هذا النصّ السروشي بقدر ما هو عام مطلق، فإنّه متعلّق أيضاً بالمؤسسة الدينية في إيران<sup>92</sup> وحوزتها العلمية وولاية الفقيه<sup>93</sup>.

تتعلّق المسألة الثانية بنسبية الإيمان إذ لا يوجد إيمان خالص ولا شرك خالص استناداً إلى القرآن الكريم المصدر الأساسي للإسلام والمسلمين "ينادي القرآن برفيع الصوت أنّ أكثر الموحّدين هم مشركون، وأنّ إيمانهم ملوّث بالشرك"<sup>94</sup>. لم يكن هذا التصرّو القرآني من باب بخس الناس أشياءهم أو إحباطهم بفعل لعنة الخطيئة الأولى، وإنّما خشية افتتان الناس وتكفيرهم بعضهم لبعض، وبالتالي ترك مسألة البحث في الإيمان من

<sup>90</sup> - بسط التجربة النبوية، ص 32

<sup>91</sup> - م ن، ص 33

<sup>92</sup> - التراث والعلمانية، ص 308

<sup>93</sup> - م ن، ص 275

<sup>94</sup> - الصراطات المستقيمة، ص 42

عدمه إلى الله سبحانه وتعالى عسى أن يهتم الناس بما يحققون به التكامل والنماء والرخاء والتراحم رعاية للجنس البشري من مهالك الفتن وشرورها.

أما المسألة الثالثة التي يمكن أن نستخلصها ضمناً، فهي مكانة المثقف ومسؤوليته في خضم هذه الحقائق والمستجدات، إذ يجزم سروش أن ثمة تلازماً وترابطاً بين الوضعية العامة للثقافة الإسلامية في ظل الأنظمة الشمولية التي تسلّطت عليها ونشأت في ركابها ووضعية المثقف المسلم والمكانة التي يتبوأها، فالمثقف المسلم تحول من مقام إنتاج الأفكار والتنظير لها وصياغتها إلى مجرد ناقل على لوضع القائم. ولا شك أن هنالك فرق بين المقامين: مقام إنتاج الأفكار والتنظير ومقام النقد والتنديد. يقول سروش: "يتم اختزال المثقف من مقام إنتاج الأفكار إلى مقام النقد والاعتراض فقط، ولا ينبغي لوم المثقف بسبب هذه الحالة فحسب، بل نقلني باللائمة على الحكومة والمجتمع الذي مهد السبيل لهذه الخسارة، لأن المثقف إنسان لا يضحّي بإنسانيته لحساب ثقافته. ومن هنا فهو يشعر بالمسؤولية الأخلاقية تجاه مجتمعه ولا يترك الناس يرزحون تحت وطأة الظلم والجور بدون أن يتخذ موقفاً من ذلك ويبيدي لهم العون لإنقاذهم".<sup>95</sup>

لا تعني المهمة النقدية التي ذكرها سروش أنفاً للنقد المؤسس للأفكار والمشاريع الحضارية، وإنما يقصد به الاعتراض والتنديد الهامشي أو النقد الجزئي الذي يغرق صاحبه في تفاصيل وجزئيات الواقع اليومي، ممّا يتسبب غالباً في تلهيته وتضليله عن النفاذ إلى جوهر القضايا ولتّها، على الرغم من هذا الموقف السلبي الذي يعترض سروش عليه، فإنه يظل حسب رأينا تفاؤلياً لا يعكس إلا جانباً معيناً من المسألة، فالمثقف في العالم الإسلامي يكاد يستنفد طاقته في "إعادة إنتاج الرداءة"، سواء رداءة الماضي بالاستغراق في الحواشي والمتون التي تتوارثها الأجيال جيلاً عن جيل دون الجرأة على تمحيصها والتخلص منها، أو رداءة الواقع بتبرير الأوضاع القائمة والترويج لقبول الأمر الواقع تحت شعار "ليس بالإمكان أفضل ممّا كان".

إنّ مهمة إنتاج الأفكار التي يسندها سروش للمثقف المسلم لها عدّة ضوابط أبرزها التعفّف بالترقّع عن المزايا السياسية وعطاياها والاستقلالية الحقيقية تجاه مختلف الحساسيات وشمول أفكاره تطلّعات مختلف الشرائح الاجتماعية "المثقف الذي لا يجب عليه أن لا يكون بالسلطة هو المثقف المنتج الذي لا ينبغي له الاستفادة، حتّى من المزايا السياسية لنظريته وفكره. والمنظر لا ينبغي له أن يرتبط بحزب معيّن أو نظام

<sup>95</sup> - التراث والعلمانية، م س، ص 300

سياسي، بل يجب عليه إبداع مفاهيم عامة تستفيد منها شرائح المجتمع كافة. ولكن لا ينبغي أن يكون تحت مظلة خاصة".<sup>96</sup>

الوضع الذي يعيشه العالم الإسلامي والمسلمون اليوم ليس وضعاً "قدرياً" ولا "حتمياً"، وإنما وضع تاريخي يمكن تفهّمه وتداركه. يشير سروش في هذا المضمار إلى أنّ المسلمين تعرّضوا إلى ظلم فظيع مزدوج: ظلم داخلي يجسده الاستبداد الذي أهدر الطاقات والثروات وأعدم الحرّيات يشبّهه سروش بالنبتة الخبيثة التي امتدت جذورها وفروعها وأنتجت ثماراً خبيثة في كلّ المجالات النظرية والعملية، المادية والمعنوية. أمّا الظلم الثاني، فهو ظلم خارجي يتعلق بالاستعمار والإمبريالية، وهو ظلم أعاق التطوّر الطبيعي للعالم الإسلامي وجعله في سباق عبثي للدفاع عن "ذاتيته" وهويته، بل عن وجوده أصلاً بدل تركيز الطاقات والجهود للترقي والتقدم.<sup>97</sup>

### 3- أثر تطوير المعرفة الدينية في صوغ المجال السياسي:

أشار أوليفيه روا Olivier Roy في كتابه "نحو إسلام أوروبي" Vers un islam Européen إشارة ضمنية إلى العلاقة بين الانتظام السياسي والعامل الديني في العالم الإسلامي من خلال استحضاره لإحدى مفارقات ذلك الكيان السياسي. تتمثل تلك المفارقة في أنّ جلّ الأنظمة السياسية الحاكمة إلى ما قبل أحداث "الربيع العربي" المحسوبة على العلمانية أبعد ما تكون عن الديمقراطية والعلمانية، بل إنّها قد تكون على عكس ذلك تماماً، إذ تتمثل ممارساتها السياسية عقبة كؤود نحو العلمنة الحقيقية لا الشكلية في حين أنّ الحركات الإسلامية، على حدّ تعبيره، تعمل دون وعي منها وبطريقة تدرّجية عملية على علمنة المجتمعات الإسلامية من خلال تحوّل خطابها من نزعة إسلامية جامعة في إطار الأمة الإسلامية الواحدة إلى نزعة قطرية قومية "الإسلاموقومية". تعد تركيا وإيران نموذجان بارزان لها وفي انفتاح أحزابها على شرائح اجتماعية مختلفة تشمل حتّى النساء غير المتحدّجات<sup>98</sup>. ولئن كانت هذه الملاحظة لأوليفيه روا تعكس اطلاً عميقاً على "الشأن الجاري" والمتغيّرات بالعالم الإسلامي، فإنّ البعد الأهم فيها بالنسبة إلى موضوعنا إثباتها لأثر الدين في صوغ المجال السياسي خاصة من خلال تعدّد الأمثلة التي ذكرها.

<sup>96</sup> - التراث والعلمانية، م س، ص 276

<sup>97</sup> - م ن، ص 302

<sup>98</sup> - أوليفيه روا: نحو إسلام أوروبي، تعريب خليل أحمد خليل، ط1، دار المعارف الحكيمة، 2010، ص 32

وإذا كان هذا الباحث قد أشار إلى تلك المسألة من وجهة نظر خارجة عن الانتماء الروحي للإسلام، وقد انتبه هو نفسه إلى هذا الأمر بتأكيديه على حاجة الإسلام إلى "لوائره" (جمع لوثر المصلح الديني الشهير)، فإنّ المفكر الإيراني عبد الكريم سروش قد حرص في بحوثه على تأكيد تلازم الحداثة السياسية والحداثة الدينية، بمعنى أنه يستحيل أن تتحقّق الديمقراطية وتُصان حقوق الإنسان في ظلّ معرفة دينية متهافئة سجيبة البنى الفكرية "القروسطية". وسنحاول في المراحل التالية تنظيم أهم أفكار سروش وآرائه في هذا المستوى، انطلاقاً من تحليل أهم المفاهيم المحورية في خطابه، مثل "البلورالية" و"العقلانية" و"الحرية" وعلاقتها ببعض المفاهيم الأخرى، مثل "العدالة" و"الحق" لنخلص في النهاية إلى تحليل كيفية تزاوج "الإسلام" و"السياسة".

### أ- مفهوم البلورالية:

ترادف البلورالية في خطاب سروش معنى التعدّدية، لذا فهو يتحدّث عن المنهج البلورالي التعدّدي والدين البلورالي والمجتمع البلورالي والتعدّديون مقابل "الانحصارية" و"الحصريون"<sup>99</sup>، وهو يعتمد في تأصيله لهذا المفهوم ومشتقاته على بعض المصطلحات التراثية، مثل "الصراطات المستقيمة" بالنسبة إلى مفهوم "البلورالية" اعتقاداً منه بأنّ ذلك كفيلاً بـ"ترويض" معارضيه من تقليديين وتراثيين، بل إصلاحيين. يشرح فكرته في هذا المعنى بربط التنوّع والتعدّدية الدينية بفهم جديد لمعنى "الصراط المستقيم". يقول في هذا المضمّن: "التنوّع لا يعني حالة طارئة على حقيقة الدين، بل يمثّل حالة أصيلة وغير قابلة للاجتناّب، ولا بدّ من التركيز على هذه الحقيقة واستبدال الصورة والمنظر للحقيقة. فبدلاً من النظر إلى عالم المعنى على أساس أنّه عبارة عن خطّ واحد مستقيم ويتفرّع منه مئات الخطوط المنحرفة، يجب أن ينظر إلى مجموعة الخطوط أنّها خطوط مستقيمة قد تتقاطع في ما بينها أو تتوافق، فهما ميدان تراكم الحقائق. أليس هذا ما ذكره القرآن الكريم من صراط الأنبياء بأنهم على 'صراط مستقيم'؛ بمعنى أنّ كلّ واحد منهم يتحرّك في أحد هذه الطرق والخطوط المستقيمة لا أنّ المقصود صراط مستقيم واحد"<sup>100</sup>.

كما يقدّم جلال الدين الرومي وديوانه المثنوي خاصة نموذجاً للتعدّدية في مجال الإيمان والتدين ونشدان الحق والحقيقة والإنسانية النقيّة، ويشيد بصفة أقلّ بحافظ الشيرازي على أساس أنّه مثقف "تنويري" وله أفكار متقدّمة.<sup>101</sup>

<sup>99</sup> - الصراطات المستقيمة، ص ص 9- 10

<sup>100</sup> - م ن، ص 22

<sup>101</sup> - التراث والعلمانية، ص 334

وإذا كانت هذه الطريقة لا تخلو من إشكاليات معرفية في إطار ما بات يعرف في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بمفارقة التوفيق بين مرجعيتين متباينتين؛ فإنّ سرّوش بدا واعياً بهذه المسألة. فوضّح موقفه بخصوصها، إذ أشار إلى أنّ المعارف الإنسانية لا تقوم على مبدأ "القطيعة المعرفية"، وإنّما على التواصل والاستمرارية بشكل من الأشكال. فلئن كانت تلك المفاهيم المستخدمة وليدة تصوّرات جديدة للعالم والكون، فإنّ ذلك لا يلغي وجود بعض إرماصاتها في أذهان المفكرين القدامى. لكن كانت هنالك موانع سوسيو ثقافية متعلّقة بهيمنة البنى المعرفية التقليدية التي حالت دون تطوّرها إلى مفاهيم جديدة. ويعتمد في ذلك ابن خلدون مثلاً خاصاً لفكرته، إذ وضع ابن خلدون المقدّمات اللازمة لعلم الاجتماع ولكن أعاقه مفهوم "الطبيعة الأرسطي" ومفهوم الإنسان المكلف عن تحقيق ذلك سبق بشكل كامل.<sup>102</sup>

ليست البلورالية في فكر سرّوش مجرد دعوة إلى إرساء تعدّدية ثقافية ودينية وسياسية، وإنّما هي التعدّدية في حدّ ذاتها وتكريسها. تستند البلورالية من المنظور السروشّي إلى دعامتين مبدئيتين: تتعلّق الأولى بالتسليم بـ"التنوّع في الأفهام بالنسبة إلى المتون الدينية"<sup>103</sup> وترتبط ثانيتهما بـ"التنوّع في تفسير المعرف الدينية"<sup>104</sup>. لا تعني هاتان الدعامتان انحصار التعدّدية في المجال الديني أو أنّها مفهوم لا يتجلّى إلاّ في النصوص الدينية وتوابعها، وإنّما يمكن القول إنّ دعامت أخرى ومجالات عديدة تتقاطع معها، لذلك يحوز الحديث عن البلورالية الاجتماعية بالتوازي مع البلورالية الدينية والثقافية<sup>105</sup>. إنّ تركيز سرّوش على المتون الدينية مرده محورية مرجعيتها في الحضارة الإسلامية قديماً وحديثاً زيادة على اقتناعه الراسخ بأنّه لا سبيل لتحقيق انبعاث حضاري في العالم الإسلامي دون تحديث الإسلام تحديناً فعلياً يتضمّن التخلّص من المعرقات التي تعيق تطوّره وتطوّر المنتسبين إليه دينياً وحضارياً بشكل نهائي.

يحدّد سرّوش معنى البلورالية في فهم النصّ بالقول إنّ: "لها مفهوماً واضحاً ومدلولاً جلياً، وهو عدم وجود تفسير رسمي واحد للدين أبداً، وكذلك لا يوجد مرجع وتفسير رسمي له؛ فهي المعرفة الدينية كما هو الحال في سائر المعارف البشرية، لا يكون قول أحد حجّة تعبدية على شخص آخر، ولا يوجد أيّ فهم مقدّس وخارج حدود التعبد. وهذا الكلام كما أنّه صحيح وصادق في علم الكيمياء مثلاً، فكذلك هو في الفقه والتفسير، فكلّ إنسان يتحمّل مسؤوليته على عاتقه ويحشر وحيداً أمام ربّه. فالوحدة مطلوبة في الحاكم السياسي وليس كذلك في

<sup>102</sup> - م ن، ص 335

<sup>103</sup> - الصراطات المستقيمة، ص ص 9-10

<sup>104</sup> - م ن، ص ن.

<sup>105</sup> - م ن، ص ن.



الحاكم الفكري والديني<sup>106</sup>. ويقطع النظر عن جدوى المماثلة التي أقامها سروش بين علم الكيمياء ودراسة النصوص الدينية، فإنّ المفكر الإيراني نظّر لإحدى الحقائق المهمة التي قلّمَا يتم الانتباه إليها، وهي الإقرار بعدم وجود تفسير واحد ملزم للجميع، فلو حصل هذا الأمر فعلاً لم تعد هناك حاجة إلى البحث والتفسير أصلاً.

يتدرّج سروش في التنظير لبلورية النصّ الديني من العام إلى الخاص: من التذكير ببعض الحقائق المغيبيّة، مثل تلك التي ذكرناها آنفاً، وأنّ الله مصدر التعدّدية ورائدها<sup>107</sup> إلى تفصيل المقال في بنية النصّ القرآني ولغته متعمّداً الاستقراء في استنتاج ما تقوده إليه ملاحظاته. ويبدو أنّه اعتمد على دراسات جديّة لبعض المستشرقين، مثل المستشرق الياباني تشويهيكو ايزوتسو Toshihiko Izutsu الذي اهتم بدراسة لغة القرآن الكريم ودلالاتها<sup>108</sup>.

يعلن سروش في هذا المضمار مجموعة من اللوائح منها ما يتعلق بسياق النصّ في دلالاته ومنها ما يتحدّد بتفاوت قيمته من متقبّل إلى آخر بحسب نوعية ذلك المتقبّل الذهنية والنفسية، لذلك يعيد سروش التذكير بأنّ كلّ نصّ يرتبط بسياق معيّن، ويتفرّع ذلك السياق إلى ما لا يقل عن سياقين: سياق تام يؤطر النصّ بصفة جمليّة وسياق خاص أشدّ التصاقاً به، ومن المحال أن يتم استنتاج مضامينه وتفهمها دون دراسة السياق. يقول سروش: "إنّ النصّ لا يقع بمعزل عن الأرضية الفكرية له، إنّ النصّ لا يحمل معه وعلى أكتافه المعنى، بل يجب أن يكون النصّ واقعاً في جوّ معيّن ومصبوغ ومسبق بنظرية معيّنة، فالتفسير للنصّ يمثل ظاهرة سيّالة، حيث تؤثر المسبوقات والمفروضات الذهنية بقوة في صياغته كما هو الحال في جميع دوائر المعرفة، والنصوص الدينية غير مستثناة من هذه القاعدة. وعلى هذا الأساس فتفسير النصوص الدينية يواجه حالة القبض والبسط بالتناسب مع المفروضات المتقدّمة عليها، وبالتناسب مع الأسئلة المطروحة أمامها كذلك. هذه المفروضات قد تكون لها ماهيات مختلفة ومتفاوتة من المفروضات الفلسفية والتاريخية والكلامية؛ أي المفروضات الموجودة في دوائر خاصة كمفروضات اللغة وعلم الاجتماع..."<sup>109</sup>

عندما تتم مرحلة الانتباه إلى السياق، لا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار الكثرة الدلالية، إذ لا مبرر لحصر الآراء وبناء الأحكام ضمن دائرة دلالية واحدة، بل لا بدّ من التفكير في الدلالات الأخرى واستحضارها. إذ هناك "الكثرة المؤولة" (الهيرومنطيقا) الناجمة عن تأويل المعاني وفق اجتهادات معيّنة ضمن المعارف المعاصرة

<sup>106</sup> - م ن، ص 12

<sup>107</sup> - الصراطات المستقيمة، ص 18

<sup>108</sup> - تشويهيكو ايزوتسو: الله والإنسان والعالم في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة هلال محمد الجهاد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص387.

<sup>109</sup> - الصراطات المستقيمة، ص 97

وبالاستناد إلى حقل الهيرومنطيقا تحديداً، وهناك "الكثرة المعلّلة" التي تستخرج المعاني وفق مبدع البحث عن العلل، إضافة إلى "الكثرة المدلّلة" التي تستغرق الجهد في البحث عن الأدلة<sup>110</sup>. هذه المستويات المختلفة للتكاثر الدلالي لا تعني الانفصال في ما بينها دائماً، وإنما تفرض الممارسة العملية منطقتها أحياناً فتتداخل تلك الدلالات وتتقاطع، وهي سمة تتسم بها الاجتهادات الصائبة والتحليل المعمّقة. وبهذا المعنى، فإنّ قيمة النصّ متفاوتة من حالة إلى أخرى، فإذا كان العوام يتقيدون بظاهر النصّ إلى حدّ أنهم يتخذونه هوية ومرجعية دينية لهم، فإنّ "الخاصة" و"أهل الباطن" من الذين يعيشون تجربة دينية عميقة لا يلتزمون بالنصّ سوى ظاهرياً سالكين طرائق عدّة في تفهّمه أوجه معانيه على نحو مغاير للسائد والمألوف.<sup>111</sup>

يدعو سروش إلى ضرورة التمعّن جيّداً في ظاهرة تعدّد المعنى في القرآن الكريم، وهي ليست بدعة محدثة حلّت بالإسلام بسبب إسقاط المناهج والمفاهيم الحديثة المنبثقة من علوم اللغة واللسانيات والدلالة وعلم النفس بشتّى مدارسه اللغوية والسلوكية والتحليلية... إلخ، وإنما حقيقة تكاد تكون ملازمة لتاريخ تفسير النصّ القرآني وتأويله. لكن "كهنوت السلطة" بشتّى أقسامها وامتداداتها السياسية والثقافية والاجتماعية طمست هذه الحقيقة وعتمت عليها. يتخذ سروش من آية "وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ.." (البقرة 102/2) مثلاً لفكرته بالاعتماد إلى ما انتهى إليه العلامة الطباطبائي<sup>112</sup> في تفسيره "الميزان" لهذه الآية من أنّها تحتل مليون ومنتين وستين ألف معنى.<sup>113</sup>

قد يبدو هذا المثال فضفاضاً وعائماً، باعتباره يتضمّن وجهة نظر مجردة مفتقرة إلى التدقيق، لذا قمين بنا الإشارة إلى الخلاصة النهائية للباحث الياباني ايزوتسو التي اعتمد عليها سروش لتدعيم فكرة تعدّد المعنى القرآني وبلورية النصّ الديني. يشير ايزوتسو إلى أنّ النصّ القرآني تضمّن كلمات رائجة شائعة عند عرب الجزيرة فـ"الكفر والإيمان والشرك والفسق والشكر... إلخ" وأمثال ذلك الواردة في القرآن الكريم كانت موجودة في أدبيات العرب في ذلك العصر. لكن الخطاب القرآني أدمجها في تشكيلة جديدة نتج عنه معنى جديداً إلا أنّ هذه الكلمات "بقيت نصف شفافة مدّة جيل أو جيلين، واستغرق تحوّلها إلى معان جديدة مدّة زمنية طويلة، حتّى نسي المسلمون المفاهيم القديمة التي كانت تحملها هذه الكلمات".<sup>114</sup>

<sup>110</sup> - م ن، ص 57

<sup>111</sup> - الصراطات المستقيمة، ص 180

<sup>112</sup> - هو العلامة محمد حسين الطباطبائي أحد أهم المراجع الدينية الشيعية المعاصرة. يُقال أنّه ينحدر من نسل الحسن بن علي. ولد عام 1904 وتوفي سنة 1985. له عديد المصنّفات أشهرها "الميزان في تفسير القرآن" ضم عشرين مجلداً.

<sup>113</sup> - م ن، ص 78

<sup>114</sup> - عبد الكريم سروش: السياسة والتدين، تعريب أحمد القبانجي، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 34



## ب- مفهوم العقلانية:

تعد العقلانية امتدادًا لمفهوم البلورالية، إذ إنّه يستحيل نماء المنزح العقلاني وتطوّره دون توفّر بيئة ثقافية قائمة على التعددية، لذلك فإنّ البلورالية والحق والحرية والعقلانية مفاهيم أساسية في الخطاب الديمقراطي كما يتصوّره سروش استنادًا إلى المسيرة الحضارية الغربية.<sup>118</sup>

بيد أنّ تفكير سروش في العقلانية يظلّ مسيطرًا عليه هاجس إمكانية تعارض العقل والوحي، وهو محذور لا يريد سروش تخطّيه، بل حتّى الاقتراب منه أصلاً. لذلك يسعى وفق التقليد الكانطي<sup>119</sup> إلى صياغة علاقة تكاملية بين الوحي والعقل في مستوى الوظيفة والمهمة الأساسية الموكولة إليهما فيما يتعلّق بترشيد الإنسان. ويتخذ سروش قصّة مثلية عناصرها حاسة العين البشرية والنور، وهي قصّة تنسج على منوال قصّتي أهل الكهف الأفلاطونية وكيفية نظرهم إلى النار وخيالاتهم وتخيّلاتهم وحقيقتهم مع وجود عديد الفوارق والمميّزات، سواء في نوعية العناصر أو في طبيعة المغزى والأبعاد. يقول سروش في ذلك: إنّ اعتماد الوحي على العقل لا يعني تهميش الوحي أو أنّه يمثّل معرفة زائفة، بل هذان المنبعان للمعرفة يساعد أحدهما الآخر. فصحيح، أنّ الأصل هو العقل وأنّ العقل يمثّل أهم سراج لرؤية الحقيقة، حتّى أنّه ينبغي معرفة الأنبياء بواسطة العقل. ولكن هذا لا يعني أنّ المعارف الوحيانية تابعة للعقل. وهذا من قبيل ما ترى بعينيك مصدرًا للنور، فصحيح أنّك ترى ذلك المنبع للنور بعينيك. ولكن هذا، لا يعني أنّ ذلك المنبع للنور يستند في وجوده إلى عينيك أو أنّ عينيك مستغنية عن منبع النور، فعيناك بمثابة الأداة والوسيلة لرؤية ذلك الشيء النوراني، ولكنّها في الوقت ذاته غير مستغنية عنه، لأنّ ذلك المنبع للنور يعين عينيك في عملية الإبصار. وكذلك الحال بالنسبة إلى الأشياء، فنحن نستخدم عقولنا لتأكيد صحّة كلام المدّعي للنبوة ومعرفة من يدعم النبوة كذبًا، وهنا نستمد العون من العقل".<sup>120</sup>

ولا يعد اهتمام سروش بالعقلانية مجرد ترديد لما دأبت عليه الفلسفة الغربية الحديثة مع ديكارت René Descartes خاصة، وإنّما استقراء عميق دقيق لواقع التجارب الإنسانية ولفعالية الحضارات. ولا يخلو ذلك الاستقراء من نزعة فلسفية بيّنة تبرز في إصراره على تأكيد تميّز الكائن الإنساني بالعقل الاستدلالي، وهي الميزة التي يسّرت له حرية الاختيار بين الانعزال في جنّة الخلد؛ أي "عبودية النعيم" أو الرحلة والتحرّر ومقاساة النتائج المترتّبة عن ذلك، وهي خصلة لم تتوفر لا في الكائنات التي تقع في مرتبة أدنى من الإنسان ولا

<sup>118</sup> - السياسة والتدين، ص 83

<sup>119</sup> - يقول كانط في كتابه الدين في حدود مجرد العقل: "إنّ الوحي يمكن على الأقلّ أن يتضمّن في ذاته أيضًا دينًا عقليًا محضًا. لكن هذا الأخير على العكس من ذلك، لا يمكن أن يحتوي على العنصر التاريخي لذلك الوحي، فإنّني أستطيع أن أعتبر أحدهما بمثابة دائرة أوسع للإيمان ينطوي على الآخر بوصفه دائرة أضيق من الأولى"، راجع ص 56

<sup>120</sup> - التراث والعلمانية، ص 127

تلك التي تقع في مرتبة أعلى منه كالملائكة، إذ هي جميعها مفتقرة إلى العقل الاستدلالي الذي به اختار الإنسان استخلاف الله في الأرض.<sup>121</sup>

بيد أنّ تمتّع الكائن الإنساني بالعقل الاستدلالي لا يعني تساوي جميع البشر في هذه الملكة، ولا أنّ العقلانية مستوى واحد. وفي هذا السياق يميّز سروش بين مستويين من العقلانية: عقلانية نظرية وعقلانية عملية، تشمل الأولى العلم والفلسفة والمعارف النظرية، وهي الفكرة عندما تقدح في ذهن صاحبها فيفكر فيها ويعقلها، بينما تعني العقلانية الثانية التكريس العملي لتلك الفكرة في مجال الواقع والسلوك والعمل في إطار خيار من خيارات مختلفة.<sup>122</sup>

وعلى الرغم من أنّ سروش حاول في سياق آخر تدقيق معنى العقلانية بتفصيلها إلى معنيين: معنى أول يتعلق باستخدام "الإنسان عقله في حركة الحياة والمجتمع، ولا يتحرّك في خطّ السفاهة، وأن يتعقل الأمور ويفهمها بشكل جيّد حتّى في ما يخصّ النصوص الدينية"<sup>123</sup>. ومعنى ثانٍ يقصد به العقلانية المستقلة عن الدين، وهي جوهر الخطاب الإبستمولوجي الديمقراطي على حدّ تعبير سروش<sup>124</sup>، فإنّ سروش يسقط في أحكام تبسيطية في ما يتعلق بهذه النقطة العقلانية، إذ تعدّ مستوياتها ومعانيها التي أشار إليها تصوّرات "كلاسيكية" ومطروقة، فبوسع كلّ من لديه اطلاع ولو كان محدوداً على الثقافة الغربية أن يتفطن إلى أنّ تحجيم دور الكنيسة وفصلها عن مختلف المجالات السياسية والقانونية والاقتصادية والاجتماعية قد شكّل إيذاناً ببروز عقلانية جديدة مستقلة تماماً عن الدين. ولو قارنا مفهومه للعقلانية بمفهومها في فكر المفكر المغربي طه عبد الرحمن، للاحظنا أنّ المفكر المغربي أغزر اصطلاحياً ودلاليّاً، إذ يميّز بين العقلانية المجردة والعقلانية المسدّدة والعقلانية المؤيّدّة. والمقياس في هذا التقسيم مدى نجوع الوسائل والغايات وصلاحها<sup>125</sup>. ولعلّ هذا التباين بينهما يعود إلى تحرّر سروش من المرجعية العرفانية، بينما ظلّ تفكير طه عبد الرحمن منشعباً بها ومنغمساً فيها في جميع المقامات والسياقات.

لا ينظر سروش للعقلانية الغربية نظرة "انهارية" جامدة، وإنّما نظرة نقدية تطورية تعي بمختلف التحوّلات والمنجزات الطارئة في الفكر والفلسفة الغربية، ويتجلّى هذا الأمر في تفريقه بين الفلسفة العقلانية المثالية مع ديكارت وسبينوزا ولايتنيس والفلسفة النقدية مع هيجلFriederich Hegel وماركس Karl

<sup>121</sup> - العقل والحرية، ص 29

<sup>122</sup> - التراث والعلمانية، ص 120

<sup>123</sup> - السياسة والتدين، ص 83

<sup>124</sup> - م ن، ص ن.

<sup>125</sup> - راجع كتاب طه عبد الرحمن روح الحداثة وكذلك كتابيه العمل الديني وسؤال الأخلاق.

Marx وشوبنهاور Arthur Schopenhauer. كانت الفلسفة الأولى تبحث عن اليقين وتعتقد أنّ العقل هو مصدر المعرفة وأحياناً المصدر الوحيد للمعرفة، ولا يعتقدون بمسألة تاريخية العلم والعقل، ولا يقبلون بوجود خطأ "سيستماتيكي" Systématique للعقل<sup>126</sup>. أمّا الفلسفة الثانية، فهي تقول بتاريخية العقل نفسه في إطار ما يعرف بالجدلية والمادية التاريخية. وعلى الرغم من أنّ هيجل "ينتمي إلى تراث الفلسفة العقلانية، ولكنه في الحقيقة أشدّ الفلاسفة نقدًا للعقل. وما أنتجه هيجل جعل من العقل ينحصر في ميدان الفكر البشري والحياة الإنسانية"<sup>127</sup>.

يعني كلّ ذلك أنّ جوهر العقلانية هو النقد، فبقدر ما كان النقد آلية أساسية لتفكيك البنى المعرفية التقليدية والمعتقدات والتصورات السائدة وإعلان استقلال العقل عن كلّ ضروب الوصاية وبالتالي تدشين العصر الجديد: عصر الأنوار وريادة العقل الإنساني، فإنّه كان آلية نقدية اشتغلت على نقد العقل نفسه، باعتباره غير منزّه عن الأخطاء والمطاعن، "إنّ عصر الحداثة هو عصر النقد، وفي هذا العصر دخل عنصر العقل النقدي، ولم يكتف بنقد الدين والتراث والأخلاق واللغة والعلم، بل وضع نفسه مورد النقد، والنقد قدرات وآليات"<sup>128</sup>.

لا يخلو نقد سرّوش للعقل استناداً لمواقف فلاسفة العقلانية والحداثة من تعميم، ذلك أنّ نقد العقل لم يتخذ طابعاً مكتملاً وناضجاً إلاّ عند التيارات المابعد حداثة مع هابرماس J. Habermas وآلان تورين Alain Tourine، وهو في جملته نقد أخلاقي للحداثة الغربية نفسها وللعقل الأداتي الذي يوجّهها، بينما لم يكن نقد العقل ضمن مدرسة الحداثة سوى شكل من أشكال العدمية والارتياب مع نيتشه Friedrich Nietzsche على سبيل الذكر، وكان ذا صبغة مثالية مجردة مع كانط Emmanuel Kant في بحثه "نقد العقل المحض"<sup>129</sup> و"نقد العقل العملي"<sup>130</sup>.

لا تستمدّ عملية نقد العقل مشروعيتها في الفكر السروشي من المرجعية الغربية وحدها، وإنّما من ارتسامات لها في المرجعية الإسلامية، إذ يشير سرّوش إلى أنّ القدامى قد تحدّثوا في أدبياتهم عن "عقل رحماني" و"عقل شيطاني"<sup>131</sup>. يبدو أنّ سرّوش غير مقتنع بألية الاستناد إلى مختلف المرجعيات في نقد العقل وقابليته للزلل والخطأ لذلك يبحث عن أدلة منطقية لترسيخ فكرته وتثبيتها في شكل استفهامات استنكارية قائلاً:

<sup>126</sup> - التراث والعلمانية، ص 240

<sup>127</sup> - م ن، ص ن.

<sup>128</sup> - م ن، ص 23

<sup>129</sup> - إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ط1، مركز الغنماء القومي، بيروت، (د-ت)، 421 ص.

<sup>130</sup> - إيمانويل كانط: نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، 300 ص.

<sup>131</sup> - العقل والحرية، ص 13



لقد ساعدت عقلنة العالم على إيقاظ الكائن الإنساني من غفوته وذهوله، حيث لم يعد العقل يتوقّف عند حدود الفرز والاختيار، وإنما يتجاوز ذلك إلى إعادة التساؤل بخصوص عديد المسلمات والقضايا بما في ذلك التي تندرج ضمن المحظور الديني. وقد استند النظر العقلي طرحه وتساؤله إلى ما أفرزته العلوم والمعارف الحديثة وما نتج عنهما من حقائق جديدة حول العالم والكون والإنسان نفسه. يطرح سرّوش تساؤلاً خطيراً نصّه "إذا كان الله قد بيّن بعض الأمور بالنسبة إلى الظواهر الطبيعية من جبال وأرض وسماء وإنسان وحيوان وشمس وقمر، واتفق أنّ هذه المفاهيم الدينية قد ثبت خطأها، فكيف يمكن الاعتماد على أخبار الله في قضايا تتعلق بالآخرة والسعادة والنقاوة والحق والباطل، وكيف يمكننا الاطمئنان للقيم والتعاليم الأخلاقية الواردة في التعاليم الدينية؟"<sup>138</sup>

بهذا الاعتبار تمّت إعادة توليد معنى جديداً لعبارة القديس أوغسطين الشهيرة "أنا أو من لكي أفهم" إلى حدّ أنّ بعضهم قلب صيغتها بالقول "أنا أفهم لكي أو من". أمّا بالنسبة إلى سرّوش المتشبع بأفكار الإصلاح الديني البروتستانتي، فقد لخص معناها العميق في وجوب "ترك التعصّب والغرور لتكون النفس مستعدّة للفهم؛ أي أن أقوم بتغيير ذاتي وأحصل على عقل جديد وأرفع الحجب النفسانية التي تغطّي بصيرة الإنسان لأتمكن من إدراك ذلك الشيء وفهمه"<sup>139</sup>.

لقد أسهم إحكام النظر العقلي في إبداع رؤية جديدة للعالم وفق أربع مقولات جامعة متمثلة في المفاهيم والمقرّرات والوسائل والغايات<sup>140</sup>، وهذه المقولات الأربع تختزل حالة "الفوران" الفكري والعلمي للعصر الحديث، إذ تطوّرت العلوم الطبيعية والتقنية، وامتد المنهج التجريبي ليشمل عدد من القضايا كانت مدرجة ضمن الدين أو الفلسفة فأضحت علومًا أساسية مستقلة بنفسها، مثل علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا<sup>141</sup>. بهذا المعنى، فإنّ تحولات العصر الحديث من المنظور السروشي منظومة متكاملة وليست "جزراً منعزلة" أو إبداعات فردية. ولعلّ المثال الأوضح لهذا الأمر مفهوم العلمانية، إذ هي أساس وحصيلة كلّ ذلك التحوّل في آن معاً، وليست بالتالي مجرد فصل للدين عن السياسة، كما يُروّج إلى ذلك التبسيطيون من الذين استنزفوا جهدهم في تجاذبات إيديولوجية ضيقة الأفق.<sup>142</sup>

<sup>138</sup> - م ن، ص 180

<sup>139</sup> - العقل والحرية، ص 118

<sup>140</sup> - التراث والعلمانية، ص 28

<sup>141</sup> - م ن، ص 23

<sup>142</sup> - يعتبر سرّوش فصل الدين عن السياسة ثمرة بدائية من ثمار العلمانية وليس جوهرها. راجع التراث والعلمانية، ص 115



لا ينكر سروش عدم وضوح مفهوم العلمانية وغموضه في الغرب نفسه<sup>143</sup>، لكنّه ينزّل ذلك الغموض في الثقافة الغربية ضمن تعدّد دلالي وإشعاع فكري، لذا فإنّه يمكن في ضوء التفحص العميق والمتأنّي الخروج بمفهوم واضح لها. أمّا في الثقافة الإسلامية، فإنّ ضبابية مفهومها يعود أساسًا إلى تسطيح مداليلها وربطها قسرًا بالدين في شكل علاقة "تصادمية". إنّ العلمانية من منظور سروش تعني "إذا تصوّر وجود تطابق وتوافق بين معطيات العقل وأحكام الشرع، فتحثّى لو تركنا الله جانبًا وغفلنا أو تغافلنا عنه أو عن تعاليمه فسوف لا نخسر شيئًا ولا يصيبنا ضرر جرّاء ذلك، لأننا سنبقى نسير في خطّ الصواب والحقيقة وبالتالي نتمكن من إعمار وتطوير حياتنا الدنيا، ولذلك فالإنسان ينبغي أن يتمسك بعقله ويستعمل عقله ويجعله محور تصرّفاته وسلوكياته والأساس لتأمّلاته وأحكامه وسوف لن يخسر شيئًا. ومن جهة أخرى يقولون إنّ الاعتماد على الدين مضرّ أحيانًا، فعندما نقول أنّ الدين يقول كذا وكذا فأنت لا تواجه أمرًا مستقلًا وموضوعيًا، فهناك العديد من الأشخاص يدّعون أنّهم حملة لواء الدين، والدين مادام على شكل نصوص دينية في الكتاب والسنة فهذه النصوص صامته ولا تتحدّث بشيء، فإذا أردنا للدين أن يتحرّك في أجواء المجتمع ويجسّد تعاليمه في واقع الحياة فهناك جماعة تدّعي التولية على شؤون الدين، وهم رجال الدين الذين يقولون لك بأنّهم ينطقون باسم الدين ونحن أولياؤه وحملة لوائه وحينئذ سنواجه الناس بشتّى أنواع الخداع والتزوير باسم الدين من الأشخاص".<sup>144</sup>

يقدم سروش أمثلة عديدة لكيفية التفكير العلماني في تعاطيه مع قضايا الواقع فعندما يتحرّك الإنسان من منطلق "النظافة للنظافة" و"حبّ الوطن للوطن" بدل ربط النظافة وحبّ الوطن بالإيمان،<sup>145</sup> لأنّ ذلك يستحسنه العقل ويشترطه استمرار انتظام الاجتماع الإنساني والمجتمع المدني، فإنّ ذلك يعبر عن جوهر العلمانية. فهي هنا لا تصادم المعتقد الديني ولا تعاديه، لكنّها تحلّ محلّه وفق تشكيلة فكرية جديدة ونظرة إنسانية فريدة.

### ج- مفهوم الحرية:

تعدّ الحرية مفهومًا محوريًا في منظومة سروش الفكرية، وقد سبق أن ألمعنا في ما تقدّم من البحث إلى أنّ الحرية كانت أهمّ اكتشاف للأنبياء وإلى أنّها شرط من شروط تربية العقل وازدهار العقلانية والبلورية.

<sup>143</sup> - م ن، ص 95

<sup>144</sup> - م ن، ص 107

<sup>145</sup> - م ن، ص 115

يذهب سروش من ذلك المنطلق إلى حدّ ربط الدين بالحرية ربطاً يفضي إلى نفي الصفة الدينية عن كلّ من لا يعتقد الحرية ولا يكرّسها "إنّ دين الأشخاص الذين لا يعيشون الحرية لا قيمة له"<sup>146</sup>. وإذا كان المحافظون يرون في هذا الإقرار مبالغة مفضوحة تستهدف تقويض الدين عبر إطلاق العنان للغرائز والشهوات، فإنّ القراءة العميقة لجوهر الإسلام تثبت القيمة السامية للحرية في المنظومة الخطابية والدلالية القرآنية، حتّى أنّ الله سبحانه وتعالى ترك الناس أحراراً في اختيار الإيمان أو الكفر "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"<sup>147</sup>. وقد عاتب رسوله الأكرم حينما لاحظ ضيقه وتبرّمه من إدبار أهله وعشيرته عن الإسلام "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ"<sup>148</sup>، لأنّ في ذلك حكمة اقتضاها التنزيل تتلخّص في أنّه لا معنى لإيمان يفرض فرضاً بالضغط أو الإكراه فذلك أمر يتنافى مع عدالة الله وعظمته، بل يتناقض كذلك مع منطوق الأشياء ومعقوليتها، وكلّ ما يتعارض مع العقل لا بدّ أن يتهاوى في النهاية. لعلّ هذا ما يعنيه كانط بقوله: "إنّ ديناً يعلن الحرب على العقل دون تفكير في العواقب سوف لا يتمكن مع طول المدّة من الصمود أمامه"<sup>149</sup>.

إنّ ذلك يعني في جملة شكل من أشكال العلاقة التفاعلية والتكاملية بين تشكيلة كاملة من المفاهيم نواتها العقل والحرية والدين وامتداداتها الحق والعدالة والتقدّم، تلك العلاقة التكاملية لا تعني تساوي تلك المفاهيم في أداء وظيفتها بقدر ما تعني ارتباطها ببعضها البعض بصفة جدلية؛ فالحرية هي المحيط الذي لا يمكن دونه أن يتطوّر التفكير العقلاني، ولا أن يصحّ مقولاته وتصوّراته، وكلّما اتسع مجال الحرية وانتظم في إطار قانوني ومؤسّساتي وديمقراطي حقيقي إلاّ وتعدّدت العقلانية وتعدّدت. يقول سروش: "إنّ تقوية العقل لا تتيسّر إلاّ بتهيئة المحيط الحرّ لتفعيل عملية التعقّل"<sup>150</sup>.

يحدّد سروش الإطار الناظم لتلك الحرية، إذ لا يمكن التحدّث عنها وبها إلاّ بين العقلاء؛ ف"الحرية لا يمكن تصوّرها إلاّ بين العقلاء والعقل يستدعي الحرية ويتصل معها برابطة طبيعية وثيقة"<sup>151</sup>. لكن هذا قد يعني أنّ الحرية التي يدعو إليها سروش حرية "نخبوية" "انحصارية" "أوليغارشية" "انتقائية" تحكمها نظرة إقصائية لشريحة واسعة من المجتمع لا تتوفر فيها صفة "التعقّل". كما أنّ اشتراط صفة التعقّل يعدّ نوعاً من التضييق على الحرية نفسها، إن لم يكن نفيًا لها من منظور حقّاني حقوقي. وعلى الرغم من صعوبة توفير معادلة تجمع

<sup>146</sup> - الصراطات المستقيمة، ص 141

<sup>147</sup> - الكهف (29/18)

<sup>148</sup> - يونس (99/10)

<sup>149</sup> - كانط: الدين في حدود مجرد العقل، م س، مقدّمة كانط للطبعة الأولى، ص 54

<sup>150</sup> - العقل والحرية، ص 42

<sup>151</sup> - م ن، ص 30



يركز سروش على صفتين أساسيتين للحرية: تتعلق الصفة الأولى باقتران الحرية بالمعنى، والصفة الثانية تقترب بانتمائها للحداثة<sup>153</sup>. تمنح الحرية وفق الصفة الأولى معنى جديدًا للحياة يخلصها من حالتها الرتابة والسكونية، فيسعى الناس إلى التجدد المستمر وإلى الخلق والإبداع، مما يعزز نفورهم من كل أشكال الانكسار والعبودية وبالتالي يصبح للطاعة والخضوع ومشتقاتهما معنى "قبيحًا" و"مكروهًا"، بينما تتقاطع الحرية مع العدالة، باعتبار أن نشدان الحرية لا يكون عادة إلا عندما يكون هناك ظلم، مما يعني أن الاحساس أو الوعي به يشكل الدافع القادح للتحرك.

لا يكتفي سروش في تفصيل الصفة الثانية بما تقدم ذكره، وإنما يحرص على الكشف عن أبعادها القريبة والبعيدة، ليثبت تلك الحقيقة التي أشرنا إليها أثناء البحث في مفهومي البلورية والعقلانية، وهو ترابط جميع المفاهيم الجديدة في تشكيلة الخطاب الديمقراطي، وأنه لا سبيل لأن نأخذ بمفهوم ونتغافل عن آخر، فإما أن نقبل الكل أو أن لا نقبل أي شيء. فذلك، أفضل من محاولات "الترقيع" والتوفيق البائسة التي لا تنتج إلا مفارقات جديدة وتضاعفها. وفي هذا السياق يقول سروش عن حقيقة العلاقة بين الحرية والعدالة: "أي طالب للعدالة لا يمكنه أن يقف موقف اللامبالاة وعدم الاهتمام بمقولة الحرية. فإذا قلنا في تعريف العدالة أنها عبارة عن حفظ جميع الحقوق؛ ففي هذه الصورة يكون عدم الاهتمام بحق الحرية يساوق عدم الاهتمام بأمر العدالة. فالحرية تعتبر من أكبر الحقوق<sup>154</sup>. إن هذا الموقف يعني ضمناً أن سلب الحرية يعد أكبر ظلم يمكن أن يتعرض له الإنسان، ويعني كذلك أن ادعاءات الحكومات بأن انتهاجها التضييق على الحريات ومحاصرتها بدافع إحلال العدل ونشر الأمن ادعاءات زائفة يفنئها المنطق السليم والتجربة التاريخية. ولا شك أن سروش في هذا الرأي يحيل على ما يجري في إيران بعد ثورة 1979 وتولي الملالي "سدة الحكم وفق نظام ولاية الفقيه الذي تباركه الحوزات العلمية الشيعية بمدينتي قم الإيرانية والنجف العراقية.

يفصل سروش هذا الأمر في موضع آخر، ويبدو في هذا التفصيل دقيقاً جريئاً مدركاً لخفايا المناورات السياسية التي تنتقن الالتفاف على القيم وسحقها وفق عناوين براقية وشعارات خداعة، سواء أكان ذلك في إطار المذهبية الدينية أم المذهبية الإيديولوجية. يقول سروش: "لا يمكن سحق القيم والأحكام الأخلاقية باسم تحقيق العدالة وممارسة شتى أنواع الاتهام والتعذيب والرياء والبهتان والتظاهر والقول بأن ذلك من أجل إقامة العدل ورعاية مصلحة النظام. ولا سبيل أماننا إلا اتخاذ هذه الطرق والوسائل والطرق المنحرفة لإقامة العدل في واقع المجتمع كما كان يفعل الماركسيون على أساس مقولة أن 'الهدف يبرر الوسيلة'. كلا، فالعدل هو العمل نفسه

<sup>153</sup> - العقل والحرية، ص 50

<sup>154</sup> - العقل والحرية، ص 50

بهذه الأحكام والفضائل الأخلاقية فقط. والحكومة التي تسلك غالبًا طريقًا منحرفًا تحت أي اسم أو عنوان والتمسك بأية إيديولوجيا ومسلك ومذهب مما يعرض معظم الناس إلى الضيق والمحنة، فهي غير عاقلة وغير مشروعة".<sup>155</sup>

يكاد يكون الشاهد النصي السابق ناطقًا بما تتضمنه ممارسات السلطة السياسية من حيل وألعيب ظاهرها حرص على صيانة الحقوق المدنية والدينية من السقوط في مهاوى العنف والغموض، وباطنها خشية وهوس من فقدان السلطة والغلبة والقوة. في هذا الصدد يقرّ سروش بأنّ هذا الخيار عقيم، بل إنّه يراكم المشاكل والإشكاليات إلى حدّ يختنق فيه ذلك المجتمع وتلك السلطة نفسها ممّا قد يتسبّب في "انفجارات" وكوارث اجتماعية واقتصادية وسياسية قد تمسّ وجود ذلك الاجتماع العمراني في الصميم.<sup>156</sup>

يتقاطع مفهوم الحرية بهذا المعنى مع مفهوم الحق، وهو تقاطع تلازم وليس مجرد تقاطع عرضي. وقد وشى حديثنا عن علاقة الحرية بالعدل بأهم الصلات النازمة لاتصال الحرية بالحق اعتبارًا إلى أنّ العدالة والحرية نفسهما شكل من أشكال الحقوق السياسية، ممّا يجعلها "حزمة" مطالب واحدة. يقول سروش في هذا المعنى: "هنالك ملازمة بينهما فلو كنت تطلب الحق، فلا بدّ أن تطلب الحرية أيضًا، ولا ينبغي أن تقول إنّه يجب إعطاء الحرية لا الحق فقط، لأنّه سوف يثار هذا السؤال: متى نعلم بأنّ هذا الأمر هو حق وأنّ الآخر باطل؟ إنّ اكتشاف الحق يقع في مرتبة متأخرة عن فتح الحرية للجميع"<sup>157</sup>. لا شك أنّ هذا الموقف السروشي صدى لمؤثرات الفلسفة السياسية الحديثة التي أعادت النظر والتساؤل حول قيمة الحقوق وعلاقتها بالفرد والمجتمع والسلطة، ممّا يسمح بكشف الكثير من عناصر الخلل والقصور في التصوّرات التقليدية التي كانت تعتبر -على سبيل الذكر- الحق مفهومًا مثاليًا مجردًا أكثر من كونه مفهومًا واقعيًا لذلك تستنكف عن البحث في تفاصيله وكيفية تحقيقه اعتقادًا منها أنّه مجرد لائحة مندرجة ضمن التكاليف الدينية، بينما يوضّح سروش أنّ الحق ممارسة قبل أي شيء آخر، وأنّه حصيلة أخيرة لتمتّع الجميع بالحرية. لذا فإنّ عملية تمييز الحق عن الباطل لن تتمّ بصورة صحيحة ما لم تعم الحرية المجالين النظري والعملي الداخلي والخارجي بالنسبة إلى الأفراد والمجتمعات.

ينبّه سروش إلى أنّ الخطر الذي يترصد الحق وينتهكه هو نفسه الخطر المحدق بالحرية، لذا يجب إبطال التضليل الذي يروّجه الخطاب السائد من أنّ إطلاق الحريات مهدّد للحق ومساعد للباطل. إنّ الخطر الحقيقي

<sup>155</sup> - التراث والعلمانية، ص 331

<sup>156</sup> - العقل والحرية، ص 54

<sup>157</sup> - م ن، ص 60



قدراته فكذاك لعبة الحرية لا تقل شأنًا عنها في هذه الناحية<sup>161</sup>، إذ هي إضافة إلى المجهود التنظيري في حاجة إلى الشروع في ممارستها في مجالات الواقع المتعددة من اجتماع وثقافة واقتصاد وسياسة.

#### د- السياسة والتدين:

يعتبر هذا العنصر تنويجًا للمراحل السابقة من التحليل، وفيه خلاصة موقف سروش من التراث والحداثة، وهو ما يمكن القارئ من تحديد المكانة الحقيقية لفكره ومدى تجديده للفكر الإسلامي. ذلك أنّ قضية علاقة الإسلام بالسياسة تعتبر قطب الرحى الذي دارت حوله معظم الأطروحات الفكرية منذ بداية عصر النهضة العربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى اليوم. لا يرجع ذلك الزخم الثقافي والإعلامي إلى مراجعات فكرية هدفها التنظير للمستقبل القريب والبعيد، وإنّما إلى الافتتان الإيديولوجي يخيّل إلى أصحابه أنّ الحلّ السياسي عصًا سحرية لن تمكنهم فقط من التحكم في مصير البلدان والشعوب، وإنّما في تغيير مجرى التاريخ وإعادة المجد للتليد. ولئن كانت هناك بعض المحاولات التي سعت إلى تجاوز السائد والعدول عن هذه "الكوميتراجيديا"، مثل محاولة طه عبد الرحمن وعبد الكريم سروش وقبلهم علي عبد الرزاق، فإنّها ظلت نسبية ورهينة جهودهم الفردية ولم ترتق، أو على الأصحّ لم يُشأ لها أن ترتقي، إلى مشروع جماعي: مشروع أمة يسهم فيه الجميع كلّ من موقعه، بل إنّ تلك المشاريع الفكرية وغيرها تصادمت مع "عقائد سياسية" متحالفة موضوعيًا مع الأنظمة الحاكمة والجماعات اللاهثة وراء السلطة السياسية وفق أيّ صيغة كانت.

تستند ما يمكن أن نصفه بالنظرية السياسية للحكم في فكر سروش إلى مرجعيتين أساسيتين؛ مرجعية اعتزالية من خلال الاحتفال بذكر عدد من أعلام المذهب الاعتزالي وأقوالهم ومقولاتهم، مثل مقولة التحسين والتقيح العقلية، وقضية خلق القرآن وصفات الله تعالى. إنّ سروش عندما يحلّل أسباب تخلف العالم الإسلامي يرجعه إلى الجمود الفكري الذي يعدّه ثمرة من الثمار الخبيثة لشجرة الاستبداد الفاسدة. وعندما يفسّر أسباب ذلك الاستبداد يُرجع جذوره إلى مصادرة الفكر الاعتزالي، فيعقد ما يشبه المحاكمة الفكرية والتاريخية للأشاعرة، فينقد مقولاتهم ويشرح الكوارث التي تسببت فيها أروهم الكلامية بالنسبة إلى الفكر والثقافة الإسلامية، فقد اعتبر - على سبيل الذكر - مقولتهم بأنّ "الله فوق الأخلاق والقيم، ولا يمكن إلزام الله بأيّ حكم أخلاقي، ولا يمكن تقسيم أعماله إلى حسنة وسيئة أو خيرة وشريرة، فكانوا يعتقدون بأنّ الله تعالى يمكن أن ينقض جميع وعوده ويلقي بالأنبياء في جهنّم، ويقود العصاة إلى الجنّة، ولا يمكن توجيه اللوم إليه إطلاقًا، (لأنّه يفعل في ملكه لا في ملك غيره)؛ فالمالك يحق له أن يتعامل مع مملوكه بما يحبّ وبأيّة صورة يشاء"<sup>162</sup> أساس استبداد

<sup>161</sup> - العقل والحرية، ص 58

<sup>162</sup> - السياسة والتدين، ص ص 183 - 184

الحكام المسلمين، فقد قاسوا وضعية الله الذي هو فوق القيم والقانون كما هو مذكور في المقولة السابقة بوضعيتهم الخاصة معتبرين أنفسهم "ظلّ الله على الأرض". فإذا كان الله يتحكّم بحرية في جميع مخلوقات مملكته الكبرى، فإنّهم هم أيضاً أحرار في مملكتهم الصغرى.

لا شك أنّ هذا التفسير الثقافي لا يخلو من وجهة، باعتباره قائماً على ترصد تاريخ الأفكار وتطورها في المنعرجات التاريخية الكبرى، إلاّ أنّه يغفل أو يقلّل من دور العوامل المادية والتاريخية في ذلك التحوّل وفي بروز تلك المقولة الأشعرية وشيوعها. كما أنّه يفرض التساؤل عن حقيقة التحوّلات الثقافية في تاريخنا الحضاري هل كانت ناجمة حقاً عن تأمّلات نظرية ومراجعات فكرية أم بفعل عوامل سياسية و"برّانية"؟

أمّا المرجعية الثانية، فهي متعلّقة بالفلسفة السياسية الحديثة التي تبرز بوضوح وجلاء عندما يستأنس سروش بالمقاربات الحديثة لتفكيك "ميكانيزم" اشتغال السلطة وعملها والبحث في مشروعيّتها وكيفية تشكيل خطابها واستثمار "رأسمالها الرمزي". ويعدّ الفيلسوفان الألمانيان فريديريك هيجل وماكس فيبر (Max Weber) المستندان الرئيسان لسروش في هذه القضية، سواء بصورة ضمنية أو بصورة صريحة، وهو تصوّر له ما يبرّره، سواء في ما يتعلق بقيمة فكريهما في الفلسفة الحديثة أو لعلاقة أطروحتهما بالمسألة التي طرقها سروش. فماكس فيبر درس الأخلاق البروتستانتية DIE PROTESTANTISCHE ETHIK UND DER GEIST DES KAPITALISMUS<sup>163</sup> ليكشف دورها في تطوّر الاقتصاد الأوروبي وتنمية ثروات رؤوس الأموال، وسعى إلى البحث في العلاقات المفترضة والممكنة بين رجلي العلم والسياسة<sup>164</sup>، وتعتبر نظريته في تفسير أسس مشروعية السلطة الحديثة أهمّ ما أخذه عنه سروش، وهي مشروعية ذات ثلاثة أنماط: المشروعية الكاريزماتية المنبثقة من شخصية جذّابة مهيبّة ذات كاريزما، والمشروعية التقليدية، وهي السائدة بين القبائل والنظم المملوكية على أساس الوراثة أو المشيخة، والمشروعية العقلانية وهي أساس الأنظمة الديمقراطية الحديثة والمعاصرة<sup>165</sup>. هدف سروش من استحضارها إلى توجيه نقد لاذع للمحاولات التلفيقية للأنظمة السياسية بالعالم الإسلامي أثناء لهثها وراء إسناد مشروعية مزعومة لحكمها المهترئ. وقد بلغ بها

<sup>163</sup>- وهو عنوان الكتاب في لغته الأصلية الألمانية، صدر سنة 1905، ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان "L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme".

<sup>164</sup>- وهما محاضرتان ألقاهما فيبر بين سنتي 1917 و1919. تم جمعهما وترجمتهما إلى الفرنسية سنة 1959 تحت عنوان "Le Savant et Le Politique". كما تمت الترجمة العربية لهذه الترجمة الفرنسية مرّتين على الأقل.

<sup>165</sup>- م ن، ص ص 195 - 197



الوهم إلى حدّ طيّ أربعة عشر قرنًا من الزمن للبحث عن مشروعية الرسول الأكرم وحكومته الدينية المزعومة.<sup>166</sup>

يبرز النسق الهيجلي بصفة خاصة في تبني سرّوش لوجهة النظر الهيجلية المبنوثة في ثنايا محاضرات هيجل حول فلسفة الدين والقائلة بأنّ دين أيّ مجتمع إفراز لتصورات أفراده ومعتقداتهم. وإنّ تلك العقائد تؤثّر في صياغة العلاقات الاجتماعية وغيرها، سواء بين الأفراد في ما بينهم أو بين المجتمع والسلطة القائمة، وتؤثّر كذلك في تصورات الإنسان لله تعالى ولفنسه.<sup>167</sup>

في ضوء هذه المؤثّرات الإسلامية والغربية وغيرها، حاول سرّوش التأسيس لخطاب ديمقراطي بديلاً للخطاب الإيديولوجي السائد. فكان من شروط ذلك محاولة قراءة التاريخ الإسلامي قراءة جديدة تنفذ إلى جذور القضايا وأصولها بدل الاكتفاء بفروعها وجوانبها، من ذلك أنّه استقل معنى جديدًا لمقولة "الإسلام دين سياسي". فأشار إلى أنّه "عندما نقول أنّ الإسلام دين سياسي فمعناه الدقيق أنّ الإسلام دين واجه حالات سياسية، فلو لم يواجه أمورًا سياسية لكان مثل المسيحية بعيدًا عن السياسة، فقد تدخل أصحاب المصالح والمنافع إلى الميدان واضطر النبي إلى مواجهتهم ولم ينسحب من ساحة هذه المواجهة. ومن هنا امتزج الإسلام بالسياسة وكان لها دور في تكوّنه الدريجي من خلال المواقع التاريخية والتعاليم السياسية التي بقيت مؤثّرة في الذهنية المسلمة في ما بعد".<sup>168</sup>

نلاحظ أنّ المفكر الإيراني لم يسلك مثل غيره من الباحثين "الحداثيين" سلوك النفي التام لعلاقة الإسلام بالسياسة إلى حدّ يوهّم قارئ ذلك الشاهد النصّي أنّه من المدافعين عن أسلمة السياسة، وإنّما انتهج طريقة طريفة لم يسبق إليها، على حدّ ما نعلم. تقوم تلك الطريقة على تبني الحقيقة التاريخية، حتّى لو كانت مناقضة للمقصد العام للباحث وأطروحته مع السعي إلى تفهّمها وتفسيرها منطقيًا وعقلانيًا وتاريخيًا، ثم في مرحلة تالية صياغة الحقيقة الجديدة بعد استكمال صيغ شروطها. وفي غالب الأحيان تكون تلك الحقائق الجديدة مقابلة تمامًا للفكرة السائدة، من ذلك أنّ سرّوش في هذا السياق يعتبر إقحام الدين في السياسة بالطريقة السائدة في نظام ولاية الفقيه الإيرانية وما شابهها من تصورات "الإسلامية" يحمل الدين أعباء ثقيلة ويضيّق على الناس، وهذا يتنافى مع جوهر الإسلام الذي جاء رحمة ويسرًا للناس. يقول سرّوش: "ومن أهم الأثقال التي لا ينبغي تحميلها على الدين، ثقل الحكومة الدينية، فالدين حتّى لو كانت لديه بعض التعاليم في ما يتعلق بأمر الحكومة فهي من

<sup>166</sup> - يشير سرّوش إلى أنّ هنالك من يزعمون أنّ الرسول كان منتخبًا من قبل الناس منذ مبايعته من قبل الأوس والخزرج إضافة إلى المهاجرين، وهنالك من يقول أنّه مختار من عالم الغيب، وهنالك من يجمع بين الأمرين معًا. وقد سحب الشيعة هذا الأمر على أنفسهم...، راجع السياسة والتدين، م س، ص 195

<sup>167</sup> - السياسة والتدين، ص 185

<sup>168</sup> - بسط التجربة النبوية، ص 39



الإسلامي وبقية العلوم الدائرة في فلكه والاكتفاء بالاجتهاد في الفروع وبعض المسائل الجزئية، مما جعل الإشكاليات تتراكم والثغرات تتزايد والخروقات تتصاعد في المنظومة الفقهية التقليدية في وقت تتسارع فيه المعرفة العلمية وتتدفق بشكل غير مسبوق لتفتح مجالات جديدة، وهو ما ضاعف أزمة الإنسان المسلم وعمّقها.<sup>173</sup>

يطرح سروش سؤالاً "حارقاً" أشدّ مرارة من السؤال النهضوي الشهير "لماذا تأخرنا وتقدّم غيرنا؟". نصّ ذلك السؤال "لماذا نرى المجتمع الإسلامي الذي يرفع لواء الدعوة إلى الدين ويعيش في الوقت ذاته التخلف؟ ولماذا نرى مجتمعاً غير مسلم ولا يرفع لواء الدعوة إلى الدين. لكن يعتبر من جملة البلدان المتقدّمة؟ هل هنالك تلازم بين الإعراض عن الأخلاق الدينية والتطور العلمي؟ وهل هنالك تلازم في مجتمعاتنا بين الإلزام الديني والبقاء في زاوية التخلف؟"<sup>174</sup>. لا شك أنّ تلك التساؤلات جريئة، لا سيّما الجزء الأخير منها. لكنّها استفهامات استنكارية أجاب عنها سروش ضمنياً في سياقات ومقامات مختلفة تصبّ جميعها في خانة المفارقة الكبرى التي يعيشها المسلمون المعاصرون اليوم بين التزام "شعائري" تبرز مظاهره في أداء العبادات والطقوس والشعائر، وبين تخلف تقني وانحراف سلوكي تبرز معالمه في التحايل على القوانين ودوسها وسحق المستضعفين وهدر دماء المخالفين مذهبيّاً والمعارضين سياسياً<sup>175</sup>. وهذا ناجم أساساً عن قصور في المعرفة الدينية، وعن عدم تغلغل الدين في أعماق الشخصية الأساسية الإسلامية الحديثة منذ منتصف القرن الحادي عشر ميلادياً بسبب ركونها للتقليد ودم التجديد، ذلك أنّ الفهم الخاطئ للدين يورث كلّ المضار الفاسدة المتحدّث عنها آنفاً وغيرها. إنّ ذلك يعني أنّه كلّما زادت معرفة الإنسان لدينه معرفة عقلانية تزكيها إشرافات قلبية وروحية، إلّا واستعاد الإنسان المسلم فعاليته المعطلّة وطاقاته المهدورة.

تمتد آثار القصور المعرفي عند المسلمين إلى مستوى التذبذب المفهومي الذي يسم خطابهم المعاصر، سواء أكان خطاباً محافظاً أم إصلاحياً، ينبّه سروش إلى خطورة "أدلجة المفاهيم" بصورة تكمس أبعادها المعرفية ويفقدتها وظيفتها الإجرائية والدلالية، فتصبح مفاهيم جوفاء عائمة فضفاضة لا قيمة لها سوى تزويق الخطاب وتنميقه سياسياً وإعلامياً. يعتبر سروش مفهوم الديمقراطية من أكثر المفاهيم التي أصابها هذا الخلل، فاصطبغت بهذه الظاهرة السلبية، إذ تفتقت قريحة "الوصوليين" إلى إبداع طرائق قديداً في تحريف مفهومها وتحويره. وهي نفس العملية التي لحقت مفاهيم أخرى، مثل "الجمهورية" و"الدستور" و"التنمية"... إلخ، إلى حدّ اضطر فيه بعضهم إلى الجمع بين مفهومين في عبارة اصطلاحية واحدة للتعبير عمّا يستجدّ من غرائب

<sup>173</sup> - التراث والعلمانية، ص ص 144-145

<sup>174</sup> - م ن، ص ص 158-159

<sup>175</sup> - التراث والعلمانية، ص 164



الموقف إبديولوجي أكثر من كونه موقفاً معرفياً، إذ يتناقض مع العقلانية باعتباره ينظر للدين نظرة إطلاقية سكونية تتناسى قابلية الظواهر الاجتماعية والروحية للضرورة والتغير والديناميكية. في ضوء هذا المعطى، يؤكد سروش قدرة المسلمين على تشكيل نموذجهم الحضاري وفق مشروع سياسي فريد يجمع بين الدين والديمقراطية والسبيل الأقوم؛ لذلك إعادة تشغيل العقل التاريخي الإسلامي وفتح باب الاجتهاد في الأصول بدل الاكتفاء بالفروع وإعادة قراءة ظاهرة الوحي والنبوة قراءة حديثة معاصرة تقطع الطريق أمام أشكال التوظيف السياسي المبتذل للدين وتحرره من "وصاية" المؤسسات السياسية والتيارات الإسلامية ومجاميع الفتوى والمؤسسات الوعظية والحوزات الدعوية. يقول سروش في هذا المعنى: "إنّ اليقين الديني لا يتقاطع مع الفهم الجديد للدين وإعادة النظر في الفهوم والرؤى القديمة ولا يعيق عملية الاجتهاد في الدين. هذا التجديد في الفهم بحاجة إلى معارف من خارج الدين. من هنا فالحكومات الدينية الديمقراطية ليست مرغمة على التخلي عن كونها دينية أو الإعراض عن كسب رضى الله تعالى. إنّ هذه الحكومات يلزمها، لتكون دينية أن تجعل الدين محوراً ومعيّاراً لحلّ مشكلاتها ومسائلها. ويلزمها لتكون "ديمقراطية" فهم اجتهادي للدين بما يتناسب وأحكام "العقل الجمعي" السيّال، ويلزمها لنيل رضى الخالق أن تجعل نصب عينها الاهتمام بالدين من خلال فهم صحيح وإنساني للدين بما يحقق هداية الناس".<sup>179</sup>

يُشير سروش في نفس السياق تقريباً إلى شرطين إضافيين لازمين لكي ترتقي حسب رأيه الحكومات الدينية إلى مرتبة الأنظمة الديمقراطية، وهما:

1- مدى استخدام العقل الجمعي معياراً في مثل هذا النظام.

2- مدى احترام حقوق الإنسان في ظلّ هذه الحكومة.<sup>180</sup>

ينزّل سروش حديثه عن قابلية الحكومات الدينية الديمقراطية ضمن جدلية العقل والنقل فيقول: "إنّ الجمع بين الديمقراطية والدين يعتبر من النماذج التاريخية للتوفيق بين العقل والشرع، وكلّ نجاح في هذه العملية على مستوى النظر سينعكس على مستوى العمل والتطبيق".<sup>181</sup>

إذا كانت مختلف الضوابط والشروط التي صاغها سروش واعتبرها تكشف عمق معنى الإصلاح الديني في فكره فإنّها تثبت كذلك اطلاعاً على التيارات النقدية الغربية المابعد حديثة، خاصة التي انتقدت العلمانية،

<sup>179</sup> - التراث والعلمانية، ص 149. ولا شك أنّ القارئ يلاحظ ثقل التركيب الذي يعود بحسب ما نعتقد- إلى أنّ النصّ مترجم من الفارسية إلى العربية، وهي من المنغصات التي تنغصّ قراءة أفكار سروش.

<sup>180</sup> - م ن، ص 146

<sup>181</sup> - م ن، ص ن.



## خاتمة:

تقوم المعرفة الدينية في مشروع سروش الفكري على قناعتين رئيسيتين: تتمثل القناعة الأولى في أنه لا نهضة للمسلمين دون "تحديثهم" للإسلام وتحديث الإسلام لا يمكن أن يتم دون تأسيس معرفة دينية متناسقة متكاملة مع روح العصر بمختلف علومه ومعارفه، تتعلّق القناعة الثانية بأنّ المشكل ليس في الإسلام، وإنما في المسلمين خاصة "سدنته" المؤلفة من دعاة ووعاظ وفقهاء ومفسّرين أتلّفوا "روح" التحرّر في القرآن وضيّقوا على الناس مجالات التفكير والتدبير باسم منظومة فقهية استمدّوا جلّ معالمها من أخبار الأحاد والحواشي والفروع وفروع الفروع. بيد أنّ سروش بدا متفائلاً بقدرة المسلمين على صياغة مشروع سياسي مميّز وإبداع نموذج للفكر غير مسبوق يجمع بين الدين والديمقراطية جمع انتظام لا جمع انفصام. غير أنّه كان واعياً بحجم التحدّيات والصعوبات التي تعيق تلك الأمنية، لأنّ الدين الذي يتحدّث عنه محتاج إلى جهود جبّارة من المراجعة والتنظير لتخليصه من الشوائب والزوائد التي التحمت به حتّى ذهب في خلد الدهماء والسفهاء أنّها من معالمه، فساعتها يمكن إنفاذ الدين من رجال السياسة والدين على حدّ سواء، إضافة إلى ما تعنيه الديمقراطية من تشكيلة مفهومية كاملة وسلسلة من التحوّلات الفكرية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية والتزام من دعائها بتكريسها فعلياً في ممارساتهم وأنشطتهم بدل دوسها والانقلاب عليها عندما لا تتوافق مع مصالحهم الخاصة وتوجّهاتهم الشخصية.

إذا كان سروش قد رفض أن يتم وصفه بالمفكر العلماني، باعتبار أنّ العلمانية في الخطاب الإعلامي الإسلامي المعاصر تعني فصل الدين عن السياسة، بينما تعني عنده معنى العلمية، فإنّه يمكننا اعتباره من دعاة الإسلام الحضاري الذي يحاول استعادة البعد الروحي في الإسلام بعد أن غيّبته وطمسته التيارات الإسلامية في لهثها "المسعور" وراء السلطة السياسية.

إنّ اغتناء سروش وتشبّعه بالنزعة الإنسانية في التصوّف الإسلامي من القرائن التي تجعلنا نرجّح تصنيفه ضمن التيار المذكور آنفاً.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية  
ص.ب : 10569  
هاتف: 00212537779954  
فاكس: 00212537778827  
info@mominoun.com  
www.mominoun.com