



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة عباس لغرور - خنشلة -



قسم العلوم الانسانية  
كلية العلوم الاجتماعية والانسانية

## الرؤية الفلسفية للدين عند عبد الكريم سروش

أطروحة مقدمة ضمن متطلبات نيل درجة الدكتوراه الطور الثالث

التخصص: فلسفة الأديان

إشراف الأستاذ الدكتور:

موسى معيرش

إعداد الطالبة:

سلمى برحاييل

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
د. مريم مداسي وفاء	أستاذ محاضر - أ-	جامعة عباس لغرور - خنشلة-	رئيسا
أ. د. موسى معيرش	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور - خنشلة-	مشرفا ومقررا
أ. د. إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة -2-	عضوا ومناقشا
أ. د. رابع مجاجي	أستاذ التعليم العالي	جامعة 8 ماي 1945-قالمة-	عضوا ومناقشا
أ. د. عبد المجيد عمراني	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة -1-	عضوا ومناقشا
د. فاطمة فرفودة	أستاذ محاضر - أ-	جامعة عباس لغرور - خنشلة-	مدعوا

السنة الجامعية: 2021-2022



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الإهداء

إلى أمي رفيقة دربي ونبض شرياني غاليتي جنتي

إلى أبي معلمي مربّي الأجيال

حفظكما الله

إلى روح اطفالي التي بجوار الخليل سيدنا ابراهيم عليه السلام

إلى من به اكتملت الأنثى التي بداخلي، واكتمل النقص الذي فقدته لمرات عدة ابني

عبد المؤمن

إلى إخوتي و أخواتي الذين وقفوا بجانبني طيلة السنين الماضية

إلى زوجي سندي

إلى النفوس المتأرجحة بين أعالي الجنائن أختي آمنة ، عمي الجمعي الرجل المثقف

المتميز بفصاحته ، جداي وجدتاي

إلى كل من قدر عجزني وقدم يد العون ولو بالكلمة الطيبة سواء من قريب أو بعيد

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جهدي المتواضع

الطالبة: برحائل سلمى

## شكر وتقدير

اللهم لك الشكر ولك الحمد حمدا كثيرا مباركا يليق بجلال وجهك وعظيم سلطانتك أن وفقني لإنجاز هذا العمل المتواضع.

أتقدم بشكري لمن كان مشرف ومؤطر لي في هذا العمل الأستاذ الدكتور "الشريف طاووا"، لكن شاءت الظروف أن يتوقف الإشراف في منتصف الطريق ، فله مني جزيل الشكر والامتنان. ليواصل الإشراف على هذا العمل المتواضع من كان لي سابقا خير مشرف ومؤطر لرسالتي الليسانس والماستر الأستاذ الدكتور " موسى معيرش "، لمساعدته المعنوية فهو الأب قبل الأستاذ فضله لا تكفيه العبارات لتوفيه حقه ، حرصه الشديد وتفانيه لنجاح تخصص الفلسفة بجامعة خنشلة يشهد له كل من يعرفه، فله مني كل الاحترام والتقدير.

وأیضا وفاء وتقديرا واعترافا مني بجزيل الشكر للأستاذ " أحمد القبانجي " مترجم أغلبية مصادر شخصية الدراسة على توجيهاته الأولية ، والشكر أيضا موصول لمساعدته بإرساله إحدى المصادر المهمة للبحث ، ولبقية الأساتذة من مختلف ربوع الوطن في اتمام هذا البحث بإرسال مجموعة من المراجع جزاهم الله خير الجزاء.

وأتقدم بالشكر الى أعضاء لجنة المناقشة التي سأنال شرف مناقشتهم لأطروحتي، فلهم مني كل الشكر والعرفان على مجمل النصائح والانتقادات التي ستينر مساري العلمي.

وأخيرا، أتقدم بجزيل شكري إلى كل من مدوا يد العون والمساعدة في إخراج هذه الدراسة على أكمل وجه.

فشكرا لكم جميعا دون استثناء

---

# مقدمة

---

شهدت الصلة بين الفلسفة والدين الكثير من الصراعات الفكرية في شتى المجالات، هذا وقد سجل لنا تاريخ الفلسفة في العصور الوسطى مواقف كان التفكير فيها أداة لخدمة الدين وللدفاع عن العقائد الدينية، إلا أن العصر الحديث شهد حالة من الامتنان والثقة المطلقة بالعقل والتفكير العقلي، الأمر الذي أدى الى ظهور إرهابات لتفكير فلسفي يحاول عقلنة الدين، إلى أن تبلور ذلك ونتج عنه اهتمام النشاط الفلسفي المعاصر بفلسفة الدين، وربما يكون موازيا للاهتمام بفلسفة العلم، حتى أصبحت الفلسفة المعاصرة توصف بأنها فلسفة علم ودين، ويتضح هذا جليا في العقود الأخيرة من القرن المنصرم.

والإقبال الملحوظ في الآونة الأخيرة من قبل الباحثين حدد معنى فلسفة الدين؛ بأنها بحث فلسفي في الدين وخارجه، وذلك بإخضاع المفاهيم والمقولات الدينية للتقييم والنقد العقلاني، وجعل الدين منسجما مع المعطيات الفلسفية والعلمية، ومن هنا تظهر أهمية هذا المجال الفكري الجديد، ومدى حيويته وفاعليته، وما قام به المفكرون من تنظير في هذا المجال نشط إنتاجهم الفكرية في العديد من المسائل، خاصة تلك التي تتعلق بالعقيدة، وأيضاً بما يتعلق بتكوين ثقافة الفرد والمجتمع، وبما يتلاءم مع معطيات العصر على كافة الأصعدة.

فالدين والمعتقدات الدينية من أهم القيم السائدة في حياة الانسان، والتي يمكن رصدها من مختلف الرؤى الاجتماعية والكلامية والفلسفية، والدفاع عن المعتقدات الدينية وظهور فن المجادلة الكلامية جاء نتيجة انفتاح الإسلام على الثقافات الأخرى، وشكّل حينها عاملاً مُهِمًّا للمسلمين ليتمكنوا من الدفاع عن عقائدهم الدينية أمام الديانات الأخرى، مستدلين في ذلك بالعقل، فالمتكلم يستند الى ما جاء من اعتقادات ملتصقا بالحجج العقلية التي تدعمها، وعليه فإن المتكلم ينطلق من الاعتقاد والتسليم المطلق بالعقائد الدينية وأصول الدين.

وهذا ما يدل على عدم امتلاك تفسير واحد لهذه العقائد والأصول الدينية، وهذا التعدد في التفسيرات أدى الى ظهور مذاهب وفرق متعددة كل منها لها قراءتها الخاصة للنصوص الدينية، هذه الأخيرة التي تستشهد بها تلك الفرق لتبرهن على دعواها وفهمها للدين؛ سواء من ناحية تفسير هذه الأصول أو من ناحية الأحكام الفقهية، وكل واحد من هذه الفرق أو المذاهب يدّعي أنه صاحب الشريعة الحقة، أما الآخرون فهم في ضلال، وهذا النوع من الجدال الفكري أدى الى توسيع الهوة والفجوة بين المذاهب والفرق الإسلامية، فضلا عن زيادة التعصب الذي أدى كذلك إلى رفض قراءات وتفسيرات الفرق الأخرى للنصوص الدينية، دخل الدين بعد ذلك في العديد من التفاسير المغالية؛ والتي لا يمكن للعقل إدراكها، إذ هي لا تنسجم مع التطورات التي تطرأ على العلوم.

والسبب في تعدد الفرق الإسلامية؛ كان نتيجة ادعاء الكثير منها أن معارفهم الدينية معارف يقينية، وأنها مقدسة ومرتفعة عن كل نقد ومراجعة، لكون هذه المعارف مستنبطة من الكتاب والسنة، فأصبح رجال الدين أكثر تمسكا بالموروث والتراث، وحملوا الفقه ما لا يمكن أن يتحمله، لأنهم جعلوا منه ذلك العلم الذي بمقدرته حل مختلف المشكلات التي تظهر مع تقدم المجتمعات الإسلامية، فأصبح رجل الدين هو المشرع وهو الذي يحكم بشرعية المسائل المعروضة من قبل المجتمع، فأضافت هذه الوظيفة لرجال الدين مكانة متميزة في المجتمع كونهم يمثلون شريعة الله في الأرض.

جل هذه الصراعات الفكرية والمذهبية ساهمت في تعدد حدود الجدل الكلامي، وصولاً إلى الاستعمال غير المشروع ضد الآخر، اعتقاداً من رجل الدين أنه الوحيد الذي بيده نصرته الدين، سواء على مستوى الدين الواحد أو الأديان الأخرى، كما لا يغفل عن الغاية الشخصية من وراء تضخم وزيادة حدة الصراعات بين المذاهب والأديان، لأنها أصبحت مصدر قوة وارتزاق وسلطة لكثير من رجال الدين؛ الأمر الذي عاد بالضرر الكبير على الجانب الفكري والثقافي، ولا نستبعد من ذلك الأفكار الإيديولوجية التي تغطت برداء الدين، وأوهمت وجمدت الكثير من عقول الشباب وجعلتهم خاضعين لأفكارها.

وعليه؛ أصبحت هذه العلوم الدينية المكيال الذي تُكأل به بعض العلوم الأخرى؛ كالاقتصاد والسياسة والأخلاق والقانون، ولهذا ينظر رجل الدين إلى مفاهيم هذه العلوم البشرية برؤية إسلامية، بمعنى لا بد أن تكون هذه المفاهيم منسجمة ومتطابقة مع فهمنا للشريعة، وإن لم تكن متطابقة فتنبذ وتستبعد، فمثلاً الحكومات الإسلامية ترى في الديمقراطية بدعة ومفهوماً لا ينسجم مع الدين الإسلامي ومع حكومة ولاية الفقيه، فأدى ذلك إلى ابتعاد المسلمين وانقطاعهم عن مواكبة التطورات العلمية والتكنولوجية التي تحدث في الغرب، على أن هذه التطورات أدت إلى تغيير شكل الاقتصاد والحكومات والقوانين، فقد ظهر تأثيرها على الحياة الاجتماعية والتعليمية في الدول الغربية، إلا أننا في الجانب الآخر نرى الدول الإسلامية الفقهية منكفئة عن كل تطور سواء على المستوى الثقافي، أو الفكري أو العلمي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي والسياسي، وأصبحت أكثر تمسكا بالتراث وبالتفسيرات الدينية التقليدية، وكذلك التمسك بالعلوم القديمة، لذا لم تكن عندها أي قابلية للتجديد.

هذه المجموعة من الأسباب التي تطرقنا إليها؛ أدت إلى نهوض تيار حداثوي معاصر يهدف إلى زرع التسامح والمحبة بين الأديان والمذاهب، وتأسيس مفهوم الإنسانية، وجعل هذا المفهوم يتعالى على كل اعتقاد ديني أو مذهبي، ولكن ذلك لا يعني منها إقصاءً للدين وجعلهُ أدنى المراتب؛ بل الكشف عن الهدف والغاية الأساسية التي من

أجلها وجدت كل الأديان، وهو سعي يحقق للإنسان نجاته، ويحفظ كرامته وعزته، ويمنحه حق العيش في طمأنينة وسلام، وذلك من خلال توسيع مفهوم الهداية الإلهية، وجعلها شاملة لكل الأديان والمذاهب.

فكل ما سعى اليه التيار الحدائوي؛ هو تنقيح وغربلة بعض المعارف الدينية مما داخلها من أفكار وتقاليد وأعراف لا تُمتُّ إلى الدين بأي صلة، ولا يمكن للعقل إدراكها، وكذلك إعادة النظر للنصوص الدينية نظرة عقلانية، وجعلها منسجمة مع تطورات العصر ومشكلاته، غير مبتعدين عن التراث من جانب؛ ومن جانب آخر غير رافضين للمفاهيم الحدائوية على جميع المستويات، وشخصية الدراسة تنتمي إلى التيار الحدائوي الإسلامي وهو عبد الكريم سروش، وهو صاحب نظرية القبض والبسط؛ قد أثار موجة اهتمام بين أوساط المثقفين، وشكّل عاملاً حرك أعلام الباحثين نحو تناوله ونقده، إذ في أغلب الأحيان تُواجهُ نظريته بالرفض وعدم القبول بين الأوساط الإسلامية، ويبدو أن أغلب ما تطرق له سروش لا يعدو كونه مقالاتٍ أو حوارات تنشر في المجلات والدوريات، أو تقريرات لمحاضرات تُلقى في محافل مختلفة، أو دراسة ضمنية في دراسات شاملة تعرض لغيرها من آرائه، مما يلاحظ عليها حالة من الاقتضاب، فضلا عن توجه بعضها نحو آراء سروش بمسبقات ذهنية تخرج القلم عن خط الحياد الموضوعي، أو عدم الفصل المنهجي بين إمكانية تناول الموضوع من خارج الدين تارة؛ ومن داخله تارة أخرى، علاوة على تركيز بعضها على العوامل والأسباب الاجتماعية والسياسية وغيرها، والتي ساهمت في تكوين آراء سروش بصورة عامة، لذلك تبدو ضرورة دراسة ما قدمه سروش بصورة منهجية تُراعى فيها مقتضيات البحث في مجال فلسفة الدين، وأين تنتمي أفكاره تحديداً، مما جعل موضوع رسالتنا بعنوان "الرؤية الفلسفية للدين عند عبد الكريم سروش".

**أولاً- إشكالية البحث:** واستناداً إلى أهمية الموضوع وراهبته في الخطاب الفلسفي؛ فإن هذا البحث يتناول إشكالية سروش التجديدية؛ التي تنبع من رؤيته للواقع غير المتقدم الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، فمُنطَلَقُهُ ديني محض ولم يكن ضد الدين، لكن التدين هو المتحوّل التاريخي الذي يمكن النظر اليه وصولاً إلى الأصل، فالدين ثابت لكن التدين متحرك ومتحول، لذلك رؤية سروش للدين تاريخية وليست تأويلية جديدة، أو بعبارة أخرى الانتقال إلى حدود راهنية الدين، وهذا ما يجعل إشكالية البحث تدور حول السؤال التالي: كيف يكون الدين وفق رؤية عبد الكريم سروش منفتحة على المنظومة السياسية والفكر الفلسفي، حيث يستطيع خلق أفكار جديدة تكون في خدمة العقل السياسي والفلسفي بعيداً عن المرجعية التقليدية للتفكير السالف ؟

من منطلق هذه الإشكالية؛ تتفرع جملة من المشكلات الجزئية في الأسئلة التالية:

➤ ماهي فلسفة الدين؟ ومتى يكون الدين موضوعا للفلسفة؟

➤ هل تمكن الفكر الإسلامي المعاصر من تحديد تعريف مانع جامع لفلسفة الدين؟

➤ كيف نظر الفكر الإسلامي المعاصر لفلسفة الدين، وما مدى تقبله لها؟ وما علاقتها بعلم الكلام

الجديد؟

➤ هل الدين بصيغته التقليدية الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية؛ هو العائق لها في مواكبة العصر، وتطور

العلوم والمعارف، والمانع لحركة اندراجها بمسارات الحداثة الثقافية والمادية؟

➤ هل يمكن للمقاربة المنهجية والفلسفية التي اقترحتها سروش لفهم الدين؛ أن تشكل طريقا يواكب تطور

العلوم، ما قد يحدث قطيعة عن المنظومة التقليدية، ويدخل الفكر الإسلامي في مسار الحداثة؟

**ثانيا- أهداف الدراسة:** تتمثل أهداف الدراسة في ما يلي:

➤ محاولة تأسيس رؤية فلسفية دينية لما هو ديني؛ من منطلق بُعدٍ إصلاحي تجديدي.

➤ إبراز الجانب الفلسفي الديني في فكر عبد الكريم سروش، وذلك لذهول الباحثين عنه.

➤ الإسهام في إثراء المكتبات ببحوث جادة ومتخصصة ومتنوعة، حتى ننفك من قوقعة البحوث التي لا

تُعطي مساحةً للتحليل والنقد بكل ما أوتي من جرأة في التحليل والنقد، وهذا ما نلمسه في شخصية الدراسة.

**ثالثا- أسباب اختيار الموضوع:** وقد قامت جملة من الأسباب وراء اختيارنا البحث في هذا الموضوع،

وتشكلت جملة تلك الأسباب بين ما هو ذاتي، وما هو موضوعي:

### 1- الأسباب الذاتية:

ترجع دوافع اختياري لهذا النوع من المواضيع إلى قناعة شخصية واهتمام ذاتي، فالاهتمام الذاتي يكمن في

كون هذا النوع الجديد من الدراسات خاصة وأنه مرتبط بالدين؛ يفتح أمامك باب التساؤلات المثيرة التي تمنحك

رغبة في التقصي عن الإسهام المحتمل للدين في بناء فلسفة جديدة في عالمنا الإسلامي والعربي، إضافة إلى أننا

نكاد نجهل كُليَّةً؛ العديد من الاتجاهات الدينية في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، ووجود ذوات إسلامية معاصرة

ومتفلسفة أمثال عبد الكريم سروش.

وأيضا قلة الدراسات وندرتها عن هذه الشخصية، وافتقار الجامعة الجزائرية إلى بحث أكاديمي يُعزِّفنا بهذا

المُفكِّر، وهو ما أصبو إلى تحقيقه من خلال هذا البحث العلمي، لكي يكون مرجعا ومنطلقا للدارسين والباحثين

مستقبلا.

## 2- الأسباب الموضوعية:

أما من الناحية الموضوعية؛ فإن الدوافع تتعدد، غير أنها تنبع من أهمية فكر عبد الكريم سروش نفسه، إذ يحتل الرجل موقعا مُهمًا بين أوساط النخبة، نتيجة لقدرته الفريدة في التعاطي مع الأفكار خاصة تلك التي تتعلق بالمسائل الفلسفية الدينية، مما جعل قراءته قراءة شاملة تثري عقل وبحث المثقف والمؤرخ، والفينومينولوجي، والأنثروبولوجي، وحتى السيكلوجي والسوسيولوجي؛ ممن يهتم منهم بالبحث في ما ه ديني، هذا بالإضافة إلى أهمية النزعة الإنسانية الحاضرة بقوة في أفكار سروش.

والدافع الآخر ينحصر في كون شخصية عبد الكريم سروش غير معروفة لدى الكثيرين، خاصة ممن يهتمون بالفكر الإسلامي، الأمر الذي جعل تناوله بالدراسة نقطة فرق، وذلك لتقدم نوع جديد من الدراسات مع شخصية جديدة؛ لطالما أثارت الكثير من الجدل بأفكارها الجريئة وأسالت الكثير من الحبر، وقد استقر اختيارنا لعنوان الرسالة بعد التشاور مع المشرف الدكتور الشريف طاووس؛ الذي حفّزني للاشتغال على هذا الموضوع الجدير بأن يكون موضوعا لبحثٍ علمي.

## رابعاً- أهمية الموضوع:

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من طبيعة الموضوع الذي نحن بصدد معالجته، والذي يندرج ضمن إطار فلسفة الدين وتحديدًا في فكر عبد الكريم سروش؛ الذي عُرفَ برؤى جديدة طرأت على الساحة الفكرية المعاصرة، لكونه يمتلك توجهات مختلفة إزاء المعرفة الدينية بمختلف معاييرها، إذ يسعى سروش إلى إخراج الفكر الديني من الإطار التقليدي إلى المتحرر، ليتلقى من وراء ذلك ردود أفعال بين الأوساط الإسلامية؛ تفاوتت بين مُعارضٍ أكثرَ ومؤيدٍ أقلّ، ممَّا وسع نطاق النقد والتصدي لما جاء به.

وفي شق آخر من أهمية هذا الموضوع؛ نجد أنه يطرح أفكار مفكر إسلامي غزير المعرفة، متعدد الثقافات، ومُطلِعٍ بعمق على الفلسفات الغربية، لاستشراف المبادئ الأساسية لأفكاره عن الدين والمعرفة الدينية، وشرح نظريته في إطار تجديد وتحديث الفهم الديني، على اعتبار أن المعرفة الدينية كغيرها من المعارف؛ حصيلة جهد البشر وتأملمهم، فهي إذن خاضعة للتغيير بتغيير العصر.

**خامسا- فرضيات الدراسة:**

تنطلق الدراسة بحكم طبيعتها النظرية والنقدية؛ إلى التحقق من الفرضيات التالية:

➤ أن فلسفة الدين بإمكانها تعزيز التفكير في الدين بنحوٍ جديد، بعيدا عن الأنساق السابقة، وأنها كفيلة بالكشف عن الأثر الإيجابي الذي يمكن أن يحدثه الدين الإسلامي في استيعاب إمكانات الدين، وأثره في قيام حضارة إنسانية ذات قيم عالمية.

➤ التجربة الطويلة للفكر الإسلامي المعاصر؛ تمكنه من استثمار هذا الفرع الفلسفي -فلسفة الدين- وإضفاء طابع خاص به، وهذا ما يثبت قدرة العقل الإسلامي في تحقيق الإبداع الفلسفي ويعطيه فرصة استقلاله عن الفكر الغربي، مما يمكنه من المساهمة في المعرفة الإنسانية.

**سادسا- منهج الدراسة:**

إن طبيعة دراستنا تحتاج إلى نوع من المزاجية بين المناهج التي عادة ما تُعتمَدُ في الدراسات الفلسفية الدينية، فبظرفاً لخصوصية هذا النوع من الدراسة، ولبلوغ الهدف المرجو منها؛ فقد اعتمدنا أهمَّ النصوص التي حملتها مصادر البحث، متبعين في ذلك المنهج التحليلي في حالة عرض المفاهيم والتصورات والقضايا، ومناقشتها بغرض الوقوف على عناصرها وبنيتها، كما اعتمدنا المنهج النقدي ونحن بصدد مناقشة أفكار شخصية الدراسة، لما له من قدرة كبيرة على استخدام المناهج الفلسفية الغربية، وإطلاعٍ واسع على التراث الإسلامي، فعملية الإسقاط التي يمارسها عبد الكريم سروش بين الفكرين الغربي والإسلامي؛ تُحيل إلى قراءات جديدة مغايرة لما عهده الفكر الإسلامي، وهذا ما دفعنا إلى عرض الأفكار المناقضة لتصورات عبد الكريم سروش في المسائل الفلسفية الدينية، ونقدها من قبل مجموعة من معارضيه، ثم حاولنا قدر الإمكان انطلاقا من المنهج التحليلي ومرورا بالمنهج النقدي أن نصل إلى رؤية تركيبية للموضوع.

**سابعا- المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة:**

لقد استعنتُ في إنجاز هذا البحث بالمصادر الأساسية لعبد الكريم سروش، وهي كالتالي: القبض والبسط في الشريعة، بسط التجربة النبوية، الصراطات المستقيمة، الدين العلماني، التراث والعلمانية، السياسة والتدين، أرحب من الإيديولوجيا، العقل والحرية، وهذه المصادر هي المادة الأساسية التي استقيت منها، واعتمدت عليها في المقام الأول في إنجاز هذه الأطروحة.

بالإضافة إلى جملة من المراجع لها صلة بالموضوع، ومن أهمها: "دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش" لخسرويه عبد الحسين، "الفكر العلماني في إيران الإسلامية" لعماد الهلالي، "الفكر الإسلامي المعاصر في إيران" لمحمد رضا وصفي، "مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية - في فلسفة عبد الكريم سروش -" لغالب الناصر، "الفكر الديني وتحديات الحداثة"، تأليف مجموعة من المفكرين، ترجمة أحمد القبانجي، "آفاق الإحياء والتجديد في الفكر الإسلامي" عمار أبو رغيف، "العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين" لمحمد جعفرى، "تجديد الفكر الديني في إيران"، قريشي فردين ترجمة الموسوي علي، "اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران" لمجيد محمدي، "قراءة نقدية في مقولات الدكتور عبد الكريم سروش" لمحمد الحميداوي، "هرمنيوطيقا القرآن والسنة"، محمد مجتهد الشبستري، "عرض ونقد لنظرية - القبض والبسط النظري للشريعة" لمصطفى ملكيان، "المعرفة الدينية في نقد نظرية الدكتور سروش" لصادق لاريجاني، "قراءة في تعدد القراءات - مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش" لعلي أحمد الكرابادي، "دعوى بشرية القرآن - مناقشة موضوعية لدعوى بسط التجربة النبوية" الربيعي محمد، "نقد القراءة الرسمية للدين" محمد مجتهد الشبستري، "الخبرة الإيرانية: الانتقال من الثورة إلى الدولة" أمل حمادة، علاوة على ذلك اعتمدنا إلى حد كبير على مجلة قضايا إسلامية معاصرة ونصوص معاصرة لعبد الجبار الرفاعي؛ التي كان لها النصيب الكبير في إثراء هذا البحث.

### ثامنا - الدراسات السابقة:

في حدود اطلاعنا؛ لا توجد دراسات مماثلة لموضوع بحثنا هنا في الجزائر، باستثناء دراستين نذكرهما لاحقا، وهذا راجع لنقص الكتابات في فلسفة الدين هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى عدم معرفة العديد من الباحثين بشخصية الدراسة، لكن الأمر يختلف في دول أخرى خاصة العراق فهناك إقبال كبير للباحثين على استهلاك موضوعات عن عبد الكريم سروش، وهناك الكثير من الرسائل لم يسعفني الحظ للحصول عليها رغم العديد من المحاولات، فجلُّ ما كُتِبَ في صلب فلسفة الدين عند عبد الكريم سروش يتوفر بدرجة كبيرة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ومجلة نصوص معاصرة لعبد الجبار الرفاعي.

أما عن الدراستين فهما: "القراءات المعاصرة للدين، قراءة عبد الكريم سروش - نموذجا -" بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في شعبة مقارنة الأديان جامعة الأمير عبد القادر، 2014-2015، إذ ركزت الباحثة على ظاهرة القراءة وامتدادها في العالم الإسلامي، ومدى تأثيرها بالنظريات الغربية، ثم حددت موقع القراءة في إيران والعالم الإسلامي، حتى تتضح صورة سروش في قراءاته للدين وكيف تلقى النص المقدس، وما هي الآليات والمعارف التي اعتمد عليها، وماذا أنتجت، وما هي الردود التي أفرزتها، حاولت الباحثة الإجابة على ذلك من

خلال رسالتها، كما ركزت كثيرا على الفكر السياسي الإيراني، وأخذ مساحة كبيرة من الرسالة، إيتيقا التسامح في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الكريم سروش أتمودجا، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في شعبة تاريخ الفلسفة جامعة عباس لغور، 2016-2017، ركزت الباحثة في بحثها على فكرة التسامح التي دعا إليها سروش على أساس مشاركة الآخر لنا بالحقيقة ولو بجزء منها، وحينئذ لا توجد منة ولا يوجد تفضل، بل هو شريك حقيقي لنا، ومنه فالمجتمعات هي أقرب للتفاهم والتعايش والتسامح من التخاصم، وهذا المدعى تحدث فيه سروش عن التعددية الدينية كأساس ومظهر للتسامح، وتم طرح فكرته هذه من منظور تأسيسي، كما أثارت موجة من ردود الأفعال بين موافق ومعارض.

### تاسعا- تقسيم الدراسة:

تنقسم الدراسة إلى فصل تمهيدي وثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة، أما المقدمة؛ فأعطينا تعريفا بموضوع البحث، وأبرزنا أهميته الأكاديمية، وقدمنا التعبير عن الإشكالية المدروسة بما تحمله من مشكلات جزئية، مع الإشارة إلى الهيكل المنهجية التي تمت الدراسة وفقا لها، وإلى مناهج الدراسة، بالإضافة إلى دوافع الاتجاه نحو دراسة هذا الموضوع، وبعض العراقيل المصادفة أثناء ذلك، وعمدنا في الفصل التمهيدي المعنون بـ "الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين"، إلى ضبط المفاهيم الأساسية، كمفهوم الدين والفلسفة وفلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وهو مدخل مفاهيمي يفكك ويضبط حدود المصطلحات المفتاحية لموضوع الدراسة، ويتكون من ثلاث مباحث.

أما الفصل الأول المعنون بـ "حياته وفكره" فشمل ثلاثة مباحث، مبحث أول: تناولنا فيه حياة سروش وتكوين شخصيته العلمية والسياسية، ومؤلفاته ومنهجه وأسلوبه، ومبحث ثانٍ: تناولنا فيه أهم مصادره الفكرية، والتي انقسمت إلى مصدرين: مصادر إسلامية ومصادر غربية، فالمصادر الإسلامية شكلت أسسه الفلسفية، وما زاد من أهميتها المنهج النقدي الذي سلكه في تفكيره الفلسفي، وفي بحثه عن الحقيقة، وهذا الفرع من الدراسة تطرقنا فيه إلى أثر القرآن والسنة، وأثر التصوف في فكره، لنختم بعدها بعلم الكلام الجديد، أما المصادر الغربية فوضحنا من خلالها أهم المرجعيات التي تأثر بها سروش، وانحصرت في شخصيات أمثال كانط وغادامير وجون هيك، ومبحث ثالث: تناولنا فيه مناحي التجديد في فكر سروش، والتي حددت مشروع سروش الفكري في فلسفته الدينية بصورة إجمالية هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى حاولنا الإلمام بثلاثة اتجاهات تجديدية معاصرة في إيران، وكل اتجاه نحاول حصره في شخصية كان لها بصمة واضحة في إضفاء رؤية مختلفة عما يليها من اتجاهات؛ اكتفت هي الأخرى بطروحها المغايرة، وغايتنا من ذلك تحديد إلى أي اتجاه يميل عبد الكريم سروش، في ظل هذه الاتجاهات المعاصرة.

وفي الفصل الثاني؛ توسعنا في أهم النظريات الفلسفية والدينية التي طرحها سروش في ظل فلسفة الدين، والتي شملت أربعة مباحث، أولها نظرية القبض والبسط، وثانيها التجربة الدينية والتجربة العرفانية، وثالثها نظرية التجربة النبوية، ورابعها نظرية التعددية الدينية، جل هذه النظريات طرحها سروش لتعزيز وإبراز النزعة الإنسانية في فكره الإصلاحى، المتعلق بالفكر الدينى الإسلامى، وذلك من خلال الانتقال من سلطة النص القرآنى المتعلقة بالتصورات العليا بتمثّلها الإلهى إلى التصور الإنسانى للدين.

أما الفصل الثالث والأخير؛ فقد ناقشنا فيه مقارنة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية، والذي بدوره ينقسم إلى ثلاثة مباحث، حاولنا فيها الإشارة لجملة من المسائل المطروحة، وذلك في جانبها السياسى والدينى، وفي كثير من الأحيان محاولة الجمع بينهما، وهذا ما يسعى إليه عبد الكريم سروش في ظل الحدائة والتطور الصناعى والتقنى الذي تعيشه المجتمعات الغربية، والجمود والتخلف الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، إذ سيكون لنا منطلق مع رؤيته في مسألة السلطة التي -من خلالها- يتوضح لنا معلم آخر في فلسفة سروش الدينية، ثم نواصل مع مسألة الحدائة، ثم مع فكره العلمانى، وكيف تبلور له هذا المفهوم.

وقد أهيّنا دراستنا بخاتمة؛ استعرضنا فيها مجمل النتائج التي توصلنا إليها في نهاية هذا البحث.

### عاشرا- الصعوبات:

وككافة البحوث الأكاديمية؛ لم يكن إنجاز هذا البحث أمرا ميسورا، فقد تطلب إنجازه الكثير من الوقت والجهد، لأنه موضوع راهن وفكر واسع لدرجة أنى وجدت صعوبة في ضبط المادة المعرفية للموضوع، فعندما نقول "الرؤية الفلسفية للدين عند سروش" فالأمر هنا لا يقتصر على نظرية من نظرياته؛ وإنما يشمل جميع النظريات التي هي في الأساس سلسلة يكمل بعضها بعضا.

هذا؛ بالإضافة إلى قلة الدراسات والأبحاث عن هذه الشخصية؛ التي لو توفرت لسهلت عليّ البحث أكثر، ومع الاهتمام الكثيف بالمسائل الدينية في الفكر الإسلامى؛ لا نكاد نعر على دراسة متخصصة في ذلك، بل كل ما كان بحوزتنا هو جزئيات وعناصر متفرقة في دراسات بعض الباحثين، كما واجهتنا صعوبة أخرى مع أسلوب عبد الكريم سروش من جهة المصطلحات، فمثلا مصطلح معين يكرره في أكثر من موضع بمفاهيم مختلفة، ما يُحتمُّ علينا حينها القراءة أكثر من مرة والاستعانة بالمراجع، وأيضا تكراره للأفكار بين ثنايا مصادره؛ ما يخلق للباحث حالة من الفوضى وعدم القدرة على ضبط الأفكار، ومن الصعوبات التي واجهتني أيضا توفر مصادر ومراجع باللغة الفارسية غير مترجمة.

---

# الفصل التمهيدي

---

## الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

❖ المبحث الأول: الفلسفة والدين

❖ المبحث الثاني: مفهوم فلسفة الدين، موضوعاتها، وظيفتها وغايتها

❖ المبحث الثالث: علاقة فلسفة الدين وعلم الكلام

### تمهيد:

سوف نتطرق هنا إلى إدراج مفهوم فلسفة الدين؛ التي تعد من الموضوعات الأكثر رواجاً في الوقت الحاضر، نتيجة للحراك القوي الذي عرفته المسائل الفكرية الدينية في الحقل الفلسفي، خاصة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، لتعرف بعد ذلك آفاقاً أكثر تجرداً في الفكر الإسلامي؛ سواء من ناحية الموضوع أو المنهج، وذلك ما جعلها تستقطب أقالماً مبدعة لباحثين ومفكرين، اندرجت أفكارهم و رؤاهم الحية ضمن ما يعرف بفلسفة الدين، إذ نجد في مقدمتهم عبد الكريم سروش، الذي ضاهى اسمه اليوم أسماءً ثقيلةً اختصت في هذا المجال، وكذلك طه عبد الرحمان و أبو يعرب المرزوقي وغيرهم...

### ❖ المبحث الأول: الفلسفة والدين

لنسير وفق تدرج مفاهيمي منطقي؛ يجب علينا أن نفكك - فلسفة الدين-، ونشرح كل عنصر على حدة، فالمصطلح يتكون من لفظتين أساسيتين يصعب تحديد هويتهما بوجه أدق من حيث المعنى الاصطلاحي، إذ إن أي فيلسوف أو رجل دين يحدد مفهومهما وفقاً لانعكاس وجهة نظره الخاصة واتجاهه الفكري، لذا سنحاول أن نقرب من المعنى الأدق من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما الفلسفة؟ ما الدين؟ وما طبيعة العلاقة بينهما؟ وهل من خالهما تتحدد ماهية فلسفة الدين وأبعادها؟

### أولاً: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للفلسفة

#### أ- المفهوم اللغوي

الفلسفة - كما هو متعارف عليه وشائع في المعاجم الفلسفية- هي لفظة يونانية تتألف من مقطعين الأول "فيلا" وتعني محبة، والثاني "صوفيا" وتعني الحكمة<sup>(1)</sup>، إذن لفظة "الفلسفة" من الناحية الاشتقاقية تدل على محبة الحكمة.

كما نجد لها توصيفاً لغوياً في معجم "لسان العرب" : "الحكمة، وهو الفيلسوف، وقد تفلسف"<sup>(2)</sup>، بمعنى أن الحكمة صفة ملازمة للفيلسوف فنقول الفيلسوف الحكيم أو الفيلسوف المحب للحكمة.

(1) - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج02، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982، ص 160.

(2) - ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي كبير و آخرين، 1981، ص 3461.

ومع ذلك؛ فالاشتقاق اللغوي لم يحسم بمعناه السابق "محبة الحكمة"، بل توضح أكثر مع وليم جيمس\* في مصنفه "مدخل الى الفلسفة" عندما قال: "إن حبنا للشيء لا يعني بالضرورة امتلاكه واستحواذه، فالحب هنا يجب أن يفهم بمعنى الرغبة أو التوق اليه، أما الحكمة هنا تستعمل كلفظة جامعة تشمل كل بحث فكري دؤوب في كافة المجالات"<sup>(1)</sup>.

ومجال الفكر الإسلامي من بين المجالات الذي استخدم في نصوصه الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة) كلمة حكمة كمرادف لكلمة فلسفة، التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي كتعريب لكلمة philosophy اليونانية، ومعناها هو المعنى شبه المتفق عليه في البيئة العربية- الإسلامية<sup>(2)</sup>، الموصول عن طريق الترجمة إلى العربية.

### ب- المفهوم الاصطلاحي

مهما استعنا بالجانب اللغوي والاصطلاحي لبعض المفاهيم؛ فمن الصعب حصر المعنى في جانب واحد، وذلك لتشعب الآراء واختلاف الأفكار عند الباحثين والمفكرين، ولا يُستثنى من ذلك حتى علم الفلسفة، لذا نحاول في هذا الجزء من الدراسة أن نحدد أهم التعريفات لجملة من المصطلحات وفق تسلسل زمني للحقب الزمنية التي شهدت تطور مصطلح "الفلسفة".

الحكمة هي المعرفة القائمة على التأمل<sup>(3)</sup>، ومن هنا تعد الفلسفة ضرباً من التأمل المنظم، يرتبط بالتجربة الذاتية لكل فرد من بني البشر، بحسب ما يملكه من طاقة ومقدرة بشرية على ممارسة التأمل<sup>(4)</sup>.

ولكن بعضهم شكك في أن فيثاغورس هو أول من قال بهذه الكلمة -أي: فيلسوف-، ولهذا رجح هؤلاء أن يكون سقراط أول من استعملها حتى يتميز حب الحكمة عنده على خلاف ادعاء الحكمة عند السفسطائيين<sup>(5)</sup>، ومنذ ذلك الحين أصبحت كلمة فلسفة في زمن سقراط توظف دائماً في مقابل السفسطة، لأنها تعني التعرف على الحقيقة واكتشافها على ما هي عليه بالأسلوب البرهاني، خلافاً للسفسطة التي تنكر الحقيقة

\*- وليم جيمس (1842م-1910م)، فيلسوف أمريكي ولد في نيويورك، وقد عد واحداً من أبرز دعاة الذرائعية ومؤسسيها بالولايات المتحدة الأمريكية، وأيضاً من رواد علم النفس الحديث، له العديد من الكتب المؤثرة أهمها: علم النفس الحديث وعلم النفس التربوي، علم النفس الديني والتصوف، والفلسفة والبراغماتية.

<sup>(1)</sup> - وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة بمى طريف الخولي، مج1، المجلس الأعلى للثقافة والترجمة والنشر، القاهرة- مصر، ط1، 2005، ص 13.

<sup>(2)</sup> - حسبية مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط1، 2009، ص 384.

<sup>(3)</sup> - الرفاعي عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج1، دار المهادي، بيروت - لبنان، ط1، 2001، ص 9.

<sup>(4)</sup> - قاسم محمد محمد، مدخل إلى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2001، ص 19.

<sup>(5)</sup> - بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1985، ص 8.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

وتمارس تزييفا للمعرفة باتباعها أسلوب المغالطة والخداع<sup>(1)</sup>، فسقراط قاهر الحركة السفسطائية افتتح بفلسفته مرحلة جديدة في ازدهار الفلسفة اليونانية، ومهد لتلميذه أفلاطون تطوير هذه الفلسفة إلى نطاق واسع، انتهت إلى ذروتها على يد تلميذه الأخير أرسطو.

فأول من استخدم كلمة "يتفلسف" كمعنى اصطلاحى هو "هيرودت 424 ق.م"، إذ تحدث كرينوس قائلاً لصولون المشرع: "سمعت أن رغبتك في المعرفة حملتك لتطوف الكثير من البلدان متفلسفاً"، وبذات الصدد يقول شيشرون: "إن الفلسفة هي العلم بأفضل الأشياء، والقدرة على الانتفاع به بكل وسيلة ممكنة"<sup>(2)</sup>، وما نلاحظه هنا من معنى مختلف للفلسفة يراد به طلب العلم أو المعرفة لذاته.

كما أن للتصور الأفلاطوني رأياً آخر يدعو من خلاله إلى أن الحقيقة تتحقق بالتفلسف، والتفلسف هنا حقيقة جوهره روحية لا جسدية، وفي هذا دعوة إلى التشبه بما هو إلهي، ولهذا ليس غريباً أن تتحقق قدسية الفلسفة بالموت في تصور أفلاطون؛ حينما عرف الفلسفة قائلاً: "أن نتفلسف هو أن نتدرب على الموت"، فالدلالة هنا عن الموت تتوقف على الخلود لا الفناء<sup>(3)</sup>، فغايتها الوصول إلى معرفة الأمور الأزلية، وهذا ما يضيف على تعريف الفلسفة الدقة في موضوعها، وهذا التصور يماثل تعريف الجرجاني قائلاً: بأنها التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق (صلى الله عليه وسلم) في قوله: "تخلقوا بأخلاق الله"، أي تشبهوا به في الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات"<sup>(4)</sup>.

استناداً إلى ما سبق؛ تبين أن كلمة "فلسفة" استُعْمِلت في معاني مختلفة ومتعددة عبر التاريخ، اتسع معناها في بعض المراحل لتمكنا من استيعاب العلوم العقلية كافة، لذلك سُمِّيت حينها بأمر العلوم، وتقلص هذا المعنى في مراحل أخرى فاستُعْمِلت بصفة جزئية عند بعضهم حتى انحصر في جوانب معينة حددتها طبيعة التفكير الفلسفي، ولهذا جاء تعريف الفلسفة وفق خصائصها أنها تتميز بالشمول، والوحدة، والتعمق في التفسير والتعليل، والبحث عن الأسباب القصوى والمبادئ الأولى، لذلك عرفها أرسطو قائلاً: "إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود"<sup>(5)</sup>، فأرسطو بلغت الفلسفة معه أوج عطائها، ودفعت بمفهومها إلى مرحلة من الكمال، بحيث شملت كافة المعارف العقلية، كما شملت التعدد في تسمية المصطلح عنده عندما أطلق عليها "الفلسفة الأولى"

(1) - الرفاعي عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج1، ص 10.

(2) - كولييه ازفلد، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة ابو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة- مصر، ط5، 1965، ص 8.

(3) - دولة سليم، ما الفلسفة، دار نقوش عربية، تونس، ص 26.

(4) - الجرجاني علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت- لبنان، 1985، ص 176.

(5) - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج02، ص 160.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

و"الفلسفة الثانية"، أو العلم الطبيعي، وهذا ما أعطى للفلسفة مفهوما دقيقا، فالفلسفة الأولى عنده هي الفلسفة الحقيقية، أو الفلسفة العالية، أو العامة التي أطلق عليها فيما بعد اسم "الميتافيزيقا"، أو "ما بعد الطبيعة"<sup>(1)</sup>، عكس الفارابي الذي يسميها "ما قبل الطبيعة"، وذلك لأن الأمور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة<sup>(2)</sup>.

إذن؛ كلمة فلسفة لم تكن مفهوما واحدا في حقبتها اليونانية، فالفلسفة عند اليونانيين كان هدفها الأول هو الكشف عن حقيقة الموجودات، مع اتخاذها طابع الشمول والعمومية في عملية التفكير.

وإذا ما توغلنا في مرحلة العصور الوسطى مع الفلاسفة المسيحيين والمسلمين على السواء؛ سنجد أن جدلية الاقتراب بين الفلسفة والدين رسمت ملامحها بنحو واضح في هذه الحقبة، ولو تفحصنا معنى الفلسفة من خلالها سيتبين لنا أنها بالدرجة الأولى فلسفة توفيقية، ففلاسفة العصور الوسطى وجدوا أنفسهم أمام مشكلات ميتافيزيقية ظهرت مع ظهور الديانات السماوية وخاصة المسيحية، ولعل أهمها "فكرة الموجود الكامل" وفكرة "العناية الإلهية"<sup>(3)</sup>.

ففي مرحلة العصور الوسطى؛ توجه اهتمام المفكرين صوب ملاحظة حقيقتين؛ الأولى: مصدرها العقل، والثانية: مصدرها الوحي، ولا بد من التوفيق بينهما، مع عدم استقرارهم على رأي واحد بخصوص هذه العلاقة، فمنهم من اعتبر الإيمان شرطا ضروريا للعقل، فيشترط (أوغسطين 354-430م) لمن يريد أن يتناول بعقله مسألة ما؛ أن يبدأ بالعقيدة أولا فيقول: "لا بد لكي تعقل أن تعتقد"<sup>(4)</sup>، فالقديس أوغسطين يعتقد "أن الطريق الأكثر أمانا لبلوغ الحقيقة؛ ليس ذلك الذي يبدأ من العقل وينتهي من اليقين العقلي إلى الإيمان، بل على العكس: إنه الطريق الذي يبدأ من الإيمان ويقضي من الوحي إلى العقل"<sup>(5)</sup>، وكذلك يضع القديس (أنسلم 1033-1109م) العقل أقل درجة يقينا من الاعتقاد، فيوجب على العقل أن يستنير بضوء الاعتقاد، لأن العقل ضعيف

(1) - كولين أزلند، المدخل إلى الفلسفة، ص9.

(2) - السيد صالح سعد الدين، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة الامارات، ط1، 1998، ص8.

(3) - ابراهيم زكرياء، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، 1971، ص ص34، 35.

(4) - محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة- مصر، 1936، ص7.

(5) - جعفري محمد، العقل والدين - في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين -، تعريب حيدر نجف، دار الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 2010، ص32.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

بنفسه كثيرا فيقول: "إني معقد، لأن الفهم محال" <sup>(1)</sup>، فالاعتقاد الديني هو الطريق الذي يصلنا إلى معرفة الحقيقة، وما ذهب إليه هؤلاء هو أنهم اعتبروا الإيمان متقدماً بصورة من الصور على العقل.

وهناك من ذهب ليوسع الهوة بين مساحتي الدين والعقل، إذ نجد القديس (توما الإكويني 1227-1274م) الذي يرى " أن الإيمان معناه قبول الشيء لأن الله أوحى به، أما العقل معناه قبول الشيء في ظل قدرات العقل الطبيعية" <sup>(2)</sup>، إذ جعل توما الإكويني كلاً من الإيمان والعقل مصدرين متميزين للمعرفة، ولكل منهما مجاله الخاص الذي يبحث فيه، إذ لا يطلب من أحدهما إنجاز وظائف الآخر، ولكن هذا التمييز الذي يضعه بين الإيمان والمعرفة العقلية لا يعني به الانفصال والتضاد بينهما؛ بل أرجعهما ضمن سياق وصف الواقع <sup>(3)</sup>، بمعنى أن وظيفة الإيمان والعقل في اتجاهين يكمل أحدهما الآخر، فهذه وظيفة تكميلية في طريق معرفة الحقيقة، وليس أحدهما جزءاً من الآخر، بل هما مستقلان ومتكاملان.

كما جعل توما الإكويني من الفلسفة خادمة للإيمان أيضاً، مع تلك التفرقة الموضوعية، فيرى أن حقائق الإيمان أعلى مرتبة من حقائق العقل، وعلى اختلاف وجهات النظر في طبيعة العقل والإيمان؛ إلا أن أصحاب هذا الاتجاه متيقنون بأن العقل والإيمان مصدران مُهمَّان من مصادر المعرفة، "فالمعارف في العصر الوسيط لا تكمن غايتها في ذاتها؛ فهي لا مبرر لها في نظر رجل الدين الذي يعلمها لسائر رجال الدين - إلا بقدر ما يمكن أن تكون ذات فائدة لعلم الإلهيات" <sup>(4)</sup>.

لذلك وظفت المعارف غير الدينية لخدمة المعارف الدينية، فأصبحت الأولى توظف لقراءة الكتاب المقدس وتعاليم آباء الكنيسة وشرحها، ولتعليم أصول العقيدة، أما الفلسفة الإسلامية فقد كان منهجها وغايتها يسير وفق منهج الفلسفة المسيحية؛ التي تقول بأن التوفيق بين العقل والنقل هو السبيل لتحقيق السعادة الأخروية، إذن هي ذات طابع ديني بحت، ومن أهم أبحاثها: أصل الكون وقدم العالم <sup>(5)</sup>، إذ يرى (الكندي ت 252هـ - 873م) في

<sup>(1)</sup> - محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، ص 18.

<sup>(2)</sup> - جعفري محمد، العقل والدين - في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص 35.

<sup>(3)</sup> - المرجع نفسه، ص ص 38، 39.

<sup>(4)</sup> - برهيه اميل، تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة -، ترجمة جورج طرابيشي، ج3، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط2، 1988، ص 19.

\* **الإلهيات**: وتسمى العلم الإلهي والعلم الأعلى، والعلم الكلي، والميتافيزيقا(ما وراء الطبيعة)، والفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الرياضيات المسماة بالفلسفة الوسطى، أي أنها تقع في مرتبة متوسطة بين الطبيعيات والإلهيات، وتعتبر الإلهيات لدى القدماء اشتمل وأوسع من غيرها من العلوم، كما أنها برهانية ويقينية أكثر من غيرها [انظر: الرفاعي عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ص 11-12] [انظر أيضاً: الرفاعي عبد الجبار، فلسفة الدين - تمهيد تاريخي -، مجموعة من المؤلفين، موسوعة فلسفة الدين، ص ص 7، 8].

<sup>(5)</sup> - المرجع نفسه، ص 20.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

معنى الفلسفة أهما: "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"<sup>(1)</sup>، وقد أدخل في هذا العلم علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع من العلوم، والبعد عن كل ضار منه<sup>(2)</sup>، وقد وضع الكندي الفلسفة في مرتبة أعلى من العلوم الأخرى، لكونها أشرف العلوم، وجعل الهدف منها هو تحقيق السعادة والوصول إلى الإنسان الكامل.

ويوافق (ابن سينا 428هـ - 1037م) ما ذهب إليه الكندي في تعريفه للفلسفة، فهي على حد قوله: "التوقف على حقائق الأشياء كلها، على قدر ما يمكن الإنسان أن يقتدر عليه"<sup>(3)</sup>.

ونستنتج من خلال ما تبين لنا سابقا؛ أن الفلسفة في العصور الوسطى هي فلسفة عقائدية مبنية على الاعتقاد القلبي، وما العقل سوى دليل على يقينية الحقائق الدينية، فأصبح معنى الفلسفة في العصر الوسيط ميتافيزيقيا يتناول القضايا الدنيوية والأخروية.

فمفهوم الفلسفة في الحقب السابقة التي فُسِح فيها للعلم مجال بجوارها؛ قد تغير في ظل الحقبة الحديثة والحقبة المعاصرة، ففي العصر الحديث جاءت كرد فعل على السلطة العلمية المتمثلة في فلسفة أرسطو، والسلطة الدينية المتمثلة في رجال الكنيسة، فتمردوا على نزعة اليونان إلى دراسة العلم لذاته، ورفضوا اتجاه الفلاسفة الدينيين في ربط الفلسفة بالحياة الآخرة، ولكنهم ربطوا التفكير النظري بالحياة العملية<sup>(4)</sup>.

وبذلك نشأت فلسفة جديدة مختصة في البحث عن المعرفة وطبيعتها، للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك والأشياء المدركة، وهذا ما تميزت به الفلسفة الحديثة عندما اهتمت بنظرية المعرفة، فلما انصب توجه اهتمام الفلسفة القديمة بالوجود ونظرتها إلى المعرفة من خلاله؛ اختلف الأمر عكسيا في توجه فلسفة الحديثين باهتمامها بالمعرفة ونظرت إلى الوجود من خلالها<sup>(5)</sup>، ومن رواد الفلسفة الحديثة نجد فرانسيس بيكون وديكارت وكانط.

من خلال ما شهدته القضايا المتعلقة بالله والدين من حضور لافت في الفلسفة الحديثة؛ كان كانط أول من قدم صياغة فلسفية معمقة مهمة للدين، دفعه لذلك ما عانته الثقافة الغربية من قصور عقائدي ديني، فكانت إذن

(1) - الكندي أبي يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، 1950، ص 42.

(2) - المرجع نفسه، ص 25، 26.

(3) - ابن سينا، إلهيات الشفاء، شرح صدر المتألمين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط 1، ص 6.

(4) - الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر، ط 4، 125.

(5) - السيد صالح سعد الدين، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، ص 9.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

"كان يشعر أن الثقافة الغربية تعاني من آلام محنة، تتصل باعتقادها التقليدي في الله، وأن حلا فلسفيا وسيطا صادقا قد أصبح ضرورة مُلِحَّة" (1).

أما الوقت المعاصر؛ فقد تميز بتعدد اتجاهاته الفلسفية، وهو يشكل تلك الحقبة التي عرفت مواقف عدة من ازدهار العلوم وانفصال بعض الدراسات العلمية عن الفلسفة، كما ظهرت بعض التيارات والاتجاهات المعادية للقضايا الميتافيزيقية، من بينها الوضعية المنطقية وتعرف بـ "حلقة فينا" مؤسسها (موريس شليك 1882-1936م) الذي يؤكد أن قضايا الفلسفة لا معنى لها، وأنها مجرد معاني جوفاء وهي ليست أصيلة بمعنى: أنها غير قابلة للتحقق، قائلا بذات الصدد: "إن ما عُني به الفلاسفة حتى الآن مجرد متتابعات كلامية، ولا معنى لها وليست أصيلة، حقا إنها تبدو من مظهرها كأنها أسئلة، فهي تلتزم بقواعد النحو العادية، إلا أنها تتكون في الواقع من أصوات جوفاء" (2).

وبصورة مجملية؛ فالفلسفة المعاصرة رفضت البحث في الوجود أو الموجود بما هو موجود، وحصرت موضوع بحثها في الإنسان المشخص أو الموجود المحسوس، وهذا هو مفهوم الفلسفة السائد عند الماركسية والوجودية، على خلاف الوضعية المنطقية التي اعتبرت الفلسفة مجرد منهج لتحليل اللغة (3).

وما يتضح لنا من الحقبة الحديثة والمعاصرة على حد سواء، يُظهر تجاوزَ المعنى الكلاسيكي للفلسفة الذي أضحى لا يتماشى مع الوقت الراهن، خاصة في الجامعات المعاصرة، وهذا ما طرحه "محمد لغنهاوزن" \* في مقال له بعنوان: "مفهوم فلسفة الدين"، عندما قال بأن: "الفلسفة هي شجرة تاريخية معروفة، وجذورها تمتد إلى اليونان القديم، وبعد تصرم القرون الوسطى، استحالت تلك الفلسفة القديمة إلى أخرى جديدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتفرعت عنها أغصان وفروع عديدة من قبيل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الفرنسية والألمانية - التي تعتبر فلسفات قارية - والفلسفة الأميركية والفلسفة الإنجليزية، ويلاحظ أن فروعاً أخرى مثل الفلسفة الصينية والهندوسية والبوذية والإفريقية قد التصقت بهذه الشجرة، إن الفهم السائد للفلسفة يشير إلى أن هناك نوعاً من

(1) - الرفاعي عبد الجبار، فلسفة الدين - تمهيد تاريخي -، موسوعة فلسفة الدين -1، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، ط1، 2014، ص 9.

(2) - وايزمان فريدريك وآخرون، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، مختارات مترجمة من كتاب الوضعية المنطقية للناشر إي . جي . مور، ترجمة نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ص 112.

(3) - السيد صالح سعد الدين، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، ص 9.

\* محمد لغنهاوزن: باحث وأستاذ في فلسفة الدين والإلهيات الحديثة من الولايات المتحدة، يدرس في قم الإيرانية [ انظر: لغنهاوزن محمد، مفهوم فلسفة الدين، ضمن: موسوعة فلسفة الدين -1، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مجموعة مؤلفين، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، ط1، 2014، ص261].

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

التشابه في الموضوعات أو الأساليب الخاصة بهذه الفلسفات مع فلسفة الغرب، الذي من المحتمل أن يلعب دورا ما في التقاليد الخاصة لأصحاب تلك الفلسفات"<sup>(1)</sup>، وهذا التعريف التاريخي ساقته لنا الحقب الزمنية المختلفة من ممارسة استشكافية تأملية إلى ضرورة حتمية، وإلزامية نتيجة تطور العلوم.

كما يضيف قائلا: "إن الطريقة الفلسفية المعاصرة هي عبارة عن مزيج من الأبحاث والتحليلات المنطقية والمفاهيمية واللغوية، والمساعي المبذولة لدعم النظريات السائدة، مع استدلال يقول بأن توضيح وتبيان هذه النظريات سيكون أكثر جدوى وفائدة من طرح النظريات المنافسة التي عرضها الفلاسفة في كتبهم، وكذلك توجد في عصرنا الراهن طرائق نقدية أخرى يستخدمها الفلاسفة مثل الأسلوب التفسيري لها والأسلوب الظاهري"<sup>(2)</sup>، وهذا التعريف نلمس فيه تطابق لجملة من المبادئ والوظائف القائلة بها المدارس الفلسفية المعاصرة خاصة منها المدرسة التحليلية.

من خلال عرضنا لجملة من المفاهيم لتعريفات الفلسفة وفق حقبها الزمنية المختلفة؛ وجدنا أن الإجابة عن تساؤلنا ما الفلسفة؟ هو دعوة إلى التفلسف، وإيقاف البحث عن الإجابات الشافية دعوة إلى التعمق فيما يستهلكه المرء للبحث عن شؤون المعرفة، دعوة إلى عدم الاكتفاء بالظاهر، ودعوة إلى محاولة جس النبض لمختلف الجوانب بغية تحديد النظرة الشاملة، ودعوة إلى إشباع الرغبة الملحة لإثراء الفهم المعرفي وإدراك الروابط، وإن أمكننا القول؛ فالفلسفة هي السعي الدؤوب الموصول بالرغبة والاجتهاد للوصول إلى تفكير منطقي سليم.

ما قدمناه وما سنقدمه من مفاهيم؛ سيظل غير مكتمل نتيجة التعدد والاختلاف المفاهيمي الذي نسعى من خلالهما إلى تحديد ماهية فلسفة الدين، وحتى نسير وفق تدرج منطقي ننتقل من تعريف الفلسفة إلى تعريف الدين.

### ثانيا: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للدين

لو بحثنا في الدين من الناحية التاريخية لوجدناه ممتدا بامتداد الوجود البشري، ولو سألنا عن الدين لوجدنا السؤال يدور عن طبيعة وجود الإله من عدمه، ولكن الحال اليوم تغير عن سابقه بفعل ما واجهته الظاهرة الدينية من ضربات الحداثة وعصرنة الدين، لذلك وجهت البحوث أنظارها إلى إشكاليات الدين من خلال الديانات البدائية، بشأن أصل نشوء الدين والبحث عن الأسباب التي أدت إلى تغيره، وهل صورة الدين في ثوبه العصري

<sup>(1)</sup> - لغنهاوزن محمد، مفهوم فلسفة الدين، ضمن: موسوعة فلسفة الدين -1، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مجموعة مؤلفين، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، ط1، 2014.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص 262.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

أرقى من صورته في ثوبه البدائي أم العكس؟ ومن هذا التساؤل نجد أن مفاهيم الدين وتفسيراته وأبعاده تتشعب، فهناك من يعرفه من الناحية السوسولوجية، وهناك من يعرفه من الناحية السيكلوجية إلى غير ذلك.

### أ- المفهوم اللغوي

قبل التطرق إلى التعريفات الاصطلاحية للدين؛ سأتوجه صوب المعاجم والموسوعات لمعرفة الاشتقاق اللفظي لكلمة "دين"، التي تعددت فيها المعاني كالتالي:

الدين بالكسر، الجزاء، العادة، والعبادة، والطاعة، والحساب، والغلبة، والاستعلاء، والسلطان، والملك، والحكم، والسيرة، والتدبير، والتوحيد، واسم لجميع ما يُتَعَبَّدُ الله عز وجل به، والملة، والورع<sup>(1)</sup> وجمع "الدين"، "الأديان"، ويقال: دان بكذا ديانة فهو دين، وتدين به فهو متدين<sup>(2)</sup>، فالدين في اللغة من "الدَّيَان" من أسماء الله عز وجل، معناه الحاكم، والقاضي، وسُئِلَ بعض السلف عن علي بن أبي طالب، فقيل: "كان دَيَّانَ هذه الأمة بعد نبيها، أي قاضيها وحاكمها، والدَّيَّان: القهار"<sup>(3)</sup>.

الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة، وفي جانب آخر يشتق "شيشرون" الكلمة من "Relire" بمعنى تجديد الرؤية بدقة<sup>(4)</sup>، وبنحو عام؛ تبدو كلمة "Religio" أنها تعني في اللاتينية الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب الضمير، بواجب ما اتجاه الآلهة، فالقدماء لم يكن لديهم سوى كلمة "Religiones" بمعنى ديانات<sup>(5)</sup>.

ويبقى الدين يمثل مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة، تسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسها الوجدان، وللعقل مجالٌ فيه، وتبقى مسألة تحديد التعريف خاضعة لمعيار الإيمان الشخصي لكامل الفئات البشرية، ما يجعل الاتفاق عسيراً لتحديد مفهوم مطلق.

وما عُرِفَ سابقاً عن معنى الدين لغوياً؛ فتح لنا المجال أكثر لمعرفة معناه من الجانب الاصطلاحي، لكن نتيجة التعاريف المختلفة لمفهوم الدين - الذي يُشكّل في حد ذاته معضلة - يصعب الفصل في ماهيته، والقادم

(1) - الفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج4، ط3، 1980، ص 221.

(2) - الرازي محمد بن أبي بكر عبد القادر، مختار الصحاح، دار المعاجم، بيروت- لبنان، 1989، ص 191.

(3) - الجرجاني علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت- لبنان، 1985، ص 111.

(4) - لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001، ص 1203.

(5) - المرجع نفسه، ص 1204.

ليس الغرض منه الإلمام الشامل بالمعنى؛ وإنما على أقل تقدير الإحاطة بأهم الجزئيات، فليس هناك تعريف جامع مانع للدين لأن التعدد الفكري سيظل سائداً.

## ب- المفهوم الاصطلاحي

قدم علماء الدين المسلمين تعريفات عدة للدين، فهو عند الجرجاني "وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم"<sup>(1)</sup>.

أما عبد الله دراز؛ فقد نقل مفهوم الدين بمعنى شامل وعَرَفَهُ بـ " أنه وضعُ إلهي سائق لذوي العقول السليمة، باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل"<sup>(2)</sup>.

وأيضاً من المفاهيم التي تبلورت في السياق الإسلامي؛ أن الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فالشريعة من حيث تطاع تسمى ديناً، ومن حيث تجمع تسمى ملة<sup>(3)</sup>، لذلك نجد الفارابي يصوغ المعنى التالي:  
"الدين والملة يكادان يكونان اسمين مترادفين، وكذلك الشريعة والسنة"<sup>(4)</sup>.

وما يتبين لنا من خلال التعاريف السابقة؛ أن معنى الدين محصور بالأوامر والأحكام والتعاليم المنزلة على الرسل وتوجيههم نحو الصواب، وهذا ما عبر عنه كمال الحيدري: "الدين عبارة عن الشرائع السماوية التي جاء بها الرسل والأنبياء، لإيصال الإنسان إلى سعادته في الدارين"<sup>(5)</sup>.

فالمفاهيم المتعددة لتعريف الدين تدفعنا للتساؤل هل تعدد الأديان وصعوبة إيجاد معنى جامع بينها؛ يدفعنا للقول إن كلمة "الدين" تتميز بمعناها الذي تحمله داخل كل ثقافة أو دين تختلف عنها؟ أي أن المشترك بين الأديان هو المعنى اللفظي، واللفظ لا يكفي ليحدد معناه بنفسه، وإنما الذي يحدد معناه طبيعته لُغَتِهِ الخاصة التي من خلالها نصل إلى بنية ثقافته شكلاً ومضموناً، فماهية الدين هي ماهية ثقافية خاصة يحددها الفضاء الذي تتحرك فيه، فقد تماثل المظاهر الدينية في كل دينٍ إلا أن دلالتها العميقة ووظائفها وغاياتها تتحدد بالعلاقات داخل الجماعات الإيمانية ونُظُم المجتمع الخاص، وقد انتصر لهذه الوجهة بعض اللاهوتيين المسيحيين عندما طالبوا

(1) - الجرجاني علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، ص 111.

(2) - دراز محمد عبد الله، الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار القلم، الكويت، ص 33.

(3) - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 572.

\* - هذه المقولة موجودة في مصدر الفارابي، الملة ونصوص أخرى، ص 46.

(4) - آيت حمو محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، دارالتنوير، بيروت- لبنان، 2011، ص 14.

(5) - الحيدري كمال، فلسفة الدين - مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع-، بقلم علي محمود العبادي، دار فراق، قم-إيران، ط1، 2008، ص 13.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

باحترام فردية وخصوصية معنى الدين داخل كل دين خاص والقبول بتميز عناصره ومظاهره سواء كان ذلك في المعنى أم السلوك<sup>(1)</sup>.

وللفظ الدين في الفلسفة الحديثة عدة معان<sup>(2)</sup>:

➤ أن الدين يمثل جملة من الإدراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه، وطاعتها لأوامره.

➤ والدين أيضا هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية.

➤ ومن معاني الدين نجد التعريف الاجتماعي لدوركايم الذي يرى أن جميع الأديان قائمة على التفرقة بين ما هو مقدس وما هو مدنس، أو القدسي والديني، ولا يجب أن يفهم من معنى المقدس أنه الإشارة إلى الإله أو مجموعة من الآلهة؛ فقط بل من الممكن أن يطلق على شجرة أو صخرة أو مجرى مائي أو حيوان، لذلك عرف الدين "أنه مؤسسة اجتماعية قوامها التفرقة بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات"<sup>(3)</sup>.

➤ ويأتي التعريف السيكلوجي لـ "إريك فروم"<sup>\*</sup> ليوافق تعريف دوركايم فيما ذهب إليه، وبدوره حاول تقديم تعريف للدين، وذلك بوصفه ظاهرة إنسانية، حيث صاغ المعنى التالي: "إنني أفهم الدين بأنه أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة"<sup>(4)</sup>، وما نفهمه من تعريف فروم للدين أنه نظام موجه لسلوك الفرد تجاه الجماعة المعتنقة لهذا النظام، كما يُضفي معنى لحياتهم يجعل للفرد موضوعا معيناً يكرس من أجله حياته، ويعطي له دافعا نفسيا ما يجعل للحياة معنى واستمرارية، ويجعل الفرد في صيرورة دائمة بوعي أو دون وعي، ويقول فروم بذات الصدد: "إذا كان الدين قادرا على تحريك السلوك؛ فليس مجرد مجموعة

<sup>(1)</sup> - قانصو وجيه، ماهو الدين- مقارنة مسيحية-، ضمن كتاب: الدين في التصورات الإسلامية المسيحية، مجموعة من الباحثين، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط1، 2010، ص 29.

<sup>(2)</sup> - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص 572.

<sup>(3)</sup> - المرجع السابق، ص 573.

<sup>\*</sup> - إريك بيشاس فروم (1900-1980): ولد لعائلة يهودية بمدينة فرانكفورت الألمانية، درس القانون ثم السوسيولوجيا، ثم تفرغ للتحليل النفسي من أعماله: الهروب من الحرية (1941)، التحليل النفسي والدين (1950)، اللغة المنسية- مدخل إلى فهم الأحلام والقصص الخيالية والأساطير- (1951)، المجتمع العاقل (1955)، رسالة سيجموند فرويد - تحليل لشخصيته وتأثيره (1959)، أزمة التحليل النفسي - مقالات عن فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي (1970)، وغيرها [ انظر: فروك إيريك، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، ترجمة حميد لشهب، ص 5، 6].

<sup>(4)</sup> - فروم إيريك، الدين والتحليل النفسي، ترمة فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، القاهرة - مصر-، 2009، ص 25.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

معتقدات وشرائع ولكنه إيمان مغروس بجذوره في البناء الخاص للشخصية الفردية، وما دام أنه دين جماعة من البشر فإن له جذورا في الشخصية الاجتماعية أيضا، وما نحن مكرسون من أجله هو الذي يحرك سلوكنا<sup>(1)</sup>، لهذا يعد فروم الشعور الديني جزءا من الهوية الشخصية الفردية، وهو شرط ضروري لحفظ النوع الإنساني، وبه يفرق بين الإنسان والحيوان.

➤ وإلى جانب التعريف السوسولوجي والسيكولوجي؛ جدير بالذكر أن نتطرق إلى تعريف الدين في جانبه الأخلاقي، وهذا ما يذهب إليه كانط في قوله: "الدين هو معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية"، وبهذا يكون لمفهوم الدين عند كانط طريقان<sup>(2)</sup> هما:

✓ الأول: تقديس الله عمليا، وهو أن تفعل ما يريد.

✓ والثاني: أن تحب الله عمليا، وتسعد بعمل أوامره لأنها تستحق الحب، ونحن نحب الله إذا أحبنا القانون ونفذناه بحب.

وهذا ما يجسد الجانب الأخلاقي للدين، فالواجب - حسب كانط - هو جوهر الدين الأخلاقي، لذا هو لا يؤسس الأخلاق على الدين، بل يؤسس الدين على الأخلاق، وبيت القصيد أن الأخلاق تؤدي إلى الدين ولكنها لا تؤسس عليه البتة، وإنما تتأسس على التشريع الذاتي للعقل المحض والعملي<sup>(3)</sup>.

كانت هذه جملة من التعريفات لمفهوم الفلسفة والدين؛ والتي تعددت بتعدد المذاهب والتيارات الفكرية، والآن نتناول ماهية العلاقة بينهما - بين الفلسفة والدين-، وهل هناك وظيفة تكاملية بينهما أم لا؟ .

### ثالثا: العلاقة بين الفلسفة والدين

اتخذت علاقة الدين بالفلسفة أشكالا متعددة في المراحل التاريخية المختلفة، حسب رؤية علماء الدين للفلسفة وحسب رؤية الفلاسفة للدين، وقدم الفلاسفة في هذا الإطار تصورات فلسفية متنوعة للعلاقة بين الدين والفلسفة<sup>(4)</sup>، فمن الثابت أن الفكر الفلسفي قد نشأ وترعرع في حضن الدين، فكان الارتباط بين الفلسفة والدين ارتباطا وثيقا منذ القدم، حيث كان التفكير الفلسفي ممتزجا بالتفكير الديني<sup>(5)</sup>، حتى قيل إن الديانات القديمة: المصرية والبابلية والآشورية هي التي مهدت لظهور الفلسفة في بلاد اليونان، فالدين إذن هو أصل كل تفكير

(1) - فروم ايريك، الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة سعد زهران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989، ص 43.

(2) - كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 2012، ص 243.

(3) - خليفة حسن فريال، الدين والسلام عند كانط، القاهرة- مصر، ط1، 2001، ص 90.

(4) - الحشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة- مصر، 2001، ص 38.

(5) - زقروق محمود حمدي، الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة - مصر، ص 16.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

فلسفي<sup>(1)</sup>، وإذا كانت الفلسفة قد ظهرت نتيجةً متماهية أو مغايرة للدين في الوقت نفسه؛ فذلك لأنها كانت احتجاجاً على النظرة الغيبية للنظام الديني، ولكنها لم تكن معارضة له تماماً، بل كانت أشبه بجنين ينشأ في رحم الأم، ولكنه يحمل من الصفات ما يشبه صفات أمه وما يناقضها في الآن نفسه<sup>(2)</sup>، حتى قيل في هذا الصدد تلك العبارة المشهورة التي تقول: "إن الفلسفة بنت الدين وأُمُّ العلم"<sup>(3)</sup>.

لا شك أن موضوع الفلسفة العامة هو نفسه موضوع الدين، فإذا كانت الفلسفة تبحث في الإنسان والكون والإله؛ فإن الدين أيضاً يبحث هذه القضايا، فهو يبين وجود صفات الإله وعلاقته بخلقه، ويوضح طبيعة الإنسان ويبين بدايته ونهايته ومصيره، ويحدد لنا حقيقة الكون الذي نعيش فيه<sup>(4)</sup>.

وإذا كانت الفلسفة لا تهتم مباشرة بالشعور؛ فإنها تهتم بالفعل والاعتقاد، اللذان يُعدّان من الموضوعات المباشرة للنقد الفلسفي، ومن جهة أخرى ما دام أن الفلسفة تقترح قواعد عامة للسلوك، أو تقدم نظريات عن العالم؛ فلا بد أن يكون لها وجهة دينية، فالدين يحتاج لعقلانية الفلسفة، ولا تتجاهل الفلسفة مشكلات الدين، ولقد كانت مشكلات "كانط" الرئيسية عن ماذا أعرف؟ وماذا يجب أن أسلك؟ ذات قيمة دينية لا تقل عن قيمتها الفلسفية، فتسأل عن كيف يرتبط فكر الإنسان بحاجته، وعن الذي يوجد في الأشياء ويتحقق في أفكارنا<sup>(5)</sup>، فللدين قاعدة مشتركة مع الفلسفة تتمثل في اهتمامه بالحقيقة، وإن أحد اهتمامات الدين التي يشترك فيها مع الفلسفة والعلم هو تحصيل معرفة موثقة ومقنعة<sup>(6)</sup>.

لكن الفرق بين الفلسفة والدين؛ يتمثل بصورة مجملية في أمور جوهرية منها: منهج البحث، فالفلسفة تعتمد على المنهج العقلي الحر، ولا شك أن لكل فيلسوف عقله الخاص وثقافته الخاصة التي من خلالها عاجلاً قاضياً الفلسفة، ومن هنا اختلفت الفلاسفة وتناقضوا وتعارضوا ولم يتفقوا على حقيقة واحدة منذ ظهرت الفلسفة وإلى الآن، وهذا ما يدل على أن إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين قديمة الطرح، فما ذكره أفلاطون نقضه أرسطو، وما أثبتته أرسطو أنكروه تلامذته وهكذا؛ كان تاريخ الفلسفة مبنياً على عدم الاتفاق، إذ الشأن في الفلسفة كالأشأن

(1) - عبد الفتاح إمام إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة، القاهرة- مصر، 1977، ص 111.

(2) - عبد الرحيم عبد المجيد، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، مكتبة النهضة، القاهرة- مصر، ص 247.

(3) - زقروق محمود حمدي، الدين والفلسفة والتنوير، ص 16.

(4) - السيد صالح سعد الدين، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، ص 15.

(5) - المرجع نفسه، ص 15.

(6) - رويس جوزايا، الجانب الديني للفلسفة - نقد لأسس السلوك والإيمان-، ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 33.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

في الإنتاج الفني الذي يحمل في ثناياه طابع الفردية والأصالة والإبداع، أما الدين فهو يعتمد على الوحي السماوي الصادق وبما أن الوحي معصوم فلا مجال للخلاف أو التعارض<sup>(1)</sup>.

وإذا كانت حقائق الفلسفة تعتمد على الظن والتخمين؛ فإن حقائق الدين تعتمد على اليقين المطلق الذي لا يقبل الشك، لأنه وحي العليم الخبير الذي يعلم كل شيء<sup>(2)</sup>.

فمنهج الفلسفة يقوم على التفكير ويرتكز على الاستدلال والنظر العقلي، أما منهج الدين فيعتمد أساسا على الإيمان والتصديق القلبي ويرتكز على العاطفة<sup>(3)</sup>.

وهناك وجه آخر للاختلاف بين الفلسفة والدين؛ يتعلق بطبيعة المسلمات والمصادر والفروض الأولية.

إن الفيلسوف يرى ضرورة ألا نبدأ من مُسَلِّماتٍ أو أفكار تُوجَّهُ بحثنا، وتنكر علينا حق البحث الحر والاجتهاد، فأغلب الفلاسفة ينصحون بضرورة تطهير الذهن من الأفكار السابقة التي قد تشكل لنا تحجرا يعيق التفكير الصحيح<sup>(4)</sup>، والفيلسوف يحترس من المُسَلِّمات الخفية أو اللاواعية، لأن وجودها يمثل عقبة في وجه التفكير الواضح<sup>(5)</sup>، بينما يُسَلِّمُ الإنسان المتدين بأمور ليست محل نقاش، إنها لديه بمثابة أسس للبناء، فهو يبدأ البحث مزودا بأفكار أولية يعمل في نطاقها<sup>(6)</sup>، كوجود الله وطبيعته وحضوره في كل شيء وخيره المطلق وعلاقته بالكون، فتلك كلها مُسَلِّمات أو أمور لا تحتاج إلى دليل وبرهان<sup>(7)</sup>.

وأخيرا نتساءل عن الغاية من الفلسفة والدين؟ إن غاية الفيلسوف هي المعرفة لذاتها بصرف النظر عما يعانیه من أجل بلوغها، بينما غاية الإنسان المتدين هي تحقيق أكبر قدر من الإحساس بالأمان، ونحن نلاحظ أن غاية الفيلسوف قد تتحقق بشق الأنفس، وقد لا تتحقق، بينما غاية المتدين تبدأ علامات تحققها من اللحظة التي يسلم بها بالله تسليما مطلقا، فتكون تلك درجة أولى من درجات سُلم الإيمان، وذلك السُّلم الذي كلما اعتلى درجاته، درجة فأخرى حقق درجة أعلى من الإشباع الوجداني، إن سلوك طريق الإيمان ينطوي على تحقيق حاجات الإنسان العملية بالدرجة الأولى، ولا يحتاج منا توجيهات عقلية أو براهين استنباطية شاقة كالتى يقترحها

(1) - قاسم محمد محمد، مدخل الى الفلسفة، ص 64.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 67-68.

(3) - عطيتو حربي عباس وموزة محمد عيدان، مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان -، ط1، 2003، ص 147.

(4) - قاسم محمد محمد، مدخل الى الفلسفة، ص ص 67، 68.

(5) - عطيتو حربي عباس وموزة محمد عيدان، مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، ص 148

(6) - قاسم محمد محمد، مدخل الى الفلسفة، ص ص 67، 68.

(7) - المرجع نفسه، ص 70.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

الفيلسوف، إن طريق الإيمان يجعل عمل العقل يبدأ من حيث ينتهي الإيمان ، وهنا نجد طريقاً ممهداً مستقيماً به علامات للتوجيه على الجانبين، بينما طريق الفيلسوف يشقه بأظافره ويستدل على الاتجاهات بمنطقه وقوة برهانه ، ويقترح علامات ذات دلالات من تأسيس أفكاره.

وعلى حد تعبير عبد الكريم سروش؛ فإن للعقل مكانة أساسية في الدين، والعقل هو الذي يرشد إلى الإيمان، لهذا اعتقد أن الشريعة لا تقوم إلا بقيام العقل، ومن دون العقل والتعقل تبقى الشريعة غامضة، فاعتقد سروش بأن العلاقة بين العقل والوحي مثل العلاقة بين العين والنظارات، وليست من قبيل علاقة التضاد<sup>(1)</sup>، بمعنى أن العقل هو الذي يوضح ويحفظ الشريعة، فالشريعة لا بد أن تخضع لميزان العقل، هذه هي الشريعة الصادقة وليست القائمة على التقليد الساذج، وقد انتقد المجتمعات الدينية التي تضع للدين مكانة فوق العقل، وتبعد جميع البراهين العقلية من دائرة الدين، وتفضل أهل التقليد على أهل التحقيق.

كما اعتبر سروش أن "عدم الاهتمام بالأحكام العقلية بشكل مطلق وعدم العناية بإيجاد التناسب بين الفهم الديني والأحكام العقلية؛ يتنافى مع الالتزام الديني، فنحن أثبتنا تلك الصفات والمثُل الإنسانية للدين بهذا العقل الذي نكشف به تعريف العدل والحق والإنسانية، وإذا لم نقبل بأحكام العقل هذه عن الدين سيتعرض للاهتزاز والرفض"<sup>(2)</sup>.

ومهما يكن من تعارض بين الدين والفلسفة؛ فالحقيقة الظاهرة تتجلى فيما لاحظته المفكر الفرنسي المعاصر "برادين" أن الفلسفة لم تحزم أمرها يوماً على أن تستقل عن الدين استقلالاً نهائياً حاسماً<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> - جعفري محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 2010، ص 115.

<sup>(2)</sup> - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية - البنى والمرتكزات والخلفيات والمعطيات -، ترجمة احمد القبائجي، دار الفكر الجديد، النجف - العراق، 2007، ص 132.

<sup>(3)</sup> - ابراهيم زكريا، مشكلة الفلسفة، ص 203.

❖ المبحث الثاني : مفهوم فلسفة الدين، موضوعاتها، وظيفتها وغايتها

في الوهلة الأولى؛ يتراءى للذهن أن إعطاء تعريف واضح شامل لفلسفة الدين ليس بالصعب، لكن عند التمعن في معناها ندرك أن المسألة يكتنفها الغموض، لِمَا يحيط بها من إشكال وجدل، مما يعسر على المهتمين بهذا المجال تحديداً معنى دقيق لفلسفة الدين، وهذا ما نلمسه من تعدد واختلاف أمهات المصادر والمراجع؛ التي تسعى لتقديم مفهوم متفق عليه.

أولاً : مفهوم فلسفة الدين

تعرف فلسفة الدين *philosophy of religion* لدى أغلب الباحثين وفي أغلب الدراسات بأنها: "الدراسة العقلية للمعاني والمحاکمات التي تطرحها الأسس الدينية، وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعية، مثل الخلق والموت ووجود الخالق"<sup>(1)</sup>، أي أن وظيفة فلسفة الدين هي الدراسة العقلانية للمعاني الدينية، ويجري ذلك حسب تصورنا بتحليل المفاهيم والقيم والتطبيقات الناتجة من خلال الالتزام الديني، وعن طريق التجربة الدينية الفعلية، والدفاع عن المعتقدات الدينية في الوقت ذاته.

كما يذهب بعض الدارسين في تحديد مفهوم فلسفة الدين إلى مفهومين، أحدهما واسع المجال والآخر ضيق، ففلسفة الدين في جانبها الواسع هي مجموعة من التوجهات الفلسفية الحالية والمحتملة فيما يخص الدين، وجملة التصورات عن طبيعة الدين ووظائفه، وكذلك البراهين الفلسفية عن وجود الله، و التأملات الفلسفية عن طبيعته وعن علاقته بالكون والإنسان، أما فلسفة الدين في جانبها الضيق فهي مجرد تفكير فلسفي قائم بذاته وصریح عن الله والدين، ونمط خاص من التفلسف، وهي بهذا المعنى صياغة متأخرة نسبياً<sup>(2)</sup>.

ولكن إذا ما اعتبرنا فلسفة الدين من المباحث المهمة في الفكر الفلسفي وذلك لنشأتها وارتباطها بالفلسفة، مع وجود قاسم مشترك مع موضوعاتها، وخاصة ما يتعلق بالمسائل الأساسية التي تبحثها الفلسفة وهي: وجود الله والكون وخلق الإنسان؛ فإن في مجال فلسفة الدين أسئلة تتعلق بإمكان معرفة الله وصفاته، وكيفية تحديث العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله، والعلاقة بين وجوده وماهيته، كما تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة

(1) - حسبية مصطفى، المعجم الفلسفي، ص 411.

(2) - إدالكوس عبد الله، الإنسان في فلسفة الدين - دراسة في الأسس التصورية -، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط- المغرب، ص1.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية، بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، وأثر الإيمان فيها وعلاقة الإيمان بالعقل، وتكاد لا توجد قضية في فلسفة الدين إلا وتتعدد فيها النظريات والمذاهب<sup>(1)</sup>.

فالقاسم المشترك بينهما أشار إليه بعض الباحثين قائلين إنه: "لم يكن للدين فلسفة مستقلة عن الفلسفة العامة إلا في عصر متأخر، فقد كانت فلسفة الدين في العصور القديمة جزءاً لا يتجزأ من الميتافيزيقيا"<sup>(2)</sup>، إلا أنها كمبحث فلسفي مستقل منظم ونسقي في الدين من حيث هو دين وكميدان معرفي مستقل عن سائر فروع الفلسفة؛ لم تظهر إلا على يد الفيلسوف الألماني كانط (1724-1804م) وهذا ما وضعه في كتابه (الدين في حدود العقل وحده)، الذي قدم فيه تفسيراً عقلانياً نقدياً للدين بنحوٍ كُليٍّ، من منظور العقل النظري والعقل العملي، وأخضع فيه المعتقدات الدينية والعلاقة بين الإنسان والله كما يقدمها الدين للبحث الفلسفي المستفيض، مُحكِّمًا المعايير العقلية وحدها، لكن كان لهذا المبحث إرهاباً قبل ذلك، إذ كان للفلاسفة السابقين غالباً نظرات وتحليلات فلسفية لبعض الموضوعات الدينية، لكنها لا ترقى لتشكّل وتكون فلسفة دين متكاملة العناصر، تعتمد على العقل وحده ومبرأة من الانحياز أو الدفاع اللاهوتي أو العقائدي<sup>(3)</sup>.

وربما كانت أبحاث وكتابات المفكرين الأحرار من الإنجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فلسفة الدين؛ مستقلة عن الفلسفة العامة، وكانوا ممن حاولوا أن يصنعوا أساساً جديداً لما يجب أن يكون عليه الدين في جوهره، ووصلوا إلى غايتهم هذه عن طريق نقدهم للمسيحية وتعاليم الكنيسة<sup>(4)</sup>.

أما مصطلح ((فلسفة الدين)) فلم يظهر إلا في بداية القرن التاسع عشر، حيث استعمل للدلالة على مجال فلسفي مستقل ومنفصل، ويرجع الفضل في هذا إلى حد كبير للفيلسوف الألماني هيغل في كتابه ((محاضرات في فلسفة الدين)) المنشور سنة (1834م) وما بعدها، وبعد ذلك بدأت فلسفة الدين تظهر بنحو متواصل على يد كثير من الفلاسفة، أمثال (شلنج 1775-1854م) في كتابه ((محاضرات في الوحي والأساطير))، وكذلك (جون ستيورات مل) (1806-1873م) في مقالاته ((ثلاث مقالات في الدين))، وأيضا (كيركجورد) في كتابه

(1) - زياد معن، الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ص 100 / و ميد هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د.

فؤاد زكريا، مكتبة مصر للطباعة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة. نيويورك، ط 3، 1969، ص 34.

(2) - كولييه ازفلد، مدخل الى الفلسفة، ص ص 125، 126.

(3) - الخشت محمد عثمان، مدخل الى فلسفة الدين، ص 7.

(4) - كولييه ازفلد، المدخل الى الفلسفة، ص 126.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

((مدخل إلى فلسفة الدين)) وغيرها من البحوث الأخرى<sup>(1)</sup>، والتي عرفت فلسفة الدين بأنها "التفسير العقلاني لتكوين بنية الدين، عبر الفحص الحر للأديان والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين"<sup>(2)</sup>.

إذن؛ ظهرت "فلسفة الدين" في الفكر الغربي في أواخر القرن الثامن عشر، كي تحل محل مصطلح "الإلهيات الطبيعية"، الذي كان رائجا آنذاك، وكان المراد من الإلهيات الطبيعية صنفا من الإلهيات التي تستخدم مناهج البحث ومعايير العقلانية الفلسفية، لهذا السبب نرى في الكتابات التي كانت تحمل عنوان فلسفة الدين في نهاية القرن الثامن عشر، مجموعة من النظريات عن حقائق الدين بمعايير فلسفية، وقابلة للاكتشاف بمنهجية استدلالية عقلية، هذه الكتابات كانت وسيلة للتفريق بين أمرين؛ الأول: الفلسفة التي كسبت حينها صبغة نقدية، والثاني: المسيحية التي دخل عليها جرح وتعديل كي تبدو عقلانية أكثر، بعبارة أيسر: مصطلح "فلسفة الدين" حينما وُضِع واستُعمل كان يدل على فرع من اللاهوت الذي جل اهتمامه إثبات عقلانية وبرهانيه التعاليم المسيحية، هذا كان يتراوح بين الفلسفة والإلهيات، فهو من جهة يعتبر لاهوتا ومن جهة أخرى فلسفة"<sup>(3)</sup>، أيضا تعني "فلسفة الدين البحث الحرّ في مناشئ ومقومات وطبيعة النظرة التي يحملها الدين؛ من موقع معرفي هو أقرب للتوصيف الحيادي منه للانحياز المؤدلج"<sup>(4)</sup>، أي أن فلسفة الدين تبحث في موضوعات لها علاقة بالدين، وتكاد تكون من صميم الدين من خلال النظرة الفلسفية العقلانية الموضوعية لتلك الأفكار، دون أي تحيز وبعيدا عن النظرة الذاتية التي يعتنقها المفكر من خلال اعتقاده وإيديولوجيته.

مما تقدم؛ توضّح أن مبحث فلسفة الدين قدم على مستوى الموضوعات، غير أنه اكتسب هذا المصطلح حديثا وهو اصطلاح غربي المنشأ بحكم أن الغربيين كانوا سباقين في طرح قضاياها، خاصة القضايا المعاصرة التي جعلت من فلسفة الدين - كمبحث فلسفي قائم - أمرا ممكنا من حيث الدراسة، وهذا ما أشرنا له في السطور السابقة.

وأما إذا انتقلنا إلى السياق الإسلامي عامة والعربي خاصة؛ سنقول بذات الصدد إن فلسفة الدين عند المفكرين المسلمين عُرفت من خلال مؤلفاتهم، فنجدها إما ترجمة أو تقليدا، الأمر الذي جعلهم يفتقدون إلى الإبداع، على ما يلاحظ من الإقبال في الآونة الأخيرة.

(1) - الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 51.

(2) - المرجع نفسه، ص 35.

(3) - ملكيان مصطفى، فلسفة الدين المجال والحدود، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، العدد 49 و 50، 2012-1433هـ، ص 5.

(4) - جرادي الشيخ شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 2010، ص 187.

لكن تبقى مؤلفات بعض من المفكرين أمثال عثمان الخشت وأبي يعرب المرزوقي بمصنفيهما "مدخل إلى فلسفة الدين" و"فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي"، من بين أهم المصنفات العربية في فلسفة الدين، ولها رؤيتها المختلفة، فقد كانت لكل منهما وقفة خاصة ومتسلسلة، سواء من ناحية الموضوعات أو المسارات التي ساهمت في تكوين فلسفة الدين .

### ثانيا: موضوعاتها

تشكل موضوعات فلسفة الدين السياق الذي سارت فيه كمجال للبحث، وذلك ما حدد موضوعاتها التي تنوعت بتنوع مسائلها الدينية، فأهم الموضوعات التي وجهت نحوها اهتمامات بحثها؛ ما يلي :

■ **تحديد ماهية الدين:** في هذا المجال يُبحث في ماهية الدين بصورة عامة وفي الجوانب المشتركة؛ من أجل تقديم تعريف شامل للدين يوضح حقيقته، ويعد هذا الجانب من أولى موضوعات فلسفة الدين نتيجة التعاريف العديدة المذكورة له، والتي اختلفت الباحثون في تحديد أبعادها الفكرية، فهناك من يقر بالبعد المعرفي وهناك من يختلف ويركز على الجانب العاطفي والحسي منه، وآخرون يُقرُّون بالبعد العملي للدين، فأهم التساؤلات التي حاولت فلسفة الدين الإحاطة بها في هذا الجانب هي: هل يمكن إعطاء تعريف محدد وثابت للدين؟ أم يجب الاكتفاء ببيان الخصائص والعناصر المكونة للدين؟ وأين تكمن تلك الخصائص؟<sup>(1)</sup>.

■ **طبيعة اللغة الدينية:** يُبحث في هذا المجال في التعابير الدينية من ناحية الإخبار والإنشاء، فطبيعة اللغة الدينية تشكل نقطة وصل بين ما هو غيبي وما هو واقعي، لذلك تبحث في طبيعة الأسئلة التالية: هل اللغة الدينية ذات مفهوم أم أنها ألفاظ لا تحمل معنى؟ وهل لغة الدين خاصة؟ وهل هي مجازية أم حقيقية؟ وهل هي أسطورية أم واقعية؟ وهل يستطيع الإنسان المخلوق المحدود بحدود كثيرة أن يعرف الله وكيف يصفه؟ وما هي قيمة توصيفاته؟ وهل الإنسان يستطيع من خلال اللغة أن يعطي صورة واقعية أم رمزية للصور المتعالية على الطبيعة؟<sup>(2)</sup>.

■ **النزعة الدينية:** وتبحث في الأسباب التي أدت إلى ظهور النزعة الدينية في النفس البشرية، هل هي فطرية أم هي مكتسبة؟ مصدرها الله أو شيء آخر؟ وإذا كانت مكتسبة فما هي مصادرها؟ هل هي نتيجة الجهل بعلم الظواهر الكونية؟ أم الخوف من الحوادث الأرضية والسماوية المرعبة، أم نتيجة انفعالات سيكولوجية لدى الإنسان؟.

<sup>(1)</sup> - المحمودي الشيخ مجتبي، مدخل الى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط1، 2002، ص 406.

<sup>(2)</sup> - الرفاعي عبد الجبار، فلسفة الدين - تمهيد تاريخي -، من موسوعة فلسفة الدين-1، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ص 19.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

■ رجاء الإنسان من الدين: يبحث في السؤال: ما الذي ينتظره البشر من الدين؟ وما الذي يجب أن يتوقعه البشر من الدين وما هي الحاجات التي يستطيع الدين تلبيتها؟ سواء أكانت هذه الحاجات روحية أو نفسية أم مادية؟.

■ عقلانية الدين: يُبحث هذا المجال في عدة تساؤلات وهي: هل يمكن للعقل أن يثبت القضايا الدينية، بمعنى هل القضايا الدينية عقلانية أم هي خارج نطاق العقل ولا يمكن للعقل إدراكها إلا بطريق الإيمان؛ لأنه إحساس فوق العقل؟ وما الذي نعنيه بكل من التعقل والتعبد في إطار الدين؟ وما هي حقيقتها إن وجدت؟.

■ جوهر الدين: ويبحث في هذا المجال عن عدة تساؤلات وهي: هل هنالك ميزة مشتركة بين الأديان؟ هل هنالك حوار مشترك بين الأديان أم لا يمكن للتعالم الدينية جمعها؟ وهل تشترك الأديان في جوهرها وحقيقتها؟ وما هو ذلك الجوهر؟ وكذلك البحث عن المبادئ التي تسري موضوعاتها في معظم الأديان؛ مثل الألوهية، ومشكلة الشر، ومصير الإنسان بعد الموت، وغيرها.

■ التجربة الدينية: ويبحث في هذا المجال عمّا يجده المؤمن في نفسه منجذبا نحو حقيقة متعالية، وخضوعه وانقياده لها، أما الأسئلة التي يطرحها فيلسوف الدين فمن قبيل: ما هي حقيقة هذه التجربة؟ وما هو مصدرها؟ وما الفرق بين التجربة الدينية والتجربة الأخلاقية؟ وهل هنالك معيار محدد لاختبار التجربة الدينية وإثبات صحتها أو صدقها؟ وهل تدخل التجربة الدينية كمصدر معرفي من مصادر المعرفة؟.

■ مدى ارتباط الدين بالعلوم الأخرى: ويبحث عن العلاقة القائمة بين الدين وباقي العلوم (العلوم الطبيعية، والإنسانية، والاجتماعية) من ناحية التعارض وعدمه، وهل هنالك تأثيرات من قبل أحد الجانبين في الآخر؟ وهل هنالك تشابه بين لغة الدين ولغة العلوم الأخرى أم هنالك اختلاف؟ وهل يمكن الجمع بين نتائج كل منهما مع الآخر؟ وهل هنالك تشابه أم اختلاف بين منهج الدين وباقي مناهج العلوم الأخرى؟ وهل يمكن التوفيق بين المجالين منطقيًا وموضوعيًا؟ وتناقش فيه موضوعات مثل ما حقيقة المعجزة؟ وما حقيقة وجود عالم آخر تسكنه الملائكة والجن ومخلوقات أخرى؟ وما هي حقيقة الإرادة الإنسانية؟ وهل هنالك عدل إلهي يسود الكون؟<sup>(1)</sup> وغيرها.

كانت هذه أهم موضوعات فلسفة الدين وإنما ليست كلّها، فموضوعاتها بحثت أيضا في مسائل أخرى كمسألة وجود الله ومسألة الإيمان والعقل والقلب ومسألة الوحي والإيمان ومسألة المعرفة الدينية ومسألة التعددية

(1) - المحمودي الشيخ مجتبي، مدخل إلى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ص 406، 407.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

الدينية وأيضاً مسألة الهرمينوطيقا، جُلِّ هذه المسائل تضاف إلى موضوعات فلسفة الدين التي سوف تحدد وظيفتها وغايتها في التحليلات اللاحقة.

### ثالثاً: وظيفتها وغايتها

من خلال عرضنا للتعريف السابقة؛ يتبين لنا أن وظيفة فلسفة الدين هي التفكير الفلسفي في الدين، فَبَعْدَ أن يُقَدِّمَ الدين منظومته يأتي عمل الفلسفة لتمارس فعلها في المنظومة الدينية، وتفعل منهجيتها في الدين ومعطياته، وذلك للكشف عن الترابط أو التناقض في العقائد الدينية، من خلال تحليل لغة الدين والموازنة بينهما وبين الاستعمالات الأخرى للغة<sup>(1)</sup>.

فلغة الدين شيء ولغة العلوم الأخرى شيء آخر، ومن ثمَّ فإن فلسفة الدين تحلل المفاهيم المتعلقة بالحياة الدينية، خاصة المفاهيم مثل: قواعد السلوك، والعقل والإيمان، والتجربة الدينية، ونطاق الدين وغيرها، وهذا يحصل بطريقة نقدية من غير تبني أي نظرة عقائدية أو تاريخية أو شعبية أو حتى فلسفية<sup>(2)</sup>.

لذلك؛ فإن فيلسوف الدين يعتمد على مجموعة من الميسلمات العقلية المتفق عليها أصلاً، ولا يُفهم من ذلك أن فلسفة الدين هي محاوله للدفاع عن الدين، ولا هي مشغولة بدين معين دون آخر، بل هي مَعْنِيَّة بالدين من حيث هو دين وليس بدين محدد، وهي تسعى لتفسير الشعور الديني وتبدأ من نقطة موضوعية وعقلانية خالصة، أي تبدأ بداية غير منحازة، ولكن هذا لا يعني أنها تبقى دون انحياز إلى دين معين، فهي تنحاز على شرط أن يقوم بناءً على أسس عقلانية محضة، لأنها تنتهج الأسلوب البرهاني وتتجنب المنهج الجدلي أو الانفعالي، كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعياران الأساسيان للتمييز بين الحق والباطل<sup>(3)</sup> وقد حصر (محمد رضا كاشفي) عمل فلسفة الدين في مبحثين:

■ الأول: هو البحث والتنقيح في عقلانية المعتقدات الدينية مع ملاحظة انسجامها، وعدد البراهين المتعلقة

بإثباتها وتوضيحها.

<sup>(1)</sup> - شقير الشيخ محمد، دراسات في الفكر الديني (فلسفة الدين والكلام الجديد)، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2008، ص 65.

<sup>(2)</sup> - الحيدري إحسان علي، فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين، بيروت - لبنان، ط1، 2013، ص 161.

<sup>(3)</sup> - الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 37.

■ أما المبحث الثاني: فهو يتعلق بالجانب التحليلي الوصفي وهذا لتوضيح اللغة، والمعتقدات والأعمال الدينية مع ملاحظة خاصة منها للقوانين الحاكمة عليها وتعيين موقعها بالنسبة إلى سائر الظواهر الثقافية<sup>(1)</sup>.

وعلى ضوء ما سبق؛ يتضح لنا أن وظيفة فلسفة الدين هي التحليل النقدي والاستدلالي للمفاهيم والنصوص الدينية، والتخلي والتجرد من أي معتقد ديني أو مؤثر نفسي أو اجتماعي أو ثقافي، وابتعد فيلسوف الدين عن أي إيديولوجية في بحثه، كما يتسلح بمنطق الإيستيمولوجيا في سعيه إلى فهم النصوص الدينية والعلوم الفقهية من جانب عقلائي من خلال تحليل لغة الدين، ومن ثم الأخذ بما يتوافق مع البراهين والاستدلالات العقلية وإبعاد ما يناقض ذلك، والسعي إلى إبراز الصفة المشتركة بين الأديان من خلال لجوء فيلسوف الدين إلى العلوم الأخرى التي تدخل كعنصر أساسي في فهم جوهر الدين، وكل ذلك يسعى وراءه فيلسوف الدين لإيجاد إجابات بشأن أسئلة مثارة وهي: ما الذي يستطيع أن يفعله الدين؟ وما الذي يريده البشر من الدين؟ وما هي المسائل التي تدخل ضمن البحوث الدينية وما هي التي تقع خارج الدين؟ وهل المعرفة الدينية هي معرفة نسبية أم ثابتة؟ وغيرها من التساؤلات التي تدخل ضمن موضوعات فلسفة الدين وقد تطرقنا إليها<sup>(2)</sup>، كل هذه الأسئلة يسعى فيلسوف الدين لإيجاد إجابات بشأنها، ولكن لا يستطيع فيلسوف الدين أن يجيب عن هذه التساؤلات إلا من خلال الاستعانة بالعلوم الأخرى وهي<sup>(3)</sup>:

■ **علم النفس الديني:** ويعني دراسة الدين من زاوية نفسية، وفي الحقيقة لا يوجد منهج واحد في علم النفس الديني، إلا أن أكثر المناهج شيوعاً منهج التحليل النفسي الذي نشأ مع (فرويد 1856-1939م) والذي بلور نظريته في التحليل النفسي للشعور الديني في كتابه ((الحضارة ومساوئها))، والكتاب الآخر ((مستقبل وهم))، ومن الذين أسهموا فيه أيضاً أريك فروم 1826-1906م) في كتابه ((الدين والتحليل النفسي))، فأدخل فروم تعديلات على التحليل النفسي، من أهمها إدخال العوامل الاجتماعية في التحليل النفسي.

■ **علم الاجتماع الديني:** ينظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية جامعة من حيث المعتقدات والمؤسسات والسلوك والوظائف الاجتماعية للدين، ويدرسها وفق المناهج الاجتماعية المعروفة، ومن أهم الذين أسهموا في علم اجتماع الدين (اميل دروكايم 1858-1917م) في كتابه ((الصور الأولية للحياة الدينية)).

<sup>(1)</sup> - كاشفي محمد رضا، فلسفة الدين والكلام الجديد، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، اعداد عبد الجبار الرفاعي، ص 423.

<sup>(2)</sup> - شقير الشيخ محمد، دراسات في الفكر الديني (فلسفة الدين والكلام الجديد)، ص 72.

<sup>(3)</sup> - الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، ص 36، 37.

- علم تاريخ الأديان: يدرس ويصف ويؤرخ لنشأة وتطور المعتقدات والشرائع والممارسات الدينية في التاريخ، وأهم الكتابات في هذا المجال عند المسلمين ((الملل والنحل)) (لشهرستاني 476-548هـ).
- علم مقارنة الأديان: وهو يُجري دراسةً مقارنةً وصفيةً وأحياناً نقديةً بين الأديان؛ من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة، أهم الدراسات في هذا العلم عند المسلمين كتاب ((الفصل في الملل والأهواء والنحل)) لـ ((ابن حزم الظاهري 384-456هـ)).

ولكن فيلسوف الدين لا يسلم بنتائج هذه العلوم ولا يقبلها قبولاً مطلقاً، بل يختبرها ويفحصها، للتمييز بين اليقيني والاحتمل منها، ويستعين كذلك بنتائج العلوم الطبيعية التي دخلت حيز الثبوت، لا التي لا تزال في طور الفروض والنظريات مثل علم الإحياء، والفيزياء، والفلك، وغيرها، ويُستعان بها في تقويم العقائد الدينية المتعلقة بطبيعة الإنسان والعالم<sup>(1)</sup>.

إن الهدف الأساسي لفلسفة الدين هو التحرر من الوستاء بين المؤمن وربّه، والاتصال المباشر بآياته، سواء كانت مخلوقاته الطبيعية والتاريخية، أو نصوصه التي بلغها رُسله والتي هي آيات من الدرجة الثانية، لأنها تحدد الموقف من الآيات التي هي في الدرجة الأولى من القيم الخمس ذوقاً ورزقاً ونظراً وعملاً ووجوداً، ويعني ذلك التحرر أن المؤمن يجرب المعاني نفسها التي تعبر عنها الآيات النصية، والتي لا تُفهم من دون التحقق في ذات مُتدبرها ليُدرك شخصياً الآيات الكونية فيكون إيمانه صلة مباشرة بربه، ولا يكون الأنبياء إلا نماذج من التجربة الخلقية الموصلة إلى الحقيقة الدينية والوجودية.

أما الأمر الثاني فهو اعتماد التأمل العقلي بعد هذا التحرر من أهم مسألتين؛ إذ كان الأوصياء في الدين يُعدُّونه حكماً عليهم، لقتل البحث العقلي وحصر العلم في مضغ السنن النقلية، والتي توطن الحلف الطاغوتي بين سلطان السلطة الروحية وسلطان السلطة الزمانية، حتى صارت هذه تُدعى هي بدورها الحق الإلهي في الحكم، حيث كان ادعاء ذلك الحق الإلهي في النطق بمقاصد الله عقيدة وشريعة<sup>(2)</sup>.

(1) - الحيدري إحسان علي، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 163.

(2) - المرزوقي أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان - ط1، 2006، ص ص 52، 53.

❖ المبحث الثالث: علاقة علم الكلام وفلسفة الدين

قبل الشروع في إبراز العلاقة بين علم الكلام وفلسفة الدين؛ يجدر بنا الإشارة أولاً إلى مفهوم علم الكلام وموضوعاته ووظائفه التي من خلالها تُحدّد طبيعة العلاقة بينهما، لذلك أخذت الدراسات والأبحاث حيزاً واسع النطاق فيما يخص علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام، وهذا نظراً للتقاطع الموجود بينهما، إذ يرى بعضهم أن علم الكلام سواء في صيغته القديمة أو الجديدة لا يعدو أن يكون صورة من صور فلسفة الدين، وإن كان كذلك فما مدى صحة هذه الدعوى؟

أولاً: مفهوم علم الكلام

كما هو معروف أن الجهود الكلامية لعلماء المسلمين سعت لإثبات العقائد الدينية ولتقديمها في نسقٍ وبناء منطقي؛ وهذا لتوفير الحماية لها من شبهات الآخرين، لذا نكاد من خلالها نصل إلى تعريف محدد لعلم الكلام من ناحية الهدف والموضوع والمنهج على حد سواء، فإذا نظرنا في مفهومه وجدناه ينطلق من مُسَلِّمة قطعية تثبت أنه العلم الذي بواسطته يمكن إثبات العقائد الدينية والإيمانية بحجج عقلية لدحض الشبهات، لذلك يعرفه عبد الرحمان الإيجي "بأنه العلم الذي يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه" (1)

والإسلام كدين يتضمن جملة من الأحكام الشرعية، بعضها يتعلق بالاعتقادات والآخر يتعلق بالعمل الخاص بالعبادات والمعاملات، فالأحكام الشرعية الاعتقادية مثل الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره تُعدُّ أصولاً، والأحكام الشرعية العملية على اختلافها مثل الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، والبيوع، تُعدُّ فروعاً (2)، وعليه سُمِّي العلم الذي يبحث في الأحكام الشرعية الاعتقادية بعلم الكلام، وهذا ما عبر عنه سعد الدين التفتازاني قائلاً: "إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلتها اليقينية" (3)، فيما سمي العلم بالأحكام الشرعية العملية فقهاً.

وعلى استقرار أغلبية الآراء على أن علم الكلام هو البحث في أصول الدين ورفع الشبهات عنه؛ إلا أن المصطلح اختلفت التسمية فيه في أكثر من موضع، حيث نجد مجموعة من المتكلمين أو العلماء تداولوا أسماءً لدراسة العقيدة اشتهر بها "علم أصول الدين" وهو العلم الذي يبحث في بيان أصول الدين الإسلامي والاستدلال

(1) - الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ص 7.

(2) - التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ص 3.

(3) - قراملكي أحمد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط 1، 2002، ص 25.

عليها والدفاع عنها، وقد عنون بعض المؤلفين أعمالهم بهذا الاسم مثل الرازي (606هـ) في كتاب "المحصل في أصول الدين"، وقبله الجويني في كتاب "الشامل من أصول الدين"<sup>(1)</sup>، وسمي أيضا الفقه الأكبر، وعُرفت هذه التسمية عند الفقيه أبي حنيفة، لأن النظر في أحكام الدين وعقائده كان يسمى فقها، ثم خُصت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، فيما خُصت العمليات باسم الفقه الأصغر<sup>(2)</sup>، كذلك أطلقوا عليه اسم "علم التوحيد" بمعنى العلم الذي يجعل قضية التوحيد هي المحور، ومنها تنبثق سائر المعتقدات، وهذا الاسم جعله الشيخ محمد عبده (1323هـ) عنوانا لكتابه في العقيدة "رسالة التوحيد"<sup>(3)</sup>، إلى غير ذلك.

### ثانيا: موضوعاته

يمكننا استعراض موضوعات علم الكلام بشمولية، لأن هذه الموضوعات تمثل فلسفة متكاملة للإسلام في حقيقته لتشمل البحث في الإلهيات، والإنسان، والعالم، وهو بحث قائم على أصول إسلامية من الكتاب والسنة، وسوف نقسم موضوعات علم الكلام على ضوء هذه المباحث الثلاثة:

### أ - الإلهيات

إن أول بحث في الإلهيات هو وجود الله وبيحث في هذا الموضوع عن أدلة وجود الله، دلالة الأثر على المؤثر، ويعني به القواعد العقلية الثابتة التي لا يمكن إنكارها، مثلا احتياج كل معلول إلى علة، وكذلك برهان النظام وغيرها من البراهين، والتي يسعى فيه للوصول إلى جميع الممكنات الموجودة بردها إلى واجب خلقها، وأفاض الوجود عليها<sup>(4)</sup>، ويدخلنا هذا البحث في موضوع الصفات الإلهية مثل العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، هل هي الذات عينها أم هي غير الذات الإلهية؟<sup>(5)</sup>.

وجاءت هذه الموضوعات الإلهية لعلم الكلام؛ لتتناول الصفات الخيرية لله وهي الصفات التشبيهية كما وردت في القرآن الكريم مثل اليد والنظر وغير ذلك، وأغلب التساؤلات كانت: هل الله منزه من هذه الصفات؟ ويدخل أيضا ضمن الموضوعات الإلهية رؤية الله يوم القيامة، هل يمكن رؤية الله يوم القيامة أم لا؟ وأهم مسألة يتناولها علم الكلام والتي أثار جدلا كبيرا في زمنها بين المعتزلة والحنابلة وصلت إلى حد إراقة الدماء؛ هي مسألة

(1) - مجموعة مؤلفين، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، مجلة الحياة الطبية، لبنان- بيروت، ط1، 2004، ص 22.

(2) - دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، ط2، 1938، ص 83.

(3) - مجموعة مؤلفين، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، ص 23.

(4) - صبحي احمد محمود، في علم الكلام، ج1، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية- مصر، 1978، ص 18.

(5) - العاملي حسن مكّي، بداية المعرفة - منهجية حديثة في علم الكلام -، الدار الإسلامية، بيروت- لبنان، ط1، 1992، ص ص

81،80،79،78،77.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

كلام الله هل هو قدسم أم محدث؟ وكذلك البحث في أفعال الله مثل العدل الإلهي، ويدخل في هذا الجانب التكليف كفعل الله، والوعد والوعيد، واللفظ، وغير ذلك<sup>(1)</sup>.

### ب - الإنسانيات

واضح أن هذا الجانب الإلهي من أفعال الله يتصل بالجانب الإنساني من حيث حرية إرادة الإنسان؛ إن كان مُجَبَّرًا مَسْلُوب الإرادة، بمعنى أن كل فعل يريدُه الإنسان قد أَرَادَه اللهُ، وكل فعل يفعله الإنسان فعل الله؟<sup>(2)</sup>.

أم أن الإنسان مفوض مختار في أفعاله ومُسْتَقِلٌّ في اختياره استقلالاً تاماً عن القدرة والمشية الإلهية؟ أم هو بين الأمرين كما هو مذهب الأشاعرة، بمعنى أن الإنسان مختار في فعله اختياريًا لا يخرجُه عن حِيطة الإرادة والقدرة الإلهية<sup>(3)</sup>.

ويدخل ضمن هذا البحث؛ جانب التكليف وهو تكليف الإنسان واستطاعته على ذلك التكليف، وغاية هذا التكليف، والثواب والعقاب المرتبط به، والبحث كذلك في الحُسن والقُبْح العقليَيْن، وهل العقل وحده باستطاعته أن يكشف عن وجوه الحُسن أو القُبْح في كل فعل يعنيه؟، وهل تُعَدُّ قيمة الأفعال في ذاتها مستقلة عن إرادة الله تعالى، أم مَرْدُّهَا إلى الشرع وأمره؟<sup>(4)</sup>.

ويدخل أيضا ضمن هذا الجانب موضوع النبوة وتفسيرها ومدى الحاجة إليها؟ وكذلك العمل على إبعاد الشبهات التي تنكر ضرورة إرسال الأنبياء، والسعي إلى إثبات النبوة، وهي تعد في مبحث السمعيات ويترتب عليها البحث في الحشر، والبعث، والجزاء، والمعجزات، وأحوال القيامة إلى آخره من مباحث السمعيات<sup>(5)</sup>.

### ج - العالم

يتصل البحث في الإلهيات بالبحث في الإنسان، على أن كِلَا المبحثين يتصلان بالبحث في العالم من حيث خَلْقُه، والاستدلال على أن الله تعالى هو الخالق الباري المصور، وصِلَة الله تعالى بالعالم؛ تلك الصلة التي يحكمها العدل برباط وثيق، ويتطلب البحث في العالم وخلقُه؛ البحث في الجوهر والعَرَض، وهذا الجانب تمتاز به طبيعة

(1) - السيد محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، ص ص 28، 29.

(2) - العاملي حسن مكّي، بداية المعرفة ( منهجية حديثة في علم الكلام )، ص 151.

(3) - المرجع نفسه، ص 152.

(4) - صبحي احمد محمود، في علم الكلام، ج 1، ص 163.

(5) - السيد محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، ص 22.

## الفصل التمهيدي:.....الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين

الدراسات الفلسفية، مثل البحث في الموجود والمعدوم، والقدم والحدوث، والوجود والإمكان، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والزمان والمكان، إلى آخره من المباحث الطبيعية والتي استعان بها المتكلمون لغايات دينية<sup>(1)</sup>.

فلاحظ أن الموضوعات التي تختص بالإلهيات والإنسانيات والعالم، متداخلة في ما بينها وإحداها تكمل الأخرى كسلسلة متصلة، وكذلك فإن هذه المباحث اعتمدت بصورة أساسية على مصدرين مثلاً الأسس التي قامت عليها هذه المباحث؛ وهما القرآن والحديث، فضلاً عن إدخال مصدر ثالث إلى هذين المصدرين هو العقل.

### ثالثاً: وظيفته وغايته

إن علم الكلام من ناحية الوظيفة والغاية؛ خادم لعلوم الدين وممهّد لإثبات العقائد الدينية، وتعدد وظائفه تنوعت غاياته وسنحدد ذلك وفق جملة من النقاط:

وظيفة علم الكلام في معرفة أصول الدين، معرفة علمية قائمة على أساس من الدليل والبرهان، والقدرة على إثبات قواعد العقائد بالدليل والحجة والقدرة على إبطال الشبهات التي تثار حول قواعد العقائد<sup>(2)</sup>.

ومن خلال دراسة مسائل العقيدة الإسلامية الحقّة بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الآراء المخالفة لها ومحكمة أدلة تلك الأقوال والآراء وإثبات بطلانها، ونقد الشبهات التي تُثار عنها ودفعها بالحجة والبراهين<sup>(3)</sup>، فالتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات، ثم يلتزم الحجج العقلية التي تدعمها، فضلاً عن اتخاذ المتكلم العقائد الدينية وأصول الدين؛ قضايا مُسلّماً بما يستدل عليها بأدلة العقل<sup>(4)</sup>.

لذلك جُعِل لعلم الكلام وظيفتان أساسيتان الأولى: تنويرية، والمراد منها تطوير الفهم الإيماني للفرد المسلم والرُّبُيُّ به لإدراك مضمون عقيدته، بتعميق اطلاعه على حدود المفاهيم الاعتقادية التي وردت في القرآن والسنة، أما الوظيفة الثانية فهي وظيفة دفاعية، فالغرض الأصلي الذي دفع إلى تأسيس هذا العلم وتدوينه؛ هو تلك الجدالات الكلامية التي تنشأ بين المذاهب الإسلامية، أو دفاع المذاهب الإسلامية عن عقائدها أمام الديانات الأخرى، والغاية من هذه الوظيفة هي نصرّة العقيدة الإسلامية والدفاع عن دين الإسلام، وحفظ إيمان المسلمين بمنع الشبهات من التطرق إلى أذهانهم<sup>(5)</sup>.

(1) - المرجع السابق، ص 29.

(2) - الفضلي عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، ص 9.

(3) - المرزوقي جمال، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية، القاهرة- مصر، ط1، 2001، ص 12.

(4) - العامل حسن مكّي، بداية المعرفة - منهجية حديثة في علم الكلام -، ص 15.

(5) - السيد محمد صالح محمد، مدخل إلى علم الكلام، ص 50.

وهكذا يتضح لنا أن غاية علم الكلام هي الدفاع عن الدين والرد على الخصوم، مستعملاً في ذلك أدلة النقل والعقل لإثبات العقائد الدينية، ليس لأن هذه العقائد محل شك لدى المتكلم وإنما ليثبتها لغيره ممن لديه شبهة فيها أو مخالفتها، بدلا من اللجوء إلى مقاومته بالقوة، لأن ذلك يؤدي إلى ذبوع النفاق في قلوب المخالفين الذين تُلجئهم القوة إلى الإيمان ظاهريا<sup>(1)</sup>.

### رابعا- العلاقة بين فلسفة الدين وعلم الكلام

من خلال عَرَضنا لمفهومي فلسفة الدين وعلم الكلام من ناحية المعنى والموضوع والوظيفة؛ يتبين لنا أن هناك عدة اختلافات من ناحية الموضوع والغاية والمنهج، يمكن لنا أن نجتمعها في عدة نقاط أهمها:

- أن فلسفة الدين تنظر إلى العقائد الدينية من خلال العقل بواسطة التحليل والاستدلال، أما علم الكلام فهو ينطلق من الاعتقاد والتسليم بالمعتقدات الدينية، ومن ثمَّ يجعل العقل مدلا لهذه المعتقدات.
- تهتم فلسفة الدين بالبحث عن المبادئ النظرية لمعرفة الدين، كما تهتم بالبحث عن المشترك بين الأديان، في حين أن علم الكلام يهتم بالدرجة الأولى بالدفاع عن أصول عقيدته بإزاء الديانات الأخرى، ومحاولة تنفيذ العقائد المخالفة فضلا عن دفاع مذهب معين أمام مذهب آخر مُنْضَوِيَيْنِ تحت دين واحد.
- يعتمد فيلسوف الدين على المنهج العقلي والبرهاني في البحث عن المسائل، أما المتكلم فيعتمد على المنهج الجدلي، الذي يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو العقل.
- فيلسوف الدين يجعل للعقل مركز الصدارة في الحكم على صدق أو بطلان المعتقدات الدينية، أما المتكلم يجعل من العقل ثانويًا ومُسَخَّرًا لخدمة المعرفة النقلية.
- فلسفة الدين وكما هو موضح من خلال التعريفات السابقة؛ هي التفكير الفلسفي في الدين بمعنى التفكير العقلاني في العقائد الدينية، في حين أن علم الكلام هو الدفاع عن المعتقدات الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، وهذا يدل على التسليم السالف للعقائد الدينية، وانطلاقا من هذا الاعتقاد تنحصر وظيفة علم الكلام في الدفاع عن المعتقدات المسلم بها.

إن فيلسوف الدين في بحثه لا ينحاز إلى دين معين فهو متجرد، أو يحاول أن يتجرد من أي اعتقاد سابق، ولكنه ينحاز إلى دين معين بعد إقامة الدليل والبرهان على صدق هذا الدين، أما المتكلم فهو يبدأ وينتهي في بحثه وهو منحاز إلى عقيدة معينة محاولا البرهنة على صدقها وحقانيتها.

<sup>(1)</sup> - شقير الشيخ محمد، دراسات في الفكر الديني (فلسفة الدين والكلام الجديد)، ص 67.

ولكن هذا لا يعني أن فلسفة الدين وعلم الكلام هما قطبان متنافران؛ بل من الممكن أن توفر فلسفة الدين معطيات معرفية قد يعمل علم الكلام على توظيفها في سبيل الدفاع عن الدين ومعتقداته، ومن الضروري أيضاً فتح حوار معرفي بين فلسفة الدين وعلم الكلام، لأن تبادل الحوار قد يثمر في تقديم صيغة عقلانية للدين؛ تجعله أكثر مقبولية لدى قطاع واسع من أهل الفكر، هذا من جهة ومن جهة أخرى تكون منسجمة كل الانسجام مع المنظومة الدينية ومناهجها وأدواتها<sup>(1)</sup>.

وعلى ضوء ذلك؛ نصل إلى الهدف الأساسي من وراء هذا المبحث في بيان أن الموضوعات التي بحث فيها عبد الكريم سروش، تنتمي إلى موضوعات فلسفة الدين، لأن سروش نظر إلى الدين من خارج المنظومة الدينية، وتجرد من أي اعتقاد تقليدي سالفٍ فضلاً عن تناوله للنصوص الدينية تناولاً عقلانياً متوسلاً بالاستدلال والبرهان، كما أنه أقر في كتابه " الصراطات المستقيمة " بحقانية جميع الأديان سواء كانت سماوية أم وضعية، وعَدَّ المعرفة الدينية معرفة بشرية قابلة للصواب والخطأ، وأيضاً تطرق في كتاب بسط التجربة النبوية إلى موضوع الوحي إذ تناوله من جانبين صوفي وعقلي، معتقداً أن الوحي هو حالة وجدانية صوفية، وغيرها من الموضوعات التي سنتناولها؛ لكي نكشف أن سروش في بحثه للدين يميل صوب فلسفة الدين وليس علم الكلام.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)، ترجمة احمد القبائجي، الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2009، ص ص18- 19.

---

# الفصل الأول

---

عبد الكريم سروش: حياته وفكره

- ❖ المبحث الأول: حياته ومؤلفاته ومنهجه
- ❖ المبحث الثاني: مصادر فكره
- ❖ المبحث الثالث: التجديد في فكر سروش

تمهيد :

في هذا الفصل سنتطرق إلى أهم المراحل التي مر بها فكر عبد الكريم سروش في حياته، وبالذات مشواره العلمي والسياسي، من أجل إبراز الغاية الأساسية من فكره التنويري، خاصة الجانب السياسي منه الذي سعى إليه من خلال الإصلاح الديني، وتبيان أهم المصادر التي اعتمد عليها في فكره، والتي تنوعت بين مصادر إسلامية ومصادر غربية، إذ يعتبر صاحب مشروع فكري مستقل ومشروع فلسفي مختلف سواء من حيث الاتجاه أو الهدف، مع إيضاح ما إذا كان هذا الاختلاف امتداداً لإحدى التيارات الدينية السائدة آنذاك في إيران؟

❖ المبحث الأول: حياته ومؤلفاته ومنهجه

أولاً: حياته

إن القارئ لكتابات عبد الكريم سروش؛ سوف يدرك مدى عمق فكره ومعايشته لمشاكل لغة العصر، ولاشك في أن هذه الكتابات ما كانت إلا انعكاساً لقراءاته المكثفة ووليدة لتجربة واعية عاشها مع المذاهب الفلسفية وقراءاته لمختلف المذاهب المعرفية، باحثاً عن الحقيقة التي يتعطش لها.

فما هي أهم المراحل والمحطات في حياة عبد الكريم سروش والتي ساهمت في بلورة شخصيته؟.

عبد الكريم سروش سياسي وباحث ومفكر إسلامي، يعد من دعاة التجديد في الفكر الإسلامي اسمه الحقيقي حسين حاج فرج دباغ ولد يوم عاشوراء - العاشر من محرم - من عام (1324هـ-1945م) بمدينة طهران<sup>(1)</sup> - عاصمة إيران - لأبوين إيرانيين أطلقاً عليه تيمناً -بالمناسبة- اسم حسين لكون ولادته صادفت الاحتفال بيوم وفاة الإمام حسين (رضي الله عنه)، وسرعان ما غلب عليه الاسم الذي يحمله اليوم أي عبد الكريم سروش<sup>(2)</sup>، كما صادف أيضاً يوم ولادة عبد الكريم سروش ذكرى وفاة أحد أكبر أقطاب التصوف والعرفان في إيران، ألا وهو جلال الدين الرومي (ت 1274م)<sup>(3)</sup>

ينحدر سروش من عائلة متدينة مسقط رأسها بالتحديد في ميدان خراسان، وهي محلة سكنها آباؤه وأجداده من قبل، فوالد سروش الذي كان يدير بقالة لم يكمل تحصيله الدراسي لكن ذلك لم يمنعه من الاهتمام الكبير بالشعر والأدب، ولعل اهتمام الوالد الذي أبداه فتح شهية سروش فيما بعد للغوص في أدبيات وأشعار مجموعة من المتصوفة<sup>(4)</sup>.

(1) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2012، ص 34 .

(2) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002، ص 15 .

(3) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين - دقائق نظرية ومآزق عملية-، ترجمة أحمد القباجي، الانتشار العربي، بيروت - لبنان-، ط1، 2009، ص 291.

(4) - خسرويه عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مركز الهدف للدراسات، ط1، 2011، ص74.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

درس سروش في القائمة الابتدائية في طهران، ثم انتقل لإتمام تحصيله الثانوي إلى ثانوية "مرتضوي" التي سرعان ما غادرها للالتحاق بثانوية "الرفاه" وهي من المدارس الإيرانية الرائدة آنذاك، ما يميزها عن باقي المدارس الأخرى أنها تجمع في مناهجها ما بين الدين والعلم<sup>(1)</sup>، كان الهدف من تأسيسها يقوم على صناعة جيل مُكَبِّ على العلم والتدين، ويجمع بين التزكية والتعليم ومن هنا كان أغلب التلاميذ في هذه الثانوية ينتسبون إليها هم من الوسط المتفوق والذين ينتمون إلى الأسر المتدينة والمحافظه، حيث سعى مدير هذه الثانوية من خلال توليه إدارة هذه الثانوية تحقيق رغبته التي تكمن في التوفيق بين العلم والدين، وذلك من خلال إعداد الطاقات المتدينة من خارج المؤسسة الدينية\* والحوزة العلمية\* وتُوَجِّحُ تلك الرغبة بنجاح باهر حيث تخرج منها العديد من الشخصيات المتدينة والمتقفة<sup>(2)</sup>

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 15.

\* المؤسسة الدينية: أو ما تعرف بالحوزة الدينية الطائفية الشيعية في إيران والتي أصبح لها تشكيلات ادارية ومالية ودعائية مما جعل لها شخصية مادية ومعنوية مستقلة عن باقي مؤسسات الدولة و المجتمع، تضم المؤسسة الدينية في قاعدتها الملاي من الواعظ وذوي المراتب الدنيا ومعلمي المدارس الدينية وأئمة المساجد ويقدر عدد هذه القاعدة بحوالي نصف مليون ومورد رزق هذه القاعدة يعتمد على المصادر المالية للمؤسسة وقيادة هذه القاعدة تضم الآيات والحجج والسلطة الدينية الحقيقية بيد مراجع التقليد التي تظهر من ففة الآيات ويتفوق احيانا احد مراجع التقليد باجتهاده الديني والفقهي ليحظى بمركز أعلى على الباقيين، وتعتمد المؤسسة الدينية في مواردها المالية الكبيرة على الحقوق الواجب دفعها من الافراد بموجب الشريعة الاسلامية وفق الاجتهاد الشيعي، والمورد الاكبر لهذه الحقوق من الطبقة البرجوازية خاصة منها التجارية والعقارية والطبقة الاقطاعية وهذا ما يبرر الارتباط الوثيق بين المؤسسة والطبقة البرجوازية بالدرجة الاولى فيصنفه عامة المؤسسة الدينية في إيران هيكل تنظيمي هرمي يبدأ في قمته بالمرجع الديني الاعلى وينتهي بأصغر رجل دين يقوم بإدارة الشؤون الدينية في قرية نائية كما تشتمل على رجال الدين العاملين وبضمها العتبات المقدسة والحوزات العلمية والمساجد والمدارس الدينية وطلاب العلوم الدينية وغيرهم كما ان للمؤسسة الدينية الإيرانية دورا مهما وخطيرا تؤديه على مستويات الصراع السياسي والاجتماعي وفي جانب اخر تعد وليدة افكار عديدة ساهمت الظروف التاريخية نفسها وسياسيا واقتصاديا في تحديد ابعادها ومن ضمن هذه الافكار تلك التي تبناها الصفويون والتي تتمثل بطريقتهم الصوفية وما ينطوي عليها من فلسفة دينية اتخذت لها مظاهر معينة كانت تروج لها وخصوصا بعد ان مال زعمائهم الى التشيع امثال اسماعيل الصفوي اذن فالمؤسسة الدينية الإيرانية قد تبلورت ايام الصفويين الذين فكروا بتأسيس اول امبراطورية فارسية منذ سقوط الامبراطورية الساسانية فالصفويين لم يجدوا طريقا للتوسع والانتشار ولتوحيد إيران ذات القوميات المتعددة غير الاعلان ان المذهب الشيعي مذهبا رسميا لإيران.

\*\* الحوزة العلمية: وهي تسمية عربية صحيحة تعني المكان او الناحية التي يمكن ان تخصص لمختلف اوجه النشاط الانساني إلا ان الكلمة ارتبطت في لغة الخطاب الشيعي بتلقي العلم، والحوزة العلمية موجودة في مدينة قم بإيران، والحوزة عبارة عن مؤسسة اجتماعية قائمة على مجموعة من النظم والروابط والضوابط الاجتماعية الخاصة التي تحكم علماء الدين في كل عصر وما شهدته إيران من حوزات لها من اهمية في جل أبحاثها، إلا أن حوزة قم العلمية هي المركز الام في جميع هذه الحوزات، بل ينصرف مصطلح الحوزات العلمية الى مدينة قم بأسرها لكونها ساحة لتلقي العلم في العديد من المدارس الدينية أنظر: [نيفين عبد المنعم مسعد- صنع القرار في إيران-، ص ص 143، 144].

(2) - خسرويهان عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص 74.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وخلال هذه المرحلة؛ تأثر سروش بأستاذه رضا روزيه الضليع في العلوم التطبيقية، أي (العلوم المقارنة) وفي تفسير القرآن<sup>(1)</sup>، كما كان سروش أيضا من ضمن الطلبة المحافظين ومن الذين درسوا على يد الشيخ مرتضى مطهري\*، ومن بين الطلبة الذين يراجعون ويدونون ما اقترفوه من خطايا، الأمر الذي يتطلب منهم محاسبة أنفسهم على الأعمال التي صدرت بغير صحة وهذا ما بينه الشيخ جعفر السبحاني\*، من خلال كلامه أثناء الحوار الذي أجراه مع سروش بشأن مسألة الوحي إذ يقول السبحاني: "أنتم المتخرجون من ثانوية مرتضوي اتخذتم دفترا لتدوين الملاحظات الأولية، وإن صدر عنكم تركٌ لِمَا هو أولى سارعتم إلى تدوينه في ذلك الدفتر كي تعملوا على تكفيره لاحقا، وهكذا كنتم تعملون بوصية علماء الأخلاق فيما يتعلق بالمشاركة والمراقبة"<sup>(2)</sup>.

كما كان سروش في شبابه كثير المطالعة، وميالا إلى الكتب العرفانية والتي كانت بمثابة الغذاء المعنوي له، وأبدى أيضا تأثره بكتابين في الأخلاق الإسلامية والسلوك العملي، بعد أن اطلع عليهما في ريعان شبابه فالكتاب الأول هو "جامع السعادات للشيخ مهدي التراقي"، والثاني هو كتاب المراقبات في أعمال السنة للميرزا جودا ملكي التبريزي، كما درس قسما من كتاب جامع السعادات عند أحد العلماء والباقي قرأه وحده، وفي هذا الصدد يقول: "لم أكتفِ بقراءة كتاب المراقبات بل التهمتهُ التهامًا، وإلى الآن عندما أتذكر هذا الكتاب تأخذني حالة من الهيبة والرهبنة في أعماق وجودي"<sup>(3)</sup>.

وهذا التأثير نراه واضحا في جل مؤلفات عبد الكريم سروش، حيث استدل بالعديد من آيات الشعر الصوفي سواء لجلال الدين الرومي\* أو حافظ الشيرازي\*\* فهو يستعين بها لتوضيح مقصوده من ذلك.

(1) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في ايران الإسلامية، ص 34.

\* مرتضى مطهري: ولد عام 1920م، بمدينة فریمان في محافظة خراسان الإيرانية، هو عالم دين وفيلسوف إسلامي شيعي، العضو المؤسس في شوری الثورة الإسلامية إيران إبان الأيام الأخيرة من سقوط نظام الشاه، صاحب الشبكة الواسعة من المؤلفات التأصيلية والعقائدية والفلسفية الإسلامية، واحد أبرز تلامذة المفسر والفيلسوف الإسلامي آية الله محمد حسين الطباطبائي، ولد مطهري وسط عائلة متدينة وذات توجه علماني ومعروفة أيضا بالعلم، توفي سنة 1979م في مدينة قم، للتوسع أنظر: [ar.wikipedia.org/مرتضى\_مطهري]

\* جعفر السبحاني: ولد في 28 من شوال 1347هـ بمدينة تبريز الإيرانية، فهو مرجع شيعي إيراني معاصر له بروز واضح في مجالات الكلام والتفسير والفلسفة، وهو مؤسس مؤسسة الإمام الصادق والمشرق عليها وهي من المؤسسات الثقافية الإسلامية الكبيرة في مدينة قم، وتتبعها مؤسسات فرعية أخرى، للتوسع أنظر: [ar.wikipedia.org/جعفر\_السبحاني]

(2) - سروش عبد الكريم وجعفر السبحاني، بنية الوحي و حقيقة القرآن، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دالتا للطباعة والنشر، بيروت، العدد 15-16، ط1، 2010، ص ص 11، 12.

(3) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، لبنان-بيروت، ط1، 2010، ص 11.

\* جلال الدين الرومي: ولد عام (604هـ-1207م)، في بلخ في بلاد فارس، شاعر ومتصوف وعالم بفقته الحنفية ينتمي إلى عقيدة أهل السنة والجماعة، انتقل مع أبيه إلى بغداد فترعرع بها في المدرسة المستنصرية، لكثرة تنقل والده لم تظل مدة إقامته فاستقر في مدينة قونية سنة 623هـ في عهد دولة السلاجقة الأتراك، كما عرف بالبراعة في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، فأشعاره ومؤلفاته الصوفية التي كتبت بلغته الأم الفارسية تركت تأثيرا

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وفضلاً عن مطالعته للكُتب المتنوعة، وخاصة الكتب الرياضية والتي كانت بمثابة مادته المميزة؛ كان له اهتمام بما يحدث على الساحة الفكرية والسياسية آنذاك، وعلى إثر ذلك التحق بالمجموعة الحجاجية<sup>\*\*\*</sup> ولكنه سرعان ما تبين له أنه لا يشاطر هذه المجموعة الإسلامية أفكارها وتحديدًا مواقفها العدائية ضد البهائية<sup>\*\*\*\*</sup> فغادرها، ثم انكبَّ يتفقه في القرآن الكريم ومفسراً لنهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، مدة طويلة وبأسلوب بيان جذاب ترك أثاراً إيجابية من الناحية الأخلاقية على مُستمعيه إضافة إلى أسلوبه التحليلي المثير للتفكير<sup>(1)</sup>

ولم يتوقف البناء الفكري لسروش على الجانب السياسي والجانب الديني فقط؛ بل عرف طريقه الفلسفي في وقت مبكر، وهذا عندما صبَّ إقباله على المطالب الفلسفية التي بلغت ذروتها في المرحلة الإعدادية، فأول كتاب ترك تأثيره عليه كان بعنوان "حب الاستطلاع عند سقراط"، وكان ذلك في سن الثالثة عشرة من عمره، فقد تأثر بطريقة تعامل سقراط مع السفسطائيين عندما عزم على مكافحتهم، فذلك هو الأساس الذي أدى بسروش وبالتحديد سنة 1961م إلى التفكير في تأسيس منظومة فلسفية، داعياً أن بدايات تأسيسها تنطلق من تعريف الوجود، وذلك بإطلاق مفهومه الذهني<sup>(2)</sup>.

وبعد التعليم الثانوي كانت الجامعة بداية الانفتاح على الفكر الآخر؛ إذ تفوق عبد الكريم سروش في امتحانات كُليَّة الفيزياء والصيدلة، فاختار الالتحاق بالأخيرة التي تخرج منها عام 1968م، وأثناء حصوله على

---

واسعا سواء على الثقافة الإسلامية أو باقي ثقافات البلدان الأخرى، وفي العصر الحديث حظيت بعض أعماله بالترجمة ولقت صدا واسعا حيث وصفته الجي بي سي سنة 2007 بأكثر الشعراء شعبية في الولايات المتحدة، توفي عام (672هـ-1273م) في قونية وأصبح مدفنه مزاراً إلى يومنا انظر:

جلال\_الدين\_الرومي/ ar.wikipedia.org

\*\* حافظ الشيرازي: ولد نحو سنة 725هـ في مدينة شيراز الإيرانية التي توفي فيها أيضاً، لقب "بمُحافظ" لحفظه القرآن الكريم بقرائته الأربع عشرة، وكان من الشيعة الاثني عشرية، وهو شاعر فارسي ومن أكبر شعراء الغزل الفارسيين وكان يوصف بلسان الغيب، اتصف شعره بالنظرة الفلسفية والصبغة الصوفية والرمزية المشبعة وتلك السمات نجدها في كامل غزلياته، توفي عام 792هـ للتوسع أنظر: [حافظ\_الشيرازي/ar.wikipedia.org]

\*\*\* الحجاجية: وهي جمعية تأسست عام 1957م، من أجل مقاومة المذهب البهائي الذي كان يتوسع آنذاك، والتزمت هذه الجمعية التشيع في صيغته التقليدية بما فيها الاعتقاد باعتزال السياسة حتى ظهور المهدي المنتظر وهو الإمام الثاني عشر عند الشيعة، للتوسع أكثر انظر عماد الهلالي، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 35.

\*\*\*\* البهائية: ديانة تنحدر من البابية، ظهرت عام 1844م في ظل الاستعمار الروسي والانجليزي، بداية ظهورها كان في إيران ثم انتشرت في العراق وفي باقي أقطار العالم، أسسها ميرزا علي نوري الملقب ببهاء الله (1817م-1892م)، وهو احد تلامذة علي محمد الشيرازي، للتوسع أكثر انظر بسام علي سلامة العموش، مذاهب وفرق - دراسات نقدية -، ص 299.

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص ص 15، 16.

(2) - خسرويهان عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص ص 76، 77.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

إجازة الصيدلة التحق بالخدمة العسكرية، ومع انتهاء خدمته عُيِّنَ مسؤولاً عن مختبرات الدولة في محافظة "بوشهر" -جنوب إيران-، وقد ظل في مركزه هذا مدة عام ونصف (1).

ولكن سروش لم يتخلَّ عن العرفان والسلوك والتصوف الإسلامي، فالعرفان تربع في روحه وهزها قبل أن يهز عقله، وهذا ما ذكره عندما اقترحت عليه منحة دراسية إلى بريطانيا والالتحاق بجامعة لندن في فرع الكيمياء التجريبي، وفي الوقت نفسه واصل دراسته الجامعية في علم التاريخ وفلسفة العلوم في الجامعة نفسها (2).

ومن الجدير ذكره؛ عند الحديث عن سيرته المعرفية أنه لم يقتصر في نهل معارفه على الدرس الأكاديمي فقط؛ بل اهتم أيضا بتحصيل المتون الأصيلة المتداولة بين الأوساط الدينية، وفي هذا الشأن يقول سروش في عام 1972م "عندما كنت عازما للذهاب الى بريطانيا اصطحبت معي أربعة كتب (3):

1\_ الأسفار الأربعة (العقلية): لصدر الدين الشيرازي\*

2\_ المحجة البيضاء: للملا محسن فيض الكاشاني\*\*

3\_ المتنوي المعنوي: لجلال الدين البلخي الرومي

4\_ ديوان شمس الدين: لمحمد حافظ الشيرازي

إن اطلاع سروش على هذه الكتب الأربعة أيقظت فيه قوى متعددة، كان لها أثرها الكبير على فكره إذ يقول عن الكتاب الأول إنه غذائي العقلي والأحريات كن الغذاء الروحي، مشيرا بذات الصدد أنه على انشغاله أيام إقامته ببريطانيا بمطالعة الكتب الجديدة في الكيمياء والفلسفة وغيرها؛ إلا أن هذا لم يمنعني من التواصل مع

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 16.

(2) - رضا وصفي محمد، الفكر الاسلامي المعاصر في ايران، دار الجديد-بيروت-، ط2، 2001، ص 294.

(3) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 13.

\* صدر الدين الشيرازي: ولد سنة (980هـ-1572م)، وهو خاتم حكماء الشيعة جمع بين فرعي المعرفة النظري والعملي ينسب إليه نهج الجمع بين الفلسفة والعرفان والذي يسمى بالحكمة المتعالية، ويعرف أيضا بصدر المتألمين، ولد في عائلة ثرية فاستغل الأمر في طلب العلم وهذا سبب ثرائه العلمي، درس في حوزة أصفهان عاصمة الدولة آنذاك حتى حضر درس فقيه عصره الشيخ البهائي وتأثر به توفي عام (1050هـ-1640م) للتوسع [ انظر:

صدر\_الدين\_الشيرازي/ar.wikipedia.org]

\*\* محسن فيض الكاشاني: ولد سنة 1007هـ ونشأ في بلدة قم الإيرانية، انتقل من بعدها إلى كاشان، وبعدها نزل إلى شيراز بعد سماعه بورود العلامة السيد ماجد البحراني هناك فأخذ العلم منه ومن المولى صدر الدين الشيرازي، فالفيض الكاشاني من علماء الشيعة الإمامية، وقد كان محيطا بكثير من العلوم كما عاش في أوج اقتدار الدولة الصفوية في ايران وعاصر ملوكها، توفي سنة 1091هـ، للتوسع [ انظر: الفيض\_الكاشاني/ar.wikipedia.org]

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

هؤلاء الحكماء والعرفاء، وعلى الخصوص لقاءاتي وحواراتي مع جلال الدين الرومي الذي كانت علاقتي معه تزداد يوماً بعد يوم إذ اكتسبت منه يوماً قوة الأخلاق وفي الثاني شراب الإشراف<sup>(1)</sup>.

وأما حديثه عن كتاب المحجة البيضاء؛ فقد كان له خصوصية لدى سروش لأن هذا الكتاب ألف على نسق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، أو بعبارة أخرى هدَّبَ صاحبه أفكار كتاب الغزالي وجعلها ضمن الإطار الشيعي<sup>(2)</sup>، لذلك يقول سروش "في ذلك الوقت من دون أن أشعر أو أتحمس؛ أبرمت صفقة خفية مع الغزالي فخرجت من دهليز المحجة إلى باحة سلطان إحياء علوم الدين، حيث كانت أنظار الغزالي تسطع علي من نافذة المحجة"<sup>(3)</sup>

لقد كان عبد الكريم سروش يجمع في ثوبه العرفاني بين حرارة مولوي وبرودة الغزالي، الأمر الذي جعل روحه وقلبه ينتقلان بين هذين العملاقين، لأنه رأى في مولوي ذلك العاشق الذي يخلق في سماء الوجدان عكس الغزالي الذي وجد فيه الزاهد الخائف، الذي يعيش الخوف والرهبنة في كل مشاعره، وكان يرى التجربة الدينية لهذين العارفين مختلفة فيقول "الغزالي العارف وصاحب الروح الجريئة يملك هيبة لا تطاق، إله الغزالي عبوس يملك قلباً متحجراً، غضبه غالب على عطفه وقهره على رحمته، وأنا لا أستطيع تحمل هذه الظاهرة في حركة الإنسان والحياة، كنت أبحث عن إله رحمان رحيم له قلب واسع لا حدود له، وجدت هذا الإله عند مولوي، وجدت مولوي العارف العاشق الذي يخلق في سماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب، مقابل الغزالي الزاهد الخائف الذي يعيش الخوف والرهبنة في كل مشاعره وأعماق وجوده"<sup>(4)</sup>، إضافة إلى ذلك وإلى جانب دراسة سروش الرسمية والأكاديمية؛ اشتغل بدراسة المناهج المتداولة في الحوزة العلمية<sup>(5)</sup>.

وخلال السنوات الخمس التي قضاها سروش في بريطانيا؛ شارك في العديد من النشاطات السياسية التي كانت تُنشطها الجالية الإيرانية المهاجرة، فعرفت انطلاقاً شهرته الأولى من خلال المناقشات السائدة آنذاك، والتي توقفت على نقض التيار الماركسي ورفض الفلسفة الماركسية<sup>(6)</sup>، و في إطار منهجه الثقافي السياسي قاد بعض

(1) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 14.

(2) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 37.

(3) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 14.

(4) - المصدر نفسه، ص 14.

\* المناهج المتداولة في الحوزة العلمية والتي تعرف بدراسة الدين والعقيدة واللغة العربية والقرآن والمنطق والفلسفة وعلم الكلام والتفسير فهذه المجالات

تدرس وفق مراحل معينة وكل مرحلة تختلف مقاييسها المدروسة عن المرحلة التي تليها للتوسع انظر: حوزة /ar.wikipedia.org/wiki

(5) - المصدر نفسه، ص 15.

(6) - خسرويهان عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص 76، 77.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

طلبة الجالية، كما تعاون آنذاك مع مجموعة من أصدقائه في تشكيل "جمعية الشباب المسلم" لمناقشة أفكارهم، ولما تباينت وجهات النظر فيما بينهم نقل سروش اجتماعاته إلى قاعة أطلق عليها اسم "إمام براح" التي شهدت اجتماعات مختلفة وقف على منبرها العديد من الأسماء التي لهم علاقة مع سروش منهم آية الله بمشتي ومطهري، إضافة إلى ذلك أن جنازة علي شريعتي\* الذي توفي في لندن انطلقت من منبر هذه القاعة، التي أضحت أحد رموز المعارضة في بريطانيا<sup>(1)</sup>.

عاد سروش إلى طهران عقب نجاح الثورة\*\* في بدايات عام 1979م، ونشر كتابه "قيمة المعرفة"، كما عُيِّن مُديراً للمؤسسة الثقافية الإسلامية، ثم دخل جامعة طهران فنال منها شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، ومع ازدياد التوتر أوقفت الجامعات أبوابها واقترح الطلاب أن لا تفتح قبل أن تعدل برامجها، فعين سروش مسؤولاً وبتوصية من الإمام الخميني\*\*\* في المؤسسة التي أنيطت بها هذه المهمة مع مجموعة من المفكرين لتهيئة الأجواء وإعادة فتح الجامعات، وفي عام 1983م ونتيجة الاختلاف في الآراء غادر سروش هذه المؤسسة، وعُيِّن في مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية<sup>(2)</sup>.

لكن سروش ظل مدةً وجيزة بعد هذه المرحلة من أهم مُنظري الحكومة الإيرانية طوال مرحلة الثمانينات من القرن 20 على الخلاف السائد آنذاك، إذ استمر في التدريس والبحث داخل جامعة طهران، كما باشر بدراسات بشأن العلاقة بين الدين والسياسة في إيران خلال سيطرة المؤسسة الدينية على المؤسسة الحاكمة عقب سنوات طوال من الانفصال بين السلطة الدينية وسلطة الدولة، والاتصال بين المؤسسة الدينية والمجتمع الإيراني، وقد

\* علي شريعتي: مفكر إيراني معاصر (ت 1977) حاصل على الدكتوراه في علم الأديان والاجتماع من فرنسا، في مدة قصيرة لا تتجاوز العشر سنين أصبح من أبرز الشخصيات الفكرية في مجال تجديد الفكر الديني.

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 16.

\*\* الثورة ويقصد بها الثورة الإسلامية في إيران وتعرف في كثير من الأحيان بأنها انتقال راديكالي من وضع إلى آخر، ولكي يحدث هذا الانتقال الراديكالي لا بد من توافر درجة ما من الوعي السياسي، حول كل من الوضع المعاش غير المقبول الاستمرار فيه والوضع المراد الوصول إليه، كما يسبق هذا الانتقال حدوث عدد من التطورات على كل من المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وتكون هذه التطورات كلها أو بعضها غير مقبولة من الشعب، ما يدفع بقطاعات متزايدة منه إلى تبني أفكار تيار سياسي جديد يدفع إلى التغيير سواء في مقولاته أو توجهاته للتوسع [أنظر: حمادة أمل، الخبرة الإيرانية - الانتقال من الثورة إلى الدولة-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2008، ص 27، 28، 29].

\*\*\* الإمام الخميني: اسمه الكامل روح الله بن مصطفى بن أحمد الموسوي الخميني رجل دين سياسي إيراني من مواليد 24 سبتمبر 1902م وتوفي في 3 جوان 1989، حكم إيران في الفترة من (1979-1989)، وكان فيلسوفا ومرجعا دينيا شيعيا، قاد الثورة الإيرانية حتى أطاح بالشاه محمد رضا بهلوي، كان الخميني بمثابة الأب الروحي لعدد من الشيعة داخل إيران وخارجها درجته الحوزوية آية الله وتضاف إليها العظمى بحكم أنه بلغ الإجهاد عند الشيعة وأصدر رسالته العملية، أي مجموعة فتاواه في العبادات والمعاملات في الإسلام وسمته مجلة التام الأمريكية برجل العام في سنة 1979، لديه الكثير من المؤلفات في الجانِب الديني من بينها رسالة الاجتهاد والتقليد، المكاسب المحرمة، حاشية على الأسفار، كتاب الطهارة، الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه والقائمة طويلة للتوسع [أنظر: [ar.wikipedia.org/wiki/روح\\_الله\\_الخميني](http://ar.wikipedia.org/wiki/روح_الله_الخميني)]

(2) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 40.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

أكسبت هذه المحاضرات سروش شهرة واسعة داخل وخارج إيران، الأمر الذي نتج عنه استعداد الكثير من رموز المؤسسة الدينية<sup>(1)</sup>.

فالظروف التي عرفتها إيران في تلك الآونة من محاولات التغيير وما تولد عنها من نزاعات سياسية ذات بعد ديني؛ استهدفت محاولات سروش أثناء وجوده في بلاده، وذلك من قِبَل التيار المحافظ الذي يقف ضد أي محاولة للتجديد الفكري سواء من الداخل أو الخارج، معتبرا أن تلك المحاولات تأتي بتأثير من الثقافة الغربية، فمعاناة سروش الفكرية لا تختلف عن معاناة الرئيس السابق محمد خاتمي سياسيا، فالتيار المحافظ يرفض أي محاولة تجديد تمس قضايا الدين<sup>(2)</sup>.

وعليه فالتيار المحافظ واصل هجومه على التيار الإصلاحية الذي ينتمي إليه سروش، والذي أثر عليه من داخل الثورة، لكن موقفه تغير من الثورة من ابن لها ومدافع عن توجهها الإيديولوجي ضد الأفكار الماركسية معتبرا أفكارها جامدة لا تتناسب مع متطلبات العصر الحديث، إلى أكبر منتقدي دور الفقهاء السياسي، فالتغيير كان نتيجة ظروف تاريخية صادفت مشواره العلمي والسياسي، فمن بين مطالبه التابعة لموقفه دعم مناخ الحريات وحقوق الإنسان، وذلك انطلاقا من عدم تعارض هذه الحقوق الإنسانية مع تعاليم الدين الإسلامي<sup>(3)</sup>.

كما شهد السعيد السياسي ظهور قادة من جناح المصلحين المتدينين، من طلاب ومؤيدي سروش الذين ساندهم وأيدهم<sup>(4)</sup>.

وما نلاحظه أن التوجهات الإصلاحية عند سروش تمثل توجهاته الإيديولوجية وبالتحديد انتماءه إلى تيار الإصلاح، وتحديه لتيار المحافظين وليس الإصلاح في مجال الإنتاج والتجديد والمعرفة المتقدمة.

وعلى كل حال؛ بدأت قصة عبد الكريم سروش الإصلاحية بعد الثورة خلال التسعينات، فقد اعتنقت أفكاره من قِبَل الإصلاحيين الإيرانيين، لأنها دعت إلى نوعية الإصلاحات الحكومية نفسها التي رأت معظم القيادات السياسية أنها ضرورية، والعديد من المفكرين والباحثين يصفون اليوم سروش بأنه مفكر ومعبر عن الحركة التي تدعو إلى التغيير والإصلاح، وبذات الصدد يقول ولي نصر الباحث الأمريكي ذو الأصول الإيرانية في مصنفه

(1) - حمادة امل، الخبرة الإيرانية - الانتقال من الثورة إلى الدولة -، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008 ص 137.

(2) - الهاللي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 41، 42. / أنظر [أيضا علي حرب: هكذا أقرا ما بعد التفكيك، دار فارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2005، ص ص 89-90].

(3) - حمادة امل، الخبرة الإيرانية - الانتقال من الثورة إلى الدولة -، ص ص 126، 127.

(4) - انظر: عبد الله خليفة، دلالات افكار عبد الكريم سروش، صيفة آرام الالكترونية، 2009/10/10.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

"صعود قوى الثورة": إن المطالبة بالإصلاح لم تكن مجرد توجه فكري يروق للناس؛ بل كان لها هدف عملي مُلِحٌ لذلك التفت حولها جمهور من الأنصار داخل إيران وكذلك خارجها، كان البراغماتيون في الحكومة والجامعات والمدارس الدينية والشركات يبحثون عن أنسب الطرق لكف يد رجال الدين عن التخطيط السياسي، فكانت دعوة سروش خير معبر عن تطلعاتهم"<sup>(1)</sup>

لقد تأثر سروش كغيره من الشخصيات الأخرى بمجموعة من العظماء ورجال العلم والسياسة أمثال: أبي حامد الغزالي، وصدر المتأهين الشيرازي، والمولوي، علي شريعتي، ومهدي بارزكان\*، والشيخ مرتضى مطهري والخميني وغيرهم، وتأثره لم يتوقف هنا بل انتقل إلى التأثير بسقراط، وكانط، وغادامير، وجون هيك، شلايرماخر، وكارل ريموند بوبر<sup>(2)</sup>

فكل واحد من هؤلاء القامات الفكرية استقى منه سروش ما يخدم مرجعية أفكاره المتعطشة إلى الحقيقة وهو اليوم يُعدُّ في طليعة المجددين على ساحة الفكر الإيراني الإسلامي المعاصر.

كما لم ينكر سروش أنه كان تلميذا لشريعتي الذي كان له تأثير كبير على الساحة الفكرية الإيرانية، ولكن سروش انفصل عن المقاربة الإيديولوجية الشريعتية مستبدلاً إياها بأطروحة إبستمولوجية هرمينوطيقية لها مضمون ليبرالي نقدي، وقدم أستاذه شريعتي بكونه مبدع "الخطاب الأيديولوجي الديني" في إيران الحديثة، فالهدف الاستراتيجي قد لا يكون تغير لدى سروش وإنما الطرح الأيديولوجي الذي استخدمه شريعتي في ظرف تاريخي مجتمعي لم يُرضِ سروش لذلك استبدله برؤية إبستمولوجية<sup>(3)</sup>، ويبقى ذلك دائماً في إطار أن الممارسات الفكرية تقيدتها ظروف معينة، ما يفرض على كل واحد فيهم جذب قطاعات عريضة تخدم وتؤيد أفكاره وهو الأمر الذي يؤدي بالطرف الآخر إلى التبنى ثم إلى الاختلاف، ثم في كثير من الأحيان إلى القطيعة.

والجدير بالذكر أن ثقافة سروش تركز على بعدين الأول: استيعابه لتاريخ وفلسفة العلم المعاصر، والبعد الثاني: معرفته بالتراث الإسلامي وإمامه به في مجال الفلسفة والعرفان والكلام والتاريخ والفقه وأصوله، فضلاً عن إمامه باللغة العربية، وأبرز هذه المجالات وأهمها في التأثير على مساره الفكري هي التصوف والعرفان كما أشرنا

<sup>(1)</sup> - نصر ولي، صعود قوى الثورة (نخبة الطبقة الوسطى الجديدة في العالم الإسلامي وانعكاساتها على عالمان)، ترجمة هاني تابري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2011، ص 220.

\* مهدي بارزكان: مفكر إيراني معاصر (ت1994) حاصل على شهادة الهندسة من فرنسا، سعى إلى إيجاد التوافق بين المفاهيم العلمية والتعليم الدينية.  
<sup>(2)</sup> - خسرويهان عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص 81.

<sup>(3)</sup> - ولد أباه السيد، الدين والسياسة والأخلاق - مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي -، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان-بيروت، ط1، 2014، ص ص 177، 178.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

سابقاً، وهذا التأثير يتضح جلياً من خلال كتاباته المشحونة باستشهاده واستحضاره لمقولات مشايخ العرفان أمثال: الشيرازي وجلال الدين الرومي، والتي ألفت بظلالها على كتاباته التي لم تبدُ سياسية ولم تواجه بنحوٍ واضح المؤسسة الدينية في إيران، وإنما استغرقت في كتابة العلاقة بين الدين والمعرفة الدينية وهو المنطلق الذي بدأ منه سروش في معالجته ونقده للأوضاع داخل إيران<sup>(1)</sup>.

الأمر الذي أدى إلى إبعاده خارج إيران، حيث يعمل حالياً في العديد من الجامعات في أمريكا وهولندا وبريطانيا وألمانيا، ولا يزال يمارس عمله التحليلي والتنويري من خلال التدريس وتأليف الكتب، والكتابة في المجلات والصحف وحضوره المستمر في المجالس والمؤتمرات، وإلقاء المحاضرات للأساتذة والطلبة وعمامة الناس والحضور في الفضائيات في بعض الأحيان<sup>(2)</sup>.

وبعد خروج سروش من إيران؛ طرح أخطر نظرياته التي هزت الفكر الإسلامي عامة والفكر الإيراني خاصة، ألا وهي "القرآن كلام محمد"، تطرق لذلك أثناء حوار أجراه مع مايكل هوبنغ، حيث ناقشته أكثر من مئة شخصية دينية وثقافية وسياسية<sup>(3)</sup>.

فسفر سروش وخروجه من إيران؛ ناتج عن ضغوطات مباشرة ومنع الحكومة الإيرانية له من طرح أفكاره، لذلك اضطر للقيام بذلك في الخارج، فيقول بهذا الشأن: "إنني حالياً منكم بالتدريس في إحدى الجامعات الأمريكية، وأقوم بما حُرمت من القيام به في إيران"<sup>(4)</sup>.

فأهم ما يسعى إليه سروش اليوم؛ تجديد الإسلام وتحريره من سيطرة رجال الدين وانفتاحه على التأويل العصري، وراح خلال محاضراته في جامعتي هارفارد وجورج تاون يذكر مراراً وتكراراً المناقشات الفكرية التي غيرت المسيحية من خلال حركة الإصلاح الديني، ويستشهد في ذلك بأقوال الفيلسوف السياسي البراغماتي كارل بوبر وفيلسوف نشاط المجتمع المدني الألماني يورغن هابرماس، سروش دعا إلى إصلاح الشريعة الإسلامية وتحريرها من إشراف رجال الدين، وجعلها أكثر توافقاً مع الديمقراطية والتغيير الاجتماعي العصري.

(1) - حمادة امل، الخبرة الإيرانية - الانتقال من الثورة إلى الدولة -، ص 139.

(2) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 43.

(3) - المرجع نفسه، ص 42.

(4) - سروش عبد الكريم و سبحاني جعفر، بنية الوعي والحقيقة، حوار بين سروش وجعفر سبحاني، ترجمة حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة،

العدد 15-16، 2010، ص 41.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

ومع الإقصاء الذي تعرض له سروش؛ إلا أن ذلك لم يمنعه من المضي قُدماً، إذ حصل على جائزة إيراسموس عام 2004م كواحد من أهم الشخصيات المؤثرة في العالم الإسلامي، كما اختارته مجلة التايمز عام 2009م ليكون من أهم مئة شخصية مؤثرة في العالم<sup>(1)</sup>. وقد وصف بالعديد من التوصيفات منها ما وصفه مجلة "الإكسبريس" الفرنسية له بـ"مارتن لوثر العالم الإسلامي"، وأطلقت عليه مجلة "نصوص معاصرة" البيروتية في جميع إصداراتها صفة أنه من أشهر مُنظري الإصلاح في إيران، وجاءت هذه التوصيفات في ظل ما قدمه عبد الكريم سروش من إنجازات.

### ثانياً: مؤلفاته

**1-** ظهر سروش منذ أوائل الثمانينات بنتاجه الغزير على الساحة الفكرية في إيران، وعالجت نتاجاته الأولى النظريات الماركسية، وموضوعات فلسفة العلم، ومن أبرز أعماله في تلك المرحلة كتابه: "ما هو العلم، ماهي الفلسفة"، أما في النصف الثاني من الثمانينات وبعد أن انحسرت الأجواء الثورية وتقلصت؛ اتجهت المساهمات النقدية ومناقشات المثقفين الإيرانيين صوب تحليل التجربة السياسية الاجتماعية الإسلامية في إيران وانعكس هذا الأمر على توجهات عبد الكريم سروش، فكان التغيير المفاجئ في أفكاره قد حصل عام 1989م ومنذ ذلك الحين بدأ بكتابة مقالاته التي أسماها "القبض والبسط في الشريعة"<sup>(2)</sup>.

والجدير بالذكر؛ أن أغلب مؤلفات عبد الكريم سروش هي مجموعة من المقالات وقد جمعت ورتبت على شكل كتاب، ترجم غالبها أحمد القباجي وكذلك دلال عباس، الأمر الذي سهل مهمة كشف النقاب عن أفكار سروش للقارئ العربي، وستكون الوقفة الأولى مع الكتب المترجمة من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية، وأهم هذه الكتب وما جاء فيها من أفكار؛ مايلي:

**2-** قدم عبد الكريم سروش دراسة نقدية لكتاب محمد باقر الصدر الموسوم بـ "الأسس المنطقية للاستقراء"، ونقله إلى العربية عمار أبو رغيف بعنوان "الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش" عام 1989م.

**3-** كما نشر سروش بين عامي 1988م-1990م مقالات "القبض والبسط في الشريعة" باللغة الفارسية في مجلة كيهان، ثم جمعت في كتاب وترجمت إلى اللغة العربية عام 2002م من قبل دلال عباس، مُفاد

(1) - مجلة العرب الدولية، العدد 1587 سبتمبر- ايلول -، 2013، ص 40.

(2) - فاضل محمد تقي، مدخل لبنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار بين د. سروش وجعفر السبحاني، ترجمة حسن الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 16- 15، السنة الرابعة، 2008، ص ص 16، 19.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

هذه النظرية التي أسماها سروش القبض والبسط في الشريعة؛ هو التمييز بين الدين باعتباره إلهياً مقدساً لا اختلاف فيه، وبين المعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية، وأنها جهد إنساني لفهم الشريعة إذ تتسم بالتحول والنسبية، وهي على أنها مبنية على الدين ومرآة له لكنها ليست الدين نفسه، فنقل هذا الكتاب إلى قراء العربية بُنيّ الجسر الواصل بين الثقافتين التوأمن العربية والفارسية، خاصة أنه يمثل أطروحة عبد الكريم سروش<sup>(1)</sup>.

**4-** أما كتاب "أرحب من الإيديولوجيا" الذي أصدره باللغة الفارسية عام 1994م، وتُرجم إلى اللغة العربية عام 2010 من قبل أحمد القباجي (وجميع الكتب التالية للمترجم نفسه)، لقد بحث سروش من خلاله سلوك طلاب الجامعات، فيما يتصل بمرحلة استقرار الثورة الإيرانية ومحاولة التغيير من خلال تنوير العقل الديني، وعدم الجمود على الموروث في الفقه والعقائد الإسلامية، كما بحث في مسألة الحكومة متسائلاً عن إمكانية قبول مثل هذه الحكومات في الوقت الراهن، ليتطرق في الأخير إلى فكرة الإيديولوجيا باحثاً عن المقصود منها، سائلاً عن إمكانية استبدالها بالدين ومحاولة الوصول إلى النتائج المترتبة عن تحويل الدين إلى إيديولوجيا<sup>(2)</sup>.

**5-** والكتاب الذي يليه كتاب في السياسة والتدين "دقائق نظرية ومآزق عملية"، إصداره بالفارسية كان عام 1997م ثم ترجم إلى العربية عام 2009، طرح فيه إشكاليات معاصرة يتخطى إطار الفهم التقليدي للدين، تتناول قضايا أشد ارتباطاً بمحوم الإنسان المعاصر والمجتمعات الإسلامية الحديثة، وما يميز هذه الموضوعات هو نكهتها الخاصة في أنها تعبر عن قراءة معاصرة وعميقة للدين، بمفاهيم وقدرة على استيعاب المصطلحات الحديثة ذات المنشأ الغربي التي لم يألفها الإنسان من قبل.<sup>(3)</sup>

**6-** أما كتاب "الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية"، إصداره بالفارسية عام 1998م، ترجم أيضاً إلى العربية عام 2009، يتلخص محتواه في أن الكثرة في عالم الأديان حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان، مُعْطِياً الحق للكثير من المتدينين في اختيار عقيدتهم وهذا بمقتضى الجهاز الإدراكي للبشر وتعدد أبعاد الواقع، ومقتضى كون الله هادياً، ويريد الخير والسعادة للبشر، وليس بسبب سوء فهمهم أو مؤامرة قوى الانحراف والباطل، أو اتباع الهوى والشهوات أو سوء اختيار الإنسان أو غلبة قوى

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 8.

(2) - سروش عبد الكريم، أرحب من الإيديولوجيا، ترجمة أحمد القباجي، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، 2010، ص ص 1، 2، 3.

(3) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين - دقائق نظرية ومآزق عملية - ترجمة أحمد القباجي، الانتشار العربي، بيروت - لبنان، -، ط1، 2009، ص ص 17، 37.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

الشیطان، فكتاب الصراطات المستقيمة هو محاولة في سبيل نشر ثقافة التعددية حيث يتحدث من واقع تأييد التعددية، وبمقولة الهداية والعقلانية وتفسير التجارب والنصوص الدينية المبنية على الاستدلال<sup>(1)</sup>.

**7-** أما كتاب "بسط التجربة النبوية" والذي وصفه عبد الكريم سروش بالجزء الثاني لنظرية القبض والبسط في الشريعة، فقد صدر بالفارسية عام 1999 وترجم إلى العربية عام 2009، و مضمونه أن سروش يرى أن ختام النبوة يستوجب إنهاء حضور النبي في ميدان التدين والإيمان، بل يشدد على ضرورة هذا الحضور من أجل تأمين طراوة التجارب الدينية، وأنه يجب إخضاع النص الديني لقيود التاريخ والطبيعة، حتى وإن كان مصدره فوق التاريخ وما وراء الطبيعة، كما تطرق سروش ضمن ثنايا هذا الكتاب إلى أثر علم الكلام الجديد الذي فتح لنا أبواباً في عالم المعرفة الدينية، ومن خلال إدخال عنصر البشرية والتاريخية في الدين مما أدى إلى إيجاد نوع من التوازن في معرفتنا الدينية لم يكن متوافراً من قبل<sup>(2)</sup>.

**8-** تصل بنا السطور إلى كتاب آخر لسروش بعنوان "العقل والحرية" وهو مجموعة مقالات أُلقيت بين عامي 2003 و 2004 بالفارسية، جُمعت على شكل كتاب وترجم عام 2010 م، يعرض فيه سروش قضايا تتعلق بالعقلانية والحرية والدين والنبوة والموانع التي يضعها بعضهم في طريق الانفتاح على الحرية باسم الدين والتدين بذريعة أن الحرية تتنافى مع الالتزام الديني، وأن العقل البشري قاصر عن إدراك ملاكات الأحكام الشرعية، وفي زاوية أخرى من ثنايا هذا الكتاب يطرح بيان وظيفة النبي في حركة الحياة والمجتمع البشري من خلال بيان أهميته في القضية الدينية، وأن الإيمان بالنبي ضروري لتفسير التجربة الدينية للإنسان، كما سلط الضوء على وظيفة الأنبياء في تغيير واقع الإنسان، ليتطرق في الأخير إلى تقييم أعمال الأنبياء، وما إذا كانوا قد نجحوا في مهمتهم، أم أن قوى البشر كانت أقوى منهم<sup>(3)</sup>.

**9-** نصل إلى الكتاب ما قبل الأخير بعنوان "الدين العلماني" وهو كسابقيه من الكتب التي عرفت على شكل مقالات بالفارسية، أُلقيت عام 2004 م، ثم ترجم إلى العربية عام 2009 م، تطرق فيه سروش إلى أن الدين العلماني هو المرادف للدين الواقعي الذي يجمع ما بين حاجات الدنيا والآخرة، الروح والجسد، العقل والنفس، الطبيعة وما بعد الطبيعة، وحاول من خلال هذا الطرح فتح حوار عن معنى وماهية وأبعاد المسألة

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة- قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، بيروت - لبنان-، ط1، 2009، ص 7.

<sup>(2)</sup> - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، بيروت - لبنان-، ط1، 2009، ص ص 7، 8، 9، 10.

<sup>(3)</sup> - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، بيروت - لبنان-، ط1، 2010، ص ص 29، 30، 31.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

العلمانية، ومحاولة تنقية التراث الديني من شوائب الماضي، ومعالجة الإشكاليات التي يواجهها المسلم باقتراحه لأفكار عقلانية جديدة تمس جميع حقول المعرفة<sup>(1)</sup>.

**10-** وآخر إصدارات سروش بعنوان "التراث والعلمانية البنّي والمرتكزات" ترجم إلى العربية عام 2007م من خلال هذا الكتاب يتطرق سروش إلى مسألة فكرية تتمثل في أن الفوارق بين العالم القديم والحديث لا تنحصر في الوسائل والأدوات كما يتوهم بعضهم؛ بل تتعدى ذلك إلى المفاهيم والتصورات إضافة إلى ضرورة التأسيس لوعي جديد مبني على قاعدة متينة، ترتب لعلاقة مع الماضي وتستشرف آفاق المستقبل من خلال فضح البدايات وتعرية المسبقات التي تتوارى خلف الكليات، وكشف خفايا العلمانية الجديدة وما ينجم عنها من التباس في المواقف، فوفقاً لسروش فإن هذا ما يريده ويطمح إليه أصحاب العقل الإيديولوجي الذين يخشون على هوياتهم وأفكارهم من غضب الواقع، ويرى سروش أن العلمانية قدمت إلى الإنسان ولا تزال معطيات ومكتسبات وحلولاً في مجالات التمدن والتحضر تنافس ما يقدمه الفكر الديني في هذا الإطار، في جانب آخر من هذا الكتاب يطرح سروش عمل المثقف الديني والإشكاليات التي يواجهها في حركته التنويرية<sup>(2)</sup>.

إضافة إلى هذه الكتب المترجمة؛ نجد مجموعة من المقالات المختلفة، وصلت كذلك إلى قراء العربية من جهة عن طريق الترجمة ومن جهة أخرى بأقلام باحثين عرب سواء ذلك في مجلات أم في دوريات وهي كالتالي:

- الصراطات المستقيمة، التعددية الدينية بين النفي والإثبات، نشرت هذه المقالة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد المزدوج 20-21 الصادرة في بيروت، 2002.
- الأقلي والأكثر في الدين والفقهاء: نشرت هذه المقالة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 26، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص 97.
- الدين أرحب من الإيدولوجيا، نشرت هذه المقالة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 26، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص 230.
- الدين والتراث في العالم المعاصر، نشرت هذه المقالة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 30، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص 154.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2009، ص 4 - 5.

<sup>(2)</sup> - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية - البنّي والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات -، ترجمة احمد القباجي، منشورات الحمل، بيروت - بغداد، ط1، 2009، ص 5 - 6.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

- الطرق المستقيمة قراءة في التعددية الدينية ، ترجمة حيدر حب الله: نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة ، العدد 5، مركز البحوث المعاصرة، دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، 2006، ص 136.
- مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية، ترجمة علي عباس الموسوي، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة ، العدد 6 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2006 ، ص 19.
- التسامح، رسالة الدين والفلسفة والآداب، ترجمة فرقد الجزائري، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة ، العدد 11 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2007 ، ص 72.
- الحوزة والجامعة، وهم الوحدة والواقع المأزوم، ترجمة مشتاق الحلو، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة ، العدد 12 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2007 ، ص 11.
- حرية المؤسسة الدينية، أزمة الارتزاق في حياة علماء الدين، ترجمة مشتاق الحلو، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة، العددان 13-14 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، بيروت، 2008، ص 11-10-كلام الله ... كلام محمد (ص) ، ترجمة حسن مطر ، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة، العددان 15-16، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2008 ، ص 11.
- بنية الوحي وحقيقة القرآن ، حوار هام بين د. سروش والشيخ جعفر السبحاني ، ترجمة حسن علي مطر ، نشر هذا الحوار في مجلة نصوص معاصرة ، العددان 15-16 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2008، ص 16.
- أخلاق الآلهة، الأخلاق بين الإطلاق والنسبية، ترجمة مشتاق الحلو، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة، العددان 17-18 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2010 ، ص 262.
- التشيع وتحديات الديمقراطية الدينية ، ترجمة حسن مطر، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة ، العدد 21، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2011 ، ص 17.
- التشيع والمعضل الثلاثي: الإمامة ، الخاتمية ، والديمقراطية ، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة ، العدد 21 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2011 ، ص 26 .
- المهودية بين الديمقراطية والحياة العلمانية ، ترجمة حسن الهاشمي ، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة العدد 21 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت ، 2011 ، ص 62.
- مشروع علي شريعتي في لغته البروتستانتية قراءة وتأمل ، ترجمة محمد عبد الرزاق ، نشرت هذه المقالة في مجلة نصوص معاصرة ، العددان 34-35 ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، بيروت، 2014، ص 34.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

- نشرت مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، عددا من المقالات لعبد الكريم سروش في عددها المزدوج 33-34 ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، 2007، وهذه المقالات على النحو الآتي:
  - ✓ صورة لمن لا صورة له حوار بين جون هيك وعبد الكريم سروش ، ترجمة مشتاق الحلو، ص 48.
  - ✓ بسط التجربة النبوية، ص 152.
  - ✓ البسط في التجربة النبوية ، ترجمة سرمد الطائي ، ص 173.
  - ✓ بسط - بسط التجربة النبوية - حوار بين بهاء الدين خرمشاهي وعبد الكريم سروش ، ص 211.
  - 17- شريعتي وتجديد الفكر الديني ، نشرت هذه المقالة في مجلة الوعي المعاصر ، العددان 8-9 ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص 115.
  - الطرق المستقيمة ، قراءة في التعددية الدينية ، نشرت هذه المقالة في مجلة معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية ، دار الهادي ، بيروت ، 2006، ص 19.
  - حوار بين الدكتور سروش وجيرالد بت ، نشر هذا الحوار في مجلة المشاهد السياسي ، العدد 88 ، بيروت ، 1997، ص 22 .
  - حوار أجرته قناة الجزيرة الفضائية مع الدكتور عبد الكريم سروش في برنامج - الكتاب خير جليس في الأنام - ، بثته في يوم السبت 2005/05/19.
  - إلى جانب هذه المجموعة من الكتب المترجمة والمقالات فهناك البعض منها غير مترجم الى العربية، إضافة إلى مجموعة كبيرة من المقالات التي لا تزال ليومنا مدونة بلغة سروش (الفارسية)\*<sup>(1)</sup>، تجدرُ الإشارة إليها وهي كالتالي:
- أولا: الكتب**
- تفرج صنع، رفتار هابی در مقولات اخلاق وصنعت وعلم انسانی - في رحاب الخلقه , كتابات حول الأخلاق والصناعة والعلوم الإنسانية -، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، سنة 1987 .
  - أوصاف بارسايان - أوصاف المتقين-، تم طبع هذا الكتاب في مؤسسة صراط الثقافية، طهران، 1992.
  - صراطهای مستقیم ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، 1998.

<sup>(1)</sup>-جميع مؤلفات ومقالات سروش باللغة الفارسية، تم أخذها من موقع الدكتور سروش على ( الانترنت )، <http://www.dr.soroush.com>

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

- قبض وبسط تثوريك شريعت ، نظرية تكامل معرفت ديني النظري في الشريعة ، مؤسسة صراط الثقافية، طهران ، 2000.
- قصة أرباب معرفت - قصة أرباب المعرفة أو سيرة أصحاب المعرفة - مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، 2000 .
- قمار عاشقانه - قمار العاشقين - ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، 2000 .
- أخلاق خديان - أخلاق الآلهة - ، نشر هذا الكتاب في منشورات طرح نو، طهران ، 2001.
- سنت وسكولاريسم ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، 2002.
- ربه تر از ايدئولوژی ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، 2003 .
- نقد التضاد الديالكتيكي : (( ويعد هذا الكتاب أول كتاب ألفه سروش، واستخدم من قبل التيارات الإسلامية في داخل طهران لمهاجمة التيارات الماركسية التي رأى فيها سروش جموداً إيديولوجياً غير مقبول، تم نشر هذا الكتاب في مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1357هـ)).
- علم جيست، فلسفة جيست ؟ ، مؤسسة خدمات فرهنگي رسا ، طهران ، 1357هـ .
- ايدئولوژی شيطاني ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1359هـ.
- حديث بندعي ودلبردعي ، مؤسسة خدمات فرهنگي رسا ، طهران ، 1372هـ.
- حكمت ومعيشت - دفتر أول - ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1373هـ.
- درسهاي در فلسفة علم الاجتماع ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1373هـ.
- حكومت ديمكراتيكي ديني ، مؤسسة فرهنگي صراط ، طهران ، 1373هـ.
- مثنوى معنوي ، مؤسسة خدمات فرهنگي رسا ، طهران ، 1375هـ.
- مدارا ومديريت - التعايش والإدارة - ، مؤسسة فرهنگي دانس وانديشة معاصر ، طهران ، 1376هـ.
- معرفة الأسرار والتدين ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1377هـ.
- بسط تجربة نبوي - تكامل التجربة النبوية - ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1378هـ.
- نهاد ارام جهان ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1378هـ.
- تحليل مفهوم حكومت ديني - تحليل مفهوم الدولة الدينية - ، مؤسسة خدمات فرهنگي رسا ، طهران ، 1378هـ.
- بسط تجربة نبوي - تكامل التجربة النبوية - ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1378هـ.

- نهاد ارام جهان ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1378هـ.
  - سياست نامه ، جاب أول ، مؤسسة فرهنگي صراط ، طهران ، 1379هـ.
  - آيين شهرياري ودينداري - قوانين السلطة والدين - ، مؤسسة فرهنگي صراط ، طهران ، 1379هـ
- الى جانب هذه المجموعة من الكتب الغير مترجمة نجد كتابين ترجمهم سروش من اللغة الانجليزية الى اللغة العربية وهي على النحو التالي:

- ✓ مبادئ ما بعد الطبيعي علوم نوين، تأليف أدوين ارثربرت ، ترجمة عبد الكريم سروش ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1349هـ
- ✓ تبين در علوم اجتماعي ، مؤلف دانييل لينل ، ترجمة عبد الكريم سروش ، مؤسسة انتشارات صراط ، طهران ، 1373هـ
- ✓

#### ثانيا: المقالات

- 1- شريعتي حافظ زمانه - شريعتي حافظ العصر\* <sup>(1)</sup>،-، مقالة نشرت في مجلة طبرستان سبز، طبرستان الخضراء ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، العدد الأول ، سنة 2001م، ص 4 ، 5.
- 2- حكومت ديني انديشه ديني ( الدولة الدينية ، الفكر الديني ) ، حوار مع الدكتور سروش تم نشره في صحيفة إيران ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، العدد 61، سنة 2000م، ص 7.
- 3- فريه تراز ايديولوجي ( أرحب من الايدولوجيا )، مقالة نشرت في مجلة كيان، مؤسسة صراط الثقافية، طهران ، العدد 14 سنة 1993م، ص 17.
- 4- ايديولوجي ودين دنيوي ( الايدولوجيا والدين الدنيوي )، مقالة نشرت في مجلة كيان ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، العدد 31، سنة 1996م، ص 2 ، 11.
- 5- فقه در ترازو ( الفقه في الميزان ) ، مقالة نشرت في مجلة كيان ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران ، العدد 46 سنة 1999م.

<sup>(1)</sup> - \* - حافظ العصر القصد منه شاعر الغزل الفارسي الشهير

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

- 6- سكولاريسم العلمانية ، مقال للدكتور سروش نشر هذا المقال في مجلة شهروند امروز ، مؤسسة صراط الثقافية ، طهران، سنة 2002م.
- 7- من إسلام الهوية إلى السياسة العلمانية، مقالة للدكتور سروش نشرت في صحيفة شرق الإيرانية، العدد 83 ، مرداد، سنة 1385هـ.
- 8- روش نقد أنديشه - منهج النقد الفكري- ، مجموعة مقالات ، نشرت هذه المقالات في مجلة كيان، مؤسسة صراط الثقافية، طهران ، العدد 47، سنة 2000 م.
- 9- دين ودينيوي - الدين والدنيا -، نشرت هذه المقالة في مجلة إيران فردا ، دي ماه ، سنة 1374 هـ، ص 50 ، 53.
- 10- فلسفة تاريخ در أنديشه دكتور علي شريعتي ( فلسفة التاريخ في فكر الدكتور علي شريعتي )، مقالة للدكتور سروش نشرت ضمن كتاب (( محمد علي زكريايي )) ، سفر سبز ، سنة 1374هـ.
- 11- تفرج صنع كفتارهاي در أخلاق وعلم إنساني، مقالات في الأخلاق والعمل والعلم الإنسانيين، مؤسسة فرهنگي صراط، طهران ، سنة 1375هـ.
- 12- انكه به نام بازركان بود نه به صفت ، ( الذي كان بازركان بالاسم لا بالصفة )، مقالة للدكتور سروش نشرت ضمن كتاب مدارا ومديريت ( التعايش والإدارة )، سنة 1376هـ .
- 13- ازادي ، عدالت ، ودينداري ( الحرية ، العدالة ، الدين ) ، حوار للدكتور سروش مع صحيفة آريا، طهران ، ص 6،7، سنة 1377هـ.
- 14- نسبت ميان عاطفة وعقل ( العلاقة بين العاطفة والعقل ) القسم الأخير من حوار مع الدكتور سروش حول تحليل واقعة عاشوراء ونهضة (( الإمام الحسين رضي الله عنه)، صحيفة صبح امروز ، 9 أرديهشت، سنة 1378هـ.
- 15- كفتماهاي ديني در جامعة إيراني ، مقالة للدكتور سروش نشرت ضمن كتاب ايين شهرياري ودينداري، سنة 1379هـ.

ثالثا: منهجه و أسلوبه

لا يلتزم عبد الكريم سروش بمنهج واحد تخضع له مواضيع دراساته، وإنما يعتمد على منهجيات متعددة، وذلك بحسب ما تفرضه عليه طبيعة الموضوع، ومدى ملاءمة المنهج للموضوع من عدمها، وهذا ما يبين أن موقفه المنهجي يتميز بالتعدد، وإن صح التعبير فهو يمثل موقف المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، والذي يميزها أنها اختصاصات متعددة ومختلفة باختلاف العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة خاصة منها تلك التي تتعلق بالمسائل الحداثية للدين، لكن مع التعدد المنهجي عند سروش إلا أننا نجد أن المنهج النقدي هو السائد بقوة من خلال طروحاته المتناولة، والتي كانت أغلبها محاضرات ألقيت في مُدَدٍ مختلفة، انتقد فيها آراء وأفكار الكثير من المفكرين في بعض الجوانب الدينية والتي تتعلق بالتعددية الدينية والعلمانية ومسألة خلق القرآن والتجارب الدينية، فكان ذا أسلوب ومنهج نقدي، وذلك عائد للبيئة الدينية التي كانت ضاغطة عليه، والتي حاول التخلص منها من خلال تلك الأفكار المخالفة لها.

وهكذا يمكن القول بأن سروش أحد أبرز الشخصيات في مجال الخطاب الثقافي النقدي في الوسط الإيراني، وذلك ناتج عن اهتمامه الموجه ضد الفكر الإسلامي وفلسفته في الحياة العامة، وضد الإيديولوجيا المنبثقة عن هذه الفلسفة الاجتماعية، وشعاراتها ضد المؤسسة الدينية الراعية للخطاب الإسلامي بكل مستوياته<sup>(1)</sup>.

وفي مقال كتبه سروش بمناسبة المشاركة في مؤتمر الدراسات الإسلامية الثاني في مدينة قم الإيرانية عام 2000م بعنوان "المثقف الديني والتراث"، الذي دارت إشكالياته عن تحديات الحداثة، تحدث سروش عن وظيفة المثقف في ممارسة النقد والمنهج الذي يعتمده، قائلاً: "إن النقد لا بد أن يصدر عن قاعدة خاصة، وأساساً لا يوجد هناك نقد دون قاعدة له، والتنوير الديني بدوره يمثل حركة نقدية للقوى السياسية والسلوكيات الأخلاقية والمعارف الدينية في واقع الحياة والمجتمع، وهذا النقد ينطلق من قاعدة التمدن و التجدد\*... إن الكشوفات والمعارف التي أفرزها التطور الحضاري الجديد، سواء على مستوى العلم الجديد، والفلسفة الجديدة، السياسة والأخلاق والفنون الجديدة؛ كلها تمنح المثقف الديني قاعدة متماسكة للتحرك في نقده... فلذلك نحن بحاجة إلى سلاح جديد و أطروحات جديدة، وعلى هذه الأساس فإن القاعدة التي ينطلق منها النقد تعد أهم من النقد

<sup>(1)</sup> - الناصر غالب، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية- في فلسفة عبد الكريم سروش-، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2012، ص 108.

\* التمدن والتجدد هو الاستلهام من الكشوفات العلمية والمعرفية التي أفرزتها الحضارة الجديدة، سواء على مستوى العلم الحديث أو الفلسفة والسياسة أو الاخلاق والفنون الجديدة فكل هذه العناصر تمنح المثقف الديني الناقد قاعدة متماسكة للتحرك في نقده، كما تمنحه امتيازاً خاصاً.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

ذاته، وهذه القاعدة هي التي تمنح امتيازاً خاصة للمثقف الديني المعاصر، وينبغي القول أيضاً إن التمدن الجديد بمثابة قاعدة للنقد<sup>(1)</sup>، وهذا ما يثبت أن النقد في نظر سروش مرهون بمصادقية التقيد بموازين معتبرة، أي يستند إلى مرجعية عقلية تتمكن من معرفة الخطأ والصواب، مؤكداً أن المنطلق السليم للنقد أهم من النقد في حد ذاته، فالنقد لا يأتي عبثاً وإنما يتقيد بأصول منهجية وتصورية.

وقد أعلن سروش عن هذا المنهج في إطار الممارسة النقدية للمعارف الإسلامية، خاصة في مسألة قصور المعرفة الدينية التقليدية، وعرفت هذه المسألة صدى إيجابياً مع سروش مكنته من صياغة رؤية إستراتيجية في تجديد المعرفة الدينية أطلق عليها "نظرية القبض والبسط"، واعتبرها مُعادلة للنظرية النقدية، مُعلِّناً اعتماد المنهج الكانطي مؤسساً لنظرية المعرفة الحديثة في نقد الميتافيزيقا، في هذا النقد<sup>(2)</sup>.

وقد انتقد سروش التصوف مع تأثره به في جوانب معينة، إذ قال: "إن التصوف رغم كونه نقياً من عيوب وآفات السلطنة؛ إلا أنه يستبطن عيوباً كثيرة أخرى"<sup>(3)</sup>، كما وجه كذلك نقداً صريحاً إلى الفكر الغربي وبالذات المدرسة الوضعية، والتي اعتقدت أنها استطاعت حسم مسائل مهمة في الفكر وإلغاء كل أشكال النزاع الميتافيزيقي في أذهان البشر وعقولهم إلى الأبد، ولكن لم يَخْضِ عقد أو عقداً من الزمن حتى تبينت نقاط الضعف في هذه المدرسة، وتبين أن كل هذه الأحلام الطوبائية لا تقوم على أساس متين<sup>(4)</sup>، ونقد سروش لم يتوقف هنا بل تعدى إلى نقد الماركسية، فكانت من بين الأسباب التي جذبت به إلى كارل بوبر نزاعه مع الماركسية معتبراً أن نقده لها علمي للغاية، وكذا انتقاداته التي وجهها إلى كل المؤسسات المحيطة بنشاطه مثل المؤسسة الأكاديمية الجامعية، الحوزات العلمية، المؤسسات الحكومية.

و إلى جانب المنهج النقدي؛ استخدم سروش المنهج التاريخي وذلك عندما عرف التاريخ قائلاً: "هو علم معجون بالفن، ومعرفة ممزوجة بالمهارة"<sup>(5)</sup>، وأن المؤرخ أثناء عمله في فهم التاريخ يؤثر ويتأثر، فعلم التاريخ حصيلة تفاعل المؤرخ مع الإسناد التاريخي، وبصيرة المؤرخ وليدة ذخائر علمية، وكلما كان حظه من العلوم أكبر، ونصيبه منها أوفى؛ يصبح أكثر تبصراً بمشاهدة الحقائق وأقدر على اختيار الوقائع، وهذا ينعكس على المعرفة الدينية لأنها

(1) - سروش عبد الكريم، عبد الكريم سروش المثقف الديني والتراث، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة - وقائع المؤتمر الثاني للمؤسسة الدراسات الإسلامية في إيران، - ترجمة أحمد القباجي، - -، دار الفكر الجديد، العراق - النجف، - 2007، ص 154، 155.

(2) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 131.

(3) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية-البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، -، ص 156.

(4) - المصدر نفسه، ص 8، 9.

(5) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 36.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

حصيلة تفاعل عالم الدين والنصوص الدينية<sup>(1)</sup>، كما أن للمعرفة التاريخية ركنين: خارجيا وداخليا، فالإسناد والروايات التاريخية هي الركن الداخلي، ومعلومات المؤرخ في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم الإناسة هي الركن الخارجي، والركن الخارجي هو الذي يغربل الروايات التاريخية ويفسرها ويعرضها بعد أن يخرجها بصورة معقولة، وعليه فالفهم الديني يكون نتيجة تفاعل الركن الداخلي (الكتاب والسنة) والركن الخارجي (المعارف البشرية)<sup>(2)</sup>، وبهذا وظف سروش التاريخ للوصول إلى المعارف الدينية وكيفية فحصها وتدقيقها من خلال الشواهد التاريخية.

و بالإضافة إلى المنهج التاريخي؛ استخدم سروش المنهج التأويلي في تفسير الآيات القرآنية لكي تتناغم مع فكره المضاد للمؤسسات الدينية (الحوزات العلمية)، وكى يعطي كذلك مصداقية لنظرياته الدينية وخاصة نظريتي القبض والبسط والتجربة النبوية.

ومن المهم أيضا الإشارة إلى أسلوبه حتى تتمكن من الإحاطة بكل الجوانب التي تخص سروش كمفكر يمتلك من المنهج مثلما يملك من الأسلوب؛ فهو يعد اليوم من بين الشخصيات التي ظهرت في الفكر الإسلامي المعاصر عامة، والفكر الإيراني بوجه خاص، والذي عالج من خلاله موضوعات ذات اتجاه ديني بحت، من خلال مؤلفاته المتعددة التي ترجمت إلى اللغة العربية خصوصا التي ترجمها أحمد القباجي، والتي وصلت إلينا بأسلوب واضح دون تعقيد وبلغة واضحة تسهل للقارئ فهم هذا النص، و قد يكون هذا ناتجا إما عن أن لغة سروش بسيطة أو أن المترجم كانت لديه القدرة على تقريب تلك النصوص إلى القارئ، وإيصالها بلغة واضحة بعيدة عن الإبهام والغموض، وأنه عمل على تقريب تلك الأفكار من خلال كثرة الأمثلة التي يوردها بين الحين والآخر، فضلا عن استخدام القرآن الكريم في ذلك لكي يعزز آراءه في تلك المواقف، ومن جانب آخر فقد ألبس الصبغة الفلسفية على آرائه، وهذا جاء نتيجة حصوله على شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية<sup>(3)</sup>، ويذكر عمار أبو رغيف عنه قائلا وللحق أقول: أنت أمام باحث موسوعي، سريع التنقل مع موهبة حفظ أغبطه عليها، لا يغيب عليه في كثير من الأحيان النص العربي، وتسجيل حافظته مولوي -ديوان شعر لجلال الدين الرومي - وحافظ - الشاعر حافظ الشيرازي - تسجيلا حتى يوهمك خطابه للوهلة الأولى أنه يخلط الرطب باليابس<sup>(4)</sup>، إذ اعتمد سروش على

(1) - المصدر السابق، ص 35.

(2) - المصدر نفسه، ص 36.

(3) - رضا وصفي محمد، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران - جدليات التقليد والتجديد - دار الجديد - بيروت -، ط2، 2001، ص 294.

(4) - ابورغيف عمار، آفاق الاحياء والتجديد في الفكر الاسلامي، مركز رعاية الدراسات الجادة، قم، ط1، 1421هـ، ص 26.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

لغة الخطاب العام، مع لباقة وقدرة خطابية متميزة، فاجتذب الشباب المثقف بلغة ساحرة، فتكونت له قاعدة جوهرية في خطاب الشباب المثقف (1).

وما يحسب إلى سروش هو أنه استخدم لغة الحياد (اللغة العلمية البحتة) في تناول مفردات المعرفة التي لها من القدسية والاحترام ما يتطلب طراوة الخطاب في أذهان كثير من مستمعيه ومتابعيه، وإن أهم ما يميز أسلوبه الخطابي هو الإطلاق والجزمية والحماس (2).

وعليه؛ تبقى دائما العناصر التكوينية لثقافة سروش من منطلق كونه باحثا متعطشا لبلوغ المعرفة؛ تبقى وليدة ثقافته ومنهجيته المتعددة في إطار البحث، والتي امتازت بالتداخل والتفاعل العميق في نوع من الوحدة المعرفية، أدت بذلك إلى نشوء منهج معرفي متكامل.

(1) - المرجع السابق، ص 29.

(2) - المرجع نفسه، ص 30.

❖ المبحث الثاني: مصادر فكره

غايتنا من هذا المبحث إدراك المرتكزات المعرفية التي استمدتها سروش من التراث الإسلامي، لكونه مُلمًا بالتراث الديني وعلوم القرآن، ومتمنًا لأقطاب الاتجاه الصوفي أو العرفاني يمثل ما كان ممتنا به لأقطاب علم الكلام الجديد، فالمصادر الإسلامية شكلت أسس فكره الفلسفي، وما زاد من أهميتها المنهج النقدي الذي سلكه في تفكيره الفلسفي وفي بحثه عن الحقيقة، أما الأسس الفلسفية المكونة لفكره من خلال المصادر الغربية؛ فتتجلى الغاية منها في الكشف عن نقاط التلاقي بين فلسفة سروش وفلسفة أبرز المصادر الغربية التي انحصرت في شخصيات أمثال: كانط، غادامير، جون هيك، لنلاحظ مدى تأثير سروش بهم، وفيما يلي سنحاول الوقوف على أهم المصادر التي استقى منها أفكاره ورجع إليها في بناء نظرياته الفكرية، وسوف نراعي الترتيب من ناحية أهمية التأثير في فكره.

أولاً : مصادر إسلامية

أ- القرآن والسنة:

إن مباحث الفكر الإسلامي الثلاثة (علم الكلام، الفلسفة، التصوف) استندت بنحو عام على القرآن الكريم والسنة النبوية في بلورة وصياغة أفكار أصحابها، فلم نجد متكلماً أو متصوفاً أو فيلسوفاً إلا ويرجع في أفكاره إليهما، فكانا المحور الرئيسي لهم، إذ حين ننظر إلى القرآن الكريم؛ نجد يهتم بالعقل والفكر والإنسان، حتى يبدو الأثر الواضح والمهم للقرآن الكريم في إثارة النزعة العقلية والتفكير الفلسفي عند المسلمين، إذ تطرق إلى مباحث متعددة شملت الجانب المعرفي والأخلاقي، والتي دفعت الفرد المسلم إلى أن يتخذ مواقف معينة تتوافق ونظرته الكلية للوجود، كما كان يعطي المكانة الرفيعة للعقل والنظر والفكر بما يدل على ترك التقليد والقضاء على الجمود وإقرار الجدل طريقاً للوصول إلى الحقيقة، كما في قوله تعالى: " إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أُولَٰئِكَ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ" (1)

وقوله تعالى: "أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (2)، فهذه الآية الكريمة عندما استعان بها سروش جاءت لتأكيد دعوة القرآن لإعمال العقل، وهذا ما يراه السبب الأول في

(1) - سورة المائدة، الآية 104.

(2) - سورة الملك، الآية 22.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

خلق حركة فكرية في الإسلام<sup>(1)</sup>، وهذا إن دل فهو يدل على الأثر البالغ للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة في فكره.

انطلاقاً من هنا؛ سنحاول استخراج مجموعة من الآيات القرآنية التي وظفها سروش لدعم أفكاره، فمثلاً قوله تعالى: "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا"<sup>(2)</sup>، استعان سروش بهذه الآية في مسألة خاتمية النبي إذ قال في هذا الصدد: إن القرآن صريح في إثبات خاتمية النبي، فهو آخر الأنبياء، ولن يبعث نبي بعده. وإن خاتمية النبي من المسائل التي حازت إجماع المسلمين، وفي الحقيقة إن نبي الإسلام قال لأتباعه من خلال هذا الكلام: كل من يأتي بعدي، ويدّعي النبوة، فلا تقبلوا منه هذه الدعوى، وانبذوه<sup>(3)</sup>.

ومع وفاة نبي الإسلام محمد(ص) فإن سلسلة النبوة قد ختمت وأغلقت أبواب السماء، وامتنعت عن إنزال الوحي، وبذلك حرمت البشرية للأبد من فيوضات نبي جديد، فعليها كما يقول سروش أن تقتنع بما وصل إليها من تعاليم الأنبياء السابقين، وإذا أرادت أن ترتوي من منهل الوحي والسماء فعليها أن تبحث وتجتهد في ما وصل إليها من ميراث مدرسة الأنبياء، ولهذا السبب يقول سروش: نعتقد بأننا أتباع النبي الخاتم وننسب أنفسنا إلى هذه المدرسة الوحيانية السماوية، ومن هنا كان من الضروري أن نتحرك على مستوى التأمل والتدبر في عمق معنى ولوازم وأسرار انقطاع سلسلة الأنبياء أو ظاهرة ختم النبوة<sup>(4)</sup>

إذ قال سروش فالخاتمية صفة للنبوة لا صفة للدين، فبينما يمثل آخر نبي إلهي، ولكن دينه منذ الأزل هو آخر الأديان، فالقرآن الكريم يقرر هذه الحقيقة، وهي أن الدين الحق هو الدين الذي دعا إليه سائر الأنبياء<sup>(5)</sup>، إذ قال تعالى: "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى"<sup>(6)</sup>.

(1) - عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد، دار التربية، بغداد، بلا طبعة وتاريخ، ص51-71/ انظر ايضاً: [مرحبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1970، ص ص254، 258].

(2) - سورة الأحزاب، الآية 40.

(3) - سروش عبد الكريم، التشيع وتحديات الديمقراطية الدينية، ترجمة حسن المطر، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلتا، بيروت - لبنان، - العدد 21، السنة السادسة، ص 20، 21.

(4) - سروش عبد الكريم، بسط التحرية النبوية، ص ص 248، 249.

(5) - المصدر السابق، ص 252.

(6) - سورة الشورى، الآية 13.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

كما أشار سروش إلى أننا إذا استعرضنا الآيات القرآنية الشريفة؛ وجدناها تتحدث بنحو أو بآخر عن الإنسان وتطلب منه توثيق العلاقة مع الله، فالقرآن الكريم يؤكد لنا أن الله تعالى يريد أن يخاطبنا بصورة أو بأخرى، فتارة من موقع النصيحة والترغيب، وأخرى من موقع التهيب، وثالثة من موقع الإنذار وهكذا، فضلا عن استخدامه الشواهد التاريخية من خلال قصص الأقاليم الماضية أو يتحدث عن المستقبل ويفتح نافذة على الحياة الأخروية، وأحيانا يلفت الأنظار إلى الحقوق المشروعة في مطالبة الله تعالى بإرسال الرسل والكتب السماوية<sup>(1)</sup>، إذ قال تعالى: "لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا"<sup>(2)</sup>، وهذا ينم عن اعتراف القرآن بالحق الذاتي للإنسان في فكره، ومن جانب آخر - حسب سروش - أن العرفاء الإسلاميين يمثلون نسبة الدنيا إلى الآخرة كنسبة حياة الجنين في بطن أمه إلى العالم الخارجي، فالجنين بالرحم لا يعلم أن غذاءه وقوته يصل إليه من العالم الخارجي في الوقت نفسه الذي يعيش في رحم أمه، أي يعيش في عالمين معا، فيرى ظاهر هذا العالم ونغفل عن باطنه وهو الآخرة<sup>(3)</sup>، كما قال تعالى: "لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ فَبَصُرْتُمْ الْيَوْمَ حَدِيدًا"<sup>(4)</sup>، وهذا ما أشار إليه سروش "بأننا نسعى باستمرار إلى فهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء على أساس الفقه أو الحديث أو القرآن الكريم"<sup>(5)</sup>، بمعنى أن النص القرآني حاضر في تحليل وتفكير عبد الكريم سروش في المجالات، وبالذات نظريته في القبض والبسط من خلال فهم النص الديني على تلك المعطيات وربطها بأفكاره السابقة.

وأيضاً نجده وظف النص القرآني في مباني التعددية الدينية، وبالذات المبني العاشر الذي يرى أن أكثر المتدينين يقوم تدينهم على العلة لا الدليل، فليس جميع المسيحيين على سبيل المثال اعتنقوا المسيحية من خلال المقارنة بين الأديان والمذاهب وأذعنوا لحقانية المسيحية من موقع الدليل، فالغالب في إيمانهم هو أنه إيمان وراثي وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرادشتيون والمسلمون واليهود وغيرهم، فالمسيحي لو ولد في مجتمع إسلامي لصار مسلماً وبالعكس، وهذا لسان حال جميع المتدينين، بل جميع الناس في العالم<sup>(6)</sup>، وقد أورد سروش للتدليل على ذلك المبني قوله تعالى: "إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ"<sup>(7)</sup>، ومن جانب آخر ذكر سروش أنه

(1) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 132.

(2) - سورة النساء، الآية 165.

(3) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص ص 183، 184.

(4) - سورة ق، الآية 22.

(5) - سروش عبد الكريم، الصراط المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ص 17.

(6) - المصدر نفسه، ص ص 60، 61.

(7) - سورة الزخرف، الآية 22.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

من الممكن الرجوع إلى القرآن الكريم نفسه للتحقيق في جميع آياته الشريفة، لأن مقولة الصراطات المستقيمة لا تدعي أن جميع الفرق والمذاهب على حق وأن جميع ما يقولونه يمثل الحقيقة والصواب، لأن العقل ربما يتورط في طوفان العواطف ودوامه الشرور، وهذا ما تضمنته الآية من سورة يوسف التي تخص التدبير الإلهي وإن كانت جميع آيات القرآن الكريم لطيفة<sup>(1)</sup>، إذ قال تعالى في كتابه العزيز "وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ۗ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۗ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"<sup>(2)</sup>، فالقرآن الكريم، حسب تأويل سروش يقول إن هذه المسيرة ليوسف من تدبير الله تعالى لغرض رفع مقام يوسف، الأسلوب الذي لا يعلمه أكثر الناس<sup>(3)</sup>، ومن الأثر القرآني في فكر سروش أنه أخذ من القرآن الكريم مصطلحي الهدى والهُوى إذ هناك طريقتان: طريق الهوى وطريق الهدى، وكل إنسان يتحرك في سلوكه وعمله بعيدا عن الأهواء والميول الفاسدة والرغبات الدنيئة فإنه يسير في طريق الهدى، وهذا الطريق هو الذي يوصل الإنسان إلى النجاة والسعادة<sup>(4)</sup>، إذ تحدث القرآن بصراحة عن الهوى في مقابل الهدى بقوله تعالى: "أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ"<sup>(5)</sup>.

وأما موضوع تحديد الإيمان الذي أورده سروش في كتابه "الصراطات المستقيمة"؛ فقد ذكر أن القرآن الكريم تحدث بأن الإيمان لا يتخلص باليقين الذهني بل لا بد معه من العلاقة العاطفية والخضوع والتوجه إلى ذلك الشيء، يقول تعالى عن الكفار والمنافقين: "وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ۗ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ"<sup>(6)</sup>، فهذه الآية حسب سروش تتحدث عن وجود فئة من الناس لا يحبون الله تعالى ويودون ألا يكون مثل هذا الإله الجبار القاهر (نعوذ بالله)، وعلى هذا الأساس فالإيمان والكفر يرتبطان بعلاقة المحبة والكراهية، ولا يتخلصان باليقين والشك والإنكار<sup>(7)</sup>، فالشخص الكافر بالله ليس بالضرورة أن يبذل جهدا عمليا وفلسفيا في مقابل هذه الحقيقة المطلقة، بل يبذل جهدا عمليا، وهذا الجهد العملي يتميز

(1) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ص 74.

(2) - سورة يوسف، الآية 21.

(3) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ص 74.

(4) - المصدر نفسه، ص 137.

(5) - سورة الجاثية، الآية 23.

(6) - سورة الزمر، الآية 45.

(7) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ص ص 160، 161.

بأميرين<sup>(1)</sup>، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم "وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ"<sup>(2)</sup>، ومن جهة أخرى، فإن القرآن الكريم يزيد من إيمان المؤمنين قوله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ"<sup>(3)</sup>.

وبذلك يمكن القول بأن القرآن الكريم كان الرافد المهم لأفكار سروش بالرجوع إليه في إقناع الأطراف الأخرى بصحة أفكاره، فقد أورد الكثير من الآيات القرآنية في مؤلفاته وبالذات كتاب "الصرافات المستقيمة" لأن هذا الكتاب يبحث في التعددية الدينية وموضوعات أخرى ذات خلاف بين المفكرين والعلماء والفقهاء، فأراد أن يعطي الصورة الشرعية لتلك الأفكار بالرجوع إلى القرآن وتأويله بما يخدم أغراضه.

## ب- التصوف والعرفان

إلى جانب مكانة القرآن الكريم والأحاديث النبوية في أفكار عبد الكريم سروش؛ فإن هناك أيضا حضورا قويا لمدرسة التصوف والعرفان وتأثيرا كبيرا لأقطاب هذه المدرسة عليه، إذ كان عارفا بأهمية وجود هذه في الحياة الفكرية لذلك سعى لجعل ما قدمه أساسا للنقاش المنطقي<sup>(4)</sup>، وقبل الحديث عن أثر التصوف والعرفان في فكر عبد الكريم سروش لا بد علينا أولا أن نوضح مفهوم كل منهما، فالعرفان لغة مصدر عَرَفَ، وفي المصطلح الفلسفي أُطلق على نوع من المعرفة الصوفية<sup>(5)</sup>، فهو مذهب فكري وفلسفي، متعالٍ وعميق، يسعى إلى معرفة الحق تبارك وتعالى، ومعرفة حقائق الأمور، وأسرار العلوم، وليس طريقه هو منهج الفلاسفة والحكماء؛ بل هو منهج الإشراق والكشف والشهود<sup>(6)</sup>، أما التصوف فهو مذهب والغرض منه تصفية القلب عن غير الله والصعود بالله إلى عالم التقديس، بإخلاص العبودية للخالق، والتجرد عما سواه<sup>(7)</sup>، فهو منهج وطريقة زهد مبنية على أساس الشرع وتزكية النفس والإعراض عن الدنيا من أجل الوصول إلى الحق تبارك وتعالى والسير اتجاه الكمال<sup>(8)</sup>، أما

(1) - المصدر السابق، ص 162.

(2) - سورة المائدة، الآية 64.

(3) - سورة الانفال، الآية 2.

(4) - زبيدة سامي، الشريعة والسلطة في العالم الاسلامي، ترجمة عباس عباس، دار المدار الاسلامي - المملكة المتحدة-، بيروت، ط1، 2007، ص352.

(5) - الحيدري كمال، العرفان الشيعي-رؤى في المرتكزات النظرية ومسالكه العلمية-، اعداد خليل رزق، دار فراق للطباعة والنشر، ط1، 2008، ص15.

(6) - المرجع نفسه، ص 68.

(7) - وحدي محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، لبنان-بيروت-، مج5، ط3، بلا تاريخ، ص 585.

(8) - الحيدري كمال، العرفان الشيعي - رؤى في المرتكزات النظرية ومسالكه العلمية -، ص 67.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

الفروقات بينهما فإنها جزئية ولعل أهمها أنّ العرفان نظرية وسلوك، والتصوّف ظاهرة اجتماعية لا تستبطن التنظير أو الرؤية<sup>(1)</sup>، أما علاقة التقارب بين المفهومين فتكون من خلال القول بأن أهل العرفان إذا ذكروا في معرض المعرفة دعوا بالعرفاء، وإذا ذكروا في معرض أمر اجتماعي دُعوا بالمتصوفة<sup>(2)</sup>.

لقد اهتم سروش اهتماما كبيرا بدراسة التصوف، ورأى بأن التصوف حركة دينية تتضمن الكثير من التعاليم الجيدة واللطيفة، منها الانقطاع عن الدنيا، لأن الدنيا في نظرهم حقيرة وعالم الطبيعة نحس وذميم، وأن الإنسان أسمى من الطبيعة وعليه لا ينبغي أن يتلوث بها، ويجب عليه أن يتعد عن الدنيا والثروة والقدرة<sup>(3)</sup>، بمعنى أنه كان مؤيدا للتصوف ومتأثرا به خاصة من خلال تأليف كتابه القبض والبسط، الذي أبرز فيه المنحى الصوفي العرفاني الذي يجعله لا يفتأ يردد أشعار شيوخ المتصوفة في الفارسية كحافظ الشيرازي وسعدي وجلال الدين الرومي ويستحضرهم بحافظة فذة (مع انتقاداته العنيفة للتراث الصوفي) ولعل ذلك ما جعله يختار مصطلحين صوفيين عربيين (القبض والبسط) عنوانا لنظريته، وكأنه يستلهم الجنيد في قوله: "الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني"<sup>(4)</sup>، أو قوله تعالى: "وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"<sup>(5)</sup>، كي يستعير من ذلك عنصر التحول والتغير أو الاتساع و الضيق، المرونة والصرامة<sup>(6)</sup>، فضلا عن اهتماماته بكثير من الشخصيات الصوفية التي أوردتها في مؤلفاته المتعددة، منهم الجنيد البغدادي، ابن عربي، جلال الدين الرومي، حيدر أملي، حافظ الشيرازي، وصدر المتألمين الشيرازي، إذ كان كثير الاستشهاد بما جاء في مؤلفاتهم، وتحلى تأثر سروش بالموروث العرفاني الإسلامي عندما وصف رحلته إلى بريطانيا عام 1972، يقول: "عندما كنت عازما الذهاب لإكمال الدراسة الجامعية أخذت معي أربعة كتب وهي<sup>(7)</sup>:

### 1- الأسفار الأربعة (العقلية) لصدر الدين الشيرازي (ت 1050 هـ)

### 2- المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء للملا محسن الفيض الكاشاني (ت 1091 هـ)

(1) - المرجع السابق، ص 69.

(2) - مطهري مرتضى، الكلام والعرفان، ترجمة علي حازم، دار الاسلامية، بيروت، ط1، 1993، ص 65.

(3) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 157.

(4) - بن هوزان القشيري النيسابوري ابو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ص ص 59، 60.

(5) - سورة البقرة، الآية 245.

(6) - الطائي سمر، نظرية القبض والبسط النظري للشريعة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الفلاح للنسر والتوزيع، بيروت - لبنان، - العدد 18، 2002 ص 295.

(7) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 13.

3- المثنوي المعنوي لجلال الدين البلخي الرومي (ت 672 هـ)

4- ديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي (ت 792 هـ)

ويقول سروش إن الكتاب الأول كان غذاءً لعقلي، والآخريات كُنَّ غذاءً لروحي، ولم تنقطع علاقتي مع هؤلاء العُرفاء والحكماء وعلى وجه الخصوص لقاءاتي وحواراتي مع جلال الدين الرومي، إذ كانت علاقتي تزداد معه يوماً بعد يوم، حيث اكتسب منه يوماً قوة الأخلاق، وفي اليوم الثاني شراب الإشراف، ولكن ((الفيض)) كان شيئاً آخر، كان معلماً ورعاً، يعلم الآخرين بكل تواضع واحترام، تعرفت على ((الفيض)) أكثر عندما عاهدت الله بقراءة كتاب ((المحجة البيضاء)) بأكمله وذلك قبل سفري إلى بريطانيا بسنين.

ولم تقتصر دراسات واهتمامات سروش على هؤلاء العرفاء وحدهم؛ بل تعدى ذلك إلى شخصيات أخرى منهم الغزالي، حيث يقول سروش مؤكداً لذلك: "إنه في ذلك الوقت ومن دون أن أشعر أو أحس عقدت صفقة خفية مع الغزالي فخرجت من دهليز ((المحجة)) إلى باحة السلطان ((إحياء علوم الدين)) حيث كانت أنظار الغزالي المعرفية تسطع علي من نافذة المحجة"<sup>(1)</sup>، ولكن سروش على ما يبدو كان يميل أكثر نحو التصوف الروحي أكثر منه إلى الغزالي، إذ بين لنا الفرق بينهما بسبب ميله إلى هذا التصوف أكثر من ذاك فيقول: "لا يمكن المقارنة بين حرارة وهيب مولوي وبرودة ولطافة الغزالي، كنت أفر من حرارة المولوي إلى برودة الغزالي ولكن أين هذا من ذاك، شاهدت جرح الغزالي لشدة خوفه من سوء العاقبة، وبسبب الجراح الكثيرة في مواقع فكر الغزالي لا يمكن مشاهدة بسمة واحدة في أجواء هذا الفكر كانت جروحه تبتسم بدلا عنه، بيد أن الغزالي العارف الخائف وصاحب الروح الجريحة يملك هيبه لا تطاق، إله الغزالي عبوس يملك قلباً من حجر غضبه غالب على عطفه وقهره على رحمته، وأنا لا يمكن لي تحمل هذه الظاهرة في حركة الإنسان والحياة، كنت أبحث عن إله رحمن ورحيم له قلب واسع لا حدود له، وجدت هذا الإله عند مولوي "العارف العاشق"، الذي يخلق في سماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب، مقابل الغزالي الزاهد الخائف الذي يعيش الخوف والرهبه في كل مشاعره، وأعماق وجوده"<sup>(2)</sup>.

وهذا ما يفتح أحقية التساؤل حول مدى اختلاف هذين العملاقين في واقع الفكر الأخلاقي، الحقيقة أن أحدهما مكمل للآخر مع اختلافهما في المنهج وأدوات المعرفة، وهذا ما تستدعيه الكينونة المعرفية بشقي مجالاتها.

(1) - المصدر السابق، ص 14.

(2) - المصدر نفسه، ص 15.

وما نلاحظه من هذا النص هو أن سروش لم يرفض الرؤى والاتجاهات العرفانية المختلفة، والاختلافات في تصوير الإله من جهة نظر العرفاء، لأنه يؤمن بأن الطريق إلى الله بعدد أنفس الخلائق، لذلك لا يعد تصور المولوي للإله هو التصور الحقائي ولا تصور الغزالي هو التصور الحقائي، فالحقيقة جزء من هذا وجزء من ذلك، وهذا ما أراد أن يوضحه سروش وهو لا بد أن تكون هناك تعددية سواء على الصعيد المذهبي أو العرفاني أو الديني أو الفكري أو غير ذلك، لأن الحقيقة لا تنحصر في اتجاه أو مذهب معين أو دين معين.

ويمكن القول بأن الفلسفة الدينية هي التي رسمت طريق اهتمام سروش بالعرفان اهتماما جعله يرصد بعين العارف روح الشريعة، ومنه جاءت تلك البداية رهينة اهتماماته التي تركت ظلها ممتدا على كل تجاربه الروحية التي غدت فيما بعد المنبع الذي يرتشف منه كل المهتمين بفلسفة الدين عامة، وخاصة منها الجانب العرفاني أو الصوفي.

ومع ذلك وإن كانت مدرسة التصوف والعرفان أحد أبرز مصادر تفكيره؛ إلا أنه لم يتوان من توجيه انتقادات لهذه المدرسة بنحو عام قائلًا بذات الصدق: "إن التصوف رغم كونه نقيًا من عيوب وآفات السلطنة إلا أنه يستبطن عيوبًا أخرى"<sup>(1)</sup>، إذ يرى سروش أن هناك بعض العيوب والمفاسد في المدرسة الصوفية وأساء تلك المفاسد التي يفرزها التصوف هي حالة التظاهر والرياء والتظاهر بالزهد والتقوى، فالعُجْب يعد مثلًا سمة رائجة لدى المتصوفة إذ يتصورون أنهم بصلاتهم وصومهم قد أصبحوا أعلى مقامًا من غيرهم، وينظرون إلى الآخرين بعين التحقير والدونية، ويتوهمون أن الجنة أصبحت ملكًا لهم، مع أن هناك آفاتٍ أخرى من ثمار شجرة التصوف السيئة، وهي التكاسل والمماهة مع أصحاب الفسق والفجور، وأرباب السلطة.<sup>(2)</sup>

### ج- علم الكلام الجديد

يعد علم الكلام الجديد علما حديث النشأة، وقد أدى عملاً مُهمًا في حماية الإسلام والرد على الشبهات التي أثّرت عن العقيدة الإسلامية من قبل الأفكار الغربية والديانات الأخرى، والهدف منه هو الحفاظ على العقيدة الإسلامية ضد الشبهات ومنع دخول أفكار غريبة إليها نتيجة للتطورات الفكرية التي حصلت في العصر الحديث، وما تلاها من أحداث وتطورات في الأفكار الدينية؛ والتي عملت بعضها على تشويه العقيدة الإسلامية، لذا عرفه الدكتور محمد عماره بأنه: "ذلك العلم الذي يخلص وينقي العقيدة الإسلامية من شغب المتكلمين

(1) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 156.

(2) - المصدر نفسه، ص 157 - 158.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

القدماء الذين كان مبعثهم التعصب المذهبي أكثر من الاختلاف الحقيقي، وهو بذلك القادر على اكتشاف المساحة الواسعة للأرض الفكرية المشتركة بين المذاهب وتيارات علم الكلام الإسلامي<sup>(1)</sup>.

وقد اعتبر حسن حنفي علم الكلام الجديد وسيلة للتعبير عما تريده الحركة الإصلاحية في كل العالم الإسلامي، وكل حركات التحرر الوطني، فإذا كان علم الكلام القديم انبرى للدفاع عن العقيدة؛ فعلم الكلام الجديد جاء للدفاع عن المسلمين<sup>(2)</sup>، وخير من مثله جمال الدين الأفغاني في مؤلفه (الرد على الدهريين)، ومحمد عبده في رسالة التوحيد، ومالك بن نبي في مؤلفه (الظاهرة القرآنية)، ثم كان للميرزا محمد حسين النائيني (1860-1936) عملٌ بارز أيضا في دفع الفكر الديني إلى التجدد من خلال ما قدمه في كتابه "تنزيه الملة وتنبية الأمة" الذي دافع فيه عن ثورة "المشروطة"<sup>\*</sup> في إيران مبينا النظرة الجديدة لأصول ومباني السياسة الإسلامية ونظرة الإسلام إلى المجتمع وعلاقة المجتمع بالدولة وغير ذلك من الأفكار الجديدة، التي كانت ولا تزال الأمة الإسلامية بأمس الحاجة إليها، إضافة إلى محمد إقبال، مرتضى المطهري، هبة الدين الشهرستاني، محمد باقر الصدر، فضلا عن شخصيات أخرى، وبذلك يمثل علم الكلام الجديد الحركة الإصلاحية التي حدثت في العالم الإسلامي، ويبدو أن سروش يرى أن الفهم الجديد لعمليات التطوير التي مست علم الكلام الحديث؛ هو بداية الإصلاح الديني المعاصر كطريقة فهمنا للوحي، وإيماننا وإيمان الآخرين يستدعي تحولا في المباني والأصول، وكذلك يستدعي إحداث ثورة معرفية وروحية في الوقت نفسه وغيرها<sup>(3)</sup>.

وقد بنى أفكاره في مجال الإصلاح الديني من خلال كتابات محمد عبده وبالذات من دعوته حجية العقل والتوافق ما بينه وبين الدين<sup>(4)</sup>، إذ دعا إلى تحرير الفكر من قيد التقليد بحيث لا يخضع العقل إلا لسلطان البرهان، دون أن يتحكم فيه زعماء مدنيون أو دينيون، والربط بين الدين والعلم واعتبارهما متلازمين ومتكافئين ولا مجال

(1) - عمارة محمد، علم الكلام الجديد، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع بيروت - لبنان، العدد 16-17، 2001، ص 22.

(2) - حنفي حسن، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 14، 2001، ص 14 /انظر ايضا: [عبد العزيز راجل، علم الكلام من اثبات العقائد وبيانها الى حل الاشكاليات المعاصرة، مجلة التفاهم، العدد 31، السنة التاسعة، 2011، ص 238].

\*- المشروطة (1911/1905م: سميت بالمشروطة للدلالة على التقييد والالتزام بالدستور ولفظ المشروطة ترجع في اصلها الى اللغة الفارسية، فما شهدته ايران جراء العديد من الثورات تغييرات نتج عنه ظهور حركة تحديدية عدت من الحركات الاصلاحية برزت في مستويات سياسية واجتماعية بعد عصور من سيادة نمط الحكم الملكي الفردي الاستبدادي لحقب عديدة منها الاسرة القاجارية التي حكمت ايران في القرن التاسع عشر، فجاءت هذه الحركة لترفض السلطة الابوية التي تمثلت بملوك تلك الاسرة المستبدة وقد سميت هذه الحركة الاصلاحية بالمشروطة للتوسع [انظر: علي الورد، مخات اجتماعية من تاريخ العراق، ص ص 117-118].

(3) - رشيد سعدي، طبع النزعة الانسانية في فكر عبد الكريم سروش، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 04 جوان 2020، /طبع-النزعة-

الإنسانية-في-فكر-عبد-الكريم-سروش-539/articles/ [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com).

(4) - سروش عبد الكريم، المثقف الديني والتراث، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة - وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الاسلامية في ايران، ص 96.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

للصدام بينهما، إذ لكل منهما وظيفته لحاجة البشر ولا يغني أحدهما عن الآخر، وثالثهما الرجوع في فهم الدين وكسب معارفه إلى منابعه الأولى قبل ظهور الخلاف وذلك على طريقة السلف الصالح وقد أكدها القرآن الكريم والسنة النبوية<sup>(1)</sup>.

وهذا ما نجده في دعوة سروش إلى بلورة تلك النقاط في ثنايا أفكاره المتعددة، كما كان سروش من أبرز المفكرين الإيرانيين الذين وظفوا آراء محمد إقبال وساهموا بتطويرها في دراسات متعددة، وشرح سروش رؤيته لنظرية إقبال في كتابه "بسط التجربة النبوية"، إذ يرى أن إقبال هو أول مفكر تطرق إلى موضوع ختم النبوة بجانبها الفلسفي التاريخي، إذ تطرق إلى فقرات مهمة في هذا الجانب وكان ذا جرأة عالية في تلك الطروحات، ويقول في ذلك إن إقبالا يرى أن البشرية مرت بمرحلتين، المرحلة الأولى التي كانت واقعة تحت سيطرة الغرائز، والمرحلة الثانية عندما ازدادت قوة العقل وتغلبت على الغريزة، وحينئذ أصبحت البشرية تتحرك في خط الرشد وبقيادة العقل لا بقيادة الغريزة، وهذا لا يعني أن الغرائز تعطلت تماما، بل إن مرحلة جديدة في حياة البشر قد بدأت من خلال سيطرة العقل الاستقرائي على حد تعبير إقبال، ولهذا السبب انتهت المرحلة التي اقتضت بعث الأنبياء في العصور السالفة، وقد وصلت البشرية إلى مرحلة لا تحتاج فيها إلى قيادة نبي، ولا هي قادرة على خلق نبي<sup>(2)</sup>.

وفي نظر سروش أن نظرية إقبال بعَضُ النظر عن صحتها وعدم صحتها؛ كانت في مقام بيان أن الطبيعة والتاريخ بما أهما غير قادرين بعد الآن على إنتاج نبوات، فإن من الطبيعي أن تحتّم النبوة بني الإسلام<sup>(3)</sup>، ويذكر سروش أن نظرية إقبال تقوم على أساس منهج كانط، وفي صدد الكشف عن شروط إمكان أو امتناع تجربة بشرية معينة، وهذا التحليل يختلف عن تحليل مطهري في نقده لإقبال وجوابه عن هذا السؤال: هل تحتاج البشرية إلى ظهور أنبياء آخرين بعد نبي الإسلام أم لا؟ ومن هنا نرى أن "إقبال"، وخلافاً "لمطهري"، لم يُشِرْ في كلماته إلى تحريف كتب الأنبياء السابقين، وعدم تحريف القرآن في عملية الاستدلال على هذا المعنى، لأنه يرى أن هذا المفهوم لا يدخل في صميم تحليل مسألة الخاتمية<sup>(4)</sup>.

وفي نظر سروش فإن محمد إقبال كان مطلعاً على آراء الفلاسفة الغربيين وبالذات كانط وهيغل وبرغسون ونيتشة وغيرهم، وقد استفاد من أفكارهم وآرائهم في حل بعض التعقيدات الفكرية، ومن جهة أخرى فإن إقبال كان يتحرّك في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، من موقع تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة الفكر

(1) - محمد علي، اسلام بلا مسلمين [www.kitabat.com/ar/print/40685.php](http://www.kitabat.com/ar/print/40685.php)

(2) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص ص 255، 256.

(3) - المصدر نفسه، ص 266.

(4) - المصدر نفسه، ص 267.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

اليوناني والفلسفة اليونانية، وكان يشعر بمرارة أن المسلمين كانوا يفهمون القرآن طيلة قرون مديدة بأدوات الفكر والمنطق اليوناني<sup>(1)</sup>.

وأيضاً يرى أن إقبال طرح نظريته في إطار الفكر البرغسوني نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون مع أنه لم يذكر اسمه، إلا أنه من الواضح عند سروش أن إقبال كان متأثراً بما ذهب إليه برغسون، الذي يرى أن قوة الحياة أو الغريزة تتحرك في خط النمو والرشد إلى أن تصل إلى مرتبة تتولد فيها العقول، ومع ولادة العقل لا تبقى هناك ضرورة لوجود قوة الغريزة، فالحياة تمتد وتتسع من خلال العقلانية، وبذلك تتولد مرحلة جديدة في حياة الإنسان والتاريخ، والخاتمية تتعلق بمرحلة جديدة من مراحل التاريخ البشري<sup>(2)</sup>، ويعتقد سروش أن نظرية إقبال تتحدد في إطار وقوع الواقعة التي تعني الاعتقاد بالخاتمية كأصل ثابت مُسلّم به، ومن ثم يقرر أن البشرية قد وصلت إلى حالة تستوجب الخاتمية، وإلا فالنبوات مستمرة<sup>(3)</sup>.

والخاتمية - في نظر سروش - تعني أن نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء، وأن دينه آخر الأديان، وشخصيته آخر شخصية حقوقية نبوية، وعصره يمثل آخر عصر من عصور تربية الأنبياء في تاريخ البشرية، وبعده لا يمكن أن تتوفر الأرضية المناسبة لولادة نبي جديد، والأهم من ذلك أن كلامه يستمد رصيده وقوته من شخصية النبي نفسه... وبذلك نرى فتح باب الاجتهاد في الدين، وذلك من خلال الاستفادة من أدوات العقل والمنطق والاستدلال بالشواهد العينية والموضوعية من أجل عقلنة هذا الدين... وبهذا المعنى يكون باب الولاية والنبوة موصداً بعد النبي، فبعد رحلة النبي يتساوى جميع أفراد البشر في دائرة التكليف وتعيين الحكم، وتكون الأفضلية للتقوى والتعقل، فعندما يقول إقبال: - إن مرحلة النبوة قد ختمت بظهور طلائع العقلانية - ، فليس مقصوده وجود تقاطع وتضاد بين العقل والنبوة، بل مقصوده هو انتهاء مرحلة الولاية الشخصية لشخص معين، فبعد ختم النبوة يصل الدور إلى العقل الجمعي بصفته الكلية ليكون حاكماً وولياً ومورداً اعتماداً للناس<sup>(4)</sup>.

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التحرية النبوية ، ص ص 268-269.

(2) - المصدر نفسه، ص 255.

(3) - المصدر نفسه، ص 265.

(4) - المصدر نفسه، ص ص 279، 280.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وإن القرآن صريح في إثبات خاتمية النبي، فهو آخر الأنبياء، ولن يبعث نبي بعده، وإنّ خاتمية النبي من المسائل التي حازت إجماع المسلمين، وفي الحقيقة إنّ نبي الإسلام قال لأتباعه من خلال هذا الكلام: كلّ من يأتي بعدي، ويدّعي النبوة، فلا تقبلوا منه هذه الدعوى، وانبدوه<sup>(1)</sup>

أما الشيخ النائيني (1838-1897) وبالذات في كتابه "تنبيه الأمة وتنزيه الملة"؛ فلا يخفي أثره إذ قال عنه عبد الكريم سروش وهو كتاب جيد، وهو في واقعه نوع من أسلمة الحركة الدستورية، وإنّ النائيني مجتهد من الطراز المتقدّم، وهو فقيه وأصولي وقد حاول في هذا الكتاب، بما يتحلّى به من مستوى فقهني معقّد، إضفاء ثوب الشرعية على الحركة الدستورية والذي قدم فيه طروحات إصلاحية جديدة<sup>(2)</sup>، وكان يدافع النائيني عن الدستورية دفاعاً دينياً، ويزيل الصبغة الاستبدادية عن الدين، فإنه يسلك طريقاً خاصاً إلى الدين من خلال الاعتقاد بأنه ما دام وجود السلطة السياسية أمراً لا مفر منه، وما دمنا لا نعيش في عصر الإمام المعصوم، فإننا نستطيع بقبول مبدأ المحاسبة والمراقبة والمسؤولية الكاملة أن نقلل من احتمالات فساد السلطة السياسية، وعليه فهو لا يرى جدارة أي شخص بصورة مطلقة لتسلم مقاليد السلطة في عصر الغيبة<sup>(3)</sup>.

وأما عن نظرة النائيني للعلاقة بين الدين والمجتمع؛ فإنه يرى أن الدين بوصفه نظاماً فقهياً، ليس من مهمته تقديم كل ما يحتاج إليه الإنسان، وإنما مهمته أن يبين "حكم" القضايا وليس القضايا نفسها، وبهذا المعنى فإن الدين لا يدعي شموليته لكل شيء، بل في أفضل الحالات ينظم العلاقة بين الفن والسياسة والعلوم الموجودة في الساحة، وبينها وبين المجتمع ككل<sup>(4)</sup>.

وبالنظر إلى ذلك؛ عدّ سروش النائيني من علماء الطراز الأول للنهضة الدستورية في الدفاع عن هذه النهضة، وبالذات ما يتعلق بتغيير الملكية المطلقة المستبددة إلى الملكية الدستورية المقيدة<sup>(5)</sup>، ويرى سروش أن النائيني لو طالب بإيجاد النظام الديمقراطي بدلاً من النظام الملكي حتى لو كان مقيداً بالدستور ومراقباً بالمجلس النيابي؛

(1) - سروش عبد الكريم، التشيع وتحديات الديمقراطية الدينية، ص 20، 21.

(2) - المرجع نفسه، 2011، ص 24. / وانظر ايضاً: [محمد حسين النائيني، الامة وتنزيه الملة، ترجمة عبد الحسين آل نجف، تحقيق وتقديم عبد الكريم آل نجف، قم، مؤسسة احسن الحديث، 1419، ص ص 136، 137].

(3) - محمدي مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران، ترجمة ص. حسين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان - بيروت، 2010، ص 41.

(4) - المرجع نفسه، ص ص 52، 55.

(5) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين - دقائق نظرية ومآزق عملية -، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، لبنان-بيروت، ط1، 2009، ص

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

لأسس النائبى لمرحلة سياسية ترتقى بها إيران إلى جانب الدول الديمقراطية المتقدمة، وكان وضعها أفضل مما عليه الآن<sup>(1)</sup>.

وما يمكن أن نخلص إليه هو أن البحث الكلامي شهد انفتاحا ملحوظا من حيث المناهج والآليات المتنوعة، وذلك ما أسفر عنه ظهور تميز قوي لنخبة من المفكرين إلى جانب سروش، نجد محمد مجتهد الشبستري ومصطفى مليكان استثمروا تلك المرحلة وفق ما يتمتعون به، بعضهم استعان بفلسفة العلم المعاصر وعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدينية وآخرون استعانوا بالهرمينوطيقا في تفسير النصوص، وتبقى المسألة دائما مرتبطة بما يحمله الفكر الذاتي المستقل منهجا وفكرا، وسروش يندرج ضمن هذه المميزات.

### ثانيا: مصادر غربية

نتناول في هذا المبحث الأسس الفلسفية المكونة لفكر عبد الكريم سروش من خلال المصادر الغربية، والغاية من ذلك الكشف عن نقاط التلاقي بين فلسفة سروش وفلسفة أبرز المصادر الغربية التي انحصرت في شخصيات أمثال: كانط، غادامير، جون هيك، لنلاحظ مدى تأثير سروش بهم.

1- إيمانويل كانط\* : سلك عبد الكريم سروش مسارا منهجيا عبر خطوات ابتدأها بالتمييز بين نمطين أو درجتين من المعرفة: المعرفة القبليّة والمعرفة البعدية، مستمدا ذلك من نظرية المعرفة لدى كانط في تقسيم المعرفة، هذه النظرية تستلهم المنهج الكانطي في التمييز معرفيا بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا، فالتمييز بين الدين والفكر الديني أو المعرفة الدينية التي هي قراءة للدين تفتح بابا لتساءل عن طبيعة العلاقة بين هذه المعرفة والمعارف البشرية الأخرى، والتي تفترض أن الدين ثابت بينما المعرفة الدينية ظاهرة بشرية متغيرة كباقي المعارف الأخرى، فبعد الكريم سروش يؤمن بنسبية المعرفة لا نسبية الحقيقة<sup>(2)</sup>.

(1) - المصدر السابق، ص 36، 37.

\* - إيمانويل كانط: فيلسوف الماني ولد شمال المانيا عام 1724م، في سن السادسة عشرة دخل الجامعة ليدرس الفلسفة وفي الثلاثين من عمره حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، ثم عين استادا في نفس الجامعة، تدرج في المناصب الجامعية حتى وصل الى أعلى المراتب وأصبح من أكبر مثقفي المانيا، نشر اعمالا هامة عن نظرية المعرفة واعمال اخرى متعلقة بالدين والقانون والتاريخ، توفي عام 1804م، للتوسع انظر: ابراهيم زكريا، كانت او الفلسفة النقدية، ص 37.

(2) - عبد زيد عامر، فلسفة الدين في فكر عبد الكريم سروش، ضمن كتاب: فلسفة الدين - مقول المقدس بين الايديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية-، مجموعة مؤلفين، منشورات ضفاف، لبنان - بيروت -، ط 1، 2012، ص 434.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

فهو يميل إلى المنهج الكانطي وبذلك يصطف إلى جانب كل من محمد أركون ومجتهد الشبستري\*\* ، فكانت كان منبعهم، لكنهم يتفرعون فيما بينهم حسب الظروف التي يحكمها اختلاف الزمان والمكان، فأبحاث كانط المعرفية تمثل نقطة انطلاقاً لمرجعية أوسع، تجمع هؤلاء الثلاثة<sup>(1)</sup>.

وفي سياق الحديث عن المعرفة وتقسيماتها؛ فالمعرفة القبلية لدى سروش هي تلك التي تنحصر في المقولات الذهنية، وهي نمط فلسفي تبحث في الوجود الذهني إذ يقول سروش: "إن المعرفة القبلية هي التي تسبق التجربة، والتي تُعنى بالقضايا الخالية من أي مضمون تجريبي، وهذا هو ميدان فلسفة المعرفة التي تبحث في الوجود الذهني للمدركات والقوالب الذهنية، ولا تُعنى بصفات العلوم وأحكامها كموجودات عينية مستقلة متحققة في العيان ومتطورة ومتكاملة على نحو معين"<sup>(2)</sup>.

تنحصر المعرفة في علم الأفكار وعلم الإدراك عند كانط وأغلب الفلاسفة القدماء الذين اهتموا بالوجود الذهني للعلوم من خلال النظر بعمق في الأسئلة الآتية:

- ✓ ماذا يعني العلم بالشيء؟ هل يعني معرفة ماهيته؟ أم صورته؟ أم النسبة إليه؟
- ✓ هل العلم مجرد أم مادي؟
- ✓ ماهي المعقولات الأولى والمعقولات الثانية؟ وما هو أثرها في إدراك العالم الخارجي؟
- ✓ كيف تتكشف المفاهيم الكلية على الإنسان؟
- ✓ ماهو مناط صدق القضايا؟ إلى أي مدى تصدق القضايا؟
- ✓ في مقام الإدراك هل يتحد العاقل بالمعقول؟<sup>(3)</sup>

جميع هذه الأسئلة المطروحة أراد سروش أن يكشف عن ثنايا مضمونها المتمثلة في أن المعرفة القبلية معرفة من الدرجة الأولى لا تعتمد على معارف سابقة؛ بل تعتمد على ذاتها فهي تعد من المقولات الميتافيزيقية، والفلسفة الأولى تعتبر مجردة من المنفعة منزهة عن الغاية، معظم الجدل والنقاش السائد في هذا الفرع الفلسفي يدور على

\*\* محمد مجتهد الشبستري: ولد في مدينة تبريز الإيرانية سنة 1936م، التحق بالحوزة العلمية في مدينة قم لدراسة العلوم الشرعية الفكر الإسلامي إلى الساحة السياسية وأصبح فيما بعد من انصار الثورة الإسلامية في إيران، عاش الشبستري فترة من الزمن في ألمانيا في مدينة هامبورغ ثم عاد إلى إيران بعد سقوط نظام الشاه، اهتم بدراسة اللاهوت المسيحي خصوصاً البروتستانتية منه، انتخب سنة 1979م نائبا في البرلمان الإيراني ولكنه سرعان ما اعتزل العمل السياسي لصالح الدراسة والتدريس الأكاديمي وانتقل من كونه مدافعا عن الثورة الإسلامية إلى منتقدا لبعض الممارسات والأفكار التي كان يدافع عنها، حاليا يشغل منصب استاذ الفلسفة في كلية أصول الدين في جامعة طهران للتوسع أنظر: شبستري/ ar.wikipedia.org.

<sup>(1)</sup> - البنكي احمد محمد، عبد الكريم سروش في قبضه وبسطه، مجلة أوآن، العدد الأول .

<sup>(2)</sup> - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، لبنان-بيروت-، ط1، 2002، ص 21 .

<sup>(3)</sup> - المصدر نفسه، ص 22.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

تحليل طبيعة المعرفة وارتباطها بالترميزات والمصطلحات مثل الحقيقة، الاعتقاد، التعليل، وهذا النوع من المعرفة وضحه كانط إذ اعتبر المعرفة الأولية معرفة مستقلة عن التجربة أي غير مشتقة من الانطباعات الحسية والخبرة الحسية، فمن وجهة نظر كانط المعرفة الأولية معرفة أكيدة وضرورية لا تختمل أدنى شك، وفي الوقت نفسه تعتبر معرفة كلية<sup>(1)</sup>.

فالمعرفة القبلية تتميز بمعيارين سابقين هما الضرورة والكلية، فالمراد بالضرورة هنا ليس الضرورة المنطقية أو الضرورة التجريبية وإنما المراد منها الضرورة الإستمولوجية التي يترتب على إنكارنا لها استحالة المعرفة - هذا ماسعى إليه سروش في نظرية القبض والبسط عندما قدم مشروع نظرية تفسيرية (هرمينوطيقية) معرفية (إستمولوجية)، أما معيار الكلية في المعرفة القبلية فيتضمن القضايا الكلية الحقيقية صدقا مطلقا لا يسمح للاستثناء أو التخصص أو التحديد<sup>(2)</sup>.

وفق اتجاه كانط؛ رأى سروش أن المعرفة العلمية التي تتصف بكونها معرفة بَعْدِيَّة أي أنها مسبقة بالتجربة أو المعرفة القائمة في مقام التحقق، لا يمكن أن تتحقق إلا باكتمال الجانب البعدي، وأوصاف هذه المعرفة أنها "بعديَّة" أي أن موضوعها هو الفروع المختلفة والمتنوعة، فالعلم في مقام التحقق الخارجي هو مجموعة من التصورات والتصديقات من مفاهيم وفرضيات وظنيات وقطعيات وصادق وكاذب، من خلال أن فعلها يقوم على وضع النظرية مقابل الفعل أو العمل لدى عامة الناس، فهم ينظرون إليها من الزاوية النفعية، هذه النظرية كلما ارتبطت بالممارسات كانت أكثر نفعا<sup>(3)</sup>.

فالذي يجب أن يفهم من هذا الكلام أن عبد الكريم سروش لا يدعو إلى نسبية المعرفة كما هو في المفهوم القديم، فنسبية سروش تختلف كثيرا عن النسبية التي نادى بها بعض المفكرين القدماء، لأن تراكم اليقينيَّات التي توصل إليها الإنسان اليوم في عصر الحداثة ناتجة عن هذه النسبية - التي قال بها سروش، وناشئة من اختلاف وتعارض المعارف فيما بينها<sup>(4)</sup>.

فالمعرفة البَعْدِيَّة كما رأى سروش أنها قائمة على التحقق من أحوال العلم وأحكامه، وعليه فنظرية المعرفة بهذا المعنى هي نفسها نوع من المعرفة ولكنها من الدرجة الثانية، أي أنها تنظر إلى معارف الدرجة الأولى من خلال

(1) - إبراهيم زكريا، كانت أو الفلسفة النقدية، دار مصر، القاهرة، ط2، ص 63.

(2) - كانط إيمانويل، نقد العقل الخوض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانتماء القومي، لبنان، بيروت، ط2، ص 46.

(3) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 23.

(4) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية - البنى والمرتكزات والخلفيات والمعطيات -، ص 226.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

النقد والتفحص، فالعلم لا يقوم إلا بالنقد، يقول بذات الصدد "العلم يجيا بالرد والنقد، وهو حصيلة الآراء المتناقضة والصحيحة التي رآها العلماء في الماضي والحاضر (هوية العلم الجمعية والجارية)، فالمعرفة ملك عام وليست ثروة شخصية، وبناء على ذلك فإن اختلاف العلماء ضمن معرفة ما هو في نظر علم المعرفة الذي ينظر إلى تلك المعرفة من الخارج هو عين الاتفاق"<sup>(1)</sup>.

والملاحظ أن هذا الانتقال بين المعرفتين من القبلية إلى البعدية عند سروش خاصة أن العلم لا يكتمل إلا بتداخل المعرفتين ونظر إحداها إلى الأخرى، فيتبين لنا أن سروش استعار هذا المبدأ من كانط الذي يرى أن المعرفة مُزوجة بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية، وأن أي واحدة من هذين المعرفتين لا تحقق شروط العلم بمفردها<sup>(2)</sup>.

والغرض من استعارة سروش لنظرية المعرفة الكانطية هو إحياء التراث وقراءته قراءة نقدية تحقيقية من باب إستيمولوجي، وذلك لتصفية العقل التراثي من الأوهام والخرافات، وانتشاله من جموده، يقول سروش "عندما ينتقل الإنسان من معارف الدرجة الأولى إلى معارف الدرجة الثانية، ويجعل فاصلة بينه وبين ذلك الشيء من الخارج ينظر إليه بنظرة نقدية، فمن المحال أن يكون ذلك الموضوع يتعلق بالدين أو المعرفة أو بالأخلاق أو بأي شيء آخر"<sup>(3)</sup>.

والملاحظ في فلسفة كانط؛ أنه ليس هناك حقيقة واحدة وكاملة ومستقلة ليست بحاجة إلى المعارف الأخرى، فمن خلال نظرية كانط المعرفية لا يمكننا الوصول إلى حقيقة كلية لجميع الموضوعات المعروضة على العقل النقدي، ومن المستحيل أن نمتلك حقيقة كافية وكلية لمضمون المعارف وهذا الأمر وضحه كانط عندما قال "إن معيارا كليا للحقيقة سيكون معيارا يصدق تطبيقه على كل المعارف دونما تمييز بين موضوعاتها، لكن من الواضح أنه من المحال إطلاقا ومن الخلف أن نطلب علامة لحقيقة مضمون المعارف، حين نجرد المعرفة من كل مضمون، وإنه من المحال إذن أن تعطي أي علامة للحقيقة كافية وكلية معا"<sup>(4)</sup>.

وعليه؛ إن معرفة الظواهر لا يعني بها معرفة ذوات الأشياء، فمعرفة الأشياء في ذاتها لا يمكن للعقل النقدي أن يصل إليها، فالعقل يقع في تناقضات إذا تم تجاوز الحدود المشروعة له، والذي أرادته كانط من خلال نظريته المعرفية استبعاد الميتافيزيقا التقليدية، وذلك من خلال التفرقة التي وضعها بين المظهر والجوهر.

(1) - المصدر السابق، ص ص 23، 24.

(2) - كانط إيمانول، نقد العقل المحض، ص 164.

(3) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية - البنى والمرتكزات والخلفيات والمعطيات -، ص 225.

(4) - كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، ص 78.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

فكانت استخدم نقده أحسن استخدام في توضيح مشكلة المعرفة، لذلك تناول العقل وأقام له محكمة تحاسبه حساباً عسيراً على أعماله وادعاءاته في معرفة عالم ما وراء الطبيعة وغيرها، فإذا كانت أي فكرة ضمن إمكانيات العقل قبلها، والعكس إذا وُجد العقل عاجزاً عن معرفة جانب معين رفضه كالميتافيزيقا التقليدية - كما قلنا سابقاً- وهذا النهج قد سلكه في كافة أبحاثه خاصة تلك التي تمثلت في المرحلة النقدية، يقول بذات الشأن "يجب على العقل أن يخضع للنقد، في كل مشاريعه... وليس هناك أي شيء مهم جداً من حيث الفائدة، ولا أي شيء مقدس جداً يمكن أن يعفى من هذا الفحص المتعمق والدقيق الذي لا يهاب أحد..."<sup>(1)</sup>

لذلك يعتقد كانط أن الشيء في ذاته خارج عن الإدراك الذهني، لأن ملكات العقل لا يمكن أن تدرك سوى الظواهر، أما الشيء في ذاته فلا، لأنها ليس لها موضوع حسي خارجي يمكن أن تنطبق عليه الصور الحسية ولا تنطبق عليه الأحكام القبلية، فالعقل مَهْمَا حاول الوصول إلى أعلى درجة من الوضوح فإنه لا يمكن له أن يصل إلى معرفة الأشياء في ذاته<sup>(2)</sup>.

والواضح أن كانط عندما استبعد الميتافيزيقا؛ فإنه لم يهدف من وراء ذلك إلى تحطيمها على الإطلاق وإنما أراد هدم نوع معين منها ويحل محلها ميتافيزيقا أخرى يقول: "في الميتافيزيقا يجب أن يكون ثمة معارف تأليفية قبلية، وحتى إن لم نشأ أن ننظر إليها بوصفها مجرد أزماع بالعلم حتى الآن، وذلك أن طبيعة العقل البشري تجعله لا غنى عنها، وأن عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نكوها قبلياً على الأشياء، ولا على شرحها تحليلياً بالتالي، بل إننا نريد أن نوسع معرفتنا قبلياً"<sup>(3)</sup>.

ولقد بحث كانط في ثلاث قضايا أساسية متعلقة بالدين وهي: وجود الله، وخلود النفس، والعالم، وكان نقده مُنصَباً على محاولات المفكرين الذين حملوا العقل ما لا يطيق، ولهذا فإن نقض الأدلة على وجود القضايا الثلاث لا يدل على إنكارها من قبل كانط، لأنه يرى أنه إذا استحال على العقل معرفتها فالعاطفة هي السبيل إليها أي المعرفة القبلية<sup>(4)</sup>.

ولذلك نجد كانط قد أبعد جميع القضايا التي لا يمكن أن تتحقق موضوعياً عن دائرة العقل الإستمولوجي في نظريته المعرفية عندما فرق بين الجوهر والمظهر، وعلى هذا الاتجاه سار عبد الكريم سروش، عندما ميز بين الدين

(1) - كانط إيمانويل، نقد العقل المحض، ص 358.

(2) - المرجع نفسه، ص 70.

(3) - المرجع نفسه، ص 52.

(4) - رجب محمود، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1986، ص 213.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

والمعرفة الدينية إذ عد المعرفة الدينية ظاهرة بشرية متغيرة ونسبية كباقي المعارف الأخرى، في حين أن الدين جوهر ثابت لا يقبل أي زيادة أو نقصان هذا من الجانب الإبستمولوجي، أما من جانب التجربة الدينية فقد انتهج أيضا نهج كانط في التفرقة بين الجوهر والمظهر، معتقدا أن التجربة الدينية يكمن فيها مقول الذاتي والعرضي، وقد ميز سروش بين كليهما وهو تعبير عن جدلية الثابت (الذاتي) والمتغير (العرضي)، فهو يرى أن الإعدادات اللغوية والثقافية والحضارية قد ساهمت في تشكيل أعراض الدين الإسلامي كما نفهمه اليوم ولأنها إعدادات متغيرة من ثقافة إلى أخرى فهي ليست من ذاتيات الدين<sup>(1)</sup>.

إذن فالمقولات الكانطية في التفرقة استوعبها عبد الكريم سروش، وذلك لغاية أساسية وهي المحافظة على روح الدين، أما في سياق رؤاه عن المعرفة الدينية أنها لا يمكن أن تكشف لنا عن جوهر الدين هذا الأخير الذي ينبع من السلوك، وعلى ضوء ذلك اعتمد سروش تقسيم كانط بين الشيء في ذاته والشيء لذاته، حتى يظهر أنه لا ينتقد الدين، في حين أنه يستفيد من هذا ويمارس نقده الشديد على كل القراءات الدينية، لكون كل معرفة عن الدين هي إنسانية وتكون معرضة للخطأ، فلا أحد يمكنه أن يطالب الشريعة الإسلامية باسم الله ولا حتى رجال الدين<sup>(2)</sup>.

### ب- هانز جورج غادامير \*

إن هذا الجزء من الدراسة يهدف للكشف عن إحدى المرجعيات التي وظفها عبد الكريم سروش في قراءاته المترابطة فيما بينها، تكمن هذه المرجعية في الجانب التأويلي للنص الديني وبالتحديد في فلسفة غادامير التأويلية، فعبد الكريم سروش بعد أن كان يرى نفسه تلميذا وفييا لكارل بوبر، إلا أنه ومنذ عام 1988م ترك فيها فلسفة العلم مدة من الزمن، ودخل مرحلة جديدة أي ساحة الهرمينوطيقا ومعرفة العلوم الدينية، ولجأ إلى التأسيس لاتجاه غادامير، فالنظرية النسبية في المعرفة الدينية لم يكن سروش مؤسسا لها؛ بل طُرِحَتْ من قبل مجموعة من المفكرين

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 43.

(2) - عبد زيد عامر، فلسفة الدين في فكر عبد الكريم سروش، ضمن كتاب: فلسفة الدين - مقول المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، ص 434.

\* هانز جورج غادامير: من أكبر فلاسفة الهرمينوطيقا في القرن العشرين، ولد في ماربورغ بألمانيا في 11/02/1900م، درس في برسلاو، وماربورغ، وميونخ، تحصل على الدكتوراه الأولى بإشراف باول ناتروب المتخصص في فلسفة افلاطون في عام 1922م، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف هيدغر في جامعة ماربورغ عام 1928م، أصبح استاذ كرسي في جامعة ليبتيغ سنة 1939م، وبعدها انتقل الى جامعة فرانكفورت سنة 1943م وبعدها الى جامعة هايدلبرغ سنة 1949م، وشغل منذ سنة 1953 رئاسة تحرير "مجلة فلسفية" توفي في 24/03/2002، انظر: كتاب هانز جورج غادامير، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح او كتاب هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، نفس المترجمين.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

أمثال علي شريعتي، إلا أن سروش أول من هذب ونظم هذه النظرية، وذلك من خلال توظيفه للمعرفة الذهنية والفلسفة الاستعلائية لكانط والمرمينوطيقا الفلسفية لغادامير وفق أركان ثلاثية الأبعاد<sup>(1)</sup>.

فسروش بتوظيفه للفلسفة التأويلية الغاداميرية في تأويل النص الديني؛ كان مقتنعا باستحالة إيجاد تفسير واحد للنص الديني، إذ إن التنوع والتعدد سائدان بالضرورة فيقول في ذلك: "إن فهمنا للمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبلان الاحتزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعا ومتعددا فحسب بل سيالا أيضا"<sup>(2)</sup>.

والجدير بالذكر أن عبد الكريم سروش لم يتطرق إلى ذكر اسم غادامير من خلال طروحاته، بل أدرج الأفكار المرمينوطيقية لغادامير في كتاباته بشكلها وسياقها نفسه وبنطاق واسع، ولم ينكر أيضا القول بأساس هذا الاستلهام وإن لم يكن ذلك صريحا، فاستعانة سروش بأفكار غادامير أمر تكرر مع المفكر الإيراني مجتهد الشبستري ولاسيما في كتابه "المرمينوطيقا الكتاب والسنة"<sup>(3)</sup>.

ويتجلى بوضوح أن سروش استفاد إلى حد كبير من المدرسة المرمينوطيقية عندما اعتبر أن الدين صامت، وأن المعارف الخارجية لها تأثير كبير على فهم النصوص الدينية وهذا ما نراه من خلال كتابه "القبض والبسط في الشريعة"<sup>(4)</sup>.

ومن هنا نتساءل ما الذي استعان به سروش أثناء قراءته لفلسفة غادامير سروش المرمينوطيقية؟

استعان عبد الكريم سروش بالمنهج الغاداميري في قراءة النصوص، فغادامير وضع أسس فلسفته التأويلية، حتى لا يحدد لنا النصوص بقراءة واحدة، لأن التأويل يكشف لنا أن قراءة واحدة لفهم معنى النص لم تعد كافية، وأن الافتراض بمعنى مزدوج هو أمر ضروري من أجل ممارسة فعل القراءة على النص، فكل إنسان يقرأ النص على ضوء فهمه المسبق، ووفق المحيط الذي يعيش فيه وتنوع ثقافته<sup>(5)</sup>.

(1) - خسرويه عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، منشورات المحبين، ط1، 2011، ص 94.

(2) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة-قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية-، ص 16.

(3) - جعفري محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص ص 228 ، 229.

(4) - خسرويه عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص 95.

(5) - الخويلدي زهير، فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحويلات، مجموعة من الاكاديميين العرب، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2013، ص

فالهرمينوطيقا الفلسفية مع غدامير هي المهمة الأساسية للفهم والتأويل، وهي فتح وتبادل للرؤى بين النص المعطى وفهمنا الخاص<sup>(1)</sup>، فالتجربة التأويلية هنا عند غدامير تفتح على الفن والتراث وذلك من أجل فهم أعمق للعلوم الإنسانية، فمن خلال مصنفه "الحقيقة والمنهج"؛ حاول محاربة المنهج العلمي من أجل فك قيود البحث والخروج منه، هذا المنهج امتاز به العلم الحديث، وعلى غرار محاولت العلوم الإنسانية تأسيس منهج أكثر صرامة، مؤكدا بذات الصدد أن مشكلة الهرمينوطيقا ليست مسألة منهج على الإطلاق مع اهتمامها بالمعرفة والحقيقة، وإنما تسعى لالتماس التجربة التي تترفع على حقل المنهج العلمي أينما وجدت تلك التجربة والاهتمام بشرعيتها<sup>(2)</sup>.

وعليه فالهرمينوطيقا ليست منهجا للعلوم الإنسانية؛ بقدر ما هي بحث عن الحقيقة وما يربطها بتجربتنا الكلية في العالم، مما يجعلها عملية تتجاوز حدود المنهج، فالمنهج كمسلك يزيد في المسافة بين الذات والموضوع وبذلك فهو يبعدنا عن الحقيقة<sup>(3)</sup>.

وغاية غدامير من وراء الهرمينوطيقا المختصة بالعلوم الإنسانية، رفع تاريخية الفهم البشري إلى تمركز المبدأ الهرمينوطيقي الأساسي، فالأحكام السابقة التي يستلهمها المفسر من مركزية انتمائه إلى تاريخ وثقافة وتراث تشكل ديناميكية الفهم ومركزاته، وعلى نقيض ذلك نجد عصر التنوير من بين شروطه الاعتقاد من كل فكر سابق<sup>(4)</sup>.

وعلى حد اعتقاد غدامير؛ فإن المترجم للنص لا يخلو من الافتراضات المسبقة التي تدخل في سياق فهم النص معبرا بقوله "إن دراسة نص بلغة أجنبية تساعدنا كمثال، قبل أن نفهم شيئا من جملة ما عموما، فإننا نعمل وفق البنية القبلية التي تؤسس بذلك القاعدة الرئيسية للفهم البعدي، وهذا التطور محكوم بمعنى شامل نستهدفه ومرر بعلاقات يمنحنا إياها سياق قبلي"<sup>(5)</sup>.

فمن هنا نتساءل على أي أساس تقوم شرعية الأحكام المسبقة؟ وكيف نفرق بينها وبين تلك الأحكام المختلفة؟

(1) - عمارة ناصر، اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي -، منشورات الاختلاف، دار العلوم العربية، الجزائر، ط1، 2007، ص 44.

(2) - جورج غدامير هانز، الحقيقة والمنهج - المخطوط الاساسية لتأويلية فلسفية -، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1، دار اوياء، 2007، ص 27.

(3) - عمارة ناصر، اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي -، ص ص 22، 23.

(4) - قطان اسعد، الهرمينوطيقا الحديثة و فهم النص، ضمن كتاب: التأويل والهرمينوطيقا - دراسات في آليات القراءة والتفسير -، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2011، ص 54.

(5) - جورج غدامير هانس، فلسفة التأويل - الاصول.المبادئ.الاهداف -، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص 40.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

حسب اعتقاد غادامير يمكننا أن نفرق بينهما من خلال استخدام العقل استخداما منهجيا مضبوطا، ففكرة المنهج هذه نجدها عند ديكرت الذي يرى أن مصدر أخطاء العقل هي الأحكام السابقة، وبذات الصدد يبين لنا غادامير أن المرجعية ذات مصدرين، مصدر انخياز ومصدر حقيقة، فضلا عن كون التراث يسمح لنا بالمحافظة على ما جاءنا من الماضي من خلال فعل العقل<sup>(1)</sup>.

وعليه فالأمر يتعلق بالسعي إلى ما هو مشترك بين جميع سبل الفهم\* وتتمين تاريخية الفهم، فالهرمنوطيقا كمصطلح لها دلالتها الخاصة، فهي تبحث عن المعنى المفقود، فعملية فهم وتأويل النصوص تبدأ بأراءنا ومعارفنا الحالية واعتقاداتنا ووجهات نظرنا سواء كانت على صواب أو على خطأ لذلك يقول غادامير: "إن الإقرار بأن كل فهم يتضمن حتمًا حكما مسبقا هو إقرار بمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية"<sup>(2)</sup>.

وكذلك يرى عبد الكريم سروش بأن الافكار الدينية لدى الفرد تتولد من الواقع المعاش، بعيدا عن المؤثرات النفسية أو الذاتية التي يعاني منها الفرد، والذي يوصي بتجريد الذات الإنسانية في عملية التفسير ويعتبر ذلك كلام غير واقعي، معبرا عن ذلك بالقول: "إن ما نجد من بعض التوصيات بأن المفسر يجب أن يكون خالي الذهن عند التفسير من جميع الأفكار والآراء سوى مجموعة المصطلحات والقواعد الدستورية للغة، كما يحقق في تفسيره واقع الموضوعية، وهو كلام طوباوي ومثالي، إذ نرى استحالة تحقق هذه النصيحة، فالعمل بما يدخل دائرة المحال، لأن تاريخ الدين يشهد بجلاء أن لا أحد من المفسرين استطاع العمل بهذه الوصية والنصيحة، وهكذا هو الحال في جميع الموارد، وعليه فإن جميع الموارد والقضايا الدينية متوقفة في فهمها على الأفكار والآراء المستوحاة من خارج دائرة الدين"<sup>(3)</sup>.

فهذه الآراء والأفكار السابقة التي تدخل في قراءة وفهم وتفسير النصوص، تكمن وظيفتها في إلباس النص التراثي حلة جديدة بما ينسجم ويتلائم مع العصر أي إعادة إنتاج النص، فالهرمنوطيقا الحديثة برهنت أن للمفسر أثرًا فعالا في عملية إنتاج المعنى، وكونه جزءا لا ينفصل من عملية نشوء المعنى، فاعتبر بعضهم أن قراءة كل نص بمعنى آخر يمثل إعادة كتابته من جديد، كما أن للمتلقي وظيفة في إنتاج المعنى، فمن خلال اهتماماته وأسئلته

<sup>(1)</sup> - جورج غادامير هانز، الحقيقة والمنهج - الخطوط الاساسية لتأويلية فلسفية-، ص 383.

\* يعتبر غادامير ان الفهم ابداع خاص مستقل عن الموضوع، ولذلك فهو لا يمنع من ان يستخدم الانسان كل طاقاته العاطفية والشعورية من اجل تعميق الابداع، فالابداع يبدأ من النص أو العمل الفني، ويتجاوز مبدعه، ليصل الى استملاك النص ويفعل به ما يشاء، لأن النص عند غادامير هو وسيلة للفهم.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص 374.

<sup>(3)</sup> - سروش عبد الكريم، الصراط المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ص ص 182، 183.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

المطروحة السابقة على النص تقود عملية الفهم وتوجهها، فاهتمامات المتلقي سائدة التغيير الناتجة عن تغير الأحوال الثقافية والاجتماعية تتولد عنها أسئلة جديدة، فغادامير أشار إلى تورط المتلقي في نشوء المعنى بقوله: "إن عملية التفسير هي أشبه بالتلاقي أو الذوبان بين أفق المفسر وأفق النص"<sup>(1)</sup>.

وعليه نجد عبد الكريم سروش الذي تحدث عن التفاسير المتعددة التي يحملها النص في ثناياه، وهذا ما يبرهن على أن النص صامت وعملنا هو استنطاقه من خلال التساؤلات التي تسعى للوصول إلى أجوبة معبرا عن ذلك بقوله: "إن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها، سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن الكريم من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة"<sup>(2)</sup>.

فتطرق عبد الكريم سروش لمسألة "أن النص صامت ونحن نستنتقه" من أبرز ما يبين مدى استعارته للفلسفة التأويلية لغادامير الذي أكد على عدم إمكانية ظهور معنى النص إلا من خلال المؤول له، بحكم أن المؤول من يضفي إلى النص وجودا، وأن النص يظل صامتا دون تفسير القارئ/ المؤول له لذلك يقول "النصوص هي تعبيرات ثابتة وباقية عن الحياة يُتَعَمَى فهمها، وهذا يعني أن طرفا واحدا في محادثة تأويلية، أي النص يتكلم من خلال الطرف الآخر فقط، أي المؤول، ومن خلال المؤول فقط، تتحول المكتوبة إلى علامات ذات معنى، ومع ذلك يجد موضوع النص الذي يتكلم نفسه تعبيرا في كونه متحولا عبر الفهم"<sup>(3)</sup>.

لذلك انحصرت مهمة الهرمونوطيقا الأساسية في فهم النص المكتوب لا في فهم المؤلف، فما أثبتته الكتابة عن المشاريع الهرمونوطيقية جعل لها الوظيفة الأساسية في كل عمل تأويلي، وبحكم أنها فعل التدوين وأنها فعل من أفعال القول، وهي كل شيء كتب ليقرأ حتى يمارس على متلقيه سلطة ما، إلا أن غادامير لم يتوقف عند هذا الحد في قراءة الكتابة مضييفا قائلا: "إن كل صور الكتابة ينبغي أن تستنطق"، من هنا نتساءل: هل عملية الاستنطاق تكون موجهة للنص أم لصاحبه؟ فعلى حد اعتقاد غادامير أن النص في بدايته لا يبين لنا أنه يمتلك القدرة على التواصل بل يرجع الكفة للمتحدث وإلباسه ثوب الممارسة الاستنطاقية، لكن حين نتعمن جيدا وندقق في القراءة نكتشف أن النص صاحب الريادة في حديثه إلينا وهو من يعاد استنطاقه من جديد<sup>(4)</sup>.

(1) - قطان اسعد، الهرمونوطيقا الحديثة و فهم النص، ضمن كتاب: التأويل والهرمونوطيقا - ، ص ص 62 ، 63.

(2) - المصدر نفسه، ص ص 16 ، 17.

(3) - جورج غادامير هانز، الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية-، ص 510.

(4) - جورج غادامير هانز، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير روبرت برناسكوني، ترجمة سعيد توفيق، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص ص 285، 286.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

فالمكانة الكبيرة التي احتلتها الكتابة في الظاهرة التأويلية تكمن في انفصالها عن المؤلف والمتلقي ساعة للارتقاء إلى حالة مثالية تكشف لنا عن عالم المعاني يحمل معه تاريخه الخاص، مشكلا بذلك خبرة متساوية لكل من يقرأه، فغادامير شبه الكتابة بذلك الاغتراب الذاتي والذي هو بحاجة إلى علامات حتى يصل إلى كلام ذي معنى، فاغتراب المعنى أصبح بهذا المفهوم عندما صار مكتوبا، وحتى نتجاوز عقبة عدم الفهم علينا بقراءة تلك النصوص المكتوبة التي تقدم مهمة حقيقية تأويلية<sup>(1)</sup>.

فغادامير أشار سابقا إلى أن قراءة واحدة للنص غير كافية لفهم المعنى، فنجد أنه قد سلك النهج ذاته في قراءة التراث، مبينا لنا أن قراءته لا تقتصر على منهج واحد، بحكم طبيعة المنهج المتغيرة بتغير الزمن، فمفتاح التأول هنا ضروري لحل أفعال التراث المكنون المعبر عن الحقيقة، فأتينا تلك اللحظة التي يكشف عنها النقاب تستغل وتستهلك، فيفقد المفتاح قيمته الأداة تاركا لبقية المفاتيح الأخرى الفرصة في فك الأفعال التي تناسبها، وعليه فالمنهج المعتمد في قراءة التراث نجد في حركة متغيرة وذلك وفق حركة النقد والمراجعة التي تمارس عليه، متأثرا من وراء ذلك بمستويات وآفاق الحقيقة التي كشف عنها من خبايا التراث<sup>(2)</sup>.

وفقا لذلك جعل غادامير عملية التأويل ذات فاعلية متواصلة ومستمرة، بين أفق المؤول وأفق الماضي لكل ذات متلقية، متجاوزا من خلال ذلك كل موضوعية مدعاة في عملية التفسير، فالمعنى عنده ليس حقيقة في الماضي يمكن ضبطها بالمنهجية، فهذا التصور الذي يقوم على موقف المفسر وأفق الراهن باعتباره مبدأ أساسيا لفهم النص، لو فسح له المجال ليكون فاعلا في النص القرآني قد يؤدي إلى تأسيس معرفة مخالفة تماما لما هو متفق ومتعارف عليه لدى المسلمين.

وبصدد الحديث فهناك نخبة من المفكرين أمثال نصر حامد أبو زيد\* ممن اعتبروا تأويلية غادامير من بين المنافذ التي فتحت لنا الطريق اليوم أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني، وضمن مصنفه إشكاليات القراءة وآليات التأويل يقول: "تعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر

(1) - بلعربي يوسف، الدين والتجربة الهرمنيوطيقية عند غادامير، ضمن كتاب: فلسفة الدين - مقول المقدس بين الايدولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات الضفاف، لبنان-بيروت-، ط1، 2012، ص 312.

(2) - بو الشعير عبد العزيز، غادامير - من فهم الوجود الى فهم الفهم -، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 49.

\* نصر حامد ابو زيد (10 جويلية 1943 - 5 جويلية 2010) اكاديمي مصري، باحث ومتخصص في الدراسات الاسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الانسانية، متحصل على الليسانس والماجستير من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الاداب جامعة القاهرة وكلاهما بتقدير ممتاز، الليسانس عام 1972م والماجستير عام 1976م، و الدكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الاسلامية عام 1979م بتقدير مرتبة الشرف الاولى، شغل العديد من المناصب، وله العديد من الاعمال الحية منها [ar.wikipedia.org](http://ar.wikipedia.org) الخطاب والتأويل، النص السلطة الحقيقة، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن [انظر: نصر\_حامد\_ابو\_زيد/ar.wikipedia.org]

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة التراث الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن، ولنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر—من خلال ظروفه—للنص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات—في النص الديني والأدبي معاً—على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك<sup>(1)</sup>.

فالنتيجة المتوقعة من تلك التجربة التأويلية في واقع النص القرآني؛ تنتهي بنسبية المعرفة الدينية، وأنها متحركة بنحو لا يضمن معه أن تكون هناك ملامح ذات تصور ثابت للإسلام، هذه النتيجة نجدها عند عبد الكريم سروش الذي فصل بين الدين والمعرفة الدينية، حيث اعتبر أن المعرفة الدينية نسبية تختلف من شخص إلى آخر تبعاً للفهم الذي يحدده كل إنسان، فهي لا تعبر عن الحقيقة بصورة نهائية، يقول سروش: "إذن المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل"<sup>(2)</sup>.

وما نلاحظه أن النصوص لا تحتوي على حقيقة، بل على جملة من الحقائق التي تمتاز بالنسبية، لأن نسبية الحقائق مرتبطة بنسبية الفهم، فمسألة الإسلام من وجهة نظر عبد الكريم سروش لا تنحصر في مذهب معين، وليس هناك طائفة معينة تمثل الإسلام، فما نراه اليوم من تعدد في المذاهب والطوائف ناتج عن فهمنا الذاتي للإسلام لذلك قال سروش: "الإسلام السني يعتبر فهمًا خاصًا عن الإسلام، والإسلام الشيعي أيضًا فهما آخر عن الإسلام"<sup>(3)</sup>.

فنسبية الفهم التي شملت النصوص الدينية عند سروش لا تتوقف على ذلك فحسب، بل تعدت مع غادامير إلى النصوص الفنية ونصوص العلوم الإنسانية كافة يقول: "ينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الموجود (ما هو كائن)، لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة بحيث إن كل ما تحمله اللغة يحول دوماً إلى ما وراء أو أفق العبارة نفسها"، فغادامير هنا أعطى الأولوية والصدارة لعامل اللغة كبعد كوني وشامل يشترط كل الأبعاد الأنطولوجية للكائن، خاصة عندما اعتبر أن الوجود الجدير بالفهم والإدراك هو اللغة<sup>(4)</sup>.

(1) - حامد ابو زيد نصر، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب - الدار البيضاء -، ط1، 2014، ص 49.

(2) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 30.

(3) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ص 19.

(4) - جورج غادامير هانس، فلسفة التأويل - الاصول.المبادئ.الاهداف، ص ص 180،181.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

فالوجود الحقيقي لدى غدامير هو حضور الحوار اللغوي والتحاور الفلسفي الذي يأتي على طريقة مقابلة السؤال بالجاب من غير أن تكون الحقيقة التي يبحث عنها السؤال، والحقيقة التي يعطيها الجواب منفصلتين أي أنهما تظلان في الحلقة الحوارية نفسها.

وما نلاحظه من الطرح السابق أن الأفكار التي طرحها عبد الكريم سروش في أكثر من مشكلة وضحت مدى تأثيره بالهرمينوطيقا الفلسفية لغدامير من دون أي سند أو دليل، فالهرمينوطيقا الغداميرية انتهت إلى النسبية في فهم أي نص من النصوص.

فالهرمينوطيقا كمجال بحث تؤمن بتعدد الآراء والاتجاهات المتفاوتة فيما بينها، وذلك لأن النص لا ينحصر في تفسير واحد وله مرونة تقبل عدة تفسيرات، وهذا ما توضحه لنا الهرمينوطيقا الغداميرية في التأويل، حيث تؤمن باستحالة امتلاك النص لفهم واحد متكامل ومرتفع إلى مرحلة اليقين المطلق، ففهم النص يظل مفتوحا على أكثر من فهم، ويبقى دائما في تحسين متواصل لمعرفة العالم يقول غدامير "إن مجال الهرمينوطيقي ذاته ليس له حدود، بل كل ما يكون قابلا للتعلل يسعى إلى التفاهم" (1).

يرى غدامير أن نقطة انطلاق التفكير الهرمينوطيقي هي الاعتراف بتعدد القيم وتنوع الأدوار والمستويات وغيرها والمرتبطة بالحقيقة، وهو الأمر الذي أكده عبد الكريم سروش حيث اعتبر التفسير إحدى ركائز التعددية الدينية ونكتشف ذلك من خلال المبنى الثاني للتعددية القائل فيه "نصل إلى النوع الثاني من البلورالية الناشئة من تنوع وتعدد تفاسير التجارب الدينية، التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته، فكما لا نمتلك ديننا غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة سواء في دائرة الطبيعة أو ميدان الروح" (2).

وفي جانب آخر صرح سروش ناقدا مجموعة من الأفكار والرؤى التي لا تؤمن بالوجوه المتعددة للنص الديني، من بين هذه الأفكار نشير إلى مسألة الهداية فهناك من يحصر هذا المفهوم -أي الهداية- بمذهبها التي تعتقده أو بفرقة معينة أو بدين معين، فيقول سروش: "الحقيقة أن معترك الفهم الديني بمثابة ميدان مسابقة، وفي هذا الميدان هناك لاعبون كثيرون، والمشاركة لا تقوم على شخص واحد، بل تقوم على هذه الكثرة والتعدد، وأول شرط فيها أن نرى هذه الكثرة، ولا نتصور أن تفسيرنا في هذا العالم هو الحق الوحيد وفهمنا هو الفهم المصيب ونتحرك من موقع إخراج سائر اللاعبين من ساحة اللعب" (3).

(1) - جورج غدامير هانز، الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية-، ص 180.

(2) - سروش عبد الكريم، الصراط المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ص 21.

(3) - المصدر نفسه، ص 20.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

كما يشير أيضا سروش من خلال المبنى الأول لمباني التعددية الدينية قائلا: "لا يخفى أن البلورالية في فهم النص لها مفهوم واضح ومدلول جلي، وهو عدم وجود تفسير رسمي وواحد للدين أبدا، ولذلك لا يوجد مرجع ومفسر رسمي له بالتبع" (1).

فسروش أراد من وراء ذلك قراءة التراث قراءة عقلانية تتلائم وتنسجم مع الحاضر، فالعقل الديناميكي والمتحرك والمتجدد والمفسر للتراث الديني هو الذي أطلق عليه سروش "الوحي" من وجهة نظر معاصرة يقول: "إن العلمنة عاجزة عن رؤية الأمر ما فوق الطبيعة، ولكننا هنا نرى في التفسير البشري للنص وكأن الوحي نزل مرة أخرى، الوحي الذي نزل في زمان النبي الأكرم (صلى الله عليه وسلم) استمر في النزول بواسطة ملكة العقل المعاصر من عرش النص إلى أرض التفسير، وبيان آخر نحن ننظر إلى الوحي النبوي من خلال مرآة التفسير، كما يرى المؤمن آيات الحلقة لله تعالى في مرآة الطبيعة" (2).

ومن هنا اعتبر عبد الكريم سروش التراث الديني جزءا لا يتجزأ من عملية التفسير، فهو يمثل إجابات لأسئلة مثارة، بحكم علاقة الترابط التي تجمع بين التراث والحداثة، فلو كانت النصوص الدينية خالية من عملية الفهم لكانت بعيدة عنا كل البعد، لذلك فعملية التأويل عملية مجددة للتراث ووفق المستجدات الحداثوية.

أما التراث عند غادامير فليس هو الذي ينتمي إلينا بل نحن الذين ننتمي إليه، وهذا يعني أن أحكامنا السابقة التي نكونها في كنف المجتمع والعائلة والسياق التاريخي لوجودنا هي التي تشكل "حقيقة وجودنا التاريخي أكثر مما يشكله أي شي آخر، فالأحكام المسبقة في النهاية تنتمي إلى الواقع التاريخي نفسه" (3).

فالتراث ينطوي على عناصر عقلانية، وهذه الحقيقة تثبتها طبيعة العلاقة مع التراث القائمة على المحافظة، فالرياح التي تحاول المساس بالتراث في أكثر الأوقات عنفاً وتغييرا تجدنا نحافظ عليه، حتى يعاد توظيفه لخدمة ما هو جديد، وبذلك فإن غادامير يجد مكانا للتراث حتى في الأوقات التي يعتقد أنها سترفض التراث وتثور عليه، فهو لا يستطيع أن يرى التراث إلا ونحن متموقعون فيه يقول "وتموقعنا هذا ليس تموقعا بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئا آخر، أو شيئا غريبا عنا" (4).

(1) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ص 21.

(2) - المصدر نفسه، ص 195.

(3) - جورج غادامير هانز، الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 882.

(4) - المرجع نفسه، ص 388.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وعلى ذلك فإن الحاضر الذي نعيشه والمستقبل الذي نرنو إليه، لا يمكن التفكير فيهما بعيدا عن التراث وتوظيفاته، فالحاضر وانشغالاته هو الذي يحدد الطريقة التي نريد فيها تحفيز التراث. فحدوث الفهم في الهرمينوطيقا هو انصهار الآفاق، أفق الذات (الوعي)، مع أفق التراث والتاريخ، وبالتالي تستمد النتيجة من تمازج هذا الانصهار، فيقول غادامير: "ليست الحقيقة سوى حدث المعنى، أو حدوثه الحقيقية انكشاف، كشف التلاقي بين التاريخ والتراث وأسئلة الحاضر، وانصهار أفق الحاضر بأفق التاريخ والتراث، إنها الحوار بين الماضي والحاضر" (1)

وما نخلص إليه؛ أن الهرمينوطيقا الفلسفية خاصة عند غادامير أخذت حقها من الدراسة والبحث والتحليل في الثقافة الإسلامية، ومن قبل شخصيات أمثال عبد الكريم سروش الذي اكتشفنا من خلال طروحه أنه وإن تأثر بمفكر ما فإنه يتقصد عدم ذكر ذلك، حتى يترك للقارئ والباحث فرصة إمطة اللثام واستنتاج الأفكار والمقاربة بينها، وهذا ما صادفنا من خلال شخصية غادامير وبالتحديد في فلسفته الهرمينوطيقية التي كان لها حضور قوي بين طروح سروش.

### ج- جون هيك \*

إن تأثر عبد الكريم سروش بالمفكرين الإنكليز ومدرستهم الحديثة المعاصرة في علم الأديان؛ يُبين لنا مدى استعانة سروش بأفكارهم وإسقاطها على الفكر الديني عامة والإسلامي خاصة (2)، من بين هؤلاء نجد الفيلسوف جون هيك الذي كان له موقف من نظرية التعددية الدينية التي شهدت حراكا قويا في الوسط الثقافي الإسلامي، هذه النظرية أصبحت في ما بعد من المرجعيات الفكرية والرئيسية في فكر عبد الكريم سروش، فهذه الرؤية التي تنطلق منها التعددية الدينية عند جون هيك (3)، توقفت على التالي (4):

(1) - المرجع السابق، ص 16.

\* جون هيك: (20 يناير 1922 - 9 فبراير 2012) فيلسوف لاهوتي إنكليزي بدأ حياته المسيحية داخل الجماعات المسيحية الأصولية، درس أولا المحاماة في جامعة هول فتحول إلى البروتستانتية الأصولية حيث كانت سائدة في تلك الجامعة، التحرق في جامعة إيدنبورغ لدراسة الفلسفة وأثناء دراسته للفلسفة أدرك أهمية فلسفة كانط وتعرف على نظريته في الدين، تخرج في الفلسفة بمرتبة الشرف حصل على منحة الدراسات العليا في جامعة أكسفورد وبعد إكماله للدكتوراه درس اللاهوت في كامبريدج مدة ثلاث سنوات وفي عام 1957 اشتغل أستاذا مساعدا في فلسفة الدين بجامعة كورنيل، وعام 1959م استغل أستاذ في الفلسفة المسيحية في نيوجرسي (و.م.أ)، توفي عام 2012م، للتوسع [انظر: قانصو، د.وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، ص ص 19، 29، او جون\_هيك/ar.wikipedia.org]

(2) - الناصر غالب، الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، 2012، ص 353.

(3) - حب الله حيدر، التعددية الدينية "نظرة في المذهب البلورالي"، الغدير للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2001، ص 57.

(4) - رضائي محمد محمد، التعددية الدينية نقد و حل، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، السنة الخامسة، 2010، ص 128.

1. ما اصطلح عليها بـ "التعددية الدينية المعيارية"، والتي تهدف إلى التسامح الديني، مع المسيحيين وغير المسيحيين، فهي منهج أخلاقي يلزم المسيحيون أخلاقيا باحترام أتباع الديانات الأخرى، ويتطلع دعاة التعددية الدينية هذه من المسيحيين إلى أن أتباع الديانات غير المسيحيين سوف يتعاطون مع هذا النمط من التعددية الدينية ما دام ذلك يتفادى روح التغطرس.

2. ما اصطلح عليها بـ "التعددية الدينية الخلاصية" وهي تمثل وجهاً آخر لتعددية جون هيك، تتعلق بإشكالية الخلاص، وهذا النوع من التعددية يمكن أن يعرف مبدئياً على أنها (منهج أو مذهب لغير المسيحيين تقودهم إلى سبيل ما لنيل الخلاص المسيحي)، وبمعنى آخر على حد رأي هيك أن أي كان الشخص يمكن أن ينال الخلاص ويدخل الجنة بغض النظر عن معتقده وعرقه ولونه، بشرط أن ينتقل من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، وأن يؤدي شيئاً من التعاليم الدينية، وعلى أساسه ينال الخلاص، ويبرز هذا بوضوح في التحولات التي مر بها فكر هيك في التعددية

فجون هيك الذي حمل لواء التعددية الدينية في العصر الحاضر عام 1973م دعا إلى التحول المحوري في التفكير الديني، فمن خلال مصنفه "الله وعالم الأديان"، اقترح النظر إلى أديان العالم كاستجابة فردية متنوعة للحقيقة الإلهية الواحدة، وكتعبير متعدد عن تجارب متنوعة بحسب تنوع الثقافات السائدة في العالم<sup>(1)</sup>، وفي جانب آخر دعا إلى اكتشاف مجال ديني جديد يحدث ثورة لاهوتية شبيهة بثورة كوبرنيكوس في الفلك التي أخرجت الأرض من مركزيتها وثباتها، وقالت بدوران الأرض والكواكب الأخرى حول الشمس، بالمثل ستفعل الثورة اللاهوتية ستخرج المسيحية من مركزها معتبراً نفسها سبيل الخلاص إلى التمحور هي وسائر الديانات الأخرى حول الله<sup>(2)</sup>.

والملاحظ من الطرح السابق أنه لا يوجد تفسير واحد للتعددية التي دعا إليها جون هيك، بل هناك عدة تفسيرات مختلفة ومتنوعة من بينها أن جل أديان العالم تحمل في ثناياها مزيجاً من الحق والباطل والصفة المطلقة لكليهما، تكون عكسية تماماً مثلاً يمكن أن نجد دينا كله حق وليس فيه باطل والعكس صحيح، وأيضاً نجد من التفسيرات المختلفة للتعددية أن جميع الأديان تملك طرق متعددة في إيصال الحقيقة الواحدة.

<sup>(1)</sup> - قانصو وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك "المركزات المعرفية واللاهوتية"، الدار العربية للعلوم، لبنان - بيروت، ط1، 2007، ص36.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص 60.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

والعلاقة الفكرية التي جمعت بين عبد الكريم سروش وجون هيك، نلمسها من خلال الحوار الذي شهدته مجلة قضايا إسلامية معاصرة في عددها المزدوج 33 و34، إذ تحدث سروش حول تصوره الليبرالي للدين عندما ذكر بشرية القرآن الكريم وتاريخيته مشيراً بذات الصدد إلى أن هذه الأفكار تبنتها نخبة من المفكرين من بينهم محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، هذا الأخير الذي كان يختلف معه سروش<sup>(1)</sup>.

فبعد الكريم سروش لخص نظريته في التعددية الدينية حين أرجعها إلى تعددية الفهم الإنساني للحقيقة الواحدة والقراءة المتعددة لها، وجون هيك في تعدديته تلك أرجعها إلى الحقيقة التي لا تظهر بنحو متساوٍ وموحد للجميع، وعليه فالذي يربطهما فكرياً ومعرفياً معا هو فكر "والتر ستيس"<sup>\*</sup> الذي أكد على أثر التجربة الباطنية في إدراك الحقيقة، وكيفية الممارسة في الاتصال روحياً بين الإنسان والمتعالى، هذه التجربة متنوعة تمتاز بالاختلاف والتعدد، الذي يأتي من ظهور تعددية الحقيقة وفق عبارات متنوعة، أو من أن الفهم البشري يكون مجموعةً تأويلات مختلفة، أم أن وجود الأمرين يكون معا<sup>(2)</sup>، وهذا ما سوف نتوصل إليه ونكتشفه في الأسطر القادمة.

فبعد الكريم سروش بنى نظريته في التعددية الدينية على دعامتين هما: "تنوع المفاهيم" و"التنوع في فهم التجارب الدينية"، أو التنوع في التفسير، فالذي يريده سروش مما سبق تناول تلك المواقف الموجودة عند جون هيك والقائمة على رفض التحليل العقلي القائم على التعدد، الذي يحول دون الاتفاق وهذا ما نجده في موقف سروش الميال إلى التأكيد على التنوع الذي نجده في النصوص وفي تفسيرها، والذي يقوم كذلك على الفهم و التنوع، فالهدف من وجود نصوص صامتة هو فتح المجال للفهم الإنساني حتى يزيل عنها الإبهام سواء عن النصوص الصامتة أو التجارب الدينية واستنطاقها، فالاستنطاق لا يكون على شكل واحد بل يتنوع ويتعدد وهذا هو السبيل الذي أدى إلى ظهور التعددية داخل الدين وخارجه<sup>(3)</sup>

(1) - جون هيك وسروش عبد الكريم، صورة لمن لا صورة له، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الحادية عشر، العدد 33-34، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2007. ص ص 48، 49.

\* والتر ستيس: (1886م-1967م)، فيلسوف إنجليزي المولد أمريكي الجنسية، ولد في مدينة لندن، وتوفي في لاجونا وهي مدينة جنوب غرب كاليفورنيا، درس في كلية باث وفيتس في أدنبرة ثم في كلية ترينتي ب دبلن في أيرلندا، حيث تحصل على درجة الليسانس في الفلسفة عام 1908م، ثم التحق بالخدمة البريطانية في سيلان الاسم القديم لسريلانكا، شغل عدة مناصب في سلك القضاء وآخر منصب اشتغل كان عمدة كولومبو عاصمة سريلانكا، من أهم مؤلفاته، "الدين والعقل الحديث"، "الفلسفة والتصوف"، "بوابة الصمت"، للتوسع انظر: ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص ص 7 - 8 - 9.

(2) - الناصر غالب، الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، ص ص 356، 357.

(3) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة "قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية"، ص 16.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وسعينا لفهم النصوص الدينية وتفسيرها لا يتوقف على مجال معين؛ بل يتعدى إلى أكثر من ذلك سواء في الفقه أو الحديث أو في القرآن، وذلك من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النص، والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة، وهذه جميعا مفروضة من خارج النص وبما أن الواقع الفكري متنوع؛ كانت التفسيرات هي الأخرى متنوعة<sup>(1)</sup>.

والواقع أن الدعامتين السابقتين في بناء التعددية الدينية وعلى حد قول سروش إنهما من بين أهم المسببات لها، إلا أنهما في الحقيقة يمثلان أهم مظهرين للتعددية الدينية وليس سببين لها، فالأسباب تفاوتت إلى ثمانية أسباب، كما أن بعضها لا يعد سببا بقدر ما هو تأويل صوفي لظاهرة التعدد، وقد استوحى سروش ذلك من أشعار جلال الدين الرومي، وسنوضح ذلك في الأسطر القادمة .

فالمباني المتعددة للتعددية الدينية التي قال بها عبد الكريم سروش هي في مجملها تكرار للأسس التي طرحها جون هيك، واللمسة التي أضافها عليها سروش أنه فتح عليها الشواهد الإسلامية، وذلك من حيث تعزيزها بالإضافات والأدلة الإسلامية خاصة منها المتعلقة بالمخرجات الصوفية، فأهم هذه المباني:

**المبنى الأول:** الذي سبق وأن أشرنا إليه سابقا من خلال الدعامتين فيما يخص التنوع في الفهم الديني، فسروش يرجع إلى القول بأن الواقع يتضمن التعدد في باطنه، وبما أن الحديث هنا يشمل الواقع وكشف الستار عنه فسيكون متعددا، فالواقع هنا سيد الموقف في طرح تحدياته من خلال المتغيرات التي يمر بها المتلقي لهذا التنوع، وهو يذكرنا بمقولة جون هيك التي يرددها عبد الكريم سروش بالقول "التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته"<sup>(2)</sup>.

أما فيما يخص **المبنى الثاني** وقد سبقتنا أيضا الإشارة إليه؛ فيتعلق بالتجربة الدينية التي تتلخص بمجملها في مواجهة مع المطلق والمتعالي، فتظهر تجليات هذه المواجهة في صور مختلفة وألوان متعددة ومن هنا هي قابلة لأكثر من تفسير، فكافة الأديان مسبوقة بحالة الكشف والتجربة الغيبية، هذا المبنى يسعى إلى إرجاع ظاهرة التعدد إلى ما يسميه بتفسير التجربة الدينية، وهذا التفسير متعدد في منحاه يقتصر إما على تنوع التجربة الدينية وتعددتها في نفسها، وإما أن هذه التجربة واحدة والذي طرأ عليها هو التعدد وهذا الكلام نراه واضحا في أقوال سروش<sup>(3)</sup>.

فهذا المبنى يقوم على ما أثبتته جون هيك استنادا إلى الفكرة الكانطية في التمييز بين الشيء في ذاته والشيء في ذاتنا وتحليله، فالله في نظر جون هيك لا يمكن أن يعرف بذاته بل يعرف من خلال تحليله وظهوره لنا، والمقصود من

<sup>(1)</sup> -سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ص 17.

<sup>(2)</sup> - المصدر نفسه، ص ص 16، 17.

<sup>(3)</sup> - المصدر نفسه، ص ص 21، 24.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سرور حياته وفكره

وراء ذلك أن حقيقة الله عند البشر جزء من تجربتهم به، وأيضا من خلال طبيعة العلاقة به<sup>(1)</sup>، وهذا الكلام يتطابق مع كلام سرور بقوله "فالحقيقة واحدة ولكن هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا، أو يقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة على ثلاثة أنحاء، ومن خلال ثلاث نوافذ، ولهذا قدموا لنا ثلاثة أديان"<sup>(2)</sup>، أي أن الذات الإلهية تجلت تجليات متعددة لأنبياء متعددين، ومسألة الفهم هنا تختلف من أحدهما إلى الآخر، فمن هنا تعدد الأديان وفق تعدد تجربتهم الدينية.

كما أشرنا سابقا فيما يخص موضوع التعددية الدينية عند جون هيك، فاهتماماته الأولى انصبحت على نوعين من هذه النظرية هما: التعددية الدينية الأخلاقية والتعددية الدينية في الخلاص، إلا أن اهتماماته المتأخرة ركزت على نوع آخر من التعددية الدينية يرتبط بـ"التعددية الدينية المعرفية" أو التعددية في الحقائقية<sup>(3)</sup>، فهذا النوع من التعددية الدينية التي وصل إليها جون هيك والتي تقوم على عدم انحصار الحقيقة بدين معين، بحكم أن جميع الأديان تتمتع بجانب من الحقيقة المطلقة، (وهذا ما أشرنا إليه سابقا في مسألة الحق والباطل)، فوسيلة الخلاص يمكن أن نجدها عند اتباعنا أيًّا من هذه الأديان، فالحق الأعلى واحد إلا أن معناه يتعدد عند البشر، وذلك وفق اختلاف ظهوره من ثقافة إلى أخرى، ومن حضارة إلى أخرى، فعلى التنوع في معرفة الحقيقة الإلهية المتعالية يرى جون هيك أن ذلك لا يمنح المشروعية لأي فكرة أو فهم أو تجربة مع الله<sup>(4)</sup>.

فالطرح السابق كان له أثر بالغ في القول بالتعددية الدينية التي نادى بها جون هيك، والتي تصل إلى الحد الذي لا يعود معه مكان للدعاء بوجود حقيقة دينية استثنائية، أو القول بوجود دين متفوق على باقي الأديان، لأن الدين أصبح تفسيرا وتأويلا للتجربة الدينية التي تتنوع بتنوع الثقافات واللغات<sup>(5)</sup>.

وفي سياق التطرق لمباني التعددية الدينية؛ نصل إلى المباني ذات التسلسل الثالث والرابع والخامس فمن خلالها يحاول عبد الكريم سرور الاستعانة بالتجارب العرفانية والصوفية مستحضرا في ذلك العديد من أشعار جلال الدين الرومي ومولوي، التي تتحدث عن مكان الحقيقة خارج النزاعات الدينية والمذهبية باعتبار أن العالم مجموعة من الخطوط المستقيمة، وعليه فاختلاف الأديان بالدرجة الأولى لا يعود إلى مظاهر الضلال والانحراف بقدر ما يعبر ذلك عن تلاشي الحقيقة في الحقيقة، فالذين يطالبون بالحق عليهم أن يصلوا في نهاية المطاف إلى مقصدهم

(1) - قانصو وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك "المرتكزات المعرفية واللاهوتية"، ص 83.

(2) - سرور عبد الكريم، الصراطات المستقيمة "قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية"، ص 28.

(3) - رضائي محمد محمد، التعددية الدينية نقد وحل، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، السنة الخامسة ص 128.

(4) - قانصو وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك "المرتكزات المعرفية واللاهوتية"، ص 99.

(5) - المرجع نفسه، 34.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

ما داموا على يقين أن صدق الطلب حاضر في نفوسهم، على غرار ما يحمله الظاهر من تعاليم خاطئة، كانت هذه مجمل ما تحتويه المباني الثلاثة أما تفصيلها فيكون كما يلي:

**المبنى الثالث:** يماثل التعددية التي عند جون هيك، فهو يميلنا إلى تجربة روحانية عرفانية إسلامية، ويقدم التجربة ويعدها الأساس، وذلك عندما استشهد في كلماته بأبيات شعرية من ديوان جلال الدين الرومي، فهذه الأبيات تكشف عن سر آخر وهذا السر يمثل دعامة أخرى لتأييد التعددية وتصحيح مسيرة البلورالية\* وهذا المفهوم عبارة عن طريقة ثالثة لفهم وهضم مقولة التعددية، الأمر الذي اعتمده سروش في إحالته هو الآخر إلى ذات العرفاني جلال الدين الرومي في ديوان المثنوي، فهذا الأخير يكشف لنا أسرار أبياته عن السر الذي يكمن وراء الظاهر<sup>(1)</sup>.

إن عبد الكريم سروش لم ينف تأثره أو اطلاعه على ما قدمه جون هيك في أنموذجه المعرفي القائم على الإفادة من التجربة الدينية، فمن خلال الحوار القائم بينهما ذكر له اطلاعه على كتاباته في هذا المجال، وأنه دخل إلى التعددية الدينية من المنهج العرفاني عند جلال الدين الرومي والمطلع لكتابات سروش يكشف ذلك<sup>(2)</sup>، وهذا المنهج نكتشفه أيضا في المبنى الرابع من مباني التعددية فهو أيضا ينطلق من استعارات عرفانية لجلال الدين الرومي في تحليل التعدد، لكن ليس من زاوية الأخطاء والانحراف التي أصابت الأديان ولكن من زاوية جديدة بوصفها تجربة الإنسان الذي يعيش أجواء من الحيرة في اختيار حقيقة معينة، وذلك بدافع أن الحقائق المكشوفة كثيرة جدا الأمر الذي يجعلهم متحيرين بين الحقائق يعيشون في عالم تسوده الكثرة والتنوع في اختيارها، لذلك يقول سروش "بما أن الحقيقة ذات بطون ومليئة بالأسرار وكثيرة الأضلاع، وبما أن الغيرة الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم من هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول"<sup>(3)</sup>.

أما فيما يخص المبنى الخامس فتقوم قاعدته على نفي الكثرة وإرجاعها إلى الوحدة، جون هيك أطلق على هذا المسلك "القول بالكثرة الظاهرية"، ويجعله مقابل "القول بالكثرة الواقعية" القائم على نفي الكثرة، وعلى اعتبار

\* البلورالية : وقد أطلق عبد الكريم سروش على نظريته الجديدة حول التعددية الدينية بالنظرية البلورالية تشبيها بالأحجار الكريمة التي يكون تعدد أسطحها سببا لتعكس جمالية الشكل والألوان ويشرحها قائلا: بأنها تعني الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية ويعد سروش نظريته الجديدة بأنها تعد من نتاجات الحضارة الجديدة وإنما تبحث في مجالين مهمين أحدهما الأديان والثقافات والآخر في المجال الاجتماعي فهناك بلورالية في المعرفة الدينية وبلورالية في المجتمع ويعتقد عبد الكريم سروش بأن الأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني لا يمكنهم التنكر لمقولة التعددية الاجتماعية للتوسع [انظر: عبد الكريم سروش "الصرطات المستقيمة" ص 15].

(1) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة "قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية"، ص 38.

(2) - المصدر نفسه، ص 41، 42.

(3) - الناصر غالب، الدين التحريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، ص 361.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

ما يؤكد سروش أن الناس سواء كانوا من أهل الظاهر أو كانوا من أهل الباطن؛ فنحن نفيض عليهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحق على غفلتهم وجهلهم، وعليه فالجميع هم من أهل النجاة ويصلون إلى هدف واحد، فالمسلمون يرون أن جميع السالكين لطريق الحق هم من المسلمين؛ مع عدم الشعور بذلك، وعلى خلاف ذلك يرى المسيحيون أمثال كارل رانر، النجاة ليست حكرا على المسيحيين، فالسالكون في خط الإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر، كما يمكن إطلاق عليهم تسمية المسيحيين المجهولين عليهم<sup>(1)</sup>.

وعليه فالتعددية الأصلية التي جرى التطرق إليها حتى الآن تُبنى على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، بحكم أننا تعدديون وبجورتنا الكثير من المعارف ومحتوى الحقيقة مليء بالأسرار، فهكذا باستطاعتنا النظر إلى تفرع الخط المستقيم إلى العديد من الخطوط على أنها خطوط مستقيمة، إما تتقاطع أو تتوافق وذلك يكون في ميدان تراكم الحقائق<sup>(2)</sup>.

من بين الاجتهادات التي أنجزها عبد الكريم سروش؛ أنه حاول استبدال بعض المفاهيم التي استند إليها جون هيك، ومن بين هذه المفاهيم إبدال صيغة "الحبة الإلهية" بـ "الهداية الإسلامية"، حتى تكون أكثر انسجاما مع المباني الإسلامية.

فمفهوم الهداية مصطلح تناوله من خلال المبنى السادس الذي يقوم على أساس الاستناد إلى اسم الهادي لله تعالى، فمضمون هذا المبنى يتلخص في إطلاق اسم الهداية على طائفة أو مذهب بعينه، فتلك الطائفة وهذا المذهب لا يعدو أن يشكل القلة القليلة للبشرية، في نهاية المطاف يمنع تجسيد معالم الهداية الإلهية على أرض الواقع، الأمر الذي يؤدي إلى عدم تجلي اسم الهادي على مستوى الخارج، وهذا يسير للقول بفشل الخطة الإلهية وعدم نجاح الأنبياء في مهامهم، وما علينا فعلة هنا توسيع حيز الهداية والسعادة لنعتمد بأن لآخرين نصيبا من النجاة والسعادة والحقانية وهذه أساس روح التعددية<sup>(3)</sup>.

وفي ذات المعنى ومن بين الذي أثارته التعددية الدينية في ذهن جون هيك صيغة "حبة الله"، ومدى انسجام هذه الصيغة مع عقيدة الخلاص لذلك يقول: "حين تتعرف على أناس من أديان أخرى، فإن حالة تشويش وارتباك تبدأ تقلق وِعَيْنَا، نحن كمسيحيين نقول إن الله محب للكون، وإنه أبو جميع البشر وخالقهم، وإنه يريد الخلاص الأقصى والخير الأكمل لكل البشر، لكننا بالمقابل نردد الموقف التقليدي بأن المسيحية هي طريق الخلاص

<sup>(1)</sup> -سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ص 46.

<sup>(2)</sup> - المصدر نفسه، ص 42.

<sup>(3)</sup> - المصدر نفسه، ص 47-48.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

الوحيد، مما يعني أن الغالبية العظمى من الجنس البشري من الذين عاشوا وماتوا حتى الساعة والذين عاشوا قبل المسيح أو عاشوا خارج مجال المسيحية؛ هم محرومون جميعاً من نعمة الله وحبه"<sup>(1)</sup>، فقول جون هيك السابق لخصه في تساؤل: هل يمكننا قبول الاستنتاج التالي بأن الله المحب يريد الخلاص لجميع البشر فيمنح الخلاص للأقلية من البشر فقط والذين هم المسيحيون دون غيرهم.

فهيك من تساؤله أراد أن يثبت مرة أخرى بعدم تفوق دين على آخر وعلى كافة المستويات، فالشر والخير والرذيلة والفضيلة كما نجدها في المسيحية نجدها في الإسلام واليهودية، والأمر نفسه نجده عند عبد الكريم سروش عندما تناول مفهوم الهداية.

كانت هذه أبرز المباني التي جمعت بين كل من عبد الكريم سروش وجون هيك، حاولنا من خلال المباني الستة دون ذكر بقية المباني الأخرى أن نستخرج نقاط التلاقي بينهما.

<sup>(1)</sup> - قانصو وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك "المرتكزات المعرفية واللاهوتية"، ص 48.

المبحث الثالث: التجديد في فكر سروش

مفهوم التجديد عند سروش أُطلقَ جزاءً ما يحصل في الساحة الإسلامية الفكرية من أفكار ورؤى ذاتية ووافدة؛ تركت أثرها على المستوى الفكري للفرد والمجتمع، وما من شك أن من حق صاحب أي فكر أو مذهب أن يثبت فكره وآراءه في أقيته المقروءة والمسموعة والمرئية، ويبقى للمتلقى الخيار في الأخذ أو الرد، ولكن ما لا ينبغي إغفاله هو الخصوصيات التي يتحيزها الفرد والمجتمع، وهذه يجب أن تبقى مَصُونَة ومُحْتَرَمَة، بقدر احترامها وحفاظها على أبعديات السلوك الإنساني، وعليه نتساءل ماذا نقصد بالتجديد في الفكر الديني؟ وأين تركزت مناحي التجديد في فكر سروش خاصة من اتجاهات تجديد الفكر الديني الإسلامي المعاصر في إيران؟.

أولاً: مفهوم التجديد وأهميته

1- التجديد لغة

كقولنا ثوب جديد، وكأن ناسجه قطعه الآن، هذا هو الأصل ثم سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً<sup>(1)</sup>

وقال الراغب الأصفهاني: جددت الأرض إذا قطعته على وجه الإصلاح، ثم جعل الجديد لكل ما أحدث إنشأؤه كقوله عز وجل: "بل هم في لبس من خلق جديد"، إشارة إلى النشأة الثانية وذلك قولهم: "أثدا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد"<sup>(2)</sup>

وفي لسان العرب قيل: "الجِدَّة هي نقيض البلى، ويقال شيء جديد، وتجدد الشيء صار جديدا وهو نقيض الخلق، وقيل: أصبحت ثيابهم خُلِقَانَا، وَخَلَقَهُمْ جُدْدًا، وَجَدَّ الثوب يَجِدُّ (بالكسر) صار جديدا، والجِدَّة مصدر الجديد، وأجدّه وجدّده صار جديدا"<sup>(3)</sup>

وفي معجم تاج العروس يظل الاتفاق في المعنى اللغوي قائما وقيل: الجِدُّ، القطع، جددت الشيء أجده، قطعته، وجبل جديد مقطوع، فلحقه جديد وجديدة، وثوب جديد، حين جدّه الحائك أي قطعه، ويقال ثوب جديد، قُطِعَ حديثًا<sup>(4)</sup>.

(1) - معجم مقاييس اللغة، اعتنى به محمد عوض مرعب و فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، ج1، بيروت، 2008، ص 409.

(2) - الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان، بلا تاريخ، ص 77.

(3) - ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي كبير وآخرين، 1981، باب الجيم، ص 562.

(4) - الزبيدي الحنفي الحسيني الحنفي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1994، ج4، ص 378.

ب- التجديد اصطلاحاً

لم يتطرق علماء السلف إلى تحديد مفهوم التجديد بالمعنى الاصطلاحي؛ ولعل أساس ذلك يرجع إلى أن معنى التجديد كان واضحاً في أذهانهم، ولم يختلط عليهم كما اختلط على بعضنا اليوم<sup>(1)</sup>، لكن هذا لن يكون سبباً مُقْنِعاً لعدم التطرق إلى مصطلح التجديد، فالساحة الفكرية الإسلامية منذ زمن ليس بالبعيد طرحت ولا زالت تطرح رؤى وأفكاراً جديدة مختلفة وفي شتى حقول المعرفة خاصة منها: الفقه والأصول والفلسفة حتى تتمكن من إعطاء الأحقية فيما يؤمن به أطرافها.

وكما هو شائع؛ فالتباين في الآراء ووجهات النظر أمر لا شك فيه، ونحاول من وراء ذلك أن ندلي ببعض التعاريف لمصطلح التجديد، فمثلاً صاحب كتاب إشكاليات التجديد حسين رحال يقول: "رغم أن مصطلح التجديد لم يكن رائجاً بحرفيته إلا أن مرادفات أخرى استخدمت للإشارة إلى معناه مثل الإصلاح والإحياء والنهوض للدلالة على معنى مشابه"<sup>(2)</sup> ومازراه في هذه التسميات أنها تتسم بالمعاصرة، إلا إنه لا يمكن إغفال جذورها وتاريخها والدواعي التي أدت إلى ظهورها، مع أننا نلمس مما سبق باعتبار التجديد أنها حاجة مُلحّة ومن ضروريات الفكر الإسلامي.

وإذا ما انتقلنا إلى تعريف حسن حنفي فهو يرى أن: "التجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر"<sup>(3)</sup> وقيل أيضاً عن التجديد: "هو إحياء المعالم العلمية والعملية التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف المتمثل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين"<sup>(4)</sup>

وقيل: "هو إحياء وبعث ما اندرس من الإسلام وتخليصه من البدع والمخادثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها"<sup>(5)</sup>

وإذا ما عدنا إلى حسين رحال فهو يرى أن: "التجديد هو تقديم رأي أو فهم جديد للدين الإسلامي، بعدما تقادم الفهم السابق، وصار غير قادر على مجاراة التصورات السائدة في المجتمعات الإسلامية، أو العصر الراهن"<sup>(6)</sup>

(1) - سعيد شهوان راشد، الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي، دار النجوى، السعودية-الرياض-، 2008، ص 355.

(2) - رحال حسين، إشكاليات التجديد، - دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة-، دار الهداي، بيروت، مركز فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2004، ص14.

(3) - حنفي حسن، التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم-، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط4، 1992، ص 14.

(4) - سعيد شهوان راشد، الأصالة والتجديد في الفكر الإسلامي، ص 355.

(5) - محمد أمانة عدنان، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الحوزي، المملكة العربية السعودية، الدمام، 2001، ط1، ص 19.

(6) - رحال حسين، إشكاليات التجديد، - دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة-، ص 13.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وعبد الكريم سروش يميل لما تضمنه التعريف الأخير، لأن ما سبقه من تعريفات لم تتجاوز ثنائية أو جدلية التراث والواقع أو الحاضر، فجعلوا التراث هو المتحكم في الواقع، وهو الأمر عليه، ولا سيما التراث البشري غير المعصوم، فمن غير الممكن إهمال الواقع المكاني والزمني لحساب السلف واستنساخه لعلاج ما يطرأ في زمن الحداثة وتغير المقولات، وتغليبه على الواقع وادخاره للمستقبل.

وكثيراً ما ترددت العبارة القائلة بالتجديد السلفي للتفكير النمطي، والذي يراد به التفكير الذي لا يعلو أو يرتفع أو يرتقي ببصره عن دائرة معينة ليتخذ عنها بديلاً، وهذا نجده في كل طوائف المسلمين، وهو ينطلق من مشكلات الواقع الإسلامي وابتعاد المسلمين عن دينهم ودخول البدع والخرافات والضلالات في حياة المسلمين، ولهذا كان التركيز على الجوانب الدينية والعقائدية<sup>(1)</sup>

وهذا النوع من التجديد لا يمكن عده تجديداً في الفكر الإسلامي، وإنما يمكن إرجاع هذا الكلام إلى علم الكلام، لكون هذا الأخير يلتزم بدفع الشبه وإيراد الحجج، وإلا يمكن اعتباره انكفاء على الذات وخوفاً من مواجهة الآخر المختلف، فأحمد الريسوني صاحب المصنف "الفكر الإسلامي وقضايا السياسة المعاصرة" قال: "لقد أحصى القرآن كل شيء فلا حاجة بنا إلى أي معارف أخرى، لأن هذه المعارف الأخرى إما أن تكون مؤيدة لما في القرآن، فهي إذن فضول، وإما أن تكون معارضة له فهي إذن ضلال"<sup>(2)</sup>

هذا التعريف وإن طرح من باب الحرص على مكانة القرآن الكريم؛ إلا أنه مخالف لأرض الواقع، وبحكم ما نراه اليوم من حقول معرفية مطروحة وبتعدد دراساتها، فالأغلبية من الباحثين لا يمكنهم قبول هذا النوع من التعاريف التي أغلقت على منافذ الأفكار الأخرى والاقتصر على تداولية الفكر الحر، ولا بد أن يصيب البحث فيه الخلق الذي هو نقيض التجديد، ثم يموت الفكر، لأن "من يغلق عليه النوافذ لا بد أن يصاب بضيق التنفس أو سيتنفس هواء راكداً فاسداً"<sup>(3)</sup>، وسر ذلك تجاوز واضح للواقع التاريخي للماضي والحاضر ومحمد أركون أصاب عندما قال: "إن كل مفكر لا ينطلق من إحدائيات زمانية ومكانية محددة تماماً يسقط في الوهم والتجريد والمجانبة، كل مفكر لا يأخذ بعين الاعتبار الضرورات الموضوعية الموجودة في الواقع والتي تقع خارج إرادته لا علاقة له بالفكر"<sup>(4)</sup>

(1) - الميلاد زكي، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001، ص 84.

(2) - الريسوني أحمد، الفكر الإسلامي وقضايا السياسة المعاصرة، دار الكلمة، مصر - القاهرة، ط1، 2012، ص 31.

(3) - العراقي عاطف، العقل والتنوير في الفكر الإسلامي - قضايا ومذاهب وشخصيات -، دار قباء، القاهرة، ط1، 1998، ص 44.

(4) - أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال -، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995، ص

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

ومن خلال ما قاله أركون نجد الإجابة الشافية عن التساؤل المثار في أكثر من موقف عن من هو المجدد؟ وهنا يميل الباحث إلى أنه ذاك المفكر أو المثقف الذي يتفاعل مع عطاء العقل الإنساني، وينفعل بما ينسجم مع عقله الذي هذبه وبناه تراثه النقي المستند للفترة الإنسانية السليمة، ولا يخالف صريح القرآن الكريم والسنة النبوية، فالمجدد هو ذاك الشخص غير المغلق عن طرفه الآخر المختلف بل المفتوح عليه بعقلانية، ويبقى يستظل بمرجعيات قابلة باستمرار لتجدد فهمنا للنص الديني، في ظل ما تعصفه علينا في كل مرة المستجدات الحياتية المتأثرة بالظروف الزمانية والمكانية، إضافة إلى التوقف عن التسليم البريء للخطاب العاطفي الذي يستهدف مشاعر الإنسان وأحاسيسه، والعودة السريعة إلى العقل لمحاكمة الأنساق الثقافية<sup>(1)</sup>

وعلى ضوء ما تقدم من معطيات؛ يمكن للباحثين أن يعرفوا التجديد كونه تلك "المحاولة الجادة لإضفاء عناصر لم تكن موجودة من قبل على كيان كان وما يزال له وجود، وبهذه الطريقة يكون هذا الكيان قد جدد، سواء حصل هذا التجديد في حذف بعض عناصر الكيان السابق أم في إضافة عناصر أخرى جديدة أم في إعادة ترتيب العناصر نفسها، وسواء كان ذلك في الشكل أم المضمون أم في المنهج الذي يحكم مجمل العناصر أو الوصول إليها، لكن التجديد لا يحصل بإحداث كيان جديد محل الكيان القائم القديم، وإذا حصل فهذا ليس بتجديداً في ذلك الكيان وإنما استبدال واستعاضة، فمثلاً تجديد الفقه الإسلامي شيء والإتيان بفقه جديد لا متجدد شيء آخر"<sup>(2)</sup>.

لذلك ظل مفهوم التجديد الديني من بين المفاهيم التي يكتنفها الغموض خاصة في مسألة وضوحها، فما شهدته الساحة الفكرية من اهتمام وجهود الكثير من الناشطين في مجال التجديد لم يكن كافياً لتبيان حقيقة التجديد الملموسة، فهناك الكثير من المصنفات التي حملت عناوين تجديد الفكر الديني، إلا أنها لم تبين لنا بالتحديد معنى التجديد وهذا القول ينطبق على مصنف المفكر الإسلامي محمد إقبال الحامل لعنوان "تجديد الفكر الديني في الإسلام"، إذ اكتفى فيه ليشير إلى ما قام به المجددون من الخارج، لكن الحديث عن الحاجة بالتجديد والتوقف على أسبابه ودوافعه يتطلب رؤية من زاوية خارجة عن إطار التجديد نفسه، وهو أمر لا يمكن إنكاره أو إخفاؤه<sup>(3)</sup>.

(1) - الغراوي ماجد، اشكاليات التجديد، قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي، لبنان - بيروت، ط1، 2001، ص 17.

(2) - حب الله حيدر، مشروعية تجديد الفكر الديني - هواجس ومسوغات -، ضمن كتاب تجديد الفكر الديني، مجموعة مؤلفين، مؤسسة الفكر الاسلامي المعاصر، دار السلام، بيروت، ط1، 2009، ص 20.

(3) - قريشي فردين، تجديد الفكر الديني في ايران، ترجمة الموسوي علي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص 78.

### ج- أهمية التجديد

شهدت البشرية تراكما معرفيا عبر مراحل تطورها، والارتقاء بحالها لتحقيق النمو والاستقرار على جميع الأصعدة؛ الحياتية الدينية والاجتماعية والسياسية وغيرها، ونتيجة لهذه التراكمات انطلقت مقولة أهمية التجديد.

يعتبر التجديد تلك العملية الشاقة التي تتخللها مخاطر ناجمة عما ينتجه واقعنا، ودراسة مشكلاته بهدف تقويمها كما تحدد بها التبعات المترتبة على نقد الأنساق الثقافية والفكرية، لإعادة صياغة بنية الفرد المعرفية وفقا لمطالبات الحاضر وضرورات المستقبل، وفي إطار الثابت والمتغير من الدين<sup>(1)</sup>

ومما لا شك فيه أن الاهتمام بدراسة تاريخية التجديد يذهب بنا بعيدا لنصل الى نتيجة مفادها؛ أن بعثة الرسل والأنبياء للناس هو هدف للتجديد في الحياة التي كان يسودها الجهل والفساد، الأمر الذي يؤدي بهم إلى يقظة عقولهم ويتولد لديهم تطلع إلى حياة أفضل قوامها الشعور بالحرية ونفي العبودية لكل المخلوقات الضعيفة، التي لا تقوى على دفع الضرر عن نفسها، حتى ولو كان الأنبياء في حد ذاتهم.

وما يمسننا اليوم من تلوث ما هو إلا بمرورنا بمكان ملوث، وهذا ما يستدعي التجديد، فالدين الإسلامي على قداسته إلا أنه عرضة للإصابة بأعراض كأي حقيقة من الحقائق، فهو كالماء الصافي الذي ينبع من العين الصافية وبمجرد أن يتلامس مع ماء الأنهار يتلوث، ما يتطلب تطهيره وتعقيمه من كل الملوثات<sup>(2)</sup>

ودائما ما نقرأ الدعوة للعودة إلى الدين وإلى منابعه الصافية، فإنها هنا لا تمثل دعوة سلفية أو كما يسميها محمد أركون "أرثوذكسية إسلامية"<sup>\*</sup>، أو التغاضي عن التاريخية في مسيرة الفكر الإسلامي، و العودة إلى الثوابت القرآن والسنة النبوية لا تعني العودة إلى الماضي، ولا تعني السلفية بمفهومها الاصطلاحي، فالثوابت ليست جزءا من الماضي أو جزءا من التراث الإسلامي، بل هي أسس ثابتة لشكل الحياة الإسلامية في الماضي والحاضر والمستقبل، فالعودة ليس بالمنظور الزمني بل بمنظور استئناف عملية الأخذ المتكامل من الثوابت<sup>(3)</sup>

(1) - الغزالي ماجد، اشكاليات التجديد، ص 25.

(2) - المرجع السابق، ص 62.

\* أرثوذكسية إسلامية يقصد بها التزم والانغلاق والتطرف الذي يرفض اي ابداع او ابتكار أو تجديد يخرج عن اطار المسلمات وهذه المسلمات تشكل جوهر العقلية الدوغماتية.

(3) - المؤمن علي، الاسلام والتجديد -رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر-، دار الروضة، لبنان- بيروت-، ط1، 2000، ص 26.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وهذا الطرح يُسوّغ أن التجديد يفشي بإرادة التجاوز للقائم والسائد والوقوف على علّاته في البحث للارتقاء بالحاضر وبمستقبل أفضل، لأن الحاضر بعده إشكالية تبحث لذاتها عن مقارنة معرفية والمستقبل بعده تطلع إلى ما هو أفضل وأنفع.

وعليه؛ فعملية التجديد ليست بالأمر الهين والسهل، طالما لاقى التصدي من قبل القديم، في ظل وجود التجديد، إذ من طبائع النفوس الميل إلى السكون، ومن طبائعها أيضا الخوف من الجديد المجهول والألفة مع القديم المألوف<sup>(1)</sup>

والخوف من تجاوز حصون القديم والموروث غالبا ما يتولد عنه إعادة الكلام نفسه والدوران في حلقاته، ما ينتج عنه عدم الخروج بنتيجة، ويتجلى ذلك بقوة إذا ما أخذنا مثلا عن المؤسسات الدينية التي تسعى للحفاظ على كينونتها الدينية، والبقاء على امتيازاتها والخوف مما يمسه من تجديد.

وفي ظل ما يواكبنا اليوم من تطور العلوم، من الطبيعي أن تتطور رؤيتنا وفهمنا للدين ونصوصه، وهذا لا يعني منا المساس بقدسيته أو الاستخفاف به إنما هو انفتاح وفقا للأزمة المتعاقبة، وسبب عدم تطور وعينا الديني مع مرورنا بحقبة التطور العلمي الأخيرة إلا أننا لم نواكبها، ومؤسساتنا الدينية ظلت بمنأى عنها ولهذا خيم السكون عليها وعلينا<sup>(2)</sup>

فما صادفنا اليوم من تجديد فكري في الإسلام ليس نسخا لفكر قائم أو تأسيسا لفكر جديد، أو إحياء لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم لإعادة اكتشافه وتطويره وفقا للفهم الزمني الذي يعيد حاجات العصر، أي أنه لا ينطلق من فراغ، بل له قواعده ومنهجه ومرجعياته وثوابته، وفي النتيجة يكون التجديد خطابا نخبويا يستهدف البنية الفكرية لتلبية حاجات الإنسان المعاصر، وبمعنى آخر يهدف إلى صياغة المشروع الحضاري الذي يشتمل على عملية استيعاب جميع متطلبات الحياة، أي أنه معلول الحاجات العملية، وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع.<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> - إبراهيم شوريا زنب، تجديد الفكر الديني، ضمن كتاب تجديد الفكر الديني، مجموعة مؤلفين، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر، دار السلام، بيروت، ط1، 2009، ص 150.

<sup>(2)</sup> - حب الله حيدر، مقال، مشروعية تجديد الفكر الديني - هواجس ومسوغات -، ضمن كتاب، تجديد الفكر الديني، ص 30.

<sup>(3)</sup> - المؤمن علي، الإسلام والتجديد - رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر -، ص 18.

وما نخلص إليه مما سبق؛ أن عملية التفاعل تلك العملية التي تستوعب كل العوامل التي تساهم في تجديد الفكر الإسلامي من أبواب متعددة، منها التأسيس والإحياء أو التطوير والإصلاح، وتنبأ عن التنظير هذا الأخير الذي مع مرور الزمن يطوى بطي السجل دون أن يجد السبيل إلى سلوك الإنسان.

### ثانياً: مناحي التجديد في فكر سروش

أخذ مفهوم التجديد منحاه مع عبد الكريم سروش الذي وصفه بإعادة فهم الدين، هذا الفهم الذي ينتهي بنا إلى تعريف وتصور جديد عن الدين، وعليه يشكل التعريف الجديد الإجابة عن الأسئلة الجديدة\*، كما يحدد مكان تموقع الدين في خريطة المعرفة الجديدة، فهذا التعريف الجديد وفق توضيحات سروش لا يعني التخلي عن ديننا المعتقد، وإنما السعي لإدراك مضامين جديدة في كيان هذا الدين بصورة جديدة، وذلك وفق عملية تجديدية أطلق عليها تسمية "الفكر الديني الجديد" (1)

فسروش سعى من خلال ممارسة عملية التجديد إلى تغيير القوالب الذهنية الدينية القديمة بالمعارف الجديدة مثل: استبدال علم الكلام القديم بعلم الكلام الجديد، والاستعانة بالعلوم الحديثة مثل علم الإناسة وعلم الاجتماع الجديد وعلم الطبيعة وغيرها من العلوم، لأن الاستعانة بما تساعد على تغيير المدركات والقوالب الذهنية، وعليه تغيير معارفنا ومن ضمنها المعرفة الدينية، وهذه الأخيرة مثلت إحدى الركائز المهمة في المشروع الفكري لعبد الكريم سروش، وكانت قابلة للتحليل والنقد من قبل الكثير من الدارسين، وعلى حد اعتقاد سروش فإن الآراء الدينية المختلفة التي تعتبرها معارف الدرجة الأولى آراء لا أساس لها من الصحة، فمثلاً الصراعات التي نراها بين مجموعة من الفرق فيما يخص مسائل معينة بأصول الدين خاصة فروعها كالتوحيد وصفات الله وكلام الله هل هو قديم أم محدث؛ كل هذه المسائل تمثل جزءاً من المعرفة الدينية، يقول سروش: "تظهر المعرفة الدينية بمنظار الدرجة الأولى، آراء باطلة وهي متعددة، ولكن كل هذه الآراء هي بمنظار الدرجة الثانية جزء من المعرفة الدينية" (2)، شرط أن تكون مضبوطة ومنهجية.

فهذا الفهم الديني الجديد في عملية التجديد خاصة فيما يخص المعرفة الدينية يمثل أحد الاهتمامات التي شهدها فكر سروش، فاهتمامه تعدى إلى تناول أفكار الغزالي وشريعتي ومحمد إقبال ومطهري في مسألة إعادة

\* الأسئلة الجديدة لها دور مهم في تلقيح الفهم الديني الجديد وهذا ما أكده سروش، في حين ان هذه الأسئلة تتطلب اجاباً ونمو للمعرفة الدينية، والأسئلة والاجابات تُولف معاً آليات بناء المعرفة، ففي حالة الاستغناء عن جوهر النظرية لا يمكن توجيه السؤال، ودون وجودها لا يمكن ادراك الجواب، أنظر: كتاب الفكر الاسلامي المعاصر في ايران-جدليات التقليد والتجديد-، محمد رضا وصفي، ص 305.

(1) - قريشي فردين، تجديد الفكر الديني في ايران، ص 79.

(2) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 25.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

إحياء الدين، وعلى حسب رأيه فإن أساليبهم اقتصرت في عملية التهذيب والأخذ بالأفكار الإيجابية للآخرين، وإضافتها للدين دون مراعاة إمكانية التوافق أو عدم التوافق مع تعاليم ومبادئ الدين، والتعرف على الأفكار الجديدة في مجالات مختلفة كعلم السياسة وعلم الاجتماع مستدلين عليها بالرجوع إلى شواهد من القرآن الكريم، لكن سروش على اهتمامه وإشادته بهؤلاء إلا أنه استقل بتصوره فيما يخص إعادة بناء الفكر الديني الذي حمل مجموعة من المزايا والشروط، فمن بين هذه المزايا بدايةً كون عملية إعادة البناء أو التجديد؛ تمثل حصيلة ترابط وكيفية تعامل الفكر الديني والمعارف البشرية الأخرى، فعملية إعادة البناء الديني على ما تحويه من مداخل متنوعة اجتماعية وفلسفية وعلمية، إلا أنها لا تمثل حصيلة القضايا الجديدة من جهة المعارف الأخرى وعرضها على الدين والفكر الديني؛ بل المعرفة من تمارس عملية التحدد والتغير في عملية البناء<sup>(1)</sup>.

فجملة المزايا بحاجة إلى جملة من الشروط حتى تكتمل وظيفتها في عملية التجديد، وقد حصرها سروش في امتلاك القدرة على الاستجابة لكل المتطلبات وأن يكون الفهم الجديد خاضعا للموازن المعتبرة، ومعتمدا على المصادر الصحيحة مع المحافظة في مضمونه للتخلص من الشوائب وذلك لكونه فكرا دينيا يمتاز بالأصالة<sup>(2)</sup>.

وخلافا لمطهري وشريعتي؛ فسروش له طريقته الخاصة في إعادة بناء الفكر الديني، لأن الاجتهاد لديهما هو تغيير في الفروع وليس تحولا في المبادئ والأصول، أما هو فيرى أن المستنير الحقيقي في إحياء الفكر الديني هو الشخص الذي يجيز الاجتهاد في الأصول أيضا، فالأمر المهم في هذا الطرح يكمن في المقارنة الملموسة بين مختلف الرؤى والسبل والمناهج التي طرحت من أجل إحياء الدين، والتي تفاوتت فيما بينها<sup>(3)</sup>.

فجهود سروش في مسألة إعادة إحياء الفكر الديني تؤدي بنا للكشف عن الأسباب التي تدعو للقيام بعملية التجديد في الفكر الديني، وإجمالاً يمكن إرجاعها إلى سببين:

✓ الأول: يرتبط بالمعطيات النظرية الجديدة وهذا ما نلمسه في التغيرات التي تحصل مع المعارف البشرية عامة، فنحن ندرك أن جل معارفنا متمسكة برباط وثيق، فأني حراك أو تموج وتحول في إحدى الزوايا من بحر المعارف البشرية المتلاطم؛ يؤثر على الزوايا الأخرى التي لن تبقى ساكنة، وهذا ما يؤدي إلى تولد معارف جديدة<sup>(4)</sup>.

(1) - محمدي مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص. حسين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان - بيروت -، 2010، ص 326.

(2) - قريشي فردين، تجديد الفكر الديني في إيران، ص 80.

(3) - محمدي مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص 327.

(4) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 75.

✓ و الثاني مرتبط بفضاء المعطيات الخارجة عن الدين أي المتغيرات العملية، وهذا ما يطرأ على نمط الحياة الإنسانية من تغييرات، فعملية التجديد هذه مع التعريف الجديد الذي قدمته للدين؛ إلا أنها لا تهدف إلى التحلي عن إيماننا بديننا أو حصول فجوة التغيير في كيان الدين، بل التغيير هنا يكون حاضرا في فهمنا للدين، وعليه قال سروش: "فما يتغير هو فهم الناس للشريعة، وتبقى الشريعة نفسها ثابتة" (1)

وعلى الرغم من اجتهاداته في تبيان معنى التجديد والإشارة لما يحمله من مزايا، وما ينطبق عليه من شروط وما تتوفر فيه من أسباب؛ إلا أن الأمر يبقى إلى حد ما بعيدا عن الوضوح الذي يلزمنا في وضع ضابطة دقيقة تمكننا من التمييز بين كفة التجديد من جهة؛ وبين كفة الانحراف والالتقاط في الفكر الديني من جهة أخرى، ومع تأكيده على شرط الرجوع للمصادر الصحيحة؛ فالأمر ذاته غير كاف لحل المشكلة (2).

فعملية الفهم الديني الجديد عملية حساسة وكما أشرنا سابقا لا بد أن تتقيد بموازين معتبرة، فسروش القائل بذلك لم يبين هذا الشرط بوضوح كاف حتى ندرك الفكر الديني الأصيل الخالص من شوائب الفهم الالتقاطي الناقص، وهذا ما نراه في قوله: "إن غايتنا من الفهم الجديد للشريعة المرتبط بالمعارف البشرية، وهو الفهم المضبوط المنهجي، والحاصل من التدبر والخضوع للموازين والرجوع إلى منابع الصحيحة" (3)، فكل بناء يؤسس على أصول غير صحيحة، أو من غير ضوابط واضحة فهو بناء مُنهار في نهاية المطاف، والتجديد من بين الأمور التي لا يمكن أن تحصل إلا بضوابط صحيحة وواضحة، حتى يتم التجديد الذي يهدف إلى السعي لنقل الدين من عصر إلى عصر، ومن جيل إلى آخر مع الحفاظ على أصوله الصحيحة.

وحتى نكون أكثر وضوحا؛ فالرؤية الجديدة والفهم الجديد يمثلان النقطة الفاصلة بين التجديد وبين سائر أنواع التغيير التي عرفها الفكر الديني، سواء كعملية إصلاح أو إحياء، فمن هنا نتساءل هل هناك خط فاصل بين مصطلح التجديد وبين مصطلحي الإحياء والإصلاح؟

حقيقة؛ إن جميع هذه المصطلحات - التجديد، الإحياء، الإصلاح -، تبنت مشروع الفكر الديني وموضوعاته الحية التي تمس عمق الحياة الإنسانية على أرض الواقع، مع أن هناك تفاوتاً في رؤى كل منها، فعملية الإحياء تبحث عن ذلك الجانب المهمش والمتروك من الفكر الديني وإعادة الحياة إليه، وتسعى لإخراجه من حالة التجاهل والإهمال إلى حالة الاهتمام والتفاعل، أما عملية الإصلاح تهدف إلى تهذيب الفكر الديني من الأمور

(1) - قريشي فردين، تجديد الفكر الديني في إيران، ص 80، وأيضا انظر: سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 104.

(2) - المرجع نفسه، ص 81.

(3) - الشريف بن محمد شاکر، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، مجلة البيان، الرياض، ط1، 2004، ص 18.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

الدخيلة عليه والخارجة في حقيقتها عنه، وعليه فالخط الفاصل بين التجديد وبين الإحياء والإصلاح أن هذين الأخيرين يعتمدان على رؤى سابقة للنص الديني، بينما التجديد يهتم بتقديم رؤى جديدة وفهم جديد، سواء للدين أو النصوص الدينية<sup>(1)</sup>.

علاوة على ذلك فالتجديد في الفكر الديني لا يقتصر على جانب معين بل يشمل كافة العلوم الدينية فهو أوسع من علم الفقه، فمن خلال الاجتهاد الفقهي قد يتم تحديد حكم لموضوع جديد ولكن نمط التفكير لا يكون جديداً، فمن الممكن أن يكون الحكم الفقهي مصداقاً للتجديد الديني لو اعتمد على منحى فقهي جديد، وعلى أساس رؤية جديدة للنصوص الدينية<sup>(2)</sup>.

والجدير بالذكر؛ أن المزالق والمنعطفات التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي عموماً كانت وليدة نزعة التجديد في الفكر الإسلامي التي شهدتها القرن الأخير ضمن ما يعرف بـ "تيار التنوير الديني"، ومن ضمن الفضاءات الاجتماعية التي مرت بهذا الهاجس الفكري نجد الفضاء الإيراني، الذي امتاز بسمات اجتماعية وسياسية جعلته يعيش صراعاً ثقافياً مختلفاً عن غيره، من حيث الخصوصية المذهبية والتمايز الحضاري واختلاف نمط الشخصية الإيرانية، هذه المرحلة المعاصرة في إيران نتج عنها الكثير من التطورات والتحويلات خاصة فيما يتعلق بأزمة الهوية التي بدأت تظهر في أوضح أشكالها خلال حقب زمنية ثلاث: هي الستينات والسبعينات والثمانينات من القرن العشرين، وذلك بعد سياسات القمع التي تبناها رضا خان\*، إذ حارب الدين والفكر الديني طيلة عقدين من الزمن، وإثر انهيار نظامه المستبد في أكتوبر عام 1941م، عاد الاهتمام بالدين مرة أخرى من قِبَل مجموعة من المثقفين، وظهرت لديهم نزعة إلى التجديد الإسلامي جاءت كرد فعل على الثقافة الغربية، بعد شعورهم بالمواجهة بين الأصالة والتجديد، وكان عدد من هذه النخب المثقفة قد احتك بالحضارة الغربية من خلال مزاولتهم للدراسة هناك، ومن بينهم عبد الكريم سروش<sup>(3)</sup>.

فالوضع المشحون الذي مس الفضاء الإيراني عرف تنفساً ملحوظاً بعد سقوط رضا خان، فالحقب التي شهدت اختلافات في اتجاهات الفكر الديني في إيران، والوضع السائد فيها آنذاك يسوغ اختلاف أصحاب

(1) - قريشي فردين، تجديد الفكر الديني في إيران، ص 86.

(2) - المرجع نفسه، ص 87.

\* رضا خان بهلوي (1878-1944) مؤسس الحكم البهلوي في إيران بعد ان اطاح بآخر ملوك القاجاريين سنة 1925، تميز حكمه بالديكتاتورية وكان في صراح دائم مع المرجعيات الدينية الشيعية، اجبره غزو بريطاني سوفياتي مزدوج على التنحي وذلك سنة 1941، لينتقل الحكم بعده الى ابنه محمد رضا للتوسع انظر: رضا خان/ar.wikipedia

(3) - مريحي شمس الله، حركة التجديد الفكري في إيران (قراءة جديدة)، ترجمة صالح البدرابي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، سنة 5، 2010، ص 149، 157.

الاتجاهات، فنقطة الالتقاء التي تجمعهم في معبر واحد هي مرورهم بمرحلة التوجه من الاعتقاد الديني إلى المعرفة الدينية الهادفة والدفاع عن الدين في إطار ما يعرف اليوم بعلم الكلام الجديد<sup>(1)</sup>.

وفي هذا السياق يكون حديثنا عن اختلاف اتجاهات الفكر الديني في إيران التي اختلفت بين نخبة من المفكرين، كل واحد منهم يملك نظرة محايدة لعملية تجديد الفكر الديني، أمثال: مطهري الذي عرف باتجاهه الحوزوي، وإلى جانبه علي شريعتي الذي عرف باتجاهه الإيديولوجي، وأيضا محمد مجتهد الشبستري الذي عرف باتجاه الحداثوي، وسروش كانت له رؤية بشأن كل اتجاه سواء نقدا أو تأييدا، ولمعرفة الاتجاه الذي يميل إليه سروش؛ تطرقنا إلى هذه الاتجاهات في المطلب التالي.

### ثالثا: الاتجاهات التجديدية المعاصرة في إيران وموقف سروش منها

غالبا ما يرتبط مصطلح التجديد بالفكر الديني عامة خاصة منه الفكر الديني الإسلامي، وهذا ما سوف يكون محل بحثنا في هذا المطلب الذي من خلاله نحاول الإلمام بثلاث اتجاهات تجديدية معاصرة في إيران، وكل اتجاه نحاول حصره في شخصية كان لها بصمة واضحة في إضفاء رؤية مختلفة عما يليها من اتجاهات، اكتفت هي الأخرى بطروحها المغايرة، وغايتنا من ذلك تحديد إلى أي اتجاه يميل عبد الكريم سروش في ظل هذه الاتجاهات المعاصرة.

#### 1- الاتجاه الحوزوي "مرتضى مطهري"

سعى مطهري إلى رفع التصورات السلبية عن الدين الإسلامي خاصة لدى الفئة الذين تأثروا بالأفكار الغربية، موضحا أن ديننا الإسلامي لا يرفض كل ما يطرأ من تجديد في الفكر والعلم والتكنولوجيا، منتقدا في الوقت نفسه المؤسسة الدينية التي ترفض تلك التطورات مسوغة ذلك بأنها تحرف العقول عن جادة الصواب، فالإسلام الحقيقي في نظر مطهري هو الذي يتناغم وينسجم مع متطلبات العصر ويقبل كل ما يخالف أصول الدين بصدر رحب دون انفعال، فديننا الحنيف جاء ليوحد بين المسلمين دون استثناء وأن يرفع من مكانتهم.

تجلت جهود مطهري في بداية الأمر بنقد الفكر الديني، وتنقيته من الخرافات التي اكتسبت الصفة الدينية مع تطور التاريخ، وجهوده لم تتوقف عند إزالة وصمة الخرافات التي التصقت بالدين فحسب؛ وإنما كان له فاعلية في هذا المجال إذ واجه كل من خالف التجديد في الدين<sup>(2)</sup>

(1) - محمد مجيد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص 21.

(2) - حميد نكارش و ابادي علي نصر، رمز نجاح الشهيد مطهري، ترجمة، تحقيق ابراهيم الخزرجي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000، ص 87.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وغايته من الإحياء الديني تنقيح العقول من مرجعية التقاليد الساذجة، والتصورات والأفكار الخرافية البعيدة كل البعد عما جاء به الدين، وبذات الصدد يقول مطهري في غايته من إحياء الدين: "إن المقصود من إحياء الفكر الديني ليس هو إحياء الدين نفسه، بل إحياء التفكير بشأن الدين، وبعبارة أخرى غسل الأدمغة مما تراكم فيها من انحرافات وتشويهات بشأن الدين"<sup>(1)</sup>

فالإحياء الديني في فكر مطهري لا يقصد به وضع شريعة غير الشريعة الإسلامية، أو تبديل تشريعاته وتغيير أنظمتهم وقوانينه ونسخ تعاليمه وقيمه ومفاهيمه، بل يقصد إحياء التفكير بشأن الدين أو بعبارة أخرى إعادة حياته في عقول البشر، وفي ضمائرهم وبعثه في تجربة عيشهم وسلوكهم، ودفع مفاهيمه في نظام حياتهم حتى يوجهوا طاقاتهم على ضوءه وليستثمروا إمكاناتهم وقدراتهم استناداً إليه<sup>(2)</sup>

ومن بين الأسباب التي دفعت بمطهري إلى الاهتمام بمسألة إحياء الفكر الديني؛ ابتعاد المجتمعات الإسلامية عن جوهر الإسلام، وانحراف الشباب إلى التيارات الغربية التي ظهرت في تلك الحقبة ومن بينها الماركسية والوجودية، وهذا ناتج عن ابتعاد المؤسسة الدينية والمنتسبين إليها عن المجتمع وتمسكهم بالأفكار الدينية التقليدية، والتي أصبحت لا تتماشى مع مشاكل الوقت الراهن<sup>(3)</sup> في الوقت الذي كانت فيه الأفكار المعاصرة تواكب التطورات والتغيرات التي تحدث في مسار المعارف، إلا أن المؤسسة الدينية والمنتسبين إليها من رجال الدين اكتفوا بإصدار فتاوي التكفير، ولذا بقيت تقبع داخل المدركات والقوالب الذهنية القديمة، وكان من المفروض أن تسعى إلى معرفة مشكلات المجتمع آنذاك، خاصة في خضم التيارات الفكرية المتلاطمة التي اعتبرت الدين مخدراً للشعوب، وفي مقابل ذلك اكتفت المؤسسة الدينية بتكفير من ينتمي لها وبيان مكانة الإسلام أمامها، وتعددت مسائل التكفير لتصل إلى تحريم اللباس الغربي كربطة العنق وما شابهها، وكل هذا حتى تسد عجزها وتغراتها لا أكثر<sup>(4)</sup>

وعليه ظلت طبقة رجال الدين متعالية عن المجتمع ولا تواكب تطور المعارف، فلاحظ مطهري ميل الشباب إلى التيارات الغربية المعاصرة ليدرك حينها أن الأسباب التي أدت إلى ذلك هو الجمود الفكري والفقهية الذي يطبع

<sup>(1)</sup> - مطهري مرتضى، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي - مجموعة من مؤلفات الشهيد مرتضى مطهري-، مراجعة وتصحيح عبد الكريم الزهيري و محمد هاني الثامر، الزهيري للطباعة والنشر، 1430هـ، ج1، ص 312.

<sup>(2)</sup> - حمية خنجر، مرتضى مطهري - الأشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي -، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2013، ص 136.

<sup>(3)</sup> - النحوي حسن، الفريضة المغيبة، مركز الهدف للدراسات، ط2، 2011، ص 126.

<sup>(4)</sup> - المرجع نفسه، ص 128.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

المدارس الحوزوية لأنها أكثر تمسكا بالماضي، وعبر مطهري عنها بالاتجاهات الرجعية الراضية لكل تطور، قائلاً بذات الصد: "لا بد من التصريح بأن الجمود الفكري الذي هيمن خلال القرن الأخير على العالم الإسلامي وخاصة توقف الفقه الإسلامي عن الحركة، وظهور حالة الرغبة والنظر إلى الماضي والابتعاد عن مواجهة روح العصر؛ كل ذلك يعتبر من أسباب هذه الهزيمة وعواملها"<sup>(1)</sup>

وعليه أصبحت المؤسسة الدينية أحد عوامل تخلف الفكر الديني، وسبب تراجعها ناشئ من خلال محاكاتها لمشاعر الممولين لهذه المؤسسة التي عدت الانفتاح عليها من باب الإحياء أو التجديد من الأفعال المنافية للدين الحق.

كما يرى مطهري أن الفكر الديني الإسلامي وفي كنف هذه الأسباب أصبح ما بين النوم واليقظة، وذلك لأننا ابتعدنا عن روح الإسلام، فالإسلام الحقيقي لا يعتره الجمود، ولا هو نص محدود في زمن معين لمجتمع معين، بل من معجزات الدين الإسلامي أنه يحاكي كافة المجتمعات وفي كل العصور، وأن النوم واليقظة لا تصيب الدين، بل تصيب الفكر الديني وعليه يقول مطهري: "إننا نحن الذين نحتاج إلى الفكر الديني، إن لدينا ديناً، والفكر الديني موجود عندنا، ولكننا في حالة النوم واليقظة حالة بين الموت والحياة، وهي حالة من الخطورة بحيث لا بد من دراستها"<sup>(2)</sup>

وفي جانب آخر من هذا المجال يعد مطهري القوانين الثابتة في الدين الإسلامي هي الأصول والمبادئ، والمتغير منها الأحكام الفقهية المستنبطة من تلك الأصول والمبادئ، وهذه الأحكام الفقهية لا بد لها أن تنسجم مع متطلبات العصر شرط أن تتوافق هذه المتطلبات مع الأصول الدينية، يقول مطهري: "فالثابت في الإسلام هو الأصول والمبادئ، والمتغير هو كيفية تنفيذ تلك الأصول والمبادئ، وهذا ما يخضع لتطورات العصر التي تلعب دورها في تبديل صور التكليف"<sup>(3)</sup>

ونقطة الوصل الأساسية بين الأصول والأحكام الفقهية هو الاجتهاد، والذي يعد أحد وسائل الإحياء الديني، ولا يعني بالاجتهاد ذلك الانسياق نحو الرغبات الذاتية والأفكار الشخصية وغير المنطقية، أو ما ليس له من دليل يستند إليه، فالاجتهاد الذي يؤخذ به لا بد أن يكون مستندا إلى دليل يؤيده أو حجة تدعمه من كتاب

<sup>(1)</sup> - مطهري مرتضى، نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري، جمع وتصنيف مهدي جهري ومحمد باقري، ترجمة صاحب الصادق، مراجعة صادق العبادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2011، ص 137.

<sup>(2)</sup> - مطهري مرتضى، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي - مجموعة من مؤلفات العلامة الشهيد مرتضى مطهري -، ج9، ص 386.

<sup>(3)</sup> - المرجع السابق، ج7، ص 304.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

أو سنة أو عقل بديهي، وهذا هو الاجتهاد المحمود حسب اعتقاد مطهري، وهو أحد أسس التجديد أو الإحياء الديني<sup>(1)</sup>

والمجتهد هنا عليه أن يفتح عقله على مجموعة من العلوم، لأن الاجتهاد يعني التدبر والتعقل في فهم الأدلة الإسلامية، لذلك يتطلب من المجتهد أن يكون مُلمًا ومُسايرًا للتطورات المعرفية والثقافية، ما يمكنه ذلك من استخراج الأحكام الشرعية بصورة صحيحة وسهلة، وهذا أمر مهم للمجتهد كما أشار مطهري قائلًا في هذا الشأن: "فقد أدرك علماء الإسلام بالتدرج أن استنباط الأحكام الشرعية واستخراجها؛ يتطلب مجموعة من المعارف والعلوم الأولية، كالعلوم الأدبية والمنطق ومعرفة القرآن والتفسير والحديث ومعرفة رجال الحديث وقواعد العلم والأصول وحتى الاطلاع على الفقه عند سائر الفرق الإسلامية، فالمجتهد هو من اجتمعت فيه هذه العلوم"<sup>(2)</sup>

اذن يحصر مطهري التجديد في الفروع وليس في الأصول، فهو يرى أن أصول الدين ثابتة غير قابلة للتغيير، فالذي يتغير ويتحدد هي الفروع، أي أن التغيير لا يمس ثوابت الدين، ففي مجال الفروع يعتقد بإمكانية إدخال بعض التغييرات عليها، ويظل ذلك دائما في إطار الاجتهاد الذي يراه القوة المحركة للإسلام، ولهذا السبب فإن إحياء مطهري هو إحياء فقهي ويأتي نتيجة لتوجهه التطبيقي إلى الدين.

لذلك أراد مطهري أن يأتي بفهم جديد لمجموعة من المعارف الإسلامية؛ تكون أكثر تلاؤما مع تطور العلوم والمعارف الأخرى، مثل علم الإناسة وعلم الطبيعة وعلم الاجتماع وعلم الكلام وغير ذلك .

مجموعة هذه العلوم التي وصفها عبد الكريم سروش بالمباني والمدركات والقوالب الذهنية والتي من خلالها يفهم الدين، والذي يظل باستمرار يدعوننا إلى المراجعة المستمرة لتتقيد هذه المباني، لأنه إذا لم يتبدل فهم الإنسان لهذه المباني لا يمكن أن يتبدل فهمه ورؤيته للدين، يقول سروش بذات الصدد: "ما لم يفتح باب تحول المبادئ على مصراعيه، لن يتوصل إلى حل المسائل بل الجفاء الموجه ضد العلوم والمعارف البشرية الجديدة في حوزاتنا العلمية، بحيث يتلون الدفاع عن الدين وبشكل كامل بلون الدفاع عن الرؤية القديمة للكون والطبيعة والإنسان، كأن الدين لا ينمو ولا يستمر سوى في تلك الجغرافية"<sup>(3)</sup>

(1) - حمية خنجر، الشيخ مرتضى مطهري - الاشكالية الاصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي -، ص 149.

(2) - مطهري مرتضى، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، ج7، ص108.

(3) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 107.

وعليه فالفهم الجديد للدين الذي توصل إليه مطهري؛ مرهون باطلاعه على المعارف المستجدة ومواكبة التيارات الفكرية التي ظهرت آنذاك، لذلك نجد سروش قائلاً: "إن الشهيد مطهري لم يتوصل إلى ذلك الفهم الجديد إلا حين فتح بوابة عقله للمعارف المولودة المتجددة والمعاصرة، وعرف الرؤية الجديدة للكون، وتعرف إلى علم الإناسة الجديد وتمعن في الفلسفة، فتغير إدراكه للشريعة واستنباطه لها"<sup>(1)</sup>، فمع الأفكار التي يحملها مطهري ونقده الموجه إلى المؤسسة الدينية إلا أنه يظل يدافع عن الحوزة، لأن انطلاقتها كانت منها.

### ب- الاتجاه الإيديولوجي "علي شريعتي"

لقد كان للتيارات السائدة آنذاك في المجتمعات الغربية خاصة منها التيار الماركسي؛ الفضل ليتمكن علي شريعتي من تحديد هويته في مجال تجديد الفكر الديني، ذلك ما منحه القدرة على امتلاك بُعدٍ تحليلي في قراءة النصوص الدينية والانفتاح عليها.

إن أهم ما يميز تحرك شريعتي في مجال التجديد الديني مما له أولوية، اتساع الحلقة التي يتحرك فيها ليكون عاماً، فمنظومته الفكرية وخلافاً للكثير من المفكرين الدينيين وغير الدينيين كانت منظمة وتسير وفق مخطط محكم، يعتمد على تحديد مختلف أبعاد الإيديولوجيا الدينية، ليتوصل شريعتي إلى أن الإسلام بُعِدَ إيديولوجي، وهو ما يراه من أهم أبعاد هذا الدين، وبصورة غير مباشرة دون أن يعني أن هذا الدين لا يحوي أبعاداً أخرى<sup>(2)</sup>

والإيديولوجيا اليوم توظف الدين في خدمة الإنسان، أو بعبارة أخرى تدخل الدين بصفته عنصراً أساسياً لحل كل المشكلات، إذ ليس هناك فرق بين ماهو ديني أو دنيوي، فالدين لخدمة الإنسانية، وعلى حد اعتقاد شريعتي أن حصولنا على السعادة الدنيوية من هذا الدين دليل على تحصيل السعادة الأخروية لذلك يقول بذات الصدد: "الدنيا والآخرة في الإسلام الحقيقي ليستا متعارضتين بل هما مكملتان لبعضهما، لا تتدافعان معا باتجاه تكامل الإنسان، الدنيا مزرعة الآخرة، من لا معاش له لا معاد له"<sup>(3)</sup>

لكن عبد الكريم سروش وجه نقده لهذا الرأي، موضحاً أن إيديولوجية شريعتي في جعل الدين دنيويًا، فشتان بين ماهو دنيوي وما هو أخروي، فالدين جاء لسعادة الإنسان في الآخرة، يقول سروش: "الدين جاء بالأصل

(1) - المصدر السابق، ص ص 93-94.

(2) - قريشي فردين، تجديد الفكر الديني في إيران - دراسته في علم اجتماع المعرفة -، تعريب علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008، ص 241.

(3) - شريعتي علي، معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، مراجعة حسين شعيب، الاعمال الكاملة، دار الأمير، لبنان-بيروت-، ط2، 2007، ص 84.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

لضمان الآخرة، فالغاية الأصلية للدين هي تأمين سعادة الإنسان في الآخرة، وأما اهتمام الدين بالدنيا فإنما يكون في دائرة عدم تعارضهما مع الآخر، وعدم كون العمل في الدنيا مُزاجاً لحياة الإنسان في الآخرة"<sup>(1)</sup>

وبالعودة إلى شريعتي؛ فإن غايته من توظيف الإسلام لخدمة الدنيا هو جعل الدين ضمن الإيديولوجيا، وهذه الإيديولوجيا لن تتحقق إلا بالعودة إلى الذات الأصلية التي يكون الوصول إليها عن طريق التنقيب عن منابع الصافية للإسلام، مشيراً ضمن ذلك إلى أن أكثر مسؤولياتنا حساسية وحياتية وفردية هي تنقية سياق الفكر الديني والعودة به إلى منبعه الإسلامي الصافي الأصيل، وطرده وإبعاد العناصر الخارجية التي امتزجت منذ زمن طويل بسياق فكرنا العقيدي والديني، تلك العناصر التي صنعتها النظم الاستبدادية والثقافات الأرستقراطية والتمييز الطبقي والمصالح السياسية<sup>(2)</sup>

ودعوة شريعتي بالعودة إلى الذات على أنها أحد عوامل نخوض المجتمع الإسلامي، والتصدي للاستعمار وكل من يريد سلب حضارته وذاته وجعله تابعا له مما يجعله في علاقة السيد بالعبد والمنتج والمستهلك والمتكلم والسامع، فالخلاص لن يكون إلا بالعودة إلى الذات أي العودة إلى الحضارة والثقافة الإسلامية، وهذه الأخيرة لا تعني العودة إلى الجمود الفكري والتقليدي والرجعي وتكرار ما كان موجوداً، بل العودة إلى الماضي المتمثل بالتضحية والمسؤولية والجهاد، وأيضاً لا يقصد من وراء تلك العودة إلى الإسلام المحدود والمحصور في الفقه والعبادات؛ بل العودة إلى الإسلام الثوري، وعلى هذا الأساس وجه نقده للإسلام قائلاً: "الآن يعيش قومنا على أساسه ويعملون ويؤمنون به لكن لا فائدة منه قط، بل إنه في الوقت نفسه عامل من أهم عوامل الركود فيهم، وعامل من عوامل عبادة التقليد وعبادة الجهل وعبادة الأشخاص وعبادة الماضي وتكرار ما هو مكرر، إن ما هو موجود باسم الدين يريد البشر ليس عن مسؤولياتهم الفعلية فحسب؛ بل ويمنعهم عن الإحساس بأنهم مخلوقات حية في الدنيا، هذا الدين نفسه الموجود لا يستطيع أن يواجه الناس بحساسياتهم ومشكلاتهم"<sup>(3)</sup>

وعد شريعتي فإن الدين الإيديولوجي هو العودة إلى الذات الحية والنابضة هو العودة إلى الجانب الآخر من الدين الذي يستطيع الإجابة عن كل القضايا المثارة في زمنه دون منافس في الساحة، من غير أن يستطيع العلم والفلسفة والفن أن يحتلا مكانته، لأن رسالة الدين هي رسالة الحرية والمساواة وتوحيد التناقض، وإلغاء التمييز

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 188.

<sup>(2)</sup> - شريعتي علي، الأمة والامامة، مراجعة حسين شعيب، الاعمال الكاملة، دار الأمير، لبنان - بيروت - ط2، 2007، صص 14، 15.

<sup>(3)</sup> - شريعتي علي، العودة إلى الذات، ترجمة ابراهيم دسوقي شتا، مراجعة، حسين شعيب، الاعمال الكاملة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1986، صص 46، 47، 48.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

المهيمن على التاريخ ومصير الإنسان، وهو رسالة إنقاذ الجماهير المتعبدة وتوريث الأرض للمستضعفين وكسبهم العزة والقوة بحيث تستطيع أن تقدم أداء معقولا ومقبولا لدى الناس<sup>(1)</sup>

وما تناولناه يتيح أمامنا باب التساؤل، كيف نحصل على الدين الإيديولوجي وفق رؤية شريعية؟

على حد اعتقاد شريعتي فإن كيفية الحصول على الدين الإيديولوجي تكون من خلال إعادة صياغة الفكر الديني من جهة، وبعد ذلك الغوص عميقا في التراث وشمولا في الواقع وبأسلوب فني ومنهجي علمي، مع الاستعانة بكافة الإمكانيات العلمية المتقدمة التي توصل إليها العلم المعاصر<sup>(2)</sup>

فإعادة التجديد الديني الإسلامي لا يعني به شريعتي إعادة النظر في الدين، فالدين مُتعالٍ عن ذلك ومقدس وعالٍ عن أي نقد عقلي، ولكن الذي يقصده شريعتي هو إعادة النظر والرؤية والفهم للدين، قائلا بذات الصد: "لا إصلاح ديني في الإسلام بمعنى إعادة النظر في الدين، بل إعادة النظر في رؤيتنا وفهمنا الديني والعودة إلى الإسلام الحقيقي، والوقوف على الروح الحقيقي للإسلام الأول"<sup>(3)</sup>

وما يقصده شريعتي بالعودة إلى الإسلام الحقيقي؛ هو الإسلام النابع من القلب واللسان والممارسة وليس الإسلام الممزوج بالمصالح الذاتية والمنافع الشخصية والسعي نحو مراكز السلطة الحاكمة في المجتمع.

ولذلك يرفض شريعتي تحول الدين الإسلامي من النهضة والثورة إلى المؤسسة الحاكمة التي سوف ينتج عنها طبقة من رجال الدين، وتظهر بسببها الطبقية في المجتمع الديني المؤسساتي، وهذا ما يرفضه الدين الإيديولوجي لكونه قائما على المساواة بين جميع أفراد الناس والجماهير التي تلتصق بهذا الدين سواء كانوا عبدا أم علماء أم مستضعفين، ويكون التحاقهم بذلك عن وعي لا تقليد، ولكن عند تحول الدين الإسلامي الإيديولوجي الثوري إلى مؤسسة، تتحول الإيديولوجيا إلى تقليد ومن ثم يدخل الثلاثي السوط، الذهب، المسبحة، ليرسخ اتجاهها جديدا منافيا للإيديولوجيا، وعليه كل من سيخرج من بطن أمه مقلدا لا واعيا، لذلك يقول شريعتي: "نجد أن الدين الذي كان في بدء ظهوره حركة ثورية تجديدية، وفكرة إبداعية، بات يتخذ لنفسه قالباً جامدا متحولاً إلى

(1) - المرجع السابق، ص 50.

(2) - عبد الرزاق حبران، علي شريعتي وتجديد الفكر الديني - بين العودة الى الذات وبناء الأيديولوجية-، دار الامير، بيروت، ط1، 2002، ص252.

(3) - شريعتي علي، الامة والامامة، ص 16.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

مؤسسة لرجال الدين، ذات نزعة محافظة ومتحجرة، ويتحلل صفة شرطي يدافع عن مظاهر الكبت والخنق والسكون والسلفية، ويجارب كل قادم جديد"<sup>(1)</sup>

وحسب وجهة نظر شريعتي؛ يكون الدين المؤسساتي بهذا الأساس واقفاً ضد أي تحرر في الوعي، وأي تجديد فكري، لذا يجعل من العقل جامداً مُسَيَّرًا قابلاً ومنفعلاً وغير فاعل ومؤطراً بأطرٍ محدودة وضيقة وفي خدمة الطبقات الكهنوتية من رجال الدين، وهذا مُنافٍ لما جاء به ديننا الإسلامي الذي هو دين إصلاح بالدرجة الأولى.

وعبد الكريم سروش وجه انتقاده إلى الاتجاه الإيديولوجي، إذ الدين عنده لا يمكن حصره في اتجاه واحد كونه ذا بطون عدة، وهو غني بالأسرار فلا يمكن لنا معرفة أسرار الدين من خلال قراءتنا السطحية له، لأن الإيديولوجيا تتطلب الوضوح في التفسير، ولأن الخطاب الإيديولوجي هو خطاب موجه للعامة وعلى حسب قول شريعتي: "الحقيقة أن الجماعة التي يخاطبها الدين ويتوجه إليها كل نبي تشكل العامل الرئيسي والمؤثر للتغيير الاجتماعي في نظر الإسلام، فعلى هذا الأساس نحن نلاحظ أن المخاطبين في القرآن الكريم هم الناس"<sup>(2)</sup>

لذلك يعد سروش أن هذه القراءات السطحية للدين لا يمكن أن تختزل الحقائق فيها قائلاً: "إن الدين مليء بالأسرار ومخبر، وهذا الأمر يتقاطع مع القشرية والسطحية، وما يطلب من الإيديولوجية من الوضوح والدقة والسطحية لا يوجد في الدين، وهذه من مزايا الدين، الإيديولوجية تدعو إلى السطحية والقشرية وتسطيح الوعي، تدعو إلى الفراغ من الأسرار والقناعاة بالقشر والظاهر"<sup>(3)</sup>

وفي جانب آخر من انتقادات سروش لشريعتي الذي ذكر سابقاً من أن الدين ينهض في مرحلة الثورة، ولكنه يتراجع ويصبح ديناً جامداً في مرحلة الاستقرار، أو عندما يتحول من مرحلة التأسيس إلى المؤسسة، فسروش يعتقد أن الدين يتناسب مع كل المراحل وغير محصور في مرحلة معينة، وهو ما عبر عنه بالقول: "إن الإيديولوجيا هي مرحلة التأسيس، أما الدين فهو نظرية مرحلة الاستقرار أيضاً، ومن هذه الجهة أيضاً يكون الدين أرحب من الإيديولوجيا، فالدين في مرحلة التأسيس يتخذ شكلاً متناسباً مع مقتضيات هذه المرحلة، وفي مرحلة الاستقرار يتخذ شكلاً متناسباً مع مقتضيات مرحلة الاستقرار، وهذا نوع آخر من القبض والبسط في الفكر الديني"<sup>(4)</sup>

(1) - شريعتي علي، معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، مراجعة حسين شعيب، الاعمال الكاملة، دار الأمير، لبنان-بيروت، ط2، 2007، ص 61.

(2) - شريعتي علي، منهج التعرف على الإسلام، ترجمة عادل كاظم، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير، لبنان بيروت، ط2، 2007، ص 44.

(3) - سروش عبد الكريم، ارحب من الإيديولوجيا، ص 172.

(4) - المصدر نفسه، ص 175.

فالإيديولوجيا تدعو إلى تبني اتجاه واحد، وعليه تصبح عملية إخضاع الناس دون أن يشعروا في اتجاه محدد مرسوم سابقا، والغرض من ذلك تحقيق غايات خفية متسلطة، لأن السيطرة على عقول الناس أقوى سلاح يمكن أن يستعمل ضد الفكر الحر، يقول سروش: "إن الطريق المؤثر أكثر في إخضاع الناس هو سلاح الفكر، حيث يوهمون الناس بأنهم يعيشون في أفضل وضع ممكن، وبهذه الطريقة يعملون على إخضاع الناس والإذعان لسلطتهم، إذن فالإيديولوجيا نوع من السلاح في يد الطبقة الحاكمة كسلاح البندقية والمدفع"<sup>(1)</sup>

وبهذا يعد سروش أن الدين أوسع من الإيديولوجيا لكونه يضم في داخله كافة المفاهيم الإيديولوجية، فالدين يدعو إلى الجهاد والتضحية والمساواة والممارسة أو العمل، وجميع هذه المفاهيم ينادي بها القرآن ويحتويها، لذلك نحن غير محتاجين إلى أدلة الدين كي تتسخ هذه المفاهيم في الوعي.

### ج- الاتجاه الحدائوي "مجتهد الشبستري"

الاتجاه الحدائوي هو تيار ظهر مؤخرا في الفكر الإيراني المعاصر، نتيجة تأثر مفكره بالتيارات والتطورات العلمية والسياسية والاجتماعية في الغرب، وسعى هذا التيار إلى التداخل بين المفاهيم الغربية الحديثة مثل مفهوم الحرية، المساواة، الديمقراطية، حقوق الإنسان مع المعارف الدينية الحديثة، وعلى ضوء ذلك شهد المشهد الثقافي الإيراني نضوج معرفة جديدة، وهذا ما نراه في السنوات الأخيرة بقوة، جاء هذا التيار بدراسات دينية جديدة جوابا على بعض الإشكاليات المثارة التي لا تبحثها الاتجاهات الكلامية الكلاسيكية، وذلك من قبل تساؤلات الحدائويين وأثرها على الفكر الديني، وإعادة تفسير القرآن وفق المنهج الهرمينوطيقي، واللسانيات الحديثة، ونسبية المعرفة والتعددية الدينية والعقلانية الدينية أو عقلنة الدين، وأثر الواقع على الخطاب الديني، وغيرها من الإشكاليات التي حاول مفكرو هذا التيار الحدائوي الإجابة عليها، ومن بين هؤلاء المفكر الإيراني مجتهد الشبستري<sup>(2)</sup>

عد مجتهد الشبستري العصر الحدائوي العصر الذي يمتاز بجرية الاختيار، وعدم وجود أصول ثابتة تحكم حرية الإرادة الإنسانية، فمصادر المعرفة متنوعة ومختلفة من بينها المعرفة الدينية، ولا يمكن لهذه المصادر أن تعد هي المرجعيات الرئيسية التي تتحكم في مصير الإنسان، فالإنسان حر في اختيار وانتخاب أي مرجعية من هذه المرجعيات، إذ ليس هناك مرجعية ثابتة يخضع لها الإنسان الحديث، وبذات الصدد يقول الشبستري: "مثل هذه الظروف تنهار جميع المرجعيات التي كان الإنسان يتوكل عليها في السابق، لقد كان لهذه المرجعيات أشكالا مختلفة، وكانت تتموضع على أرضيات شتى، فهناك أرضية الدين وهنالك أرضية الفلسفة وأرضية السياسة وغير ذلك، في

(1) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 179.

(2) - الهاللي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 105.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

كل واحدة من هذه الأرضيات كانت هنالك أفكار مرجعية معينة، وقد نُسبت هذه المرجعيات اليوم بالنسبة إلى الإنسان الحديث" (1)

وبذلك أصبح الإنسان الحداثوي أمام أكثر من مساحة في الاختيار، بعكس الإنسان المكلف الذي يمارس التبعية للمرجعيات، فعلى سبيل المثال الإنسان المكلف بالجانب السياسي يمثل تجسيدا للنموذج التعبوي والمطيع للحاكم، بعكس الإنسان الحداثوي الذي نراه يسأل عن حقوقه وينتقد للحكومات والذي يرفض أي تبعية لأي مرجعية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دينية، ما لم تدخل ضمن الانتخاب والاختيار الحر من قبل الأفراد، لذلك يرى الشبستري أنه من خصوصيات العصر الحداثوي هو التجديد الدائم والمتواصل في المرجعيات، وهذا ما عبر عنه بقوله: "حينما تفقد مصادر القوة الحياتية الموجودة في العالم الخارجي، والتي كان الإنسان يستخدمها فاعليتها وكفاءتها، فسوف يتعرض العالم الخارجي للتشكيك والمساءلة، وهكذا يصار إلى التشكيك في الامتيازات الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية أيضا، لأنها ستفقد فاعليتها هي الأخرى، ويستشعر الإنسان أنه لا يستطيع الحياة بالقانون القديم مثلا، ولا بد من قوانين جديدة، كما لا يمكن مواصلة حياة كريمة بالمؤسسات السياسية السابقة" (2)

والإتجاه الحداثوي لا يدعي وجود معارف يقينية مطلقة، فالنقد يسري على جميع المعارف ولا يستثنى من ذلك حتى المعارف الدينية، والتي تعتبر من وجهة نظر علماء الدين التقليديين تجسيدا للأوامر الإلهية، فليس هناك تفسير واحد وفصلي لأي قضية يقول الشبستري: "بل لا يرى هذا الإنسان حقيقة نهائية ويعيش دائما في حالة إزالة حجب التوهّمات وشق أستار الظلمات وغشاوات النور" (3)

كما نجد مبدأ الرفض عند الشبستري، وذلك اعتمادا على التأويل الحديث، كل تصور يقول بإمكان الإنسان أن يكون على اتصال مباشر بمبدأ الحق الإلهي، ويرى في هذا الادعاء أمرا مشابها للتجسيد الرباني، ويعد تعديا على مبدأ التوحيد والوحدة والتعالّي الإلهي، وعليه فإن معرفة الله وتعاليمه تكون على الدوام معرفة إنسانية، وهي كذلك متغيرة وليست مطلقة.

(1) - الشبستري محمد مجتهد، ثلاث قراءات في عصر الحداثة للتراث الديني المسيحي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 30، 2005، ص 168.

(2) - المرجع نفسه، ص 166.

(3) - الشبستري محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، لبنان- بيروت، ط1، 2009، ص 161.

فالادعاء القائل بأن المعارف الدينية معارف إلهية وهي عين الحقيقة الإلهية لا يمكن معارضتها وإنما يجب التسليم بها؛ هذا الادعاء يلغي الوجود الإنساني ويتنافى مع الحرية الإنسانية التي جعلها الله صفة من الصفات التي يمتاز بها البشر عن باقي الكائنات الأخرى، وفي ذلك يقول الشبستري: "إذا قبلنا قراءة غير بشرية وفوق بشرية للدين فإن المعايير الموجودة في عالم الإنسان ستعرض للاختيار والتلاشي، وفي هذه الصورة لا يبقى اعتبار لجميع المعارف والقيم لدى الإنسان، لا للعلم والفلسفة ولا للحقوق ولا للمثل الإنسانية، وهكذا يتم نفي الإنسان وإلغائه ومثل هذا الإنسان لا يمكنه أن يدعي العلم، ولا أن يدعي أنه يملك حقوقاً أو قيماً" (1)

وعليه فالدين الحقيقي لا يعني إلغاء وجود الإنسان، فالخطاب الإلهي وجد لأجل الإنسان وموجه له، وهذا الخطاب لا يصدر إلا من موجود مشخص له القدرة والإرادة الحرة إلى مشخص له أيضاً قدرة وإرادة حرة في الاختيار، ولكن هناك فرق بين المشخص المطلق والمشخص المحدود، إذا ما عدنا إلى الخطاب الإلهي؛ فإن الله لا يخاطب من ليس له حرية، وهذا دليل على الاعتراف بحرية الإنسان وقدرته المحدودة وأيضاً إثبات الكينونة الوجودية للإنسان، وعليه فالخطاب الإلهي لا يقوم على تعطيل المعارف البشرية، لأنها عين وجود الإنسان وبذلك الصدد يقول مجتهد الشبستري: "التدين بوصفه سلوكاً معنوياً للإنسان ويستوعب جميع وجود الإنسان؛ لا ينبغي أن ينفي أي بُعدٍ من أبعاده الوجودية، ويعمل على تعطيلها أو تهميشها، فلا ينبغي للدين أن يحل محل العلم أو الفلسفة أو الفن ويعمل على إلغائها وإقصائها من واقع الإنسان، بل إن الإنسان الذي يملك جميع هذه الأبعاد هو الذي يتحرك على مستوى الاعتراف بالدين" (2)

إلى جانب المعرفة الدينية التي يمتلكها رجل الدين أو الفقيه؛ عليه أن يكون مُلمّاً ببقية المعارف الأخرى فهذه المعارف البشرية ضرورية في استنباط الحكم الشرعي، ولا يكون اعتماده فقط على المعارف الدينية، فيقول الشبستري: "وعلى كل حال فالفقيه لا يستنبط الأحكام مستعيناً بعلم الأصول فقط، وإنما تتدخل إيديولوجيا الفقيه ورؤيته لقضايا الإنسان والمجتمع والحق والعدالة والسياسة والاقتصاد والصناعة والعلوم والحضارة والقيم والأخلاق، في صياغة آرائه واستنباطاته الفقهية، وعملية الاجتهاد والإفتاء تتحرك بتوجيه لازم من كل هذه المقدمات" (3)

(1) - المرجع السابق، ص 124.

(2) - المرجع نفسه، ص 119.

(3) - الشبستري محمد مجتهد، قابليات الفقه، ضمن كتاب: المشهد الثقافي في إيران - فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة -، دار الهادي، بيروت، ط2، 2008، ص 246.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

وفي جانب آخر؛ يرى مجتهد الشبستري أن الاعتقاد لن يستقيم إلا بقوة الإيمان المعنوي والقلبي في المواجهة المشوقة لله، ولن يتحقق ذلك إلا إذا تحرر الفكر الإنساني من كامل قيود أنماط الجزمية والذهنية والعصبية، فالإيمان كما يراه الشبستري أن يكون الإنسان مخاطباً من قبل الله فيصغي إلى خطاب الله ومن أصغى لخطاب الله كان مؤمناً، العيش الإيماني هو العيش المستمع، وليس تكديساً لكلمة من العقائد الجافة في الذهن، والشطب على كل من لا يحملها وإلغاء أي فكرة جديدة<sup>(1)</sup>

ومن ذلك المنطلق يرفض الاتجاه الحداثوي الإسلامي ما يعرف اليوم بأدلجة الدين\*، وأيضاً رفض توجيه الدين إلى خدمة أي نوع من المصالح التي تتجاوز ما جاء به وعدم حصره في اتجاه واحد وإلغاء باقي الاتجاهات الأخرى، ويقول الشبستري بذات الصدد "فالإيمان ليس إيديولوجية لكي يمكن تعميقه وترسيخه في ذهنية الجمهور من خلال الخطاب الإيديولوجي، والإيمان إنما يبقى على هذه الصورة من الاختيار الحر إذا استمرت عملية الحوار والنقاش المعقول والمنطقي بين الخطاب الديني وسائر أنواع العقائد والأفكار الأخرى بحيث يستطيع المؤمنون تحديد خطابهم بصورة مستمرة كما هو الحال في قضايا العلم والفلسفة وأمثال ذلك"<sup>(2)</sup>

وعليه نجد أن هناك علاقة بين الإيمان والمعرفة الدينية التاريخية، لأن البحث كما يريد أن يقوله النص لا يمكن إلا من خلال قيام المفسر بعملية استنتاج التاريخ والإصغاء إليه ولا يتم ذلك إلا بمنهجية تحليلية دقيقة محايدة، والتعرف على قواعد وأسس الحوار التي كان القدماء يستعملونها والإحاطة بكل مباحث الألفاظ في علم الأصول<sup>(3)</sup>

وعلى ضوء ذلك لا يمكن تفسير النص إلا من خلال امتلاك المفسر مسبقات ومقبولات ذهنية، وهذا ما تراه الدراسات اليوم مُهمًّا في عملية فهم النص لكن مجتهد الشبستري يرفض استعمال تلك المسبقات الذهنية

(1) - الشبستري محمد مجتهد، الإيمان والحرية، ترجمة أحمد القباجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، 2007، ص 35.

\* - أدلجة الدين، من بين المصطلحات التي يعارض عليها عبد الكريم سروش، فالدين الإيديولوجي برأيه عقيدة دنيوية تريد بناء عالم دنيوي محض، ولما كان لديه توقع آخر من الدين فهو يعارض هذا النوع من الفهم للدين، إذ انه يرى أن الدين أشمل و أوسع من الإيديولوجيا (كمذهب دنيوي)، ولهذا نجد في الجهة المقابلة تماماً لوجهة نظر مفكرين آخرين من أمثال علي شريعتي الذين يريدون تقديم تفسير إيديولوجي للدين، فهو بحسب اعتقاده أن الدين يتألف من ثلاثة أقسام رئيسية: الفقه، العقائد، الاخلاق، الا انه يتوصل الى نتيجة مفادها أنه يجب التركيز على قسمين العقائد والاخلاق وتقليص دور الشريعة ( التي تمثل القسم الظاهري للدين) في الحياة، ويعتبر هذا الأمر سر بقاء الدين في العالم الجديد أنظر: [مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 15، مقال بعنوان الدين والحداثة: مراجعة في فكر سروش، حسين كاجي، ص 217، 218].

(2) - الشبستري محمد مجتهد، الإيمان، السياسة، الحكومة، ضمن كتاب: عقلائيه الدين والسلطة، ترجمة احمد القباجي، ترجمة أحمد القباجي، ص ص 122، 123.

(3) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في ايران الاسلامية، ص 127.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

مباشرة إلا بعد التحليل والنقد الدائم لهذه المسبقات الذهنية وهو ما عبر عنه قائلا: "لأن الفهم يبقى بشريا دائما، فيجب بذل منتهى العناية والجهد في تنقيح المقبولات (المسلمات) الذهنية والمسبقات؛ لأنه في حال عدم دقة هذه المقولات والمسبقات لا تتوفر المقدمات الصحيحة والضرورية لعملية الإشراق المنتظرة لك"<sup>(1)</sup>

وعليه؛ فإن تعدد المسبقات والمقبولات لدى المفسرين يؤدي بالنتيجة إلى تعدد فهمنا للدين وهذه التعددية في فهم النص الديني تؤدي إلى تعدد التفاسير للنص الواحد، ومنه لا يمكننا أن نجزم بصحة أو خطأ أي تفسير بصفة مطلقة، لأن المعرفة الدينية معرفة بشرية، فتعدد القراءات اليوم للنص الديني لا يفهم منها شيوع الفوضى، وإنما يجب أن تخضع هذه القراءات للنقد والتمحيص فإذا كانت صائبة يجب هنا على صاحب القراءة تقديم الأدلة والسبب الذي دعاه للاعتقاد بهذه القراءة، وبمعنى آخر أن مجرد عرض المسبقات والمفروضات لا يكفي؛ بل لابد بعد ذلك البحث في الأدلة من داخل الدين وخارج الدين لهذه القراءة<sup>(2)</sup>

وهذا النوع من المنهجيات يؤدي إلى خلق الحوار والتواصل الفكري مع أصحاب القراءات المتعددة وقبول القراءة التي تقف أمام النقد بالأدلة المعقولة والمقبولة، يقول الشبستري: "من الممكن وجود وظهور قراءات متفاوتة، ولكن أصحاب هذه القراءات المتفاوتة يبتغون دائما الحوار والتواصل الفكري باستمرار حتى مع الدوائر الأخرى للمعرفة"<sup>(3)</sup>

وما نخلص إليه؛ أن تعدد القراءات ناتج عن تعدد الفهم البشري للنصوص الدينية، وعليه لا بد من الاعتراف بتعدد القراءات وهذا ما يؤدي إلى الانفتاح على الآخر ونقل الآخر داخل الدين الواحد أو بين الديانات الأخرى، يقول الشبستري: "بعدها نقرأ الدين والنصوص الدينية قراءات إنسانية يكون فهمنا تعدديا، وبذلك يمكن أن نفتح على العالم ونفتح على الفرق الأخرى، كذلك نفتح على العلوم وعلى الفلسفة"<sup>(4)</sup>

مما سبق نستخلص أن الدين الذي يؤمن بالتعددية هو ذلك الدين المتسامح بعيدا عن التعصب ونبذ الآخر، كما أنه يعترف بالحقوق الاجتماعية والسياسية للآخرين دون استثناء ومن حيث هم ليسوا إلا بشرا، على تعدد انتماءاتهم وسلوكياتهم وأخلاقهم وعقائدهم الدينية المتفاوتة، وكل هذا لخصه لنا الاتجاه الحداثوي عند الشبستري، ومن خلال تطرقنا لأهم الأفكار التي دعا إليها نلاحظ أنها مماثلة ومشابهة لاتجاه وتوجهات عبد الكريم سروش

<sup>(1)</sup> - الشبستري محمد مجتهد، مدخل الى علم الكلام الجديد، قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000، ص 104.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص 105.

<sup>(3)</sup> - المرجع نفسه، ص 108.

<sup>(4)</sup> - الشبستري محمد مجتهد، بنيه العنف، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 35، 36، 2008، ص 86.

## الفصل الأول: ..... عبد الكريم سروش حياته وفكره

---

خاصة من خلال المواضيع التي طرحها، مثل المعرفة الدينية وعلاقتها بالمعارف البشرية وأيضاً بحث عن طبيعة الوحي وطبيعة السلطة هذه الأخيرة سيكون لنا معها وقفة في الفصل الأخير من الدراسة عند انتقاده لسلطة الفقيه وقبوله للسلطة الدينية الديمقراطية، ومن خلال هذا الجانب من الدراسة نرى نوعاً من الاندماج بين المفاهيم الحدائنية مع المعارف الإسلامي.

---

# الفصل الثاني

---

أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

❖ المبحث الأول: نظرية القبض والبسط

❖ المبحث الثاني: التجربة الدينية والتجربة العرفانية

❖ المبحث الثالث: نظرية التجربة النبوية

تمهيد:

نتناول في هذا الفصل جملة من الأفكار والآراء التي تُوجِّحُ بنظريات، طرحها عبد الكريم سروش من أجل تعزيز وإبراز النزعة الإنسانية في فكره الإصلاحية المتعلق بالفكر الديني الإسلامي، وذلك من خلال الانتقال من سلطة النص القرآني المتعلقة بالتصورات العليا متمثلةً من الجانب الإلهي إلى التصور الإنساني للدين، وسوف نعرض ذلك في هذا الفصل من خلال ثلاثة مباحث، المبحث الأول: خصصناه لنظرية القبض والبسط لتكون مكملة للمبحث الثاني في نظرية التجربة الدينية والتجربة الصوفية، وكلاهما يعدان من المباني المهمة للمبحث الثالث والأخير المدرج بعنوان التجربة الدينية، وجرَّأ هذه المسائل شكَّلت المشروع النقدي لسروش.

### ❖ المبحث الأول: نظرية القبض والبسط

لقد سجل لنا التاريخ الفلسفي مواقف متباينة في تفسير المعرفة وتكوينها، وبهذا الصدد يجدر بنا أن نحدد موقف سروش اتجاه وجهات النظر تلك، وذلك ما يمثل تأسيسه الفلسفي والمعرفي لنظريته في المعرفة الدينية .

### أولاً- مفهوم مصطلح القبض والبسط

قبل أن نحدد مفهوم القبض والبسط كمصطلح وكنظرية مستقلة؛ جدير بنا ذكر أن ما يميز جهد سروش أنه عندما طرح أفكاره تحرر من القيود المذهبية التي كثيرا ما نجدتها تُقيِّدُ الباحثين حتى يفتقروا إلى الجرأة في التحليل والنقد جرائها، فسروش تحرر من مذهبه الشيعي الذي ينتمي إليه، ليعطي لتفكيره الحر مساحة الانفتاح على فضاء التجربة الإنسانية بتنوعها، خاصة عند محاكمته للقضايا الدينية فهو يرفض وصفه بالشخص الذي يرتدي عباءة رجل الدين، وإنما بوصفه متدينا خارج المؤسسة الدينية مؤمنا بمبدأ عدم احتكار السلطة الدينية<sup>(1)</sup>.

إن مصطلح "القبض والبسط" مصطلح قرآني ومصطلح صوفي كما هو مصطلح فيزيائي، جاء في القرآن كما في قوله تعالى: "...والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون"<sup>(2)</sup>، وقيل في تفسير الآية: "القبض الأخذ بالشيء إليك ويقابله البسط"<sup>(3)</sup>.

(1) - طيفوري محمد، عبد الكريم سروش ومعالم مشروع نظرية تعددية في الإسلام- نقدا للمعرفة الدينية مدخلا للتأسيس، مجلة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط - المغرب -، ص 7 .

(2) - سورة البقرة : الآية 245 .

(3) - حسين الطباطبائي محمد، الميزان في تفسير القرآن، ج2، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، لبنان - بيروت، 1997، ص 289 .

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

وعرفه الجرجاني قائلاً: "هما حالتان بعد ترقى العبد عن حالة الخوف والرجاء، فالقبض للعارف كالخوف للمستأمن، والفرق بينهما أن الخوف والرجاء يتعلقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب، والقبض والبسط بأمر حاضر في الوقت يغلب على قلب العارف من وارد غيبي"<sup>(1)</sup>، أي من غلب عليه الخوف حاله القبض، ومن غلب عليه الرجاء حاله البسط .

وفي الفيزياء يطلق على حالة الانسحاب فيقال "قوة القبض والبسط".

ومما تقدم يتوضح أن حجة سروش من وراء ذلك كي يتمكن من استعارة عنصر التحول والتغيير أو الاتساع والضيق، المرونة والصرامة، فيصف بها الفكر والمعرفة الدينية في محاولة لتصحيح الانطباع السائد تدريجياً عن قداسة هذا الفكر وخلوده، ويبدو تأثيره الشديد في هذه النظرية بفلسفة كانط وهذا ما أشرنا إليه في الفصل الأول من الدراسة في مبحث مصادره الغربية.

### ثانياً- نظرية القبض والبسط رؤية سروشية

استعمل عبد الكريم سروش وظيفة هذا المصطلح في مجال رابع وهو المجال الإبيستمولوجي موضحاً أن البعد النظري للشريعة ينقبض أو ينبسط حسب المعطيات المعرفية البشرية، فتارة يتراجع إذا أبطلت النظريات العلمية، وتارة يتسع إذا ثبتت، وهذه العملية تستمر إلى أن يماط اللثام عن كامل وجه الشريعة.

فتاريخية الشريعة والمعرفة الدينية أو القبض والبسط في الشريعة، هي من أهم وأولى نظرياته التي أكدت بوضوح تغير مساره الفكري، تفاوتت اتجاهها ردود الأفعال المختلفة منها السياسية والعلمية خاصة بين القبول والرفض، وقد كتبها على شكل مقالات نُشرت في المجلة الشهرية "كيهان فوهنكي" على مدى سنتين، ثم جُمعت بعدها في كتاب حمل العنوان ذاته وترجم إلى اللغة العربية<sup>(2)</sup>، حملت في أبعادها غاية إصلاحية لتجمع بين نقاء الدين وبين تأثيره وقدرته، تسعى للجمع بين التراث والتجديد، وهو ما يمكننا ذلك من إيجاد حلول لعصرنة الدين<sup>(3)</sup>، وهذا ما يمثل السعي الحقيقي في حركة الإصلاح الديني.

فالدين وفق المنظور السابق "إلهي ثابت يتماهى مع الحقيقة التي تتجاوز مجال النقد والخطأ، فهي الشريعة الخالصة" التي تمثل بالدرجة الأولى مجموع النصوص المقدسة، في حين أن فهم هذه النصوص يتوقف على

(1) - الجرجاني الشريف، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة- مصر، 1413هـ، ص 144 .

(2) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، لبنان- بيروت-، 2010، ط1، ص 19.

(3) - رضا وصفي محمد، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، بيروت- لبنان، ط2، 2001، ص 294.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الاجتهادات البشرية المختلفة، يقول سروش بذات الصدد: "دين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، فإن الشريعة الخالصة لا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل"<sup>(1)</sup>.

فإذا كان جوهر الدين أمراً ثابتاً فالمسؤولية هنا على المعرفة الدينية بأن تستفيد من أهم نتائج الفكر والمعارف البشرية، حتى تتمكن من إعطاء أجوبة مناسبة لتحديات العصر، دون أن يفقد الدين قيمته من نقاء وثبات وقوة، فتلك هي المعرفة الدينية التي تمكنت من الإجابة عن تحديات العصر المتغيرة حتى توأكب ما يعرف بعصرنا الدين، يقول سروش: "يطرح علماء الدين في كل عصر على الشريعة أسئلة جديدة، ويسمعون منها أجوبة جديدة، هذه الأسئلة والأجوبة هي عين المعرفة الدينية"<sup>(2)</sup>.

وعليه إذا كان الدين يتسم بالثبات؛ فذلك يقابله التحول الدائم في المعرفة الدينية، شأنها شأن باقي العلوم الإنسانية الأخرى التي تتغير وفق الفهم المتغير للعالم، وهذا ما يمثل التأسيس الإستمولوجي للمعرفة الدينية، لأن تطور المعارف الإنسانية يولد لدينا فهمًا مغايرًا للدين، حَكَمَتُهُ ظروفٌ زمانية ومكانية مختلفة وذلك ما يُسفر عن وجود أكثر من قراءة للنص الديني المقدس والثابت .

فنظرية القبض والبسط تندرج ضمن باب المعرفة الدينية كونها تمثل إحدى المعارف البشرية، فغاية سروش من هذا الطرح كشف النقاب عن سر تحول وثبات هذه المعرفة عقب مراحل التاريخ الإسلامي، في مقابل ذلك بيان عملية الفهم الديني والعلاقة التي تجمعها مع باقي المعارف البشرية الأخرى<sup>(3)</sup>، كما قدم سروش صياغة مكمله لهذه الأطروحة في نموذج "الذاتي والعرضي في الدين"، قدمه على شكل دراسة استلهم فيها المخرجات الصوفية البارزة بما في ذلك المصطلحات، ومصطلحا القبض والبسط أكبر دليل على استقائه من المنحى الصوفي رغم الدلالات الإستمولوجية التي منحها إياها، فذاتية الدين أو جوهره هي المقاصد والمثُل والأخلاقيات المعنوية، وفيها تلتقي الأديان كلها، أما الهويّات الدينية فهي متغيرة تتأثر بحركة التاريخ والنُظُم الاجتماعية والأنساق المعرفية<sup>(4)</sup>.

وبما أن الدين هو المستهدف الأساسي في نظريته؛ بيّن سروش بأن الاستسلام المطلق للتغيير والتجديد لن يترك ثابتاً، بمعنى أنه لن يترك لنا ديناً، والإصرار على الثبات وعدم التناغم مع التغييرات والنظر إليها بعين الاستنكار يجعل من الحياة مستحيلة، فرأى أن السبيل لهذه المصالحة يكمن في نظرية القبض والبسط التي تعالج في

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، ط1، 2002، ص 30.

(2) - المصدر نفسه، ص 32.

(3) - رضا وصفي محمد، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران - جدليات التقليد والتجديد-، ص 295.

(4) - سروش عبد الكريم، الذاتي والعرضي في الأديان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، العدد 22، 2003، ص 208، 174.

## الفصل الثاني: ..... أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

جوهرها إشكالية الثبات والتغيير، كما رأى أن معالجات السابقين غير تامة فاقتراح حلا جديدا ينبع أساسا من علم المعرفة<sup>(1)</sup>.

وما يقصده سروش من المعالجات السابقة هو أن أساليب إحياء الدين عند كل من مطهري وشريعتي وجمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده؛ غير مجدية ولم تأتِ بالجديد - تطرقنا لمقتبس هذا الكلام في الفصل الأول من مناحي التجديد- لذلك كان لسروش موقف آخر في عملية إعادة بناء الدين، لذا يتوجب علينا أن نتطرق إلى كل من المعرفة الدينية والدين من حيث تمركز نظرية القبض والبسط فيها.

### أ- المعرفة الدينية في رؤية سروشية

إن أول نظرية طرحها سروش في موضوع المعرفة الدينية بصورة مدونة وممنهجة هي: نظرية القبض والبسط في الشريعة، وحتى نحدد اتجاه سروش في المعرفة الدينية لا بد من الإشارة لثلاث نظريات حددتها طبيعة هذه المعرفة فمن خلالها يتحدد انتماء سروش لإحداها، وهي كالتالي<sup>(2)</sup>:

■ **النظرية الكلاسيكية:** تعتبر هذه النظرية أن المعرفة الدينية ما وراء العصرية وما وراء الرمزية، ولا تتأثر بالثقافة والظروف الزمكانية، وجُلّ المعارف غير البشرية، ومن يتبنى هذه النظرية هم من يتمسكون بالتراث

■ **نظرية عصنة الدين:** تنادي هذه النظرية بعدم القطيعة وأيضا بضرورة وثبات المعارف الدينية، مُدَّعِينَ أن هذه المعارف عصرية خاضعة للظروف الزمكانية، والاتجاه المتبني لها هم العلميون والذين يرفضون التراث ويعتقدون بعدم وجود معرفة مطلقة وثابتة، وإنما المعرفة عصرية وقابلة للتغيير تختلف باختلاف الظروف والشرائط.

■ **النظرية المعتدلة:** جاءت لتكون وسط بين النظريتين السابقتين، ترى أن الحقيقة قابلة للإدراك، والعلم كاشف عن الحقائق والواقعيات، فالحد الأدنى\* لحقيقة ما قابل للإدراك عن طريق الاجتهاد والاهتمام، وذلك ما يجعل من المعلومة الأقل اكتشافا ثابتة خلال الأزمنة، على بلوغنا التطور الهائل المطرد للعلوم والمعارف البشرية ليتيح

(1) - جعفري محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، ط11، 2010، ص 18.

(2) - وزادة طيبة ماهرو، العلمانية والعصرانية - دراسة على ضوء الأسس الفلسفية والاجتماعية -، ترجمة عبد الرحمان العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر، لبنان-بيروت، ط1، ص ص 222، 223.

\* الحد الأدنى يمثل احد المفاهيم الأساسية ذات دور محوري في مشروع سروش التأويلي اضافة الى مفاهيم اخرى مكملتها لبعضها وهي الذاتي، والعرضي والحد الأعلى، فالذاتي في الدين يمثل مضمونه والعرضي صورته والعلاقة بينهما هي علاقة الأمور العرضية بالذات، والذاتي يضعنا في الحد الأدنى للدين والعرضي في الحد الأعلى وهذا الجدال القائم بين المفاهيم ويتفاعلها لصياغة وجهة نظر تأويلية في الدين، وفي المعرفة الدينية وحتى نوضح الفكرة أكثر ودون استهلاكها فالتهميش نتطرق لذلك في الجزء الخاص بالعلاقة بين الدين والمعرفة الدينية للتوسع أكثر [أنظر: محمد همام، حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي وبين الحد الأدنى والحد الأعلى - مدخل نقدي الى اطروحة تأويلية -، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط- المغرب، 2017، ص 5 - 6] أو [أنظر الهالالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية ص 64]

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فهمًا أعمق وأكمل للشرعية، فالقائلون بهذه النظرية جمعوا بين كفتي التراث والعلم، وهذا ما يسعى سروش لبلوغ ذروته من خلال تعريفه للمعرفة الدينية، وقبل الوصول إلى هذه النقطة حريٌّ بنا أن نوضح كل نقطة على حدة. إن المبنى المعرفي لما سبق؛ يؤكد على قول سروش بأصالة الواقع المعقد والمتشابك، وهذا يعني أن الواقعية موجودة وأنها ممكنة الحصول فائلا بذات الصدق: "والغاية الأساسية في ميدان المعرفة هي الوصول إلى الحقيقة، ولكنَّ ذوي التفكير السطحي يظنون أن الحقيقة واضحة، وتحصيلها سهل، والعقول الساذجة تقتنع بكل ما تقرأ في هذا العالم، وتعتقد أنه حق أبدي... إن تجربة تاريخ المعرفة المديدة أقتعت العلماء أن - الواقعية - مهما كان السعي وراءها حثيثا - عسيرة على الإدراك ومعقدة، ولا يمكن الاطمئنان إلى إدراكها بسهولة، كذلك فإن المعرفة أمر معقد، والوصول إلى المعرفة الحقة والكاملة ليس أمرا سهلا" (1)

واستنادا إلى هذا المبنى المعرفي وهو الواقعية، وأصالة الواقع (المعقد)، ومع الأخذ بالحسبان أن كل نظرية واقعية تقول بالتمييز بين الشيء والعلم بالشيء، أي بين الإدراك والواقع الذي يكون متعلقا للإدراك، ستكون الطبيعة هي متعلق الفهم في المعرفة العلمية، والوجود متعلق الفهم في المعرفة الفلسفية، والدين هو متعلق الفهم في المعرفة الدينية.

وما نخلص إليه أن الدين غير المعرفة الدينية والشرعية غير فهم الشرعية وهذه الأخيرة يقول فيها سروش: "إن الشرعية عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المُنزلة على النبي، إضافة إلى سير الأولياء وسنتهم،" أما المعرفة الدينية " فهي فهم الناس المنهجي والمضبوط للشرعية، ولها كما لغيرها من المعارف" (2).

وفي مقام آخر يعرفها "أنها جهد إنساني لفهم الشرعية، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشرعية، أما الشرعية الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل" (3)، وفي جانب آخر "هي عين تفسير الشرعية والمفاهيم التي تحصل من خلال إدراك كلام الباربي وأقوال أئمة الدين" (4).

والجدير بالذكر هنا التنبيه والإشارة إلى رؤية سروش وتأكيده على الفرق الجلي بين الإيمان والمعرفة الدينية، فالإيمان يمثل حالة شخصية دائما ويمكن أن يزداد وينقص في القوة والشدة، أما المعرفة الدينية فهي لا تتحقق إلا بصورة جمعية، ولها حركتها التاريخية ومسيرتها التي تستمد قوتها من المناقشات بين الآراء المتخالفة، ثم إن الإيمان قد

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشرعية، ص 28.

(2) - المصدر نفسه، ص 29.

(3) - المصدر نفسه، ص 30.

(4) - خسرويانا عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مركز الهدف للدراسات، ط1، 2011، ص 132 انظر ايضا : صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشرعية، ترجمة الشيخ محمد شقير، ص 16.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

لا يبدأ من المعرفة الدينية اليقينية، وقد لا يبنى عليها بالضرورة، ولكن هذا لا يعني أنها لا يجتمعان أبداً أو أن الإيمان لا ينتهي إلى اليقين<sup>(1)</sup>.

هذه التعريفات التي قدمها هي بالدرجة الأولى محاولة منه لإعادة ترتيب المكونات الفكرية للرؤية الإسلامية؛ حتى يتسنى له طرح أفكاره ونظرياته بكل حرية، وهذا ما نلمسه مع نظرية القبض والبسط في المعرفة الدينية القائلة بأن المعارف الدينية معارف بشرية قابلة للخطأ والصواب، وهي دائماً في طريق التكامل، والغرض من ذلك التوغل في نقد البنى والمرتكزات الإسلامية خاصة في علم الفقه وعلم الكلام وعلم الأصول وعلم التفسير، والتي يعتبرها سروش من المعارف البشرية، وبهذا الصدد يقول: "الدين بنظر المؤمنين، لا تناقض ولا اختلاف، أما المعرفة الدينية فتتضمن تناقضاً واختلافاً، أي أن في آراء علماء الدين وفهم المفكرين للنصوص الدينية الكثير من التناقض والاختلاف، سواء في الفقه أو علم الكلام أو في التفسير أو علم الأخلاق وغير ذلك"<sup>(2)</sup>، والغاية من كل ذلك إعطاء مساحة تستقر عليها ليبرالية التفكير الإسلامي حتى يؤسس لدين متجدد له قدرة الإجابة على التساؤلات الراهنة التي يطرحها الذهن نتيجة تطور العلوم البشرية على وجه أخص.

فأقصى ما يمكن أن تثبته نظرية القبض والبسط وتحديدًا في جزئية المعرفة الدينية عند عبد الكريم سروش؛ هو ما يعرف بديناميكية الفهم وسيرورته بعد قابلية النص لقراءات متعددة، فضلاً عن طبيعة الجهاز الإدراكي الإنساني المتأثر بالظروف البيئية والتربوية وغيرها من ظروف تلقي بظلالها - لا محالة - على تعاطينا مع النصوص الدينية<sup>(3)</sup>.

كما يرى سروش أن النتائج الثابتة التي لا تتغير كما يعتقد أصحاب الفكر التقليدي - على حد تعبير سروش -، فهي لا تستثنى من دوامة التأثير بالمعارف البشرية، وإن كانت النتائج ثابتة فهذا لا يعني أن مقدماتها ثابتة أيضاً، وهو ما عبر عنه بالقول: "يجب الحذر من الظن الواهي القائل إنه من غير الممكن، وسط هذا التحول الجارف، أن يكون هنالك ثوابت في المعرفة الدينية، فنبات المعرفة الدينية يستند أحياناً إلى ثبات المعارف الخارجية، وأحياناً إلى تغيرها وفي كل الأحوال هو مستند إلى الخارج"<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، الصراط المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية -، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، بيروت - لبنان -، ط1، 2009، ص 315.

<sup>(2)</sup> - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 30.

<sup>(3)</sup> - الحميداوي محمد، قراءة نقدية في مقولات الدكتور عبد الكريم سروش، مكتبة عدنان، بغداد - العراق، ط1، 2012، ص 23.

<sup>(4)</sup> - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 78.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

لذلك يعد سروش المعرفة الدينية هي كالمعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية إذ يقول: "إن المعرفة العلمية والفلسفية، والمعرفة الدينية، ثلاث مواجهات بشرية لأمر غير بشرية، فالعلم جهد إنساني لفهم الطبيعة، والفلسفة الماورائية جهد إنساني لفهم الوجود، والمعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة<sup>(1)</sup> .

وبهذا الحكم يجعل سروش المعرفة الدينية من معارف الدرجة الثانية، ذلك أنه يقسم المعارف إلى نوعين: المعارف من الدرجة الأولى: وهي المعرفة القبلية: التي تسبق التجربة والتي ينحصر ميدانها في علم الأفكار وعلم الإدراك، ويعد سروش المعرفة من هذا النوع لا تهتم بتاريخ العلوم وكذلك بصراعات العلماء واختلافاتهم<sup>(2)</sup>، أما المعارف من الدرجة الثانية: فهي المعرفة البعدية: والتي هي في مقام التحقق، وموضوعها هو فروع العلم المختلفة والمتنوعة، والتي تعد المعرفة الدينية من فروعها<sup>(3)</sup> .

إذ يجعل سروش من اختلافات العلماء ونزاعاتهم في الدرجة الأولى، هي اتفاقهم وتعاونهم في الدرجة الثانية، وأخطاء الدرجة الأولى هي صواب الدرجة الثانية، وماضي معارف الدرجة الأولى، هو حاضر معارف الدرجة الثانية، والتغيير في الدرجة الأولى هو ثبات الدرجة الثانية، والوجوب والقيم في معارف الدرجة الأولى، هي الوجود والواقعية في الدرجة الثانية<sup>(4)</sup> .

ويوضح سروش المعرفة البعدية بأن المعرفة هي ليست هنا بمعنى العلم أو المدرك الذهني أو هي مجموعة أخبار متفرقة، بل هي مجموعة من الأخبار الصادقة والكاذبة يوحدتها ويؤلف بينها الموضوع أو الغاية أو المنهج الواحد<sup>(5)</sup> .

مما سبق يوضح أن المعرفة الدينية بهذا المعنى هي نوع من المعرفة، ولكنها معرفة من الدرجة الثانية أي أنها تنظر في معارف الدرجة الأولى، لذا فإن المعرفة الدينية هي مثل باقي المعارف البشرية متأثرة بها وأي تحول أو تغيير يصيب المعارف الخارجة عن المنظومة الدينية، ينعكس هذا التأثير على المعارف الدينية ويغير من وجهة نظرنا إلى الدين أو فهمنا للدين، والفكر الإسلامي يثبت ذلك العجز التام عن تأسيس نسق خاص، وواقعة الاستعارة أو طلب العون كانت من تاريخه وقد تظل كذلك، كانت الفلسفة قد خصصت لخدمة الكلام، والمسلمون احتاجوا إلى من جاوروهم من الأمم في تأسيس كلامهم وفلسفتهم ومنحوا المستعار صفة الإسلامية<sup>(6)</sup> .

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 32.

(2) - المصدر نفسه، ص 22.

(3) - المصدر نفسه، ص 23.

(4) - المصدر نفسه، ص 24.

(5) - المصدر نفسه، ص 25.

(6) - العبدولي تهمي، أزمة المعرفة الدينية، الاكاديمية الثقافية العربية، دمشق - سوريا، 2005، ص 265.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

ويعتقد سروش أن المعرفة الدينية مرتبطة مع المعارف غير الدينية، سواء كان هذا الارتباط ظاهرياً أو باطنياً أو مخفياً، وهذه المعارف ترتبط بعدة أنواع من الارتباطات هي<sup>(1)</sup> :

- " الارتباط المنطقي / التوليدي: قضايا علم تنتج قضايا علم آخر.
- الارتباط المنهجي: فإذا رفضنا قضية وأثبتنا قضية أخرى على ضوء المنهج نفسه فهذا خطأ منطقي، مثلاً رفض الغزالي التاريخ يؤدي إلى رفض وجود النبي؛ لأنهما يشتركان بمنهج واحد وهو النقل.
- الارتباط المعرفي بالمعنى الأخص: على تنوع موضوعاتها وتنافرها، يوجد في ما بينها نوع من الانسجام والتوافق، إذ لا أحد يفتي ضد الآخر.
- الارتباط التوليدي الاستهلاكي: وهذا الارتباط يكون من خلال تحديد زاوية الرؤي وطرح الأسئلة، وتوسيع المعنى وتضييقه، والهداية إلى فهم المتون فهماً لا يتعارض مع مباني قبولها ومناهجها، والتحديد من طريق إغفال بعض الاحتمالات، بمعنى أن فهم النصوص الدينية مرتبط بمستوى مقارنة الفرد لعلوم عصره.
- الارتباط المبني على أصل رفع التناقض: أي أن حدوث تناقض بسيط قادر منطقياً على التغلغل في أعلى مراتب العلم وأبعادها وتالياً خرمها، ومن هذا المنطلق وإزالة أي تناقض لا بد أن يتناول التحقيق جميع سطوح المعرفة ومستوياتها، للعثور على المقصر الأساسي، ولا فرق في زاوية الرؤية بين العلوم النقلية والعقلية والتجريبية، مثلاً إذا ظهرت هنالك نظريتان الأولى تؤيد مركزية الشمس، والأخرى تؤيد مركزية الأرض، وكل منهما حاصل على شواهد تجريبية، فلرفع هذا التناقض وجب الاستعانة بالعقل أو بالنقل أو علم الكلام أو الرياضيات أو الفيزياء أو الفلسفة في حد ذاتها.
- الارتباط عن طريق تكاثر المسائل.
- الارتباط الحوارية: وهو الحوار المستمر بين جميع المعارف عن طريق طرح الأسئلة على بعضها، وتطلب أجوبة لتلك الأسئلة.

ففهمنا لكل شيء بما في ذلك الشريعة في سيلان دائم، وإذا حصل في جانب من جوانب المعارف البشرية أي تحول أو تغيير ترك هذا التغيير بصماته على الجوانب الأخرى، وأسهم في إثبات أو دحض مسائل أخرى<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة ص 55، 68. ينظر أيضاً: دوير هاجر، علم الكلام في ضوء المتغيرات الحديثة، بيت الحكمة، بغداد - العراق، 2012، ص 230.

<sup>(2)</sup> - الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 47.

## الفصل الثاني: ..... أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فالأدلة والعلل لها وظيفة أساسية في تكوين المعرفة على أنه يضع الأدلة في مقدمة العلل، ويستدعي العلل في حالة تكافؤ الأدلة وترجيحها على الأخرى، يقول سروش: " أما رؤيتي المعرفية في هذا المجال فتتلخص بأن الأدلة لها دور في تكوين المعرفة وخلق جوهرها، ولكن بعد أن تقوم الأدلة بدورها ووصولها إلى التكافؤ، بحيث لا يمكن تغلب إحداها على الأخرى، هنا يأتي دور العلل والأسباب، لتمارس دروها وتأثيرها بل سيكون لها دخل بالضرورة في اختيار أحد الآراء المتكافئة وترجيحها على سواها"<sup>(1)</sup>.

ولا يعني سروش أن المعرفة الدينية هي الفهم الصحيح دون السقيم، بل هي حاوية للمفاهيم الصحيحة والسقيمة مستفيدا كلياً من المعارف البشرية غير الدينية ومستمددا منها، مرتبطاً بها ومتلائماً معها، ما من نقطة واحدة في كنف المعرفة الدينية لا تدين للمعارف البشرية غير الدينية، من حيث ظهور المراد أو خفاؤه وكشف صدق المعاني أو كذبها، ثباتها أو تحولها، فهذا الترابط يشمل فروع المعارف الكبيرة والصغيرة، وليس ترابط كل قضية بقضية أخرى، أي ترابط وفق منهج الموجبة الكلية وليس الموجبة الجزئية\* بمعنى ترابط جميع المعارف البشرية مع المعرفة الدينية<sup>(2)</sup>

ونلاحظ من خلال كلام سروش أن المعارف الدينية هي في موقع الانفعال والمتأثر من قبل المعارف البشرية وهنا يثار لدينا سؤال، هل يمكن للمعرفة الدينية بالمقابل أن تؤثر بالمعارف الخارج دينية؟ والجواب على هذا التساؤل من خلال تقسيم سروش للمعارف والعلوم إلى منتجة ومستهلكة، فالأولى هي العلوم التي تنتج القوانين والنظريات، والثانية هي العلوم التي تستعمل تلك القوانين والنظريات، والفلسفة والفيزياء والرياضيات والكيمياء وعلم النفس والاجتماع والاقتصاد من النماذج المهمة والبيئة للعلوم المنتجة (المولدة)، مع العلم أن التفسير والفقهاء من أهم العلوم المستهلكة، والعلوم المستهلكة تابعة للعلوم المنتجة<sup>(3)</sup>

إذن فالمعرفة الدينية تعد من المعارف المستهلكة لذلك تأخذ موقع المنفعل والمتأثر من قبل المعارف المنتجة، وبما أن المعارف المنتجة في تحول دائم وتغير وفي سيلان مستمر؛ كذلك يصبح علم التفسير والفقهاء في تغير وفي سيلان وفي قبض وبسط من خلال رؤيته إلى الدين، والغاية من تفريق سروش بين العلوم المنتجة والمستهلكة هو جعل العلوم المستهلكة تابعة ومتأثرة بالعلوم المنتجة، وهذه الأخيرة هي المنبع الأساسي في إثارة الأسئلة، وتوجيه

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، الحقانية والعقلانية والهداية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2009، العدد 40، ص 82.

\* الموجبة الكلية يكون الحكم فيها على جميع الأفراد مثل (كل ربا حرام) اما الموجبة الجزئية يكون الحكم على بعض أفرادها مثل (بعض الناس يكذبون).

<sup>(2)</sup> - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 37.

<sup>(3)</sup> - المصدر نفسه، ص 36.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

العلوم المستهلكة للبحث، وهذه العلاقة هي علاقة طويلة وليست عرضية، فالعلوم المستهلكة إن لم تستعن بمناهج ووسائل وأدوات العلوم المنتجة، لا يمكن لها أن تصل إلى نتائج معقولة، ولا يقصد بالمعقول هو اليقين، فسروش يتعد عن الأحكام المطلقة، وعلى ضوء ذلك فإن الباحث في الدين إن لم يمتلك كماً مقبولاً أو يكون مطلعاً على علوم عصره (المنتجة)، فإنه يكون جاهلاً ببعض القضايا الدينية، كما أنه لا يستطيع أن يوفق بين المفاهيم الدينية وعلوم العصر، وهذا ما نستشفه من قوله: "إنه مع الزمن تظهر تفسيرات ومعان جديدة للدين، وهذه لا بد أن تتناسب مع ظروف الحياة التي يحياها المفسرون"<sup>(1)</sup>.

وهذه التفسيرات والمعان الجديدة هي وليدة العلوم المنتجة، فأني تحول في العلوم المنتجة سيستفيد منه المستهلكون، فما من علمٍ مستهلك يمكن أن يتقدم بمعزل عن المنتجين والبائعين<sup>(2)</sup> ولا بد للمعرفة الدينية باكتسابها للمعاني الجديدة أن تُلبي ثلاث حاجات وهي<sup>(3)</sup>:

**1- حاجة اجتماعية:** من خلال تنظيم العلاقات بين الأفراد وتحقيق انتمائهم إلى المجموعة، وإدماجهم فيها وضمان الحاجات المادية في العمل والإنتاج وغير ذلك.

**2- الحاجات التطورية التاريخية:** فهي مطالبة بمضمون الدخيل الوافد والإجابة على أسئلة العصر بما يرضي الأتباع وإشعارهم أنهم يسيرون مع العصر، ولا يتخلفون عنه وكل عجز في هذا الغرض يعني التعطل وشكاً للمنتمي في أصالتها وفعاليتها في التفاعل والإرضاء.

**3- الحاجة العرفانية:** وهي تسد الفقر المعنوي الباطني وترسم عوالمهم الخفية وتحيلهم إلى واقع غير منظور به، يؤمنون التوازن النفسي ويضفون المعنى على حياتهم ويصلون النفس بحق الخلود والاستمرارية وقد تبين أن المعرفة الدينية من المعارف المستهلكة، وهي معرفة بشرية غير مقدسة، قابلة للتصحيح والنقد والتجريح والتعديل والتحول، كونها مرتبطة بالمعارف المنتجة أو المعارف غير الدينية، ويمكن إثبات بشرية المعرفة الدينية<sup>(4)</sup> من ناحيتين:

■ **أولاً:** المعرفة الدينية كسائر المعارف الأخرى، لها هوية جموعية ومستمرة، فالمعرفة الفلسفية هوية جماعية، وكل معرفة أخرى هي كذلك ليست مصنوعة ومخلوقة بواسطة شخص واحد.

(1) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 14.

(2) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 62.

(3) - العبدولي تهمي، أزمة المعرفة الدينية، ص 236.

(4) - مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص. حسين و مراجعة صادق العبادي، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت - لبنان، ط1، 2010، ص 315.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

■ **ثانياً:** أن الفهم الديني هو نسبي وعصري، وأن تكون العصرية بيانا لأسباب تحول ومصادر تغذية الفهم الديني.

ويمكن أن نستنتج من قول سروش إن المعارف البشرية غير الدينية إذا تعرضت للقبض والبسط؛ فلا بد أن يتعرض فهما للشرعية إلى القبض والبسط، سواء كان بصورة ضعيفة وخفية أو بصورة شديدة وقوية<sup>(1)</sup>.

### ب- الدين في رؤية سروشية

بما أن الدين هو الموضوع في المعرفة الدينية؛ يستدعي منا الأمر أن نتطرق إلى جوهر الدين ومن نظرة خارجة عن الأديان نفسها، إذ الكلام يكون عن الدين بنحو عام وليس عن دين معين، صحيح أننا تطرقنا إلى أبعاد مفاهيمية فيما يخص مصطلح الدين في الفصل التمهيدي؛ لكن الطرح التالي يختلف عن سابقه لأننا في صلب موضوع الدراسة.

فالدين وإن كان أمراً واحداً فإننا نملك رؤى وقراءات متنوعة وسيالة وتاريخية عنه، وبإمكانها التعاطي مع المكتسبات العلمية والفلسفية الأخرى، وفي الواقع إن فهمنا لسائر العلوم والمعارف يؤثر بنحو كبير على رؤيتنا الدينية<sup>(2)</sup>، فهناك ارتباط شرطي بين المعارف الدينية والمعارف الخارج دينية، إذ إن الإنسان لا يمكن أن يفهم الدين إلا من خلال اطلاعه وفهمه للعلوم الأخرى والخارج دينية، لأنه لا يمكن له أن يؤمن بدين يكون متناقضاً مع أحد العلوم التي يؤمن بها، فهناك تلاؤم بين العلوم البشرية والمعرفة الدينية، يقول سروش: "إن هنالك تلاؤماً لدى الإنسان المعاصر بين معرفته بالإنسان ومعرفته بالطبيعة، و الأنثروبولوجيا، وعلم الأحياء، وانسجاماً كذلك بين هذين العلمين بين علم معرفته الميتافيزيقية، ومعرفته الدينية، وهذه العلوم أضلاع لمتعدد الأضلاع"<sup>(3)</sup>.

وعلى المحاولات المبذولة لإعطاء تعريف لمصطلح "الدين" من الجانب الاجتماعي أو النفسي أو الفلسفي؛ فإن اقتناع بعض فلاسفة الدين ليس بالأمر الهين، ومنهم جون هيك الذي يرى أن كلمة "دين" لا تملك معنى واحداً، إذ لا بد من تحديد وجهة نظر تكون أكثر مرونة ولا تختصر المعنى الصحيح بمعنى واحد، ومن هنا لجأ إلى طريقة فتجنشتاين (1889-1951) في فكرة "التشابه العائلي"، إذ يمكن ملاحظة بعض الأمور في مجموعة وكأنها عائلة طبيعية واحدة، يتشابه أفرادها في لون العيون والوجه والطباع والبنية الجسدية وغير ذلك، ولكن هناك

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 73.

(2) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية - البنى والمركبات والخلفيات والمعطيات-، ترجمة احمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت- لبنان، ط1، 2009، ص ص 66، 67.

(3) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 86.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

اختلافات تمنع من إيجاد قدر مشترك بينهم، والتشابه والتماثل إنما يكون في خصائص موزعة على الأفراد بدرجات متفاوتة، تتميز من خلالها هذه العائلة عن تلك<sup>(1)</sup>، ولذلك يُعرّف جون هيك الدين: "بأنه عبارة عن عائلة متشابهات تتمحور حول الاهتمام بالأعلى"<sup>(2)</sup>

وسروش يتبنى أيضا فكر المماثلة والمشابهة العائلية قائلا بذات الصدد: "إن حقيقة الوجود التاريخي للأديان أمر لا شك فيه، بيد أن وجود ذات وروح مشتركة بين الأديان بأجمعها ليس أمرا مُسلّمًا، بل إن إثباته يقرب من المحال، فليست الأديان عبارة عن أفراد ومصاديق لأمر كلي باسم "دين"، بل هناك شبهة ومماثلة عائلية بينهما - كما يقول فتحنشتاين- أكثر من اشتراكهما في الماهية... لأن الدين ليس له ماهية من الماهيات كالحیوان والنبات، وبالتالي ليس له مقومات وذاتيات يمكن إدغامها في تعريف معين مسبقا، وعلى فرض وجود تعريف خاص للدين؛ فإنه لا يكون تعريفا منطقيا للدين فيبقى التعريف الماهوي للدين أمرا ذوقيا وغير برهاني"<sup>(3)</sup>.

فسروش المتأثر بجون هيك دون تصريح ملموس في كتاباته؛ نجد أيضا في هذا الجانب عندما لم يشير إلى تعريف جون هيك للدين، على اتفاهه معه في فكرة التشابه العائلي للأديان، وهذا سينعكس على موقفه من مسألة إيجاد جوهر واحد للأديان، إذ لو أخذ بما جاء في تعريف جون هيك السابق؛ لربما كان من القائلين بجوهر واحد للأديان - وهو التمحور حول الاهتمام بالحد الأعلى-، ولكنه يرى أن البحث عن ذاتيات الأديان أو بالأحرى الحديث عن جوهر واحد للأديان وانطلاقا من معارف سابقة؛ ما هو إلا سعي وجهد غير موفق، وفي الوقت نفسه يشير إلى ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع وفلاسفة الدين من تعريف الدين بأنه: "عبارة عن منظومة من الرموز والأشياء والشخصيات المقدسة"<sup>(4)</sup>، وأيضا تقسيمهم للأمور والحوادث إلى مقدس ومدنس، سماوي وأرضي، إذ يمثل هذا التقسيم عندهم عنصرا جوهريا في تعريف الدين، ولكنه سجل ملاحظاته على هذا التعريف الأخير؛ إذ لاحظ أنه "يخفق في أول خطوة لتعريف الأمر القدسي بدقة هذا أولا، وثانيا، أن هذا التعريف يصل إلى درجة من العمومية والقناعة والتواضع بحيث يلبس السحرة والكهنة ثوب الدين، وثالثا، إنه يعمل على سلخ وتحجيم الذات (الجوهر) إلى درجة لا يبقى من الدين سوى قشرة غليظة، ورابعا: على فرض واحتمال قبول هذا التعريف على علاته؛ لا تبقى هناك مشكلة لتقسيم التعاليم الدينية إلى ذاتية وعرضية"<sup>(5)</sup>.

(1) - هيك جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكيمة، ط1، 2010، ص 6.

(2) - قانصو وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، ص 147.

(3) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة احمد القبائجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2006، ص ص 50، 51.

(4) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة احمد القبائجي، ص 52.

(5) - المصدر السابق، ص 52.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

وعليه فإن سروش يرى البحث في عرضيات الدين أنفع وأكثر نتيجة من البحث عن ذاتياته وجوهره، والأكثر فائدة من البحث في عرضيات الدين بنحو عام؛ هو فهم عرضيات أحد الأديان بنحو خاص.

وعلاوة على ما أبداه من ملاحظات تكمن وراء عدم قبوله تعريف الدين عند بعض علماء الاجتماع وفلاسفة الدين؛ يمكن أن نلتمس السبب في عدم قبوله فكره الجوهر الواحد للأديان، ولسبب آخر ترتبط بمبانيه الفلسفية والمنطقية، ولكن بداية ينبغي ملاحظة أمور<sup>(1)</sup> وهي كالتالي:

■ **أولاً:** أن الأديان الموجودة فعلا هي نتاج شخصيات عظيمة تتمتع بتجارب باطنية ودبنة، وهي شخصيات الأنبياء في الأديان السماوية\*، ومؤسسي الأديان الأخرى (غير السماوية).

■ **ثانياً:** أن تجارب هؤلاء العظماء تختلف وتتفاوت فيما بينها.

■ **ثالثاً:** هذا التفاوت والاختلاف؛ هل هو تفاوت بالدرجة أو أنه اختلاف بالنوع؟ إن قلنا إنه تفاوت بالدرجة، فهذا يعني أن هناك وحدة نوعية لتجارب العظماء، أي أنها من نوع واحد وإن كانت تتفاوت من حيث درجة كمال التجربة، وإن قلنا إنه اختلاف نوعي؛ فهذا يعني أننا نواجه كثره نوعية من حيث التجارب الدينية، وكل تجربة نوع برأسه، مما يعني أن كل واحد من الأديان نوع مختلف عن سائر أنواع الأديان.

ما سبق هو ملاحظات طرحها سروش على حد زعمه أنه لا يمكن إثبات أن هذا التفاوت بالنوع أو بالدرجة عن طريق البرهان<sup>(2)</sup>، فإن حكمنا في هذه المسألة يرتبط إلى حد كبير بنظرتنا وموقفنا من الواقعية أو المثالية، والحكم لصالح إحدى هاتين المدرستين الفلسفتين صعب جدا، ولا يزال نزاع الفلاسفة قائما في هذا الباب، أجل بإمكان اعتبار أن كل نبي نوع مستقل وكذلك اعتبار الأنبياء أنواعا عديدة، وهكذا فيما يتعلق بتجاربه، ولهذا لا يمكن تحصيل جوهر واحد للأديان<sup>(3)</sup>.

أما الجانب الآخر من الفرضيات والتي تعد الأديان نوعا واحدا، والاختلاف بينهما بالتدرج والتكامل؛ فإنه ومع فرض القول بالجوهر الواحد للأديان، كذلك لا يمكن إثبات هذا الجوهر إلا من خلال التأمل والشهود-

(1) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص 133، 134.

\* الأديان السماوية تسمية وردت في تعبيرات سروش ونخبة من الباحثين في مجال الأديان أو ما يتعلق بها، إلا أن البعض من الباحثين يرى الأنسب أن تسمى "أديان رسالية"، إذ أن إتباع الأديان التي تعبد فيها المحسوسات يتعالون بمعبوداتهم إلى سقف سماوي للتوسع [انظر: زيدان يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة- مصر، ط3، ص 20، 21].

(2) - المصدر نفسه، ص 134.

(3) - المصدر نفسه، ص 134، 135.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

المكاشفات العرفانية- وأمثال ذلك، ولا مجال للبرهان هنا في إثباته، وما نخلص إليه أن هناك ثلاثة مسالك في مسألة الجوهر الواحد للأديان<sup>(1)</sup> وهي كالتالي:

■ **الأول:** وهو مسلك الواقعية الذي يرى أصالة الكثرة في عالم الواقع، ومن ثمّة لا حاجة إلى دليل يثبت الكثرة النوعية للأديان، وهذا المسلك هو الذي اختاره سروش.

■ **الثاني:** هو مسلك علماء الاجتماع وبعض فلاسفة الدين، ويتبعون فيه منهجا استقرائيا لإيجاد أوجه التشابه بين الأديان، إذ لا يمكنهم حسب وجهة نظر سروش إثبات الجوهر الواحد للأديان، ولا يملكون برهانا فلسفيا على وحدة الأديان.

■ **أما المسلك الثالث:** فهو المسلك الذي يفترض الأديان نوعا واحدا، ولكنها مختلفة بدرجة التكامل، والجوهر الواحد للأديان يمكن إثباته بالمنهج التأملي أو بالمنهج الذوقي اليهودي، ويستظهر سروش من بعض عرفاء المسلمين أنهم سلكوا المسلك الثالث، إذ يرون أن التفاوت بين التجارب الدينية للأنبياء إنما هو تفاوت بالدرجة لا بالنوع، ومن هنا ذهبوا إلى أن جميع الأنبياء كانوا من أصحاب الكشف، ولكن أتمّ وأكمل الكشوفات النبوية هو ما تحقق لنبينا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم، فكانوا يُسمّون كشفه "الكشف التام المحمدي"<sup>(2)</sup>.

وهكذا ينتهي سروش إلى مواجهة مع واقع فيه كثرة نوعية للأديان تبعا للكثرة النوعية في التجارب الدينية، وأمام هذه الكثرة الواقعية لا يبقى مجال للترجيح، إذ إن التجارب الدينية هي من قبيل الأمور الذوقية والوجدانية، وتشبه إلى حدّ ما مجالات الشّعور والأدب والفن ونحوها، فهذه المجالات تتجلى فيها الكثرة بمعناها الحقيقي، فمثلا كل شاعر يمثل نوعا خاصا بجد ذاته يختلف عن شاعر آخر، كذلك التجارب الدينية التي تشترك مع هذه المجالات في أنها من جنس الإبداع، وليس بالضرورة أن يكون إبداع هذا المبدع أفضل وأكمل من إبداع ذاك، بل لا يمكن إثبات الأفضلية بينهما بالدليل ما دام كل ذلك من الوجدانيات، عندئذ لا يمكن الترجيح بين كل من التجارب الشعرية والأدبية والفنية، وأيضا التجارب الدينية وهذا يعني عدم إمكانية ترجيح دين على آخر<sup>(3)</sup>.

كما نجد سروش يستحضر الأدلة في الوصول إلى التنوع ويقول بذات الصدد: "إن الأدلة توصلنا إلى الأنواع" بعد طرح ما يمكن طرحه من الموارد الضعيفة، وعندما نصل إلى الأنواع نجد الكثرة الواقعية بالفعل حيث

(1) -سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص 135.

(2) - المصدر نفسه، ص 135.

(3) - المصدر نفسه، ص 136، 137.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

تعمل الجواذب عملها<sup>(1)</sup>، فكل شخص ينحذب إلى نوع وآخر يكون منجذبا لنوع ثان، وعليه لا يمكن تحويل هذا التنوع إلى أمر واحد، والأدلة تقودنا إلى الأنواع المتكثرة وبالذات غير القابلة للوحدة.

وفي جانب آخر من هذا الجزء من الطرح يرى سروش أن جوهر الدين ليس واحدا حتى في الدين الواحد، إذ إنه على ثلاثة مستويات تبعا لاختلاف أنحاء التدين، إذ يرى أن التدين أو الحالة الدينية عند الناس تختلف ونجدها على ثلاثة أنحاء فيكون جوهر الدين في نظر كل من هؤلاء<sup>(2)</sup> كالتالي:

**الأول**، وهو التدين التقليدي "المصلحي"، فجوهر الدين عندهم مجموعة من الأوامر والنواهي وبعض المسائل التي تمتد إلى واقع الحياة الاجتماعية، فالدين عند هؤلاء من أجل الحياة، لا الحياة من أجل الدين ويسمون أيضا بـ: "المقلدين".

**والثاني**، التدين التحقيقي الكلامي "المعرفي" القائم على المعرفة ويُعرفون أيضا بالمتكلمين، فجوهر الدين عندهم يتمثل في معارف الدين من قبيل مسائل الخير والشر، الخلق، المعاد والحشر وغيرها من المسائل التي ينبغي صياغتها بصورة منظومة فكرية تكون مقبولة لدى العقل والثالث، التدين العرفاني "التجريبي" القائم على التجربة القلبية، فجوهر الدين عند هؤلاء متمثل بالتجارب المعنوية والقلبية والاقتداء بالأنبياء في حالاتهم الروحية.

وعلى التفاوت الذي شهدناه في حالات التدين وفق المستويات الثلاث؛ إلا أنها ليست متنافية فيما بينها، كما أنها غير متطابقة تماما، لكل واحدة جوهر خاص، وهي مترتبة طوليا، أذناها مرتبة التدين التقليدي، ثم مرتبة التدين الكلامي، والمرتبة الأعلى هي مرتبة التدين العرفاني، وعليه شكل جوهر الدين في كل مرتبة من المراتب المذكورة قشرة الدين عند أصحاب التدي، وتفاوتت المراتب في مرتبة أعلى منها<sup>(3)</sup>.

وما لاحظته سروش أيضا أن البحث في القضايا الدينية وفهم النصوص وتفسيرها؛ يرتبط تماما بنوع التدين الذي نعيشه ونوع الفروض والمسبقات الفكرية التي في أذهاننا، وأن لكل نوع أو نحو من أنحاء التدين قراءته الخاصة للنص الديني، وبما ينسجم مع مسوقاته الفكرية في مرتبة تدينه، وهكذا في كل مورد يفتح باب التفسير فإن هذه القراءات الثلاث للدين تجد ضالتها إليه<sup>(4)</sup>.

(1) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص 137.

(2) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة احمد القباجي، ص ص 144، 145.

(3) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص ص 129، 130.

(4) - المصدر نفسه، ص 130.

### ج- العلاقة بين الدين والمعرفة الدينية

بما أن المعرفة الدينية تضم علم الأصول، وعلم التفسير، وعلم الكلام، وعلم الفقه، هذه العلوم التي لها ارتباط وثيق بالنصوص الدينية، وتستمد منها موضوعاتها، فهي في تغير وتحول مستمر، فضلاً عما نلاحظه من اختلافات في طرح الموضوعات الدينية، كما أن هذه الموضوعات تحوي الآراء الصحيحة والسقيمة، وهنا يثار لدينا هذا السؤال: هل هذه التحولات والتغيرات والاختلافات الموجودة في هذه العلوم هي بسبب الدين لكون هذه العلوم ترتبط مواضيعها بالنصوص الدينية واعتبار الدين المصدر الأساسي لهذه العلوم؟ وهل هذا يعني أن الدين متغير ومتحول؟ وهل الدين مرتبط برابطة مشروطة مع المعارف الدينية، كالارتباط بين المعارف غير الدينية والمعرفة الدينية من جانب التأثير والتأثير؟

فلا بد من التنبيه على الفارق بين الدين والمعرفة الدينية، لشدة الارتباط والتداخل بينهما، مما يجعل مسألة التفريق بينهما في كثير من الأحيان مسألة معقدة لا يتيسر خلالها التمييز بين ما هو مأخوذ من الدين وما هو مرتبط بالفهم البشري للدين، وذلك لإبعاد الظن أن هذه المعارف البشرية التي يجري الحديث عن قابليتها للتغير أو التكامل هي معارف من صميم الدين<sup>(1)</sup>، يقول سروش بذات الصدد: "من الضروري هنا الانتباه إلى أن الكلام في هذا البحث يدور على نسبية فهم الدين، وليس على نسبية الحقيقة، فنسبية الفهم الديني نفسها تختلف اختلافاً جذرياً عن الظن بأن الحقيقة نسبية"<sup>(2)</sup>.

فالدين والذي هو مجموعة الأركان والأصول والفروع التي نزلت على نبي الإسلام وجاءت في الكتاب السماوي، فضلاً عن سنة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، هي ثابتة وكاملة ونقية ومصونة من الخطأ وهي الحقيقة<sup>(3)</sup>.

أما المعرفة الدينية وكما أوضحناها فهي حصيلة وسعي العلماء وجهدهم في فهم الدين، وبما أنها بشرية فهي تمتلك الأوصاف البشرية مثل قوة العقل المحدودة، نقص العلم والفهم وغير ذلك، ولا يجوز معادلة المعرفة البشرية للدين ذاته، يقول سروش: "الشريعة مقدسة وإلهية وكاملة، ولا مجال فيها للخطأ أو التناقض وهي ثابتة وخالدة، ولا تحتاج إلى مساعدة العقل البشري والمعرفة البشرية، ولا ينالها إلا المطهرون، إنما فهمنا للشريعة (أي علم الفقه

(1) - الهاشمي كامل، الثابت والمتغير في الفكر الديني، ضمن كتاب تجديد الفكر الديني، مجموعة مؤلفين، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر، دار السلام، بيروت، ط1، 2009، ص 174.

(2) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 73.

(3) - المصدر نفسه، ص 29.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

والتفسير والأخلاق والكلام) لا يتمتع بأي صفة من هذه الصفات، إن فهم الشريعة لم يكن ثابتا ولا كاملا في أي عصر من العصور، وهو ليس كذلك الآن، وليس منزها عن الخطأ والخلل، وليس بغنى عن المعارف البشرية، وليس إلهي المنشأ، ولا بمنجى من تحريف المحرفين أو عوج معوجي الأفهام<sup>(1)</sup>.

يتبين أن كل ماهو موجود من أحكام وأصول وفقه وتفسير هو تابع للفهم البشري والجمعي، ويحمل عدة آراء للنص الديني من خلال رؤيتنا الإستمولوجية له، ولا يعني أن ننفرده فقط بالآراء الصحيحة بل حتى الآراء السقيمة لها جانب من المعرفة.

والغاية من هذه التفرقة عند سروش هي جعل الدين أكثر مرونة، فليس هناك تفسير أو فقه أو حكم هو معبر عن مراد الشارع، ومن هذا المنطلق يصرح سروش قائلا: لا بد "أن يكون لنا دين متحرك وفاعل ونشيط، بخلاف الدين التقليدي الذي يورث الإنسان أثقالا على أرقائه، ويدفعه في خط الوسواس والتردد والجمود العملي والانغلاق الفكري، فلا ينبغي التحرك في مسار الظنون والتأكيد أكثر من اللازم على قشور الدين، وبذلك يتسنى لنا العودة إلى ذلك الدين النقي"<sup>(2)</sup>.

لذلك إن فهمنا للنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبلان الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعا ومتعددا فحسب، بل هو سيال أيضا، والسر في ذلك أن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم هذه النصوص الدينية وتفسيرها، سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن الكريم، من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية (المعارف الخارج دينية) وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة<sup>(3)</sup>.

فالتحقيق في أي موضوع يتعداه إلى تفسير النصوص، اعتمادا على المساعي العلمية التي تملك تجليات أو مسبوقات فكرية؛ وإن اكتساب معرفة جديدة سواء أكانت نمطا من الفهم أو نمطا من التدوين؛ تقوم دوما على أساس قبلات ومسبوقات فكرية<sup>(4)</sup>.

ولا تنطبق هذه القاعدة على تفسير النصوص، بل كذلك تشمل الطبيعة والمجتمع، يقول سروش: "هنالك عدة نظرات إلى المجتمع الواحد، وهذا المجتمع الواحد ينتج عنه عدة إدراكات حسب قبلات ومسبوقات المدرك

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 160.

(2) - سروش عبد الكريم، المثقف الديني والتراث -، ضمن كتاب: الفكر الديني وتحديات الحداثة، ص 194.

(3) - سروش عبد الكريم، الصراط المستقيمة، ص 16، 17.

(4) - الشبستري محمد مجتهد، هرمينوطيقا القرآن والسنة، ترجمة احمد القباجي، الندى للطباعة والنشر، ص 13.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الذهنية، فمثلا شخص ينظر إلى المجتمع فيرى فيه مجتمعا متنوعا غافلا عن اضطهاد السلطان له، أما آخر فيرى أنه حلقة من سلسلة الصدمات التاريخية للطبقات، وآخر يرى في المجتمع درجة عالية من التطور التكنولوجي" (1).

وعليه لا يفهم من عبارة "النص الديني صامت" بأنه فارغ من المحتوى، فهناك فرق بين الذي لا يعلم شيئا وبين الذي يعلم كل شيء، ونحن الذين نسعى إلى استنطاقه من خلال توجيه الأسئلة الممنهجة والمقننة والعصرية إليه وكذلك الدين، وهذه التفرقة (بين الدين والمعرفة الدينية) هي التي تحفظ للنص الديني طراوته وتضمن خلوده، إن رأسمال الأديان في هذه العبارات النافذة إلى القلب والعميقة في المعنى والأبدية على مستوى الزمان، بحيث تمنح كل شخص يقرأها مضمونا جديدا، ولو لا ذلك لفرغت من محتواها وتلاشت.

ولكن قد يثار لدينا تساؤل وهو: هل هذا الكلام ينافي الكثير من الآيات التي تؤكد على أن القرآن فيه تبيان لكل شيء كقوله تعالى: "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ" (2)، وقوله تعالى: "مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ" (3).

فسروش يعتقد عكس ذلك؛ إذ إن القرآن عنده سر الخلود لكونه يحتوي على الحد الأدنى وليس الحد الأكثر، على أن رؤيته متعارضة مع ما متعارف عليه عند رجال الدين، وهي إرجاع كافة التدابير والمعارف والقواعد اللازمة الكافية لكل الأذهان والعقول على اختلافها، ولكل أنماط الحياة البسيطة والمعقدة، وفي كافة المجالات الاقتصادية، والسياسية، والتجارية، والقانونية وما شابه ذلك؛ إلى كونها مذكورة في الدين والشرع، والتي أسماها الرؤية الأكثرية أو الحد الأكثر، أما توقع سروش من الدين فهو الحد الأدنى أو الرؤية الأقلية ليس أكثر (4)، يقول سروش: "إن الاعتقاد بأن جميع التدابير والقواعد والمفاهيم الضرورية في دائرة الاقتصاد والحكومة والتجارة؛ واردة في الشرع المقدس

وبالتالي لا يحتاج المؤمنون إلى أي مصدر آخر؛ لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة سوى الدين هذه هي مقولة ((رؤية الحد الأكثر)) أو ((توقع الحد الأكثر)) من الدين، وفي مقابل هذه الرؤية هناك رؤية ((الحد الأدنى)) أو ((توقع الحد الأدنى)) من الدين وهي الرؤية التي ترى الشارع في هذه الموارد (أي الموارد التي تقع داخل

(1) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص 166.

(2) - سورة النحل، الآية 89 .

(3) - سورة الأنعام، الآية 38 .

(4) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران والإسلامية، ص 64 .

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

دائرة مسؤولية الشارع ورسالته) بيّن للناس الحد الأدنى الذي يلزمهم في حركة الحياة والواقع من الأحكام لا أكثر<sup>(1)</sup>.

ويؤكد تاريخ كل الأديان أن يد التزييف والتحريف امتدت للديانات، وكما يعتقد المسلمون كافة؛ فإن الروايات الإسلامية لم تسلم من هذه الآفة، وأيضا ما نراه في الفقه سواء أكان دنيويا أو أخرويا؛ فأرادوا أن يحملوا الفقه ما لا يحتمل، لأن الفقه لا يخرج عن نطاق (الأحكام)، بمعنى أنه يختص بما ينبغي وما لا ينبغي بالحلال والحرام، وهذا يختلف اختلافا جوهريا عن البرجة والتخطيط للحياة، والبرجة ممارسة تستلزم علوما وفنونا مختلفة ولا يمكن للفقه أن ينهض بها إطلاقا ومن العبث توقعها من الفقه<sup>(2)</sup>.

وبناء على ذلك؛ فإن الآية الثالثة من سورة المائدة: ((الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)) يفسر سروش معنى الكمال فيها بأنه كمال المستوى الأدنى لا المستوى الأقصى أو الأعلى من الدين، بمعنى الحد الأدنى والضروري من الهداية قد مُنح للناس، أما الحد الأكثر الممكن فسيظهر لاحقا، في غضون التكامل التدريجي والبسط التاريخي للإسلام<sup>(3)</sup>.

ولتقريب المعنى أكثر بين الحد الأدنى والأكثر من الدين؛ يقول سروش: "يمكن أن نأخذ مثلثا، فنقول إن في مثلثيته -وقياسا إلى تعريف المثلث- كمالا لا نقص فيه إلا أنه ليس رباعيا أو خماسيا بالطبع، ولا يصح القول: بما أن هذا المثلث ليس رباعيا، أو خماسيا، أو سداسيا؛ فهو إذن ناقص، لأن الهدف هو رسم أو تعريف مثلث، والمثلث الذي لدينا كامل من هذه الناحية، ويبقى طبعاً أن المثلث لا يجمع كل المضلعات والأشكال الممكنة، وعلى هذا النسق ينبغي فهم كمال الدين قياسا إلى الغايات الإلهية المرجوة منه وتعريفه ومسؤوليته، فالدين كامل بالنسبة لما جاء لأجله (وهو الهداية الأقلية كما المعنى) لا أنه كامل بالنسبة لكل توقعاتنا وتطلعاتنا الممكنة"<sup>(4)</sup>.

والخلاصة أن الاهتمام بالدين الأقلية وتكثيره في فكر سروش؛ يفضي في الواقع إلى إلغاء الموضوع وتصغير وظيفة الفقه وعلمنة الدين في العصر الحديث ورفع القدسية عن الفهم الديني، لأنه يؤدي إلى نشوء شخصيات

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 88 .

(2) - سروش عبد الكريم، مفهوم الاقلي والاكثري في الدين والفقة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 26، 2004. ص 104.

(3) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 167.

(4) - سروش عبد الكريم، مفهوم الاقلي والاكثري في الدين والفقة، ص 116 .

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

صنمية مقدسة، وكما هو معروف أن كل طرح مطروح مرهون بأهداف وهذا ما نلمسه في نظرية القبض والبسط التي لها جملة من الأهداف<sup>(1)</sup> كالتالي:

- شرح آلية فهم الدين وكيفيته.
- شرح صفات المعرفة الدينية وخصائصها من حيث علاقتها بسائر المعارف البشرية.
- دراسة أبعاد العلاقة بين المعرفة الدينية وباقي المعارف البشرية.
- الكشف عن سر تحول المعرفة الدينية وثباتها على امتداد التاريخ.

هذه الأهداف تحدد الوجه البارز في نظرية القبض والبسط وهو الوجه التفسيري - الإستمولوجي، ومن خلالها تحددت أركانها.

### ثالثاً: أركان نظرية القبض والبسط

يمكن دراسة هذه النظرية ومناقشتها في ثلاث<sup>(2)</sup> مراحل:

أ- بيان النظرية وعرضها: وفي هذه المرحلة نقدم النظرية بأسلوب منتظم ومنطقي، وكان لنا ذلك فيما

سبق

ب- بيان النتائج واللوازم المنطقية للنظرية: وفي هذه المرحلة تعرض النتائج المترتبة عن النظرية سواء المنطوية في داخلها أو غير المذكورة بنحو صريح.

ج- نقد النظرية: وهي المرحلة التي تحدد نقاط ضعف وقوة النظرية من جهة؛ ومن جهة أخرى وضع النظرية في ميزان النقد وفقاً لاتجاهات حددتها نخبة من المفكرين والباحثين.

وقد أوضح سروش أثناء شرحه لأركان نظريته ومراحلها الأساسية دعاوى متعددة ومباحث متفرقة<sup>(3)</sup> أهمها:

- الدين والمعرفة الدينية أمران متغايران (وليسا متعارضين أو متضارين).
- 000 الدين ثابت ولا يطرأ عليه أي تغيير أو تحول.
- المعرفة الدينية أحد أنواع المعارف البشرية.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 21 .

<sup>(2)</sup> - ملكيان مصطفى، عرض ونقد لنظرية - القبض والبسط النظري للشريعة-، الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان-بيروت-، العدد 15، 2001. ص 29 .

<sup>(3)</sup> - واعظي احمد، نقد نظرية القبض والبسط، ترجمة زراقت، دار الهادي، بيروت- لبنان، ط1، 2003، ص 13.

- المعارف البشرية مترابطة ومتداخلة مع بعضها.
- المعارف البشرية متحولة ومتغيرة.
- تحولات المعارف البشرية تحولات بناء تكاملية، وليست تراجعية سلبية أي أن واقعها الذي صارت عليه أمتن وأفضل من واقعها السابق، أي أن الحالة التي تتحول إليها أحسن من الحالة التي كانت عليها قبل التحول، وعلى ما يبدو أن سروش في هذه الجزئية كلما حاول أن ينهي المسألة إلا زاد تأكيده على الطابع التكاملي للتحولات المعرفية تقلص بسبب أن إثبات هذه القضية ليس بالأمر الهين، فالبرهنة على تحول المعارف البشرية أسهل من إثبات إيجابية هذا التحول وطابعه التكاملي.

وإذا ما سلمنا بهذه الدعاوي الستة؛ ستكون النتيجة أن المعرفة الدينية متحولة ومتكاملة مع باقي المعارف البشرية، وإذا ما ألحقنا هذه النتيجة بالركن الثاني سيكون لدينا أن "الدين ثابت" أما المعرفة الدينية وكما أوضحنا في المبحث الخاص بها فهي لا تقبل أي لون من الثبات، وإنما هي متحولة ومتكاملة باستمرار وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه نظرية القبض والبسط.

### أ- الركن الأول: الدين والمعرفة الدينية\* أمran متغايران(وليسا متعارضين أو متضارين)<sup>(1)</sup>

بمعنى آخر الدين غير المعرفة الدينية، فسروش يثبت ادعاءه هذا استنادا إلى التمايز بين الواقع والعلم بالواقع، وكذلك أحكام الدين وآثاره والمعرفة الدينية، فهو يعتبر التناقض والاختلاف في المعرفة الدينية، وأيضا عدم نقاء المعرفة الدينية ونواقصها دليلا على تميزها عن الدين الكامل النقي الخالص من أي اختلاف، كما يؤكد بأن وعينا للشريعة حتى ولو كان صحيحا وخاليا من النقص على نحو تام فسيبقى شيئا مختلفا عن الشريعة نفسها، إذ إن الوعي الصحيح هو الوعي المطابق للواقع، والنتيجة المستلزمة هنا إذن: أن ثمة واقعا وثمة وعيًّا، وهذا الوعي مطابق للواقع، لذلك تتحدد العلاقة بين الدين والمعرفة الدينية بعلاقة العلم بالمعلوم، وهي علاقة ليست محكومة دائما

\* تختلف التعبيرات لبعض المصطلحات في كتب سروش لكن لها المعنى ذاته نورد بعضها، فالمراد من الدين في كتاب القبض والبسط هو الكتاب والسنة والمقصود بالمعرفة الدينية المعارف المستندة الى الكتاب والسنة، فسروش يستعمل لفظ "الشريعة" بدل لفظ "الدين" وفي كتابه يستخدم كلمة "الشريعة" بمعنيين: أ- بمعنى الدين (الكتاب والسنة) / ب- بمعنى مجموعة الأحكام والفتاوي الفقهية .

ولذلك حينما يستعمل سروش لفظة "الشريعة" يختلط هذان المعنيان في ذهن القارئ، وكذلك عندما يستعمل الشريعة بمعنى الدين، يستخدم ايضا مصطلحات "فهم الشريعة" أو "العلم بالشريعة" بدل "المعرفة الدينية، وأحيانا يضع تعبير "الفهم الديني" مكان "المعرفة الدينية" وتارة يستخدم "الفهم الديني" بمعنى المعرفة الشخصية لكل فرد بالدين للتوسع [أنظر: عبد الجبار الرفاعي، قضايا إسلامية معاصرة، مصطفى ملكيان، عرض ونقد لنظرية

– القبض والبسط النظري للشريعة–، الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان- بيروت، العدد 15، 2001، ص 30، 31]

<sup>(1)</sup> – خسرويه عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص 140.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

بالمطابقة، فالمعرفة تارة تكون مطابقة وتارة تكون مخالفة، وإذا خالفت الواقع تكون جهلا بالحقيقة، إذ ليس الجهل إلا تصور الشيء بخلاف ما هو عليه<sup>(1)</sup>.

وفي جميع الحالات التي يذكر فيها سروش المعرفة الدينية فإنه يقصد بها المعرفة العامة، بينما يسمي التصورات والأفهام الشخصية بالفهم الديني، أما الفهم العام المشاع فيطلق عليه المعرفة الدينية والذي يؤدي إلى الغموض والخلط، فسروش يساوي أحيانا بين الفهم الديني والمعرفة الدينية، لذلك أثناء الاطلاع على كتبه تصادفنا مفردة "الفهم الديني" فيأخذ الالتباس حيزا في تفكيرنا، فنتساءل: هل مراده من مفردة الفهم الديني الفهم الشخصي أم الفهم العام؟<sup>(2)</sup>.

أما الذي قصدناه سابقا بالمعرفة الدينية وحتى آخر بحثنا؛ فهي المعرفة التي يحملها جميع المتكلمين والفقهاء وعلماء الأخلاق والمفسرين عن الدين، وليس تلك المعرفة التي تتوفر عند شخصي أو شخصك أنت عن الدين، وحتى نفهم التباين بين الدين والمعرفة الدينية عادة ما نجد سروش يشبه الدين بالطبيعة حيث يقول: "كما أن العلم بالطبيعة غير الطبيعة بذاتها، كذلك العلم بالشرعية (الدين) غير الشرعية ذاتها، فالأحجار الكريمة شيء، وعلوم الأحجار شيء آخر"<sup>(3)</sup>، أي أن الكتاب والسنة شيء وفهمنا لهُمَا شيء آخر، وهذا التمايز نعتقد به أيضا كما نراه صحيحا.

### ب- الركن الثاني: ثبات الدين

وهذا الركن يعرف أيضا بالشرعية الثابتة والصامته، وتلخص محتوى هذا الركن في كون الدين صامتا، وثابتا، ومقدسا، وخالصا، وكاملا، وحقا، وأن المعرفة الدينية ناطقة ومتغيرة وغير مقدسة وغير خالصة وناقصة، وأنها مزيج من الحق والباطل، أي أن الشرعية صامته ولا تتكلم إلا حينما يطرح عليها الإنسان أسئلته منتظرا أجوبتها، وهي لا تفهم حتى يستضيفها في ديار عقله، ومع الاستنتاج الذي توصل له سروش إلا أنه على حد اعتقاد بعض الباحثين أن نظريات القبض والبسط؛ مع مناداتها بثبات الدين لكنها في الواقع ترى الدين متحولا مئة بالمئة، فإذا سلمنا بهذه النظرية سلمنا بأن الدين غير ثابت، ونأخذ دليلا على عدم التزام نظرية القبض والبسط بثبات الدين

(1) - العاملي مالك مصطفى وهي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار المهادي، بيروت- لبنان، 2008، ص 21.

(2) - ملكيان مصطفى، عرض ونقد لنظرية - القبض والبسط النظري للشرعية-، ص 32.

(3) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشرعية، ص 95.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فمثلا تحولات العلوم التي تمنحها فهم جديد للدين فهذه العلوم معارف بشرية متحولة، وحتى نوضح ذلك فإن المعارف البشرية تنقسم إلى قسمين<sup>(1)</sup>:

**1- معارف تتعلق بالدين (معارف دينية تدرس الكتاب والسنة)**

**2- معارف تتعلق بالأمر غير الدينية (معارف غير دينية تخص العلوم التجريبية والفلسفة واللغة والتاريخ إلى**

غير ذلك)

ومنطقيا فالمعارف البشرية لا تخرج عن كونها مختصة بالكتاب والسنة، أو غير مختصة بهما، فإذا ما عرفنا الكتاب والسنة حصلت لدينا معرفة دينية، وإذا عرفنا أموراً غيرهما حصلت لدينا معرفة غير دينية، وبذلك نجد سروش يوافق على هذا الرأي، أي يعتبر المعرفة الدينية وغير الدينية معرفة بشرية، والالتباس الحاصل يتجدد مرة أخرى في تعبير سروش فيستعمل "المعرفة البشرية" للتدليل على "المعرفة غير الدينية"، فرأي سروش القائم في ذهنه واضح وجلي، لكن تعدد التعابير في معنى واحد يؤدي للالتباس، يقول مثلاً: "المعرفة الدينية تتغذى من المعارف البشرية"<sup>(2)</sup>، أي أنها تقتبس من المعارف غير الدينية، إذن فهو يوازي بين المعرفة البشرية والمعرفة غير البشرية.

### ج- الركن الثالث: المعرفة الدينية معرفة بشرية

ينطلق سروش من مبدأ بشرية المعرفة الدينية بقوله: "فهو بناء إنساني يتطور بالضرورة وباستمرار بحسب الفهم المتغير للعالم، فبينما لا يتغير الدين في حد ذاته، يتغير الفهم الإنساني له والمعرفة المرتبطة به، فالمعرفة الدينية ليست إلهية من منطلق الموضوع الديني الذي تعالجه، ولا يسوغ أن نخلطها والدين في حد ذاته"<sup>(3)</sup>.

لذلك سعى سروش لإثبات تغير وتحويل الفهم في المعرفة الدينية ببرهان يشكل الركن الثالث أحد مقدماته<sup>(4)</sup>

وذلك على النحو التالي:

➤ **المقدمة الأولى:** اعتبار المعرفة الدينية معرفة بشرية.

➤ **المقدمة الثانية:** اعتبار المعارف البشرية مرتبطة ببعضها.

(1) - ملكيان مصطفى، عرض ونقد لنظرية - القبض والبسط النظري للشريعة-، ص ص 30، 31 .

(2) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 21 .

(3) - المصدر نفسه، ص 117 .

(4) - خسرويه عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص ص 185، 186 .

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

➤ النتيجة: إن المعارف في جملتها متغيرة ومتحولة، وعليه فإن المعرفة الدينية بفعل ارتباطها بسائر المعارف البشرية تخضع للتغير والتحول أيضا.

فإذن؛ بمجرد أن يستضيف الإنسان الدين في قوته العاقلة سيتوفر حتما على فهم له يتلاءم مع ثقافته وشؤونه البشرية، ولبشرية المعرفة الدينية معنيان يمكن التسليم بهما على الأقل:

**المعنى الأول:** المعرفة تنمو وتترعرع على أيدي البشر، ويمتلكها الإنسان فقط.

**المعنى الثاني:** الصفات الخاصة بالإنسان ومميزاته تنعكس على المعرفة التي أولى لها الاهتمام، وعليه تكتسب المعرفة الدينية الهوية البشرية، فنجد سائر الأوصاف البشرية مثل الطموح، الطمع، الحسد، التنافس وما إلى ذلك؛ تُلقى بتأثيرها في المعرفة.

ومع اتضاح معنى بشرية المعرفة الدينية في هذه النظرية؛ إلا أن الالتباس لا يزال قائما، يتجلى اللبس الأول في تحافت كلامه في تعريف القول ببشرية المعرفة الدينية، الأمر الذي تسبب في اكتناف الغموض لنظريته، وعلى أن ظهور كلامه يتجلى في المعنى الثاني بنحو كبير؛ ولكن لا يخفى أنه يجب على كل عالم أو مفكر أن يكون دقيقا للغاية في مقام إبداء نظريته، وأن يتحدث عنها دون أي إبهام، ويقدمها للمخاطبين مستوعبا كافة جوانبها<sup>(1)</sup>.

وفي جانب آخر من النقد ليس هناك برهان منطقي ولا دليل أو إثبات تجريبي أو تاريخي على انعكاس جميع الأوصاف البشرية على كل معرفة، وسائر الأوصاف النفسية تشترك في الجنس القريب الذي هو كيف نفساني، ولكن كل واحد منها نوع مستقل، وبذلك يستحيل اجتماع الأنواع المختلفة في شيء واحد، نعم من الممكن أن يكون الحسد أو الطمع أو أي رذيلة أخرى منشأ لظهور معرفة من المعارف، ولكن من الناحية المنطقية لا يمكن إثبات هذه العلية في جميع المعارف، كما لا يمكن إثبات المعنى السابق للمعرفة البشرية للمعارف الإنسانية<sup>(2)</sup>.

### د- الركن الرابع: ترابط المعارف البشرية

يؤكد سروش من خلال هذا الركن على أن المعارف البشرية كلها مرتبطة ببعضها، بحيث لو حصل أي تغير في أي فرع من فروع العلم البشري فسوف يترك أثرا على باقي الفروع المعرفية الأخرى، وقد برهن على ذلك عندما قال: "إن التعارض بين العلم والعلم، والعلم والفلسفة، والعلم والدين يؤدي دوما إلى تلاطم وتموج أصحاب

(1) -سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 190.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 190، 191.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

المعرفة، ما يدل على تناسق المعارف مع بعضها البعض" (1)، أي إذا استجد شيء في علم أدى ذلك إلى الاختلاف بمختلف أنواع التعاطي، ونريد بذلك الارتباط الإنتاجي-القياسي من جهة؛ ومن جهة أخرى يكون المراد هو الارتباط الأوسع من الإنتاج.

وأساسا فإن موضوعات نظرية القبض والبسط تهدف في بحثها عن أنماط العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة وتحديد مكانة علم الكلام والكلام الجديد؛ من بين المعارف الأخرى ضمن هذا الإطار، لذلك عُدد عبد الكريم سروش من رواد علم الكلام الجديد، ونظرية القبض والبسط انطلقت في ممارساتها البحثية من العبارة القائلة "إن الأجزاء المختلفة للمعرفة البشرية هي في تفاعل مستمر فيما بينها، وإذا ما شهد العلم إبداعا فإنه يترك تأثيره على علم المعرفة أو الفلسفة، إن تحول الفهم الفلسفي يغير المرء حول الإنسان والكون، وعندما يكتسب الإنسان والكون وجهاً آخر فإن المعرفة الدينية تكتسب معنى جديداً أيضاً" (2).

وعليه فعلاقة الترابط والتأثير المتبادلة في المعارف البشرية شكلت أحد المبادئ الأساسية في نظرية القبض والبسط، لذلك نجد اتجاه الإنسان نحو الدين مسبقاً ببداياته في الفلسفة ومعرفة الإنسان، وهذا الارتباط ليس ارتباطاً موضوعياً حتى يفرض علينا أن نبحث في الدراسات من حيث موضوعاتها، ومن حيث المقارنة بين تعاريف العلوم، وإنما يتطلب منا النظر إلى المعارف فيما يتصل بتكونها ونموها التدريجي والتاريخي مثل تأثير علم الحركة لنيوتن على فلسفة كانط، وارتباط الإلهيات الفلسفية بالطبيعات، وتأثير العلوم الجديدة في دراسة الجسد على معرفة الروح وارتباطها بالجسد، وهذه العلاقات ليس بالضرورة أن تكون نتيجة توالد منطقي أو قياسي؛ بل يمكن أن تكون ذات ترابط منهجي أو ذات ارتباط في ظل نظرية واحدة (3).

### هـ- الركن الخامس: تحول المعارف البشرية

يذهب سروش إلى أن مدركاتنا عن كل شيء في تغير وتحول، وذلك على نحو الكلية الموجبة أي ليس هناك أي استثناء في هذا القانون، فهو يشمل البديهيات وحتى هذه الدعوى ففهمنا وإدراكنا لها يتغير ويتحول، فالتغير يكون ذلك على شكلين كمي وكيفي وأيضاً طولي وعرضي، فالتحول العرضي يكون فيه الفهم الجديد متعارضاً مع الفهم القديم، في حين التحول الطولي لا يكون فيه تعارضٌ بين الفهم الجديد والفهم القديم بل يكون الفهم الجديد أفضل من الفهم القديم، إن المدركات العرضية والمتعارضة تنتهي إلى تصديق أحد الفهمين وتكذيب الآخر،

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 201.

(2) - المصدر نفسه، ص 203.

(3) - خسرويهان عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص 193.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

أما المدركات الطولية فيمكن الجمع بينهما، وهذان التحولان فصل بينهما سروش ونسب التعميم والكلية إلى التحول الثاني، والذي يشمل الضروريات الفكرية والدينية أيضا، ولكنه لم يذهب إلى تعميم التحول الأول أي أنه لا يشمل جميع الاحكام العملية أو الدينية، وأن القسم الأعظم من التحول في المعرفة الدينية وغير الدينية يقع من طريق التحول الطولي للمدركات، وكما يرى سروش حدوث الكثير من إشكالات المفكرين ومشاكلهم، كان بسبب تصورهم أن التحول في المعارف البشرية منحصر بالإثبات والإبطال<sup>(1)</sup>.

وعليه فدعوى سروش لا تقول بأن كل شيء في حالة تحول وتغير، بل الذي يتغير هو فهمنا وإدراكنا للأمور جميعا، من باب المثال عن: أن أصل التناقص ثابت وإن كان بديهيا، إلا أن أفهام الجميع لهذا الأصل ليست على نسق واحد، فهناك من يدركه بنحوٍ أعمق من غيره، وهناك من يفهمه بنحو سطحي<sup>(2)</sup>.

### و- الركن السادس: تكاملية التحولات في المعارف البشرية

واضح أن التحول مفهوم عام والتكامل بالقياس مفهوم خاص، والذي بينهما عموم وخصوص مطلق، لذلك إذا فرضنا للمفهوم الخاص (التكامل) مصداقية، فقد فرضنا للمفهوم العام (التحول)، لكن العكس ليس صحيحا أي أنك إذا أثبت أن في بيتك دجاجة فقد أثبت أنه في بيتك حيوان، لكن عندما تثبت أن في بيتك حيوانا لا يعد ذلك بمثابة الدليل على أن الحيوان الموجود في بيتك تحديدا هو دجاجة، وعليه يتضح أن التكامل مفهوم أضيق من التحول، وهذا ما ينطبق على الأقلية والأكثرية في الدين، أي الحد الأدنى والحد الأكثر وقد سبق وأن تطرقت لذلك<sup>(3)</sup>.

إن جميع المعارف البشرية بما في ذلك المعرفة الدينية؛ تتطور تكامليا، لذلك لا يمكن التحدث عن ثبات أي معرفة، وما يمكن أن نقوله عن مساحة التغيير التي تحملها نظرية القبض والبسط واسعة وشاملة إلى درجة أنها لا تترك مجالاً لثبات وعدم تغير أي معرفة من المعارف البشرية، وبحيث إن المعرفة الدينية ضرب من المعرفة البشرية فإن التحول الواسع للمعارف يستغرق في ما يستغرق المعرفة الدينية، فالمعرفة الدينية كغيرها من المعارف تنمو تدريجيا ويسودها الظن واليقين، ما يجعلها بحاجة إلى تهذيب دائم، ومن هنا يسعى العقل لاستكمال إدراكه للدين وليس لاستكمال الدين نفسه.

(1) - المرجع السابق، ص 229 .

(2) - المرجع نفسه، ص 230 .

(3) - ملكيان مصطفى، عرض ونقد لنظرية - القبض والبسط النظري للشرعية، ص 59 .

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

وعليه إذا كان عبد الكريم سروش يسعى إلى إثبات تكامل المعارف الدينية من الناحية الكيفية؛ وجب عليه الاعتقاد بوجود معيار في المعرفة الدينية الصحيحة وأداة التمييز الصحيح من السقيم أن يكون هذا المعيار متوفرا عنده و أن يبادر إلى توظيفه، في حين أن البحث عن الميزان الذي يحدد الصحيح من السقيم، بحث من الدرجة الأولى حاول سروش تجنبه وعدم إثارته<sup>(1)</sup>

كانت هذه محصلة الأركان الستة الأساسية في نظرية القبض والبسط، والتي كان مفادها بصورة مجملية "أن المعرفة الدينية تتحول وتتكامل مع سائر المعارف البشرية وضمن ترابط وتجانس".

### رابعا: نقاط قوة نظرية القبض والبسط

يمكن حصر قوة نظرية القبض والبسط كما يراها بعض المهتمين بفكر سروش في ثلاث نقاط<sup>(2)</sup>:

**1-** تخلو هذه النظرية من النزعة الدعائية، فالفلسفات الدعائية ترسخ في روح الإنسان أكثر من رسوخها في ذهنه، كما تتخذ الفلسفات الدعائية أسلوب العلاج بقصف الروح بكميات هائلة ومتتالية من التأكيد على معنى معين وتكراره والدعوة إليه ولكن بعد ذلك حين تنفتت تدريجيا تأثيرات الفلسفة الدعائية في الروح، سوف يخرج الإنسان من دائرة الإيمان بهذه الفلسفات والعمل على تحقيقها وسينتبه إلى مواطن الخلل فيها، وقد كانت نظريات الكثير من المصلحين نزاعات دعائية كطروحات جمال الدين الأفغاني الذي لم يورد أبدا براهين واستدلالات عميقة لآرائه الإصلاحية، لكن وجهة نظري كباحثة في هذه النقطة تحديدا لها رأي مخالف فما قدمه جمال الدين الأفغاني من جهود يحسب لها من تقدير وامتنان خاصة في مسائل التجديد.

ومن إيجابيات نظرية القبض والبسط؛ أنها تتعمق في البراهين والاستدلالات في مواطن عديدة، حتى لو كانت البراهين غير تامة وفي بعض الأحيان غير مقنعة، ومع هذا النقص إلا أن هذه النظرية ستكون خصبة بعد النظر فيها مرة أخرى وأخذ الانتقادات بعين الاعتبار، أي حتى ولو تضمنت بعض الإشكالات إلا أنها تدلنا على المنطلقات التي يجب أن نتحرك منها للإتيان بنظرية لن نقول هي أفضل ولكنها أكثر استدلالية، وكأنها تنادي قارئها: لقد أوصلتكم إلى هذا الحد، وما عليكم إلا الاستمرارية، لذا تبوها من جديد وفق منظوركم سواء النقدي أو التحليلي حتى يتولد لنا في كل مرة الجديد، وهذا ما تسعى إليه الدراسات الفلسفية كلما تخبرنا بالانتهاء حتى نراها بدأت من جديد.

<sup>(1)</sup> - خسرويه عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص 24.

<sup>(2)</sup> - ملكيان مصطفى، عرض ونقد لنظرية - القبض والبسط النظري للشريعة-، ص 71 .

**2-** النظريات التي طرحت قبل هذه النظرية كانت إما منقطعة تماما عن معارف وعلوم العصر أو أنها كانت مُعادية لهذه المعارف، وربما هذا هو السبب الذي أدى بفشلها لذلك قالوا: إن موقع المستنير والمصلح يختلف عن موقع العالم، فالعلماء يلاحظون العلوم بشموليتها في كل عصر، ولا يستطيعون التفوه بخلاف ذلك، أما المستنيريون فإنهم لا يتقيدون عادة بمثل هذه القيود، ونظرية القبض والبسط لها تعاملها الإيجابي مع علوم العصر، فهي تؤيد هذه العلوم والمعارف لذلك تفتح لنفسها طريق القبول في نفوس المخاطبين وأذهانهم.

**3-** ومن إيجابيات هذه النظرية أنها تبدي انسجاما مع جميع معارف العصر وليس مع طائفة منها، والنتيجة هي أنها لا تقع أسيرة جزء معين من العلوم، ومن الناحية المنطقية سواء قيدنا الدين بكل معارف العصر أو بجزء منها؛ فإننا قد قيدنا الدين بكل المعارف العصرية، فلن تكون هذه التبعية والتقييد أمرا محسوسا، ونظرية القبض والبسط موفقة حقا في هذا المجال، فهي تأخذ بنظر الاعتبار آخر النظريات الفلسفية وأخر النظريات الاجتماعية إلى غير ذلك، فمثلا آخر الآراء المطروحة على صعيد التحولات الاجتماعية؛ أن التغييرات الاجتماعية التي تظهر في صورة ثورات سيكون مصيرها الفشل الذريع ما لم يسارع دعاة الثورة بعد انتصارها مباشرة إلى إصلاح أنفسهم، ونظرية القبض والبسط تتلاءم مع الإصلاح التدريجي ولا تنسجم مع التغييرات الثورية<sup>(1)</sup>.

هذه المبادئ التي أراد عبد الكريم سروش من خلالها بملاءمة الدين وانسجامه مع الواقع المعاصر، وأن المعرفة الدينية نسبية أي أنها معرضة للتنسيق والتنظيم والتغيير والتحول، ومن ثمَّ فهي تنقبض وتنبسط لأنها فهم بشري للدين، أما الدين فهو إلهي لا تنطبق عليه الخصائص السالفة.

وخلاصة هذه النظرية أنها تميز بين الدين والمعرفة الدينية، وتنظر إلى الدين أنه إلهي وسمائي ومقدس وكامل، في حين تنظر إلى المعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية، أو أنها جهد انساني لفهم الشريعة، وهي على أنها مبنية على الدين ومرآة له؛ لكنها ليست الدين نفسه، فالدين بنظر المؤمنين به، لا تناقض فيه ولا اختلاف، أما المعرفة الدينية فتتضمن تناقضا واختلافا في الفقه، وفي علم الكلام، و التفسير وغير ذلك.

### خامسا: نظرية القبض والبسط في ميزان النقد

مع أن هذه النظرية لم تمس الدين وإنما ميزته عن المعرفة الدينية، لكن ما حملته من دعاوي ومبادئ كان مصدر إزعاج وتوتر واضح لدى أنصار الاتجاه المحافظ في إيران، صور لنا ذلك الصحفي الهولندي المهتم بالشؤون الإيرانية مايكل هوبنغ قائلا: "إن سروش جعل هناك وهنا في الحكومة الدينية وذلك من نظريته التي تقول: "إن

(1) - ملكيان مصطفى، عرض ونقد لنظرية - القبض والبسط النظري للشريعة-، ص 71، 72.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

جميع المعارف واستنباطاتها الدينية تاريخية وهي عرضة للخطأ، وهو بذلك يحدث وهنا في الحكومة الدينية القائمة في إيران، فبعد احتمال تعرض جميع الاستنباطات البشرية وفهم الدين للخطأ لا يحق لأي شخص أن يدعي إقامة الشريعة باسم الله، حتى المؤسسة الدينية القائمة حالياً في إيران<sup>(1)</sup>، وردُّ الفعل على نظرية القبض والبسط لم يقتصر فقط على المحافظين فحسب؛ وإنما تباين على اتجاهات مختلفة.

وبما أننا تطرقنا إلى تباين ردود الفعل للمحافظين بصورة عامة خاصة منهم في إيران عن دعاوي ومبادئ نظرية القبض والبسط يكون منطلق النقد معهم، حيث رد صادق لاريجاني رئيس السلطة القضائية الحالي في إيران منذ اللحظات الأولى لنشر نظرية القبض والبسط في مجلة "كيهان فرهنگي" مترجمة بعنوان "المعرفة الدينية"<sup>(2)</sup> سنة 1998، أي منذ أن كانت هذه النظرية مقالا قبل أن تصبح كتاباً، كما كان هناك رد من آية الله محمد حسين الطهراني تحت عنوان "نظرة على مقالة القبض والبسط في الشريعة"<sup>(3)</sup> علاوة على ردود أخرى منها لآية الله جوتدي آملی نشرت بكتاب "شريعة درانيه معرفت" وهو مجموعة من الدروس أُلقيت على طلبة العلوم الدينية في مدينة قم الإيرانية<sup>(4)</sup>، كما أن هناك دراسة نقدية أخرى مقدمة من قبل آية الله جعفر السبحاني والمعونة ب "الخاتمية والمرجعية العلمية"<sup>(5)</sup>.

تجلت أولى الانتقادات من قبل المحافظين، وفي مقدمتها انتقادات لاريجاني والسبحاني بشأن مفردتي عنوان نظرية سروش في الإصلاح الديني وهما القبض والبسط، على أنه كان حريصاً في اقتباسهما من مفردات القرآن الكريم، وكذلك جرى اختيار مفرداتها من قبَل أقطاب التصوف والعرفان فيما بعد في أدبياتهم التي سبقت لنا الإشارة إليها؛ إلا أن السبحاني يذكر أن تعبير القبض والبسط هو تعبير عن السفسطة والتشكيك الذي ظهر في اليونان، وتم القضاء عليه فيما بعد من الحكماء أمثال أرسطو<sup>(6)</sup>، أما صادق لاريجاني فقد توضع النقد عنده عندما رأى أن نظرية القبض والبسط لم تكن من إبداعات عبد الكريم سروش قائلاً بذات الصدء: "إن أياً من

(1) - مايكل هوبنغ، حوار مع عبد الكريم سروش، ترجمة حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، بيروت - لبنان العدد 15-16، السنة الرابعة، 2008، ص 11.

(2) - لاريجاني صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية الدكتور سروش (دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة)، دار الهداي للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2008، ص 5.

(3) - الحسيني الطهراني محمد حسين، نظرة على مقالة القبض والبسط في الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، دار المحجة البيضاء، بيروت - لبنان، ط1، 1424هـ، ص 14.

(4) - آملی جوادی، شريعة درانية معرفت (برسی نقد نظرية وبسط بنوريك شريعت)، مركز نشر اسراء، قم - ايران، ط1، 1381هـ، ص 16.

(5) - السبحاني جعفر، الخاتمية والمرجعية العلمية لأهل البيت (نقد آراء الدكتور سروش)، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 21، السنة السادسة، ص 65.

(6) - المرجع نفسه، ص 76.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الدعاوي الأصلية للدكتور سروش في مقالات القبض والبسط لم يكن من إبداعاته بل هي مطالب جمعها من هنا وهناك<sup>(1)</sup>، على أن لاريجاني أشار إلى المدرسة الوضعية الغربية، إلا أنه لم يحدد إلى أي من روادها مكتفياً بأنها مرتبطة بالكتابات ذات الصلة بالهرمنوتيك (علم تعدد التفاسير) وفلسفة الدين، وفي هذا المجال يذكر لاريجاني قائلاً: "تتبع أصول كلام القبض والبسط... كلها دعاوي قد طرحت أحياناً بعينها في الكتب المرتبطة بالهرمنوتيك وفلسفة العلم"<sup>(2)</sup>.

ولم يكتفِ لاريجاني بهذا القدر؛ وإنما انتقل إلى محاور النظرية وحاول أن يكون متدرجاً فبدأ بنقد مفهوم المعرفة الدينية عند سروش فيما لا يراه مناسباً ويفتقد للمتانة، قائلاً في ذلك: "أرى أن هذا الاصطلاح ليس مناسباً ومتيناً، فلا يوجد أي دليل على حصر الفهم الديني والمعرفة الدينية في خصوص ما يفهم من الكتاب والسنة"<sup>(3)</sup>. وفيما يخص فكرة سروش عن اشتغال المعارف البشرية ومن ضمنها المعرفة الدينية على الآراء الصحيحة والسقيمة؛ ذهب لاريجاني بعدم صحة هذه الفكرة لكونها تولد مشكلة في موضوع فهم علم المعرفة، وتكون تلك المشكلة أوضح في المعرفة الدينية، والسبب عند لاريجاني يتجلى في قوله: "إن فهم الأفراد للدين يختلف كثيراً وفي بعض المسائل على الأقل، وهذه الآراء المتشعبة تكون أحياناً خالية من أي مبنى"<sup>(4)</sup>، كما أثارت مسألة عد المعارف الدينية من المعارف البشرية أيضاً رد فعل أصحاب الاتجاه المحافظ وكل من يؤيدهم، نلمس ذلك في رأي أحمد الكرابادي عندما عدَّ هذه الفكرة بمثابة محاربة مكانة فقهاء الدين لما يملكونه من عديد الشروحات والرسائل والتفسيرات إلى غير ذلك، وعليه عندما يذكر سروش أن هذه معارف بشرية قابلة للقبض والبسط فهي معرضة للنقد والمراجعة<sup>(5)</sup>.

وفي جانب آخر من النظرية؛ عندما عد عبد الكريم سروش علماً التفسير والفقهاء من ضمن العلوم المستهلكة شكَّل ذلك أيضاً حرجاً كبيراً لدى الاتجاه المحافظ، وهذا ربما يرتبط بحساسية هذه المسألة عند أركان هذا الاتجاه، على أساس أن النظرية السياسية المتمثلة بولاية الفقيه هي استنباط وفهم فقهي بشري من النصوص الدينية،

(1) - لاريجاني صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية الدكتور سروش (دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة)، ص 6.

(2) - المرجع نفسه، ص 16.

(3) - المرجع نفسه، ص 16.

(4) - المرجع نفسه، ص 26.

(5) - الكرابادي علي احمد، قراءة في تعدد القراءات (مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش)، دار الصفوة للطباعة والنشر

والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 2010، ص 46.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فكيف يكون رد أنصار هذه النظرية على جعل أساسها الفقهي من العلوم الاستهلاكية؟ من هنا يرى صادق لاريجاني أن سروش ارتكب خطأ كبيرا عند اعتبار علم الفقه والتفسير علوما مستهلكة<sup>(1)</sup>.

بذلك، أشار لاريجاني قائلا: "لا شك أن الفقه والتفسير هما داتان من كثير من العلوم كاللغة، وعلم المعاني والبيان، وعلم الأصول، والفلسفة والكلام وغيره، ولكن هذه الاستدانة لا توجب أن يكون الفقه مثلا محصولا لإعمال هذه العلوم وتطبيقاتها، والنكتة التي غفل عنها "سروش" هي تفاعل هذه العلوم مع الروايات والآيات في الاستنباط الفقهي"<sup>(2)</sup>.

وأخيرا ودائما مع أنصار الاتجاه المحافظ؛ يرى السبحاني بأن فرضية القبض والبسط القائلة بالنقص والتكامل والثبوت والتحول للمعرفة، قد حكمت على نفسها بالموت على حد تعبيره، والسبب باعتقاد السبحاني أنها تشمل على اعتبارها معرفة من المعارف الدينية والبشرية، يقول السبحاني بذات الشأن: "فلربما تتحول هذه النظرية في ضوء سلسلة من الفرضيات في العلوم والمعارف إلى أكثر عمقا، بل ومتناقضا بينه وبين نفسه أحيانا"<sup>(3)</sup>.

لكن للباحثة رأي مغاير لما رآه أنصار الاتجاه المحافظ، فما الذي جعلهم على بينة بأن عبد الكريم سروش لا يدعي لنظريته في القبض والبسط التكامل ولا تعطي محاورها طابع القدسية، ربما هي محاولة إصلاحية منه للتمييز بين الدين والفهم والمعرفة الدينية، وفي أي مجال من مجالاتها على اختلافاتها سواء الدينية أو السياسية، وهذا ما يميز الإصلاحيين أين يتميز سروش عن المحافظين، إذ غالبا ما نرى المحافظين يصورون للناس بأن فهمهم للدين هو الحقيقة الخالدة وغير القابلة للمراجعة والنقد، كما يعد بعضهم أن من ينتقد نظريتهم ذات الطابع الفقهي بخصوص المجتمع والسياسة يكون بذلك قد مس بقدسية الدين مما يعني أنه خرج عنه.

رأينا النقد مع المحافظين لنلمس بعده ما يمكن أن يكون تصويبا أو مراجعة أكثر منه نقدا لنظرية سروش، يمثل ذلك عدد من المفكرين المعتدلين والإصلاحيين سواء من إيران أو خارجها، ويبرز في هذا الجانب مصطفى مليكان، وعمار أبو رغيف، ووجيه كوثراني، إذ ينتقد عمار أبو رغيف نظرية المعرفة الدينية لكونها انطلقت من نظرية المعرفة ورؤى فلاسفة العلم والمدرسة الوضعية الغربية كالفيلسوف المعاصر كارل بوبر<sup>(4)</sup>، ويلاحظ عمار أبو رغيف هذه النقطة من خلال عرض عبد الكريم سروش لبعض الأدوات والأفكار التي استلهمها من فلاسفة العلم

(1) - لاريجاني صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية الدكتور سروش (دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة)، ص 92.

(2) - المرجع نفسه، ص 93.

(3) - السبحاني جعفر، الخاقية و المرجعية العلمية لأهل البيت (نقد آراء الدكتور سروش)، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 21، السنة السادسة، ص 77.

(4) - ابو رغيف عمار، آفاق التجديد في الفكر الإسلامي، ص 28.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الغريبين، يقول أبو رغيف بذات الشأن: "إن سروش في أبحاثه أكد مقياس البحث العلمي لدى كارل بوبر (قابلية الإبطال والتكذيب) كمنطلق منهجي، كذلك تحديد هوية البحث العلمي لدى بوبر حيث استحالة اليقين واحتمال بالمفهوم السايكولوجي" (1).

والسياق ذاته يذكر عمار أبو رغيف بوجود مبادئ أخرى استقاها سروش من توماس كون، وكارل هبل في تفسير المعرفة وتحليل طريقة بسطها (2)، كما فات على عمار أبو رغيف تسجيل نقطة أخرى على سروش، وذلك عندما استقى بعض أفكاره بخصوص النظرية المذكورة من فقهاء مسلمين، ما دام أنه أخذ على نظرية القبض والبسط أن سروش استقى بعض مبادئها من فلاسفة المدرسة الوضعية الغربية، من هنا فإننا نسجل على سروش أنه أخذ بعض مبادئ نظرية القبض والبسط من فقهاء مسلمين كمبدأ الثابت والمتغير في الشريعة، إذ يعد آية الله محمد حسين الطباطبائي أول من عرض هذا المبدأ عندما ذكر حينها: "أن الإسلام قسم أحكامه وقوانينه ومقرراته إلى قسمين وهما: الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة" (3).

ويضيف الطباطبائي بأن الأحكام الثابتة هي مجموعة الأحكام والقوانين التي أخذ وضعها أو تشريعها الواقع الطبيعي للإنسان، ولما كانت البيئة الوجودية واحدة وهم متساوون في الخواص الإنسانية؛ فلا شك في أن احتياجاتهم منسجمة وثابتة، ويذكر الطباطبائي كما أن الإنسان يحتاج لمجموعة من الأحكام والقوانين الثابتة التي لا تتغير، المصممة بمقتضى حاجاته الطبيعية الثابتة التي لا تتغير فهو أيضا يحتاج إلى مجموعة أخرى من الأحكام القابلة للتغيير، إذ لا يمكن لأي مجتمع من المجتمعات الإنسانية أن يتسم بحال الثبات والدوام (4).

بغض النظر أيهما أسبق في هذا المبدأ؛ لكن المهم هو أن الفكر الديني شهد الكثير من المتغيرات، فبعدها كان المسلمون يرفضون العديد من المسائل ويعدونها من الثواب؛ أصبحت اليوم من المتغيرات، نأخذ مثلا الآراء التي كانت ترفض حضور المرأة في مجالس النواب ومراكز القرار، تغيرت اليوم هذه الآراء بصورة جوهرية، وغيرهما من المسائل الاجتماعية والسياسية التي تتصل بالمعرفة الدينية، نأخذ على سبيل المثال: هناك فهم فقهي بخصوص أهل الكتاب ونظرية الفقيه وغيرهما، فهي فهم بشري للدين والشريعة، إذن فتلك المسائل (معرفة دينية)، وعليه تنطبق

(1) - المرجع السابق، ص 28.

(2) - المرجع نفسه، ص 29.

(3) - مهريزي مهدي، الفقيه والزمان (رؤية تحليلية في المسار التاريخي)، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مؤسسة الرسول الأعظم، قم - إيران، 1997، العدد 5، السنة 2، ص ص 252 - 254.

(4) - المرجع نفسه، ص 254.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

عليها نظرية القبض والبسط، بمعنى أنها معرضة للنقد والتصحيح، ولأن تلك المسائل المذكورة معرفة دينية فهي إذن متغيرة.

وبذلك إذا كان عمار أبو رغيف قد سجل على عبد الكريم سروش رجوعه إلى فلاسفة المدرسة الوضعية في نظرية القبض والبسط؛ فإن الباحث وجيه كوثراني أخذ على نظرية سروش المذكورة أنها لا تنسجم مع واقع وفهم المجتمعات الإسلامية للنصوص الدينية، لأن هناك الاتجاه المحافظ أو التبريري كما يسميه وجيه كوثراني الذي يتهمه بأنه يرسخ قراءته للدين في أذهان تلك المجتمعات على أنها مقدسة، ويستشهد كوثراني بمحاولات المصلحين السابقين التي لم تنل المطلوب بسعيها في الإصلاح الديني، قائلاً في ذلك: "التحدي الذي يواجهه سروش هو مدى قدرته على تطبيق هذا المنهج المعرفي على النصوص الدينية، وبخاصة القرآن والسنة، ذلك أن كثرة الإصلاحيين المسلمين منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى اليوم حاولوا تقديم قراءة تأويلية للنصوص، منسجمة إلى حد ما مع حاجات العصر، ولكن المحاولات ذهبت في جملها مع التبرير الإيديولوجي"<sup>(1)</sup>

وبذلك يرجع وجيه كوثراني سبب ذهاب تلك المحاولات إلى ما يسميه بمذهب التبرير الإيديولوجي (الظرفي) المتزامن مع واقعة أو حدث أو دعوة سياسية أو اجتماعية أو حاجة اقتصادية، وعدت تلك المحاولات في معظمها تتناول حقل الفقه وأحكامه في نطاق من الاجتهاد الكلاسيكي، كتوسيع نسبي لحقوق المرأة، أو الاجتهاد في مسائل الفائدة، أو تفسير بعض الآيات تفسيراً تأويلياً<sup>(2)</sup>.

أما عبد الكريم سروش على حد وصف كوثراني فإنه يحاول إحداث تغيير في المنهج من داخل أصول الدين، أي من خلال علم الكلام، وآليات سروش في هذا الاقتحام هي الفلسفة، والإبستمولوجيا، والعلوم الطبيعية، لأن هناك تلاؤماً يجب أن يشمل فهم الإنسان للدين<sup>(3)</sup>.

كما لا تخلو العديد من الدراسات الغربية التي تهتم بالشأن الإيراني من ذكر معالم هذه النظرية سواء بالسلب أو الإيجاب - قد سبق لنا أن حددنا معالم هذه النظرية في جانبها الإيجابي - ، وهذا راجع إلى سبب جوهري هو أن النظام السياسي الإيراني قائم على فهم ديني يحرض على استمرار طابع القداسة عليه، بينما نظرية القبض والبسط حاولت التمييز بين الدين بوصفه قيمة معرفية مقدسة وبين فهم الإنسان للدين، وعليه فإن ذلك الفهم قابل للقبض والبسط.

(1) - كوثراني وجيه، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه (الدولة والمواطن)، دار النهار للنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2007، ص 179.

(2) - المرجع نفسه، ص 179.

(3) - المرجع نفسه، ص 180.

❖ المبحث الثاني: التجربة الدينية والتجربة الصوفية

من بين أهم المسائل المطروحة في موضوع التجربة الدينية؛ البحث عن واقع الصلّة بينها وبين الدين، فهل حقيقة الدين هي ما يسمى بالتجربة الدينية؟ وهل الوحي الإلهي تجربة دينية؟ وهل التجربة العرفانية هي تجربة دينية أيضا؟.

أولاً: مفهوم التجربة الدينية ونماذجها

أ- مفهوم التجربة الدينية:

التجربة بمعناها العام تعني الحدث الذي يعيشه المرء إما مشاركا فيه أو مراقبا له، وبواسطته يكون واعيا أو مُدرِّكا<sup>(1)</sup> لهذا الحدث، أما "التجربة الدينية" كمصطلح نراه شائعا في الآونة الأخيرة وشغل حيزا كبيرا في مجال الدراسات خاصة منها المتعلقة بفلسفة الدين؛ فهو مفهوم له علاقة وطيدة بمفاهيم ونظريات فلسفة الدين في الفكر الغربي، ومنذ أن طرأت التحولات الفكرية الحديثة كان لهذا المفهوم أثرٌ مهمٌ في فلسفة الدين لدى شلايرماخر ومرورا بوليام جيمس الذي صنف كتابا بعنوان "أنواع التجربة الدينية"، ووصولاً إلى جون هيك الذي تبنت فلسفة الدين عنده على هذا الأساس "أن التجربة الدينية هي تجربة الاستجابة للحقيقة النهائية"<sup>(2)</sup>.

والأمر لم يقتصر على هؤلاء فقط فهناك الكثير من المفكرين الغربيين تناولوا في بحثوهم هذا المفهوم.

فمفهوم التجربة الدينية على حد قول شلاير ماخر هو "شعور أو ارتباط كلي بمصدر أو قوة مطلقة متميزة عن العالم"<sup>(3)</sup>، والشائع أيضا أن الضبط المفاهيمي يختلف ويتعدد وفقا لتنوع الدراسات عبر الأزمنة، لذلك أضحى المفهوم فيما بعد يستعمل بمعنى "مواجهة الله أو الحقيقة المطلقة، لذلك فالتجربة الدينية تختلف عن سائر التجارب الاعتيادية، لأن موضوعها يسلم به المرء على أنه كائن موجود فائق للطبيعة.

ومن شروط حصول التجربة الدينية هو أن يكون الله أو الحقيقة المطلقة إما موضوعا للتجربة أو يفرض موضوعات أخرى للتجربة<sup>(4)</sup>، ويقصد بالتجربة الدينية هنا "المواجهة مع الأمر المطلق المتعالي"، والتي تأخذ

(1) - بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - مالذي تعنيه بمواجهة الله؟-، ترجمة صلاح الجابري، ضمن كتاب: العقل والاعتقاد الديني موسوعة فلسفة الدين-2- الإيمان والتجربة الدينية-، اعداد عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015، ص 32.

(2) - قانصو وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، ص 139.

(3) - بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - مالذي تعنيه بمواجهة الله؟-، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 47-48، ص 122.

(4) - بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - مالذي تعنيه بمواجهة الله؟-، ترجمة صلاح الجابري، ضمن: موسوعة فلسفة الدين-2- الإيمان والتجربة الدينية-، مجموعة مؤلفين، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015، ص 36.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

أشكالا ومظاهر متعددة، بما فيها أبسط التجارب الروحية كالرؤية والأحاسيس الأخلاقية، العبودية مرورا بتجارب العُرفاء ووصولاً للتجارب النبوية التي قد يكون أعلاها وأرفعها المعراج المحمدي<sup>(1)</sup>.

وفي مقام آخر؛ تعرف "التجربة الدينية" بأنها مجموعة أحاسيس نستطيع إدراكها عن طريق العلم الحضوري، وتكون علاقة هذه التجربة الإحساس الباطني بين الإنسان وبين الله وهذا النوع من الارتباط هو ارتباط قلبي مثل الطفل الصغير الذي يتعلق ويحب أمه وله معها علاقة باطنية، يدركها عن طريق قلبه فإن الإنسان في دائرة ارتباطه مع الله يكون له إحساس مشابه لهذا الإحساس<sup>(2)</sup>.

وفيما يخص بيان حقيقة التجربة الدينية؛ فقد اختلف المفكرون فيما بينهم فمنهم من يعدها شحنة من الإحساس والشعور، وهذا ما ذهب إليه شلايرماخر في تعريف السابق، فهي ليست تجربة عقلية وليست ذات بعد معرفي، بل هي خبرة شعورية تعتمد على التصديق الذاتي، وذات طبيعة حدسية لا تتوسطها المفاهيم والأفكار والاعتقادات، لذا فهي تفوق الإدراك ولا يمكن وصفها، إنها ذلك المزج من المشاعر التي تحصل بطرق مختلفة ومتعددة<sup>(3)</sup>.

في حين يذهب وليام ألتون\* إلى أن التجربة الدينية نوع من الإدراك، وأن لها بنية تشبه الإدراك في التجربة الحسية، وإن كان ثمة اختلاف بين التجريتين؛ فإن الموضوع المدرك في الخبرة الحسية الطبيعية يحمل خصائص حسية معينة، بينما أولئك لديهم تجارب دينية يرون أن ما يدركونه يحمل خصائص إدراكية غير حسية، مثل: الخير الإلهي، القوة... فهذه الخصائص تدرك من موضوع تجربتهم، والقصد من ذلك "الله أو الحقيقة المطلقة"، ولكن أحيانا يكون للتجربة الدينية طابع حسي غالبا ما ينشأ من الموضوعات التي تتوسط التجربة وليس من موضوع التجربة ذاته<sup>(4)</sup>.

(1) - حب الله حيدر، التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي-، الغدير للدراسات والنشر، لبنان-بيروت-، 2001، ط1، ص 90.

(2) - محمد الربيعي، دعوى بشرية القرآن- مناقشة موضوعية لدعوى بسط التجربة النبوية-، مركز الهدف للدراسات، ط1، 2011، ص 336.

(3) - بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟-، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ص 122.

\* وليام ألتون (1921\_2009) فيلسوف أمريكي له العديد من الاسهامات في فلسفة اللغة، والابستمولوجيا والفلسفة المسيحية، حاصل على الدكتوراه من جامعة شيكاغو تدور افكاره بصورة محملة حول المذهب الاصول، يوالقيمة الابستمولوجية للتجربة الصوفية وغيرها تقلد منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية سنة 1979 وعرف على نطاق واسع كأحد الاشخصيات الاساسية في فلسفة الدين للتوسع انظر: ميشيل بيترسن وآخرون، التجربة الدينية - ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟-، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 47-48، ص 124.

(4) - بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟-، ترجمة صلاح الجابري، ضمن: موسوعة فلسفة الدين-2 الايمان والتجربة الدينية-، مجموة مؤلفين، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015، ص ص38،39.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

إن اهتمام الكثير من فلاسفة الدين بالدراسات ذات الصلة بالتجارب الدينية؛ جعلهم يبحثون في أشكال مختلفة من هذه التجارب لذلك تعددت لديهم أنواع التجربة الدينية<sup>(1)</sup> كالتالي:

**1- التجارب التفسيرية:** وهي تلك التجارب التي يحاول أصحابها إلقاء نظرة على تجاربهم على أساس منظومة تفسيرية قبلية يحملونها، وعليه يمكن إضفاء الصفة الدينية لكل الحوادث الحياتية وذلك بالاستعانة بالتفسيرات القبليّة، ليتم ممارسة حوادث الحياة العامة ممارسة دينية، فمثلا يعتبر المسلم أن موت ابنه إنما هو عقوبة له على معصية اقترفها، أو أن يعتبر المسيحي ذلك مساهمة في عذابات عيسى المسيح، ويكون الشعور السائد هنا هو الحزن، وهذا الشعور يمكن تسميته تجربة دينية، فأهم نقطة محورية لهذا النوع من التجارب هو التفسير الذي يقدمه الشخص للحادثة، أهم مصاديق هذا النوع من التجارب هو استجابة الدعاء.

**2- التجارب شبة حسية:** وهذا النوع من التجارب يتجلى في الإدراك الحسي الناتج عن الحواس الخمس، ويمكن إدراج الرؤى الدينية في هذا النوع، مثلا الإحساس بالألم المصاحب للتجربة الدينية كسماع الوحي أو رؤية الملائكة، وكلام الله لموسى عليه السلام<sup>(2)</sup>.

**3- التجارب السماوية:** وتتضمن الوحي، الإلهام، أو البصيرة الفجائية، فهذا النوع يظهر فجأة لدى صاحب التجربة، وما يميز هذه التجارب أنها تخطر على صاحب التجربة بصورة مفاجئة ودون سابق إنذار، أي أنها تؤدي إلى معرفة جديدة عن طريق آخر غير التفكير والاستدلال، ومن مميزات أيضا أن ظهور المعرفة الجديدة يكون بتدخل عامل خارجي، ولو من وجهة نظر صاحب التجربة<sup>(3)</sup>.

**4- التجارب التجديدية:** وهذا النوع من التجارب الأكثر شيوعا، لدرجة أن المنتمين إلى هذا النوع من التجارب يعتبرون أنفسهم مدينين في إيمانهم لهذا النوع، ولإيضاح أكثر فإن التجارب التجديدية هي التي يتجلى بفعلها إيمان صاحب التجربة وتكون النتيجة حصول تغييرات مهمة في الحالة الروحية والأخلاقية لصاحب التجربة، وفي هذا النوع من التجارب يشعر الفرد أن الله يعمل على هدايته في ظرف خاص ويأخذ بيده نحو الحقيقة<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> - شيرواني علي، التجربة الدينية، ضمن كتاب : موسوعة فلسفة الدين 2- الإيمان والتجربة الدينية-، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، ط1، 2015، ص ص 175،176.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص ص 176،177.

<sup>(3)</sup> - المرجع نفسه، ص ص 179،180.

<sup>(4)</sup> - المرجع نفسه، ص 182.

**5- التجارب الصوفية أو العرفانية:** حيث يسعى أصحاب هذا النوع من التجارب إلى إقصاء الأشياء المحيطة بهم وتنحيتها جانبا، بغية التوجه إلى أعماق بواطنهم، ثم إغلاق حواسهم الجسمية، حتى يتحرروا من الحس ونفوذه إلى وعيهم، وبعد النجاح في تطهير صفحة الضمير من الصور الحسية وأيضا تصفية الذهن من كل الأفكار الانتزاعية؛ يصلون إلى مقام تخلية القلب والباطن من المخزونات الذهنية، ثم التحرر من قيود النفس، وتغدو الروح آنذاك عدما، وعدمية لزوال هويتها وفنائها واندكاكها في الواحد، بعد الوصول إلى مشاهدة الواحد بلا كثرة، مهما كانت الكثرة، فكل شيء هو ذاك الواحد<sup>(1)</sup>.

ومع ظهور مصطلح "التجربة الدينية" في الفكر الغربي؛ إلا أنه لقي رواجاً مؤخراً في الفكر الإسلامي المعاصر كذلك، فعبد الكريم سروش وظف المصطلح بالمفهوم والمعنى المتقدم ذاته، وركز علمه بقوة في نظريته عن النبوة، وقد أشار إلى دلالة المصطلح الجديد على جوهر النبوة وقوامها وبيت القصيد هنا - الوحي - قائلاً بذات الصد: "المقوم لشخصية ونبوة الأنبياء هو الوحي فقط، أو التجربة الدينية في الاصطلاح الجديد"<sup>(2)</sup>

والجدير بالذكر؛ أن محمد إقبال المفكر الإسلامي المعاصر أعطى لمدلول التجربة بساطاً أوسع ليشمل بذلك التجربة النفسية والباطنية<sup>(3)</sup>، إذ يقول: "إن مجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي ككل ضرب من ضروب التجربة، وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية، أو أنها من خوارق الطبيعة؛ ليس في هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة، فكل تجربة في نظر الإنسان البدائي كانت من خوارق الطبيعة"<sup>(4)</sup>

### ب- نماذج التجربة الدينية

إن أي بحث فلسفي معاصر لا بد أن يلامس بأي نحو المسائل المتصلة بالتجربة الدينية، وينصبُّ هذا على نوع خاص من التجربة لا يمكن اختزالها إلى الأنواع الأخرى، والتي عادة ما يقر المتدينون بوجودها، والاهتمام الفلسفي ما هو إلا انعكاس للاهتمام بالتجربة الدينية، سواء تجلّى ذلك عند المسلمين المؤمنين أم في لاهوت المذاهب المسيحية الغربية، ويتحدد هذا الاهتمام كذلك وبدرجة ليست قليلة بالظواهر المتأزمة في الحياة الدينية والممارسات القائمة في كنفها<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> - شيرواني علي، التجربة الدينية، ضمن كتاب: موسوعة فلسفة الدين 2- الإيمان والتجربة الدينية-، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، ط1، 2015، ص ص 183، 186.

<sup>(2)</sup> - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 11.

<sup>(3)</sup> - إقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000، ص 25.

<sup>(4)</sup> - المرجع نفسه، ص 26

<sup>(5)</sup> - كميليف يوري اناتوليفتش، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، بلاط، سلسلة كتاب النشر الالكتروني، ص 119.

وما عرف عن التجربة الدينية في وقتنا الحاضر؛ لا يختلف عما كانت في السابق، إذ يمكن أن نضعها بمقابل الإيديولوجيات والمؤسسات الرسمية، ووفقا لذلك يظهر أمل ليس بالبعيد في الحياة الدينية بأن هذه التجربة قد تصبح مصدر بعث أو تجديد ديني<sup>(1)</sup>.

ولذلك نجد الفلاسفة الدارسين للتجربة الدينية يُجمعون على التنوع الهائل لهذه التجربة، إلا أن اختيار التجربة الدينية موضوعا للبحث الفلسفي يدل بحد ذاته على افتراض وجود خصائص مشتركة تخضع للتفسير الفلسفي، وهذا ما نلمسه سواء مع التجربة الدينية أو التجربة الصوفية أنموذجان يستهلكهما البحث الفلسفي الديني المعاصر<sup>(2)</sup>.

### 1- التجربة الدينية الاعتيادية :

يشير مالكولم ويب إلى أن التجربة الدينية عند المؤمنين هي "حدث إبستمولوجي" قبل أي شيء آخر، مُعلِّنا أن أهم ما يمكن قوله عن التجربة الدينية يتلخص بأن ذوات التجربة الدينية يكتسبون عقيدة ما فيما يتعلق بحال الأشياء، ويحسبون أن هذه الحال مصدرا للمعرفة، والناس لا يكتسبون عقيدتهم على أساس التجربة الدينية فقط؛ إنما يتصرفون أحيانا وكأن العقيدة المكتسبة بهذه الكيفية أشدُّ يقينا من أي آراء أخرى، وعادة ما يوازن المؤمنون بين التجربة الدينية والتجربة الحسية - تطرقنا لهذا النوع سابقا-، ويمنحون الأخيرة الدرجة نفسها من اليقين، والواقع أن هذه التجربة باتت أساسا للبرهان على وجود الله، هذا الوجود الذي يمتلك أنصارا غيورين، وهذا إن دل فإنما يدل على الأهمية الكبرى التي اكتسبتها التجربة الدينية كظاهرة يمارسها الفرد منذ الأزل، وعرفت طريقا متقدما وفقا للحقب الزمانية المتعاقبة<sup>(3)</sup>.

هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى جدير بنا أن ننظر إلى العلاقة المتبادلة بين اللغة الدينية والتجربة الدينية من وجهتين أساسيتين:

**فالجانب الأول**، يكمن في مشكلة اللغة كوسيلة للتعبير عن التجربة الدينية، فأبي تجربة دينية تحرص بطريقة أو بأخرى على تعبير لفظي محدد ما يدفع بطبيعة الحال إلى طرح أسئلة تتعلق بمدى ملاءمة وسائل اللغة التعبيرية

(1) - المرجع السابق، ص 120

(2) - المرجع نفسه، ص 124.

(3) - المرجع نفسه، ص 125.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

من أسئلة تتعلق بوظائف اللغة، من حيث قدرتها على تكوين التجربة والتعبير عنها، وكما وتطرح هذه الأسئلة وبصورة خاصة في مجال التجربة الصوفية التي ستكون لنا وقفة معها لاحقا<sup>(1)</sup>.

أما الجانب الثاني، فيما يخص العلاقة المتبادلة؛ فيمكن في نطاق البحث الديني إذ لا مناص من أن تظهر مشكلة اللغة كوسيلة لوصف التجربة الدينية وإدراكها، وهذه في حقيقة الأمر مشكلة منهجية في البحث الديني.

وعليه فإن البحث في العلاقة بين التجربة الدينية واللغة الدينية في بداية الأمر؛ يتوافق بصورة أساسية مع الغايات الفلسفية المدافعة عن الدين.

أما وجهات النظر الأخرى لهذه الإشكالية؛ فتبقى عمليا من دون أي اهتمام حتى في تلك الأعمال التي تدعي العمل على المشكلات المنهجية<sup>(2)</sup>.

### 2- ظاهرة التصوف في البحث الفلسفي الديني:

التصوف سلوك قوامه التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل والتخلي بالفضائل، وسمو الروح وهي حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى، يشير الجرجاني بهذا الصدد: "التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا، فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال"<sup>(3)</sup>.

وكما هو متفق عليه أن التصوف هو الإعراض عن الدنيا وترك التكلف، ونهايته الفناء بالنفس والبقاء بالله والاتصال بحقيقة الحقائق، أن بوسع الإنسان بلوغ الحقيقة دون إتباع طريق العقل، وأنه يستطيع أن يصدق بالشيء من دون أن توضح له أسبابه العقلية، لأن الحكم تابع للإرادة والعاطفة، وتطلق لفظة التصوف على جميع الاستعدادات الانفعالية والعقلية والخلقية المتصلة بالاتحاد الباطني المباشر بين الفكر البشري ومبدأ الوجود، ويفضي هذا الاتحاد إلى حالة الوجدان وهي حالة تشعر فيها النفس بالاتحاد بينها وبين حقيقة داخلية هي الموجود الكامل والموجود اللانهائي أي الله<sup>(4)</sup>.

كما تحمل دراسة التجربة الدينية في فلسفة الدين الغربية المعاصرة؛ شكل البحث في التجربة الصوفية بصورة مجملية البحث في التصوف والذي ينظر إليه غالبا على أنه نموذج مرشد للتجربة الدينية، إلا أن الدراسة الفلسفية للتصوف تشكل ميدانا مستقلا نسبيا من الأبحاث يتفق تارة ويختلف تارة أخرى عن الدراسة العامة للتجربة

(1) - كميليف يوري اناتوليفتش، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، بلاط، سلسلة كتاب النشر الالكتروني، ص 126.

(2) - المرجع نفسه، ص 126

(3) - الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، تحقيق، ابراهيم الابياري، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1418هـ، ص 49.

(4) - سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، بلاط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 110.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الدينية، وهناك عدد من الأسباب لهذا الانفراد، أحد هذه الأسباب الأساسية يتلخص في أن التجربة الصوفية تُفهم على وجه العموم كتجربة مختلفة نوعا ما عن التجربة الدينية العادية، وثمة سبب آخر بالغ الأهمية مرجعه إلى أن دراسة التصوف تحمل في الغالب طابع الدراسة المقارنة هنا (1).

فمن هنا يبرز لدينا موقفان أساسيان في فهم التناسب بين التصوف والدين، عبّر عن ذلك منظرو الدين والباحثون في التصوف على التوالي، وفقا للموقف الأول لا يوجد التصوف إلا كشكل خاص من الحياة الدينية لموروث بعينه، وعند دراسة التصوف يتدبّر هذا الموقف من التأكيد على لا مشروعية صياغة مفهوم "التصوف العام"، وارتباطا بذلك تخضع للشك شرعية الدراسة المقارنة للتصوف، ووفقا للموقف الآخر يبدو التصوف مستقلا نسبيا إزاء التقاليد الثقافية - الدينية، لذلك يمكننا أثناء الدراسة أن نبرز في شهادات التجربة الصوفية للمحات الجوهرية الفنية التي لا تتطابق من جهة مع المكونات الميتولوجية والأخلاقية لهذا الدين أو ذاك، ومن جهة أخرى تعد لمحات عامة للشهادات التي تنتمي إلى عصور وثقافات مختلفة (2).

### ثانيا: التجربة الصوفية وأنماطها

التجربة الصوفية تعد شكلا من أشكال التجارب الدينية المتعددة، لها مميزات وأسسها وهي التي تستحق تسليط الضوء عليها نظرا لما تحتزنه من مضامين وأبعاد جمالية، أخلاقية ومعرفية، ومن شأنها إنضاج وتنوير الفكر الإسلامي المعاصر كحاضن للتجربة الصوفية، والتطرق لها يضعنا أمام تجربة دينية متميزة من نواحي دينية مختلفة، سواء كانت أخلاقية أو معرفية أو فلسفية، والتي ساهمت على صياغة وبلورة مفردات خاصة بهذه التجربة علما ومنهجيا وذوقا.

### أ- مفهوم التجربة الصوفية

التجربة الصوفية أو العرفانية من أعلى درجات إيمان التجربة الدينية وأكثرها وضوحا، ويمكن اعتبارها النوع الأرقى من بين سائر الأنواع الأخرى، وما نراه في التجربة الصوفية هو ذاك المبتغى الذي يسعى إلى التواصل بصورة مباشرة مع "الله" أو "الحقيقة المطلقة"، لذلك نجد هذا النوع من التجارب يفوق الحدود العادية للتجارب الأخرى، والتجربة الصوفية يمكن وصفها بأنها تجربة وجودية، يسلك فيها الصوفي وفق سلم تدريجي رحلة روحية يتخلص

(1) - كميليف يوري اناتوليفتش، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ص 134 .

(2) - المرجع نفسه، ص ص 138، 139.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فيها من تشبته بعالم الظواهر لينفذ إلى عالم البواطن، وفي ذات الوقت يدعي الصوفية أنهم يكتسبون معارف تتزايد كلما ازدادت درجة رُؤْيِهِمْ وصعودهم ومعرّاجهم الروحي<sup>(1)</sup>.

وإنه لصعبٌ وضعُ تعريف دقيق يكون مانعا جامعا للتجربة الصوفية، وهذا ما اتفق عليه معظم الباحثين واستقرت عليه الآراء<sup>(2)</sup>، والدليل على ذلك كونها تجربة فردية وجدانية ذات طابع باطني، وبذلك يكون صعبًا تحديد تعريف منطقي لها، وعلاوة على ذلك فإن هناك اختلافًا في التجارب باختلاف درجات صعودها في السلم والمعرّاج الروحي الوجودي، وهذا ما جعلها تبدو مشتتة وتفتقر إلى رابط بينهما<sup>(3)</sup>.

لكن إدغار شفيلد برايتمان صاحب كتاب فلسفة الدين صدر سنة 1940م، حاول أن يعطي تعريفًا للتجربة الصوفية أو العرفانية عندما عدّها نوعًا من التجربة الدينية وأنها الوعي بالله، ويذهب إلى أن هذا الوعي لا يتأتى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية وإنما يأتي من الله مباشرة<sup>(4)</sup>.

وما لاحظته الباحثون عن التصوف أنه ظاهرة عالمية متسعة المجال، وأنه تيار روحي يسرى في كافة الأديان، لا يتقيد بحدود الزمان ولا المكان، أو الحضارات والثقافات، وأن التجارب الصوفية صاحبت الإنسانية منذ أقدم العصور وتغلّغت في تاريخ البشرية<sup>(5)</sup>، وبما أن التجربة الصوفية ظاهرة عالمية فإنها تضعنا أمام التساؤل التالي: ما مدى ارتباط التصوف بالدين، وهل هناك ضرورة لهذا الارتباط أساسًا؟

من منطلق هذا التساؤل؛ يرى والتر ستيس أن التصوف مستقل عن الديانات جميعًا، بمعنى أنه قد يرتبط بالدين ولكنه ليس بحاجة إليه، وبعبارة أوضح يمكن أن يوجد التصوف من غير أن يرتبط بدين معين، على أن التصوف والدين ينظران معًا إلى آفاق اللامتناهي والأزلي، ويرى أن رجوع المتصوف إلى أي دين ليس صحيحًا مع أن كل متصوف مؤمن بوحدة من ديانات العالم المنظمة، وهناك من يسميه "بالتصوف اللامنتمي" الذي لا يحتاج فيه أن يكون مؤمنًا بأي عقيدة دينية، ويمثل لذلك من بين القدماء بأفلوطين الذي قبل فلسفة أفلاطون لكنه لم يقبل أي عقيدة دينية محددة<sup>(6)</sup>.

(1) - نمازي محمود، التجربة الدينية المفهوم النشوء: <http://marifat.nashriyat.ir>

(2) - عرفان عبد الحميد فتاح، في التصوف المقارن - ملاحظات منهجية-، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة العدد 35، 2004، ص 13.

(3) - حسين جوده ناجي، المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة-، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط1، 2006، ص ص 153، 154.

(4) - الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، لبنان، 2002، ط1، ص 262.

(5) - عرفان عبد الحميد فتاح، في التصوف المقارن - ملاحظات منهجية-، ص 16.

(6) - ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة- مصر، 1999، ص 56.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

أما فيما يخص التصوف المنتمي للديانات فما نجد فيه من تميز للوعي الصوفي في عقيدة وديانة ما يعينها عن وعي صوفي آخر في عقيدة وديانة أخرى؛ فإنه ناتج عن تأويل صاحب الخبرة والتجربة الصوفية من منظور الدين الذي تربى عليه ووفقا أيضا للثقافة التي ينتمي إليها، ومع هذه الميزة الخاصة يمكن لصاحب التجربة أن يحتفظ بوعيه الصوفي بعيدا عن العقائد الدينية المختلفة، وعلى حد رأي والتر ستيس كلما كان صاحب التجربة على درجة كافية من التحضر يؤهله ذلك لطرح هذه العقائد والتعاليم بوعي تجربته بعيدا عنها<sup>(1)</sup>.

وإذا ما تمعنا في وجهة نظر والتر ستيس نجد الأساس مبنية على تمييزه بين تفسير التجربة وبين التجربة ذاتها، وما هو مشترك بين التجارب الصوفية إنما يكون مشتركا للتجارب ذاتها، لكن هذا التمايز يكون في مرحلة متأخرة، وذلك بعد أن يدخل التفسير في وصفها، ومن الطبيعي أن يكون تفسير كل تجربة متماشيا مع مفاهيم اعتقاداته الدينية ومصطبغا بصبغة ثقافته وبيئة انتمائه<sup>(2)</sup>.

وعلى خلاف والتر ستيس؛ نجد ستيفن كاتر\* الذي يرى أن الاعتقادات الثقافية والدينية هي شرط الخبرة الصوفية، إلى درجة أن الأشخاص في عقائد دينية مختلفة لهم تجارب مختلفة في الواقع وذلك باختلاف عقائدهم، فالحياة الداخلية للمتصوف ومنذ مرحلة الطفولة تتخللها صور ومفاهيم وقيم إيديولوجية وسلوك متبادل، كما أنه لا يوجد سبب للاعتقاد بأنه سيلهمها في تجربته، بل إن وظيفة المرشد لدى الصوفية تبين لنا بوضوح مدى التأثير على الأتباع الذين يسلكون طريق مرشد أو معلم يجبرهم على إنجاز هدف مرغوب فيه.

لذلك تكون التجربة الصوفية ذاتها مقيدة باعتقادات غرست من قبل المعلم أو المرشد، وعليه يؤكد ستيفن كاتر أن التجارب متنوعة تنوعا كبيرا، بل إن حصولها مشروط بالاعتقادات السابقة للشخص الذي يمر بالتجربة، وبذلك لا يرى أي تشابه للتجارب سوى التشابه الظاهري، وهذا ما يقول به أغلبية المتصوفة<sup>(3)</sup>.

ولكن إذا ما انتقلنا إلى التصوف من وجهة نظر عبد الكريم سروش الذي حاول جاهدا أن يجد جذورا لآرائه ونظرياته في التراث الصوفي الإسلامي؛ فإننا نراه يعتمد كثيرا على التجارب الروحية الباطنية وعلى إحيائها وبعثها

(1) - مدين محمد محمد، فلسفة والتر ستيس، دار التنوير، 2009، ص ص 167، 168.

(2) - بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟-، ترجمة صلاح الجابري، ص 42.

\* - كاتر ستيفن وعالم يهودي يشغل منصب مدير مركز ايليا وايسل للدراسات اليهودية في جامعة بوسطن في الولايات المتحدة الأمريكية، ويعد مؤسس اليهودية الحديثة للتوسه انظر: ميشيل بيترسن وآخرون، التجربة الدينية - ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟-، ترجمة صلاح الجابري، دراسة مستقلة من كتاب العقل والاعتقاد الديني منشورة في موسوعة فلسفة الدين 2- الايمان والتجربة الدينية-، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2015، ط 1، ص 44.

(3) - بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟-، ترجمة صلاح الجابري، ص 45.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

مجدداً، من أجل إثراء الساحة الفكرية بنتائج ومضامين تلك الخبرات، ويرى أنه لا سبيل أمام الأيديولوجيات السائدة في العصر لدى أصحاب المعرفة والتحقيق إلا بالعودة إلى ما ورد في التراث العرفاني الذي يتميز ببعده فوق العقلائي، وذلك للتخلص من النسبية التي خلفها عصر الحداثة، وهذه النسبية تختلف كثيراً عن النسبية لدى المفكرين القدماء، لأنها ناتجة عن تراكم اليقينيّات التي توصل إليها الإنسان في عصر الحداثة وناشئة عن تعارض المعارف فيما بينها<sup>(1)</sup>

أما عصر ما بعد الحداثة، فقد اعترف فيه الإنسان بعدم اعتماده على العقل وبأنه ليس من السهل العودة إلى ذلك اليقين المقتزن بالغفلة، فما يعيشه الإنسان المعاصر حالياً هو حالة من التناقض في حياته المعرفية ويجد طريق العودة مغلقه أمامه، فمن هنا تتحدد أهمية الرجوع إلى التجارب الصوفية، لأنها تؤدي إلى اليقين دون الاعتماد على اليقين، بل إنه يقين فوق العقل<sup>(2)</sup>.

فبعد الكريم سروش الذي نجد اهتمامه بالتصوف بارزا في طروحه؛ نراه ينظر إليه من زوايتين، الأولى اجتماعية نتيجة ما يحدثه التصوف من آثار على المجتمع، والثانية معرفية تتعلق بطبيعة البعد المعرفي للتجارب الصوفية.

ومن خلال الآثار الاجتماعية للتصوف؛ يؤكد سروش أن الحركة الصوفية حركة دينية تتضمن الكثير من التعاليم الجيدة واللطيفة، لها أهدافها وغاياتها في الميدان الاجتماعي، والتي تتلخص بالانقطاع عن ملذات وأهواء الدنيا، لأن الدنيا في نظر المتصوفة حقيرة وذميمة<sup>(3)</sup>، فهم يسعون للتحرر من قيود أهواء النفس وهذا له أثر اجتماعي كبير، يقول سروش في ذلك: "لا يمكن تحقيق الحرية من الخارج، أي في الواقع الاجتماعي إلا إذا تحرر الإنسان في واقعه النفساني، فالتناقض الأساسي للمدنية الجديدة يكمن في هذه الحقيقة، وهي أنهم طلبوا الحرية الظاهرية من دون الاهتمام بالحرية الواقعية في داخل الإنسان، إذن فأهم نقطة في رسالة الأنبياء هي أن جميع ما يجده الإنسان في الظاهر والعالم الخارجي إنما هو انعكاس لما يعيشه في باطنه وعالمه الداخلي، فعندما يتحرك الإنسان على مستوى تطهير نفسه وتركبتها وتصفيتها ويتحرر من التعلقات المادية؛ فإن عالمه الخارجي يصبح متحرراً كذلك ويكون عالماً نورانياً ومشرقاً، لأن العالم الخارجي هو العالم الذي نصنعه بأنفسنا فلا شك في أنه يصطبغ بصبغتنا وكياننا"<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية - البنى والمرتكزات والخلفيات والمعطيات-، ترجمة احمد القباجي، منشورات الجمل، لبنان-بيروت-ط1، 2009، ص 231.

<sup>(2)</sup> - المصدر نفسه، ص ص 231-232.

<sup>(3)</sup> - المصدر نفسه، ص 157.

<sup>(4)</sup> - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 169.

## الفصل الثاني: ..... أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

إن أهم رسالة للتصوف هي نفي الثروة والإعراض عن القدرة ، أي الإعراض عن ركنين وآفتين هما السلطة وحب التسلط، إن نقاء التصوف من عيوب السلطنة يعد أثرا اجتماعيا إيجابيا، لكن هذا لا يعني أنه خال من العيوب، فمنها ما يفرزه التصوف من حالة الرياء والتظاهر بالزهد والتقوى، أو العُجب الذي قد يصيب المتصوفة، إذ يتصورون أنهم أصبحوا فوق الآخرين وينظرون إليهم بعين التحقير، أيضا من جملة تلك العيوب التكاسل وتحقير العلوم وتعطيل أي نشاطات لها فاعلية إيجابية بحجة اجتناب الدخول في حب الدنيا، ناهيك عن أخطر الآفات التي يمكن أن يستنبطها التصوف وهي تلك الدعاوي والادعاءات المتعالية التي يطلقها بعض المتصوفة، ومع ذلك فإن كثيرا من الناس يتبعونهم ويصغون إلى مزاعمهم، وقد يصل الأمر بهؤلاء أن يدعوا لأنفسهم سلطة خاصة، إنها سلطة معنوية وروحية تتحول تدريجيا إلى مركز تجميع وتراكم للثروة والقدرة، وهذا قد يؤدي إلى تصوف منحرف ومتطرف يتسبب في مرض اجتماعي خطير، على أن جوهر التصوف يدعو إلى النقاء والابتعاد عن الرذيلة، وهذا المعنى الحقيقي جسده اليوم شخصيات كبيرة في تراثنا الصوفي<sup>(1)</sup>.

أما نظرة سروش للتصوف من الزاوية المعرفية فهي المهمة من حيث ارتباطها بمسألة التعددية وبمبانيها، وعن قيمة التجارب الصوفية أو العرفانية وأهميتها في تعميق واتساع الدين وإثراء تعاليمه، قائلا في ذلك: "إن العرفاء الذين يتطفلون عن تجربة النبي وكشفه الباطني ويسيروا في ظله ويأكلون من مائدته وطريقته؛ يعملون على زيادة وإثراء التجارب الدينية لنا، فكل تجربة لعارف من العرفاء تمثل نوعا فريدا من التجربة العرفانية بحد ذاتها"<sup>(2)</sup>.

وفي السياق ذاته يقول: "لا ينبغي أن ننسى أن عرفاءنا أثروا التجربة الدينية، وأن مفكرينا وسعوا من دائرة فهم الدين وكشف مفاهيمه الغنية، فالغزالي جاء بكشوفات دينية جديدة وهكذا المولوي ومحي الدين بن عربي والسهوردي وصدر الدين الشيرازي والفخر الرازي وآخرون، وأساسا فإن الدين الإسلامي قد تكامل ونما بهذه الصورة، فالتجارب والمنتجات الفكرية والكشفية لهؤلاء العلماء والأولياء كلها تمثل كنوزا عزيزة ينبغي الاستفادة منها في توسعة الفكر الديني، فهؤلاء الأولياء لم يكونوا شارحين فقط بل مارسوا طبيعة الكشف وساهموا في إثراء التجربة"<sup>(3)</sup>.

وفي جانب آخر من الطرح يشير سروش إلى أن الدين التعقلي المبني على أساس مباحث علم الكلام؛ لا يمثل الغاية القصوى للتدين، على أن علم الكلام استطاع إبقاء شعلة التعقل مشتعلة باستمرار، فالعقلانية تولد الظن

(1) -سروش عبد الكريم، الدين العلماني ، ص ص 131، 132.

(2) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 35.

(3) - المصدر نفسه، ص ص 37، 38.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

عكس أنماط الايمان والتجارب والمكاشفات الدينية، إذ إنها تقتزن مع السكينة والاطمئنان، ومن هنا فهو يعتقد بأن الدين الذي يقوم على التجربة والكشف القدسي في مرتبة أعلى وأسمى من الدين الذي يقوم على العقلانية في علم الكلام<sup>(1)</sup>، وأن الأديان جميعها مسبوقة بحالة الكشف والتجربة الغيبية والقدسية التي عاشها الأنبياء، وأن أتباعهم من أرباب السلوك ورياضة النفس كان لهم حظ من الوحي والتجربة الباطنية أيضا، يقول سروش: "إن المتصوفة يرون التجربة القلبية التي يعيشها الإنسان هي عين الوحي الإلهي، ولا تَقِلُّ شيئا عن الوحي، وأطلقوا عليها عبارة "وحي القلب" من أجل تحاشي العوام، وإلا فكل التجارب عبارة عن الوحي، غاية الأمر أن الوحي ذو مراتب فهناك مرتبة دانية ومرتبة عالية، وأحيانا يقتزن مع العصمة وأخرى لا يقتزن معها"<sup>(2)</sup>

وعليه يؤكد سروش أنه لا توجد لدينا تجربة خام أو تجربة محضة، وكل التجارب الدينية والباطنية تحتاج إلى تفسير، لأن بيان حالة الكشف - الذي هو إحساس قلبي- على شكل ألفاظ وفي قالب المفاهيم، والتي تكون متناقضة أحيانا؛ هو عين التفسير، قائلا: "بل إن بيان التجارب المعنوية باللسان وصياغتها على شكل مفاهيم هو نحو من أنحاء تفسيرها، وهذه التفاسير متفاوتة ومختلفة كثيرا"<sup>(3)</sup>، لكن هذا لا يعني أن جل هذه التفاسير المتعددة والمتنوعة على حق، لذا فإن إحدى وظائف الأنبياء هي تعليمنا كيفية تفسير تجاربنا الباطنية<sup>(4)</sup>.

وحتى يتم الكشف عن سر تعدد وتنوع تفاسير التجارب؛ يتحرك العلماء المعاصرون من خلال النظريات العلمية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة اللغة ويقررون من وراء ذلك أنه عندما يشرع الذهن في صياغة المفهوم وتحويل التجربة إلى مفاهيم ذهنية؛ تتحول حيرة التجربة إلى التأملات الذهنية الواعية، وعندما تعكس القوالب المفهومية بظلالها على التجربة القلبية وتحاول قلب الكشوفات غير المحددة وغير المؤطرة بإطار معين؛ حينذاك تبدأ عملية التفسير، ولهذا نجد بعض المسلمين مثلا يتحدثون عن شفائهم من مرضهم في عالم الرؤيا على يد النبي صلى الله عليه وسلم، والمسيحيون يتحدثون عن شفائهم على يد عيسى عليه السلام، لأن ذهن كل واحد من هؤلاء يرى سابقا رؤية خاصة تجاه أحد الأنبياء<sup>(5)</sup>.

(1) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص 61، 62.

(2) - المصدر نفسه، ص 21-22.

(3) - المصدر نفسه، ص 20.

(4) - المصدر نفسه، ص 23، 24.

(5) - المصدر نفسه، ص 24.

## الفصل الثاني: ..... أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

ما تقدم من آراء يضعنا بين فريقين: الفريق الأول الذي يعتقد بالنواة المشتركة للتجارب، ومن أصحاب هذا الرأي شلاير ماخر ووليام جيمس ووالتر ستيس، أما الفريق الثاني فيعتقد بتنوع التجارب وامتناع إرجاعها إلى نوع واحد، ومن أصحاب هذا الرأي ستيفن كاتز وعبد الكريم سروش القائلان بالتمييز بين التجربة وتفسيرها.

### ب- أنماط التجربة الصوفية

وفقا لما أحصاه مؤرخو التصوفات العالمية؛ يمكن الفصل بين نمطين من التجربة الصوفية:

**النمط الأول**، وهو النمط المنفتح على الخارج أو التصوف المكتسب، ويسمى أحيانا بالتصوف الطبيعي، إذ إن الذات الإنسانية تتأمل الطبيعة ومظاهرها المتعينة في الخارج، وتتصورها وحدة مؤتلفة، على ما فيها من تنوع وتضاد، إن صاحب الوعي الصوفي من هذا النمط يرى الكثرة والتنوع في الطبيعة، وفي الوقت نفسه يرى روحا واحدة خفية تسري في الأشياء، وما تلك الأمور الكثيرة إلا تجليات لتلك الوحدة الكونية الواحدة، وعلى حد تعبير أصحاب التجارب الروحية (المسلمين) يرون الكثرة في عين الوحدة، والوحدة في عين الكثرة، وهكذا الحال مع النفس الإنسانية، حيث نجد النزعة الفطرية للاتحاد مع الكل الكوني، والشعور بأن هذا الاتحاد هو مصدر الحيوية والغبطة والنشوة لدى أصحاب التجارب من هذا القبيل<sup>(1)</sup>.

**أما النمط المنكفي على الذات**، أو التصوف المفارق وفوق الطبيعي؛ فهذا أكثر تطورا من سابقه، وفيه يفقد الصوفي وعيه بعد مكابدة ومعاناة شاقة يقضيها في التدرج الروحي المتصاعد، وينتهي أخيرا إلى غياب الوعي بالذات وبغيرها، وبكل معطيات الحس أو الفكر، فيختفي التمييز بين الذات وموضوع إدراكها، وهذا ما يعبر عنه صوفية الإسلام بالاستغراق بالكلية في الله تعالى، وهو مقام الفناء، وفي هذا النوع النمطي من التصوف المفارق، يتحقق المتصوف بنوع من المعرفة ليست مكتسبة تحصل بإعمال الفكر والدليل، - وهي معرفة كشفية تقوم على المشاهدة الباطنية وهي معرفة صوفية- إلهامية تنفث في ورع المتصوف، يصفها العارف الواصل من بحر العطاء اللامتناهي من غير حجاب أو واسطة<sup>(2)</sup>.

وبالعودة إلى والتر ستيس فإنه يطلق على النمط الأول مصطلح "التصوف الانبساطي" وعلى النمط الثاني "التصوف الانطوائي"<sup>(3)</sup>

(1) - عرفان عبد الحميد فتاح، في التصوف المقارن- ملاحظات منهجية-، ص 26.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 27، 28.

(3) - ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص 112.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

ولكن الأمر يختلف مع المستشرقة الألمانية آناماري شيمل\* فقد سلكت منحى آخر في التمييز بين أنماط التجربة الصوفية، إذ ذكرت أنه من الأحسن الفصل بين نمطين أساسين: أولهما "صوفية اللاحدود"، وثانيهما "صوفية استبطان الذات"، أما الأول فهو يصف العالم بأنه واقع محدود يستمد وجوده الإلهي المطلق، ويرمز إلى الألوهية في ذلك ببحر لا حدود له، تدوب فيه النفس الإنسانية، ويمكن أن يؤدي هذا النمط من التصوف إلى الاعتقاد بمذهب وحدة الوجود<sup>(1)</sup>

أما النمط الثاني من التصوف الذي أطلقت عليه "استبطان الذات" فهو يختلف عن سابقه، لأن العلاقة بين الإنسان وبين الله تعد علاقة المخلوق بالخالق، أو هي مكانة العبد في حضرة سيده، أي أنها علاقة تحتفظ بثنائية (الخالق، المخلوق)<sup>(2)</sup>.

وتذكر أيضا هذه المستشرقة أن كلا من نمطا الخبرة الصوفية هذين لا يسلمان من الخلط إلا نادرا، والأيسر من ذلك التمييز بين اتجاهين ملحوظين ولهما تمثيل متكافئ في التصوف الإسلامي، وهما اتجاهها "الإرادية" و "الغنوصية"، إذ إن الصوفي في الاتجاه الإرادي يريد الوصول إلى حالة التخلق بصفات الله تعالى، فهو يبغى توحيد إراداته مع الإرادة الإلهية توحيدا تاما، أما المتصوف ذو الاتجاه الغنوصي؛ فإنه يبحث عن تعميق معرفته بالله تعالى، ويحاول تكوين معرفة حقيقية ورؤية كونية، أو يحاول معرفة درجات الوحي الإلهي، وقد أدى المذهب الغنوصي إلى بناء أنظمة وجودية فلسفية، مع ملاحظة أن أصحاب هذا الاتجاه يُقَرَّبون بأن الاطلاع على ذات الله تعالى أمر لا يستثنى أحدا<sup>(3)</sup>.

\* آناماري شيمل (1922-2003)، مستشرقة المانية تحصلت على الدكتوراه في الفلسفة سنة 1943م، وعلى درجة الاستاذية سنة 1946م، كما تحصلت أيضا على الدكتوراه في تاريخ الأديان عام 1951، متمكنة من اللغة العربية والفارسية والتركية، وقد درست في جامعة أنقرة، وجامعة الدراسات الإسلامية في بون، وجامعة هارفارد للتوسع انظر: آناماري شيمل، الشمس المنتصرة، ترجمه عن الانكليزية وراجع مادتها الفارسية عيسى على العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر التابعة لوزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ط1، 1421هـ

<sup>(1)</sup> - شيمل أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا- المانيا- بغداد، 2006، ط1، ص 9.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص 9.

<sup>(3)</sup> - المرجع نفسه، ص 10.

❖ المبحث الثالث: نظرية التجربة النبوية

ادعى عبد الكريم سروش في التجربة الدينية نظرية جديدة تنسجم مع ظروف الحياة الجديدة، فاصداً بها الصلة أو الوصال بين العبد وخالقه، ومن مُسلّمات هذه النظرية النظر إلى النبوة على أنها تجربة، وسماها بالتجربة النبوية، وفحواها أن النبوة حالة من التكامل الروحي والنزوع من القوة إلى الفعل، والسير في سلم القرب الإلهي، ثم الرقي إلى أفق الوصال المعنوي مع المطلق، لدرجة الانصهار في الذوق الوجداني والكشف الروحي، حتى يغدو النبي لا يتكلم عن الهوى وإنما هو تجربة وقرب يوحي إليه ما يوحي.

أولاً- نظرية سروش في التجربة النبوية

أ- التجربة النبوية رؤية سروشية

اختلف منطلق عبد الكريم سروش عما يعرف بالموروث في بحث النبوة، فهو يرى أن التدين لا يبدأ من التوحيد مع أن كل الأديان التوحيدية أو الرسالية تؤمن بالتوحيد، إذ الإنسان بتفكيره الفلسفي وتديره العقلي يستطيع أن يصل إلى الاعتقاد والإيمان بالله و بالمعاد، من دون أن يسلك الطريق الذي جاء به الأنبياء، ووصف المرء بالتدين هو إيمانه بنبوة رسول دينه، وعلى هذا الأساس يؤكد سروش أن نقطة الانطلاق في الانتماء للإسلام هي الاعتراف بنبوة رسول الإله.. سلام صل الله عليه وسلم، ومع هذا التأكيد فهو لا يرى أن الإيمان بالنبوة ضرورة من الضروريات الدينية، وإنما يراها ضرورة منطقية، أي إنها من ضروريات منطق التدين، فالذي ينكر النبوة يخرج من الدين ولكن لم يكن ذلك لأسباب دينية، بل إنه يخرج من الدين بوحى من تعريف الدين، وأيضاً بحسب المنطق والتعريف إذا رفض الشخص نبوة النبي فقد رفض بذلك دين النبي، وهكذا فإن مشكلة إثبات نبوة إنسان أو نفيها لا تشكل مشكلة داخلية (من داخل الدين) مطلقاً، والأدلة التي تعتمد في ذلك تستقى من خارج الدين عادة، وبالاستعانة بالفلسفة والتاريخ وغيرهما من العلوم<sup>(1)</sup>.

ويظل سروش آخذاً على الموروث من الفكر الإسلامي لما قدمه من تصور عن النبوة والأنبياء، إذ يعده تصوراً تنقصه الموازنة بين البعدين البشري والتاريخي في مسألتَي الوحي والنبوة، والبعدين التاريخي واللاطبيعي (الماورائي)، في حين أن الهوية النبوية تتركب من بُعدٍ أرضي وآخر سماوي، وإذا ما عدنا إلى الآية الكريمة في قوله تعالى: "قل إنما

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم و بهاء الدين خرمشاهي، بسط\_ بسط التجربة النبوية\_، نشرته مجلة قضايا اسلامية معاصرة، 2007، العدد 33-34، ص 216، 217.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

أنا بشر مثلكم، يوحى إليّ" (1) وجدناها تسلط الضوء على إنسانية وبشرية النبي صل الله عليه وسلم، غير أن تراثنا العرفاني عمل جاهدا على ترجيح الكفة السماوية في كيان النبوة وتولى تغييب نصفه البشري عبر جانبه الإلهي النبوي، وبذلك أغرق الجانب التاريخي بأموج إشراقية عرفانية، وهكذا طغى على تراثنا الديني العرفاني شروح وتفسيرات راحت تنهمك في مقارنة الجانب السماوي "الإلهي" من شخصية النبي (2).

ويضيف عبد الكريم سروش أن علم الكلام الجديد أدخل العاملين أو العنصرين (البشري والتاريخي) في أبحاثه عن الدين أو الفكر الديني، وبذلك فتح آفاقا لم تكن متاحة من قبل في الدراسات الدينية مما أدى إلى تحقيق نوع من التوازن في معرفتنا الدينية طيلة قرون عديدة، وعلى هذا الأساس نجد سروش يخوض في دراسات تجديدية للإسلام من منظور معرفي، يكون الموضوع فيها هو الصبغة الطبيعية للقرآن والوحي والدين. كما نراه في استهلاكه بعيدا كل البعد عن الصبغة الماورائية، وهذا لا يعني أن الدراسات التجديدية تجاوزت دراسات السابقين وأبحاثهم (3)، ويذكر بهذا الصدد: "غالبا ما عكف الماضون على البعد الماورائي والمتعالي على التاريخ للدين، وأديباتنا الدينية زاخرة بمثل هذه التحليلات المهمة والنافعة في موضعها، بيد أن هذه الدراسات لا تغني عن البحوث الطبيعية والتاريخية، إن عنصر التاريخانية باهتٌ جدا، بل غائب في فكرنا الديني القديم، بينما هو في أشد حالات حضوره في الدراسات الراهنة، وربما كان هذا هو سبب حساسيتنا وقلقنا حيال الأفكار والتصورات الحديثة، أي أن سبب اضطرابنا وقلقنا لا يكمن في وجود تعارض حاسم بين التصورات الحديثة والغابرة، وإنما في فئة من التصورات الحديثة تبدو غير مألوفا" (4).

وفي هذه النظرية يؤكد سروش على نقطة أساسية؛ وهي أنه مع كون المقوم الأساسي لشخصية ونبوة الأنبياء هو "الوحي" أو "التجربة الدينية" في الاصطلاح الجديد معبرا عن ذلك بقوله: "إن التجربة الدينية نفسها لا تجعل من الشخص نبياً، ومجرد رؤية الملك، أو شهود عالم الغيب، لا يحقق حالة النبوة في الإنسان" (5) فالوحي ظهر لمريم، وأهدى إليها عيسى ومع ذلك فإن مريم لم تصبح نبيهة، فالوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي وليس النبي تابعا للوحي، وليس النبي تابعا لجبرائيل بل جبرائيل تابع له.

(1) - سورة الكهف : الآية 110.

(2) - سروش عبد الكريم، البسط في التجربة النبوية، ترجمة سرمد الطائي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، 2007، العدد 33-34، ص ص 173-174.

(3) - المرجع نفسه، ص 174.

(4) - المرجع نفسه، ص ص 212، 213.

(5) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 30.

ب- أركان نظرية التجربة الدينية أو النبوية

الأركان الأساسية التي تقوم عليها نظرية بسط التجربة النبوية<sup>(1)</sup> كالتالي:

- الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي والمحيط والثقافة التي كان يعيشها.
- خاتمة النبوة لا تستوجب ختم حضور النبي في ميدان التدين وانقطاع الوحي؛ بل تؤكد ضرورة هذا الحضور لتأمين التجارب الدينية المفيدة.

■ شخصية النبي بشرية سواء في التشريع أو في التجربة الدينية.

يدعو سروش إلى غريزة المفاهيم والتنقيب عن الجذور لتجديد الإيمان لا من موقع التقليد؛ بل من موقع التحقيق، فلا ينبغي القناعة بأي شيء قديم، لا الإيمان القديم ولا الهداية القديمة ولا حتى الإله القديم، وكذلك النبوة غير مستثناة من هذه القاعدة، فالنبي كان كل يوم يزداد علما بالتدرّج، يقول سروش: "ففي البداية عندما كانت الآيات القرآنية تنزل عليه كان يتعب بسرعة وتنفد قوته، ولهذا السبب كانت السور المكية وآياتها قصيرة، إلا أن السور والآيات المدنية طويلة"<sup>(2)</sup>، فدوام التجربة يفضي إلى تكاملها، وهذا ما حصل للتجربة الباطنية للنبي، كانت تزداد بسطا ويوما بعد آخر كانت تشتد نبوته وترتفع منزلته، كذلك القرآن نزل بالتدرّج والتناسب مع سلوكيات الناس وممارساتهم ويمثل إجابة عن المسائل والحوادث الواقعية، أي أن الحوادث والوقائع كان لها نصيب في تكوين الدين الإسلامي، ولو كانت هناك حوادث أخرى ومختلفة، لكان بالإمكان أن يتكون الإسلام (في عين حفظ خطابه الأصلي) بشكل آخر ليحفظ له الانسجام مع مجتمع آخر بينه ويشيد ببناءه النبي، فالحوادث والوقائع التاريخية تركت بصماتها الواضحة على جسد الإسلام، يقول سروش: "ما أكثر الحوادث التي لم تقع في زمان النبي ولذلك لا نجد لها إجابة معينة في النصوص الدينية ولم يتخذ النبي موقعا خاصا منها"<sup>(3)</sup>.

ولا يجب أن يغفل الإنسان عن ظاهرة مهمة؛ وهي تعدد الفرق والمذاهب في الإسلام، والتي تدل على البسط التاريخي لهذا الدين، وظهور المذهب الشيعي والسني هو مقتضى وحسيلة ذلك البسط التاريخي، وعندما يحدث صراع ومواجهة داخل الدين فإن ذلك يفضي قطعاً برأي عبد الكريم سروش إلى امتداد مساحة هذا الدين وبسط مضمونه وزيادة تجاربه، ويقول سروش: "الدين ليس مجرد كتاب... ولا يمثل النبي وحده حتى يقال إنه إذا رحل النبي

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 3.

(2) - المصدر نفسه، ص 17.

(3) - المصدر نفسه، ص 27.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فسيرحل معه، إن هذا الدين عبارة عن ديالوغ تدريجي بين الأرض والسماء، ويمثل عين التجربة النبوية الممتدة في عمق الزمان، فالمسلمون ما داموا أحياء وناشطين فإنهم يستلهمون من هذه التجربة الوحيانية<sup>(1)</sup>.

وعليه فالإسلام على امتداد تاريخه صار أعمق وأوسع وأنضج من خلال الإضافات الفكرية والكشفية، وما دام هذا التكون التدريجي مستمرا في حركته في الواقع والحياة؛ فإن ذلك يعني وجود ضمانة لاستمرار حياة الدين.

ويدعو سروش أن يكون التدين في هذا العصر تجربة لحل المشكلات وإقناع القلوب وفتح التعقيدات في آفاق الذهنية المسلمة، وكأن الوحي يبعث من جديد، والتجربة الدينية خلقت على أرض الواقع لتأخذ في الاعتبار المفاهيم السائدة، وينبغي في هذا العصر عرض الدين كتجربة متحركة في حالة تحول وتفاعل وتوالد مستمر "لا من قبيل إيديولوجيا مغلقة ومعينة ومحددة سلفا"، ليس فقط على مستوى الفقه بل على مستوى جميع المعارف والتجارب الدينية، وينبغي إعادة التفاعل والتحرك الموجود في التجربة الدينية للنبي في واقعه الاجتماعي ومع أفراد عصره فيما يملكون من حاجات وأسئلة وذهنيات متفاوتة، وإيجاد ذلك الترابط بين التجربة الدينية وأصحاب التجربة في كل عصر، وإلا فإن الإنسان الجديد الذي يرى نفسه مخاطبا النص الديني ومشاركا في التجربة الدينية، سيجد نفسه في مواجهة دين جامد وغير قابل للانعطاف، وفاقد للمرونة، وتتحكم فيه عناصر التصلب وعدم قبول الآخر، فالخطاب يكون له معنى إذا كان يتحرك بين المخاطبين، والمخاطبون المعاصرون ينبغي أن يعيشوا الدين من موقع الخطاب المباشر لهم، وعلى مستوى التجربة، وهذا هو مقتضى ومعنى الاقتداء بالنبي<sup>(2)</sup>.

ولفهم هذه المقولات أكثر؛ لابد من استعراض رؤيته للفرق بين الذاتي والعرضي في الأديان.

### 1- الذاتي والعرضي في الأديان

يرى عبد الكريم سروش أن الإسلام وكأي دين آخر هو إسلام بذاتيته لا بعرضياته، والمسلم الحقيقي هو الذي يعتقد بالذاتيات فقط، لذا لابد من التمييز بين الأحكام الذاتية والأحكام العرضية.

### 1-1 الأحكام العرضية في الدين

■ اللغة: إن اللغة العربية في الإسلام هي عين العرض، فلو كان نبي الإسلام إيرانيا، أو هنديا، أو روميا...، كان خطابه الديني باللغة الفارسية أو اللاتينية أو السانسكريتية.

(1) -سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص ص 31،32.

(2) - المصدر نفسه، ص ص 33،34.

■ **ثقافة العرب:** نرى العادات العربية، والتقاليد المألوفة، والأحاسيس السائدة تساهم في صوغ الثقافة الدينية، فالقرآن مثلا يشير إلى الحور العين في الجنة، بأن هؤلاء الحوريات يَسْكُنَنَّ الخيام في قوله تعالى: "حُورٌ مقصورات في الخيام"<sup>(1)</sup>، ويتحدث عن التقويم القمري، وعن رحلة قريش في الصيف والشتاء، وعن أبي لهب وزوجته، وعن الحيوانات المعروفة لدى العرب، ويعتبر سروش أنه لو كان العرب من قومية أخرى وكانوا يسكنون منطقة جغرافية أخرى، وتربطهم مع سائر الأقوام مناسبات سياسية وتاريخية ودينية، تختلف عما كان سائدا، فإن نوع هذه المفردات وحجمها وتواترها يختلف كذلك في الخطاب الديني<sup>(2)</sup>.

■ **الحوادث التاريخية:** من جملة الأمور العرضية في الدين القصص والحوادث التي ورد ذكرها في القرآن والسنة من قبيل الحروب والعداوات، فلو لم تقع معركة بدر ومعركة الأحزاب أو كان لهما عواقب ونتائج أخرى لتغير ذكرهما في القرآن (سورة آل عمران، سورة الأحزاب)<sup>(3)</sup>.

#### ■ أسئلة المؤمنين والكافرين والإجابة عنها

■ **أحكام الفقه والشرائع الدينية:** ومن موقع الاقتداء بالغزالي يعتبر أن الفقه أيضا من الأمور العرضية، وهو علم دنيوي وليس دينياً لأنه يبحث عن صحة وفساد الأعمال بشكلها الظاهري والصوري، لا من خلال التعمق في دوافعها ونية الفاعل لها، بصدد ذلك يقول سروش: "حتى اعتناق الإسلام تحت ظلال السيوف يكون سلاما مقبولا في نظر هؤلاء..."<sup>(4)</sup> وكذلك يرى أن الفقه يفتح الباب أمام الحيل الشرعية للفرار من التكليف، والفقه أيضا "باستثناء بعض الأمور العبادية الخاصة كالحج والصوم وغيرهما"، وهو قانون لغرض فصل الخصومات واستقرار النُظُم الاجتماعية، كأحكام الزواج والطلاق والإرث...

#### ■ وآخر الأحكام العرضية قدرة المخاطبين وسعة إدراكهم لمفاهيم الدين

إن ماهية أو ذات الدين ليست ماهية أرسطية بل إن الشارع يتحرك نحو مقاصد معينة، وهذه المقاصد تمثل ذات الدين، ومن أجل إظهار هذه المقاصد وتجسيدها على أرض الواقع الاجتماعي فإن الشارع يستخدم لغة خاصة / مفاهيم خاصة / أساليب ومناهج خاصة "الفقه والأخلاق"، وهذه الأمور تقع ضمن زمان معين/مكان معين "محيط اجتماعي وثقافة خاصة"، يتوجه الخطاب لقوم معينين يعيشون حالات بدنية وذهنية خاصة بهم، ويكون إبلاغ الشريعة ضمن ردود الفعل المتحركة في الساحة الاجتماعية / طرح أسئلة معينة وصوغ الأجوبة على

(1) - سورة الرحمن: الآية 72.

(2) - عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 59.

(3) - المصدر نفسه، ص ص 71، 72.

(4) - المصدر نفسه، ص ص 75، 76.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

غرارها/ الأشخاص الذين يصدقون ويؤمنون والأشخاص الذين لا يصدقون ولا يؤمنون بهذه التعاليم / المناسبات الخاصة والحروب والتمدن على الساحة العلمية/ الأشخاص الذين يتحركون على مستوى فهم وبسط التجربة الدينية أو تخريب وإضعاف هذه التجربة.

وهذه العرضيات المتضخمة تختزن في داخلها ذات الدين الأصيلة، ومن أجل الكشف عن تلك الذات وتلك الجوهرية ليس هناك سوى إزالة القشور وتمزيق الحُجُب، ومعرفة هذه القشور والعرضيات وتمزيقها يتوقف على تفكيك الجسد التاريخي للدين، وفرز التعاليم الدينية من غير الدينية...<sup>(1)</sup>.

### 1-2- الأحكام الذاتية في الدين

تتمثل فيما يلي:

- أن الإنسان عبد وليس إلهًا.
- أن السعادة الأخروية أهم هدف للحياة لدى الإنسان وأهم غاية أخلاقية دينية.
- أن حفظ الدين والعقل والنسل والمال تمثل أهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيوية (الفقه).

### ج- الجانب البشري للنبي "بشرية الدين"

كون النبي إنسانًا، وتجربته الدينية تجربة بشرية، وكل من كان حوله من البشر، وبناء على قوله ببسط التجربة النبوية وتكاملها؛ يؤكد سروش أن تفاعل النبي مع الواقع الموضوعي يعني تفاعل هذه العناصر البشرية، ما يؤدي بلا شك إلى التطور التدريجي لشريعة بشرية تلاءم حاجات البشر وتلبية ما يتطلبه واقعهم، وهذا ما أراد سروش قوله ببشرية الدين وتاريخيته<sup>(2)</sup> إذ يقول: "لا يعني القول بأن الدين أمر بشري يمكن تجريدته عن مضمونه أو جوهره المقدس، المراد بذلك أن النبي يدخل الوسط الاجتماعي ويمارس نشاطه مع الناس خطوة بخطوة، يذهب حينًا نحو اتجاه معين ويعود بعد ذلك ليتجه نحو نقطة أخرى، ويضطر مرة إلى الحرب ويلجأ مرة أخرى إلى السلام، كما يواجه أعداءه حينًا، ويواجه جهلة حينًا آخر، وفي كل مرة من هذه الحالات يتخذ تدابير معينة تناسب مع طبيعة الظرف، وبالتالي فإن الدين يمثل مجموعة مواقف النبي بتدرجها وتاريخيتها، وهي جميعًا مقبولة لأنها صدرت عنه،

<sup>(1)</sup> - المصدر نفسه ص 84-85، [ انظر أيضا: سروش عبد الكريم، الذاتي والعرضي في الأدیان، قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22، ص ص 174،175،176،201،202].

<sup>(2)</sup> - هيك جون و سروش عبد الكريم، صورة لمن لا صورة له، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، 2007، العدد 33-34، ص 48.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

وهو الممثل للوحي ذاته، ويحظى بدعم من الله وفي ضوء ذلك يقدم الإنسان الإلهي دينا ينطوي على بُعدين: بشري وإلهي في آنٍ واحد" (1).

ويشبهه سروش دخول النبي إلى الساحة الاجتماعية بدخول المعلم أو الأستاذ إلى قاعة الدرس، فعلاقة الأستاذ الملقب مع الطالب المتلقي علاقة حوارية بين الطرفين، وليست علاقة تلقّ سلبيّ وإلقاء من طرف واحد، فالأستاذ المتمكن والجيد والذي يهدف إلى تربية الطلاب وتدريبهم والرفع من مستواهم المعرفي والأخلاقي، لا يريد من طلبته أن يكونوا فقط في حالة التفرج وإنما يأخذ بأيديهم ويمكنهم من إدراك نقاط قوتهم وضعفهم، وهذا لا يتم إلا بالعلاقة الحوارية الجامعة لكليهما في آن واحد، والتي تشكل ماهية الدرس في الصف، فعندما يتوجه الأستاذ إلى قاعة الدرس يكون له علم إجمالي بما يريد قوله للطلاب، كما يكون على دراية بما سيواجهه به الطلاب من أسئلة ومدخلات وحتى مغالطات، وعليه أن يستعد لمواجهة مثل هذه الأمور إجمالاً، من دون أن ينسى خطابه الأصلي للطلاب، وربما يواجه أسئلة غير متوقعة، إن تنظيم مستوى الدرس في إطار ظرفية وقابلية أذهان الطلاب، مع الأخذ بالحسبان حصول تداعيات ومواجهات من قبيل الأسئلة المتوقعة وغير المتوقعة، ومن قبيل المشاكسات والمحاكات التي تصدر من بعض الطلاب، هذا مع المتابعة والإشراف وقدرة التحكم الكامل من قبل الأستاذ بحيث لا يترك زمام الأمور الهداية والتعليم بيد عناصر الانحراف والصُدفة، كل ذلك يمثل دورة تدريجية كاملة، يمكن الاستعانة بها على فهم الحركة التاريخية للإسلام (2)

فبني الإسلام صلى الله عليه وسلم كان له في أمته موقع مثل موقع الأستاذ المرابي والمعلم لطلابه، لذا لم يكن ديننا الحنيف كتاباً ومجموعة من الأقوال، بل هو يمثل حركة تاريخية وبسط تاريخي لتجربة نبوية تدريجية الحصول، ومثلت شخصية النبي صلى الله عليه وسلم المحور الأساسي الذي يمثل هبة الله للأمم، ويدور الدين وجل تعاليمه حول هذا المحور وهذه الشخصية من خلال التجربة الباطنية والخارجية للنبي صلى الله عليه وسلم (3)، ويشير سروش وفقاً لذلك قائلاً: "فكل ما جاء به النبي فهو حسن وجميل، وبما أن كلامه لا يصدر عن الهوى فهو عين الهداية، ولذلك فإن الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي، ومن هنا يكون الدين تابعاً للنبي، وبما أن هذه التجارب

(1) -ميك جون و سروش عبد الكريم، صورة لمن لا صورة له، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، 2007، العدد 33، 34، ص 179.

(2) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص ص 25، 26، 27.

(3) - المصدر نفسه، ص ص 27، 28.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

لا تكون اعتباطية بل تعني تأييدا ودعما لشخصية النبي الإلهية فينبغي على جميع الأتباع وكذلك شخص النبي أيضا الالتزام بهذا الدين وامتنال أوامره"<sup>(1)</sup>.

ويرى سروش أن العلاقة بين الوحي والنبي في تجربته الباطنية علاقة جدلية - نتطرق إلى ذلك بتوسع في أحد العناصر اللاحقة-، تقتضي القول بتبعية الوحي للنبي، فإن العلاقة الجدلية بين النبي ومجتمعه في تجربته الخارجية الاجتماعية، هي الأخرى تقتضي القول بتبعية الدين للنبي، بمعنى أن التعاليم الدينية نزلت في القرآن الكريم بالتدرج، وإن كانت حل أمهات المسائل ومحكماتها محفوظة؛ إلا أن الحوادث التي وقعت والأسئلة التي أثرت، وما يتبع ذلك من نزول آيات قرآنية تجيب عن المسائل أو تشير إلى تلك الأحداث فهذا يدل على أن متن النص الديني ذاته سيتكون تدريجيا، إذ ليس هو إلا تلك الاستجابات المناسبة لتلك الوقائع، ولسلوكيات الناس وممارساتهم، مع الاحتفاظ بروح الخطاب الإلهي في مضمونه، فالحوادث والوقائع كان لها نصيب في تكوين الدين الإسلامي، ولو كانت هناك حوادث أخرى، لكان بالإمكان أن يتكون الإسلام بشكل آخر ليحفظ له الانسجام مع مجتمع آخر يشيد ببناءه النبي صلى الله عليه وسلم مع حفظ خطابه الأصلي عنه.<sup>(2)</sup>

ومن جهة أخرى نجد كثيرا من الحوادث والحالات التي لم تقع في زمان النبي صلى الله عليه ولذلك لا نجد لها إجابة معينة في النصوص الدينية، ولم يتخذ النبي صلى الله عليه وسلم موقفا خاصا منها، ولو عاش النبي مدة أطول وواجه المزيد من المتغيرات، فمن المؤكد أن مواقفه ستتزايد وتعدد، وأنه من الممكن أن يكون القرآن أكبر حجما مما هو موجود عليه اليوم بين أيدينا<sup>(3)</sup> وبذات الصدد يقول سروش: "وكيف ما كان فإن هذه الحوادث والوقائع التاريخية رسمت بصماتها الواضحة على جسد الإسلام، بحيث أن النبي صلى الله عليه وسلم تحرك على مستوى تشييد نظام اقتصادي وسياسي وغير ذلك، وبالتالي صار في الإسلام نظام اقتصادي وسياسي، وهذا الدين يمثل عين التجربة الباطنية والخارجية المتكاملة للنبي، فالنبي الذي يملك شخصية مؤيدة، كانت تجاربه الدينية لها طابع إلهي ومورد تأييد الحق تعالى"<sup>(4)</sup>.

(1)-سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 28.

(2)- سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 25-26، [ انظر أيضا: عبد الكريم سروش - بسط التجربة النبوية-، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 33-34، ص 180].

(3)- المصدر نفسه، ص 26.

(4)-سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص ص 26-27.

ثانيا: مسألة النبوة والوحي في فلسفة سروش

تعد كل من النبوة والوحي ركنين أساسيين من أركان الدين الاسلامي وأشد الأصول العقائدية الراسخة له، والتي شغلت اهتمام الباحثين والمفكرين، ومن بين هؤلاء كان عبد الكريم سروش الذي أخذ نصيبا واضحا في البحث عن هذين الركنين، وألف كتابا بهذا الخصوص وهو "بسط التجربة النبوية" الذي وضع فيه الأبعاد الرئيسية للنبوة والوحي، والذي عززه من خلال الهوية الإسلامية للنبوة، وسيكون لنا استقطاب لهذا الطرح بعد أن نحدد ماهية المعنيين لكل من النبوة والوحي.

أ- في أصل النبوة

النبوة أصل من الأصول الكلامية عند كل من الشيعة الإمامية والأشاعرة، وعند المعتزلة من المسائل المتعلقة بأصل "العدل" ومتفرعة عليه، وكان البحث في مبحث النبوة في المصنفات الكلامية الأولى وظهوره في كتب التاريخ جاء للرد عليها على اعتبار أن مبحث النبوة نشأ في بدايته مبحثا دفاعيا خالصا لغرض منه الرد على آراء المخالفين فيها، إلى أن جاء القرن الرابع من الهجرة حيث انتقلت فيه مسألة النبوة وظهرت كأحد العقائد المستقلة في كتب العقائد<sup>(1)</sup>.

والجدير بالذكر أنه مما لا شك فيه اتفاق جميع المسلمين بتحقيق النبوة الخاصة للنبي صلى الله عليه وسلم، وأيضا تحقق النبوة العامة ببعثة الأنبياء قبل خاتمهم صلى الله عليه وسلم، وأن النبوة وظيفة إلهية وبعثة ربانية يسخرها الله لبعض البشر من عباده الصالحين فيرسلهم إلى سائر البشر، بهدف توجيههم وتحديد طريق الخير والسعادة لهم، حتى تتمكن الإنسانية من بلوغ كمالها المنشود، وحتى يتحقق ذلك لا بد من وسيلة تواصل بين العبد وخالقه، وهذا ما يمكن أن يتصف بالبعدين الإلهي والبشري، إذ النبي ببعده البشري يملك نقطة الوصل بينه وبين عباده مما يؤدي إلى مشاركتهم والسعي لتوجيههم، أما ببعده الإلهي فله قابلية استلام الوحي والنداء الغيبي<sup>(2)</sup>.

أما إذا ما انتقلنا إلى وجوب النبوة وجوازها فسوف نرى وقوع اختلاف بين المتكلمين، فالأشاعرة ذهبوا إلى أنها جائزة وليست واجبة، فهي ممكنة يستوي فيها الطرفان - الامتناع والوجوب - فهي في ذاتها غير ممتنعة وغير واجبة، وإنما يكون حصولها وتحقيقها في الوجود بأن تتعلق بها إرادة الله المطلقة، والمعتبر لدى الأشاعرة في النبوة هو مطلق الإرادة وليس مقتضى المصلحة<sup>(3)</sup>، وتوافقا مع هذه الرؤية يأتي تعريف الأشاعرة للنبوة وفق التعريف

(1) - مبروك علي، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط1، 1993، ص 277.

(2) - المرجع نفسه، ص ص 149 - 150.

(3) - المرجع نفسه، ص 195.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الاصطلاحي أهما: "موهبة من الله تعالى ونعمة منه إلى عبده"، وجاء هذا التعريف حتى يؤكد الأشاعرة على أن النبوة مجرد هبة من المولى عز وجل، وفي تعريف آخر يقولون: "وليس معنى يعود إلى ذات النبي ولا إلى عرض من أعراضه، استحقتها بكسبه وعمله، فالحق أنه لا يشترط في النبوة - حين تكون هبة واصطفاء- شرط من الأحوال المكتسبة بالرياضيات"، وما يقصده الأشاعرة من ردهم النبوة إلى الاختيار والاصطفاء إثبات الإرادة الإلهية المطلقة مع تغييب للإنسان ودوره، وهذا إن فسر فهو يفسر ميلهم لرد الاشتقاق اللغوي للفظ "النبي" إلى "الإنباء" أي بمعنى الإخبار، فيكون بذلك معنى النبي هو المُنْبِيُّ برسالة الله تعالى، أو المُنْبَأُ منه، فيكون لفظ "النبي" مهموزا في اللغة ولكنه يخفف وتترك همزته، وهذا ما يدل على غلبة الحضور الإلهي بخلاف المصدر الثاني المحتمل وهو "النبوة" أو "النباوة" بمعنى الارتفاع والعلو والسمو، فالاشتقاق في مصدره الثاني يفسح المجال لتصور الرفعة والسمو الحاصلة بفعل الإنسان ذاته (1).

وإذا ما توقفنا مع المعتزلة فقد واجهوا في طور النهوض خطرا داخليا تمثل في تغييب الإنسان، إذ قالوا بالجبر، فجاء الاعتزال بصياغة أصل العدل دفاعا عن الإنسان، وفي طور النضوج واجه المعتزلة خطرا خارجيا تمثل في تغييب النبي، حيث شبهة المنكرين للنبوة، فكان البحث في إثبات النبوة عند المعتزلة واحدة من مهام طور النضوج لا طور النهوض (2).

وإذا قال الأشاعرة بجواز النبوة، فإن المعتزلة من قبلهم قالوا بوجودها بمعنى أن العقل يحكم بوجودها على الله تعالى لمصلحة العباد، إذ إنها فعل ضروري يرتبط بصلاح البشر، ولما كان العقلاء منهم يحكمون بوجود دفع الضرر عن النفس، فإن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وليس بمقدور العقل مهما بلغ أن يعرف ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة وبين ما لا مصلحة فيه، فلا بد أن يعرفنا الله تعالى بحال هذه الأفعال كي لا يكون عائدا بالنقص على غرضه بالتكليف، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا الأنبياء، فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز الإخلال به (3).

وربط المعتزلة للنبوة بمصلحة العباد قد أدى إلى القول بوجودها عقلا، ويتأتى وجودها من حيث إنها حسنة، إذ الواجب عند المعتزلة هو الحسن أو الأصلح، ولما كانت النبوة فعلا لا شك في حسنه؛ فهذا يعني لا شك في وجوده، ووجه اتصال النبوة بأصل العدل هو أن الله سبحانه وتعالى علم أن صلاح البشر يتعلق بالتكليف

(1) - مبروك علي، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط1، 1993، ص ص 191، 192.

(2) - المرجع نفسه، ص 192.

(3) - المرجع نفسه، ص 197.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الشرعية، فلا بد حينئذ أن يعرفنا بها، وإلا فإنه ليس من العدل أن يخل بما هو واجب عليه، ثم إن الضرورة والوجوب في النبوة هي ذات أصل إنساني لا إلهي، فإن الوضع الإنساني هو ما يبرر وجوب بعثة الأنبياء، لا أن بعثتهم تسوغها إرادة إلهية تتعلق به على نحو مطلق، وعليه تكون النبوة بهذا الفهم استجابة لوضع إنساني بعينه، تكشف عن ذات طبيعة ثنائية (الله والإنسان معا) وليست طبيعة أحادية مطلقة، وبهذا تؤكد الحضور الإلهي والإنساني، بل إن الحضور الإنساني يهيمن وينحو واضح على تصور المعتزلة لوجوب النبوة، ما دام المعتبر فيها هو صلاح العباد وليس مطلق الفعل والإرادة الإلهية<sup>(1)</sup>.

وعليه يتضح سر ميل المعتزلة إلى رد النبوة في الاصطلاح إلى معنى الرفعة والسمو، وليس معنى الهبة والاصطفاء كما قال الأشاعرة، ووفقاً للمعتزلة فإن النبوة تؤول إلى صفات الأفعال، حيث إنها جزء على عمل، فهي رفعة مخصوصة يستحقها النبي، لا على سبيل الابتداء الإلهي المطلق غير المسوّغ، بل هي منزلة رفيعة يستحقها من تكفل بأدائها على أكمل وجه وصبر على مشاقها<sup>(2)</sup>.

وهكذا فإن تأكيد المعتزلة فيما يخص الشرط الإنساني للخطاب الإلهي - حيث ربط النبوة بمصالح المبعوث اليهم- لا يأتي في سياق نسقهم الفكري القائم على أساس إيجاد التوازن بين حلقات الوجود الثلاث (الله، العالم، الإنسان) فقط؛ بل تأتي ضرورة الشرط الإنساني، لأجل استبعاد العبث عن الخطاب الإلهي وإضافته إلى الحكمة، ومن ناحية أخرى فإن النسخ في الشرائع والذي يعد تطوراً في الخطاب الإلهي لا يمكن تفسير ذلك منطقياً إلا بإبراز جانب فاعلية الإنسان كشرط ضروري يؤكد في مجمله حكمة الخطاب الإلهي، إذ يبعث الأنبياء والرسل إلى الناس كافة ولتحقيق مصالحهم، فكلما تطورت المجتمعات والحضارات البشرية؛ كلما دعت الحكمة إلى أن تكون الشرائع والخطاب الإلهي مواكبا لتطور النوع الإنساني<sup>(3)</sup>.

(1) - مبروك علي، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت-لبنان، ط1، 1993، ص ص 197، 199، 267.

(2) - المرجع نفسه، ص 273.

(3) - المرجع نفسه، ص ص 252، 271.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

وإذا ما عدنا إلى الشيعة الإمامية فهم كذلك يقولون إن النبوة واجبة على الله تعالى، بمقتضى قاعدة اللطف\*، فالإنسان كونه مخلوقا غريب الأطوار، معقد التركيب في تكوينه، اجتمعت فيه نوازع الفساد من جهة؛ وبواعث الخير من جهة أخرى، ولا يمكن له الاطلاع على جميع الحقائق وأسرار الأشياء؛ لذا فهو لا يستطيع أن يعرف بنفسه كل ما يضره وينفعه، لا فيما يتعلق بفردده وشخصه، ولا فيما يتعلق بالنوع الإنساني ومجتمعه، فإنه في أشد الحاجة إلى من يبين له الطريق والنهج الواضح إلى الرشاد ليلبغ درجات السعادة، فوجب على الخالق عز وجل أن يعث الأنبياء والرسل رحمة بعباده ولطفًا بهم<sup>(1)</sup>، وتدليلا لهذا الطرح يقولون: "وإنما كان اللطف من الله تعالى واجبا، فلأن اللطف بالعباد من كماله المطلق، وهو اللطيف بعباده الجواد الكريم، فإذا كان المحل قابلا ومستعدا لفويض الوجود واللطف، فإنه تعالى لا بد أن يفويض لطفه، إذ لا بخل في ساحة رحمته، ولا نقص في جود كرمه،... وليس معنى الوجوب هنا أن أحدا يأمره بذلك، فيجب عليه أن يطيع الله تعالى عن ذلك، بل معنى الوجوب في ذلك هو كمعنى الوجوب في قولك: إنه واجب الوجود، أي: اللزوم واستحالة الانفكاك"<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا الأساس يتبين لنا أنه ومع وجود اتفاق بين المعتزلة والإمامية في وجوب بعثة الأنبياء، من باب اللطف والفعل الأصلح؛ إلا أن للإمامية مسلكتهم الخاص في إثبات ذلك، إذ أوجبوا اللطف من جهة الجود والكرم، واتصاف المولى عز وجل بهاتين الميزتين هو الذي اقتضى أن لا يمنع العباد صلاحا ولا نفعا، وليس كما ذهب إليه المعتزلة في وجوب اللطف من باب العدل، وأنه لو لم يفعل ذلك لكان ظلما، وأيضا نجد الإمامية قد رجحوا معنى "النبي" في أصله اللغوي إلى معنى الارتفاع وعلو المنزلة<sup>(3)</sup>.

ويبدو موقف الإمامية في مبحث النبوة كاشفا عن ما يمكن استشفافه من نسق كلامي وسياق يتوسط الأمرين: أمر التأكيد لحضور الإرادة الإلهية المطلقة، وأمر التأكيد لفاعلية الإنسان وضرورته كشرط للخطاب الإلهي، وهذا ما يذكرنا بين الأمرين في مسألة أفعال العباد، ووفقا لعقيدة الإمامية فإنه لا جبر ولا تفويض في أفعالهم، والضرورة التي نراه هنا هي ربط النبوة بصلاح النوع الإنساني، ومسألة اللطف في الدين للبشرية ليست

\* قاعدة اللطف : برهان اللطف أو دليل اللطف أو قاعدة اللطف أحد الأدلة والبراهين التي يستدل بها علماء المسلمين من الإمامية والشيعة في أبحاث العقيدة وعلم الكلام لإثبات وجوب الإمامة الإلهية وضرورتها عقليا، وهي قاعدة متفرعة عن قاعدة الحسن والقبح العقليين التي هي محور مباحث العدل الإلهي في الكلام الإسلامي، للتوسع [انظر: برهان- اللطف / <https://ar.m.wikipedia/wiki/> ] .

<sup>(1)</sup> - المظفر محمد رضا، عقائد الإمامية، ص 91، 95.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص 95.

<sup>(3)</sup> - الطوسي محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، منشورات جمعية النشر، النجف - العراق، 1979، ص 244.

مخالفة لما قاله أهل المعتزلة بالعدل الإلهي، بل اللطف واجب على حد قول الإمامية، وعليه يبقى الاتفاق أو الاختلاف سائدا في هذا النوع من المسائل وبصورة مجملة حاولنا أن نحدد بعض المفاهيم فيما يخص معنى النبوة.

## ب- في أصل الوحي

نحاول من خلال هذا المبحث أن نحدد وجهة نظر سروش في مسألة الوحي مقارنة بوجهة النظر التقليدية، لنحدد ذلك بالتساؤل التالي: هل ماهية الوحي تفهم بمعنى التنزيل؟ أم أنها تنبثق من النفس الباطنية للنبي (ص)؟.

**لغة:** يقال وحي يحي وحياء، أي: كتب يكتب كتابا، أوحى الله إليه، أي: بعثه، وأوحى إليه أي: ألهمه، وقوله عز وجل: "وأوحى ربك إلى النحل"، أي: ألهما<sup>(1)</sup>، وقال الجوهري: الوحي: الكتاب، وجمعه وحى، الوحي أيضا: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقته إلى غيرك، ويقال: وحيته إليه الكلام وأوحيت، وهو أن تكلمه بكلام تخفيه<sup>(2)</sup>.

**اصطلاحاً:** قال الراغب في مفرداته: أصل الوحي هو الإشارة السريعة سواء بالصوت الخالي من التراكيب الكلامية أو الإشارة ببعض الجوارح (العين واليد والرأس) أو بالكتابة<sup>(3)</sup>، وقيل أيضا الوحي: الوحي هو الإعلام الخفي السريع، أي الطريقة الخفية في الإعلام وهذا اللفظ (الوحي) أطلق تحديدا على الطريقة الخاصة التي يتصل بها الله عز وجل بأنبيائه ورسله ما يجعل الأمر يختلف مع بقيه عباده وعدم الإحساس بها<sup>(4)</sup>.

والوحي استعمله القرآن الكريم في أربع معانٍ<sup>(5)</sup> وهي:

**المعنى الأول بالمعنى اللغوي** نفسه كما أشرنا سابقا أنه يدل على الإشارة الخفية، كقوله تعالى في سورة مريم: "فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا"، أي أشار إليهم على سبيل الرمز والإيماء وهذا النوع من الوحي هو وحي بمعنى الإشارة، **والمعنى الثاني** يدل على تركيز غريزي فطري نلمس ذلك من خلال الآية سابقة الذكر قوله تعالى: "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ \* ثُمَّ كَلَّمِي مِنْ كُلِّ الشَّمْرَاتِ فَاَسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ

(1) - بن أحمد الفراهيدي، العين، ج 3، سلسلة المعاجم والفهارس، 100-175، ص 320.

(2) - بن حماد الجوهري إسماعيل، الصحاح، ج 6، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط4، 1990، ص ص 20، 25.

(3) - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ص 515 .

(4) - الحكيم محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي، قم- إيران، ط3، 1996، ص 25.

(5) - الربيعي محمد، دعوى بشرية القرآن، مركز الهدف للدراسات، 2011، ط1، ص ص 42، 43.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ<sup>(1)</sup>، وهذا المعنى من الوحي يعبر عن شعور باطني فطري لما يحتويه من عناصر يكاد يتطابق مع ما يتوافر في أنواع أخرى من الحيوانات، إذ نسب إليها أفعالا وتصرفات فطرية لا تخلو في بعض وجوهها من تطابق مع ما ذكر للنحل من أفعال وتصرفات عبر عنها القرآن الكريم كانت عن وحي.

**أما المعنى الثالث** فيدل على إلهام نفسي أي إلهام وقذف في القلب، وهو شعور باطني يحس به الإنسان إحساسا يخفي عليه مصدره أحيانا، وأحيانا يحس أنه من الله تعالى نلمس ذلك في قوله تعالى: "وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ" <sup>(2)</sup>، فمعنى الوحي في هذه الآية اختلفت فيه الآراء، ومرجعها إلى رأيين:

**الرأي الأول:** يرى أن الوحي المذكور في الآية كان إلهاما وقذفا في القلب، والقائلون به الشيخ الطوسي والعلامة الطبرسي ووافقهم عليه جُلُّ المتأخرين، أما الرأي الثاني: فيرى أن الوحي المتضمن في الآية كان مناما، والقائلون بهذا الرأي من أهل الإسلام على أن الوحي كان مناما أو كلام سمعته أم موسى في منامها على وجه الخصوص، و هناك رأي آخر يقول إن الوحي في قصة أم موسى وفي قصة مريم حين بشرها الملك بعيسى؛ أنه وحي نبوة، وهما بذلك تعتبران من الأنبياء الموحى إليهم، وهذا القول قال به كثير من العلماء قديما منهم الفيلسوف ابن حزم الأندلسي والمفسر القرطبي وغيرهما، لكن بصورة مجملة فالوحي إلى أم موسى يتضمن بلا شك المعنى القطعي الوارد لغة واصطلاحا أنه الإعلام في الخفاء وهو من أهم عناصر الوحي<sup>(3)</sup>.

وما يمكن أن نستنتجه من المعنى الثاني والمعنى الثالث أنهما يمثلان نوع من الوحي بمعنى الإلهام، لكن هذا النوع يختلف وفقا للايتين، فأية النحل تدل على الوحي إلى الحيوانات (النحل)، وآية القصص تدل على الوحي إلى البشر العاديين (أم موسى).

أما الوحي الملقى من الله إلى نبي من أنبيائه بواسطة مَلَكٍ أو بغير واسطة لأجل تبليغ رسالة الله؛ فيمثل **المعنى الرابع** الذي استعمله القرآن الكريم ويسمى بالوحي الرسالي، والقرآن الكريم بوصفه بناء متكاملا تضمن في ثنايا آياته بأنه وحي ألقى على النبي (ص)، وما تحمله هذه الميزة من خصوصية جعلت من الوحي الرسالي يحتل الصدارة كما وكيف في القرآن الكريم وما رددته آياته من وحي إلى الأنبياء الآخرين يرد دائما إما مدخلا للوحي

<sup>(1)</sup> - سورة النحل، الأيتان 68، 69.

<sup>(2)</sup> - سورة القصص، الآية 7.

<sup>(3)</sup> - حمود الأعرجي ستار جبر، مصادر الوحي وأنواعه في القرآن الكريم، مركز الرسالة، ط 1، 2011، ص ص 191، 192.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الرسالي أو خاتمة للدلالة عليه كقوله تعالى: "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ"، فالوحي الرسالي يتجسد في ذاك الاتصال الروحي المباشر بين ذات الإله وشخصية النبي (ص) الباطنة، وذلك لما تتوفر فيه من خصائص أهله لهذا الاتصال الغيبي الفذ، ما مكنه ذلك من الرؤية الروحية الكشفية دون لبس أو غموض، لتكون بذات الصدد محل مفارقة بين الإلهام<sup>(1)</sup>.

والتمييز بين أنواع الوحي أمر أكد عليه الشيخ مكارم الشيرازي بقوله: "الوحي الإلهي على نوعين: (وحي تشريعي) و(وحي تكويني)، فالوحي التشريعي هو ما كان ينزل على الأنبياء، ويمثل العلاقة الخاصة بينهم وبين الخالق، حيث كانوا يستلمون الأوامر الإلهية والحقائق عن هذا الطريق، أما الوحي التكويني فهو في الحقيقة وجود الغرائز والقابليات والشروط والقوانين التكوينية الخاصة التي أوجدها الخالق في أعماق جميع الكائنات في هذا العالم<sup>(2)</sup>.

وبعد مرور الطباطبائي على الآيات الكريمة التي تحدثت عن الوحي؛ خلص إلى رأيه الذي يقول فيه: ملخص ما نستفيده من الآيات الكريمة أنها تعتبر القرآن كتابا سماويا أُلقي إلى الرسول عن طريق الوحي، والوحي هو كلام سماوي غير عادي، ليس للحواس الظاهرية والعقل أن تصل إليه، بل ربما يوجد في بعض من يختاره الله تعالى ما يدرك بوساطة قوى ربانية الأوامر الإلهية والدستور الغيبي غير المحسوس بالعقل والحواس، وهذه الحالة من حالات النبوة، وبها يتلقى النبي الشريعة الإلهية<sup>(3)</sup>.

### ج- جدلية الوحي والنبوة في رؤية سروشية

إن المقوم الاساسي لشخصية ونبوة الأنبياء هو الوحي، ويعبر عنه المفكرون المحددون بمصطلح "التجربة الدينية"، والتجربة الدينية للأنبياء على درجة عالية من الوضوح واليقين، تخلق في أعماق وجودهم اطمئنانا يمنحهم القوة في تحركهم بإتجاه تحقيق الشمولية العظيمة الملقاة على عاتقهم، لذا فإن التجربة الدينية تشكل جوهر النبوة، يقول سروش بذات الصدد: "إن مقوم النبوة ورصيدها الوحيد هو الوحي أو التجربة الدينية كما يسمى اليوم، في هذه التجربة يرى الرسول كأن شخصا يأتيه فيلقنه رسالة وأوامر يملئها على أذنه وقلبه، ويكلفه بإبلاغها للبشر،

(1) - الربيعي محمد، دعوى بشرية القرآن، ص ص 44، 47.

(2) - الشيرازي مكارم ناصر، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل مع تهذيب جديد، مؤسسة الأعلمي، المجلد 15، ج 29، بيروت- لبنان، ط1، 2013، ص ص 308، 309.

(3) - الطباطبائي محمد حسين، القرآن في الاسلام، ترجمة احمد الحسيني، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، ط1، 2004، ص ص 82، 83.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

ويتيقن النبي من صحة هذه الرسالة والأوامر، ويطمئن إليها، ويتشجع عليها، إلى درجة تجعله مستعداً لأداء واجبه الملقى على عاتقه"<sup>(1)</sup>.

ومع ذلك؛ يؤكد سروش على أن التجربة الدينية نفسها لا تجعل من الشخص نبيا ولو كانت هي جوهر النبوة في واقعها، فليس بمجرد رؤية الملك أو شهود عالم الغيب تتحقق حالة النبوة في الإنسانية فهناك ممن رأوا الملك أو حدثتهم الملائكة ولكن لم يكونوا أنبياء، فلا بد من ملاحظة أمر ذاتي تتضمنه النبوة غير الوحي والإطلاع على عالم الغيب، ألا وهو عنصر المأمورية والتكليف، وهذا العنصر يمثل الفارق والميزة الأساسية والأهم بين الأنبياء وبين غيرهم من أصحاب التجارب الدينية"<sup>(2)</sup>.

هذه التجارب سواء كانت من داخل الإنسان أو نابعة من الكشف الباطني؛ لا يعني أنها غير إلهية أو غير مؤيدة بتأييد الله ولا تنافي مقولة الوحي، يقول سروش: "سواء قلنا إن ملكاً ألقى في رُوعه هذا الكلام، أو أن النبي نفسه وجد هذه الخصوصية؛ فكل هذه الأمور تؤكد أن النبي يتحرك من موقع التأييد الإلهي والهداية الربانية، والكلام الذي يجري على لسانه كلام مدرّوس وبإشراق الهداية السماوية، فأنا لا أتصور وجود مشكلة في هذا الكلام"<sup>(3)</sup>.

وهذا الوحي أو التجربة الدينية تضيفي على الأنبياء شخصية جديدة، ويكشف النبي من هذه التجارب معلومات جديدة كما ينظر إلى الواقع بنظرة جديدة، يقول سروش بهذا الشأن: "عندما ينال النبي مرتبة الكشف؛ فإنه سيمتلك شخصية جديدة، بحيث يرى الواقع بشكل جديد، ويدرك حقائق الأمور الموجودة في العالم ويتحدث للناس عنها، ولا إشكال أن النبي عندما يتحدث عن شيء فإنه يتحدث معه"<sup>(4)</sup>.

ولكن هذا الكلام الذي يحصل عليه النبي من خلال التجارب الباطنية الكشفية؛ ليس كالعبارات والمفاهيم، بل هو وحي باطني ينتج عنه مواضيع أو مضامين، وإن النبي هو الذي يقوم بإلباس هذه المواضيع أو المضامين لباس بيئته وثقافته، ولهذا عد سروش النبي هو نتاج الوحي، وهو ما عبر عنه قائلا: "إن هذا الإلهام (الوحي) ينبثق

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص ص 9، 10.

(2) - المصدر نفسه، ص 10.

(3) - المصدر نفسه، ص 155.

(4) - المصدر نفسه، ص 141.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

من نفس النبي ونفس كل شخص إلهية، إلا أنه (النبي) يختلف عن سائر الأشخاص، ذلك أنه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد تحدثت نفسه مع الله" (1).

هذا الكلام يخالف تماما النظرة السائدة في كيفية نزول الوحي، وأنه ينزل تبعا للحوادث التي تحدث فيكون مجيبا أو مشرعا، بمعنى أن النبي تابع للوحي، بينما يرى سروش عكس ذلك بأن الوحي هو تابع للنبي، بل أكثر من ذلك هو الذي ينزل الوحي متى شاء، لأن سروش ينظر للنبوة بأنها نوع من التجربة والكشف: "كلام النبي حق، وليس النبي تابعا لجبريل بل جبريل تابع له، فهو الذي ينزل الملك، ومتى أراد أن يرحل عنه تحقق ذلك" (2).

وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الطريقة وصل إلى تجربته وصار نبيا، بل ازدادت نبوته مع مرور الوقت؛ فما الحاجة إلى نزول جبريل؟ ويبدو أن هذا ما رآه عندما قال: "وبإمكاننا الإشارة إلى هذه الحقيقة وهي أن الاعتقاد بأن كلام النبي هو عين كلام الباري، ذلك يُعد أفضل طريق لحل المشاكل الكلامية الواردة في موضوع الخطاب الإلهي" (3).

هذا الرأي القائل بأن كلام النبي هو عين كلام الباري؛ يصطدم مع مقولة الوحي الذي صرّحت به آيات كثيرة أشارت إلى نزوله على النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، بيد أن سروش يذهب إلى أن تلك الآيات ما هي إلا نتاج للتجربة النبوية التي تنبسط على لسانه منبعثة من قلبه الطاهر، والتي تكون أحيانا على هيئة رؤيا صالحة أو وحي نفساني منبعه الطهر، فيقول: "أعتقد أن من الطبيعي جدا أن نبي الإسلام يرى في منامه أو بما يشبه المنام أن هناك من يقصّ عليه قصص الأنبياء، والأنبياء سعداء الحظ؛ لأن الأشخاص الذين يحكون لهم القصص يقولون لهم حكايات صادقة" (4).

ومع أنه يذهب إلى أن الرؤيا الصالحة أو الصادقة تمثل مرتبة دنيا في التجربة النبوية قياسا بالمكاشفات والمواجد وغيرها؛ فيقول: "إن أدنى مرتبة للتجارب الدينية هي الرؤية الصالحة، وهناك مراتب أسمى منها في المكاشفات والأذواق والمواجد العرفانية، ومن خلال هذا الطريق نحصل على اليقين في مسألة النبوة لا من خلال انقلاب العصا إلى حية أو شق القمر، لأن هذه الطرق لو لم تقترن بشواهد أخرى فمن المحتمل أن تكون من

(1) -سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 156.

(2) - سروش عبد الكريم، كلام الله كلام محمد، ترجمة حسن مطر، مجله نصوص معاصرة، مؤسسه دلنا للطباعة والنشر، لبنان، 2008، العدد 15-16، ص 13.

(3) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 19.

(4) - المصدر نفسه، ص 19، 20.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

جنس السحر والخيال، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها لإحراز نبوة النبي ثم معرفة مصداقها الخارجي " (1)، إلا أنه يعدها علامة من علامات الحصول على التجربة النبوية.

ينبغي التفريق بين الآيات المادية والمعنوية، فالمادية تنفع مع الذين ينظرون إلى المادة أنها هي الفاعلة والمؤثرة في عالم الوجود، ودرجة تصديقهم وإيمانهم متوقفة على تلك الآيات والدلائل المادية، أما بعد وصول الإنسان إلى مرحلة المعرفة بالنبي والإيمان به، نعم تكون تلك الآيات المادية أدنى مرتبة، ويكون المعيار رسالة النبي وتعاليمه التي تهدف إلى التكامل الإنساني، ولكن النزوع إلى معرفة هذا التكامل عن طريق المكاشفات والموجودات نزوع صوفي عرفاني قد يخالف الكثير من ظواهر الآيات القرآنية، أو حتى تأويلها، ويقابل بين أمرين محدودية المكاشفات ولا محدودية الوحي، يقول محمد الربيعي: "إن آثار وتبعات التجارب العرفانية محدودة ومتناسبة مع العلوم الاكتسابية لدى العارف، وأما معطيات الوحي فذات أبعاد واسعة، فهل يمكن المقارنة مثلا بين معطيات النبي الكريم ومعطيات سائر العرفاء؟!" (2).

فضلا عما تقدم هذه التجربة التي وصلها النبي فهي لا تمتع غيره من الوصول إليها، ويبقى مسرح التجارب متاحا لكل البشر!! وعلى ضوء ذلك هل بالإمكان الحديث عن نبوة بدرجة أقل تنبعث من تلك التجربة إلى جانب نبوة أكبر وأعظم؟ هل يستطيع كل شخص أن يكون رسولا؟ يجب سروش عن ذلك: "كل شخص بإمكانه أن يكون نبيا لنفسه ويعيش حالات خاصة من خلال ما يجده من مكاشفات وذوقيات" (3).

هنا على رأي عبد الكريم سروش يمكن للعرفاء أن يعيشوا تلك التجربة ولكن بدرجة أقل من النبوة، لأنهم يعيشونها على مستوى الباطن فقط، أي يعيشون لذة الحضور المقدس في أرواحهم، لذا نجدهم يلجأون إلى العزلة والابتعاد عن ملاذ الحياة وعن الناس، أما التجربة النبوية فإنها تعيش حالتين على مستوى الروح وعلى مستوى العالم الخارجي، وتكون أعظم أثرا عند النبي من غيره من العرفاء بسبب الوحي.

إذن الأنبياء يعيشون التكامل في المرحلتين، أي أنه على مستوى الباطن وعلى مستوى الظاهر في مقام التبليغ قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ " (4)، وفي مقام الإنذار والتبشير قوله عز وجل: " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 142.

(2) - المصدر نفسه، ص 143.

(3) - الربيعي محمد، دعوى بشرية القرآن، ص 170.

(4) - سورة المائدة، الآية 67.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

لِلنَّاسِ بِشِيرًا وَنَدِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"<sup>(1)</sup>، بينما العرفاء يستغرقون في تجربتهم الباطنية متأثرين بالابتعاد عن الساحة الخارجية وحتى التعايش مع أبناء جنسهم من حيث مآكلهم ومشربهم وملذاتهم، وهذا ما يجعلهم في أكثر الأحيان مستسلمين للهجران، ما يجعلهم مسرورين بحالة الوصال والوجدان واللقاء مع معشوقهم (الله عز وجل)<sup>(2)</sup>.

وميزة أخرى بين تجربة النبي الدينية وتجارب الآخرين؛ هي العبادة أو الامتثال للأوامر الإلهية فيقول سروش: "إن العبادات تصدر من النبي بدافع تجربته الباطنية، أي أنها معلولة للتجربة الدينية التي يعيشها النبي، ولكنها بالنسبة لعامة الناس تمثل علة التجربة الدينية، بمعنى أنهم ينبغي أن يتحركوا في سَلَم العبادات، ليصلوا إلى معراج التجربة الدينية، في حين أن الأنبياء لكونهم أصحاب تجربة فإن العبادات تصدر منهم من هذا المنطلق، فنحن نتوجه في حركتنا العبادية من الأسفل إلى الأعلى، والأنبياء يتحركون من الأعلى إلى الأسفل"<sup>(3)</sup>.

وهذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهًا، فهذا الاتحاد محدود بمحدود النبي ومحتواه البشري، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد، فيصبح أولياء الله من القرب إلى الله والفناء فيه بدرجة يغدو كلامهم عين كلام الله وأمرهم ونهيهم، وحبهم وبغضهم، عين أمر الله، ونهيهم، وحبهم، وبغضهم، وبهذا تتحد الذات النبوية مع الذات الإلهية وتنكشف أمامها الأسرار الإلهية والمضمون الإلهي ويحصل للنبي إدراك المعاني الإلهية والمضمون الإلهي، وهكذا حسب قول سروش: "يكون المعنى غير المصور من الله، والصورة من محمد، والنفخ من الله، والمزمير من محمد، والماء من الله، والوعاء من محمد، فالله هو الذي صب بحر وجوده في وعاء شخصية النبي محمد بن عبد المطلب"<sup>(4)</sup>.

وبهذا الوصف يعتبر سروش أن النبي هو الخالق لأنه هو المعجزة الإلهية، إذ إن المعجزة تكمن في شخصية النبي وليس الكتاب السماوي، لذلك فالكتاب السماوي اكتسب إعجازه من النبي، فاعتبر أن النبي محمد هو خالق القرآن، إذ يقول: "فالذي كان معجزة هو شخص محمد، أما القرآن فقد اكتسب إعجازه من إعجاز محمد، وربما لو جاء بهذا الكتاب شخص آخر مثل أفلاطون لما كان معجزة... لقد كانت هذه الشخصية البديعة، بما لها من قلب يقظ، وعين واعية، وذهن متوقد، من صنع الله، وأما سائر الأمور الأخرى فهي من صنع هذه الشخصية،

(1) - سورة سبأ، الآية 28.

(2) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 148.

(3) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 165، 166.

(4) - السبحاني جعفر سروش عبد الكريم، بنية الوحي وحقيقة القرآن، ترجمة حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة، 2008، العدد 15-16، ص

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

وتابعة لكشفه وإبداعه لقد كان محمد كتابا سطره الله، وحينما كان محمد يقرأ كتاب وجوده كان يترجم هذا الوجود قرآناً، ومن هنا كان القرآن كتاب الله، كما خلق الله النحل فأنتج النحل العسل فكان العسل نتاج ذلك الوحي"<sup>(1)</sup>، حسب تعبير سروش.

ويذكر سروش عدة أدلة لبيان مطابقة الوحي لبيئة ولغة الأنبياء، وعادات النبي وغير ذلك، يقول: "إن النبي بما يملكه من شخصية نقية وطاهرة وتقية أيضاً، وفي ضوء ما يتضح معنى الكلام الذي قلته من أن الوحي تابع للنبي أي أنه متناسب مع شخصية النبي ومتناسب مع كلمات النبي، ومتناسب مع محيط النبي، ومتناسب مع الحوادث الواقعة في زمان النبي وغير ذلك"<sup>(2)</sup>.

### د- كمال الدين وختم النبوة

#### 1- كمال الدين

من الأبحاث المتداولة والمعروفة؛ أن الدين كُمل على عهد النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، وآية كمال الدين ناظرة إلى هذا المعنى في قوله عز وجل: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا"<sup>(3)</sup>، مع أن ذلك لا يعني استيعاب كل الحوادث، سواء الماضية أو الآتية، وإنما يعني تقنين الأطر العامة وكمالها، لتكون صالحة للعيش الإنساني، وبعدها ينطلق الإنسان على ضوء تلك القوانين والأسس في عمارة الحياة، أما مسألة ختم النبوة فإن معناها أن البشرية وصلت إلى مرحلة النضج على يد النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم، وأن تعاليم الرسالة الإسلامية استوعبت تفاصيل تاريخها من الشواهد القرآنية وتستوعب ما يحدث من أحداث ولو إجمالاً، لذا كان النبي محمد صلى الله عليه وسلم يستعين بالشواهد القرآنية والأحاديث الدالة على ذلك.

أما ما يراه سروش في تلك المسألتين؛ فهو يختلف عما تقدم، لأنه يرى إمكان أن يكون القرآن أكثر من هذا الذي موجود بين أيدينا وقد يكون أقل، ولو كان عمر النبي المبارك صلى الله عليه وآله وسلم أطول أو أقصر مما كان عليه، وتبعاً لذلك فإن الحوادث المسؤول عنها في زمنه والمجرب عليها قرآنيا ستكون إما أكثر أو أقل، فالقرآن زاخراً بالأحداث التي كانت تحدث آنذاك في عصر نزول الآيات القرآنية، حتى إن الأقوام الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم يرتبطون بالبيئة العربية في سفرهم وتجارتهم، بينما الأقوام البعيدة لم يرد ذكرهم فيه، يقول سروش:

(1) - المرجع السابق، ص 65.

(2) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 144.

(3) - سورة المائدة، الآية 3.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

"عندما يأتي شخص ويسأل من النبي، أو يتهم البعض زوجة النبي، أو يقوم البعض بإشعال نار الفتنة والحرب، أو يتهم اليهود والمشركون النبي بالجنون، أو يقوم بعض المشركين بقتل أبنائهم خشية الفقر والإملاق.

كل هذه الأمور انعكست على جو الآيات القرآنية وكلمات النبي، فلو أن النبي استمر في حياته وكان له من العمر أكثر مما كان وواجه من الحوادث والتحديات أكثر مما وقع؛ فمن الطبيعي أن تزداد ممارساته ومواجهاته للحوادث، وهذا يعني أن القرآن كان بإمكانه أن يكون أكثر من حجمه الموجود، ولو لم تكن بعض الأحداث كمعاداة أبي لهب أو معركة الأحزاب لكان القرآن أقل من ذلك وهذا يعني بشرية وتاريخية الدين لا غير<sup>(1)</sup>.

ألا يتنافى هذا الرأي وهو قبول الزيادة في القرآن أو النقص فيه مع كماله؟ فإذا كان كذلك فما معنى الكمال؟ هنا يجيبنا سروش أن ذلك الكمال هو الكمال الأقلي أو الأقل، فيقول: "إن الآية (اليوم أكملت لكم دينكم...) ناظرة إلى الكمال في الحد الأدنى، لا في الحد الأكثر، بمعنى أن الحد اللازم لهداية قد تمّ وكُمّل، لكن الحد الأكثر يتصل بتداعيات الواقع المتحرك والتكامل التدريجي والبسط التاريخي للإسلام في المستقبل<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك الكلام إتاحة المجال للإنسان أن يشرّع لنفسه في ضوء هداية الحد الأدنى، وهذا ما أدى إلى القول بتعدد التجارب الدينية، ورفض بعض مسائل الفقه، أو الأحكام الفقهية على اعتبار تاريخيتها من جهة، وأنها لا تمثل ذات الدين وجوهه بل أعراضه من جهة أخرى، ومن حق الإنسان البحث عن أعراض تنسجم مع حاله ومقاله حتى لو ناقضت مسائل تاريخية أو أحكاما تاريخية، وهذا يتشابه إلى حد بعيد بهرمينوطيقا شبيستري في إشارته إلى أن الأسلوب الذي يكتيف فيه الإنسان الكتاب والسنة مع مقبولاته وتوقعاته أو حاجاته السابقة، ويطالع الكتاب والسنة لأجل استنتاجهما أو يحدد سلفا احتياجات البشر ثم يتجه نحو القرآن والسنة متوقعا أن يلبيا هذه الاحتياجات هو أسلوب خاطئ، ومن يستخدمه إنما يحصر محتوى الدين الإلهي في تلك الاحتياجات التي اكتشفها هو<sup>(3)</sup>.

فرض القناعات على الدين والتعسف في إيجاد إجاباتها يُعدّ ازدراء بالدين نفسه، ولكن هذا لا يسوغ عزله عن ساحة الحياة والنظر له بأنه مجرد قناعة ذاتية بعيدة عن آفاق الحركة الحياتية، نظير قول العفيف الأخضر: السوسيولوجيا الدينية تعلم الأجيال الجديدة أن الدين ظاهرة اجتماعية، وكل ظاهرة اجتماعية هو موضوع للبحث

(1) - الطباطبائي محمد حسين، القرآن في الإسلام، ترجمة احمد الحسيني، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، ط1، 2004، ص 83.

(2) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 30.

(3) - الشبيستري محمد مجتهد، هرمينوطيقا القرآن والسنة، ترجمة احمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط1، 2013، ص 236.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

والتحليل العلمي، إن التطور الاجتماعي هو الذي يفرض على الدين التكيف معه وليس العكس، أي أن المستجدات التاريخية تعدل أو تنسخ أحكام النصوص الدينية<sup>(1)</sup>.

الكثير من الكُتّاب لا سيما المتنورون ينفعلون بالسلوكيات الدينية الخاطئة التي تنافي أبجديات الحياة، وتناقض تبدل الحال والظروف، جاعلين من تلك السلوكيات مسوغا لانزواء الدين عن الحياة، والاهتمام به فقط طقوسيا أو في بيوت العبادة، ويحمّلون الجناية على الدين لا على من جعل الدين جسرا يعبر عليه وصولا إلى مصالحه أو أحقادهم أو حتى أمراضه، فمثلا عندما يشخص العفيف الأخضر بعض المشاهد المظلمة لا ينبغي إغفال تفاصيل ذلك المشهد، كما ينقل أن المحكمة الشرعية العليا في السعودية عام 2008 رفضت فسخ زواج كهل 58 عاما من طفلة في الثامنة من عمرها بحجة أن النبي محمد تزوج عائشة في التاسعة من عمرها<sup>(2)</sup>.

وبالرجوع إلى آراء عبد الكريم سروش؛ فبعدما مرّ قوله في كمال الدين الأقلي لا الأكثري، يذهب إلى رأي آخر وهو الذاتي والعرضي في الإسلام؛ حتى لا يكون كلامه دالا على مخالفة صريحة وظاهرة للقرآن الكريم، قال بالذاتي والعرضي أو القشر واللب أو الطريقة والحقيقة، على أن المتبع للرأي المذكور لا يقف على حقيقة مراده من الذاتي بالتحديد، فأغلب ما تطرق إليه هو العرضيات، يقول في مقام التفريق بينهما: العرضي هو الذي بإمكانه أن يكون بشكل آخر، أما ذاتي الدين فهو عكس العرضي ما لا يكون عرضيا، والدين بدونه لا يكون ديناً، من دون أن يقف الباحث على تعريف محدد للذاتي، لكن في نهاية مقالته تلك يقول: "الإسلام العقائدي يمثل عين الذاتيات، والإسلام التاريخي يمثل عين العرضيات"<sup>(3)</sup>.

يبقى التساؤل ذاته؛ إذ إن العقائد في صيغتها النبوية وبملاحظة أسبابها من حيث التشريع أو التنزيل النجمي فهي تاريخية في حقيقتها!! وعلى ذلك فإنها تأخذ صيغة العرضي، وهذا ما أشار إليه سروش في نقاط مبينا فيها العرضيات<sup>(4)</sup>.

- سبقتنا الإشارة لهذه العرضيات فيما سبق لكن تناولها في هذا الجانب من الدراسة لفهم طرح سروش في مسألتي كمال الدين وختم النبوة -

■ ثقافة العرب.

(1) - الأخضر العفيف، إصلاح الإسلام بدراسته وتدرسه بعلوم الأديان، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط1، 2014، ص 50.

(2) - المرجع نفسه، ص 54.

(3) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 37-38.

(4) - المصدر نفسه، ص 38-39.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

- التصورات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استفاد منها الشارع في بيان أحكامه وتعاليمه.
- الحوادث التاريخية المذكورة في الكتاب والسنة.
- أحكام الفقه والشرائع الدينية.
- أجوبة النصوص الدينية على أسئلة المؤمنين.

كل هذه تعد من عرضيات الدين ويكون الإنسان المتدين على مستوى تلك العرضيات تدينه تدينا معيشيا أو دنيويا، "وهذا التدين يتميز بكونه تقليديا محضا، فالحياة الدنيا لهؤلاء المتدينين تتغطى بالأسطورة، والعالم الجديد بالنسبة لهم عالم الأسباب والوسائل الجديدة لا عالم المفاهيم والآراء الجديدة، فلا يسمحون لبعض الأفكار والآراء بالدخول إلى أذهانهم حتى لا تتولد لهم أزمة فكرية وروحية"<sup>(1)</sup>، هذا الكلام تعبير عن الإيمان المتسم بالجزم لا الإيمان المعرفي المتسم بالشك لأجل الوصول إلى الحقيقة، وهو حالة وسط بين العرضي والذاتي، وهنا نصل إلى الذاتي وهو الإيمان التجريبي أو التدين التجريبي الذي يهدف للحصول على التجربة الدينية بما تمثله من جوهر الدين وذاته، "والمكلف هنا يتحرك في أعماله الشرعية وممارساته الاجتماعية والالتزام بالقيم الأخلاقية، ليس لأغراض موجودة في نفسها بل ينظر إلى ما وراءها، فالهدف من هذه الأعمال والتكاليف هو تحقيق جوهر الدين في ذات الإنسان"<sup>(2)</sup>.

هذا النوع من التدين الذاتي يختلف عن الأول العرضي بأنه يتسم باليقين، أو كما يقول سروش: "عندما يعيش الإنسان التجربة الدينية يحصل على مرتبة اليقين، ولكنه لا يعني الجزم ولا الشك والحيرة، بل اليقين الذي يثمر السكينة في روح الإنسان، والاستقرار والإيمان والأمن وترفع عنه حالة القلق والصراع الداخلي حتى يصل إلى بهجة الوصال"<sup>(3)</sup>.

معنى ذلك أن لذة أو بهجة الوصال يمكن تحصيلها لبعض الأفراد غير الأنبياء كالعرفاء أو المتصوفة، وبذلك هم يشتركون مع الأنبياء في تجاربهم الدينية، وكمال الدين لا يتحقق دفعة واحدة على يد أحدهم، فهو كمال تدريجي كما هو على يد الأنبياء، وعلى ضوء ذلك كما لكل نبي كمال في الدين كذلك لكل عارف كمال ديني آخر، وبتعدد التجارب تتعدد الكمالات، وهنا لا نصل إلى كمال معين، والكمال الذي أشار إليه القرآن هو في

(1) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 145.

(2) - المصدر نفسه، ص 163.

(3) - المصدر نفسه، ص 164.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

الحدّ الأدنى أو العرضي، ليبقى الذاتي مقياس نضج التجارب البشرية ومستوى وصلها مع الله تعالى، وهذا يوصلنا إلى المقولة الثانية وهي ختم النبوة ومدى تطابق ما تقدم مع هذه العقيدة.

### 2- ختم النبوة

إن التلازم بين اكتمال الدين وختم النبوة ينبني عليه أن إفلات إحداهما يعني إفلات الأخرى، بمعنى أن الإيمان بعدم اكتمال الدين يعني الإيمان بأن النبوة لم تحتّم، وأن في ذلك مجالاً لأنبياء آخرين، بيد أن سروش صاحب نظرية التجربة النبوية عندما صرح أن نبوة النبي هي تجربة دينية معناه أتاح لغيره أن يكون نبياً، أي يعيش الإنسان حالة وجدانية عرفانية ووحياية أيضاً يستشعر فيها خطاب الله تعالى في أعماق نفسه ويطوي ضلوعه عليه، ولا ينطلق في ذلك الخطاب هادياً ومبشراً ونذيراً، والسبب في ذلك أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم قال: "لا نبي بعدي"، إلا أنه على حد تعبير سروش بإمكانه أن يكون نبياً لنفسه<sup>(1)</sup>.

ويتعدى الكلام أكثر مما سبق؛ فلو أن شخصاً على ضوء تجربته الدينية الكشفية وصل إلى قناعة بعدم كفاية النبوة وأنها لم تكن الخاتمة، ووجد طريقاً آخر للوصول يغيّر أو حتى يناقض شرعية الأنبياء فما عليه إلا أن يسير عليه؛ لأنه ابن زمانه، والأنبياء أبناء تعاليم شريعة نبي الإسلام وشعر في نفسه أن له وظيفة أخرى فيجب عليه أن يجيب ربه من موقع الحجة، وأما الشخص الذي ليس لديه هذا الشعور والإحساس فعليه أن يؤدي بوظيفته<sup>(2)</sup>.

إزاء هذا الكلام كيف يقبل الإنسان الأوامر والنواهي الصادرة من الأنبياء ويرضخ لها؟ لأنه ربما يأتي شخص آخر حصل على تجربة دينية لم يلتزم بتلك الأوامر أو أنه أمر بغير ما أمر به الأنبياء أو حتى ناقض أوامرهم؟ لا يمكن القبول بذلك؛ لأن لشخص الأنبياء خصوصيةً تختلف عن غيرهم بما يحملون من قابلية التشريع أو الولاية التشريعية الحقة المقترنة بالأدلة والشواهد، أما لغيرهم فلا يمكن وكما يقول سروش: "إن الإحساس بالتكليف والتجربة والقطع لكل إنسان بعد رحلة النبي لا يمثل تكليفاً دينياً ملزماً للآخرين أو حجة عليهم، فكل إنسان يريد إصدار حكم ديني تجاه الآخرين يجب أن يقتن حكمة بالدليل أو القانون الكلي أو الشواهد العينية"<sup>(3)</sup>.

لكن هذا الكلام لا يحلّ الإشكال المتعلق بختم النبوة بمعنى أن الإنسان يجد نفسه غير ملزم باتباع تعاليم النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم، ومن حقه أن يجتهد أو تكون له تجربته الدينية الخاصة به، وهنا يؤيد عبد الكريم سروش هذا المدعى ويدخل أعمال الإنسان تحت تسمية العدل والجور، أي أن العمل الفلاني عادل أو غير عادل،

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 149 .

(2) - المصدر نفسه، ص ص 149، 150.

(3) - المصدر نفسه، ص ص 199، 200.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فكل ما يتصف بهذه الصفة يدخل في دائرة القضايا الاجتماعية والسياسية، أي أنه لا يعد من العبادات، و أما ما لا يدخل في دائرة العدل والجور فنصطلح عليه بالعبادات، مثلا أحكام الأطعمة والأشربة وما هو الحلال وما هو الحرام منها غير داخل في باب العدل والجور، بل تعين وظيفة الشخص في ما يأكله وما لا يأكله<sup>(1)</sup>.

هذا القسم من العبادات يدخل في باب الحج والصلاة والصوم والوضوء، ولكن بما أن الأنبياء حصلوا على كمالات في عالم المعنى ثم انكشف لهم طريقة العبادات بعد ذلك قالوا لنا أن نتحرك من موقع امتثال وإتيان تلك العبادات لنصل إلى الكمالات، فالعبادات معلولة لكمالات الأنبياء ولكنها عندنا علة الكمالات، أما الأحكام الاجتماعية والسياسية أي في باب المعاملات فالأمر يختلف؛ لأنها لا تحتوي على مصالح خفية، بل المعيار هو المصالح الظاهرة، فإن لم تكن المصالح ظاهرة فإن حكمها سيلغى وينتهي، ويكون من المغالطة إرجاع أمرها إلى الغيب أو أننا لا ندرك كنهها أي جوهر الشيء وحقيقته، كقولنا: لماذا صلاة الصبح ركعتان وهكذا، أي كما أن المكلف لا يناقش في هذة فلا يناقش في تلك هذا قياس مع الفارق، فالكمال في العبادات وجود مصالح خفية وعدم دخولها في دائرة العدل والظلم، أما في المعاملات فهو وجود مصالح حلية ودخولها تحت مظلة العدل والظلم، ثم ينتهي إلى القول: "فلا أحد يستطيع القول بلزوم قبول كل ما جاء في الدين من أحكام اقتصادية وسياسية واجتماعية، حتى لو أدى ذلك إلى تدمير حياة البشر مجرد أن ذلك يترتب عليه ثواب أخروي فقط"<sup>(2)</sup>.

إذا كانت تلك الأحكام مرتبطة بأصل النص الديني فإنها لا تدمر حياة البشر، بل تقوم حياته، لذا ينبغي التفريق بين الفهم البشري للنص الذي من الممكن أن يدخل دائرة التدمير، ولا سيما إذا كان مستندا إلى الأهواء والمصلحة الذاتية، وبين أصل النص الديني الداعي لإقامة الناس بالقسط.

### ثالثا: التجربة النبوية في ميزان النقد

كثيرا ما تلقت أبحاث عبد الكريم سروش النقد وذلك منذ أن خرجت طروحه إلى الساحة الفكرية، والكثير من الباحثين وجدوا أن النقد الموجه لشخصية الدراسة يختلف من مفكر إلى آخر فتارة يلمسون نقدا بناء وتارة يلمسون نقدا تسوده العصبية القبلية، والتجربة الدينية بما تحمله من نقاط استفهام ومساحات فارغة بحاجة إلى إجابة مقنعة إذ هي التي دفعت بالباحثين إلى تبني جملة من الانتقادات، فتموضع التجربة النبوية في ميزان النقد هنا سيختلف عن سابقته ولاحقته في النقد الذي تم الاعتماد فيه على تبني جملة من الانتقادات لمراجع وشخصيات مختلفة.

<sup>(1)</sup> -سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص ص 171،172،173،174.

<sup>(2)</sup> -المصدر نفسه، ص ص 173،174.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

فعندما يصيب الفكر التشويش في الرؤية نتيجة التمسك بالمرور، تكون مخالفته مصيبة، لكن عندما يؤثر المفكر أو القارئ إلى ضبابية فكر معين أو يدلل على سقوطه من الاعتبار؛ ينبغي التأشير في الوقت ذاته إلى بدائل أكثر وضوحاً ونفعاً وصدقاً، والإنسان لا يكتشف ظلام الشيء إلا إذا أبصر النور بجانبه، أما بيان سلبيات فكر معين وترك المنابع في فكر مشوش غير واضح الرؤية؛ فإن ذلك ما يزيد الطينة بلة، أما الشخص المتأثر بحضارات وأفكار أخرى والذي يسعى لاستنساخها على ثقافة وفكر يغايرها في الظروف والمناخات فإن في عمله ذلك تعسفاً فكرياً وإهمالاً للخصوصية الفكرية لأي فكر، وهذا ما يؤدي إلى خلق فكر هجين يقف متأرجحاً بين الأصول الفكرية لفكر معين والطارئة عليها من فكر آخر، حتى يخلق هذا الأمر تفاوتاً بين الفكرين يصل في أحيان كثيرة إلى التناقض، إذا حصل التناقض حل بذلك تعرياً للمنظومة الفكرية فيسودها التخبط والفوضى، فحينها يبحث الإنسان عن ملجأ أكثر أماناً ووثاقاً يتشبث به ويستلم منه عقيدته.

إن نظرية التجربة الدينية أو النبوية وقبلها القبض والبسط في الشريعة؛ تعتمدان إذن على أصل واحد وهو أن المعرفة بشرية والبشر فيما بينهم يتبارون ويتسابقون للحصول أو الوصول إلى حدود تلك المعرفة، ولم ولن يصلوا، لأنها مختلفة باختلاف البشر ومتعددة بتعدددهم ومتغيرة بتغيرهم أو بتاريخيتهم، كل ذلك أمر مقبول، لكن عندما يتعدى الكلام إلى أصول تلك المعرفة وهو الوحي أو النبوة وإطلاق البشرية عليها وقبول الخطأ والصواب عليها أو الصدق والكذب أو الغفلة والإغفال فذلك هو محل الخطر والوقوف أمام تلك الآراء لأنها تثير الشك وتبث الفوضى الفكرية، وبالوقت ذاته ترفض إذا لم نقل تقضي على المرجعية الفكرية المستمدة معرفتها من السماء، من منطلق ذلك نناقش محاور هي صلب المعرفة وصلب النظرية بحد واحد.

**1- بداية فيما يتعلق بالوحي:** فالقول إن التجربة الدينية هي في مضمونها تعني ذات الوحي، فإن ذلك القول من شأنه أن يوقع المتلقي في محظورات كثيرة أهمها تتعلق بالتفريق بين تجارب العرفاء أو المتألهين والأنبياء، فعلى قول إن الوحي هو تجربة دينية؛ فإنه يتبع ذلك أن إطار الوحي سيكون في حدود الذات العارفة ويقصر عن التبليغ والبيان والتوضيح لكل البشر، أو أقله من نزل فيهم وكما قيل في مصنف محمد الربيعي - دعوى بشرية القرآن- : إن تتبع استعمالات الوحي في القرآن نلاحظ أنه يطلق على البعد المعرفي وتلقي المعلومات ولا يطلق على البعد الإحساسي والعاطفي الذي هو نوع من التجربة الدينية والباطنية، قال تعالى: " اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ " <sup>(1)</sup>، يشير إلى أن الوحي قابل للتابع، وكما أن النبي مأمور

(1) - سورة الأنعام، الآية 106.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

باتباعه كذلك مأمور بحتّ الناس على اتباعه أيضاً، بينما التجربة الدينية غير قابلة للاتباع بل إنها أحاسيس وأمر باطني شخصي فقط<sup>(1)</sup>.

فضلاً عما تقدم؛ فإن النبي الكريم إذا قيست حياته أو سنته القولية والفعلية والتقريرية على التجربة الدينية، فإن كل ما تقدم هو تجربة دينية، فلا يظن عاقل أنه تطرأ على النبي حالات يكون فيها بعيداً عن الله تعالى، ومن ثم يحتاج إلى تجديد تجربته ليقترّب من الله أو يحس بجهه وجذبته تجاه محبوبه، إذن حياة النبي هي تجربته الدينية، ومع كل ذلك فإن الوحي غير تلك التجربة، بدليل نزوله النجمي وحسب الأحداث الطارئة، فعلى حد قول محمد الربيعي: "فنزول الوحي الإلهي ليس مرتبطاً بالحالات المعنوية والتجارب الدينية الحاصلة للنبي، بل هو مرتبط باحتياج المسلمين لنزول تعاليم من الله سبحانه، فإن كان الوحي نفس التجربة الدينية الحاصلة للنبي، لما استطعنا أن نطلق الوحي على بعض التجارب الحاصلة للنبي"<sup>(2)</sup>.

إن عدم التفريق بين مراتب الوحي يتبعه عدم التفريق بين مراتب الموحى اليهم، فالقرآن عندما يتكلم عن الوحي للأنبياء يتكلم عن الوحي إلى النمل والنحل، لا بل إن الشيطان يوحى إلى أوليائه كما أمر، وبذات الصدد يقول سروش: "الوساوس الشيطانية من جنس الوحي حيث إنها تنطلق في واقع الإنسان وتصور له أعماله السيئة على أنها حسنة، عندما تميل النفس لممارسة عمل سيء، وهذا العمل يمثل رغبة في داخلنا حينها سنتحرك على مستوى إيجاد مبررات له وسوف نصوغ له مسوغات شرعية، ليتسنى لنا ارتكاب هذا العمل ونجعله سائغاً مثل الكلام عن شخص بسوء أو أكل مال الآخرين بدون حق وعندما يكرر الإنسان مثل هذا العمل فسوف لا يحتاج إلى شيطان بعد ذلك، لأن شخصيته بسبب التمرن على هذا العمل ستتحوّل إلى شخصية مستغرقة في الوسوسة والخطيئة فلا يحتاج إلى عامل آخر لكسب الوسوسة، والأنبياء بدورهم يتعرضون لـ « وسوسة الملك » أو ما يعبر عنه بالإلهام ويرون منامات صادقة ويتحرك ذهنهم في دائرة الأفكار الحسنة"<sup>(3)</sup>.

هذا الكلام وإن كان من باب التمثيل؛ لكن ينبغي التريث في إطلاق هكذا أحكام والنظر بعين التقدير لمقامات الأنبياء، ولا يمكن قبول أنهم يعيشون وسوسة الملك، لأن هذا الكلام قد يوصلنا إلى أن هذا الملك ربما صور لهم بعض أعمالهم حسنة وهي في واقعها غير ذلك، وحسب هذا الكلام لا يعيشون حالة اليقين والاستقرار في الإيمان، وإنما يتطورون في إيمانهم حتى يصلوا إلى درجة اليقين، إذن ما قبل اليقين لا يمكن الاطمئنان

(1) - الربيعي محمد، دعوى بشرية القرآن، ص 336، 337.

(2) - المرجع نفسه، ص 238، 239.

(3) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 143، 144.

إليه، كما أن العارف لا يصل إلى مرحلة المعرفة إلا بعد رياضات ومكاشفات، وهنا يقول علي شيرواني في معرض رده إن الوحي تجربة دينية كما تحدث للعارفين تجاربهم الدينية: العرفاء أنفسهم لا يدعون ذلك، ويمنحون النبي الأكرم منزلة خاصة بسبب اختصاصه بالوحي الرسالي، وأن الشريعة الالهية لا تلقى إلا على يد النبي، وأن على العرفاء والأولياء الذين يأتون بعده أن يتبعوه في الشريعة اتباعاً كاملاً، فضلاً عن أنه من أهم الخصائص للوحي هي أحقيته وصحته القطعية، لأنه نوع من التلقي والشهود الغيبي الذي لا يتطرق إليه الخطأ والباطل أبداً، بينما نجد العرفاء البارزين يصرحون أن ما يشاهدونه يحتمل الخطأ وأنه قد يكون سراباً من اختلاق الوهم والخيال<sup>(1)</sup>.

**2- أما فيما يخص ختم النبوة:** عند مراجعة النصوص الدينية المتعلقة بختم النبوة، لا يجد المتلقي لبساً في دلالة ظاهرها على مرادها أو على معناها، وبالوقت ذاته هذا ما تعرّض له العلماء والمفسرون وأثبتوه اتساقاً مع دلالة تلك النصوص الدينية، فمثلاً قوله تعالى: " مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا " <sup>(2)</sup>.

وعند مطالعة الباحثة لآراء المفسرين وجدتها متفقة على معنى الخاتمية فقد قال الشيخ الطوسي في تفسير هذه الآية الكريمة: "خاتم النبيين أي آخرهم، لأنه لا نبي بعده إلى يوم القيامة"<sup>(3)</sup>، وقال الفخر الرازي: "إن النبي الذي يكون بعده نبي إن ترك شيئاً من النصيحة والبيان يستدركه من يأتي بعده، وأما من لا نبي بعده يكون أشفق على أمته وأهدى لهم وأجدى، إذ هو كوالد لولده الذي ليس له غيره من أحد"<sup>(4)</sup>.

وكذلك حديث النبي الكريم صلى الله عليه وسلم لعلي كرم الله وجهه المعروف بحديث المنزلة: "يا علي أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي"، والحديث الآخر للنبي الكريم صلى الله عليه وسلم والذي رواه الطبراني: "إنما مثلي ومثل الأنبياء كمثل رجل بنى داراً فأكملها وحسنها وبقيت من زاوية من زواياها موضع لبنة فجعل الناس يطيفون ببنيانه يتعجبون ويقولون: فهلا وضعها هنا لبنة فأكمل بها بناءه، فأنا ذلك، أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي"<sup>(5)</sup>.

(1) - شيرواني علي، التجربة الدينية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسة فلسفة الدين، بغداد، العدد 51-52، 2012، ص 108.

(2) - سورة الأحزاب، الآية 40.

(3) - الطوسي محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، مج 8، بيروت- لبنان، ص 346.

(4) - الرازي فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، مج 25، بيروت- لبنان، 1995، ص 314.

(5) - صحيح البخاري، باب غزوة تبوك، ج 5، دار الفكر، بيروت- لبنان، 1981، ص 129.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

هذا هو المعنى المراد من الآية الكريمة ومن الأحاديث الشريفة للخاتمية، بيد أن عبد الكريم سروش عندما يتعرض لهذه النصوص الدينية يؤكد لنا بأن المعنى المراد منها جاء من رحم النصوص الدينية وليس من خارجها، أي العقل لا يستبعد مجيء نبوة جديدة، حتى يفهم من كلامه أنه غير مطمئن بحقيقتها أو صدقها، فيقول بذلك: "الحقيقة أنه لا يوجد أي دليل أو علامة من خارج الدين وبشكل مستقل يثبت هذا المدعى، ولم يتعرض أي واحد من المتكلمين والفلاسفة وحتى المفكرين الحدائين عن معيار مستقل في هذا الصدد، وهذا يعني أن النبي لو لم يقل بأنني خاتم الأنبياء، فسوف لا نصل إلى إدراك هذه الحقيقة بعقولنا"<sup>(1)</sup>.

هذا الكلام لا يعني أن عبد الكريم سروش لا يدعن إلى مقولة ختم النبوة؛ وإنما يريد الوصول إلى أنه إذا ختمت النبوة فإن التجارب الدينية غير محتومة، وأحيانا تحصل لدى بعض العرفاء مكاشفات لا تحصل لدى الأنبياء أنفسهم، وهنا يقول سروش: "إن التجربة النبوية في المعراج تتوفر لدى جميع أتباع النبي أيضا، وأساسا فإن أتباع النبي لا يتلخص في امتثال أوامره ونواهيه، بل بتكرار تجاربه الباطنية وإحيائها في واقع الإنسان ومحتواه الباطني"<sup>(2)</sup>.

إن تكرار التجارب الدينية أو النبوية لا يعني الاستقلال عن النبي وعن وحيه، وتسليم قيادة الحياة إلى تجارب أخرى، أو العقل مع علو شأنه وعظيم مقامه: "التقدم العلمي والثقافي على الرغم من قدرته على إعداد الناس لتقبل الدين الإلهي الخالد وصيائمه، لا يمكن اعتباره المحور الوحيد أو الرئيس للخاتمية"<sup>(3)</sup>.

وهذا الرأي تعرض له السيد الطباطبائي مبينا أن اختصاص الشريعة بالأحكام الدينية؛ لا يمكن تبديله أو رفضه بحجة أن العقل لم يرتضه، أو أن تلك الأحكام تخالف مسلمة العقل، وذلك ما يوصلنا إلى الهلاك، فيقول: "وعلينا أن نتصور المفارقة بين أن يكون التشريع من اختصاص الله تعالى، وبين أن يتصور الإنسان نفسه مستغنيا عن حكم السماء مكتفيا بما يشرعه له عقله"<sup>(4)</sup>.

إذن نخلص مما تقدم أن مكانة التجربة الدينية للعرفاء والمتأهلين محفوظة، ولكن لا يمكن دمجها في النبوة، لأن لكل تجربة خصوصياتها كما مر، بل إن العرفاء أنفسهم يستمدون روح تجربتهم من الفيض النبوي المبارك، ولا يوجد من بينهم من ادعى النبوة.

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 182.

(2) - المصدر نفسه، ص 183.

(3) - جعفري محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص 168.

(4) - الطباطبائي محمد حسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي ترجمة خالد توفيق، مؤسسة أم القرى، إيران، ط1، 1415هـ، ص 348.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

3- أما كمال الدين: فهذه المسألة متعلقة بختم النبوة والنظر إليها يفتح أمامنا محورين: المحور الأول هو القبول والاسترخاء والركون إلى أحكام الدين ونصوصه، وبما أن النبوة الإسلامية ختمت النبوات، والنبوات هي بمثابة تربية رسالية للبشر حتى تصل إلى الطريق الأفضل والأكمل، إذن فمع ختم النبوة يكون كمال الدين وعندئذ يكون الاكتفاء بالنص مُسَوِّغًا والاهتداء بقابليته على استيعاب متغيرات الحياة، لأنه يحمل بذور التكامل.

أما المحور الثاني فهو يترك الاسترخاء وينطلق متسائلا ومناقشا عن إمكانية معالجة النص النازل في ظرفه التاريخي على ما وقع، مصطحبا تلك الطاقة لما سيقع، هل أن هذا الكلام والرأي ينسجم مع التوجه العقلي لعقلنة العلوم والمعارف بما فيها الدينية، ويخضع لحكمه؟ أم أن للعقل كلاما آخر، هنا ينظر سروش إلى المسألة نظرة وسطية، فهو من جهة يقبل بكمال الدين؛ ومن جهة أخرى يبغض هذا الكمال، وينظر إليه على أنه كمال أقلّي، مشددا على أن الشريعة كاملة بيد أن فهمها غير كامل، وفي الحقول المعرفية كالتفسير، الأخلاق، الفقه، وأكثر ما يركز على الفقه من بين تلك العلوم، وهذا ما يشاطره فيه الكثير من العلماء لا سيما الحدائين.

وهنا يقول سروش: "الدين وسنن الأولياء ثابت، لكن المعرفة الدينية أي الاستنباطات الفقهية والتفسيرية والتحليلات الاجتماعية متغيرة"<sup>(1)</sup>، وكمال الدين يعني أن الله تعالى نزل كل ما هو لازم لسعادة البشر وهدايتهم، فالدين من هذا المنطلق لا نقص فيه، لكن المعرفة الدينية ليست كاملة<sup>(2)</sup>، وإنما هي قبض وبسط، فأحيانا تستوعب بعض الأحداث وأحيانا لا تستوعبها، فيقول حينها سروش: أنا لا أعتقد أن الله كان يعلم أن الشخص الفلاني سوف يسأل النبي السؤال الفلاني، وقد أعدّ الله الآية المرتبطة بهذا السؤال مسبقا، وانتظر إلى أن يأتي هذا الشخص ويسأل ثم ينزل الآية على النبي، فبالإمكان النظر من جهة أخرى وهي أن نقول إن النبي عندما واجه السؤال، نفس السؤال عمل على تفعيل الجواب في نفس النبي وهذه المسألة صادقة بالنسبة للأحكام التي ترتبط بحادثة خاصة<sup>(3)</sup>.

وهذا يمثل عنده رجوعا إلى أحكام العقل ليستكمل الحدّ الأكثر، ويرى أن ذلك لا يمثل تناقضا مع كمال الدين، فيقول سروش: "الدين كامل فيما يهدف إليه من غايات، وهي الهداية بالحد الأدنى والأقل، لكنه لا يعني أنه يحقق جميع توقعات البشر بكل ما يتصوره الإنسان من الكمالات المثالية، فقبولنا بالحد الأدنى يتحقق به الكمال من توفير أدوات الهداية، لكن إذا كنا نرغب أن يمثل الدين الحد الأكثر من توقعات الإنسان؛ فسوف

(1) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 30.

(2) - المصدر نفسه، ص 31.

(3) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 138.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

نصطدم بهذه الحقيقة، وهي أن الدين بهذا المعنى ناقص، لا يحقق جميع توقعات وطموحات الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية" (1).

هذا الكلام ينبئ عن عدم استيعاب الدين للحياة بما تحمله من متغيرات في كل أضعدها، بيد أن ذلك لا يغير من الحقيقة التي تقول: إن الدين وضع أصول المسير ومعالم الطريق، وأعطى البصر والبصيرة ليتسنى للإنسان أن يجد في بحثه عن حياته أو سعادته، وترك فراغا لعقله كي يحكم وينظم ويقنن في ضوء تلك الأصول.

أما مسألة كمال الفقه بما هو علم بشري؛ فكماله لا يستقيم وكما يقول سروش: "ادعاء الأكمل والأحسن لمثل هذا العلم وكل علم آخر غير صحيح على ضوء المبررات العقلانية، حيث بالإمكان أن يتكرر الإنسان حلولا غير فقهية أفضل من الحل الفقهي، والدين الخاتم لا ينبغي حصر كمال أحكامه بالفقه، ليكون حلا للمشاكل التي تواجه الإنسان في حركة الحياة والواقع" (2).

لكن ينبغي التنبيه إلى أن ادعاء الكمال بالفقه وحده دون المناهج الأخرى إغفال لها، بل إن "الدين كامل وجامع بمعنى أن له مناهجه وطرقه في كل الصعد التي يتوقع أن يكون له فيها منهاج، أي أنه يوجه كل الشؤون الفردية والاجتماعية للإنسان باتجاه كماله وسعادته" (3).

بعد الاطلاع على رأي سروش في طبيعة الوحي، وعد الوحي هو نتاج التجربة الدينية، ولو أن الله زاد من عمر النبي لأصبح هذا القرآن الذي بين أيدينا أكبر حجما، إلا أن هذا الكلام لسروش غير مستساغ ومرفوض لدى بعض الباحثين وسوف نتناول هذه الآراء النقدية بنحو مختصر، والغرض من هذا العرض هو بيان صدى نظرية سروش في الوحي وتأثيرها المباشر على رجال الدين والباحثين المدافعين عن المفهوم التقليدي للدين، وأول اعتراض على سروش بشأن كمال الدين معتقدين أن الله لو أراد أن يزيد من القرآن لزد منه، ولكن الرسول عليه الصلاة والسلام عبر بأن هذا القرآن هو خاتم الشرائع والكتب السماوية وبأنه خاتم الأنبياء والمرسلين، وهذا كله بإذن الله ويتضح لنا من خلال قوله تعالى: "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا" (4).

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 119.

(2) - المصدر نفسه، ص 222.

(3) - جعفري محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص 175.

(4) - سورة الأحزاب، الآية 40.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

والاعتراض الآخر أن سروش لم يفرق بين الوحي والتجربة الدينية، أي أن الوحي عنده هو التجربة الدينية، وهذا يعني نفي الصورة المعروفة عن الوحي وعد التجربة الدينية مجموعة أحاسيس يستطيع إدراكها عن طريق العلم الحضوري ويكون متعلق هذه التجربة الإحساس الباطني بين الإنسان وبين الله، وهو نوع ارتباط قلبي، أما الوحي فهو عبارة عن الإلقاء إلى قلب النبي عن طريق ملك الوحي، وهذا ما لم يقل به سروش<sup>(1)</sup>.

سروش أيضا يعتقد أن القرآن من إبداع النبي، والقرآن الذي بين أيدينا هو نتيجة صيرورة وتداخل تجربتين: الأولى: التجربة الباطنية أو الوجدانية مع الله والتي يلبسها النبي ثوب الألفاظ والتي يعبر عنها بذاتيات الدين، والثانية التجربة الخارجية وهي العادات والتقاليد واللغة والتاريخ والتساؤلات التي سئل النبي عنها، والمشكلات التي ظهرت في عصر النبي والحلول لهذه المشكلات والحروب والفتنة وغير ذلك، هذه جميعها انعكست على صياغة القرآن، وهو يسميها بعرضيات الدين، بمعنى أنه لو جاءت حوادث غير هذه أو ظهرت مشكلات غير هذه المشكلات التي ظهرت في عصر الرسول؛ لألبست القرآن ثوب آخر، بعكس الذاتي فهو يبقى ثابتا مهما تغيرت العرضيات وهو جوهر ومقصد الدين.

وهذا الكلام فيه خروج عن حدود الدين الإسلامي، ونرى أن سروش في هذا الكلام قد خرق به كل المبادئ والأصول الدينية الإسلامية، لأن قائل القرآن هو الله سبحانه وتعالى، والذي يبين كلامه بضمائر المتكلم المفرد (أنا) أو الجمع (نحن) أو الغائب وبأزمته المختلفة؛ وفي الوقت نفسه يكون المتكلم أحيانا الملائكة، وتارة الأنبياء وأخرى نجد أنفسنا نحن من يتولى الكلام كما في سورة الفاتحة، وأحيانا نرى إبليس المتكلم، والأغرب من ذلك نجد أحيانا المتكلم الأرض والسماء كما في سورة فصلت من الآية 11 إلى 21؛ وفي الجانب الآخر نجد المخاطب يكمن فيه التنوع أكثر من التنوع في جانب المتكلم بكثير وهذا الاستيعاب والشمول غير موجود في أي كتاب آخر، فضلا عن ذلك فإن آيات القرآن تتحدى حدود الزمان والمكان؛ فاختلاف المخاطبين والتغير المستمر في الزمان من الماضي والمستقبل والحاضر دليل على أن القرآن إلهي<sup>(2)</sup>.

والحكمة من نزول القرآن باللغة العربية هو التحدي والمطالبة بمثل لهذا الكتاب؛ إذ كيف يصح مطالبة مخاطبين لا يجيدون لغة القرآن؟ ولكي يكون دليلا وحجة على صدق ألوهية القرآن وإثبات إعجازه، لأنهم سيقولون بكل سهولة نحن عرب ولا نفهم رسالتك فكيف يصح التحدي.

<sup>(1)</sup> - بازركان عبد العلي، الهوى أو الهدى - مطالعة نقدية في نظريات سروش حول القرآن -، ترجمة السيد حسن الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 18-17، 2010، ص 151.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص 151.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

وإذا كان البناء على حصر الوحي بالتجارب الباطنية والخارجية للنبي، واعتبار الدين ناشئاً عن التجارب النفسية والاجتماعية التي يخوضها النبي حسب ادعاء سروش؛ فإن هذا الكلام ينقلنا إلى تصور خارج حدود العقل والمنطق، وهو عدم العثور على دين كامل من حياة النبي المحدودة، وعليه فإن كلام سروش ما هو إلا إشارة مقتضبة يجعل النص القرآني محدوداً ومحصوراً بيئة معينة وزمان معين، وهذا يتنافى مع كون القرآن معجزة خالدة<sup>(1)</sup>.

ويعدّ مقولة المعتزلة في خلق القرآن إشارة منهم إلى القول ببشرية القرآن وإمكانية أن يتطرق إليه الخطأ، حيث قال: " جاء الاعتقاد ببشرية القرآن وأنه في معرض الخطأ بالقوة تلويحاً في كلمات المعتزلة، حيث ذهبوا إلى القول بخلق القرآن، ولم يعمد العلماء في العصور الوسطى إلى بيان هذه الآراء بشكل واضح ومدوّن، وفضّلوا الإشارة إليها ضمن طيات كلماتهم وأقوالهم المتفرقة، رغبة منهم في عدم إثارة البلبلة في أذهان عامة الناس، الذين لم يكن في وسعهم هضم هذه الأفكار واستيعابها"<sup>(2)</sup>.

والمسألة هنا واضحة جداً في نسبته إلى المعتزلة القول ببشرية القرآن وإمكانية أن يطرأ عليه الخطأ تلويحاً وإشارة تفهم من مقولتهم بخلق القرآن، إذ إنهم يرون القرآن فعلاً لله تعالى، وفعله لا يخرج من دائرة الحدوث، لأن كل ما سواه سبحانه حادث، أي أنه مخلوق لله لا أنه مختلق، ولا يرومون أي إشارة إلى بشرية القرآن وإمكانية الخطأ عليه، إذ السياق التاريخي للجدل الذي دار في مسألة حدوث أو قدم القرآن يكشف بوضوح عن طبيعة الأفكار التي أثبتت، وعن مراد المعتزلة بمقولة خلق القرآن<sup>(3)</sup>.

وعليه؛ ترى نخبة من الباحثين ممن انتقدوا عبد الكريم سروش مثل أحمد الكربابادي، عبد الحسين خسروناه، محمد الربيعي، علي حرب، كمال الحيدري، محمد تقي مصباح اليزدي وغيرهم كثير؛ أن هذا الكلام لا يمكن قبوله، وكله مرفوض وفيه خروج عن حدود الدين والشريعة وكل ما نزل به الله، وتأثره بالمستشرقين واضح وأخذ بما ذهبوا إليه من نظريات تحاول أن تنال من رسالة الإسلام وتطعن بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام، فالقرآن نفسه يثبت أن هذا الوحي من عند الله وهو كلام الله، ولا يعني إذا كان القرآن جاء إجابة عن تساؤلات العصر، وهذا ما لا ينكره أحد، إلا أنه لا يعني أن تلك الألفاظ إنما هي ألفاظ النبي، فليس كل القرآن عبارة عن هذه

(1) - الربيعي محمد، دعوي بشرية القرآن، ص 172.

(2) - سروش عبد الكريم، كلام الله... كلام محمد، ترجمة حسن مطر الهاشمي، ص 14.

(3) - سروش عبد الكريم و السبحاني جعفر، بنية الوحي وحقيقة القرآن، ص 29.

## الفصل الثاني: .....أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش

التحديات، بل إن بعض التحديات لم يكن لها أي رابط بعصر النزول، وإنما هي إشارة مقتضبة تحمل في طياتها بحرا من المعاني والمفاهيم، ومن خلالها يتضح ما كان يريد الله إيصاله<sup>(1)</sup>.

وتأكيد البعد البشري للدين، بمعنى تبعية النص الديني لمحدوديات اللغة والزمان والمكان والواقع الاجتماعي وغير ذلك، فإنه لا ريب بنزول الوحي منسجما مع الواقع الحضاري للمجتمع، وبكونه خطابا لا بد أن يكون بلغة ذلك المجتمع، بيد أن تبعية الوحي لهذه الظروف والمحدوديات إنما هي تبعية ظاهرية وليست جوهرية، إذ هي من قبيل تبعية العلم للمعلوم، ومن الواضح أن خصائص المعلوم لا تؤدي إلى تحوّل في العلم نفسه، لذا فإن الثقافة واللغة؛ وإن كانت تؤطر الوحي لكنها لا تقيّد مضمونه، وإلا لما كان للوحي إسهام في توسيع الأفق الثقافي للمجتمع ورفقته العلمي<sup>(2)</sup>.

وخلافا لذلك نستدل بمجموعة من الآيات القرآنية التي تثبت أن القرآن منزل من عند الله نحو قوله تعالى: "وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ"<sup>(3)</sup>.

وقوله تعالى: "وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ"<sup>(4)</sup>.

وهنالك آيات أخرى تشير إلى أن ملك الوحي هو الذي أنزله على قلب النبي الأكرم، يقول تعالى: "وَإِنَّهُ لَنَزِيرٌ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ"<sup>(5)</sup>.

وجميع هذه الآيات تشير إلى أن الوحي منزل من الله إلى النبي سواء أكان مباشرة دون واسطة أو من خلال واسطة وهو الروح الأمين جبرائيل عليه السلام، يقول الله تعالى: "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ"<sup>(6)</sup>.

(1) - أيازي محمد علي، الوحي، الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات د. سروش، ترجمة حسن مطر الهاشمي، ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية، د عبد الكريم سروش آخرون، اعداد وتقدم حب الله حيدر، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2011، ص 200.

(2) - المنتظري حسين علي، القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينية- نقد نظرية سروش-، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، السنة الرابعة، 2008، ص 88.

(3) - سورة البقرة، الآية 89.

(4) - سورة يونس، الآية 15.

(5) - سورة الشعراء، الآيتان 192-194.

(6) - سورة الشورى، الآية 51.

---

# الفصل التمهيدي

---

## مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل

- ❖ المبحث الأول: السلطة والتدين في فكر عبد الكريم سروش
- ❖ المبحث الثاني: الحداثة والدين في فكر عبد الكريم سروش
- ❖ المبحث الثالث: الدين العلماني في فكر عبد الكريم سروش

### تمهيد:

نحاول من خلال هذا الفصل أن نشير لبعض المسائل المطروحة، وذلك في جانبها السياسي والديني، وفي كثير من الأحيان محاولة الجمع بينهما، وهذا ما يسعى إليه عبد الكريم سروش في ظل الحداثة والتطور الصناعي والتقني الذي تعيشه المجتمعات الغربية، والجمود والتخلف الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، إذ سيكون لنا منطلق مع رؤيته في مسألة السلطة التي من خلالها يتوضح لنا معلم آخر في فلسفة سروش الدينية، ثم نواصل مع مسألة الحداثة ثم مع فكره العلماني وكيف تبلور له هذا المفهوم.

### ❖ المبحث الأول: السلطة والتدين في فكر سروش

#### أولاً: السلطة

إن بحوث عبد الكريم سروش تهتم بما هو سياسي وديني، لذا تميزت في تعاملها مع التراث من موقع النقد والغربة، وذلك ليتمكن من إعادة صياغة جملة من المفاهيم والتصورات لتنسجم مع ما توصل إليه الإنسان المعاصر في شتى المعايير، وحتى يكون هناك سُلَّم تدريجي لما سنتطرق له ارتأينا أن نتحدث بداية عن ولاية الفقيه وكيف كان يمارس فيها التنظير السياسي، ليكون بعدها لسروش موقف من ذلك من خلال عُصْرِي الحكومة الفقهية والحكومة الدينية الديمقراطية، سعيًا منه للجمع بين الديمقراطية والدين المعنوي في السلطة، وذلك لبناء مجتمع مدني يجمع بين التدين والقانون والقائم أيضا على ضرورة إشراف وإشراك الشعب في عمل السلطة، لإنتاج مجتمع قانوني ونظام سياسي في حركة الواقع الاجتماعي.

#### أ- ولاية الفقيه

أخذت مسألة الإمامة موقعا مُهمًا في الفكر السياسي الشيعي، وذلك من عصر الإمام علي كرم الله وجهه وباقي الأئمة حتى عصرنا الحالي، وهذا ما نلمسه من خلال النص السياسي في إطار النصوص الشيعية، وبعبارة أوضح: في الممارسة العملية للأئمة خصوصا، الأئمة الذين أقاموا الدولة أو سعوا إلى إقامتها والذين كانوا يُسَوِّغون عدم تصديهم لإقامة دولة بعدم توفر الظروف المساعدة لذلك.

كما تضافرت العديد من العوامل التي أدت إلى إنتاج مادة خصبة للتنظير السياسي وغير السياسي في شؤون الدولة وقضاياها، منها تلك النصوص التي دَوَّنها الفقهاء في تراثهم الفقهي، والتي تبرز آراءهم في مسائل دولية عديدة من بينها إقدام بعض الفقهاء على التصدي للعمل السياسي والمشاركة في بعض حركات الإصلاح السياسية والاجتماعية، كما حصل في قضية المشروطة والمستبدة أي القول بضرورة وجود الدستور أو عدمه، وما

## الفصل الثالث: .....مقاربة سرورث الفلسفية لبعض المسائل الدينية

أسفر عنه من تفجر سجالات فقهية سياسية أثرت على التراث الفقهي السياسي، والأهم من ذلك هو إقدام بعض الفقهاء والعلماء على التصدي لإدارة الدولة والحكم كما حصل مع محمد باقر المجلسي\* أيام الحكم الصفوي في إيران، فتلك المادة الفقهية في أغلبها قد أوجدت حقلاً خصبا للتنظير السياسي الإمامي، وهي توفر الإمكانية لمعرفة موقع الدولة في مساحة ذلك الفكر، وما هي نظرتة إلى مهامها ووظائفها وإلى كيفية أدائها السياسي والاقتصادي والقضائي، وفي كافة المجالات التي ترتبط بعمل الدولة، وطالما أن هناك مبادئ لوجود الدولة فلا بد إذن من أن يكون هناك مبادئ لمن سيحكم هذه الدولة، إن المباحث في ولاية الفقيه وولاية السلطان العادل والحاكم وصفات الحاكم، وكيفية تعيينه وفي المصادر الاقتصادية للدولة كالزكاة وغيرها، وفي القضاء والحدود والجهاد والصلح والهدنة؛ نجدتها في تلك المادة الفقهية التي بدأ تدوينها في المدة التي أعقبت نهاية الغيبة الصغرى\*\* والتي استمرت تُعري الفقهاء بالبحث طيلة العصور الماضية وحتى وقتنا الحالي الذي شهد إقبالا كبيرا على تلك المباحث، ولكن يبقى دائما التساؤل مطروحا: هل اتفق جميع الفقهاء على صلاحيات هذا الحاكم ومهامه؟<sup>(1)</sup>

وعليه فإن تلك المادة الفقهية المرتبة بالحقن السلطوي تبرز اتجاهين أساسيين لدى الفقهاء في موضوع الولاية العامة: اتجاه يرى أن للفقيه ولايته العامة وهذه الرؤية نلمسها من خلال مصنف الخميني بعنوان "الحكومة الإسلامية - نموذجاً -"، واتجاه آخر لا يرى تلك الولاية للفقيه إذ يتبنى منه نظرية ولاية الأمة على نفسها.

بما أن مصطلح الولاية متعلق بالجانب الديني جدير بالذكر التوقف عند معناه الفقهي.

### ب - الولاية في الاصطلاح الفقهي

بحكم أن المحيط المعرفي الذي تسبح فيه جملة من النظريات هو محيط فقهي؛ فإن المفهوم الفقهي لمصطلح "الولاية" ليس بعيدا عن المعنى اللغوي لتلك الكلمة، ولا عن استعمال القرآن والحديث، فالاصطلاح الفقهي للولاية هو بمعنى السلطة أو بتعبير أدق حق السلطة، وإذا ما عدنا حتى نعطيه معنى مانعا جامعاً؛ فهي حق السلطة وحق التصرف والتدبير الذي هو بمثابة المعنى الأصلي للولاية.

\*- باقر المجلسي من علماء الشيعة الامامية الأثني عشرية ولد علم 1037هـ، في مدينة اصفهان التي كانت انذاك من المراكز العلمية المعروفة في العالم

الاسلامي، له العديد من المؤلفات في شتى المجالات، للتوسع أنظر: محمد باقر المجلسي <https://ar.m.wikipedia.org/wiki/>

\*\* - الغيبة الصغرى محددة بين (260هـ 329هـ)، مصطلح نجده في عقيدة الشيعة الاثني عشرية وفي دراساتهم الدينية وتعني الغياب لمدة قصيرة هو مصطلح يشير الى الوقت الممتد من سنة 260هـ، استمرت قرابة 70 عام حتى عام 329هـ انتهت بوفاة السفير الرابع وبدأت بالغيبة الكبرى عندما غاب المهدي المنتظر وعلى حد اعتقادهم ان المهدي المنتظر كان يتصل بشيعته عن طريق وكلاء خاصين سمو بالسفراء عددهم اربعة للتوسع [ انظر:

[\[https://ar.m.wikipedia.org/wiki/الغيبة\\_الصغرى\]](https://ar.m.wikipedia.org/wiki/الغيبة_الصغرى)

<sup>(1)</sup> - شقير محمد، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي - ولاية الفقيه نموذجاً-، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001، ص 73.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سرورث الفلسفية لبعض المسائل الدينية

تلك الولاية أي السلطة تتحدد وتتخصص أكثر من خلال متعلقاتها التي توضح من هم الولي عليهم، وفي أي مجال تكون تلك الولاية، وما هي حدودها... ولذلك نجد في العديد من الأحيان إضافة لتلك التعليقات لتبيين المراد حتى لو لم يمارس تلك السلطة بنحو مباشر، بل تتولاها مؤسسات النظام والدولة<sup>(1)</sup>

هذا الجانب من الطرح بحاجة إلى توضيح أكثر، ما اقتضى منا أن نستل بعض العبارات للخميني، فهو يستنبط من كلام الإمام علي في رواياته أن هناك جملة من الأسباب والعلل التي تستدعي لزوم تشكيل حكومة وتولي ولي الأمر، بحيث إن جملة هذه الأسباب والعلل ليست ظرفية ولا محدودة، فلزوم تشكيل حكومة في الغالب هو أمر مستمر، إذ إن تعدي الناس مثلاً لحدود الإسلام وتجاوزهم لحقوق الآخرين لأجل تحقيق اللذة والمنفعة الشخصية؛ أمور تحصل باستمرار فلا يمكن القول إن هذا كان في زمن أمير المؤمنين وأن الناس صاروا بعده ملائكة، فحكمة الخالق أعظم بكثير لأن يعيش الناس بالعدل وأن يتحركوا ضمن حدود الأحكام الفقهية، فيقول الخميني بذات الصدق: "إن تأسيس الحكومة أمر لازم بحسب ضرورة العقل والأحكام الإسلامية ونهج الرسول وأمير المؤمنين، وبحسب مفاد كثير من الآيات والروايات"<sup>(2)</sup>

وفي جانب آخر؛ يرى الخميني أن الحكومة الإسلامية ليست كأي نوع من أنماط الحكومات الموجودة، فهي ليست استبدادية بحيث يكون رئيس الدولة مستبداً ومتفرداً برأيه ويتصرف بحسب هواه فيقتل من يشاء وينهب ما يشاء من ثروات الشعب وممتلكاتهم، بل هي حكومات لا استبدادية ولا مطلقة وإنما مشروطة - بمعنى أي نوع من نظام الحكم تكون فيه سلطة الحكومة ناشئة من اعتراف الشعب، وتكون مشروطة ومحدودة طبق أصول معينة وقابلة للتطبيق، ويكون الدستور المرجع والمستند الأعلى للإدارة - وبالطبع فمصطلح "مشروطة" ليست بالمعنى المتعارف عليه هذه الأيام، حيث يكون وضع القوانين تابعاً لآراء الأشخاص والأكثرية، وإنما مشروطة من ناحية أن الأحكام يكونون مقيدين في التنفيذ والإدارة بمجموعة من الشروط التي حددها القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن هنا فإن الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على الناس<sup>(3)</sup>، يقول الخميني بذات الصدق: "إن للفقيه جميع ما للإمام، إلا إذا قام الدليل على أن الثابت له ليس من جهة ولايته وسلطنته بل لجهات شخصية"<sup>(4)</sup>.

(1) - المرجع السابق، ص 123، 125.

(2) - الخميني روح الله الموسوي، الحكومة الإسلامية، دار الولاية، لبنان - بيروت، ط 1، 2011، ص 59.

(3) - المرجع نفسه، ص 63.

(4) - المرجع نفسه، ص 65.

وفي جانب آخر يقول: "إن ما ثبت للنبي والإمام من جهة ولايته وسلطنته ثابت للفقهاء، وأما إذا ثبت لهم ولاية من غير هذا الناحية؛ فلو قلنا إن المعصوم له الولاية على طلاق زوجة الرجل أو بيع ماله أو أخذه منه ولو لم تقتض المصلحة القائمة، لم يثبت ذلك للفقهاء ولا دلالة للأدلة المتقدمة على ثبوتها له حتى يكون الخروج القطعي من قبيل التخصص"<sup>(1)</sup>.

وما نحاول أن نفهمه من جملة هذه النصوص وغيرها خاصة عند الخميني؛ أنه عندما تحدث عن ولاية الفقيه أو الولاية المطلقة للفقهاء إنما هو الإطلاق في قضايا السلطة والحكومة وكافة متطلبات الاجتماع السياسي، فالمقصود بالإطلاق هنا هو الإطلاق النسبي، أي الإطلاق في دائرة الحكم والإدارة والسياسة وحتى نكون مُلمِّين أكثر بما يخدم هذا البحث؛ ارتأينا أن نتوقف عند مسألتين مهمتين تطرق لهما الخميني في طرحه مسألة ولاية الفقيه وهما:

■ أن ما يمتلكه الفقيه من صلاحيات الحكومة لا يقل عن الصلاحيات الحكومية التي يمتلكها الرسول والأئمة.

■ أن ولاية الفقيه ليست محصورة بالأحكام الفرعية الإلهية، أي أن الآليات أو الأدوات الشرعية - إن صح التعبير - التي يمتلكها الحاكم الإسلامي في ممارسته للحكم ليست فقط تلك الأحكام الشرعية التي يتحصل عليها بواسطة العقل الاجتهادي؛ وإنما يمتلك الحاكم فضلا عن ذلك نوعا آخر من الأحكام وهي الأحكام الولائية-، هذا النوع من الأحكام عادة ما يعبر عنها بالأحكام الولوية أو المولوية أو الحكومية...-، التي يصدرها الولي بناء على تشخيصه لمصالح المجتمع والأمة، فامتلاك هذا النوع من الأحكام يتجسد في رؤية الولي الفقيه لما فيه مصلحة للمجتمع الذي يترأسه في زمن من الأزمنة.

وعليه فولاية الفقيه المطلقة التي أكد على حضورها الخميني تلخص في مجملها أن صلاحياته الحكومية هي الصلاحيات ذاتها التي كانت للمعصومين، وأن دوره السياسي لا ينحصر فقط بالأحكام الفرعية الإلهية، بل يتعدى هذه الأحكام الولائية القائمة على أساس المصلحة.

### ج- الأسس الكلامية العقائدية لسلطة الفقيه

إن الإقرار بسلطة الفقيه وحاكميته يتوقف على جملة من المقدمات الكلامية التي لا بد من التسليم بها للوصول إلى تلك الولاية- السلطة- للفقهاء، وعدم القبول بأي من تلك المقدمات سوف يؤدي تلقائيا إلى عدم

<sup>(1)</sup>- الخميني روح الله الموسوي، الحكومة الإسلامية، ص 27.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سرّوش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

القبول لولاية الفقيه، فضلا عن أن الفهم المستفاد من تلك المقدمات سوف يؤثر على فهم ولاية الفقيه، وجملة تلك المقدمات كالتالي:

➤ أن الولاية بالأصالة هي لله تعالى: فله حق التدبير وحق الأمر والنهي، وسبحانه وتعالى لم يهمل هذا الحق الشرعي ولم يتركه دون حكم وتوجيه بما ينسجم ويتوافق مع إرادته، وحكمته في خلقه وغايته من خلقهم.

➤ أن الله تعالى أعطى ولايته للرسول(ص): الولاية التي تحدثنا عنها قد أعطاها الله عز وجل لرسوله الكريم من أجل أن يستفيد منها في تحقيق الأهداف الدينية ولتثبيت قواعد الرسالة - وعلى حد اعتقاد الشيعة أن الله تعالى أمر الرسول بإعطاء هذه الولاية من بعده إلى الإمام علي رضي الله عنه.

➤ أن الله تعالى أعطى ولايته لأوصياء رسوله: فقد جعل الله تعالى تلك الولاية لأوصياء النبي من بعده، وهم الأئمة الاثنا عشر، أولهم الإمام علي وآخرهم المهدي المنتظر الذي لا يمكن تفسير غيبته كونها- كما يراها الشيعة- تشكل أحد أهم العوامل التي ستكون سببا في إقامة العدل على هذه الأرض، وأن هذه الغيبة ماهي إلا ترتيب لجملة من الظروف سيكون لها في يوم من الأيام انطلاقة لمشروع الإمامة بكل المعايير وبما تحمله هذه الكلمة من معنى.

➤ وكما يرى الشيعة دائما؛ فإن هذا المشروع لا ينبغي تجميده في عصر الغيبة الكبرى كما أسموها، وإنما لا بد من الاستمرارية، لأن عملية إحيائه تعد أحد العوامل المناسبة لإحياء مشروع الإمامة في أعلى مراتبه، وهذا القول يدعمه الخميني في نص قائلا: "فضلا عن أن مبررات وجود ذلك المشروع لا تنتفي بغياب الإمام المعصوم، لأن أصل وجوده لا يرتبط بصفة العصمة بمقدار ارتباطه بحاجة المجتمع البشري إلى ذلك المشروع الذي يعني تمثل الخلافة الإلهية على الأرض مع وجود الولي المعصوم يكون هو المتعين لقيادة ذلك المشروع ، لأنه منصوب من الله تعالى...، أما مع افتقاد الإمام المعصوم فإن ذلك المشروع يبقى مستمرا".<sup>(1)</sup>

### د- شروط الحاكم

توقف الخميني في مصنفه "الحكومة الإسلامية" على جملة من الشروط التي يتحلى بها الحاكم والواجب توفرها فيه، كما يعتبرها ناشئة من طبيعة نمط الحكومة الإسلامية بنحو مباشر، فبعد الشروط العامة مثل العقل والتدبير؛ هناك شرطان أساسيان وهما:

#### 1- العلم بالقانون الإسلامي.

(1) - الخميني روح الله الموسوي، الحكومة الإسلامية، ص 138.

2- العدالة<sup>(1)</sup>.

هذان الركنان من أهم أركان الإمامة، فلو تمكن الشخص الحائز على هاتين الخصلتين بتأسيس الحكومة تثبت له نفس الولاية التي كانت ثابتة للرسول عليه الصلاة والسلام، ويجب على الجميع إطاعته، فالأوهام السائدة في أن صلاحيات النبي في الحكم كانت أكثر من صلاحيات أمير المؤمنين وصلاحيات هذا الأخير أكثر من صلاحيات الفقيه؛ هو توهم خاطئ وباطل، نحن نعلم ولا جدال في أن فضائل الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر من فضائل كافة البشر، لكن كثرة الفضائل المعنوية لا تزيد في صلاحيات الحكم، فالصلاحيات نفسها التي كانت للرسول والأئمة في تعبئة الجيوش وتعيين الولاة والمحافظين واستلام الضرائب وصرفها في مصالح المسلمين؛ قد أعطاها الله للحكومة المفترضة هذه الأيام، وعندما نثبت الولاية نفسها التي كانت للرسول والأئمة للفقيه في عصر الغيبة؛ فلا يتوهم أحدا أن مقام الفقهاء هو نفسه مقام الأئمة والنبي، لأن كلامنا هنا ليس عن المقام والمرتبة وإنما عن الوظيفة فالولاية - أي الحكومة وإدارة البلاد وتنفيذ أحكام الشرع المقدس هي وظيفة ذات أهمية كبيرة، لكنها لا تعطي للإنسان مقاما وشأنا غير عادي أو ترفعه من مستواه العادي<sup>(2)</sup>.

ربما أخذنا مساحة واسعة في هذا العنصر من الطرح؛ لكن الأفكار التي تطرقت لها شخصية الدراسة فقد فرضت علينا أن نحاول بقدر الإمكان المساس بما يخدم هذا الموضوع من قريب أو من بعيد، فنظرية ولاية الفقيه تمثل الميزة أو الخصوصية - إن صح التعبير - التي تميز النظام السياسي الإيراني عن غيره من النظم السياسية في العالم، وفهم إيران الحالية لا يمكن تصوره دون الأخذ بمسألة "ولاية الفقيه" في الحسبان، والتي هي عبارة عن نتاج لتطور الفقه الشيعي منذ اختفاء الأئمة المعصومين وحتى ظهور النظرية التي لم تخلق على يد الخميني من العدم، بل استنزفت واستلزمت الكثير من السنين حتى وصل التراكم الفقهي الشيعي إلى ما أمكن للحميني الاستناد إليه، فهو لم يبعث التنظير لهذه النظرية من العدم، بل هناك من سبقه من أقرانه من العلماء، ونادوا بها وأصلوا لها، فهذا التنظير لهذا الجانب من الموضوعات استهله فقهاء الشيعة منذ غيبة المهدي المنتظر حتى يتعمقوا في تحليل النص الشرعي، وسبر أغواره وتطوير البحوث الفقهية في كنفه<sup>(3)</sup>.

وما يعرف اليوم عن إيران الإسلامية الحديثة أنها تمثل تركيبا نظاميا من قيم ومفاهيم، يرجع بعضها إلى التراث الديني وتقاليد المجتمع الإيراني، بينما استُمدَّ بعضها الآخر من الفكر والثقافة الحديثة التي تطورت في الغرب، مثل

<sup>(1)</sup> - المرجع السابق، ص 11.

<sup>(2)</sup> - اللباد مصطفى، حقائق الأزمات - إيران و " ولاية الفقيه" -، دار الشروق، بيروت، 2007، ص 83.

<sup>(3)</sup> - المرجع نفسه، ص ص 88، 89.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

مفاهيم الجمهورية والديمقراطية والعلمانية والليبرالية والحقوق الدستورية وغيرها من المفاهيم؛ التي لم تكن في السابق محل تداول في الأوساط الدينية، فمنذ عام 1979م أصبحت إيران محطة لاهتمام شريحة كبيرة من الباحثين من مختلف التخصصات، لكن القليل من تلك الأبحاث ركزت على النقاشات الدائرة حول الفكر العلماني، وعلاقة الدين بالحدثة، وفي المقام ذاته لا يمكن أن نهمّل الجهود التي بذلها مفكرون إيرانيون أمثال مصطفى ملكيان ومحمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش وغيرهم كثير....

وبما أن بحثنا لا يسمح لنا باستعراض كافة أفكار هؤلاء المفكرين في هذا البحث؛ نكتفي فقط بعرض رؤية بعضهم، ونبدأ مع محمد مجتهد شبستري ونظريته التي تعد مفتاحاً للنقاش عن "فهم القرآن والسنة" أو بالأحرى فهم النصوص الدينية في مجتمع متعدد الثقافات واللغات، إذ يركز على الربط بين الغايات والوسائل وينطلق في هذه الرؤية من منهج التأويل الفلسفي الذي يتبناه ويدعو إليه، وهو منهج فهم النص الديني، هذا النوع من المناهج شائع بين الفلاسفة الدينيين في الغرب، وطبقاً لهذا المنهج فإن الرسالة الداخلية للنص هي الجزء المهم منه وليس بنيتة اللغوية أو الرمزية، كما ويشدد شبستري على الحاجة إلى منهج جديد في الاجتهاد والاستنباط وفهم القواعد والقيم الدينية وتفسيرها، وهذا الأخير يتمحور حول غايات تلك القيم والقواعد وليس إطارها الشكلي أو صورتها الخارجية، ومن هذه الزاوية فهو يدعو إلى مقارنة تجريبية تتمثل في سؤال بسيط: أين يمكن للمسلم أن يعيش حياته الدينية بصورة أفضل في ظل حكم يضمن حقوقه وحرية، أم تحت حكم استبدادي يجرمه من تلك الحقوق والحرية؟

كما يؤكد شبستري على أن الكثير من مشاكل الجمهورية الإسلامية يتيسر حلها إذا ما تم قبول الكثير من النظريات الجديدة في مجال التغيرات الاجتماعية للإنسان في ثقافتنا الدينية، ويتحقق ذلك إذا كانت هذه النظريات قد حظيت بالقبول سلفاً في الأوساط الفقهية<sup>(1)</sup>.

أما إذا ما توقعنا مع مصطفى ملكيان؛ فقد قدم نظريته عن "الحدثة والاتجاه المعنوي في الدين"، بحيث تتناول الدين من الزاوية الإيمانية لا الاعتقادية، فهي نظرية تفصل بين هذين المفهومين عن بعضهما، وتعطي أهمية للتجربة الإيمانية بما تعنيه من أحاسيس ومشاعر فياضة، وأن ثمة ازدهاراً يتمتع به الإيمان عندما يبدو في الأفق نوع من الفراغ المعرفي ويسوده الشك والدلايقين، وهذا ما يسمى "بالنزعة الإيمانية"

(1) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 25.

في رأي ملكيان أن للدين آثارا نفسية وعلمية عدة، فهو يساعد الإنسان للتغلب على حالات الاضطراب والقلق والتوتر، ويدعو إلى قراءة تجديدية للدين، وعدم وقوع الإنسان في عبادة العقائد، أو الانبهار بمعتقدات الذات لأنها من أخطر مصاديق الوثنية، لذلك علينا أن نطل على عالم الوجود من شرفات النزعة الروحية أو المعنوية، وقد يلوح للإنسان المحب لذاته بطبيعته، والحريص على حماية نفسه ودفع الضرر عنها وجذب الخير إليها؛ قد يلوح له أن تكلفة الحياة الأصلية تربو على نفعها، وهذا هو سر التشديد على المعنوية، فهي التي تؤهلنا في غمرة التوحد الناجم عن نبذ التعبد والتقليد واتباع روح العصر والتخلي عن الهرولة وراء التعليقات الفكرية الرجعية، والتأقلم مع الأفكار العالمية السائدة، ولا نخسر أرواحنا وأملنا<sup>(1)</sup>.

أما عبد الكريم سروش؛ فقد كانت له هو أيضا رؤية حدثية متعددة شملت كل ما هو ديني وسياسي واجتماعي، وسيكون لنا تفصيل لذلك.

### ثانيا: الحكومة الفقهية رؤية سروشية

اتسمت رؤية سروش في هذا النوع من الطرح بالنقد، وذلك عندما حاول الدخول في حفريات العقل التراثي والكشف عن الأفكار التي يحملها بغرض غربلتها وتصفيتها من كل شائبة تقليدية وأسطورية، وذلك لما يمتاز به العقل التقليدي من تبعية ذهنية وسلوكية، وأيضا افتقاره لجرأة النقد والتمحيص أو بالأحرى ابتعاده عنهما، فعن صفات العقل التقليدي يقول سروش: "ليس مقصودي أن الناس في هذه الأجواء لا عقل لهم، ولا إرادة ولا تخطيط، ولا أنهم يجلسون ويتناقشون ويتشاجرون، أجل هذه الأعمال تصدر منهم، ولكن مثلهم مثل المسافرين في السفينة التي يقودها الرُّبَّان ويتجه بها كما يريد هو"<sup>(2)</sup>.

وعلى حد اعتقاد سروش؛ أن المجتمع الذي يبقى متعلقا بالتراث ولا يسعى إلى تغيير المفاهيم والمقولات الدينية، واستعانتة في ذلك بالعلوم البشرية لكي يزاوج ما بين التراث والحداثة وحل المشكلات المستجدة مع حركة الزمان، فمجتمع كهذا لا ينتج عنه سوى حكومة فقهية تكلفية تتعلق بالإيمان الظاهري وتبتعد عن الإيمان المعنوي، فبصبح الدين بحلة اللباس الدنيوي ويكون الدين في خدمة الدنيا وهو ما يسميه سروش بالتدين المعيشي، قائلا عنه: "التدين المعيشي الموجود لدى العوام يتلخص في أنهم يريدون الدين لخدمة دنياهم، وأحيانا يتحركون بهذا الاتجاه من موقع الإفراط، وربما يسيئون استخدام الدين والفكر الديني لخدمة مصالحهم الدنيوية، والخصوصية في

(1) - المرجع السابق، ص 27.

(2) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 22.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

هذا التدين أنه ينطلق من موقع التقليد والسذاجة، أي أن العوام لا يملكون رأيا في عمق وعيهم وأذهانهم، ولم يكشفوا هذه الأمور بأدوات عقلهم<sup>(1)</sup>

فالحكومة الفقهية تتولد من رحم هذا النمط من التدين، ومن يتأسس هذه الحكومة هم مجموعة من الفقهاء ينالون تنفيذ الأحكام الفقهية، كما نجد مجتمعا في حكومة كهذه محكوما بالضوابط الشرعية، ولن تظهر صور المحرمات والنواهي في المجتمع سواء كان ذلك نابعا من الاعتقاد والإيمان، أو عن طريق الإكراه، فالرؤية الفقهية للحكومة الدينية تُولي العمل الظاهري أهمية أكبر من ملكات القلب، وتسعى لفرض الضوابط الشرعية في المجتمع، وذلك ناتج عن عقلية المجتمع المتمسك بالتراث، لكونه تغذى في نشأته على الأفكار الدينية، فنجد كل مسألة أو ظاهرة تعود إلى الأحكام الموجودة في الدين، بذات الصدد يقول سروش: "تسودنا نحن المنتمين لمجتمع<sup>(2)</sup> ديني؛ ذهنية لا أستطيع الفكك منها، لقد تمت تربيتنا ونشأتنا وتبلور قوالبنا الذهنية داخل مناخ ديني، لذلك ترانا دوما حيننا نفكر وننظر ونحكم على الأشياء ينحاز جانب من أذهاننا صوب أفكار راسخة في أعماق ضمائرنا، لا يمكن الإفلات منها بحال من الأحوال"<sup>(3)</sup>.

وعليه؛ فهذا النوع من الحكومات - الحكومة الفقهية الدينية - تمتاز برؤية شمولية، لكونها تلم بجميع حلول المشكلات المثارة في كنف المجتمع، وتحصرها بالنصوص الدينية سواء تعلق الأمر بما هو سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي، على أساس أن كل ذلك وارد في القرآن الكريم والسنة النبوية، كما يسعى أصحاب هذه الرؤية إلى جعل قوانين السلطة متوافقة مع الأحكام الفقهية، أو ما هو وارد في النصوص الدينية، ورفض ونبذ جميع المفاهيم التي تقع خارج الأحكام الفقهية وعدم التسليم بها.

وهذا ما يلزم كافة المسلمين وعبر جميع الأزمنة العيش في ظل هذا النظام السياسي الفقهية الذي يراعي لهم جملة هذه الحقوق، وعليه لا يتحركون في البحث عن أي نظام سياسي آخر، يقول محمد مجتهد الشبستري: "إنهم يرون أن هذه الحقوق الواردة في القرآن والسنة يمكن لها الإجابة عن جميع المسائل التي تتصل بالنظام السياسي،

(1) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 143.

(2) - النعمي محمد سلطان، الفكر السياسي الإيراني (جذوره، روافده، أثره)، -دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية-، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، ط1، 2009، ط2، 2010، ص 173.

(3) - سروش عبد الكريم، الدين والتراث في العالم الاسلامي، مجلة قضايا اسلاميه معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، العدد 30، السنة التاسعة، 2005، ص 139.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

ومسائل الحكومة وبعبارة أدق: إن المسائل الحكومية في نظر القرآن والسنة هي فقط المذكورة في هذين المصدرين، فيجب على المسلمين منع أي امتداد وتنمية للحياة الاجتماعية التي تتقاطع مع هذا الشكل الخاص للحقوق<sup>(1)</sup>

وبحسب المصادر المتداولة؛ فإن هذه النوع من الحكومات لا يعترف بتعددية الآراء والاعتقادات، ويرفض جملة من المفاهيم التي يولدها زمن الحداثة، فمن بين المفاهيم التي ترفضها هذه الحكومة مفهوم الديمقراطية وأن الحكم الديمقراطي بدعة في الإسلام، متمسكين برأيهم في أن حق الحكومة منحصر بالله، والله وحده من يحق له رسم شكلها، وذلك من خلال النصوص الدينية، بمعنى تطبيق حكم الله على الأرض من خلال النص الديني.

وهذا ما يضعنا أمام فئة معينة من المجتمع وهي فئة رجال الدين، ويكون تفسير هذه النصوص الدينية منحصرًا بهم، وهم بمجملهم يكونون المؤسسة الدينية والتي تدخل كمؤثر فعال في رسم منهج الحكومة الدينية، هذه الأخيرة التي نلاحظ أنه لا فصل بينها وبين الدين، وبذلك تمارس المؤسسة الدينية والسلطة الضغط على المجتمع لتتمكن من فرض هيمنتها وأفكارها، وبذات الصدد يقول سروش: "المتدين بهذه الرؤية المعيشية (الفقهية) يرى الالتزام بالدين وتعاليمه لغرض بناء سياسة سليمة لنظام الحكم، وأن المتدين يجب أن يكون سياسيًا ويتحرك على مستوى إدخال التعاليم الدينية والأحكام الفقهية والشريعة في حقل السياسة، فهذا هو التدين المعيشي الذي يعتقد بأن الدين له دور مهم في الحياة الدنيوية للأفراد، وأنه جاء لغرض إعمار الدنيا وينبغي الاستفادة منه في هذا المجال"<sup>(2)</sup>

وعليه؛ يصبح الإنسان في كنف هذه الحكومة الدينية الفقهية لا يملك أي حق من حقوقه الفردية، سوى ما يقرره له الشرع ويكون محصورًا بالأحكام الفقهية، وهنا يقول سروش: "إن لغة الدين والفقه هي لغة التكليف لا لغة الحق، فالإنسان المتدين يفكر بتكاليفه أكثر مما يفكر في حقوقه، ويهتم بما يريد الله أكثر مما يهتم بما يريد هو، وبدلاً من أن يبحث في ثنايا الحقوق ليكشف منها تكاليفه؛ فإنه يبحث في مطاوي تكاليفه ليستخرج منها حقوقه"<sup>(3)</sup>

(1) - الشبستري محمد مجتهد، هرميوطيقا القرآن والسنة، ص 72.

(2) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 140.

(3) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية ( البنى والمرتكزات والخلفيات والمعطيات)، ص 138.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سرورث الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وهذا النوع من الإجحاف في حق الإنسان؛ ناتج عن القراءة التقليدية للنصوص الدينية، والتي تؤمن بوجود مصدر واحد للمعرفة البشرية وهي المعرفة الدينية، وتضع جميع المعارف والعلوم الأخرى في ظل المعرفة الدينية، وهذا يعني أن صدق وكذب سائر المعارف الأخرى يوزن بميزان المعرفة الدينية<sup>(1)</sup>.

وبالنتيجة فإن هذه العلوم والمعارف لا تملك قيمة حقيقية في مقابل المعرفة الدينية، أي أن الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية الجديدة وعلم الأنسنة وكل نظرية علمية سواء كانت صحيحة أم خاطئة؛ تتقاطع نتائجها مع العلوم الدينية فإنها تتلقى الرفض من قبل رجال الدين، ويحكمون على بطلانها حكما مطلقا بحكم أن هذا النوع من النظريات تتقاطع مع اعتقاداتهم، فمثلا نظرية الانفجار الكوني التي تفسر بداية نشوء الكون ولأنها تتقاطع مع الآيات القرآنية التي تشير إلى أن الكون قد خُلِقَ؛ فإن رجال الدين يرفضونها رفضا مطلقا من خلال استشهادهم بالآية القرآنية التالية "الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء"<sup>(2)</sup>.

وعلى حد اعتقاد رجال الدين؛ فهم يعتقدون أن انفصال الكواكب والمجرات هو بأمر من الله سبحانه وتعالى، فهو وحده القائم بذلك لا أنه انفصال عبثي أو عفوي، والدليل على ذلك تجانس الكون وانتظام حركته ودوران أجزائه حول بعضها بصورة تبهر العقول، ويستشهدون على هذا الرأي بقوله عز وجل: "أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي"<sup>(3)</sup>.

وعندما يفسر رجال الدين قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى"<sup>(4)</sup>؛ فهم يسخرون مما توصل إليه علم الطب في تفسير هذه الآية، حتى يوفقوا بين الاكتشافات العلمية والنصوص الدينية من خلال تأويلها وفق المسبقات الذهنية، فعندما اكتشف عالم الطب أهمية كل من الحيوان المنوي والبويضة في عملية التخليق؛ اعتبر رجال الدين أن هذه القضايا قد حُسمت بنحوٍ قطعي في القرآن الكريم والسنة النبوية، مؤكدين على أن التخلق عملية مشتركة بين الذكر والأنثى، بدليل الآية المذكورة واكتفوا بهذا القدر من التفسير، مبتعدين عن عملية الاجتهاد في فتح الباب على فهم هذه العملية من أوسع نطاقاتها العلمية<sup>(5)</sup>.

(1) - الشبستري محمد مجتهد، نقد القراءة الرسمية للدين، ترجمة أحمد القباجي، الانتشار العربي، بلا طبعة، بلا تاريخ، ص 41.

- الحسن كاظم ناصر، فلسفة الخليقة أو أصل الخلائق في مختلف العقائد، مطبعة سلمى الفنية الحديثة، بغداد، ط1، 1990، ص ص 88، 89.

(3) - المرجع نفسه، ص 89 .

(4) - سورة الحجرات، الآية 13.

(5) - فياض محمد، اعجاز آيات القرآن في بيان خلق الانسان، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999، ص 31.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

ما سبق يثير لدينا الكثير من التساؤلات من بينها: كيف توصل رجال الدين لاستنتاج هذا الرأي من الآيات القرآنية المذكورة أعلاه؟ فلولا ما توصل إليه العلم في اكتشاف نظرية الانفجار الكوني وعلم الأجنة؛ هل يبقى تفسير هذه الآيات كما هو؟ بمعنى آخر: هل تفسير هذه الآيات القرآنية قبل ألف سنة كان ليشبه تفسيرها الآن؟ والجواب عن جملة هذه التساؤلات؛ أن تفسير الآيات أو النصوص الدينية يعتمد لدى المفسر على المسبقات الذهنية، وعلى حصيلته من المعارف البشرية التي لها لها أثرٌ فعال في تفسير النصوص الدينية، مع أن التوفيق بين الكشوفات العلمية والعقائد الدينية؛ لا يكون إلا بانسجام ما هو علمي مع ما هو ديني، وإن لم يكن هناك انسجام؛ فالعقائد الدينية ترفض ذلك، وهذا ما كان يقصده سروش عندما قال بأن المعارف البشرية توزن بميزان المعرفة الدينية، فرجال الدين يعتبرون أن المعرفة الدينية معرفة باليقينيات، لذلك لا يدخل إليها الخطأ، وهذا كان محل النقد من قبل عبد الكريم سروش عندما عدَّ المعرفة الدينية معرفة بشرية قابلة للتصحيح والتخطئة، - هذه النقطة من الطرح تم التوسع فيها في الفصل الثاني من البحث -.

فمسألة الحق التي سبق وتطرقت لها كانت محصورة بقراءة معينة لفئة منتخبة من رجال الدين، يقول سروش بشأنهم: "هؤلاء أصحاب القراءة الحصرية بإمكانهم أن يدَّعوا أن الحق معهم في كل شاردة وواردة، وأن ما يقولونه ويعلمونه هو الحق، وليس لأفراد المجتمع الحق في الاعتراض، لأن الحق هو الذي يقرره هذا الحاكم الإلهي ويعطيه للناس وبإمكانه أن يأخذه منهم"<sup>(1)</sup>.

هذه القداسة التي اعتمدها هذه الحكومة في أن تستمد أحكامها من النصوص الدينية السماوية؛ هي قداسة تفضي على الحاكم كونه خليفة الله على الأرض، ليتبين لنا أن هذا النوع من الحكومات يسمو على موقع النقد العقلي سواء كان هذا النظام استبداديا أم لا، وبذات الشأن يقول سروش: "فالحاكم دائما سواء كان عادلا أو ظالما؛ محاطٌ بهالة من القداسة والأسرار الغيبية، فحتى الحاكم الظالم يعتبر تجسيدا وتجليا للانتقام الإلهي، فهو قد تسلط على رقاب الناس بسبب ماورائي، أخذ يظلم الناس ليكون ذلك كفارة لذنوبهم"<sup>(2)</sup>.

لذلك حكم عبد الكريم سروش على أن العقلية التقليدية هي عقلية أسطورية متعلقة بعالم ماورائي، وهذه العقلية تنظر إلى رجال الدين أنهم أشخاص متعالون على المجتمع لارتباطهم بأسرار الغيب، وفي هذا المقام يقول

<sup>(1)</sup>-سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 129.

<sup>(2)</sup>-سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 32.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

سروش: "إن رجال الدين في الأصل هم حراس العالم الأسطوري والذهنية الأسطورية الغيبية، ويرتبطون بذلك العالم، وحتى إنهم يسعون ليكونوا موجودات أسطورية، ويوحون للناس بأنهم أصحاب شأن سماوي وغيبي"<sup>(1)</sup>.

وبذلك فإن هذه الأفكار تنعكس فيما يخص العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فالحاكم في السلطة الفقهية يصبح مطوقاً بحالة من القدسية، والحاكم الذي يتولى إدارة المجتمع ليس من حق أفراد المجتمع انتخابه، بل هو واجب تكليفي إطاعته، لأنه مُنصَّب من قِبَل الله، وهذا ما نلمسه في قول سروش: "الحاكم والمحكوم يقوم على أساس مفهوم التكليف لا مفهوم الحق، ولذلك فالبيعة لا تعادل مفهوم الانتخاب، فالبيعة ليست من حق الميايعين، بل من تكاليفهم وواجباتهم، خلافاً لظاهرة الانتخاب التي تعتبر من حق المنتخبين، فالقدماء كانوا مكلفين شرعاً بأداء تكاليفهم وإطاعة حاكمهم ومد يد البيعة له"<sup>(2)</sup>.

هذه البيعة تجعل من الحاكم إنساناً متسامياً على المجتمع ومصبوغاً بالصبغة القدسية، لكونه يمثل الأوامر الإلهية في الأرض، وهذا يمثل غطاءً لمنع حالات النقد للمسؤولين، وفي ذلك يقول مجتهد الشبستري: "فلا يحق لأي شخص انتقاد هؤلاء المسؤولين في أقوالهم وأعمالهم، وبهذه الطريقة ألبسوا الحكومة السياسية ثوب القداسة وتم إدغام حرمة الحاكمين لحرمة الدين، وعليه فإن نقد الحاكمين يعتبر نقداً للدين"<sup>(3)</sup>.

فالسلطة التي يمتلكها الحاكم لا تتوقف هنا؛ بل له الحق في التدخل بجميع مفاصل الحياة للمجتمع سواء أكان ذلك في التجارة أو الأسرة أو التعليم إلى غير ذلك، وذلك لكونه وليّ الأمر فهو المسؤول حتى على أرواح الناس، ومن حقه التصرف بما دون أن يوجه إليه أي انتقاد أو استفسار، فمثلاً لو حكم الفقيه الولي بوجوب البيع بسعر معين حيث إن الفقيه الولي يشخص مصلحة في تحديد الأسعار فإذا حدد سعراً وأمر بالابتياح به يكون وجوب طاعة أمره بالابتياح بذلك السعر"<sup>(4)</sup>.

وهذا السعي للمؤسسات الدينية؛ يأتي للعمل على إرشاد الحكومة لتفرض تعريفاً واحداً ورسمياً للدين يتوافق مع رؤيتها الفقهية، وهذه العلاقة الهيكلية بين الجماعة الفقهية والسلطة السياسية تؤدي لخلق طبقة مؤدجة من

(1) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 64.

(2) - المصدر نفسه، ص 33.

(3) - شبستري محمد مجتهد، نقد القراءة الرسمية للدين، ص 36.

(4) - حاتم نوري، أحكام ولي الأمر في الدولة الإسلامية، مؤسسة ام القرى، بيروت، ط1، 1422هـ، ص 121.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

رجال الدين تستفيد من وضعها السائد، وتضع نفسها فوق القانون الوضعي، وتوثر في الوقت ذاته سلبا في المعرفة الدينية التي تُحتزَلُ في الفقه وحده<sup>(1)</sup>.

وما يقطع اليقين أن هذه الحكومة الفقهية سوف تنتج مجتمعا مؤدلجا يقبع تحت ظل الحكومة الشمولية، وهذه الحكومة تأخذ مشروعيتها من عاطفة المجتمع والتي تعد من سمات المجتمع الإيديولوجي، يقول سروش: "إن من خصوصيات المجتمعات الإيديولوجية؛ أنها تعيش نوعا من العشق المفرط بالنسبة لمحبوبها، والمحبوب الذي يدعي له الكمال المطلق، وأنه الأفضل والأعلى والأقوى وما إلى ذلك، ولكن إلى جانب ذلك يوجد نوع من النفور أيضا، النفور من جميع الأشخاص الذين يعادون هذه الإيديولوجية أو لا يعتقدون بها"<sup>(2)</sup>.

وكثيرا ما يتم التساؤل عن الغرض من أدلجة المجتمع؟ فالغرض من ذلك حصر المجتمع صوب هدف واحد مُعدَّ سلفًا من قِبَل فئة كرجال الدين، إذ تجعل المجتمع أكثر تماسكا بالدين الذي يتوجه نحو أهداف دنيوية، يقول سروش: "إيديولوجية الدين عبارة عن سُوق المفاهيم والقيم الدينية والتعليمات السماوية، نحو أهداف دنيوية، ولتحصيل الفائدة الدنيوية منها، وحتى أن الآخرة يتم التوصل إليها عن هذا الطريق"<sup>(3)</sup>.

وهذا النوع من الأهداف هو متاجرة بالدين، وعلى ضوء ذلك انتقد سروش رجال الدين الذين يسترزقون من الدين يجعله سلعة لإشباع الرغبات الدنيوية لا أكثر، ورضوخا لغرائز ذاتية، وهذا النوع من السلوكيات من قِبَل رجال الدين يؤثر سلبا على الحقيقة الدينية، ما ينتج عنه انحطاط الدين وأخذه إلى الهاوية، وبذات الصدد يقول سروش "أينما ارتبط الدفاع عن حقيقة بتأمين مصالح جماعة، وسواء أكانت هذه المصالح مشروعة أم غير مشروعة؛ تضررت تلك الحقيقة، لأن الأمر يصل بشكل تدريجي إلى أن تقوم تلك الجماعة بالدفاع عن مصالحها باسم الدفاع عن تلك الحقيقة، أو على الأقل سوف يبدو الأمر كذلك في مثل هذه الظروف؛ التفكيك بين الدفاع عن الحقيقة الدينية والدفاع عن المصالح الصنافية والذاتية في غاية الصعوبة"<sup>(4)</sup>.

وهذه العينة من الحكومات؛ تجعل من ما ذكر سابقا مبادئ تبني عليها نظامها، وبهذا تتقاطع دون شك مع مفهوم الديمقراطية لأنها تعطي للحاكم الولاية المطلقة للتصرف بشؤون المجتمع حسب فهمه للدين، وذلك بعكس مبادئ الحكومة الديمقراطية التي تسعى لإقامة العدل وإعطاء الانسان كافة حقوقه الفردية، وطمس جموح السلطة

(1) - حمادة امل، الخبرة الإيرانية الانتقال من الثورة الى الدولة، ص 143.

(2) - سروش عبد الكريم، أرحب من الإيديولوجيا، ص 182.

(3) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 191.

(4) - سروش عبد الكريم، حرية المؤسسة الدينية، ترجمة مشتاق الحلو، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسه دلتا، بيروت، العدد 13-14، ص 17.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

ومنع حالات الاستغلال وممارسة الوصاية على الأمة، بحجة أنها القوة الحاكمة، وأن يكون هناك مكان وتغيير تسلسلي للحكومات بصورة سلمية، من خلال عملية الانتخاب التي تعد حقاً ديمقراطياً لا يمكن المساس به.

هذه النوعية من المفاهيم لا يتم التعامل معها من قبل الحكومة الفقهية على أنها مفاهيم إنسانية بشرية ودينية، لذلك يستنبط المكلف هذه المفاهيم من داخل النصوص الدينية، بذات الصدد نجد أحمد القبانجي مترجم أكثرية مصادر سروش يقول: "إن الإسلام يقتضي نمطا خاصا من السياسة والاقتصاد والتعليم والروابط مع الدول الأخرى يستلزم دون شك الوقوع في فخ الإيدولوجيا، التي تقولب سلوكيات القادة والحكام بقوالها الشرعية الجامدة بعيدا عن المرونة وسياسة التعاطي مع الأمر"<sup>(1)</sup>.

لكن ديننا الحنيف بعيد كل البعد عن هذه المقولات، فالهداية الإلهية تشمل جميع البشر وبكافة أديانهم السماوية، والرحمة الإلهية ليست محصورة بمذهب محدد أو دين معين، وهذا ما أكده لنا القرآن الكريم في قوله عز وجل: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"<sup>(2)</sup>.

### ثالثا: الحكومة الدينية الديمقراطية

لقد تم طرح فكرة الديمقراطية الدينية المرة الأولى من قبل عبد الكريم سروش مقابل فكرة المجتمع النموذجي أو المثالي التي طرحها أصحاب التيار المحافظ، استقطبت الفكرة اهتمام الكثير من الإيرانيين بعدما طرحها خاتمي كإطار للمشروع السياسي الذي خاض على ضوئه الانتخابات الرئاسية لعام 1997م، فبينما كان اهتمام سروش منصرفا نحو الأرضية الفلسفية للديمقراطية وتناسبها مع الدين؛ فإن خاتمي حينها كان مهتما بتطبيقاتها السياسية، وقد أثارت مسألة الربط بين الديمقراطية والدين الكثير من الجدل الذي لا يزال قائما ليومنا هذا.

وهذا الجدل يؤدي بطبيعة الحال إلى تعدد الآراء، فسروش توصل في نظرية المعرفة الدينية إلى تعدد التفاسير، وأن المعرفة الدينية معرفة نسبية وتحتل الخطأ والصواب، وليس هناك قراءة واحدة للنصوص الدينية، ما ينتج عنه تعددية حقانية، وليس هناك قراءة حصرية وجزئية وواحدة كل ذلك يصب في الغاية التي تحملها هذه النظرية وهي: ترسيخ الديمقراطية واحترام وجهات النظر المتعددة والمختلفة، وانتشار العقلانية من خلال الخطاب الإيستمولوجي الذي تولد من رحم المفاهيم الحدائثة.

<sup>(1)</sup> - القبانجي أحمد، الإسلام المدني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009، ص 34.

<sup>(2)</sup> - سورة البقرة، آية 62.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وعلى هذا الأساس أقر عبد الكريم سروش بأن عمل الحكومة الدينية الديمقراطية مغاير للحكومة الفقهية، إذ تبدأ عملها عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة، وبمناجاة القلوب حتى تصل بعد ذلك إلى الأبدان، فجوهر المجتمع الإيماني جوهر قائم على الإيمان القلبي، فضلا عن أن الحكومة الدينية هي الحكومة التي يتمتع المجتمع فيها بمطلق الحرية الإيمانية العقائدية<sup>(1)</sup>.

وهنا يجب على الحكومة الدينية أن تنسجم وتتوافق مع مقولات ومفاهيم حقوق الإنسان ولا تتعارض معها، وبذات الصدد يقول عبد الكريم سروش: "إن الحكومة الدينية الصحيحة هي التي تتحرك من موقع الالتزام بحرية الإيمان وسيالية الفهم وبشرية المعرفة، وحينئذ تنسجم تماما مع مقولة الديمقراطية"<sup>(2)</sup>.

فالنظام الديمقراطي كما يرى سروش هو وسيلة لتلافي أخطاء الإدارة الفردية للبلاد، والسياسة العامة للبلاد في هكذا نظام لا ترجع إلى الجهد العقلي لشخص الحاكم أو المجموعة الصغيرة المحيطة به؛ بل هي ثمرة للعقل الجمعي لمجموع المواطنين، فالتفكير العقلي حر وغير مقيد في الحكومة الدينية، والذي يعد كجزء أساسي في بناء المجتمع الديني الديمقراطي، بذات الصدد يقول سروش: "إن الحكومات الديمقراطية هي الحكومات التي تتمحور في حل مشكلاتها وتعقيدها حول العقل الجمعي، حيث يكون هذا العقل حكما ومعيارا في حركة الحياة والواقع... وكما نعلم أن الدين بذاته لا يكون هو الحكم، بل الفهوم الدينية والرؤى المختلفة لعلماء الدين هي الحكم، وهذا الفهم الخاص للدين هو أمر عقلائي"<sup>(3)</sup>.

وعليه؛ ندرك أن الفهم الديني لا يختزل الحقيقة المطلقة وهذا الفهم مستند إلى القبلات والمقولات الذهنية، ما ينتج عن وجود أكثر من قراءة وتفسير للنص الواحد، وذلك إن دل فهو يدل على أن عملية التفسير خاضعة للإدراكات العقلية والظروف الزمكانية والحالات النفسية، فعامية هذه العمليات التي ينفذها المفسر هي عمليات عقلية تحتمل الصواب والخطأ وأيضا القبض والبسط، وعليه ليس هناك ادعاء بوجود تفسير حق وتفسير باطل.

وهذا الأساس الذي تقوم عليه الحكومة الدينية والتي تكون مختلفة تماما عما تقوم عليه الحكومة الفقهية، فالدين الذي تتبناه الحكومة الدينية والذي يتلاءم مع مفهوم الديمقراطية هو الدين القلبي وليس الديني الفقهي، فما يعتقد سروش أن الدين القلبي والنابع من إرادة حرة من ذات المؤمن هو أفضل عامل لضبط السلوك الفردي اتجاه الغير، وهذا ما نلمسه من قول سروش: "نقصد من الحكومة الدينية في الوهلة الأولى الحكومة على القلوب لا

(1) - النعيمي محمد، الفكر السياسي الإيراني (جذوره، روافده، أثره)، ص 174.

(2) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 222.

(3) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية (البنى والمرتكزات والخلفيات والمعطيات)، ص ص 104، 105.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

الحكومة الفقهية الحاكمة على الأبدان، فنحن نتحدث عن المجتمع الديني الذي يعيش فيه المؤمن الحرية، والشجاعة واختلاف الرأي، لا مجتمع الأتباع والمقلدين، ونتحدث عن القلوب العاشقة والمخلصة، التي تعيش الإيمان الخالص بأدوات الانتخاب الحر، حيث يهتم المؤمنون بالحال والباطن، لا بمقولة القال والظاهر<sup>(1)</sup>.

فالتأسيس النظري للعلاقة بين الدين والديمقراطية كما يرى أصحاب التيار الإصلاحية أين ينتمي سروش؛ يقوم على أرضية تتمثل في تمييزهم بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة، هذه الأخيرة تتجسد في تمثيل المصالح المتنوعة في الساحة السياسية، وعليه تحتاج إلى نظام إداري قادر على تسيير كل ما يعارض تلك المصالح بصورة سلمية، والديمقراطية عندهم تمثل النظام الأمثل لأداء هذه المهمة، أما فيما يخص وظيفة الدين فهي تتعلق بالجواهر وذلك بوجود الإنسان وأخلاقياته وارتباطه بالله، وعليه نلاحظ وجود تمايز بين عالم الدين وعالم السياسة، هذا الأخير تسود فيه الذرائعية والعلاقات القائمة على المساومة والعنف، أما عالم الدين يتسم بالتسليم والإيثار والتطوع، وبذلك يصف عبد الكريم سروش الدين بأنه عالم السر والخفاء بينما يصف الدولة بأنها عالم العقل والحقائق المادية، وبعبارة أوضح: لكل من الدولة والدين أغراض متفاوتة وسبل مختلفة لتحقيق ما يخدمهم، وبناء على هذا التمايز يعدون الديمقراطية نظام عمل للدولة وليس للدين<sup>(2)</sup>.

أما فيما يخص العلاقة بين الدين والديمقراطية؛ فالحكومة الديمقراطية تعد العقل الإنساني من أهم الركائز والمقومات التي تقوم عليها هذه الحكومة، وهذا لا يعني أن الحكومات القائمة على العقلانية لا بد أن تكون بالضرورة ضد الدين أو الشرع، فللعقل مجاله الخاص الذي يبحث فيه وللدين مجاله الآخر الذي يبحث فيه، فليس هناك اندماج بين المقولات العقلية والدينية، وبذات الصدد يقول سروش: "إن العقلانية غير الدينية لا أهما ضد الدين، وفي الخطاب الإستمولوجي الديمقراطي نتحدث عن هذه الحقيقة، وهي وجود حقول معرفية لا ترتبط بالدين إطلاقاً، والدين لا يملك شيئاً يقوله في هذه الحقول والدوائر المعرفية، لا أن الدين ترك أمرها للناس، بل أهما بذاتها غير دينية، ولا تنضوي تحت عباءة الدين... فالحكومة الدينية هي الحكومة التي تنسجم قوانينها مع العقل المستقل وغير الديني"<sup>(3)</sup>.

ومنه تمثل الديمقراطية نموذجاً في ممارسة السلطة السياسية وليست إيديولوجية، ولهذا فإن تعارضها ليس مع الدين بل تعارضها مع نماذج السلطة الأخرى، ولا سيما الفردية والنخبوية في ظل نظام ديمقراطي، وكما أشرنا

(1) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 84.

(2) - الأيديولوجيا السياسية للتيار الإصلاحية في إيران، توفيق سيف، <http://taslaif.blogspot.com/2014/03/blog>

(3) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 84.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

سابقاً أن لكل من الدين ومؤسسة السلطة وظائف مختلفة، فالدين يوفر القيم والأهداف والمعايير التي يجب تمثيلها في النظام السياسي، وفي المقابل فإن الديمقراطية كنموذج للسلطة تعرف ما يلزم عنها من مناهج ووسائل ضرورية لتحقيق الغايات المنشودة، فهي تحدد منظومات العمل والمعايير الإدارية وغيرها.

وبناء على ذلك؛ لا بد لتلك الأحكام والمقررات والقوانين أن تتوافق مع قدرات وميول المجتمع بما يتلاءم معه، وأن لا يكون هناك مجال للفوارق سواء كانت طبقية أو مذهبية أو دينية أو عرقية بين شرائح المجتمع الواحد، وتكون أحكامه شاملة وتنطبق على جميع الأفراد بالتساوي، وبذات الشأن يقول سروش: "إن الأحكام تشرع على مقياس الناس، ومن أجل فائدتهم وتلبية حاجاتهم، فإذا تبدل الناس لا بد من صياغة تلك الأحكام بالشكل الذي يتلاءم مع الوضع الجديد، وإذا لم تؤت الأحكام نتائجها، ولم تعالج مشاكل الناس؛ لا يجب على الناس انتظار تلك القوانين والتقييد بها، بل لا بد من صياغتها مجدداً على النحو الذي يؤمن الهدف المتوخى منها"<sup>(1)</sup>.

فالدين الحق لا بد أن ينسجم مع جملة المفاهيم السائدة في حياة البشر كالحرية والمساواة والعدل، فليس هناك حكومة دينية انتهجت منهجاً لا يتماشى ولا يتوافق مع الرؤية السائدة لمفهوم العدالة وبأي حجة كانت سواء دينية أو سياسية وغير ذلك؛ لأن الأحكام التي لا تتوافق مع حقوق الإنسان أحكام باطلة خالية من الشرعية مهما كانت تحملها من صبغة سماوية أو دنيوية، وهذا ما أكد عليه سروش عندما قال: "الحكم الذي لا ينسجم مع العدالة لا يكون حكماً شرعياً دينياً، والعدالة تتمثل بالعمل على قضاء حاجات الناس وأداء حقوقهم، ورفع كل أشكال التمييز والجور في واقعهم الاجتماعي"<sup>(2)</sup>.

وأكد سروش هذا من منطلق اعتباره أن مفهوم العدالة أوسع من مفهوم الدين، والدين العادل هو من يعطينا مصداقية الدين الحق، فالدين الذي يتقاطع مع مفهوم العدالة لا يمكن اعتباره ديناً حقاً مهما كانت صبغته، فقَهْمُنَا للدين كما عدّه سروش لا يجب أن يخالف الحقوق الإنسانية، أو يرمي بثقله على المجتمع، وأن وظيفة الدين تتجسد في إعطاء الجانب الروحي والإرشادي لهذه المفاهيم، وبذلك يقول سروش: "نحن لا نأخذ مفهوم العدالة من الدين، بل نقبل بالدين الذي يتوافق مع العدالة، بحيث إن الدين إذا تقاطع مع العدل فلا نعترف به ديناً ولا نقبله، وفي مورد أصل الحكومة كذلك، يعني إذا كان الدين يخالف الحكومة العادلة، فإن مثل هذا الدين سيقع مورد التردد والشك"<sup>(3)</sup>.

(1) - سروش عبد الكريم، الدين والتسامح والمدنية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 27، 2004، ص 82.

(2) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 199.

(3) - سروش عبد الكريم، أرحب من الايديولوجيا، ص 77.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وحتى نكون أكثر وضوحاً مع فكرة سروش عندما قال بأن مفهوم العدالة أوسع من مفهوم الدين، كان مقصده من ذلك أن العدل لا ينحصر في دين معين، وأن موضوع العدالة تم البحث فيه قبل نزول الأديان من قبل المفكرين والفلاسفة، وهذا المفهوم لم يظهر لنا بظهور دين معين، وهذا لا يعني أن سروش ضد العدالة الدينية، فالدين الحق لا يتنافى مع مفهوم العدالة ولكن هنا نتساءل: متى يتقاطع الدين مع العدالة؟

يتقاطع من خلال القراءات الجزئية والضيقة للدين وحصر مفهوم العدالة بالأحكام الدينية الضيقة ورفض كل فكرة تجديدية تحاول أن تضيفي على هذه المفاهيم ما يعرف بالعصرنة، ونلمس ذلك من خلال الصراعات التي شهدتها الفرق الكلامية بحيث كل منها يدعي أنه على حق واستشهادهم بأدلة من القرآن حتى يتم تثبيت ادعائهم، ولكن في الغالب جميع هذه الرؤى المتعددة والمختلفة هي نتاج القراءات البشرية للدين، لذلك نُخلّص إلى أن الدين العادل يكمن في القراءة التي تتوافق مع الحقوق والمشكلات المعاصرة للإنسان.

ومن وجهة نظر أخرى لسروش؛ فإنه يعد المفاهيم المتعلقة بحرية الإنسان وحقوقه لا بد أن تكون من خارج دائرة الدين، ومستوحاة من العقل، وذلك لأن المفاهيم السياسية يجب أن تكون من نتاج العقل الاستدلالي، حتى يكون هناك مراعاة للظروف الزمانية والتطورات العلمية والثقافية والاقتصادية، ولأن العقل في حركة مستمرة ومتحددة مع مقتضيات الزمان والمكان، وأيضا المشكلات المثارة لذاك الزمان، لذلك فالإدارة ليست من الأمور الدينية، بل هي نابعة من العقل، يقول سروش: "بالنسبة للمديرية بمعنى اللياقة القابلية على إدارة الأمور؛ فهي على الأصول أمر عقلائي وغير ديني... فالدين بإمكانه أن يرسم بعض المعالم لها وإرشاد الناس إلى بعض الأمور في هذه الدائرة، ولكنها ليست دينية بالذات، بل تنبع من عقول الناس... ولكن إذا لم يرد مثل هذا النص، فلا يعني ذلك نقصاً في الدين"<sup>(1)</sup>.

وعليه فإن الحكومات هي نتاج المجتمع الذي تمثله في ظل ظروف معينة، فما تقرره هذه الحكومات من أحكام مرتبط بالمجتمع، وهذا الأخير بيده إنتاج حكومة تلائم متطلباته ومشاكله، بذات الصدد يقول سروش: "كل حكومة هي انعكاس للعلاقات الاجتماعية الموجودة في ذلك المجتمع، ولا يمكن التفكيك بين هذين الأمرين، المجتمع والحكومة، ولذلك لا يمكن التوصية بشكل واحد من الحكومة لجميع المجتمعات وعلى طيلة المسار التاريخي للبشر"<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، السياسة والدين، ص 194.

<sup>(2)</sup> - المصدر نفسه، ص 199.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

فالحكومة الواحدة التي تنطبق على المجتمعات في جميع العصور غير ممكنة، وبما أن الحكومة مزيج من السلطة والمعرفة فلا يمكن فصل إحداها عن الأخرى، وبهذا تكون طبيعة السلطة مبنية وفق المعرفة التي يمتلكها المجتمع، وعلى حد تعبير سروش: "إن نمط معيشتنا يتناسب مع نوع ومقدار معارفنا، فالحياة الرعوية والإقطاعية تتناسب مع معارف ذلك الزمان، والحياة الصناعية تتناسب مع معلومات هذا الزمان، وهذا النمط من الحياة يؤثر بشكل كبير على السياسة والحكومة، فالمعلومات تعتبر عنصرا مؤثرا في حركة الحياة والمجتمع"<sup>(1)</sup>.

ورفض سروش لقيام الحكومة على المفاهيم والأحكام الدينية؛ قائم على أن الدين جاء لإسعاد البشر في الآخرة، وليس الغرض منه إعمار الحياة الدنيوية، فهذه الحياة ليست سوى جسر يعبر من خلاله المؤمن إلى الغاية المنشودة وهي النعيم الأخروي، وحسب رأي سروش "فالدين في الأصل جاء لتأمين سعادة الإنسان في الآخرة، والمساعدة في التحرك في خط السلوك المعنوي، وبتجاه الحياة الأخروية، فلولا وجود الحياة في الآخرة، فلا حاجة للدين حينئذ، ولا يمكن القول إن الدين جاء أساسا لإعمار الحياة الدنيا"<sup>(2)</sup>.

وبما أن الحكومة الديمقراطية من المفاهيم الدنيوية؛ فإن هذا لا يتنافى مع الدين الذي غايته الأساسية تصب نحو السعادة الأخروية، وعلى حد قول السببستري أنه: "في العصر الحاضر فإن الديمقراطية هي الشكل الوحيد للسلطة؛ الذي يساعد على نمو وازدهار التجارب والقيم الدينية، وعلى ضوء ذلك فالحرية السياسية والاجتماعية واحترام حقوق الإنسان لا تستلزم إلغاء القيم الدينية، فالمجتمع الديني بإمكانه أن يملك حكومة دينية"<sup>(3)</sup>.

وبما أن المجتمع الديني أساسه التقوى وهذه التقوى والتي تتحكم في سلوكيات الفرد تجاه الآخر، خاصة احترام الآخرين؛ فهذا الحفاظ الروحي يساعد الفرد على دخوله في ميدان الحياة الاجتماعية، والتحلي بآدابها والالتزام بالقيم الأخلاقية والمثل الإنسانية التي تفرضها حركة الحياة الاجتماعية، وهذه القيم نجدها عند الإنسان الممتلك للتقوى والتي تمثل رقي المجتمع المدني الحياة البدائية للإنسان، عندما كان الفرد فيها عاريا من القيم الأخلاقية والآداب الاجتماعية، فالحياة البدائية تعبر عن الحياة الفردية التي عايشها الإنسان وهو بعيد كل البعد عما يعرف اليوم بالمجتمع المدني وما يحمله من مفاهيم مدنية، فالتقوى هي حلة المؤمن في المجتمع المدني، لذلك يقول سروش: "إن التدين يعني لباس التقوى، والتقوى عنصر مهم من عناصر الضبط الباطني، كما أن هذه الحالة متوفرة

(1) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 236.

(2) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 184.

(3) - السببستري محمد مجتهد، نقد القراءة الرسمية للدين، ص 82.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

في المدينة، فكل تمدن أو تحضر يدعو إلى أن يسير الإنسان في حركة الحياة بمكايح داخلية وضوابط باطنية، بدلا من الضوابط المفروضة عليه من الواقعية الاجتماعية"<sup>(1)</sup>.

فمن أساسيات المجتمع الديني الديمقراطي حرية الاختيار والاعتقاد، وذلك لإنشاء حكومة واعية وواعدة تجعل حقوق الأفراد من بين المسائل التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، وأيضا الإقرار والاعتراف بالجانب المستقل لحقوق الشعب غير الدينية أو الواجبات غير الحكومية، لكن يتبادر إلى أذهاننا التساؤل التالي: ماذا نقصد بالحقوق غير الدينية؟ والواجبات غير الحكومية؟

يرى أحد الباحثين أن المقصود بالحقوق غير الدينية هي الحقوق التي يتمتع بها الشعب من منطلق الإنسانية والجانب الإنساني لديه، وليس من منطلق كونه شعبا أو مجتمعا متدينا، بعكس الواجبات غير الحكومية؛ فهذه الواجبات تنطلق من الشعور الديني لدى أفراد المجتمع، وهذه الحقوق والواجبات بإمكانها إنشاء مؤسسة دون الحاجة لنيل شرعيتها من الحاكم"<sup>(2)</sup>.

لكن هذا لا يعني أن الحكومة الدينية الديمقراطية لا تعير أي اهتمام للقضايا الميتافيزيقية أو الحقوق الدينية في مقابل الحقوق البشرية، فالحكومة الدينية الديمقراطية تقف بين رضا الشعب ورضا الله، وبذلك يقول سروش: "الحكومات الدينية الديمقراطية هي تحقيق المصالحة بين رضا الخالق ورضا الخلق، وإيجاد التعادل بين خارج الدين وداخله، والتحرك في تدبير الأمور بحيث يتم أداء حق الخلق وحق الخالق في ذات الوقت، وتقديم الخدمة للإنسان والدين والمحافظة على شؤون الإنسان وشؤون الدين"<sup>(3)</sup>.

فأساسيات الحكومة الدينية الديمقراطية لا تكفي بهذا القدر؛ فهي أيضا تؤمن بحرية الفكر والاعتقاد والتعدد في الآراء، وتسعى إلى استيعاب جميع الآراء والاعتقادات لبناء مجتمع مدني قائم على التسامح وفكرة قبول الآخر، يقول سروش: "المجتمع المدني كما أوضحنا؛ تولد من التكرار والتعدد، ويجب أن يستوعب حالة التنوع وظاهرة التعددية في عالم السياسة والأديان والمذاهب، فلا يمكن فرض وحدة في الأديان والآراء على الناس، لأن هذا المعنى يتقاطع بذاته وحقيقته مع المجتمع المدني، ومع الحياة الحقيقية والكرامة للناس"<sup>(4)</sup>.

(1) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 110.

(2) - النعيمي محمد، الفكر السياسي الايراني (جذوره، روافده، أثره)، ص 175.

(3) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 96.

(4) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 44.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وعليه؛ يكون هذا منافيا للدين الحق، فالقراءة الحصرية للدين تؤدي إلى سلب حق حرية التفكير والاعتقاد من المجتمع، والسبب يكمن في قبول التعددية في الآراء والمذاهب والاعتقادات، لأن الحقيقة غير محصورة في رأي معين، ولا يمكن لأي عقل أن يستوعب الحقيقة المطلقة، لكي يدعي الشمولية في آرائه، يقول سروش: "إن الحقيقة ليست صغيرة إلى درجة أنها تدخل في جيوبنا، ولا أن جيوبنا إلى درجة من الوسع بحيث تتسع لإدراج الحقيقة فيها، فهذه المقادير والأدوات المعرفية التي وهبنا الله تعالى إياها قاصرة عن الإحاطة بالحقيقة كلها، فلا جرم من بروز هذه الاختلافات"<sup>(1)</sup>.

لهذا نجد أن سروش من خلال طروحه أراد أن يعطي مساحة واسعة للعقل الكشفي والمتفحص والناقد في جميع المجالات، وعلى كامل الأصعدة السياسية أو الاجتماعية أو الدينية، وقد ركز على الصعيد الديني بقوة، والغاية من ذلك تنقيح العقل الديني من الخرافات والأساطير، فتلك الروايات التي لا يمكن للعقل استيعابها سعى سروش إلى تمحيصها وعقلنتها ونقدها، فهو يعتقد أن العقل المفطور على التحرك باتجاه المجهول، لا يبقى جامدا حيال كل ما ورد في الدين من معتقدات وشرائع، بل يسعى جاهدا إلى فك الرموز وإخراج ما يتعلق بالأحكام على الأقل من دائرة الغيب، لكي يجعل من معتقدات الإنسان ومن خلال البراهين العقلية أكثر قبولا، وعليه التحرك على مستوى الالتزام الديني والامتنال للأحكام الشرعية من موقع القناعة والرضا النفسي<sup>(2)</sup>

وهذا الاعتراف بمحدودية العقل في التفسير والقراءة؛ يفتح المجال لعدة قراءات وتفسيرات للموضوع الواحد، ومن هذا المنطلق فإن الحكومة الدينية الديمقراطية تقوم على أساس الاعتراف والقبول بالكثرة والتعدد، باعتبار هذه الكثرة أمرا واقعا وموضوعيا، وبذات الصدد يقول الشبستري: "لذلك فالحكومة الدينية الديمقراطية لا تتحرك إطلاقاً على مستوى الكثرة والتعدد، بل تقبل وجود الأكثرية والتعددية في واقع المجتمع، ومنها التعددية السياسية والعقيدية والتعددية في الضوابط والعلاقات والمنافع"<sup>(3)</sup>.

وكثيرا ما نجد سروش يستحضر قصة (موسى والراعي\*) والتي ينقلها من كتاب جلال الدين الرومي، ويضرب بها مثلا في التعددية، موضحا من ذلك أن الدين الحق لا ينحصر في مذهب معين أو دين معين، لأن الطريق إلى الله بعدد الأنفس، وهذا التعدد ليس أمرا عرضيا بل هو واقع حقيقي، وهذا ما نستشفه من قول سروش: "إن الاختلاف بين أفراد البشر ليس أمرا عرضيا وقشريا وزائدا، بل هو من لوازم الحياة الجمعية للبشر، ومقتضى بناء

(1) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 247.

(2) - الصدوق الشيخ، علل الشرائع، دار المرتضى، بيروت، ط1، 2006، ج1، ص 563.

(3) - الشبستري محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، ص 206.

\* - أنظر: الرومي جلال الدين المنوي، ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفاي، المكتبة العصرية، بيروت، مج2، ص 178.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

الإنسان الذهني، وكيفية إدراكه للأمور، فالبشر قد حكموا بشكل يفهمون من الأمر الواحد عشرة فهم لا فهما واحدا<sup>(1)</sup>.

ولكن هذا لا يعني أن التعددية تفتح بابا من الشك والحيرة؛ لينتج عنها تفكيك للمجتمع مما يعود بالسلب على السلطة والحكومة، بل على العكس من ذلك فالتعددية هي أساس الوحدة وقوة السلطة، إذ إن التعددية الدينية تؤدي بالضرورة إلى تعددية سياسية وهذه التعددية في السياسة تعد ركنا أساسيا ومهمًا في بناء الحكومة الديمقراطية، كما أن هذه التعددية تقف حاجزا مانعا أمام نشوء الحكومات الشمولية "التوليتارية" الاستبدادية، وبذلك يقول سروش: "التعددية السياسية التي تستوحي مقوماتها من التعددية الدينية؛ تمثل أحد الأركان الأصلية لكل حكومة ديمقراطية التي تتشكل من أحزاب سياسية مختلفة، وتشطب بقلم البطلان على الاستبداد الديني والتوليتارية الدينية"<sup>(2)</sup>.

وما يميز هذه التعددية في مجال السلطة؛ أنها تساعد على نقلها من حزب إلى آخر بطريقة سلمية دون التعرض إلى القوة وإيثار الصراعات من أجل انتزاع السلطة من الحاكم، وهذا المسلك يعد من المناهج التي تمتاز بها الحكومة الديمقراطية في المجتمعات البشرية المعاصرة، لأن هذه المجتمعات تحتوي على طوائف ومذاهب متعددة من حيث الروابط والعقائد والمصالح السياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة، كل هذه الأبعاد تشترك في اختيار فئة من المسؤولين في نظام الحكم، وتتحرك على مستوى الإشراف والرقابة على أعمال الحكومة المختلفة، وتطالب الديمقراطية هذه المجتمعات بتحمل كافة المسؤوليات المكلفة بها<sup>(3)</sup>.

لهذا؛ فالحكومة الديمقراطية تسعى إلى تفعيل دور الشعب للمشاركة في الحكومة، وأيضا في بناء حكومة من خلال إنشاء وتأسيس مؤسسات غير حكومية، وهذه المؤسسات تكون واسطة بين الأفراد من جهة والدولة والنظام السياسي من جهة أخرى<sup>(4)</sup>.

وبناء على ذلك؛ يمكن القول إن المجتمع الديني الديمقراطي يمتلك العقل الناقد والمتفحص الاستدلالي، وهذه الصفات تتعارض مع حالة التعبد والتسليم والسؤال عن التكليف، كما نراه في الفهم التقليدي للدين، فعنصر الاستدلال لا ينسجم مع التعبد، إذ الإنسان المتعبد مطيع لغيره لا لنفسه وعقله، بمعنى أن شخصا آخر يأمره

(1) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص 244.

(2) - المصدر نفسه، ص 81.

(3) - السيشستري محمد مجتهد، نقد القراءة الرسمية للدين، ص 122.

(4) - كديور الشيخ محسن، المجتمع المدني مجتمع تحت سلطة القانون، - ضمن كتاب: مطارحات في : عقلانية الدين والسلطة-، ترجمة أحمد القباجي، مجموعة مؤلفين، ص 105.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وبنهاه، وبذات الصدد يقول مصطفى ملكيان: "أما الإنسان الاستدلالي فهو يقود نفسه بنفسه، وهو الأمير على نفسه، فنحن في هذه العملية الاستدلالية نتحرك من موقع القيادة لأنفسنا وشخصياتنا"<sup>(1)</sup>.

فسعي سروش واهتمامه ببناء مجتمع ديني عقلاني؛ يصب نحو غاية أساسية في مشروعه الحدائوي، وهو رفع القداسة عن بعض المفاهيم مثل: الولاية السلطوية والولاية الفكرية والدساتير الدينية المقدسة، والتي تعلق على النقد العقلي، وعليه تجعل من الإنسان مجرد فرد مكلف وذا عقلية تابعة، فالحكومة الدينية الديمقراطية ترفع القداسة عن هذه المفاهيم، وعن بعض الأشخاص الذين يتبنون هذه المفاهيم، ويرون في أنفسهم صنفاً أسمى من عامة البشر.

وعلى ضوء ذلك يسعى المجتمع الديني المدني إلى المساواة بين أفراد البشر من موقع إبستمولوجي، وهو ما أراده سروش عندما قال: "إن المجتمع المدني استطاع تحديد وتقليص قدرة الحكومة والدولة... فهي لا تريد أي شيء أعلى من سلطة الإنسان نفسه، فلا سلطة أعلى منه... فالليبرالية تنظر إلى الإنسان أنه غير معصوم من الخطأ، وهذا هو الأصل المقدس والوحيد الذي حل محل جميع الأصول المقدسة السابقة، فالإنسان غير معصوم من الخطأ في دائرة السياسة، وفي دائرة المعرفة، وفي دائرة الدين، فالحق لا يختص بفتة معينة، ولا أحد يمكنه أن يدعي العصمة لنفسه، أو يحكم بأدوات معصومة، أو يدعي الحكومة الإلهية"<sup>(2)</sup>.

وهذه من بين أهم مميزات المجتمع المدني المعاصر، فالإنسان المعاصر لا يدعي اليقين والمعرفة المطلقة، فهو إنسان يسعى دائماً للوصول إلى الحقيقة مما يجعله يتعالى على المعتقدات، فالاعتقاد بفكرة معينة مثلاً واعتبارها أنها تمثل الحق المطلق أي: ترتفع عن البحث العقلي، وهذا ما يمثل الفرق الرئيسي بين العالم القديم والعالم المعاصر، بذات الشأن يقول سروش: "التفاوت بين العالم المعاصر والعالم القديم هو تفاوت بين اليقين وعدم اليقين، وهذا التفاوت أدى إلى أن الإنسان يرتفع في العالم المعاصر على العقيدة، في حين العقيدة في العالم القديم كانت أعلى دائماً من الإنسان، والناس بسبب العقيدة يقتلون ويقتلون، ولكن اليوم لا أحد يوافق على قتل إنسان بسبب عقيدته، ويرى أن ذلك خلاف حقوق الإنسان"<sup>(3)</sup>.

(1) - المرجع نفسه، ملكيان مصطفى، المعنوية جوهر الأديان، ضمن كتاب مطارحات في: عقلانية الدين والسلطة، ص 24.

(2) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 66.

(3) - سروش عبد الكريم، أرحب من الايديولوجيا، ص 266.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وما نستشفه من كلام سروش؛ سعيه المستمر في مشروعه والوصول إلى ما يسمى بـ: "أنسنة الدين\*" وجعل الدين في خدمة الانسانية، وأن لا يتنافى مع حقوق الإنسان المشروعة، وإن كان غير ذلك من حق الفرد أن يرفضه، بذات الصدد يقول سروش: "لا يمكن إرغام أي شخص على قبول عقيدة أو الإذعان لحكم مضاد للإنسانية ومضاد للحقيقة ومضاد للعدالة، باسم الله أو باسم التاريخ أو باسم الشعب، وأمثال ذلك، فكون الدين إنسانيا مقدم على كونه إلهيا، ومن حق البشرية أن لا تقبل الأديان غير الإنسانية، بل من حقها رفض الاعتراف بسماوية مثل هذه الأديان بسبب كونها غير إنسانية"<sup>(1)</sup>.

ولا تستمد الحكومة الدينية الديمقراطية مشروعيتها إلا من خلال صوت الشعب، والذي يكلف السلطة بإدارة الدولة عن رغبة وإرادة حرة وعن إيمان قلبي، فهذا هو المجتمع الديني الحق الذي تأتي فيه الحكومة الدينية قائمة على إيمانه، وتأتي القيم وإدارة الأغلبية في أعلى قمة السلطة، وعلى هذا الأساس تكون الحكومة الإسلامية أنموذجا يحتذى به ولن تكون مفروضة من قبل النخبة"<sup>(2)</sup>.

ومما تقدم؛ نرى أن سروش أراد بناء مجتمع ديني مدني يفصل فيه بين الدين والسلطة، وهذا لا يعني العداء للدين؛ بل ليجعل من الدين المعنوي مقوما ومرشدا ومساعدًا لبناء سلطة قائمة على حقوق الإنسان، وهو الدافع المعنوي والذاتي للإنسان المؤمن لكي يترجم هذه المفاهيم عمليا بدافع الإرادة الحرة، وبما أن الدين يهتم بتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه أو تنظيم علاقة الإنسان في دائرة حياته الأخروية؛ فالسياسة أيضا ناظرة إلى علاقة الإنسان بالآخرين، إذن فهي خارجة عن دائرة الدين، لأن الممارسة الفعلية للسياسة تتمثل في تنظيم الأمور الدنيوية، فهي مرتبطة بالحياة الدنيا وغير مرتبطة بالحياة الأخروية، وعلى حد تعبير مجتهد الشبستري في تحديد الفواصل بين القضايا الإلهية والقضايا الدنيوية: "الدين إذ جاء ليعلم الإنسان المعارف التي لا يصل إليها عقله، ولا يستطيع بنفسه التوصل إليها، فإن الموارد التي يدركها العقل ويحكم في مجالها، فلا مجال للدين حينئذ في هذه الدائرة"<sup>(3)</sup>.

\* - أنسنة الدين تحمل في طياتها العديد من المعاني وهي في الجمل يقصد بها الاهتمام بالأبعاد الانسانية في تعاليم الدين وتشريعاته، بغية تحبيب الدين في قلوب الناس، وأنسنة الدين يدعو لها البعض على أنها نمط حضور "للإله الروحي الأخلاقي" في حياة الانسان، ومعنى آخر هي "تدين انساني روحاني أخلاقي"، لا يقطع الصلة بالله ويجعل الدين ظاهرة بشرية خالصة، مثلما لا يتجاهل الطبيعة البشرية، ويتعاطى مع الانسان وكأنه روح مجرد فقط، وإنما يوظف كل المعطيات المتاحة للعلم والمعرفة والخبرة في الفهم الصحيح لهذه الطبيعة، وهو كما يسعى لتأمين احتياجاتها الجسدية في سياق هذا الفهم للتوسع أنظر: الاجتهاد الكلامي مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد، عبد الجبار الرفاعي، قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 125.

<sup>(2)</sup> - النعيمي محمد، الفكر السياسي الايراني، ص 185.

<sup>(3)</sup> - الشبستري محمد مجتهد، نقد القراءة الرسمية للدين، ص 44.

وعلى هذا الأساس اعتبر سروش جملة المفاهيم كالعدالة والحقوق والحرية والمساواة أشمل من الدين، ولا يمكن حصرها في دين معين، بهذا الطرح نختم ما جاء في هذا العنصر من تحليل وتركيب.

### ❖ المبحث الثاني: الحداثة والدين في فكر سروش

يشكل الدين ذلك العنصر الأرسخ والأهم الذي ورثناه عن العالم القديم، بل هو خير ما يرمز لذلك العالم القديم، ولا يزال الدين حاضرا بقوة في العالم المعاصر وهو محل اهتمام الكثير من الباحثين، فقلما نجد اليوم دراسةً من مُختلف الدراسات تعالج موضوعاتها بعيدا عن الدين، لكن ما يكتنف العالم الحديث اليوم من عناصر قد لا تتوافق أو تتلاءم أحيانا مع العالم القديم والفكر الديني، وهذا ما يعرف بالتقاطع الذي يهدف إقصاء أحد طرفي النزاع، على أن صدام العلم والدين أو العالم القديم والعالم الحديث قد يوفر في الوقت ذاته فرصة للاجتهاد وإعادة الاهتمام بما يملكونه من أرصدة معرفية<sup>(1)</sup>.

#### أولا: مفهوم الحداثة

الحداثة بمثابة لحظة تاريخية حاسمة في مسيرة العقل الغربي والمجتمع الغربي، الذي شهد حركة تحديث في سائر المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فمشروع الحداثة هو اتجاه نحو تحطيم المقدس، بمعنى ذلك الماضي التليد والموروث الثقافي الغابر في القَدَم (مدارس الفكر الإغريقي وتوجهات الفكر المدرسي الوسيطية)، والذي يقدم إنجازاته بمظهر القداسة والإهابة، لذلك ظهر الخطاب التأسيسي للحداثة من خلال إعلان ضرورة عقلنة النظر والعمل (الفكر والممارسة)، من منطلق رفض كل أشكال اللامعقول<sup>(2)</sup>.

ويصادف الباحثين في موضوع الحداثة؛ العديد من المشاكل الخلافية التي يصعب حلها، لأنها - الحداثة - خاضعة لمقاربات ووجهات نظر متعددة ومتباينة، منها ما هو اقتصادي، ومنها ما هو اجتماعي، ومنها ما هو فني، ومنها ما هو فلسفي ومن جهة أخرى؛ "فالحداثة ليست حدثا تاريخيا أو عصرا معيناً أو محدداً بذاته"<sup>(3)</sup>، بل هي نتيجة لتاريخ طويل ومليء بالأحداث التي أسهم كل منها بقسط معين في تشكيلها، ومن الحري جدا معاينة

(1) - سروش عبد الكريم، الدين والتراث في العالم الإسلامي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، العدد 30، السنة التاسعة، ص 139.

(2) - بلقرين عبد الإله، من النهضة الى الحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 12.

(3) - جعيط هشام، العالم الإسلامي والحداثة (النهضة العربية الثانية) تحديات وآفاق، أعمال منتدى عبد الحميد شومان، المؤسسة العربية، الأردن- عمان- ط1، 2000، ص 96.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سرورث الفلسفية لبعض المسائل الدينية

معالم ومحطات كانت الدافع في تحقيق نقلة الغرب، وظهرت على شكل ثورات وهزات عنيفة غيرت جذرياً الوجه الثقافي الغربي.

مع الانتشار الواسع لمصطلح الحداثة Modernite إلا أنه يبقى من "نوع تلك المفاهيم التي تتمرد على المفهومة"<sup>(1)</sup>، حتى أن آلان توران يقول: "إن فكرة الحداثة هي فكرة صعبة الفهم في ذاتها"<sup>(2)</sup>.

ولتبيان الملامح الأساسية للحداثة نتساءل: ما المقصود بالحداثة في اللغة والاصطلاح الفلسفي؟ ما هي أهم الحوادث التاريخية التي أسهمت في تكوينها؟ وما هي مقوماتها؟

### أ- لغة:

كلمة حداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر (ح - د - ث)، و حَدَّثَ الشيء يحدث حدثاً وحداثة، فهو مُحَدَّثٌ وحديث، وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء<sup>(3)</sup>، وعليه فالحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد.

وحسب قاموس "اللاندا" فإن كلمة الحداثة مشتقة من الكلمة اللاتينية مودارنوس « Modeerns » ، وقد كانت بداية استعمالها في المسائل الفلسفية والدينية في القرن العاشر، وذلك تحت معنى تفتح وتحرر العقل<sup>(4)</sup>.

تعود كلمة حديث في اللغة الفرنسية إلى أصولها اللاتينية modernus ، التي ظهرت في القرن الخامس الميلادي، إذ استعملت ضمن صراع القدماء والمحدثين في التاريخ الثقافي الروماني، وهي مرحلة الانتقال من التاريخ الروماني الوثني إلى التاريخ المسيحي، وتفيد كلمة حديث اللاتينية الحاضر والآن والحالي<sup>(5)</sup>.

وثبتها قاموس ليتري الفرنسي في طبعته الصادرة عام 1867، وذلك من خلال المادة التي كتبها الأديب تيوفيل جوتييه، أما قاموس رويبر الفرنسي (le Robert) ، فقد ذكرها أول مرة عام 1849، بعد أن اكتشفها في كتاب شاتوبريان "مذكرات ما وراء القبر".

(1) - التريكي فتحي ورشيدة، فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي، لبنان - بيروت-، 1992، ص 127.

(2) - توران آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، القاهرة، 1997، ص 270.

(3) - ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث الديني، الجزء الثالث، ط2، 1994، ص 75.

(4) - André Lalande, la vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2em). universitaire de la france, 1998), p 640. édition; paris: presse

(5) - بغورة الزواوي، ما بعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية " دراسة نقدية"-، دار الطليعة، لبنان-بيروت-، ط1، ص 43.

ب اصطلاحا:

مع صعوبة تحديد معنى واحد ودقيق للحدث؛ إلا أنه يمكن وصفها: بأنها حالة ثقافية حضارية ومجتمعية، جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية، فلفظ الحدث لم يأخذ معناه ودلالته إلا في القرن التاسع عشر، إذ ارتبط بأعمال الشاعر الفرنسي شارل بودلير (1821-1867)، والحدث كما عرفها بودلير هي: "المؤقت والعابر، وهي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول"<sup>(1)</sup>، هذا المعنى جعل الدارسين يتفقون على أن النص الجمالي المؤسس لمفهوم الحدث كان نص بودلير، إذ بين فيه أن الموضة على كونها عابرة؛ إلا أنها تتضمن الثبات، ومع أنها زائلة؛ إلا أنها تتضمن عناصر أبدية، وبذلك أصبحت الحدث لها هذه الصفة التي تجمع بين العابر والمهارب والعارض والآني، وبين الخالد والثابت والأبدى، وبذلك لم تعد الحدث عند بودلير تحديدا كميًا لمرحلة تاريخية معينة، تتم مقارنتها أو معارضتها بمرحلة تاريخية سابقة عليها، وإنما أصبحت تهدف إلى الدلالة النوعية على حالة ما، وبذلك لم يعد الحاضر موجودا بالقياس إلى الماضي، وإنما أصبح موجودا بحد ذاته.

وإذا كانت الحدث التي نجدها عند بودلير؛ تتعلق بالأدب والمسائل الفنية بالدرجة الأولى، فما المقصود بالحدث من الناحية الفلسفية؟

ج- الحدث في المفهوم الفلسفي:

نحن أمام مفاهيم عدة للحدث: منها المفهوم الزمني بمعنى ما هو جديد في مقابل ما هو قديم، وهي بهذا المفهوم تعطي معنى المعاصرة، ومنها المفهوم العلمي الذي يشير إلى أعماق من مسألة الزمن، فالحدث في المفهوم العلمي تعني الإبداع والتقنية والتطور، أما ما يهمنا هنا هو المفهوم الفلسفي للحدث، لدى دراسة المفهوم الفلسفي للحدث سوف نواجه كمًا هائلًا من كلمات الباحثين والفلاسفة، لكن معظم تلك الكلمات هي توصيفات أكثر مما هي تعريفات، بل يرى بعض الباحثين أن الحدث غير قابلة للتعريف "لأنها فلسفة قائمة بالأصل على أساس التحوّل والتلوّن وعدم الثبات"<sup>(2)</sup>.

كما يشير محمد عابد الجابري في كتابه (التراث والحدث) إلى عدم وجود تعريف ثابت للحدث، فهي تختلف في كل زمان ومكان، قال: "ليست هناك حدث مطلق، كلية وعالمية، وإنما هناك أحداث تختلف من وقت إلى

(1) - توران آلان، نقد الحدث، ص 141.

(2) - القبانجي صدر الدين، الأسس الفلسفية للحدث، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، ط1، ص 24.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

آخر، وبعبارة أخرى: الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان إلى آخر، من تجربة تاريخية إلى أخرى، الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان<sup>(1)</sup>.

أما محمد سبيلا فيعرف الحداثة بقوله: "هي التحولات الكمية والكيفية في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والفضاء والمجتمع والتاريخ والنفوس والدولة؛ التي جاءت بما الحركة الشاملة للحداثة"<sup>(2)</sup>

يقول سامي أدهم: "إنها نظرة فلسفية شاملة إلى العالم، مبنية على استخدام العقل في الأبحاث والقضايا"<sup>(3)</sup>.

كما أكد الفيلسوف الألماني هيغل (1770-1831): أن الحداثة تجد معاييرها من ذاتها، إنها وعي لذاتها ومن غير المجدي مقارنتها بغيرها أو بأي شيء آخر، فلم تعد الحداثة تتعلم أي شيء من الماضي، أصبحت تولد من الحاضر كما يولد الحاضر منها، إنها ما يعطي الحاضر طابعه ويجعله يحقق الأبدية والخلود في إطار التاريخ.

أما الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس، وهو أحد كبار فلاسفة الحداثة؛ فيعتبر "أنها مشروع لم يكتمل بعد"<sup>(4)</sup>، ويرى أن الحداثة لا بد لها أن تخلق معاييرها من ذاتها، وهي في ذلك تتبع معايير غير خارجية لكنها تاريخية، فالحداثة تحمل في معناها الجديد - وهو ضد - القديم"، ويرى "أن مفهوم الحداثة ارتبط بعصر النهضة"<sup>(5)</sup>، وهي "الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي، من أجل أن تفهم ذاتها باعتبارها نتيجة لنوع من الانتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر"<sup>(6)</sup>

### ثانيا - الحداثة رؤية سروشية

ما يحدث اليوم في كنف الحداثة والتقدم والتطور الصناعي التقني الذي تعيشه المجتمعات الغربية في مقابل التخلف والجمود الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، يتوقف عبد الكريم سروش عند مجموعة من التساؤلات أبرزها:

➤ لماذا نرى المجتمع الإسلامي يرفع لواء الدعوة إلى الدين ولكنه في ذات الوقت يعيش التخلف؟

(1) - الجابري محمد عابد، التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان - بيروت، ط1، ص 16.

(2) - القبانجي صدر الدين، الأسس الفلسفية للحداثة، ص 27-28.

(3) - القبانجي صدر الدين، الأسس الفلسفية للحداثة، نقلاً عن إبراهيم نجار - مجلة المستقبل العربي، ص 27.

(4) - أبو السعود عطيات، نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، مصر - القاهرة، 2004، ص 315.

(5) - habermas.Jurgen :le Moderne et le post- Moderne , Revue letter international , n14 , 1987 , p 39 .

(6) - هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص 12.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

➤ لماذا نجد مجتمعا غير مسلم ولا يرفع لواء الدعوة إلى الدين، ولكنه من بين الدول المتقدمة في كافة المجالات وبمعايير عالية؟

➤ فهل ثمة علاقة محددة بين التقدم والتطور في هذه الدول وبين سائر شؤون الحياة فيها؟

➤ وهل هناك ملازمة بين الإعراض عن الأخلاق الدينية والتطور العلمي والتقني والحداثة؟.

➤ وما هي سمات الحداثة والعصر الجديد الذي يعيشه الغرب ما يميزهم عن غيرهم من المسلمين؟

➤ وبصورة مجملية يمكن أن نجمع بين جملة التساؤلات السالفة الذكر في صيغة واحدة كالتالي: لماذا يعيش

المسلمون أجواء التخلف، ولماذا يعيش الغرب أجواء التقدم والرقي، وما هي سمات العصر الحديث؟

من منطلق هذه التساؤلات؛ يحاول سروش العمل على التمهيد والتفكيك في محاولة منه للخروج بنتائج

تكون السبيل لمساعدة المسلمين على اللحاق بمسار التطور وما يعرف اليوم بالحداثة.

### 1- سمات العصر الجديد

بداية نتوقف مع نص عبد الكريم سروش الذي يقول فيه: "نفترض أن أحد القدماء رجع إلى الحياة الآن وقام من قبره، ليرى هذا العالم الجديد، فستملكه الحيرة والخوف ولا يصدق أنه لا زال يعيش في نفس تلك الأرض والمنطقة التي كان يعيش فيها سابقا... فيكفي أن يفتح الإنسان عينه ليرى هذا التفاوت بكل وضوح في ميادين العلم والصناعة التقنية والمطابع والكهرباء والكمبيوتر والراديو والتلفزيون والفاكس والسيارة والسينما والأدوية الكيميائية والأجهزة العلمية كالميكروسكوب والقنابل الذرية - ويدرك معنى الحداثة-"<sup>(1)</sup>.

فسروش يرى أن التجدد في العالم الخارجي والذي يوسم أحيانا بالحداثة هو تجدد لا يحتاج لفهمه إلى تأمل وتفكير، فهناك نوع آخر من التجدد يرتبط بعالم الأفكار وأن الكثير من معالم التجدد والحداثة في الواقع الخارجي مسبوقة بتجدد في عالم الأفكار.

وسروش أيضا يعرض لنا من خلال مصنفه "التراث والعلمانية" رؤيته في التراث والحداثة، والتقابل بينهما انطلاقا من محاولة للتمعن في التقاطع والصراع المهم بينهما، أو بين العالم القديم والحديث، معتبرا أن تجاهل هذا الصراع يشير إلى نوع من السذاجة الفكرية أكثر من دلالاته على النضج الفكري<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 162.

<sup>(2)</sup> - المصدر نفسه، ص 8.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

فبحثه عن الأسئلة المظمورة في ثنايا التراث؛ يكمن في عملية تحريك المفاهيم الجامدة وإذكاء فاعلية العقل المسلم ليكون قادرا على مواجهة التحديات الصعبة، التي يفرضها الواقع حتى لا يكون مستهدفا ويسقط في حصار المزيفات الإيديولوجية والمطلقات الخاوية والجزمية المغلقة، وعليه يطرح أطروحة في غاية الدقة عن حقيقة ما حصل في عصر الحداثة، وذلك من خلال الكشف عن الأطر الجوانية التي تشكل أنساقا تحتية للعالم الجديد، ومقارنتها بآليات وتصورات العالم القديم، مما يحقق مزيدا من التواصل المعرفي للانطلاق في مواجهة الحداثة من موقع الوضوح في الرؤية، ويؤكد أن الفوارق بين العالم القديم والحديث لا تنحصر في الوسائل والأدوات؛ بل تتعدى ذلك إلى المفاهيم والتصورات والتصديقات- نتطرق لذلك لاحقا-، وضرورة التأسيس لوعي جديد على أساس ترتيب العلاقات مع الماضي، واستشراف آفاق المستقبل من خلال فضح البديهيات، وتعرية المسبقات التي تتوارى خلف الكليات والمتعاليات.

قبل أن يطرح عبد الكريم سروش رأيه في مسألة الفوارق بين العالم القديم والحديث، وما الذي جعل الإنسان في العالم الحديث يصل إلى ما وصل إليه من تغير وتقدم وتحدد؛ نجده يستعرض أولا أقوال وآراء ورؤى بعض الفلاسفة والمفكرين في الفرق بين الماضي والحاضر، وتتلخص على النحو التالي<sup>(1)</sup>:

- الإنسان في الماضي عزم السيطرة على الطبيعة، وأخذ يتعامل معها من موقع الخصومة والمجابهة، في حين أن الإنسان في الماضي لم يكن يملك هذه الرؤية ولم تكن علاقته مع الطبيعة علاقة مجابهة.
- العلماء في العالم الحديث يهتمون بالعلوم العملية أكثر من العلوم النظرية، بينما العكس في الماضي.
- العلماء في العالم الحديث همُّهم التصرف في الطبيعة أو في عالم الوجود، بينما العلماء في الماضي كان همهم التعرف على الطبيعة وليس التصرف فيها.
- الرؤية الكونية للإنسان المعاصر أضحت عقلانية، في حين أن الرؤية الكونية للإنسان في الماضي كانت أسطورية.
- العالم القديم كان أكثر تدينا، وكان البشر يطلبون حاجاتهم من السماء ومن عالم ما وراء الطبيعة، بينما في العالم الحديث قطعوا ارتباطهم مع الله.
- العلماء في الماضي كانوا يهتمون بتفسير العالم، بينما اليوم تحول اهتمامهم إلى تغيير العالم ( رؤية ماكس فيبر).

<sup>(1)</sup>-سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 162.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

بعد استعراضه لجملة الأقوال والآراء التي قيلت في بيان الفرق بين العالم القديم والحديث؛ يقول سروش بذات الصدد: "لا يمكن معرفة جوهر الحداثة بهذه الأقوال، وطبعاً فهذه الأقوال ليست مجانية للصواب، والمطالعات التاريخية تشير إلى موضوعية هذه الأقوال والآراء، لكن مثل هذا التجدد، هو تجدد موصول بالعالم القديم، وتفترض هذه الأقوال وجود رابطة بين الجديد والقديم لا أكثر" (1).

وكما يرى سروش أن هذا التجدد في العالم الحديث الموصول بالعالم القديم؛ غير مجاني للصواب لكنه يقول بوجود نوع آخر من التجدد، وهو "الانقطاع والتسامي عن الماضي والخروج من إطاره" (2).

وهذا برأيه ما حصل للإنسان المعاصر في العالم الجديد، فالشخص الذي يستطيع أن يتحدث عن التراث هو الذي خرج من إطاره وابتعد عنه، والذي يبحث عن موضوع معين يجب أن يمتلك القدرة على الابتعاد عنه، فيرى أن القدماء كانوا يتحركون في حياتهم بعقولهم، ولكن هم لا يسألون عن حقيقة العقل، وكانوا يتوغلون في الدين وتعاليمه ولكن لا يبحثون عن علم الدين، وكانوا يملكون معرفة ولكنهم يفتقدون إلى علم المعرفة، فالعالم لم يتجدد بالعلم الجديد، والتقنية الجديدة، بل برؤية الإنسان الجديدة التي تتصل بالدرجة الثانية للمعارف، وكما يقول سروش أن "جوهر الحداثة والتجديد في العالم الحديث يكمن في ظهور المعارف من الدرجة الثانية والتي ترتبط بإبستمولوجيا العلوم" (3).

وعلى هذا الأساس يعرف الحداثة على أنها التجدد في معالم الحياة، وتمثل حالة واقعة في الفكر أو في العالم الخارجي، وتستتبط عنصر الغفلة ولا ترتبط بعزم الأشخاص بل تتجدد بنحو تلقائي، وعن الحداثة يقول سروش: "إنها عبارة عن خروج الإنسان من إطار محيط التراث المتشع بالغفلة، وبالتالي النظر إلى العالم من موقع النباهة ومن خارجه" (4).

وهنا بالتحديد يكمن جوهر وروح الحداثة، فالتفاوت بين العالم القديم والجديد، أو بين الإنسان القديم والإنسان الجديد؛ ليس في كون حال ومعيشة القدماء قد تحولت إلى حالة جديدة، بل التفاوت يكمن في خروج الإنسان من إطار العالم القديم، وما كان يعتبر لدى القدماء عين وجودهم فإنه قد انفصل عن الإنسان الحديث،

(1) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 164.

(2) - المصدر نفسه، ص 164، 165.

(3) - المصدر نفسه، ص 165.

(4) - المصدر نفسه، ص 170.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وأضحى يشكل موضوعا مستقلا أمام الإنسان، إذ أمكنه إصدار حكمه عليه، وهذا الحكم يجري ويصدق على جميع المقولات المحبوبة للبشر والتي تستوعب الفنون، الدين، الأخلاق، المعرفة والتراث<sup>(1)</sup>.

الإنسان في العالم القديم كان يسبح في ماء الدين والأخلاق و الإيديولوجيا، والتراث والمعرفة والعقل، ولكنهم لم يخرجوا من هذا الماء ليتساءلوا عن ماهيته، بل كانوا يعتبرون أن أفكارهم صحيحة وبديهية تماما، وهذا اليقين المتشع بالغفلة والوداعة كان يمثل أهم سمة يعيشها الإنسان في ذلك العصر لكن خروج الإنسان من إطار التراث وظهور إيديولوجيا الحداثة؛ اقترن بتحول في ماديات العقل، ففي السابق لم يبحث البشر عن مورد العقل، لأنهم كانوا يعتقدون أن عقولهم كالمرآة تعكس العالم الخارجي بنحو مباشر وبلا واسطة، وأن العقل لا يحجبه حاجب عن رؤية الواقع إلا نادرا، ولكن منذ أن تولد علم المعرفة تبين أن الإنسان يستخدم عقله ليعيد صياغة تفكيره من جديد، وهذا يدل على تحول المعرفة البشرية من إطار خاص وأفق معين إلى آفاق أخرى.

وعليه فالعقلانية تمثل أوضح واجهة في بيان حقيقة النقلة النوعية للفكر البشري والتغيرات المهمة الواقعة في هذا المجال، ولا ينسى أهمية دخول عنصر النقد في مكونات الحداثة، فيرى سروش أن أهم موقف اتخذته الإنسان تجاه مقولات العقل والعلم والتراث والأخلاق والدين واللغة هو عملية النقد، فعصر الحداثة هو عصر النقد بامتياز ولم يكتفِ بنقد هذه المقولات بل وضع نفسه مورد النقد وانتقد قدراته وآلياته<sup>(2)</sup>.

ومع أن الأمور التي ذكرناها آنفا لم تكن من العالم القديم، بل ظهرت في العصر الحديث، فيطرح السؤال: لماذا لم تكن هذه الأشياء في الماضي؟ ولماذا ظهرت في هذا العصر؟ ولماذا لم يتوصل عقل القدماء لصناعة الكمبيوتر أو اكتشاف الكهرباء... وقد استطاع علماء هذا العصر اكتشاف واختراع هذه الأمور؟<sup>(3)</sup>

يعتبر سروش أنه ومن أجل الإجابة على السؤال ينبغي العودة إلى الوراء، والانتقال من الثمار إلى الجذور التي انبتت الثمار والمحاصيل، والتعمق في الفوارق بين العالم القديم والحديث والتي نستخلص سمات العصر الحديث.

(1) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 169.

(2) - المصدر نفسه، ص 169.

(3) - المصدر نفسه، ص 9.

ب- الفوارق بين العالم القديم والعالم الجديد في رؤية سروش

يرى عبد الكريم سروش أن التعمق في الرؤية الفاصلة بين العالم القديم والعالم الحديث، خاضع لوجود أو عدم وجود العلم التجريبي، وهو السمة البارزة للعالم الحديث، ويمثل أهمية محورية للكثير من حوادث العالم الجديد، هذا المخلوق العجيب الذي ظهر على مسرح الحياة في العالم الحديث، وتمثل التقنية ثمرة من ثماره، إضافة إلى أنه ليست العلوم التجريبية وحدها التي كانت غائبة عن عناصر العالم القديم؛ بل العلوم الاجتماعية كانت غائبة هي الأخرى، فلم يكن في الماضي علم اجتماع، أو علم نفس، ولا علم اقتصاد، أو علم إنسان أو علم أقوام بالمعنى الجديد للكلمة، فأضيفت العلوم الاجتماعية إلى لائحة العلوم التجريبية والطبيعية<sup>(1)</sup>، وهذه العلوم التجريبية والطبيعية والاجتماعية منحت الإنسان امتيازات ومعطيات ومكتسبات في هذا العالم أدرجها سروش في أربعة عناوين:

1- الوسائل

2- الغايات

3- المفاهيم (التصورات)

4- المسبقات الذهنية (التصديقات)

1- الوسائل:<sup>(1)</sup>

هناك فارق كبير بين الوسائل التي يستخدمها الإنسان القديم والإنسان الحديث، ففي العالم القديم كان الإنسان يسافر بواسطة الحيوانات، بينما اليوم يسافر بواسطة الباصات والطائرات والقطارات، أوجد العالم الحديث العديد من الوسائل، بل إن مهمة التقنية الحديثة هي في إنتاج الوسائل، ولكن هناك قضية مهمة، وهي أن هذه الوسائل تبتكر بذاتها غايات وأهدافا معينة، وحينئذ لا يمكن القول إن هدفنا في هذه الحياة معلوم ومحدد، فنحن نستخدم هذه الوسائل للتوصل إلى تلك الأهداف المعينة في حركة الحياة، بل إن هذه الوسائل تخلق غايات أخرى، وهذه الوسائل تمتلك قدرة لتحقيق أهداف وأعمال خاصة، وتضعنا في مواجهة خيارات عديدة، ومن هنا فإنها ترسم آثارها على أهدافنا في هذه الحياة وتغير معنى الحياة والهدف منها في نظر الإنسان، فالسيارة مثلا وسيلة، لكن ينبغي الأخذ بالحسبان المتغيرات التي يحدثها امتلاك السيارة في علاقة الإنسان بمحيطه وأصدقائه وعائلته،

<sup>(1)</sup> - ، سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية ص ص 20، 21.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وتأثيرها في زيارته وأسفاره ونفقاته ... ولا ينبغي أن يتصور الإنسان أن التقنية والوسائل حيادية تجاه حركته وغاياته في واقع الحياة، وهي خادمة له بصورة عامة وحيادية، وأن الإنسان هو الذي يتخذ الموقف بنحو مستقل.

إذن التقنية وبكل ما تحتزن من تعقيدات؛ قد دخلت في عالم الإنسان وعملت على تغيير ذهنيته وكيفية حركته في الحياة، وعلاقاته وحالاته الروحية وحملت معها ثقافة خاصة، فالميزة الأولى من ميزات التقنية هي أنها غيرت الكثير من غايات الإنسان في الحياة وصنعت له غايات وأهداف جديدة.

### 2- الغايات: (1)

يعيش الإنسان في هذا العالم الجديد غايات وأهدافا جديدة، بحيث أصبحت هذه الغايات طبيعية جدا ومألوفة في حياته، وأصبح الجميع يعتقد بأنه ينبغي التحرك باتجاه هذه الأهداف والغايات، والعديد من الأسئلة التي يطرحها الإنسان الحديث تعود إلى أن أسلوب الحياة الجديد قد أصبح بديهيا، فلا داعي للاستغراب عن سبب عدم اكتشاف القدماء شيئا من بديهيات هذا العصر، فلكل عصر بديهياته التي لا يظالها الشك والتردد، أي لكل عصر عقلانيته الخاصة التي يعتبر فيها بعض الأمور من المسلّمات وغير قابلة للنقاش، على أساس المباني العقلية والبديهية في عصره، فيعيش الحيرة عندما ينظر إلى عقلانية العصور الأخرى، ففي هذا العصر بديهيات على مستوى حقوق الإنسان، سواء للمرأة أو للرجل، هي من البدهية إلى درجة أن المعاصرين يُصابون بالحيرة والتعجب لعدم التفات القدماء إلى هذه الحقوق، لكنه يعتبر أن هذه المنهجية في دراسة التاريخ غير صحيحة، فإذا أردنا الاقتراب من الصواب، يجب أن نفهم الأحداث الماضية باستخدام نظرات القدماء.

يورد سروش عبارة لفيورباخ من مصنفه المعنون بـ "جوهر المسيحية" إذ يقول: "عندما ننظر إلى تاريخ الأديان؛ فسنواجه ظاهرة جذابة، وهذه الظاهرة هي أن الكفر في عصر من العصور يعتبر إيمانا في عصر آخر" (2).

ويعرض أيضا رأي فيلسوف الدين المعاصر "جون هيك" الذي يتعرض لبعض الشخصيات المسيحية القديمة التي اتهمت بالبدعة في عصر من العصور تحولت رؤية الناس لهم في عصر آخر، وتحولت الرؤية لبدعهم إلى أمور مقدسة، فما كان بدعة وكفرا لدى بعضهم فإنه تحول في عصر آخر بصورة بديهية عين الإيمان والتدين والالتزام الديني، وعند مراجعة الظواهر والحوادث التاريخية في تاريخ الأديان، يجب أن يدعو الإنسان إلى التأمل الجاد في بديهياته المعاصرة، وعدم اتهام من لا يوافق الرأي، بل التأمل في الفكرة لعلها تملك جذورا عميقة في عالم الفكر.

(1) -سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 31.

(2) - المصدر نفسه، ص 31.

إن العالم الجديد يمتلك معنى آخر للحياة، والناس يعيشون باتجاه غايات أخرى، هذه الغايات والأهداف التي تشيؤها وسائل الإعلام بين الناس، تتركز حول اللذة والنشوة في الحياة، وأنه ينبغي على الإنسان أن يستمتع بهذه الحياة ويستهلك أكثر ويشترى أكثر ويلبس أفضل ويغفل أكثر، فأضحت الغفلة من مقومات الحياة المعاصرة التي تصرف أذهاننا، ولو مدة قصيرة عن الوجه الحاد والعايس للحياة، وعندما يعيش الإنسان الغفلة في حياته فإن الغاية من حياته ستتغير....

### 3- المفاهيم (التصورات):<sup>(1)</sup>

عندما دخلت الوسائل إلى حياة الناس؛ عملت على تغيير في نفوس الناس، وغيّرت رؤيتهم للعالم فالיום ينظرون إلى الدنيا بنظرة أدواتية وبوصفها وسيلة، على العكس من نظرة القدماء التي تتركز في مفاهيم القناعة والشكر للنعمة، وأنها غير متكافئة بين أفراد البشر، الرضا بالموجود، وعدم الدخول في التنافس على الدنيا، وعدم الطموح أكثر من اللازم.

ولتوضيح فكرته في التقابل في الرؤية القديمة والحديثة؛ يستعين بديوان حافظ الشيرازي الذي يصور العالم والطبيعة في أشعاره بمثابة ساقية الماء، وعلى الإنسان أن ينظر إلى الدنيا بوصفها ساقية يجري فيها الماء باستمرار ودون ثبات، ويريد من ذلك أن يشبه الساقية بحياة الإنسان في هذه الدنيا، حيث يعيش الصيرورة وعدم الاستقرار والاتجاه نحو الفناء، فحينئذ لا يستحق أي شيء أن يتعلق به الإنسان في هذه الدنيا الفانية، أما رؤية الإنسان المعاصر للظواهر الطبيعية فهي رؤية استخدامية، ويستعرض عبارة لهيجل يعتبر فيها أنه لا يرى الحياة بمثابة النهر الجاري الذي يعكس حالة الصيرورة والتغير وعدم الثبات، الإنسان المعاصر ينظر إلى الماء الجاري بنظرة أدواتية، وبرؤية استخدامية تجعله يتساءل عن كيفية استخدامه هذا الماء.

إن رؤية الإنسان المعاصر للظواهر الطبيعية رؤية استخدامية، تتمحور حول مفهوم الاستثمار والاستخدام لكل شيء في العالم، وثمة كلمة دقيقة لماركس تعبر عن هذا وهي إن الفلاسفة قاموا لحد الآن بتفسير العالم والآن ينبغي العمل على تغيير العالم.

فيرى ماركس أن التاريخ مر بمرحلتين وعصرين: عصر التفسير وعصر التغيير، في العصر الأول كان الإنسان بنحو عام متفرجا على العالم، وإذا قام بتغييرات فهي تغييرات محدودة، أما الإنسان المعاصر فدخل مرحلة التغيير،

<sup>(1)</sup> -سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 42.

وهذا هو مفهوم الإيديولوجيات في العالم الحديث، حيث حلت الإيديولوجيات محل الدين، وتعكس هذا المعنى وهو:

**أولاً:** أننا لا نريد تغيير الدين بل نستبدله بإيديولوجيا من صنع الإنسان.

**ثانياً:** أن الإيديولوجيا تهدف للتغيير لا للتفسير<sup>(1)</sup>.

هذه الرؤية للعالم؛ أي الرؤية التكنولوجية هي كون أن كل شيء يعتبر مركباً بالقوة، ينبغي تسخييره بالمقدار الممكن وهذا هو معنى العقلانية الذرائعية أو العقل الحديث، أي النظر إلى كل شيء في العالم لا بمثابة غاية لذاته، بل وسيلة وأداة للوصول إلى هدف آخر، وذلك الهدف الآخر كذلك لا يعرفه سوى الإنسان، وكأن الطبيعة لا تمتلك أي هوية ذاتية، بل الإنسان هو الذي يمنحها الهوية.

في الماضي كانت القناعة تمثل مفهوماً من المفاهيم الأخلاقية السامية لدى القدماء، أما اليوم فمفهوم القناعة يعتبر من أركان الأخلاق في شخصية الإنسان، وإذا تجاوز الإنسان مفهوم القناعة يصل إلى مفهوم أكثر وضوحاً وهو النقد.<sup>(2)</sup>

#### 4- القَبليات (المسبقات الذهنية):

عند مقارنة الإنسان القديم بالإنسان الحديث؛ نجد أن توقعات الإنسان القديم وتقييمه لنفسه والمجتمع يدور حول محور التكليف، بينما تدور مطالبات الإنسان الحديث حول محور الحقوق.

كانت التكاليف تتمتع بالأولوية والأرجحية على الحقوق في العالم القديم، وهذا لا يعني عدم وجود أي حقوق في السابق، لكن هذه الحقوق للأفراد تستوحى من عمق تلك التكاليف والواجبات، فالإنسان القديم كان يرى نفسه على أنه حيوان مكلف، وعليه فهو يتحرك للبحث عن تكاليفه وواجباته، وبعد هذه التكاليف تتولد بعض الحقوق، فعلوم الفقه، والشرائع السماوية، وحتى الحقوق التي وضعها القدماء تتحدث بالدرجة الأولى عن تكاليف البشر، ولكن اليوم أصبحت حقوق الإنسان من البديهيات في العصر الحاضر، ودخل الإنسان معادلة جديدة فأصبح يعتبر نفسه مُحَقَّقاً لا حيواناً مكلفاً، ومن هنا يتحرك بالدرجة الأولى للبحث عن حقوقه ومن ثم يستخرج منها تكاليفه وواجباته<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 42.

<sup>(2)</sup> - المصدر نفسه، ص 45.

<sup>(3)</sup> - المصدر نفسه، ص 47.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

نعطي لهذا العنصر إحاطة شاملة، نلخص ما تضمنته مؤلفات ومحاضرات سروش التي تبني فيها "الحداثة" بالمفهوم الغربي أين يسود فيها التفكير العقلاني، فهو يرى أن أهم حدث ميز الإنسان الحديث عن غيره هو الحداثة التي أزاحت الأسطورة عن العالم، وهي التي قسمت العالم إلى عصر الحداثة وعصر ما قبل الحداثة، وهو يرى أن لدينا ثلاثة عصور في تاريخ المعرفة البشرية، وهي: عصر ما قبل الحداثة، وعصر الحداثة، واحتمال عصر ما بعد الحداثة، ويطلق على عصر ما قبل الحداثة العصر الكلاسيكي أو التقليدي، ويرى أن عصر الحداثة في أوروبا هو عصر تلقائي أي حدثت بنحو عفوي، أما بلدان العالم الثالث فحدثتها بضاعة مستوردة، وسواء كانت الحداثة مستوردة أو أصيلة فهي أمر واقع في العالم، والحداثة ليست ظواهر فقط؛ بل أفكار ونظريات وطرق وأنماط للتفكير.

وعلى العموم؛ ففكر سروش عن الحداثة مأخوذ عن ماكس فيبر كما يستشهد به في كتاباته، ويعطي مثالا عن التفكير الأسطوري والتفكير الحدائي "العقلاني" في الفرق بين من ينظر لنهضة الإمام الحسين من منظار غيبي لا نراه، وبين من يفسرها أنها كانت لشخصية استثنائية<sup>(1)</sup>.

كما يدعو سروش أيضا بالحداثة إلى التمدن والتجدد، وهذه القاعدة - سبق أن تطرقنا لها في الفصل الأول من البحث في عنصر منهجه -.

وجملة النتائج التي ترتبت عن هذه السمات ظهور العلمانية

(1) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص ص 19، 20.

❖ المبحث الثالث: الدين العلماني في فكر سروش

أولاً: العلمانية والفضاء السياسي الإيراني

قبل الولوج في مضمون المبحث؛ جدير بالذكر أن نحظى بمساحة لتحديد هوية العلمانية، في إيران أين ينتمي سروش، وبعد ذلك نتطرق إلى آراء شخصية الدراسة في هذا الجانب من الطرح.

عندما يتراود إلى أذهاننا معنى الساحة السياسية أو الفضاء السياسي؛ مباشرة يتولد لدينا أنها بساط فكري إن صح التعبير تنتج منه أفكار وآراء، سواء يتم الاتفاق عليها أو الاختلاف، وهذا ما تفرضه طبيعة ذاك الفضاء، وإذا ما عدنا بالعلمانية كمصطلح في فضائها الإيراني نرى أن أدبياتها لا تزال مترجمة، ولم تقم لحد الآن بالمجازفة لتتحلى بالنقد أو التركيب أو الانتاج النظري، وحتى عندما تقوم بالرصد وتعرض عناصر من الواقع لتقدم مصاديق تعاضد نظرية العلمنة؛ تبقى أسيرة الفكرة المترجمة، والسبب ناتج عن قلبها السياسي ومضامينها الإيديولوجية ذات القابلية في السجلات الكلامية، وحتى تحظى العلمانية بفرصتها من الاهتمام في إيران وذلك لكون البلد يسير وفق نظام سياسي ديني شمولي وقيام دولة دينية فيه؛ فإن هذا الاهتمام يحتاج إلى تجنيد صحيح لاستلام هذه المسألة وإلى تحليل دقيق للنظريات وفحص للمسارات المطروحة، وأيضاً يجب تبيان أن هناك تناقضاً لمجموعة من الأفكار والبيانات عن العلمانية والتشكيك فيها، أي الدفاع عن نظريات ومسارات محتملة أكثر ومتطابقة بدرجة أعلى مع الظروف في إيران، وما عرف بالأدبيات المتوفرة بشأن العلمانية في إيران يمكن حصرها في اتجاهين:

1- الدراسات الوصفية: جاءت هذه الدراسات لتأخذ على عاتقها عملية تناول ماهية العلمانية وأنواعها، بمراجعة الجهود المبذولة لتحري الجذور اللغوية والتاريخية لهذا المفهوم، وتحت معادلات مناسبة لها في اللغة الفارسية، وتنتهي عند مناقشة التمايزات المفهومية بين مصطلحات تستخدم غالباً بدل بعضها، إما من باب التسامح أو من باب عدم الاطلاع، التعلمن، العلمنة، النزعة العلمانية هي ثلاث مفردات ذات جذر واحد تفيد معاني ومقاصد متباينة تماماً، لكن مع الظروف الإيرانية يجب إعادة النظر في هذه المفردات حتى تتطابق أكثر معها، وعلى الفحوى العامة والممكنة التعميم؛ فإن شكل العلمنة ومسيرتها شديد التبعية للدين والمجتمع، وهذا ما نواكبه اليوم مع مجتمعاتنا، وإذا ما حاولنا استخدام البيانات والتصورات لأرضيات أخرى مختلفة للأرضية الإيرانية؛ لا يمكننا ذلك من دون تصرف وتغيير، ومن ثم فإن عملية تشخيص الأنواع أو المستويات المختلفة للعلمانية يكون من أجل

عدم الخلط، ويبدو أن التمييز بين ثلاثية المفردات (علمنة الدين، علمنة الفرد، علمنة المجتمع) كافية لتغطية كافة أنواع العلمانية<sup>(1)</sup>.

**ب- الدراسات التنبؤية:** جاءت هذه الدراسات لتبحث في الأسباب والمسوغات، إذ تناقش أسباب وكيفية هذه الظاهرة، التي يكمن حصرها في ثلاثة: تبين أسباب العلمانية وعواملها، تبيان كيفية وقوع العملية ودراسة آثارها وتبعاتها، وثالثاً: ما هو مستواها الذي يراد تسليط الضوء عليه؟ وعلى ترابط عمليات علمنة الدين والفرد والمجتمع وربما توافرها على بعض أوجه الاشتراك والتداخل؛ فإن لها مستويات وخصائص بحاجة إلى دراستها دراسة مستقلة، إضافة إلى عملية التدقيق وحالات الفرز السابقة، يتعين تمييز بحوث العلمانية من حيث مستوى التحليل المعنية بآثارها وتبعاتها عن البحوث المتعلقة في (أرضية التأثير) المعنية بنوعية العوامل، فعملية فرز علمنة الدين عن علمنة الفرد وفرزها عن علمنة المجتمع تقوم على أساس مستوى التحليل، في حين دراسة العوامل بحسب أرضية تأثيرها تقودنا إلى المستويات العامة والوسطية\* والتفصيلية الدينية<sup>(2)</sup>.

والذي سبق ويبقى دائماً محل الاعتقاد؛ أن إمكانية حصول العلمانية في إيران يكون من خلال العوامل العامة والخاصة، ومن بين جملة العوامل العامة للعلمانية؛ يمكن رؤية ذلك من خلال بنية المجتمع الإيراني من حيث علاقته بالدين ونوعيته، ويمكن اعتبار أو رؤية إيران ما بعد الثورة لهذا النوع<sup>(3)</sup> - والجانب الديني الإسلامي في إيران له خصوصية ومرجعية مستقلة، لذلك فمسألة انفتاح المفاهيم كالعلمانية والحدثة يحتاج إلى مجازفة في ظل التسلط الإيراني وعدم التجاوز والمساس بالمرجعية - .

تشكل إيران اليوم أنموذجاً للدولة الدينية، وهو الأنموذج الذي تتطابق فيه العلمانية أكثر من النماذج الأخرى، والسبب الكامن وراء ذلك أن المجتمع الإيراني له دين مشترك ينادي بالتدخل في الميادين السياسية والاجتماعية، وله نفوذ واعتبار كبير في هيكله المجتمع، وقد تولى أرقى المناصب السياسية إثر ثورة شاملة كبيرة،

<sup>(1)</sup> - شجاعى زند علي رضا، الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة - الحدثة - العلمنة - العولمة -، تعريب حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2012، ص ص 56، 57.

\* - تنتمي الوسطية إلى الدراسات الفلسفية والمنطقية والاجتماعية والدينية والسياسية، وغيرها من الحقول الأخرى، تظهر الوسطية بمثابة منهج يمثل حكم وحوادث، فهي تقوم على الجمع الانتقائي أو على التوحيد أو التلغيق بين عناصر مختلفة من مرجعيات متعددة، وذلك على نحو ينتج بينها علاقة ذات طابع تضائفي وتكاملي، بقدر معين، كما تظهر بمثابة منهج حكم قيمة، وفي هذه الحالة تفصح الفضيلة عن نفسها مع نقيضها (أي الرذيلة) وما بينهما، من حيث عناصر مهمة في البحث الوجودي ويضاف إلى ذلك أن الوسطية قد تكون هوية أمة أو شعب أو طبقة أو جهاً من أوجه هذه الهوية -، للتوسع [ أنظر: طيب تيزيني، الأصولية بين الظلامية والتنوير ولواحق أخرى متممة، دار جفر للدراسات والنشر، دمشق، 2012، ص ص 77.]

<sup>(2)</sup> - المرجع السابق، شجاعى زند علي رضا، الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة - الحدثة - العلمنة - العولمة -، ص ص 56، 58.

<sup>(3)</sup> - المرجع نفسه، ص ص 58، 59.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وعن طريق أصوات الجماهير المباشرة وغير المباشرة، هذه المجموعة من الظروف وفرت أرضية مساعدة لتفعيل العوامل الإرادية وغير الإرادية، أو مشاريع وعمليات العلمنة في إيران، وينبغي البحث عن العوامل الإرادية حينما تتوفر أولاً: ميادين لصراع الإيديولوجيات\*، وثانياً: حينما تتوفر ساحات لظهور المصالح المتضاربة - المواجهة بين الدين والعلمانية-، ومن ناحية أخرى تهديد المصالح السياسية والاقتصادية للغرب، مع تولي مثل هذه الدولة زمام الأمور في إيران<sup>(1)</sup>.

وبانتقالنا إلى العوامل العلمانية في علمنة إيران، وهي التي سميت بالعوامل غير الإرادية فإن الأمر يتطلب منا الخوض في بعض المقدمات التوصيفية التي تفرض علينا تقديم مفهوم وجيز للعلمنة، التي هي بنحو عام عملية تهبط فيها مكانة الدين وأهميته عند الفرد والمجتمع، وعليه تطغى فيه التصورات والقراءات الدنيوية على التعاليم والغايات الدينية، ومع أن هذا التعريف يطرح عملية العلمنة لظاهرة شمولية عامة؛ إلا أن ذلك لا يفند الادعاء القائل إن العلمنة تابعة للدين والمجتمع، ما يتحتم عليه إعادة تبني هذا التعريف في ضوء مبادئ الإسلام والظروف الإيرانية<sup>(2)</sup>.

بعد كل ذلك؛ تنقسم نظريات علمنة إيران بحسب الأفكار المطروحة والعوامل الإرادية وغير الإرادية<sup>(3)</sup> السالفة الذكر؛ على التالي:

➤ الأفكار الناتجة عن التمايز البنيوي.

➤ الأفكار الناتجة عن التنمية والتحديث.

➤ الأفكار الناتجة عن عملية العولمة.

➤ الأفكار الناتجة عن تنافسية سوق الاتباع والاعتناق والانتماء.

➤ الأفكار الناتجة عن تأسيس الحكومة الدينية.

وعلى حد اعتقادي الشخصي؛ فإن العلمنة في إيران وفي هذه الظروف اصطدمت بوظيفة رجال الدين الراضين للعلمانية بكل ما تحتويه كمفهوم أو كمنظرة أو كاتجاه، من بين جملة هذه الأسباب:

\* - ظهر صراع الإيديولوجيات في أوروبا عند بداية عصر التنوير وكان محاور هذا الصراع هو الدعوة إلى العلمانية وتغيير النظام السياسي من ديني يتركز من خلال سيطرة الكنيسة إلى نظام علماني، للتوسع انظر: حسن محمد رمضان، السلفية والعلمانية - إشكالات الرؤى والممارسة ومقالات في الفكر والسياسة والدين -، دار الحصاد، دمشق، 2008، ص 137.

<sup>(1)</sup> - شجاعى زند علي رضا، الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة - الحداثة- العلمنة-العولمة-، ص ص 61، 62.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه، ص ص 62، 63.

<sup>(3)</sup> - المرجع نفسه، ص 65.

- أنها تبعدهم عن تأدية وظيفتهم في الحياة السياسية.
- أنهم ممن قاموا بتأسيس الدولة الدينية التي تحمل شعار الرفض للحدثة، والتحويلات العالمية المختلفة.
- كل هذا دفع بالمؤسسة الدينية الإيرانية إلى رفض كل جوانب العلمانية في كنفها، كدولة ملتزمة بمبادئها.
- وكل هذا الاعتراض والرفض يحمل راية أن فصل الدين عن السياسة لا يمكنه من تحويل الدولة الدينية إلى دولة مدنية في إيران.
- وأخيرا فالمرشد الأعلى يملك صلاحيات واسعة تشبه صلاحيات ولاية البابا على الملوك في القرون الوسطى.

كانت هذه وقفة مع العلمانية في الفضاء السياسي الإيراني، وخاصة مجموع العوامل الإرادية وغير الإرادية التي تعد نقطة تحول جذري في بلورة الفكر العلماني في فكر عبد الكريم سروش.

### ثانيا: العلمانية رؤية سروشة

بعد عرضنا للفضاء السياسي؛ نجد عبد الكريم سروش يقدم لنا تصورا مُهمًا في إعادة نقد المفاهيم وتحليل محمولها الدلالي، وذلك سعيا منه إلى إقامة خطاب مختلف، فما يراه سروش هو أن مفهوم العلمانية يجب دراسته من الناحية الفلسفية؛ ما يعني أن الناحية التحريية لا تكفي في معرفة تفاصيل هذا الموضوع، وعندما نسلط الضوء على حقيقة الوسائل سوف نرى أن جميع الوسائل لا تفضي لأي غاية، كما أن كل غاية لا يمكن الوصول لها بأي وسيلة، لذلك فالوسائل الجديدة تخفي في باطنها غايات خفية تفرضها على الإنسان، وربما يكون الإنسان غافلا عن هذه الغايات والأهداف، ونتيجة لذلك فإن هذه الغايات لا تغير فقط ظاهرة الحياة بل تتوغل إلى باطنها، وتعمل على تغيير محتواها، ومن ثمَّ يجد الناس أنفسهم سواء شعروا بذلك أم لا؛ أنهم أمام خيارات وظروف جديدة لم يفكروا بها ولا يملكون أي معرفة عنها، وهذا التغيير في حقل الأهداف والوسائل يؤدي إلى تغيير في الرؤى والمفاهيم التي يحملها الإنسان تجاه العالم المحيط به<sup>(1)</sup>.

وكما يرى ماكس فيبر أن العصر الجديد هو عصر إزاحة الأساطير، ولكن توجد سمة أخرى للعصر الجديد في التاريخ البشري وهي "العلمانية"، وما تعنيه هذه المفردة عند الدول الغربية هو وصف لحالة الإنسان المعاصر والحدائي، أما عندنا كمجتمعات إسلامية فهي مفردة سلبية، وتطلق على بعض الأشخاص بمثابة الشتم،

<sup>(1)</sup> - عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية البني والمرتكزات، ص 59.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

فالشخص العلماني\* يكون تابعا للأجنبي، لذلك نجد اهتمام عبد الكريم سروش بهذه المفردة، ويرى من الضروري أن نتوقف للتعرف على حقيقة العلمانية كمفهوم متجسد في فضاءنا البشري<sup>(1)</sup>.

يرى عبد الكريم سروش أن العلمانية ظاهرة فكرية تتضمن حالة فكرية ونزعة نفسانية للإنسان المعاصر، وعلى تعدد التعاريف للعلمانية وهي بعدد الكتاب والمفكرين الذين درسوا تاريخ العلمانية من موقع التحليل والعمق؛ إلا أن جميع هذه الكتابات وعلى اختلافها تشترك في عنصر واحد من العناصر الفرعية للعلمانية، وهي فصل الدين عن الدولة .

ولكنه يجد أنه لا يجب التوقف عند هذا العنصر، لأن حصر العلمانية في هذه المقولة يُفضي إلى التوغل في الخطأ، إذن يجب السعي إلى معرفة الجذور التاريخية والفلسفية للعلمانية، حتى نتعرف على معناها ومفهومها بنحوٍ دقيق، وماذا حدث في العالم وفي فضاء البشرية حتى تجسدت هذه المقولة في أوساطهم، وبذلك نجد أن مفهوم العلمانية في فكر عبد الكريم سروش ينصرف إلى واحدة من بين هذه المعاني الثلاثة<sup>(2)</sup>، وهي:

### 1- قيام الفعل على أرضية غير دينية.

### 2- ومن ثم فهم العالم والإنسان خارج الإطار المفهومي الديني.

3- وأخيرا فهم المجالات غير المرتبطة بالدين كعوامل مستقلة قائمة بذاتها مثل مجال العلم والفلسفة، الفن، الأدب والسياسة، وعبد الكريم سروش يميل إلى المعنى الأخير، إذ يشدد على أن كُلاً من هذه المجالات هو عالم قائم بذاته من حيث أرضيته المفهومية ولغته المستعملة وطرق التحليل والإثبات والتقييم، فضلا عن الوظائف الاجتماعية، ولهذا فهو يساوي بين التحول العلماني أو العربي واكتشاف التمايز المذكور.

وما يبدو من خلال طروح سروش في هذا الجانب؛ أنه يريد استعمال تعبير "استقلال السياسة عن الدين" بدلا من "فصل السياسة عن الدين"، لأن السياسة ليست الوحيدة المستقلة بطبعتها عن الدين، فمثلا الفلسفة

\*- فالشخص العلماني هو الذي يهتم بهذه الحياة الدنيوية ويتحرك بمقتضى معيشته الدنيوية ولا يفكر بشيء آخر ولا يعمل من أجل هدف آخر ولا يملك حساباً في حياته خارج هذه الدائرة، هذا هو معنى العلمانية بشكل دقيق، للتوسع انظر: عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية البني والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ص 68.

<sup>(1)</sup>- المصدر السابق، ص ص 61، 62.

<sup>(2)</sup>- عماد الهلالي، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص ص 86، 87.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

والفن والعلوم الأخرى والكثير من الشؤون الإنسانية وغيرها هي أيضا مستقلة، لذلك لا بد أن يكون فهم الانفصال في معنى الاستقلال، وعليه تكون علمنة البشر هي التي تؤدي إلى اكتشافهم لهذا المعنى<sup>(1)</sup>.

وفي الطرح ذاته يرى سروش: "أن المفهوم الذي يقترحه للعلمانية لا يستثني الدين من الحياة السياسية بالضرورة؛ لكنه يحذر في الوقت نفسه من أن تطبيق النظام القانوني الديني سيؤدي بالضرورة إلى تجريده من صبغته القدسية، ذلك أن الجانب القدسي في الحكم الديني يرتبط بالمكون الميتافيزيقي، بمعنى أوضح من ذلك رجوع الدين إلى عالم يتجاوز الطبيعة وحدودها المادية، وفي المقابل تحتاج إدارة الشؤون الاجتماعية والدينية إلى قواعد وقيم متناسبة مع شروط الدنيا وحدودها المادية الطبيعية، حتى تكون قادرة على إنتاج مفاعيل ملموسة وقابلة للمحاسبة"<sup>(2)</sup>.

والذي يتبين لي من خلال كتابات سروش المختلفة، والتي دائما ما يؤكد فيها على الاستدلالات والتشبيهات الميتافيزيقية؛ أن ميله إلى ما وراء الطبيعة يحمل في طياته غاية من أجل التوفيق بين الدين والحياة السياسية، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى نجد اهتمام سروش بالفكر الغربي والفكر الإسلامي، لذلك نجد أنه يوفق بينهما، وهذا ما يولد لدينا أنه ليس إسلاميا متشددا ولا هو علماني متعصب، وهذا نابع من انفتاحه الفكري في أكثر من موقف.

### 1- مقومات العلمانية وفق رؤية سروشية

إن تقديم وصف يعالج الكيفية التي نظر بها سروش إلى العلمانية؛ سوف يجعلنا نقف عند تلك المقومات أو المبادئ التي تفتح أمامنا بابا نرصد من خلاله الرؤية والمنهج الذي اعتمد عليهما سروش في معالجة هذا الموضوع، أو تحديد معالمه ان صح القول.

اكتفت الدراسات السابقة بالوصف، ولم تسمح لنفسها أن تخوض عملية النقد حتى يتمكن لهذا المفهوم أن يجد مكانا في البيئة الإسلامية؛ التي يشكل فيها الدين ثقافتها وركزتها الأساسية.

من هذا الأساس؛ اتسمت تجربة عبد الكريم سروش بالعمق الذي لا يكون مجرد وصف للظاهرة من الخارج؛ بل يقوم على فهمها فهما علميا، كما هي في بيئتها الأم، ثم الكيفية التي نقل بها المفهوم وكيف تعرض إلى

(1) - سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص 162.

(2) - عماد الهلالي، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص 87.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

التشويه، ومن بين هذه التشوهات أن الحداثة في البلدان لم تدخل بالعلم ولا بالفلسفة اللذين يمثلان في الواقع جذور وأصول الحداثة؛ بل دخلت مع تداعياتها السياسية<sup>(1)</sup>.

وبذلك نجد جملة من الثوابت تقلدها سروش في قراءته للعلمانية، وهي بمثابة مقومات أو مبادئ قامت على مفردات وهي: الحقوق والإدارة العلمية والعقلانية والتقدم الإنساني والكسب الديني<sup>(2)</sup>.

وبالعودة إلى مفردة "الحقوق"؛ نجد سروش يميز بين هذا المفهوم الحديث الذي ارتبط مع إشكالية الحداثة والفهم الليبرالي وطابعه الديني، وبين مفهوم "التكليف" الشرعي، وهنا يجادل سروش التأصيل التاريخي للمفهوم عبر التوصيف والنقد<sup>(3)</sup>.

ويريد سروش من هذا أن يؤكد على وجود نوعين من الأفكار لكل منهما بيئة ثقافية مختلفة، فالأول مطلب معاصر للحقوق، والآخر مفهوم ينتمي إلى العصر الوسيط، وسروش عندما نجده يتعمق في هذا الجانب من الطرح؛ فإن ذلك محاولة منه للجمع بين الأفق العلمي والعقلاني للحقوق، وما تحويه من معاني وإشكاليات.

وإشكاليات معرفية ومنهجية تتخذ من العقل المعيار والموجة، مقابل مفهوم التكليف الذي ينطلق من أرضية معرفية مختلفة تعبر عن تعالٍ للنص الديني، وبذلك يكون في موضع إشكاليتين: إشكالية الحداثة وإشكالية ما بعد الحداثة، وفي كليهما تباين واختلاف، وهذا إن دل فهو يدل على أن سروش يسعى لتوضيح أن المشكلات التي يمكن أن تظهر في الإسلام السياسي؛ من خلالها يمكن تقديم رؤية إيديولوجية شمولية تجعل من الدين صالحاً لكل زمان ومكان، وهذا التصور الإيديولوجي المسمى بالإسلام السياسي وكمشروع قائم؛ ينتقده سروش ويحاول أن يقدم له من البدائل والحلول الجديدة التي تتجاوز الشمولية الإسلامية، ووفقاً لهذا التحليل الشخصي نجد سروش في موضع التساؤل التالي: كيف يمكن للمسلمين أن يتمكنوا من التكيف والانسجام مع متطلبات العلمنة واستحقاقاتها؟

بعض المهتمين بما قدمه سروش لخصوا الإجابة على هذا السؤال في: أن تحقيق هذا المطلب وفق رؤية سروش بحاجة للجمع بين ثلاثة حلول، وهي نظريته المثيرة للجدل: قبض المعرفة الدينية وبسطها - سبق لنا التطرق لها في

(1) - سروش عبد الكريم، السياسة والتدين، ص ص 34، 35.

(2) - رجائي فهنك، الإسلاميون والحداثة - الخطاب المتغير في إيران، - مركز الامارات، ط1، 2011، ص ص 347، 348.

(3) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 115.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

الفصل الثاني-، ومن ثمَّ يقترح بعد ذلك دراسة العلوم الحديثة والطبيعية منها والاجتماعية، ثم القيام بالتحقق التحريبي من الأسماء والمبادئ التي يقوم عليها الدين، بدلا من السير وراء الدراسات والعلوم التقليدية<sup>(1)</sup>.

ما سبق قوله؛ يضعنا أمام تحديد معالم ومبادئ قراءة سروش بصورة موجزة، إذ إن سروش أعطى رؤية نقدية للتراث الإسلامي، وذلك من خلال طرح مفهوم المعرفة الدينية، فهي مثلها مثل باقي المعارف - تم التطرق لذلك في الفصل الثاني-، ويظل دائما قول سروش عن المعرفة الدينية: "إن نظرية قبض الشريعة وبسطها ترى إلى المعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية، وتسعى في المرحلة الأولى إلى كشف أولية الفهم الديني، وكيفيته وتوضيح أوصاف المعرفة الدينية بالنسبة إلى سائر المعارف البشرية الأخرى، وتوضح سر تحول المعرفة الدينية وثباتها تاريخيا"<sup>(2)</sup>.

وما نلمسه من هذه الرؤية؛ هو محاولة للكشف عن التراث وسلطته، والسعي إلى فهمه وتأويله، فالتصور الذي خلقه لنا هذا التراث عن المعرفة؛ يختلف عما هو اليوم عليه في مجال الإبستمولوجيا المعاصرة، ويقول سروش بذات الصد: "إن أكثر كلام الحكماء الماضين كان على الوجود الذهني للعلم"<sup>(3)</sup>، وهذا كان قديما عندما تبلورت العديد من التساؤلات منها هل العلم مجرد أم مادي؟ وغيرها.

إذن؛ كل شيء خاضع للتحريب وقابل للتحليل، وهذا ما يتوضح لنا في منهج سروش عندما دعا إلى العلوم ومنهجها التحريبي، وبذات الصد نجد يشير إلى وجود اختلاف بين المعرفة القديمة التراثية والمعرفة الإبستمولوجية المعاصرة، قائلا: "تَوَلَّدَ عِلْمُ الْمَعْرِفَةِ بِدَأْ مِنْذِ الْاَلْتَفَاتِ إِلَى مَسْأَلَةِ الْخَطَأِ"<sup>(4)</sup>، وعلى غياب هذا الأمر في المعرفة الوسيطة؛ لكنه اليوم يعد من أهم محركات المعرفة المعاصرة.

وكثيرا ما نجد فلاسفة الدين يتساءلون فيما يخص القضايا الدينية، وهل هي قابلة للتحقيق والاختبار أم لا؟ وهل أن شروط التجربة العلمية المحايدة متحققة في باب القضايا الدينية أم لا؟<sup>(5)</sup> وهذا التساؤل تطرق له أيضا عبد الكريم سروش.

(1) - رجائي فرهنك، الإسلاميون والحداثة -الخطاب المتغير في إيران-، ص 348.

(2) - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص 21.

(3) - المصدر نفسه، ص 22.

(4) - المصدر نفسه، ص 23.

(5) - سروش عبد الكريم، أرحب من الايديولوجيا، ص 215.

وعليه؛ فإن أهم مقومات الثقافة العقلانية كما عدها الكاتب عامر أبو زيد في مقال له، والتي تتجلى في إعادة طرح الأسئلة التي عبرها تتجدد الثقافة بتجدد الرهانات والأسئلة، التي تخرجنا من سيادة الآخر سواء كان الغرب أم التراث إلى سيادة الذات، ففي الحالة الأولى مرهون بالآخر تقلده وتسير على خطاه دون أن نتحصل لديك علة ما تفعل، أما عندما تنتقل إلى سيادة الذات فإنك قد تحقق لك إمكانية العلم بما تعتقد به قولاً وعملاً، ومما يولد لديك العمق الديني والدراية العقائدية التي تجعلك تتدرج في ميادين المعرفة والاعتقاد، وكل ذلك يكون من خلال التساؤل فهو المحرك الأساسي في عملية توليد الأفكار وتحديث الرؤى الحقيقية بعيداً عن كل لبس وشك<sup>(1)</sup>.

وهذا ما يدعونا في صورته الواضحة إلى تعزيز ثقافة التساؤل في مجتمعاتنا حتى نحظى بالرقى الإنساني والحضاري، حتى نتمكن من التعايش مع ما يواكبه العصر بكل تجلياته، تلك الثقافة تحيلنا أمام باب نسبية معارفنا وتاريخيتها وراهنيتها، وعليه؛ تدفعنا للنظر للإنسان لا بوصفه نتيجة وإنما صيرورة خاضعة للتغيير المتواصل، مما يشير أن عليه أن يتلقى أخطائه عبر الصفح والتسامح، ومن هذه الدوافع -إن صح التعبير- نلمس سعي سروش عندما نظر إلى مفهوم العلمانية، من خلال إعادة النظر بالتراث من أجل إيجاد حلول معالجة تقدم للواقع الإسلامي المعاصر، فالفكر الوافد لا يعني أنه كامل؛ بل هو رهين واقع قد يبدو مغايراً لما نعيش فيه من رهان، لكن هذا الواقع أيضاً يبدو مغايراً لِمَا كان عليه التراث، فهو الآخر يجب أن نخرج من سيادته إلى سيادة الذات<sup>(2)</sup>.

وما أتوصل إليه في هذا المقام على حد اعتقادي؛ أن بلوغ أي اتجاه فكري سواء كان من تراث الإنسانية أو من الاتجاه المعاصر؛ يجب أن يبنى على مرتكزات وهيكل معرفي ونتائج واستحقاقات، ويحمل في ثناياه ما هو إيجابي من الناحية الموضوعية من جهة؛ ومن جهة أخرى يكون محلاً للنقاش، ولتوضيح لذلك يتحتم علينا أن نأخذ من طرفي "التراث والغرب" حتى نبليغ سيادة الذات من خلال الفهم المعاصر، الذي يحاول تقديم حلول تستجيب لحاجتنا، وتجعلنا أكثر قدرة على انتمائنا إلى واقعنا وحياتنا المعاصرة.

### ب- علمنة الدين وفق رؤية سروشية

علمنة الدين مصطلح يقابل مصطلح الدين العلماني العنوان الحامل لأحد مصادر عبد الكريم سروش، بعد إن حددنا كيف كانت قراءة سروش تعكس مبادئ ثابتة في التعامل مع العلمانية، منها العقلانية والعلم وتأويل التراث، ومن خلال هذا العنصر سنكون أكثر تعمقاً في معالجة ما سبق، ومفهوم الدين العلماني يعكس تلك

<sup>(1)</sup> - عامر عبد زيد، تمثل الدين الليبرالي عند عبد الكريم سروش، مجلة الحوار المتمدن، الموقع الإلكتروني: <http://www.m.ahewar.org>.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

الرؤية التي تحدثنا عنها، فسروش لمس من ذلك قراءة نقدية للخطاب، إذ يحاول أن يبين نواقصه ويعمل على إضاءة تلك النواقص، أي أنه يمارس نقدا للخطاب الإيديولوجي القائم في الإسلام السياسي\*، فهو هنا يمارس قراءة أو رؤية تهكمية، تحاول تعرية تلك النواقص<sup>(1)</sup>.

موضحا أن هذا الخطاب الإسلامي يقدم نفسه على أساس أنه يجمع بين المقدس والديني معا لكونه خطابا شموليا، وأن هذا الخطاب في ممارسة هذا النوع من السياسة يقلل من شأن المقدس عندما يزججه في الشأن الديني، وبالمقابل يحاول التأكيد على طبيعة الخطاب العلماني، من خلال واقعه ومجال عمله الذي هو مرتبط بالحياة اليومية أي الديني، أما الدين المقدس فهو مرتبط بالشأن المتعالي<sup>(2)</sup>.

وحتى نكون أكثر وضوحا اقتبسنا هذا النص المطول الذي يوضح لنا الرؤية القائمة على تحليل العلمانية، والحاجة إليها ونقد الإسلام السياسي، يقول سروش بذات الصدد: "إننا نعيش في عصر علماني لم نجانب الصواب، وأحد معطيات العلمانية وثمارها الأولية هو فصل الدين عن الدولة، وهذا هو الباعث على أنكم تخلتكم عن النظافة من الإيمان وفي ذات الوقت لم تتركوا النظافة، وهكذا الحال بالنسبة للسياسة، فعلى المرء أن يتدخل في السياسة ولكنه في ذات الوقت يتخلى عن السياسة من الإيمان، ومفهوم توحد الكنيسة والحكومة هو أنكم تتحركوا في الحقل السياسي بدوافع دينية وتحكمون على أسس دينية، فلو أننا تركنا مقولة حب الوطن من الإيمان، وقلنا إننا نحب وطننا لا من أجل الدين، وإذا تخلينا عن النظافة من الإيمان وقلنا إننا نريد النظافة من أجل النظافة ذاتها، سواء كان هذا الأمر دينيا أم غير ديني، وهذا الحكم يسري في عالم السياسة، فالعلمانية جعلت من جميع الدوافع غير دينية ومنها الدوافع السياسية، ودوافع التعاليم والتربية وسائر الدوافع الأخرى، لذلك قلنا إن تعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن السياسة؛ هو تعريف سطحي ومضلل، إن جذور العلمانية أعمق من ذلك بكثير، وفصل الدين عن السياسة في الحقيقة يمثل أحد الثمار البدائية التي يمكن اقتطافها من هذه الشجرة، إن جميع

\*- الإسلام السياسي مصطلح طهر حديثا بسبب انعزال الأقطاب الدينية في العالم الإسلامي عن السياسة، ويمكن أن يشير هذا المصطلح إلى مجموعة واسعة من الأفراد أو الجماعات الذين يدافعون عن تشكيل الدولة وفقا لفهمهم للمبادئ الإسلامية، فهناك من يرى أن الدين الإسلامي دين علماني، هذه الرؤية الإيديولوجية للدين ينتقدها عبد الكريم سروش، حيث يرى أن أدلجة الدين ناتجة عن سوء فهم للعلمانية وللدين الإسلامي على حد سواء، ومن جهة أخرى يعتبرها إيديولوجية إصلاحية أتت ردا على الإنحياز الصوفي الذي أضر الابتعاد عن الحياة الدنيا أمور السياسة، وبذلك تكون النتيجة "دين إيديولوجي" هدفه اظهار برنامج الدين موقفا وناجحا في اعمار الدنيا للتوسع أنظر: مقال بعنوان: الدين العلماني عند عبد الكريم سروش، رياض حمادي، الدين-العلماني-عند-عبدالكريم سروش/ <https://hafiyat.com/ar/blog/>

<sup>(1)</sup>- سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 100.

<sup>(2)</sup>- سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 173.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

الدوافع في العلمانية تتحرك من منشأ غير ديني، ومنها الدوافع والسلوكيات في الحقل السياسي والحكومة، وما يبقى هو العبادة من الإيمان فقط" (1).

العلمانية إذن هي الالتفات إلى عالم المادة وعدم الالتفات إلى مراتب أخرى للوجود، أي المراتب الموجودة وراء هذه الحياة الدنيوية الضيقة، ويتجسد هذا الإغفال في دائرتين: إحداهما دائرة الأفكار والأخرى دائرة الدوافع - سنتطرق بوضوح إلى ذلك في العناصر اللاحقة-، بمعنى أن الإنسان يحرص أفكاره في هذا العالم المادي وحينئذ سيكون علماني الفكر، وعلى صعيد آخر يحرص همه ودوافعه في هذا العالم ويعمل وفق مقتضياته.

ولكن هذا لا يعني أن العلمانية بعيدة كل البعد عن التزامات وشؤون الحياة البشرية، خاصة منها الممارسات السياسية، وأن العلمانية بمفهومها الشائع فصل الدين عن الدولة، أي: أنها جاءت لتعادي الدين وتقف ضده، إنما العلمانية كغيرها من المفاهيم التي ترى أنها جاءت بالجديد لتستبدل القديم الذي لا يتماشى مع الوقت الراهن وتسعى لتقدم الإضافات.

من منطلق الأفكار والدوافع التي لا تؤدي إلى انتهاك ما هو مشروع، وبذات الصدد نستل هذا النص لسروش عندما قال: "إن العلمانية تمتد إلى كل أبعاد وشؤون الحياة البشرية ومنها الحياة السياسية، وفي الواقع إن العلمانية لا تكون ضد الدين ولا تعادي الدين، بل هي منافسة للدين بإمكانها أن تحل محله وتعمل على إقصائه عن واقع الحياة، وهنا كلمة ضد لا تعني العداوة لأننا قلنا إن العلمانية لا تكون عدوة للدين، ولا تقصد تدميره والقضاء عليه، ولكن الضدية لا تعني دائما العداوة والتنافي والطرده، وأنت إذا جئت بشيء بإمكانه أن يحل محل شيء آخر بشكل كامل فسوف ينتهي الأمر بإلغاء الأول، بمعنى أوضح من ذلك إنه عندما تأتي بشيء جديد ليحل محل القديم فسوف لا تجد في نفسك حاجة لذلك القديم، إذ تؤدي إلى ظهور دين جديد، على الرغم من أنه لا يطلق على نفسه اسم الدين، ولكنه يعمل عمل الدين ويؤدي ذات الوظيفة، وهذه الحادثة وقعت في التاريخ المعاصر للبشرية، وهي ما نطلق عليها اسم العلمانية، والآن يعيش الكل المؤمنون وغير المؤمنين في باطن هذا الفضاء، وهذه الأجواء سواء شعروا أم لم يشعروا، ومع هذا الحال فإن البشرية فقدت في هذه الحالة أمراً مهنماً وهو عندما فقدت الدوافع الدينية والأفكار الدينية، وأن العلمانية وإن كانت بحسب الظاهر حلت محل الدين، وأعطت للناس الدوافع والأفكار المختلفة" (2).

(1) - المصدر السابق، ص 173.

(2) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 101، 103.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

النصان السابقان يكشفان لنا من ناحية المنهج أن عبد الكريم سروش يعتمد على المجاز، وعبر تقديم أمثلة يحاول إخفاء نواياه المباشرة عن إعطاء تصورات نقدية عن الفكر الإسلامي الذي يربط بين الدين والسياسة والنقد، ويتجلى ذلك بصورة واضحة عندما تطرق في سؤاله هل الدين جاء من أجل الدنيا أم أن الدنيا جاءت من أجل الدين؟

هذا السؤال يبدو في الوهلة الأولى واضح الجواب، بحيث لا يعترينا التردد في الإجابة عليه، وأن الصحيح هو أن الدنيا من أجل الدين، فمن أراد الدين لتحقيق دنياه فإن ذلك يعني مسح الدين ونسيانه، وهذا المعنى لا يقبله أي متدين، لأن تعاليم الأنبياء في الحقيقة تقوم على أن الحياة الحقيقية للمرء هي الحياة الآخرة، وأن وجودنا في هذه الدنيا وجود مؤقت وما هي إلا قنطرة للآخرة، فكلا الحياتين الدنيوية والآخروية لا تَقَلُّ أهمية إحداهما عن الأخرى، ولكن السؤال الحقيقي هو: أي واحدة من هاتين الصورتين تابعة للأخرى؟ وأيها القشر وأيها اللب؟ وأيها الخادم والمخدوم؟ وهل أن الأنبياء عندما طرحوا مفهوم التوحيد والآخرة بهدف أن نصل في هذه الدنيا إلى العزة والكرامة والقدرة والرفاهية، وأن تكون للمسلمين دولةً مقتدرة، أم أن المسلمين يجب عليهم أن يدبروا أمورهم المعيشية والسياسية في هذه الحياة لتأمين السعادة في تلك الحياة؟.

وحتى يكون لهذا السؤال أهمية يعيد سروش طرحه بصيغة أخرى متسائلا: هل إننا نعبد الله تعالى ونعترف له بالعبودية، ولهذا السبب لا يمكن أن نخضع لسيطرة الحكومات الظالمة وسلطين الجور، أي أن العبودية لله تعالى تجعلنا نتسلح أكثر ونتحرك على مستوى التصدي للظلم والجور في هذه الدنيا، أم إننا نأبى الخضوع والخشوع للحكومات الجائرة لغرض تحصيل العبودية الحقيقية لله تعالى على أساس أن العبودية للحاكم الظالم؛ تشكل مانعا من العبودية لله تعالى وهذا المعنى يشبه ما ورد في المثل المعروف: هل الإنسان يعيش ليأكل أم يأكل ليعيش؟<sup>(1)</sup>

بعد هذا التوصيف القائم لكل من الدين وذلك بحسب الفهم الشمولي الجامع بين الدين والسياسة؛ نرى سروش يؤكد على أهمية الأمر لما يحكم واقعنا المعاش، وهو وجود ممارسات علمانية تحكم الكثير من المجتمعات المعاصرة التي جاءت مع الحداثة السياسية والعلمية؛ مختلفة اختلافا كبيرا عن الدين فهي تنظم وتتولى ممارسات أكثر من المجتمعات المعاصرة، التي تحتوي المتدينين وغير المتدينين، وعليه هذا التحول أوجد شكلا جديدا من التدين يختلف عن التدين التقليدي.

(1) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص ص 173، 174.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وفي جانب آخر من الطرح؛ يبحث سروش في ماهية أن تكون الدوافع علمانية ومن منطلق ذلك نتساءل ما معنى أن تكون الدوافع علمانية وما مدى تأثيرها في حركة الحياة والمجتمع؟

ينطلق سروش في شرح ذلك بكون الدوافع في العالم الحديث أضحت علمانية إلا ما ندر منها، أي أننا نتحرك من منطلقات عقلانية، وعلى ضوء ذلك تشخيص العقل للحسن والقبح، بيد أن هذا الكلام لا يمثل أمراً جديداً ودقيقاً للشخص الذي لا يعيش أجواء التفكير بالأهداف السامية، كما هو معلوم أن الأكل وظيفته من وظائف حياتنا اليومية، لكن في الحقيقة العلاقة بين الحياة والأكل علاقة خادم ومخدوم<sup>(1)</sup>.

لذلك يجب بدايةً أن نفصل بكفة المنطق المقولات والمفاهيم السائدة عن الحياة، ثم نَزَّهْهَا بكفة الأخلاق والدين ونعرف أيهما المتبوع، أيهما اللب وأيها القشر، فهل تمثل عبادة الله وسيلة لتحقيق القدرة لدى الإنسان في التصدي للظالمين، وبذلك ينجح في رفع أشكال الجور والظلم في حركة الحياة، أم أن التصدي للظالم وإقامة العدل الوسيلة لتحقيق عبادة الله، والأداة التي تمنح الإنسان الفرصة ليعبد ربه بصورة أفضل، فأيهما التابع وأيها المتبوع، وأيها الوسيلة وأيها الهدف؟<sup>(2)</sup>

وهذه الأفكار؛ حاول سروش توضيحها أكثر عندما تطرق إلى مثال الأنبياء، فالأنبياء ربطوا بين أعمالهم الحسنة ورضى الله تعالى، فذهبوا إلى أن الأعمال الحسنة تقع مُرضيةً لله تعالى والسيئة تقع مبغوضة له، ولكنه يرى أن العقل البشري يستطيع التمييز بين حسن وسيء الأعمال، حتى لو لم يعث الله لنا الأنبياء بل العقل كافي ليحتكم له.

إذن العقل والشرع لا يتحركان باتجاهين مختلفين؛ بل يستطيع العقل تشخيص الحسن والقبح من الأعمال، ويكشف الدوافع الحسنة والسيئة في ذات الإنسان والحاجة لله في هذا الشأن و هذا الكلام أيضا يعود لجدلية المعتزلة والأشاعرة التاريخية: هل التحسين والتقيح عقليان أم شرعيان؟.

وحسب رأي سروش؛ فإن العلمانية في أجلى صورها ومظاهرها أنها تقول: "إذا تقرر وجود تطابق وتوافق بين معطيات العقل وأحكام الشرع؛ فحتى لو تركنا الله جانبا وغفلنا أو تغافلنا عن تعاليمه، فسوف لن نخسر شيئا، ولا يصيبنا ضرر جراء ذلك لأننا نسير في خط الصواب والحقيقة، وبالتالي نتمكن من إعمار وتطوير حياتنا الدنيا،

(1) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 57.

(2) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص ص 174، 175.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

ولذلك فالإنسان ينبغي أن يتمسك بعقله ويستعمله، ويجعله محور تصرفاته وسلوكياته والأساس لتأملاته وأحكامه، فلا يخسر شيئاً<sup>(1)</sup>.

وفي جانب آخر يقول سروش: "إن القيم الخادمة لا يمكنها أن تكون عالمية وشمولية، ولكن القيم المخدومة والقليلة جدا هي عالمية وشمولية، والحسن والقبح فيها مطلقان ولا يتحددان بزمان ومكان"<sup>(2)</sup>.

بعد كل هذه الاستدلالات المطروحة في عملية من هو التابع ومن هو المتبوع؛ نصل إلى من تبنى الاستدلال القائم على أن الدين يصلح أن يكون حاكما، ويمارس قيادة المجتمع، وهذا ما يرد في كتابات بعض المعاصرين أنهم يؤكدون على أن حاجتنا إلى الدين تفرض علينا أن نتحرك على مستوى إصلاح الحياة الدنيا، والمجتمع الديني بحكم سطوته الشرعية خالٍ من السرقة والظلم، ولا غصب للأموال بالإضافة إلى أن المتدين يملك من القدرة على تحمل المشكلات؛ ما يملك من الصلابة في استقامته في خط العدالة، وهذا هو معنى "الدين العلماني"، أي الدين الذي أريد منه أغراضا دنيوية، وأن يكون خادما للدنيا وتابعا لها، فالمعيار لحقانية الدين هو مقدار خدمته للحياة الدنيوية للإنسان، أما العلمانية فلها غرض دنيوي، وعليه هناك فرق شاسع بينهما "الدين والعلمانية"، فنحن نزرع الحنطة لنحصل على لبابها، ولكن الإنسان الغافل قد يزرع الحنطة ليحصل على القشور والتبن، أو قد يصعد إلى المعراج ولا يرى الله تعالى لأنه مشغول برؤية الفضاء والأفلاك<sup>(3)</sup>.

ومن ذلك تتعدد الغايات، ونلمس ذلك أيضا في القصة التي نقلها جلال الدين الرومي عن أحد العرفاء، عندما زار أحد أتباعه فتوجه نظره إلى نافذة صغيرة تعلو الجدار، فسأل تلميذه عن سبب وجود هذه النافذة فأجابته: لقد قمت بوضعها ليتسرب نور الشمس إلى الغرفة، فرد عليه العارف: كلا، قل إني جعلت هذه النافذة لأسمع، ولكن ما يقصده العارف هنا أنه على الإنسان أن يرتقي بأهدافه، ويسمو بغاياته إلى الأمور المعنوية والروحانية، وأن لا تكون حكرًا فقط لتلبية غاياته الدنيوية، فنحن نتصدى للظالمين ونتحرك في خط تحقيق العدالة<sup>(4)</sup>.

إن الغوص في علمانية عبد الكريم سروش؛ يجعلنا نراها تنبع من العلاقة بين الدين والعلمانية، فهو يرى أن هناك خطابين في الفكر الإسلامي يحددان العلاقة بين الدين والآخر، النوع الأول يتجلى في الخطاب الذي يرى

(1) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 73.

(2) - المصدر نفسه، ص 77.

(3) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص ص 175، 176.

(4) - المصدر نفسه، ص ص 176، 180.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

غلبة الآخرة على الدنيا، وهو كذلك ينقسم إلى اتجاهين: الاتجاه الأول وهو الخطاب الصوفي الذي يهمل الدنيا ويسعى إلى تحقيق النجاة الفردية، تاركا الدنيا مغلبًا عليها طلب الآخرة، أما الاتجاه الثاني فيتجلى في الخطاب المهيم في التراث وامتداداته المعاصرة، والذي ينظر إلى الدنيا على أنها مجرد معبر للآخرة، وجاء الخطاب الثاني كرد فعل على تلك الرؤى التي ترفض الدنيا من أجل الآخرة، وهذا النوع من الخطاب مثله كل من: جمال الدين الأفغاني، ومحمد إقبال، وعلي شريعتي وغيرهم، وهذا النوع من الخطاب أعطى دورا للدنيا في علاقتها بالجانب الأخروي<sup>(1)</sup>.

وعلى حد تعبير جمال الدين الأفغاني إن ترك الدنيا بالمعنى الصوفي أصبح غير ممكن للمسلمين ولا يصح التفوه به، وبحكم وجودنا في هذا العالم؛ فهناك الكثير من الشعوب تستخرج معادنها، وتستخدم قوة الطبيعة لإحياء وإعمار هذا العالم، فلا يجوز أن يكتفوا بالنظر لذلك، فنحن ملزمون للوصول إلى ميدان المسابقة والتخطيط لحياتنا الدنيوية، وما يقوله شريعتي بأن الدين الذي لا ينفع الإنسان قبل الموت لا ينفعه أيضا بعد الموت<sup>(2)</sup>.

ويرى أن هذا النمط من الدين يتكون من اسمين معا: الاسم الأول هو الدين العلماني، الذي يكون محل اهتمامه إعمار الدنيا، وهو أمر مشابه لما يقوله العلمانيون في الغرب، عندما يفصلون الدين عن الآخرة ولا يهتمون بهذه الآخرة، وأن أهم واقعة حدثت في الحضارة الغربية عندما غفلوا عن الحياة الأخروية وأنكروها، أي أنهم رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها واكتفوا بها؛ عندما توجهوا نحو إشباع رغباتهم الدنيوية، ولم يتفرغوا للتفكير في آخرتهم الغيبية فلماذا يتعبون أنفسهم فيما هو غيبي، فالدين العلماني هو الذي يستمد تعاليمه من الوحي من أجل إعمار الدنيا وتدبير أمور هذا العالم، وهذا المفهوم للدين يتنافى مع معتقداتنا الدينية، والاسم الثاني هو أيضا الدين العلماني، وفي هذا الاسم يحاول أن يعبر عن معنى الدنيا بوصفها بداية من أجل تحديد علاقتها بالدين كما حصلت في الفكر الإسلامي المعاصر<sup>(3)</sup>.

وهناك أربع فرضيات كل منها يعبر عن اتجاه:

➤ الفرضية الأولى: ترى أن الدين لم يأت من أجل حل القضايا الدنيوية ولا الأخروية، وهذا النوع من الفرضيات مرفوض وباطل في نظر جميع المسلمين.

(1) - عامر عبد زيد، تمثل الدين الليبرالي عند عبد الكريم سروش، مجلة الحوار المتمدن، الموقع الإلكتروني: [http ; //www.m.ahewar.org](http://www.m.ahewar.org)

(2) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 180.

(3) - عامر عبد زيد، تمثل الدين الليبرالي عند عبد الكريم سروش، مجلة الحوار المتمدن، الموقع الإلكتروني: [http ; //www.m.ahewar.org](http://www.m.ahewar.org)

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

➤ الفرضية الثانية: ترى أن الدين جاء لإعمار الدنيا فقط، وهذا ما يقصد به معني تحويل الدين إلى العلمانية.

➤ الفرضية الثالثة: هذه الفرضية ترى عكس سابقتها، فهي ترى أن الدين جاء لإعمار الآخرة فقط، ولهذا نرى أن التعاليم الدينية ترشد الناس إلى المبادئ والأصول التي تُؤمّن لهم سعادتهم في آخرتهم.

➤ وأخيرا الفرضية الرابعة: وهي أن الدين جاء لتأمين سعادة الدنيا والآخرة<sup>(1)</sup>.

فمن خلال هذه الفرضيات نجد أن عبد الكريم سروش متأرجح بين التيار الصوفي والعلمانية والإسلام السياسي ، وبذات الصدد يقول: " إن الفرضية الأولى باطلة، والفرضية الثانية أن الدين لا يهتم للآخرة، فحسب الظاهر أنها غير مقبولة لدى جميع المؤمنين والمتدينين ، وهذا الرأي هو الذي ينتمي الى العلمانية ، غاية الأمر أن يكون الدين العلماني هو الدين الذي يقتبس تعاليمه من الوحي؛ لغرض إعمار الدنيا وتدبير أمور هذا العالم، أي أن هذا المفهوم للدين يتنافى مع معتقداتنا الدينية، أما الفرضية الثالثة التي لا بد من التأمل فيها وهي: أن الدين جاء لهدف تأمين الحياة الأخرى للإنسان، ولا علاقة له بالدنيا، ومن هنا تتسرب الإيديولوجية مع دخول الدنيوية في مفهوم الدين، فعندما ندعي أن الدين للدنيا والآخرة فنحن عمليا فتحنا نافذة لدخول الإيديولوجية إلى داخل المفهوم من الدين، وعلى فرض أن الدين للدنيا والآخرة فلا بد أن ندرك قبل ذلك المفهوم من هذه الجملة قبل التصديق بها، فنحن بحاجة إلى تحقيق دقيق في هذه المسألة، فالإنسان ما لم يكن له تصور صحيح عن الدنيا والآخرة والنسبة بينهما؛ لا يمكن أن يدعي هذا الادعاء وهو أن الدين للدنيا والآخرة"<sup>(2)</sup>.

وعليه؛ ما يقدمه لنا الدين اليوم هو سعي منه في جعل حياتنا اليومية أكثر عدلا، وهذا ما يجعله يختلف عن الرأي الإسلامي الذي يقول بأنه صالح للدنيا والآخرة، وتبقى مسألة الاختلاف دائما مسألة تحدها رؤى وتوقعات؛ هناك من يتوصل إليها بعقله وهناك من يتوصل لها بوعيه الشرعي.

أما إذا ما توقفنا عند الإسلاميين العرفاء؛ فهم يرجعون نسبة الدنيا إلى الآخرة كنسبة حياة الجنين في بطن أمه إلى العالم الخارجي، ولا يدرك أنه يعيش في العالم الخارجي في الوقت نفسه الذي يعيش فيه في رحم أمه، إننا لا نرى هذه الحالة بل نعيش الغفلة عن الآخرة، ولكن القرآن الكريم يقول: "وكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد" ، فأصبحت ترى الواقع المستور خلف الحجاب، بمعنى أوضح أن ذلك العالم الآن موجود ولكننا لا نراه،

<sup>(1)</sup>- سروش عبد الكريم، الدين العلماني ، ص ص 180، 181.

<sup>(2)</sup>- المصدر نفسه، ص ص 180، 182.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وعندما يزول الحجاب عن أبصارنا فسوف نرى باطن هذا العالم، وبناء على ذلك فإن المهم هو تعيين النسبة بين الدنيا والآخرة، إذ يتداخل الرابط بينهما بشدة، ولكن أحدهما ظاهر والآخر باطن<sup>(1)</sup>.

وفي نظر سروش؛ فإن العلمانيين يفصلون الدنيا عن الآخرة، مشيرين بذات الصدء: "أن أهم واقعة حدثت في الحضارة الغربية هي أنهم غفلوا عن الحياة الأخروية أو أنكروها، وعلى أية حال أنهم لم يعتنوا بتلك الحياة ولم يحسبوا لها حساباً- رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا لها-، أي أنهم تحركوا نحو إشباع حاجاتهم الدنيوية ولم يجدوا مجالاً للتفكير في آخرتهم التي لا يشاهدونها، فلماذا يتعبون أنفسهم في سبيل ما لا يشاهدون؟ وهذا هو المعنى الدقيق للعلمانية"<sup>(2)</sup>

وجملة أفكار سروش تنتقل بعد كل ذلك إلى إحدى الملاحظات في النسبة بين الدنيا والآخرة، منطلقة من التساؤل التالي: أيهما خادم وأيها مخدوم؟ وهل يمكن الجمع بين هذين العالمين في رتبة واحدة؟ أم أن أحدهما مترتب عن الآخر؟

يجيبنا سروش بجواب التأكيد أنه لا ينبغي الإغفال عن الاهتمام بكل عالم على حدة، وإعطائه حقه فيما يؤديه في حركة حياتنا وواقعنا، على أن هذين العالمين ليسا في عرض واحد، موضحاً ذلك بمثال عن الجسم والروح، هل الروح لخدمة الجسد أم أن الجسد خادم للروح؟ من الواضح أن التفريط بحق الجسد غير وارد لدى معظمنا، والكثير من الروايات تؤكد على بيت القصيد القائل "إن لبدنك عليك حقاً"، لذلك فنحن نعتقد أن أحدهما مقدمة وخادم للآخر، ولا ينبغي أن نعامل الخادم معاملة المستقل والمخدوم.

فما يراه العرفاء أن بعض الناس أجسادهم هي أرواحهم، والآخرين يرون العكس من ذلك أي أن أرواحهم هي أجسادهم، فبعضهم ارتقى جسده حتى وصل إلى مرتبة روحانية، لدرجة أن البدن كان خادماً للروح، وغيرهم من تنزلت أرواحهم إلى مستوى الجسد أي أنها كانت خادمة للجسد، لذلك نحتاج إلى معرفة أيهما الأصل وأيها التابع؟ وعليه يتوضح لنا أن الإيديولوجيا أطروحة جعلت من الدنيا هي الأصل، وإذا تحدثوا عن الآخرة فإن حديثهم بخلاف حقيقة الدين، فهو عندما يتحدث عن الآخرة يتحدث عنها بالأصالة، وعندما يتحدث عن الدنيا يتحدث بالتبع، وما سعى إليه سروش في هذا المقام توضيح التناقض الذي وقع فيه بعض المثقفين

<sup>(1)</sup>-سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص ص 182-183.

<sup>(2)</sup>- المصدر نفسه، ص ص 183-184.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

الإسلاميين، وعلى أي أساس طرح مفهوم علمانية الدين إذ كان الهدف من وراء ذلك البلوغ إلى تطوير العلاقة بين الدين الذي ننتمي إليه، والدنيا التي تحتضننا في هذا العالم<sup>(1)</sup>.

وما نخلصُ إليه؛ أن الطرح النقدي الموجه من قبل سروش لما سمي بالدين العلماني؛ يحمل في بعده الديناميكي غاية سياسية واحدة هي فصل الدين عن الدولة، ويخص سروش بهذه الرؤية النقدية ممارسة السلطة في إيران تحديداً يكون لنا تطرق لذلك في المباحث اللاحقة.

### ج- علمنة الدوافع والأفكار

سبق لنا التطرق إلى جانب من الطرح فيما يخص معنى علمنة الدوافع، ليكون لها بهذا العنصر تطرق محوري ومجال أوسع للتوضيح، ويكون من منطلق التساؤل التالي: وفقاً لرؤية عبد الكريم سروش على ماذا تتوقف دوافعنا وأفكارنا العلمانية؟

تأتي الإجابة عندما قسم سروش الفكر العلماني إلى ثلاثة أقسام:

#### 1- موقع الفكر

#### 2- الدوافع

#### 3- الفكر العلمي بالذات

يذهب سروش إلى أن الطبيعة البشرية تتربع على عنصرين: عنصر الأفكار وعنصر الدوافع، والعلمانية لا تختلف عن الطبيعة البشرية في امتلاكها لهذين العنصرين، قائلاً: "إن العلمانية تمتد في أصولها إلى الدوافع وكذلك إلى الأفكار، فنحن البشر نتكون من عنصرين أو مقولتين أحدهما عنصر الدوافع، والآخر عنصر الأفكار، ودوافعنا بدورها تابعة لأفكارنا، وفي بعض الأحيان فإننا نعرف بعض الأمور إلا أننا في هذه الحالة نعيش الانفعال ولا نتحرك باتجاه الواقع لنساهم في تغييره، بل نقف موقف المتفرج والمصور الذي يمسك في آلة التصوير بيده ليصور الوقائع والحوادث، ولكن عندما نتحرك في مقام العمل ونسعى لتغيير الواقع والتأثير عليه، فإن تأثيرنا هذا يرتبط بنوع وعينا وفهمنا، وكذلك يرتبط بنوع دوافعنا في هذه الحركة، فأحياناً ننطلق من دوافع خيرة وأخرى من دوافع

(1) -سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص ص 184، 185.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

شريرة، أحيانا نتحرك من مواقع الحب والود وأخرى من مواقع العداوة والخصومة، وهكذا الحال في سائر الدوافع والبواعث الأخرى التي يعيشها الإنسان في حركة المجتمع والحياة"<sup>(1)</sup>.

وبناء على ذلك؛ يقر سروش بوجود مجموعة من الأفكار والدوافع كان للعلمانية فيها تولى سلطة التأثير، وبما أن الإنسان مركب من هذين العنصرين سيكون عرضة للتغيير، وعندما تتغير روح الإنسان سيتغير العالم أيضا، ويتغير تاريخ الإنسان بكامله<sup>(2)</sup>.

وضمن ما سماه سروش بالفكر والدوافع العلمانية؛ يرى أنها المحور الذي تستقيم عليه حركة الإنسان، خص في ذلك حركة الإنسان المعاصر والعلماني بحكم وجوده في حقبة شهدت الكثير من التحولات الفكرية بجميع مستوياتها، يقول سروش: "الإنسان في حياته على وفق هذه المقولة ضمن الفكر العلماني والدوافع العلمانية هي الأصل والأساس في حركة هذا الإنسان، ومن ثم يتحول هذا الإنسان بشكل كامل كما نشاهده في حالات الإنسان المعاصر، وبشكل عام فالإنسان المعاصر والعلماني يعيش في عالم صغير جدا، وأحيانا يكتب له النجاح والموفقية في حياته، من هذا الجهد، وحاله بالضبط حال السلطان الذي يسيطر على بلد صغير وليس له فتوحات كبيرة وواسعة، فحينئذ سيكون أكثر سيطرة على مناحي البلاد، أما السلطان الذي يكتر من الفتوحات وسيطر على مناطق شاسعة ومترامية الأطراف وإمبراطوريات كبيرة؛ فان قدرته وسيطرته على هذه البلاد تضعف بالنسبة نفسها، والسر في أن الإنسان المعاصر في العالم الحديث نال نجاحات وموفقيات من بعض الجهات؛ أن دائرة فكره وسيطرته العملية أضيق من السابق، وعلى الرغم من أنه خسر بعض الأمور بالنسبة نفسها أيضا ولكن نظرنا يرتبط بهذه المنطقة الدنيوية من حياة الإنسان المعاصر"<sup>(3)</sup>.

وما سبق يحيلنا إلى نوعية الممارسات التي ينطلق منها الإنسان التي يستمدّها من واقعها، ليجد نفسه حينها ينطلق في ممارساته الفردية والاجتماعية من دوافع عقلانية، ورثها له المجتمع الذي ينتمي له وتعايش معها بالفطرة، وهذا ما يسمى بعلمنة الدوافع، ليجد نفسه بعيدا نوعا ما من كونه ينطلق في ممارساته من دوافع دينية، ويقول سروش بذات الصدد: "إن الإنسان ينطلق في ممارساته الفردية والاجتماعية بدوافع ومحاسبات عقلانية، معظم سلوكنا لا ينبعث من دوافع دينية وهذا هو معنى الحياة العلمانية، ولا نقوم بأفعالنا في نية القربى ورضا الله في محاسباته وأمور معيشته، ونحن نرحب إذا علمنا أن الله يرضى عن هذه الأعمال ولكننا لا ننطلق في أعمالنا

<sup>(1)</sup> - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص 81.

<sup>(2)</sup> - المصدر نفسه ، ص 82.

<sup>(3)</sup> - المصدر نفسه ، ص 86.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وسلوكياتنا من هذا الموقع ومن أجل كسب رضا الله، وحتى حياة الأشخاص المتدينين تندرج في هذا الإطار أيضا، وهذه السلوكيات والرؤى لها ما يسوغها، وذلك أن العقل يملك القدرة على تشخيص الأعمال الحسنة والسيئة، وقد أمضى الله هذه القابلية وأيد تشخيص العقل في هذه الأمور، فلا إشكال في أن يعتمد الإنسان على عقله ولا يفكر بالله والدين في هذه الموارد، وهذا هو معنى علمنة الدوافع، وأن الدوافع في العالم الحديث أضحت علمانية إلا ما ندر، أي إننا نتحرك من منطلقات عقلانية وعلى ضوء تشخيص العقل للحسن والقبح<sup>(1)</sup>.

وعندما يدخل الإنسان دائرة العقلانية النظرية؛ ستتجلى أمامه علمانية الأفكار، أي طريقة تفكيره ورؤيته العالم وأحكامنا التي تصدرها عن الحوادث المختلفة كلها أصبحت علمانية، بمعنى رؤية العالم الذي يعيش فيه مستقلا عن العوامل الأخرى، ولا يجد الإنسان نفسه بحاجة إلى أسباب وعوامل خارج الطبيعة في تفسيره للظواهر والحوادث الطبيعية، وكأن الطبيعة نفسها تتولى إدارة أمورها وتدير شؤونها<sup>(2)</sup>.

هذا العالم الذي كان في نظر الفلاسفة القدماء وفي نظر الأنبياء بمثابة المههد، والإنسان كالطفل يرقد في هذا المههد الذي يرتبط بطرفيه بجبال تشده من جهتين المبدأ والمعاد، وإذا انقطع الجبل فإن المههد سيسقط ويسقط معه الإنسان، ولكن الإنسان المعاصر بعقله العلماني لا يرى أيًّا من هذه الجبال، ولا شأن له بها، بل يتصور أن هذا الجبل معلق في الفضاء ولا يحتاج إلى أن يرتبط بجهة معينة أو يعتمد على مبدأ معين.

وعليه؛ جعلت العلمانية من جميع الدوافع تتحرك من منشأ غير ديني، سواء منها الدوافع السياسية ودوافع التعاليم والتربية إلى غير ذلك، لذلك فإن تعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن السياسة هو تعريف سطحي ومضلل، فجزورها أعمق بكثير من أن تتماشى كمصطلح مع هذا المفهوم، وكما وضحنا سابقا أنها لا تعادي الدين وليست ضده، ولكنها منافسه له تسعى لتلوين الأفكار بلون دنيوي، بحيث يسلب هذا النوع من الألوان اللون الديني السابق<sup>(3)</sup>.

كان هذا الجانب من الطرح يخص علمانية موقع الفكر والدوافع، لتتطرق بعدها إلى القسم الثالث، وهو الفكر العلمي بالذات، هذا القسم الذي يغذي العلمانية من جانبيين: الأول من خلال نزاعه مع الدين، والآخر من خلال المحتوى والمضمون للعلم نفسه، يوضح سروش ذلك بقوله: "في نظر بعض المؤرخين في دائرة العلم؛ أن الفكر العلمي منذ البداية يتضمن في واقعه ظاهرة الوضعية، ومن ثم ينفي الأسباب الغائية والفعالية، وينظر فقط إلى

(1) - سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ص 17.

(2) - المصدر نفسه، ص 178. أنظر [أيضا سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص ص 85، 86].

(3) - المصدر نفسه، ص 81.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

العلل والشروط المادية، وعلى كل حال فإن مضمون العلم وكذلك منهجه يؤثران كثيرا في حركة الإنسان المعاصر، وقد تصاعدت ادعاءات العلم وتحليلاته في آفاق الفكر المعاصر، بحيث استطاع حشر الدين في حدود ضيقة وزاوية حرجة، واستطاعت العلوم أن تفرض بكل احترام نوعا من التواضع على الدين والمتدينين، وأثبتت أن تعاليم الدين تختص بدائرة معينة ولا يمكن للدين أن يدعي تغطية الدوائر المعرفية، والإحاطة بجميع أبواب المعرفة البشرية، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا النزاع إلى تواضع العلم أيضا، لأن العلم أراد أن يحل محل الدين تدريجيا من حيث ادعائه استيعاب أبواب المعرفة كلها، ولكن العلم أخذ تدريجيا بالتواضع، واليوم إذا كان هناك نزاع بين العلم والدين فإنه نزاع على المستوى الهادئ الخفيف، إذ فقد تلك الشدة التي كانت بين طرفي النزاع، العلم والدين<sup>(1)</sup>.

وهذا النوع من الاعتراف بالتمايز إن صح التعبير؛ نلمسه بين شخصيين متكبرين، وكل واحد منهما يدعي المقام الأعلى، وأنه يتحرك من موقع الشمولية والغرور، فإذا ما تحلى كلا الطرفين بالتواضع والتعقل سوف يتحركان لحل كافة مشاكلهم بأدوات العقل والنقاش الهادئ، وهذا الانطباع عرفه بزوغ العلم الجديد عندما تعالى وأقر بالشمولية عن غيره الذي يعترف أيضا بالمقام العالي والشمولية، وهذا دليل على وقوع نزاعات حادة بين كلا الطرفين، وحتى يكون هناك اعتراف بما تقدمه جميع الأطراف لا بد من ترك مجال للنقاش وتقبل الآخر، حتى نواكب تطور العلوم والمعارف في جميع مجالاتها، وهذا ما يتطلب العقلانية، هذه الأخيرة على حد اعتقادي أن سروش ينظر إليها على أنها تقوم على إعادة ترتيب المكونات العلمانية للرؤية البشرية للعلمانية؛ من أجل وضع مناخ فكري يوفر الاستقرار المعرفي<sup>(2)</sup>.

كما يحدثنا عبد الكريم سروش عن العقل العلماني الذي يراه يتكون من اتجاهين: في الاتجاه الأول يؤكد على النزاعات المختلفة، والاتجاه الثاني يرى أن العقل العلماني هو الأمر والناهي، ومن خلال ذلك تتولد لنا مشكلات، والسبب في ذلك يعود للعقل كونه منبع الخلاف، يحصل ذلك خاصة في نوازع نفس الإنسان والرغبات الدنيوية التي تظهر على جوانب السلوكيات العقلانية، ودائما تحصل في ظاهر الإنسان لذلك يجب الاعتماد على سلوك الإنسان في جانبه الباطني، ومن منطلق ذلك يقول سروش إن العقل العلماني غير قادر على رؤية الأمور من ناحية ما فوق الطبيعة، ولكن التفسير البشري لهذا الموضوع يجب أن يكون وكأن الوحي نزل أول مرة، وبتعبير آخر كما

(1) - سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ص 82.

(2) - المصدر نفسه، ص 82، 84.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

يرى سروش نحن ننظر إلى الوحي النبوي من خلال مرآة التفسير، كما يرى المؤمن آيات المخلوقات لله تعالى في مرآة الطبيعة، وأنا لا نملك اليقين بوقوع التكامل، وإنما نعلم يقينا بوقوع التحول والتعبير<sup>(1)</sup>.

وتركيز سروش على الوحي لا يعني تهميش ملكة العقل؛ بل يرى أنهما يكمل أحدهما الآخر في تأدية وظيفتهما المعرفية، يقول سروش بذات الصد: "إن اعتماد الوحي على العقل لا يعني تهميش الوحي أو أنه يمثل معرفة زائفة، بل هذان المنبعان للمعرفة يساعد أحدهما الآخر، فصحيح أن الأصل هو العقل، وأن العقل يمثل أهم سراج لرؤية الحقيقة، وحتى أنه ينبغي معرفة الأنبياء بواسطة العقل، ولكن هذا لا يعني أن المعارف الوحيانية تابعة للعقل، وهذا من قبيل ما ترى بعينك مصدر للنور، فصحيح أنك ترى ذلك المنبع للنور بعينك، ولولا عينك فسوف لا ترى ذلك النور، ولكن هذا لا يعني أن ذلك المنبع للنور يستند في وجوده إلى عينك أو أن عينك مستغنية عن ذلك المنبع للنور، فعينك بمثابة الأداة والوسيلة لرؤية ذلك الشيء النوراني، ولكنها في الوقت ذاته غير مستغنية عنه، لأن ذلك المنبع للنور يعين عينك في عملية الإبصار، وهكذا الحال بالنسبة للأنبياء: فنحن نستعمل عقولنا في معرفة صحة كلام المدعي للنبوة، ومعرفة من يدعي النبوة كذبا، وهنا نستمد العون من العقل"<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا الأساس؛ يرى سروش العقل العلماني من جهتين: "من جهة منشأ النزاع والخصومة، ومن جهة أخرى يعتبر هو الحكم والقاضي، ومن هنا تنبع المشكلة وتناقض، فالعقل بذاته سبب الاختلاف، فالعقلانية المحضة ربما تنطلق من محورية العقل الأسير الذي يرتبط في جذوره بالنوازع النفسانية، والمطامع الدنيوية التي تنعكس على شكل سلوكيات عقلانية في ظاهرها، ومن هنا تخرج صنوف الأتانية على شكل عقلانية محضة، ومن هذا المنطلق نرى أن الإنسانوية التي تعتبر جوهر العلمانية قد حملت في باطنها الرومانطيقية\* المضاد لها، إذ حمل أنصار الرومانطيقية لواء الأخلاق والعواطف البشرية، وأرادوا إثارة هذه العناصر التي وقعت مظلومة وجرى تهميشها في العقلانية الحديثة، وقالوا إن تضخم العقل أدى إلى تهميش وإقصاء القيم، وعناصر الإيثار والكرم وأمثال ذلك"<sup>(3)</sup>.

(1) - سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص ص 204، 205.

(2) - الهلالي عماد، الفكر العلماني في إيران الإسلامية، ص ص 92، 93.

\* - الرومانطيقية: حركة فنية وأدبية، ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر (1820-1830) في قارة أوروبا بألمانيا، انكلترا وفرنسا ومن ثم في أوربا كلها، الرومانطيقية مشتقة من (رومان) ومعناها في اللغة الفرنسية (قصة أو حكاية) وتعد أولى الحركات الفنية التي جاءت احتجاجا على التقاليد الكلاسيكية البالية والتي مهدت لظهور الحركات الفنية المعاصرة فيما بعد، ومن فنانيها في ألمانيا (رونغ وفردريك) وفي انكلترا (تيرنر، وكونستابل) وفي فرنسا (جيريكو ودلاكروا) وفي إيطاليا (ميناردي) وفي إسبانيا (غويا) للتوسع أنظر: محمد علي علوان، تاريخ الفن الحديث، دار الكتاب والوثائق، بغداد، 2011، ص 19.

(3) - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ص ص 119، 120.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

وفي ختام هذا الجانب من الطرح؛ يسجل عبد الكريم سؤالاً محورياً وشاملاً لما سبق: هل الفكر العلماني هو المصير النهائي والمحتوم لجميع المجتمعات البشرية؟ وإن كان غير ذلك، فهل هناك طريق آخر تسلكه البشرية؟

جاء رد سروش على السؤال أنه في الوقت الحاضر يوجد بين المنظرين للعلمانية اتجاهان فكريان: الأول ظهر في أمريكا والثاني في بريطانيا، وأحد هذين الاتجاهين كان سائداً في الأوساط الفكرية قبل عقدين من الزمن، إذ يرى أن العلمانية ستكون لها الريادة للتمسك بزمام التاريخ البشري في نهاية المطاف، وهذا ما يقوله الاشتراكيون في مقولة سيادة الاشتراكية على العالم في نهاية التاريخ البشري، وطبقاً لهذا الرأي فإن التاريخ البشري في اتجاه حتمي نحو العلمانية، والمجتمعات التي لم تدخل في أجواء العلمانية ستكون في المستقبل مجتمعات علمانية لا محالة، وفي مقابل هذه النظرية توجد نظرية رافضة لهذه الحتمية التاريخية، مسلحةً بمجموعة من الشواهد والقرائن على عدم اتجاه البشرية نحو العلمانية، من بينها عودة الحكومات الدينية "الأصولية"<sup>\*</sup>، وفي نظر هؤلاء أنه من الممكن أن تفرز العلمانية ضداً وتستبطن ما يعارضها، بحيث يقضي عليها في النهاية، ومن ناحية أخرى؛ فإنه من اللازم حذف مفردة العلمانية من علم الاجتماع، لأنها تتضمن مفهوماً غير علمي وتستبطن حمولة سياسية، ومن ثم تستوجب التشويش والإرباك أكثر مما تستدعي الكشف والوضوح<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً- علمانية سروش في ميزان النقد

مما لا شك فيه؛ أن عبد الكريم سروش من بين الشخصيات الدينية ذات النزعة التجديدية المعروفة في العالم الإسلامي، لما أثاره من أفكار ورؤى تعرضت للكثير من الانتقادات، فكان لطرحة هذه الآراء مواقف مختلفة من قبل الذين انتقدوا أفكاره الدينية والمعرفية والسياسية<sup>(2)</sup>.

هذا النقد تعرض له سروش من قبل ثلة من المفكرين، من بينهم صادق لاريجاني، وعبد الله نصيري، وأحمد الواعظي، وعلي حرب... وقد ساهم في النقد أطراف مختلفة كلٌّ من موقعه، غير أن بعض المحاولات جاءت في

---

<sup>\*</sup> تشكل العلمانية واحداً من عناصر الكفاح المرير ضد نزعة الحكومات الدينية الأصولية وأفكارها، من المعروف أن الفكر الأصولي يجعل من العلمانية بمضمونها القائم على الفصل بين المجال السياسي والمجال الديني وصولاً إلى الفصل بين الدين والدولة، هدفاً لهجومه في مسيرته لتكريس المقولات الدينية في السياسة وعلى الأخص منها إقامة الدولة الدينية التي تشكل لدى الحركات الأصولية الهدف المركزي لنضالها، من أهم المبادئ التي تقوم عليها العلمانية وتدعو إليها تتصل بالفصل بين السياسة والدين وإعطاء الحرية للمجال الديني لممارسة دوره الروحي والإنساني والأخلاقي، والحرية للإنسان في اعتناق الدين الذي يريد، وحقه في ممارسة شعائره الدينية. والعلمانية تتخلف عن الأصولية في أنها قاعدة حياة تضع كلاً من الروحي والديني في المكان الذي يستحق، وتعطي الحيز السياسي استقلاليته بما يسمح بممارسة دوره وفق قوانين وضعية للتوسع انظر: خالد غزال، وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2009، ص 44.

<sup>(1)</sup> - ، سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية ص 127.

<sup>(2)</sup> - مجموعة مؤلفين، حوارات مع عبد الكريم سروش، سلسلة إصدارات مركز الموعود الثقافي، الكويت، 2013، ص 15.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

غاية الأهمية، وهي أن طبيعة السجال الذي دار حوله نتاج سروش كانت طبيعةً معقدة، لأن المناخات الثقافية التي انطلق منها سروش وخصومه تميزت بالاختلاف، فما كان يميز المعارضين أن العقل الأرسطي كان مسيطراً إلى حد كبير عليهم، إلا أن سروش كان قد تجاوز هذا العقل، وأيضاً تجاوزه للعقل الاستقرائي وهذا ما نلاحظه من خلال نقده لكتاب: "الأسس المنطقية للاستقراء" لمحمد باقر الصدر<sup>(1)</sup>.

علمانية سروش لقت نقداً في مصنف أمل حمادة\* والمعنون بـ "الخبرة الإيرانية - الانتقال من الثورة إلى الدولة"، وجهت له نقداً فيما يخص دعوته لفصل الدين عن السياسة، بحكم أنه في بداية الثورة كان يميل إلى مبدأ ولاية الفقيه، وكان يمثل تياراً بدأ من داخل الثورة، لكن عقب تطور مراحل حياته السياسية والعلمية أصبح من أكبر منتقدي دور الفقهاء السياسي، وطالب حينها بدعم مناخ الحريات وحقوق الإنسان<sup>(2)</sup>.

ويتوالى النقد لسروش مع المفكر الإيراني علي أحمد الكربابادي\*\* في مصنفه "قراءة في تعدد القراءات"، عندما قال: "إن تفكير سروش أدى إلى أن المفاهيم من قبيل: الكافر والمؤمن ما هي إلا عناوين فقهية - دنيوية تقوم بإغفال الناس عن الباطن... والظاهر أنه أراد من ذلك كون هذه المفاهيم اعتبارية لا واقعية لها، كما أن سروش زعم بأن هذه المفاهيم عناوين فقهية - دنيوية محضة؛ يوحي بأنها لا ثمره لها في تقييم الناس، ولا تستوجب المقايسة بين الثقافات كما يصرح بذلك، بأن المعارف والثقافات غير قابلة للمقايسة، وهنا يجعل هذه المفاهيم محض دنيوية لا ثمره تترتب عليها في الآخرة لاعتباريتها، ويكون النقد لكلام سروش هذا وإن كانت هذه المفاهيم اعتبارية؛ إلا أنها تكشف - بعد حصول الاقتران - عن ذلك الواقع العيني ذي الأثر المهم، والذي يترتب عليه النجاة والهلاك والسعادة والشقاء، ولذلك نال هذا الاعتبار أهميته الخاصة في الدنيا والآخرة، فجعل الشارع سبيل الآخرة مربوطة بتلك المعاني والحقائق، وأشار لتلك الحقائق لأهميتها يمثل هذه التسميات، وتصدى بنفسه في القرآن الكريم لهذه العملية الاعتبارية، فجعل لفظ المؤمن والكافر والباطل وما إلى ذلك، وبناء على تصدي الشارع بنفسه للتأسيس لمثل هذه العملية الاعتبارية لما لها من دور مهم في إدراك الواقع والتحرك نحوه، وارتباط قوانين الدنيا

<sup>(1)</sup> - حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني ووقفات وملاحظات، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2006، ص 409.

\* - باحثة مصرية في الفكر الإسلامي المعاصر.

<sup>(2)</sup> - أمل حمادة، الخبرة الإيرانية الانتقال من الثورة إلى الدولة، ص 127.

\*\* - باحث بحراني الأصل وأستاذ في حوزة قم.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

والآخرة وإحكامهما بهذه الحقائق المشار إليها بتلك العناوين؛ فإن هذه العناوين لا تغفل عن الباطن، ولا تصد عن الهداية، وإلا لما تصدى القرآن لجعلها، والذي هو السبيل الأول للهداية في مصادر المسلمين<sup>(1)</sup>.

أما مع المفكر الإيراني مجيد محمدي\* ومن خلال مصنفه "اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران" فقد وَّجَّه نقدًا إلى علمانية سروش عندما أكد في نقده على عدم اتجاه سروش نحو المذهب الدنيوي (العلماني)، واكتفى بحصر الدين في العلاقات الشخصية وليس العلاقات الاجتماعية، وذلك يبدو جليا في عدد من مميزات هذه النظرة<sup>(2)</sup>، فكما يرى علماء الاجتماع الديني أن الأرضيات الممهدة للمذهب العلماني هي التصنيع والهجرة إلى المدن، وتبلور العلاقات القائمة على الرأسمالية والعقلانية، لكن سروش لا يقبل بالتصنيع ومتطلباته بل يدعو إلى ثقافة التقشف، كما لا نجد في أي بحث من بحوثه كلاما عن تأييد العلاقات الناجمة عن الرأسمالية، أما عن الحدائث التي تؤكد على المحاسبات العقلانية من جهة وتكشف من جهة أخرى عن عدم استقرار العالم الواقعي ومجهوليته وسروش يؤكد على الوجه الثاني؛ فجملة هذه النقاط توضح المسافة التي تفصل بين سروش وبين المذهب الدنيوي.

ومن ثم ينتقد سعيد حجاريان\*\* علمانية سروش، مؤكداً أن هذه العلمانية لا تمكن المسلمين من العيش في إطار نظام دنيوي، لأنها تقصي العلاقة ما بين الإسلام والجمهورية بقدر أكبر من التخصيص، بالإضافة إلى أن علمانية سروش تتعامل مع الدين بنحو رمزي<sup>(3)</sup>.

أما المفكر التونسي عدنان المقراني\*\*\* فنقد علمانية سروش بقوله: "إن عملية الفصل بين الدين والسياسة هي عملية نسبية وتكون قابلة للنقد، كما وأنها من جهد البشر، أي أن عملية الفصل هذه مهما يكن لها من أهمية عند سروش؛ فلها جذور في التاريخ الأوربي في عصر النهضة، وأن سروش لم يأت بشيء جديد عن العلمانية"<sup>(4)</sup>.

(1) - علي احمد الكربادي، قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2010، ص 170 - 173.

\* - باحث إيراني في الفكر الإسلامي المعاصر .

(2) - مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ص 325.

\*\* - عضوا مؤثر من أعضاء الحركة الإسلامية الثورية في إيران، وسبق له العمل في وزارة الاستخبارات الإيرانية .

(3) - فوهنك رجائي، الاسلاموية والحدائث والخطاب المتغير في ايران، ص 353.

\*\*\* - حصل على درجة الدكتوراه في أصول الدين من جامعة الزيتونة في تونس، والدكتوراه في العلاقات الإسلامية المسيحية من المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في روما، أستاذ في المعهد نفسه، وفي الجامعة البابوية الغريغورية في روما . للتوسع أنظر : عدنان المقراني، نقد الأديان عند ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط2، 2010، ص 14.

(4) - عدنان المقراني، نقد السياسة والدين عند سروش، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص

لكن نقد المفكر عدنان المقراني على حد اعتقاد الباحثة غير موضوعي، فمع أنني لم أتطرق إلى مراحل ظهور العلمانية؛ لكن ما هو مدون اليوم من مادة معرفية هو أن العلمانية جاءت في عصر النهضة، وأيضاً هناك العديد من الدراسات أشارت إلى وجود العلمانية قبل عصر النهضة من الناحية التاريخية، هذا جانب لكن من جانب آخر نقول إن سروش يعد صاحب الفكر التجديدي في إيران وهو اليوم قد طرح المشروع العلماني في ظل نظام إسلامي يعتمد على ولاية الفقيه، وهذا ما يمثل قفزة نوعية تضاف إلى مجتمع تغيرت ملامحه السياسية منذ عام 1979م إلى يومنا هذا.

وكذلك يقدم جعفر السبحاني والذي يعد من أبرز علماء الكلام المعاصرين في إيران؛ نقداً لعلمانية سروش إذ يقول: "إن من تلك الأمور التي تثير الحسرة عند كل مفكر عدم ظهور أمثال الدكتور سروش بين الحوزيين والجامعيين، ولو لم يقترن هذا الحضور بالمسائل السياسية العلمانية لكان من المحتمل أن ينحو تفكير أمثال الدكتور سروش منحى آخر، وكذلك الحال بالنسبة إلى أولئك الذين يواجهونه علمياً، وخاصة بعد أن تم نشر البحوث والنظريات المختلفة للدكتور سروش عبر وسائل الإعلام المكتوبة والإلكترونية، ذهب عدد من المفكرين في الحوزة والجامعة إلى تقييم هذه البحوث وإخضاعها للنقد"<sup>(1)</sup>، وفي نظري أيضاً فإن جعفر السبحاني كان غير موضوعي في نقده، وأن نقده كان نتيجة لرد فعل، بسبب أن سروش كان يفضل عدم الإجابة المباشرة على الأسئلة التي طرحها عليه، والتي تحتوي على الكثير من الشطحات المعرفية والعلمية، ويعود السبب في ذلك لأنه يعتمد على أفكار الحوزات العلمية التي هي بعيدة كل البعد عن القضايا السياسية (العلمانية)، بل وإن هذه الأفكار في إيران ترفض عمليات تجديد الفكر الديني المعاصر الذي جاء به سروش.

أما الأستاذ علي نقي أميري\* فقد انتقد علمانية سروش؛ عندما رأى أنه لم يعط أهمية لدراسة الإطار العلماني لموضوع علم الاجتماع الإسلامي، ويشير إلى الاتجاهات التي تقترح عرض موضوعات من قبيل: الدين، والظواهر الدينية، والأمور المتعلقة بالدين، والأشخاص المتدينين أو المجتمعات الدينية على الدراسة العلمية، وفي هذه الدراسات لا يتم طرح أطر غير أطر العلوم العلمانية فيما يتعلق بمصاديق بعض العلوم<sup>(2)</sup>.

مثل علم الاجتماع الإسلامي، لذلك يقول أميري: يجب على علم الاجتماع الإسلامي كشف الستار عن جهود جبارة في تاريخ المجتمع الإسلامي، ويقوم بالدراسة والتحليل العلمي للأحداث التي جرت في المجتمع

<sup>(1)</sup> - محمد تقي فاضل، بنية الوحي وحقيقة القرآن حوار بين د. سروش والشيخ جعفر السبحاني، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلنا للطباعة والنشر، بيروت، العدد 15-16، السنة الرابعة، 2008، ص 18، 20.

\* - عضو الهيئة التعليمية في جامعة طهران.

<sup>(2)</sup> - المرجع نفسه ص ص 18، 20.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

الإسلامي، وبهذا يكون هذا الفرع العلمي مختصا بدراسة المؤسسات الاجتماعية والظواهر المتعلقة بها، ومبرزا أهمية قيادة القادة الدينيين، الذين كان مصب اهتمامهم بالفكر الاجتماعي الإسلامي، وفقا لهذه الرؤية ينظر إلى علم المجتمع الإسلامي بصفته فرعاً من علم الاجتماع العام، كما في علم المجتمع المدني\* والقروي، وعلم مجتمع الأسرة وأمثالها، لأن الإسلام يؤكد على دراسة الفكر الاجتماعي للإسلام المقرون بإبراز العرف الاجتماعي الإسلامي، ومن هنا فهو يمتلك كل الشروط اللازمة لجعله فرعاً من فروع علم الاجتماع العام، وله أهدافه الخاصة به، ويجب الالتفات هنا إلى هذا العلم إذا لم يتخل عن الأسس الميتافيزيقية اللادينية عند دراسة الموضوعات الإسلامية؛ فإن اعتباره علماً دينياً سيكون نوعاً من التناقض أو غير ذي معنى، ولو تسربت إليه الأسس الميتافيزيقية الدينية، فلا يمكن اعتبار هذا الاتجاه علماً محوراً، ناهيك عن كون اتجاه موضوع المحور إلى العالم الديني لا يتضمن أي نكتة مهمة تسمح بصبغة العلم صبغة دينية، تفترض تطبيقاً خاصاً لنموذج غير ديني، وبناء على هذا لو أن عالماً غير مسلم جاء بمعتقداته الفكرية والعقائدية الخاصة، واستعمل الوسائل المتاحة في دراسة وتحقيق المواضيع الإسلامية، ولو بقصد خدمة الأهداف الاستعمارية، لوجب أن نسمي عمله بالعلم الديني والإسلامي، وواضح أن قبول هذا ليس إلا إنكاراً لهوية العلم الديني المستقلة، ولمراعاة هذا الإشكال الأخير صار يشار عادة إلى هذا الاتجاه في مجال علم الاجتماع باستخدام تعبير علم اجتماع الإسلام، بدلاً عن علم الاجتماع الإسلامي.<sup>(1)</sup>

وفي ما يتعلق بنقد الشيخ محمد تقي سبحاني\*\*؛ فهو يرى أن علمانية سروش لا يمكن أن تكون هي المدخل لظهور التجديد الإسلامي في إيران المعاصرة، ويعود السبب في ذلك لأننا لو نعود إلى الوراء أي: إلى الجذور التاريخية للتجديد الإسلامي؛ سوف نلاحظ أن ظهور التنوير العلماني أو التجديد العلماني في إيران المعاصرة؛ كان متزامناً إلى حد ما مع النزعة الشرعية والدينية، وليس مفصلاً عنها كما يرى سروش، ومن ثم يقول محمد تقي سبحاني: إن اعتنق المنتورون العلمانيون في إيران أمثال سروش الحضارة الغربية في كل جوانبها قاموا بنقد الثقافة التي كانوا ينتمون إليها، كما وطالبوا بتغييرات جذرية في الأسس الدينية والقيم الاجتماعية، لغرض التمهيد لمؤسسات الدولة والجمهور بالمعنى المعاصر، وقد انبثق التجديد الإسلامي أي (التنوير الديني) من رحم النزاع المحتدم بين المنتورين العلمانيين، وذوي الميول الشرعية المذهبية، إن المنتورين المسلمين بعد اعتناقهم لأطر التقديم

\*- المجتمع المدني "هو المجتمع الذي تحكمه مؤسسات ديمقراطية تتمثل في حرية تشكيل الأحزاب وحرية الصحافة ويتمتع أفرادها بكامل الحقوق الشرعية في الانتخاب والترشيح، ويؤمن بالتعددية وسيادة القانون، واحترام حقوق الإنسان للتوسع انظر: بنظر عدنان الخلفي، تأسيس المجتمع المدني، دار البراق، دمشق، 1997، ص 35.

<sup>(1)</sup>- علي نقي اميري، مفهوم الإدارة الإسلامية مقارنة في المنظور الفلسفي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 15-16، ص 296، 297.

\*\* - مسؤول مركز دراسات المكتب الإعلامي الإسلامي في قم وهو باحث مهتم بقضايا المرأة

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

الفلسفية والسياسية والاجتماعية، وانتقاد قسم من مظاهر الحضارة الغربية (التي اعتمد عليها سروش خاصة فيما يتعلق بالنواحي السياسية)، إذ طالبوا من الناحية العملية بإعادة قراءة النصوص والمعارف الدينية، والملاءمة بين التراث الإسلامي والفكر التجديدي، وهكذا كان التجديد الإسلامي في المجتمعات الإسلامية يولد من هذا المناخ<sup>(1)</sup>.

أما محمد كاظم الحميداوي؛ فقد كان نقده لعلمانية سروش قائما على أنها تحاول قراءة الدين من الخارج في حين يجب علينا قراءة الدين من الداخل، وبمعنى آخر أن سروش يؤصل لمباني العلمانية انطلاقا من المساحة التي تقع خارج الدين، لذلك فإن سروش لم يبلغ قراءة الدين بل وسع العلمانية لكي تفوق حقانية الدين في الدنيا<sup>(2)</sup>.

ويرى المفكر المغربي سعيد ناشيد\* من خلال نقده لعلمانية سروش؛ أن هذه العلمانية تدعو وبكل تأكيد إلى الوقوف ضد السلطة الدينية في إيران، كما وتقف هذه العلمانية ضد منصب ولاية الفقيه وضد صلاحيات الولي الفقيه، والذي يمنحه الدستور صلاحيات واسعة في إدارة الدولة، سواء كانت هذه الصلاحيات تحديد مجلس لمراقبة الدستور من قبل المرشد الأعلى، أم تعيين القضاة الذين يقترحهم الولي الفقيه، وغيرها من هذه الصلاحيات للولي، والتي تدعو إلى تقديس السلطة الدينية في إيران<sup>(3)</sup>.

وقد وجه الباحث الإيراني محمد نصر الأصفهاني\* نقدا إلى الأفكار العلمانية التي جاء بها سروش في إيران، إذ يقول الأصفهاني: إن سروش من خلال طرحه العلمانية في إيران؛ كان يرمي من وراء ذلك إلى اجتثاث جذور الإسلام، وإضرام النار في بيدر الشباب، ويستمر الأصفهاني في نقده إلى سروش، ويقول كذلك: إن هناك من يعمل على تحريكه من قبل أعداء الإسلام بلا شعور منه، وكما أن سروش كان منزلقا في منحدر حاد بعيد عن الإسلام، عندما طرح نظريته السياسية والاجتماعية والدينية<sup>(4)</sup>.

وأظن أن الأصفهاني عندما نقد الأفكار العلمانية عند سروش كان من منطلق مذهبي طائفي متعصب؛ ويعود السبب في ذلك لأنه كان متشددا في اهتمامه بعلوم القرآن والعقيدة، وأنه لم يطلع على الأفكار العلمانية

(1) - فضيحي أمان الله، المجتمع العلماني، - المكونات والمميزات -، ضمن كتاب: العلمانية مذهباً، بإشراف محمد تقي سبحاني، ترجمة حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014، ص 21.

(2) - الحميداوي محمد كاظم، دراسة مباني العلمانية والدين من وجهة نظر سروش، مجلة الوحدة، العدد (44)، بيروت، 1996، ص 57.

\* مفكر من المغرب كاتب رأي في العديد من الصحف والمجلات العربية، من مؤلفاته: اليسار الفرنسي والإسلام عام 2007.

(3) - سعيد ناشيد، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، سلسلة رابطة العقلايين العرب (45)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 2014، ص 32.

\*\* - باحث في الدراسات المذهبية النقدية و مختص بعلوم القرآن و العقيدة .

(4) - مجموعة مؤلفين، حوارات مع عبد الكريم سروش، ص 227.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

التي جاء بها سروش، بمعنى أوضح من ذلك: أن هذا الرجل فقط يريد أن ينتقد العلمانية بأي طريقة كانت، حتى لا تظهر هذه الأفكار التنويرية في إيران، لكي يبقى رجال الدين هم الذين يتحكمون في الدين والدولة.

وتستمر الانتقادات التي طرحت ضد علمانية سروش، بأنه لم يأت بشي جديد؛ لأن العلمانية موجودة في الفكر الغربي الأوروبي، ولها جذور في الفلسفات القديمة والحديثة والمعاصرة، ومن الفلاسفة الغربيين المعاصرين الذين درسوا العلمانية، وعلى سبيل المثال الفيلسوف البريطاني جون هيك وفلاسفة غربيون آخرون، وكذلك فإن العلمانية كانت موجودة أيضا في العالم العربي قبل عقود من طرحها في إيران من قبل سروش، كما أنهم سروش أنه استمد كثيرا في أفكاره من المفكر المصري طه حسين، ومن المفكر الجزائري محمد أركون، ومن المفكر الباكستاني فضل الرحمان، والمفكر المصري نصر حامد أبو زيد وغيرهم<sup>(1)</sup>.

وعلى حد قولنا: نعم؛ صحيح أن العلمانية موجودة في الفكر الأوربي الغربي والفلسفات المختلفة، وهذا ما تم استهلاكه في مختلف المراجع والمصادر هذا من جانب؛ ومن جانب آخر يمكن لنا القول: إن سروش جاء بشي جديد للنظام السياسي الإيراني الذي يرفض فصل الدين عن السياسة، ويعتمد على ولاية الفقيه، وبسبب ذلك رُفضت علمانية سروش ونظرياته الأخرى من قبل النظام السياسي الإيراني.

لقد كان انتقاد سروش هدفا للهجمات الموجهة على المواقف والآراء التي يمثلها، وخاصة عندما طرح فكرة العلمانية وفقا لرؤيته، ويعود السبب في ذلك إلى عاملين: **العامل الأول**: يمثل الحالة الاستفزازية التي يتصرف بها سروش، وبالكيفية التي يروج بها لآرائه ويعامل بها خصومه، **والعامل الثاني**: يكمن في وجود احتمال كبير أنه ليس رجل دين، إن عددا كبيرا من الهجمات على سروش نشرت في الصحافة الإيرانية - وأحيانا عدة مرات خلال أسبوع واحد، في صحف ومجلات مختلفة تدعم بنحو رسمي أو غير رسمي ولاية الفقيه، ومن ثمَّ يتخذ الهجوم على سروش أحيانا نوعية أعلى، بسبب أن خطاباته وكتاباتاته تلحق الضرر في سلطة وهيبة رجال الدين، وهو دائما في قفص الاتهام لكونه يتحدث بلغة الأعداء نفسها، وأنه يحاذي المؤامرات الواسعة التي يديرها أعداء رجال الدين، وأنه عن قصد أو دون قصد يكرس أغلب مساعيه لإضعاف رجال الدين، ويتخذ الهجوم على سروش أحيانا نوعا أعلى؛ لأن رجال الدين دائما يدخلون في ما يسمونه جدالا علميا مع سروش<sup>(2)</sup>.

(1) - احمد عنایت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1984، ص 146.

(2) - اصغر شيرازي، دستور إيران السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية، ترجمة حميد سلمان الكعبي، دار المدى، دمشق - سوريا، 2002، ص ص 413،412.

## الفصل الثالث: .....مقاربة سروش الفلسفية لبعض المسائل الدينية

لقد لاقت آراء سروش الجريئة وتحليلاته النقدية معارضة عنيفة، ولا نستغرب من ذلك فالنقد دائما ما يزعزع النرجسية العقائدية، ويفضح ادعاءات الذين يدعون بالقبض على معنى النص، أو على حكر حقيقة الشريعة، مما يكسر وحدانية الفهم ويفتح الإسلام والديانات الأخرى على التعددية الدينية للمعنى والدلالة.

وفي نهاية هذا المبحث؛ تسجل الباحثة بعض الملاحظات وهي على النحو الآتي:

➤ أن العلمانية عند سروش مرت بانتقادات مختلفة، كما وأن الخطاب العلماني عنده مر بمشاكل وثورات عدة، وخاصة في الناحية التشريعية وغيرها، ويعود السبب في ذلك إلى أن سروش تناول في خطابه العديد من الأحكام الفقهية، والتي عن طريقها وقع في إشكالات كثيرة مع رجال الدين في إيران، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر فإن سروش معروف بتطوراته الفكرية والثقافية والسياسية، كما وأن له منطلقا تحليليا يثير التفكير، وكذلك توجد لديه ذاكرة جيدة جدا، لذلك يجب على كل شخص ينقد أفكاره أن يلتزم الجوانب الموضوعية في نقده، وأن لا يحكم على نظرتة من خلال ردود الأفعال العصبية.

➤ لقد تعرضت علمانية سروش إلى النقد من قِبَل علماء الدين في إيران؛ نتيجة أن الدولة الدينية في هذا البلد ترفض فصل الدين عن السياسة، وإذا حصل هذا الفصل فإن رجال الدين لن يتمكنوا من البقاء في الحكم، ومن ثمَّ لن يتمكنوا من السيطرة على الحياة السياسية، لذلك ضربوا أي محاولة تدعو إلى فصل الدين عن السياسة بيد من حديد، بالإضافة إلى أن فكرة ولاية الفقيه عند رجال الدين هي عامل مهم، إذ من خلالها يتم تأمين استمرارهم في الحكم، كما وأن هذه الولاية يكون لها أهمية أكبر مما يوفره لهم مبدأ الشورى الإسلامية أو أي اتجاه ديمقراطي آخر.

---

خاتمة

---

إن نقطة البداية في مشروع سروش؛ هي إعطاء أهمية لمقولات الحداثة، وذلك من خلال توظيفها، والسعي للدخول في حفريات العقل التراثي، وكشف ما فيه من أفكار جامدة، مُحاولاً نقدها وغربلتها ومراجعتها، وغاية سروش من ذلك عقلنة الدين من خلال النظر إلى النصوص الدينية نظرة عقلية منسجمة مع متطلبات ومشكلات العصر، مُبيِّناً أن كل المعارف الدينية التي نملكها هي معارف بشرية، وهي كباقي المعارف الأخرى، فضلاً عن تأثرها بها، كما أن فهمنا للدين هو غير الدِّين، فالدين من وجهة نظر سروش هو ثابت ومقدس وإلهي ودائم، أما فهمنا للدين فهو بعكس ذلك: متغير ومتبدل.

وعليه؛ إن كل التفاسير للنصوص الدينية ناتجة من فهمنا للدين، وإن سبب تنوع أفهامنا للنصوص الدينية هو تنوع مسبوقاتنا الذهنية والعقلية، ومن ثمَّ ليس من حق أي فهم للدين أن يدَّعي أنه يمثل جوهر الشريعة، فالشريعة الخالصة لا توجد إلا لدى الشارع عز وجل، وسعي سروش وراء ذلك لحفظ جوهر الدين من جانب؛ ومن جانب آخر لِيَصَبَّ نقده على جميع القراءات التي تدعي أنها هي القراءة الحقانية للنصوص الدينية، ففي العصر الحديث حسب رؤية سروش لا يمكن الادعاء باليقين المطلق، إذ ليس هناك يقين في كافة العلوم، وليس هناك عالمٌ يرى أن اكتشافه وصل إلى الحد النهائي الذي لا يمكن بعده أن يأتي أي اكتشاف آخر يصحح ما اكتشفه، ولا يستثني بذلك المعرفة الدينية، ومن يدعي اليقين بفهمه للدين سوف يعود بالسلب على الثقافة، فضلاً عن دخول هذه القراءة في مجال السلطة إذ سوف تؤدي إلى ظهور حكومات دكتاتورية، لا تؤمن بالتعددية على المستوى الفكري والسياسي.

لذلك أراد سروش ترسيخ الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، من خلال إعطاء المكانة الأساسية للعقل، وتبني المفاهيم الإنسانية وإدخالها في بناء الحكومة، وحسب وجهة نظره؛ يرى أن الدين جاء لسعادة الإنسان في الآخرة، وليس لتوظيف الدين للحياة الدنيا؛ لأن الدِّين لا يجوي جميع الأحكام التي تتمكن من خلالها إدارة المجتمع والسلطة على المستوى الفني والتقني، إنما جاء بالحد الأدنى من التعاليم، فلا يمكن أن نرجع كافة الأمور إلى الدين، معتقدين بذلك أن جميع حلول المشكلات المثارة في كل زمان موجودة في النصوص الدينية.

فالمفاهيم كالسلطة، وحقوق الإنسان، لا يمكن استخراجها من النصوص الدينية؛ لأنها مفاهيم عقلانية وإنسانية، وعليه يرى سروش أن الإيمان الحق هو الإيمان المعنوي، وليس الإيمان الفقهي، لأنه يرى أن الإيمان القلبي والمعنوي لا يتعارض مع الديمقراطية، بل يساعد على بناء الحكومة الديمقراطية، وهذا الإيمان يجعل من الإنسان يتحرك من موقع الإرادة الحرة والقناعة بالعمل تجاه المجتمع، بعكس الإيمان الفقهي الذي يولي أهمية إلى الإيمان الظاهري والجسدي.

فسروش أراد أن يفرق بين الدين والسياسة، وليس معنى ذلك الوقوف ضد الدين، بل إعطاء فسحة للمفاهيم الإنسانية والعقلية في إدارة المجتمع، مبيناً أن الحكومات جاءت لتنظيم أمور المجتمع، كما أن الدين جاء لتنظيم العلاقة بين العبد وخالقه.

وآراء سروش جاءت نتيجة البحث في الدين من خارج المنظومة الدينية، وتجرده من أي ميول عصبية أو عقائدية تجاه دين معين أو مذهب معين، ونظر إلى الدين بصورة عامة متوسلاً بذلك بالبراهين العقلية لإثبات مدعاه، ومن خلال ذلك يتضح لنا أن بحث سروش في الدين يدخل ضمن مجال فلسفة الدين.

فمن أهم النتائج التي توصلنا لها:

✓ أن الرؤية الفلسفية للدين عند سروش؛ رؤية حدثية وليست رؤية تقليدية، فهي رؤية تنتزع الموضوع من أصوله، من أعمال الجهد المعرفي في العقائد ونقله إلى مجال المعرفة البشرية، ففهمنا للعقائد كالتوحيد، وكلام الله وصفاته؛ تدخل ضمن المعارف الدينية أي ضمن المعارف البشرية، وهي من معارف الدرجة الثانية، والدليل على ذلك الاختلافات الواضحة بين الفرق الإسلامية بشأن هذه الموضوعات.

✓ أراد سروش ترتيب المكونات الفكرية للرؤية الإسلامية، ليُوجد فسحة للعقل من خلال التوغل في نقد البنى الفكرية الإسلامية، ولا سيما الفقه والتفسير وعلم الكلام، والتي يعتبرها من المعارف البشرية، والغرض من ذلك التأسيس لدين متجدد منسجم مع التطورات والمكتشفات العلمية، ويعطي فسحة أكبر للقبول بالتعددية الدينية والفكرية والثقافية وغيرها.

✓ ففي الوقت الذي عاشت فيه الثقافة الإسلامية على تقنية التفسير بالمأثور تارة، وتقنية التفسير بالرأي تارة أخرى؛ انتظرت فيه تلك الثقافة ما قدمه أمثال سروش اليوم لكي تتحرر من المآزق الأصولية والأزمة الفقهية، فثقافتنا هي نتاج الجهد الفقهي والأصولي الذي أكسب السيادة للإسلام الفقهي على الإسلام المعرفي، وفي المحيط الثقافي لشيوع الإسلام الفقهي بمعطياته المعرفية وتحليلاته في أرض الواقع بصورة فِرَقٍ وتيارات اجتماعية دينية مختلفة، كانت اللحظة السروشية هي اللحظة التي قلبت ذلك الصراع الاجتماعي الديني أو الحوار الفكري إلى دائرة اللامُفكَّر فيه، وحقق سروش ذلك بواسطة تحويل مجرى حيز اشتغال الفكر من النسق العقائدي أو النسق المقدس إلى النسق التاريخي أو النسق البشري.

✓ لم تعد الفلسفة الدينية تبحث في المواضيع التقليدية بطريقة تقليدية؛ وإنما عمد سروش إلى إحداث تغيير جذري في بوصلة فلسفة الدين من خلال التحرك الفكري في ثلاثة مسارات متنوعة:

➤ عمل على ابتكار نظرية معرفية جديدة، وهي نظرية القبض والبسط في الشريعة، حين عدَّ المعرفة الدينية معرفةً بشرية وليست تمثيلاً للشريعة الإلهية، وقد فرق سروش في نظريته المعرفية بين الدين والمعرفة الدينية، والغاية من هذه التفرقة حفظ جوهر الدين، ولكن سروش بهذا الانفصال الذي وضعه بين الجوهر والقشور أو بين الدين والمعرفة الدينية؛ لم يقصد به ابتعاد أحدهما عن الآخر، فالجوهر هو الهوية الدائمة بالنسبة إلى القشور، ومهمة هذه القشور تكمن في المحافظة على الجوهر، من خلال تجديدها المستمر وفق منطق العقل، والفائدة التي استلهمها بهذه التفرقة بين الدين والمعرفة الدينية؛ هو إمكانية أن يصب نقده على المفاهيم الدينية دون أن يمس بذلك جوهر الدين.

➤ وإنما نجد التغيير الذي أجراه سروش؛ قد ارتكز على استثمار الجهد الكانطي، بوصفه جهداً معرفياً بدأ معه عصر التنوير الغربي، فما أنجزه سروش يُعدُّ لحظة إعادة الحياة للعقل التراثي الإسلامي من خلال بعث الروح الكانطية في هذا العقل، وكما وظف سروش الفلسفة الهرمنيوطيقية الغاداميرية في قراءة النصوص الدينية مقررًا أن ما نلاحظه من تعدد للتفسير للنص الديني؛ ناتج عن اختلاف المسبقات والقوالب الذهنية للمفسر، والتي تدخل في عملية تفسير النص، وهذا يدل على أن النص صامت ونحن الذين نستنتقه، من خلال تأويلنا له وفق ما نمتلكه من أفكار ومعارف قَبَلية.

➤ إن الاستعارة السروشية لمرجعيات النسق الثقافي الغربي؛ هي استعارة كان الغرض منها إعمال تقنيات في التفسير، أو التعاطي المعرفي لما تعانیه من موجات الأدلجة الفكرية التي رافقت تقنيات التفسير الإسلامي، وعلى ضوء ذلك؛ وَجَّه سروش انتقاداً لادعا لشريعتي في موضوع أدلجة الدين، لأن شريعتي رأى في الدين جانبا من الإيديولوجيا، لذلك عد سروش الإيديولوجيا محددة للدين في قراءة واحدة، وهذا غير ممكن إذ إن الدين لا يمكن أن يحتزل في قراءة واحدة، كما يرى سروش أن الاتجاه الإيديولوجي يجعل من الذين لا يؤمنون بالإيديولوجيا أعداء له، من هنا عد سروش الدين أرحب من الإيديولوجيا.

➤ وسروش بهذا الوصف؛ يحرر موضوع فلسفة الدين من دوغمائية التعاطي، ويزيح عنه القداسة، فالوحي من وجهة نظر سروش مضامينٌ ومواضيع، والنبي هو الذي يلبس هذه المواضيع لباس بيئته ولغته وثقافته، وهو ما سُمِّيَ - حسب المصطلح السروشِي - بعرضيات الدِّين، مُقابل ذاتيات الدين وهي التجربة المعنوية للنبي.

➤ كان اختيار سروش لتعريفه للوحي اختياراً نابعا من تأثره الواضح بالنزعة الصوفية، فاستعاض سروش عن الإسلام الفقهي بالإسلام الصوفي، وهذا واضح في تعريفه للوحي، موضحاً أنه ناتج عن تجربة معنوية باطنية، وهذا التأثير الصوفي يمكن ملاحظته من خلال اعتماد سروش على نصوص الرومي كمرجع أصيل ورئيسي، وهذا واضح

في أغلب مؤلفاته كما يدعم ذلك رؤيته، وبعد الرومي يجعل سروش من اللاهوري مرجعه الفكري الثاني، ولكن ليس بتلك القوة التي حظي بها الرومي عند سروش.

➤ أما مسألة السلطة؛ فهي مركز ثقل ما طرحه سروش لانتمائه السابق إلى هذه المؤسسة، بعد أن هيا لها نقدا جذريا لمرتكزات الفكر الإسلامي، في تأصيله لنظرية معرفية جديدة على طبيعة الثقافة الحديثة من جهة؛ ومن جهة أخرى عمد سروش إلى قلب المفاهيم التقليدية عن الوحي لكي يؤسس للدخول لمفهوم السلطة، والتي كانت في فلسفة سروش الدينية هي الغاية القصوى، إذ إن مشروع سروش الحداثوي يصب في بناء حكومة دينية ديمقراطية تجمع بين الديمقراطية والدين المعنوي، وهذه الحكومة لا تحمل المفاهيم الإنسانية والعقلانية من جانب؛ ومن جانب آخر لا تبتعد عن القيم الدينية المعنوية، كما أن هذه الحكومة لا تعارض التعددية الفكرية والعقائدية والسياسية، وترى أن التعددية أمر واقعي لا يمكن نكرانه، وأيضا تؤمن بقدرات العقل الذي يدخل عاملا أساسيا في فهم الدين، والحكومة الدينية الديمقراطية تؤمن بتبادل الحوار العقلاني بين الأديان، وكذلك تزرع بذره التسامح والقبول بالآخر، والفرد في الحكومة الدينية له الحق في تبني أي فكرة، وله الحرية في الاعتقاد، على شرط أن لا تتعارض مع القوانين المدنية وحقوق الإنسان.

---

## قائمة المصادر والمراجع

---

أولاً: قائمة المصادر

1. القرآن الكريم

❖ الكتب

2. سروش عبد الكريم، ارحب من الايديولوجيا، ترجمة احمد القباجي ، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة ، دار الفكر الجديد ، النجف - العراق ، 2010.
3. سروش عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي ، بيروت - لبنان-، ط1 ، 2009.
4. سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية- البنى والمرتكزات والخلفيات والمعطيات-، ترجمة احمد القباجي، دار الفكر الجديد، النجف- العراق، 2007.
5. سروش عبد الكريم، الدين العلماني، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي ، بيروت - لبنان، ط1 ، 2009.
6. سروش عبد الكريم ، السياسة والتدين- دقائق نظرية ومآزق عملية-، ترجمة أحمد القباجي، دار الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2009.
7. سروش عبد الكريم ، الصراعات المستقيمة (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية ) ، ترجمة احمد القباجي ، الانتشار العربي ، بيروت، ط1، 2009.
8. سروش عبد الكريم، العقل والحرية، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، لبنان-بيروت- ، ط1، 2010.
9. سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، ط1، 2002.

❖ المجالات العلمية

1. سروش عبد الكريم ، بسط التجربة النبوية ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد، 2007، العدد 33 – 34.
2. سروش عبد الكريم و بهاء الدين خرمشاهي، بسط\_ بسط التجربة النبوية\_، نشرته مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، 2007، العدد 33-34.
3. سروش عبد الكريم وجعفر السبحاني، بنية الوحي وحقيقة القرآن ، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة ، بيروت، العدد 15-16 ، السنة الرابعة، 2008.
4. سروش عبد الكريم ، حرية المؤسسة الدينية، ترجمة مشتاق الحلو ، مجلة نصوص معاصرة ، مؤسسه دلتا، بيروت ، العدد 13-14.
5. سروش عبد الكريم ، الحقانية والعقلانية والهداية ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد 40 ، 2009.
6. سروش عبد الكريم ، الدين والتراث في العالم الاسلامي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد 30، السنة التاسعة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005.
7. سروش عبد الكريم ، الدين والتسامح والمدنية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 27، 2004.
8. سروش عبد الكريم، التشيع وتحديات الديمقراطية الدينية، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلتا، لبنان – بيروت-، العدد 21، السنة السادسة، 2011.
9. سروش عبد الكريم، الذاتي والعرضي في الاديان، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع ،لبنان- بيروت- ، العدد 22، 2003.
10. سروش عبد الكريم ، كلام الله ... كلام محمد ، ترجمة حسن مطر الهاشمي ، مجلة نصوص معاصرة ، العدد 15-16، السنة الرابعة، 2008.
11. سروش عبد الكريم ، مفهوم الاقلي والاكثري في الدين والفقحة ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد 26، 2004.

ثانيا: قائمة المراجع

❖ المراجع باللغة العربية

1. الأخصر العفيف، إصلاح الاسلام: بدراسته وتدرسه بعلم الاديان ، منشورات الجمل ، بيروت -بغداد ، ط1، 2014.
2. ابو رغيف عمار، آفاق الاحياء والتجديد في الفكر الاسلامي، مركز رعاية الدراسات الجادة ،قم، ط1، 1421هـ.
3. احمد عنایت ، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا ، مكتبة مدبولي، القاهرة ، 1984.
4. أركون محمد، اين هو الفكر الاسلامي \_ من فيصل التفرقة الى فصل المقال -، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995.
5. أصغر شيرازي ، دستور إيران السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية ، ترجمة حميد سلمان الكعبي، دار المدى، دمشق- سوريا، 2002.
6. الأصفهاني الراغب ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان-، بلا تاريخ، ص 77 .
7. أيازي محمد علي ، الوحي ، الظاهرة والمفهوم ، نقد مقولات د.سروش، ترجمة حسن مطر الهاشمي، ضمن كتاب : الوحي والظاهرة القرآنية، د عبد الكريم سروش آخرون ،اعداد وتقديم حب الله حيدر، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2011.
8. أملي جوادى، شريعت درانية معرفت ( برسى نقد نظرية وبسط ينوريك شريعت )، مركز نشر اسراء، قم، ط1، 1381هـ.
9. آيت حمو محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، دارالتنوير، بيروت- لبنان، 2011.
10. ابراهيم زكريا ، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، 1971.

11. ابراهيم زكريا ، كانت او الفلسفة النقدية ، دار مصر ، ط 2، القاهرة.
12. ابراهيم شوريا زينب، تجديد الفكر الديني ، ضمن كتاب تجديد الفكر الديني ، مجموعة مؤلفين، مؤسسة الفكر الاسلامي المعاصر ، دار السلام، بيروت، ط1، 2009.
13. ابن سينا، إلهيات الشفاء، شرح صدر المتألهين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، ط1.
14. اقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، دار الهداية، ط2، 2000.
15. الإيجي عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ وطبعة.
16. بدوي عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1985.
17. برهيه اميل، تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة -، ترجمة جورج طرايشي، ج3، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط2، 1988.
18. بغورة الزواوي ، ما بعد الحداثة والتنوير- موقف الأنطولوجيا التاريخية " دراسة نقدية"-، دار الطليعة ، لبنان-بيروت-، ط1.
19. بلقزيز عبد الإله ، من النهضة الى الحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
20. بن هوزان القشيري النيسابوري ابو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت-.
21. بو الشعير عبد العزيز ، غادامير - من فهم الوجود الى فهم الفهم - ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2011.
22. بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - مالذي تعنيه بمواجهة الله؟-، ترجمة صلاح الجابري، ضمن : موسوعة فلسفة الدين2- الايمان والتجربة الدينية-، مجموعة مؤلفين، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015.
23. توران آلان ، نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط1، القاهرة ، 1997.
24. التريكي فتحي ورشيدة ، فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي ، لبنان - بيروت-، 1992.

25. التفتازاني ابو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ، بلا تاريخ.
26. الجابري محمد عابد ، التراث والحداثة..دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان - بيروت-، ط1، 1991.
27. جرادي الشيخ شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 2010.
28. الجرجاني علي بن محمد ، التعريفات، تحقيق ابراهيم الابياري، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1418هـ.
29. جعفري محمد، العقل والدين - في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين -، ترجمة حيدر نجف ، دار الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 2010.
30. جعيط هشام ، العالم الاسلامي والحداثة (النهضة العربية الثانية) تحديات وآفاق ، أعمال منتدى عبد الحميد شومان، المؤسسة العربية، الأردن- عمان- ط1، 2000.
31. جورج غادامير هانز ، تجلي الجميل ومقالات أخرى ، تحرير روبرت برناسكوبي ، ترجمة سعيد توفيق ، المشروع القومي للترجمة ، 1997.
32. جورج غادامير هانز ، الحقيقة والمنهج - الخطوط الاساسية لتأويلية فلسفية- ، ترجمة حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، دار اويا ، ط1، 2007.
33. جورج غادامير هانس ، فلسفة التأويل - الاصول.المبادئ.الاهداف. ، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط2 ، 2006.
34. حاتم نوري ، أحكام ولي الامر في الدولة الاسلامية ، مؤسسة ام القرى، بيروت، ط1، 1422هـ.
35. حامد ابو زيد نصر ، اشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، المغرب - الدار البيضاء - ، ط1 ، 2014.
36. حب الله حيدر ، التعددية الدينية "نظرة في المذهب البلورالي" ، الغدير للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2001.

37. حب الله حيدر، مسالة المنهج في الفكر الديني وقفات وملاحظات ، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ، 2006.
38. حب الله حيدر ، مشروعية تجديد الفكر الديني - هواجس ومسوغات - ، ضمن كتاب تجديد الفكر الديني ، مجموعة مؤلفين، مؤسسة الفكر الاسلامي المعاصر ، دار السلام، بيروت، ط1، 2009.
39. حرب علي ، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، دار فارس للنشر والتوزيع، الاردن، ط1، 2005.
40. حسين جودة ناجي، المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة-، دار الهادي، بيروت، ط1، 2006.
41. الحسيني الطهراني محمد حسين، نظرة على مقالة القبض والبسط في الشريعة للدكتور عبد الكريم سروش، دار المحجة البيضاء ، بيروت، ط1، 1424هـ.
42. الحسن كاظم ناصر، فلسفة الخليقة أو أصل الخلائق في مختلف العقائد ، مطبعة سلمى الفنية الحديثة ، بغداد ، ط1، 1990.
43. الحكيم محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلامي ، قم ، ط3، 1996.
44. حمادة امل ، الخبرة الايرانية - الانتقال من الثورة الى الدولة - ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1 ، 2008.
45. حمود الأعرجي ستار جبر، مصادر الوحي وأنواعه في القرآن الكريم، مركز الرسالة، ط1، 2011.
46. الحميداوي محمد ،قراءة نقدية في مقولات الدكتور عبد الكريم سروش ،مكتبة عدنان ، العراق - بغداد- ، ط1، 2012.
47. حمية خنجر، مرتضى مطهري - الاشكالية الاصلاحية و تجديد الفكر الاسلامي-، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي ، بيروت، ط2، 2013.
48. حميد نكارش و ابادي علي نصر ، رمز نباح الشهيد مطهري، ترجمة، تحقيق ابراهيم الخزرجي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2000.
49. حنفي حسن ، التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم-، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط4، 1992.

50. الحيدري إحسان علي، فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين، بيروت - لبنان، ط1، 2013.
51. الحيدري كمال، العرفان الشيعي-رؤى في المرتكزات النظرية ومسالكه العلمية-، اعداد خليل رزق، دار فراقد للطباعة والنشر، ط1، 2008.
52. الحيدري كمال، فلسفة الدين - مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع-، بقلم علي محمود العبادي، دار فراقد، قم-ايران، ط1، 2008.
53. خسرويناه عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، مركز الهدف للدراسات، ط1، 2011.
54. الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين ، دار قباء، القاهرة- مصر، 2001.
55. الخميني روح الله الموسوي ، الحكومة الإسلامية ، دار الولاية، لبنان - بيروت-، ط1 ، 2011.
56. الخويلدي زهير ، فلسفة التأويل المخاض والتأسيس والتحويلات ، مجموعة من الاكاديمين العرب ، دار الروافد الثقافية ، بيروت ، ط1 ، 2013.
57. خليفة حسن فريال، الدين والسلام عند كانط، القاهرة- مصر، ط1، 2001.
58. دراز محمد عبد الله، الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، دار القلم ، الكويت.
59. دولة سليم، ما الفلسفة، دار نقوش عربية، تونس.
60. دوير هاجر، علم الكلام في ضوء المتغيرات الحديثة ، بيت الحكمة، بغداد - العراق ، 2012.
61. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة ، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1938.
62. الرازي محمد بن أبي بكر عبد القادر، مختار الصحاح، دار المعاجم ، لبنان-بيروت-، 1989.
63. الرازي فخر الدين، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، المجلد 25، بيروت، 1995.
64. الربيعي محمد ، دعوى بشرية القرآن- مناقشة موضوعية لدعوى بسط التجربة النبوية-، مركز الهدف للدراسات، ط1، 2011.

65. رجب محمود ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، دار المعارف ، القاهرة ، ط2 ، 1986.
66. رجائي فرهنك ، الإسلاميون والحداثة -الخطاب المتغير في إيران-، مركز الامارات، ط1، 2011.
67. رحال حسين، إشكاليات التجديد،- دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة-، دار الهادي، بيروت، مركز فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2004.
68. الرفاعي عبد الجبار، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي، لبنان، ط1، 2002.
69. الرفاعي عبد الجبار ، علم الكلام الجديد - قراءة اولية- ، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، مجموعة مؤلفين، مجلة الحياة الطيبة، لبنان-بيروت-، ط1، 1424هـ، 2004.
70. الرفاعي عبد الجبار، فلسفة الدين - تمهيد تاريخي- ، موسوعة فلسفة الدين-1، - تمهيد لدراسة فلسفة الدين - ،مجموعة مؤلفين ، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، ط1، 2014.
71. الرفاعي عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، ج1، دار الهادي، بيروت- لبنان -، ط1، 2001.
72. رضا وصفني محمد، الفكر الاسلامي المعاصر في ايران- جدليات التقليد والتجديد- دار الجديد- بيروت-، ط2، 2001.
73. رويس جوزايا، الجانب الديني للفلسفة - نقد لأسس السلوك والإيمان- ، ترجمة أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.
74. الريسوني احمد، الفكر الاسلامي وقضايا السياسة المعاصرة، دار الكلمة، مصر- القاهرة-، ط1، 2012.
75. الرومي جلال الدين المثنوي، ترجمة وشرح ، محمد عبد السلام كفاقي ،مج2، المكتبة العصرية ، بيروت- لبنان، 1967.
76. زبيدة سامي ، الشريعة و السلطة في العالم الاسلامي، ترجمة عباس عباس، دار المدار الاسلامي - المملكة المتحدة-،بيروت، ط1، 2007.
77. زقروق محمود حمدي، الدين والفلسفة والتنوير، دار المعارف، القاهرة - مصر.
78. ستيس ولتر، التصوف والفلسفة، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.

79. سروش عبد الكريم والسبحاني جعفر ، بنية الوحي وحقيقة القرآن ، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي، حوارات مع عبد الكريم سروش ، مجموعة مؤلفين ، سلسلة إصدارات مركز الموعود الثقافي ، الكويت ، 2013.
80. سروش عبد الكريم ، عبد الكريم سروش المثقف الديني والتراث، ضمن كتاب : الفكر الديني وتحديات الحداثة - وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الاسلامية في ايران-، ترجمة أحمد القبانجي، - - ، دار الفكر الجديد،العراق - النجف- ، 2007.
81. سعيد شهوان راشد، الأصالة والتجديد في الفكر الاسلامي، دار النجوى، السعودية-الرياض-، 2008.
82. سعيد ناشيد ، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج ، سلسلة رابطة العقلايين العرب ( 45 ) ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط2، 2014.
83. السيد صالح سعد الدين، قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الإسلامية، مطبوعات جامعة الامارات، ط1، 1998.
84. السيد محمد صالح محمد ، مدخل الى علم الكلام، دار قباء ، القاهرة- مصر، 2001.
85. الشبستري محمد مجتهد - قابليات الفقه-، ضمن كتاب: الرفاعي عبد الجبار، المشهد الثقافي في ايران- فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة-، دار الهادي، بيروت، ط2، 2008.
86. الشبستري محمد مجتهد ، الايمان ، السياسة ، الحكومة ، ضمن كتاب مطارحات في: عقلانية الدين والسلطة ، مجموعة من المؤلفين ، ترجمة احمد القبانجي.
87. الشبستري محمد مجتهد، الايمان والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف - العراق، 2007.
88. الشبستري محمد مجتهد ، قراءة بشرية للدين ، ترجمة احمد القبانجي ، الانتشار العربي ، بيروت- لبنان، ط1، 2009.
89. الشبستري محمد مجتهد، مدخل الى علم الكلام الجديد ، قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي ، بيروت- لبنان، ط1، 2000.
90. الشبستري محمد مجتهد، هرمنيوطيقا القرآن والسنة ، ترجمة احمد القبانجي ، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان - بيروت-، ط1، 2013.

91. الشبستري محمد مجتهد ، نقد القراءة الرسمية للدين ، ترجمة احمد القباجي، الانتشار العربي، بلا طبعة، بلا تاريخ.
92. شجاعى زند علي رضا ، الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة الحداثة- العلمنة- العولمة-، تعريب حيدر نجف ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، 2012.
93. شريعتي علي ، الامة و الامامة، مراجعة حسين شعيب ، الاعمال الكاملة ، دار الأمير ، لبنان - بيروت- ط2، 2007.
94. شريعتي علي، العودة الى الذات ، ترجمة ابراهيم دسوقي شتا ، مراجعة ، حسين شعيب ، الاعمال الكاملة ، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1986.
95. شريعتي علي ، معرفة الإسلام ، ترجمة حيدر مجيد، مراجعة حسين شعيب، الاعمال الكاملة ، دار الأمير ، لبنان-بيروت-، ط2، 2007.
96. شريعتي علي، منهج التعرف على الاسلام، ترجمة عادل كاظم، مراجعة حسين علي شعيب، دار الأمير، لبنان بيروت، ط2، 2007، ص 44.
97. شقير محمد، دراسات في الفكر الديني (فلسفة الدين والكلام الجديد)، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2008.
98. شقير محمد، فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي - ولاية الفقيه نموذجاً-، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001.
99. الشيرازي مكارم ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل مع تهذيب جديد، مؤسسة الأعلمي، المجلد 15، ج 29، بيروت- لبنان-، ط1، 2013.
100. شيرواني علي، التجربة الدينية، ضمن: موسوعة فلسفة الدين-2- الايمان والتجربة الدينية-، مجموعة مؤلفين، تحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015.
101. شيمل أنا ماري، الابعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل ، كولونيا- المانيا-، بغداد، ط1، 2006.
102. صبحي احمد محمود ، في علم الكلام ، مؤسسة الثقافة الجامعية، ج1، الإسكندرية، 1978.

103. صحيح البخاري، باب غزوة تبوك، الجزء الخامس، دار الفكر، بيروت، 1981.
104. الصدوق الشيخ، علل الشرائع، دار المرتضى، ج1، بيروت، ط1، 2006.
105. الطباطبائي محمد حسين، القرآن في الاسلام، ترجمة احمد الحسيني، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، ط1، 2004.
106. الطباطبائي محمد حسين، مقالات تأسيسية في الفكر الاسلامي، ترجمة خالد توفيق، مؤسسة أم القرى، ايران، ط1، 1415هـ.
107. الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الجزء 2، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، لبنان - بيروت -، 1997.
108. الطوسي محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، المجلد 8، بيروت-لبنان-.
109. الطوسي محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، منشورات جمعية النشر، النجف - العراق، 1979.
110. الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة- مصر، ط4.
111. العاملي حسن مكّي، بداية المعرفة - منهجية حديثة في علم الكلام -، الدار الاسلامية، بيروت، ط1، 1992.
112. العاملي مالك مصطفى وهيبي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي، بيروت- لبنان، 2008.
113. عبد الفتاح إمام إمام، مدخل إلى الفلسفة، دار الثقافة، القاهرة- مصر، 1977.
114. عبد الرحيم عبد المجيد، مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، مكتبة النهضة، القاهرة- مصر.
115. عبد الرزاق جبران، علي شريعتي وتحديد الفكر الديني - بين العودة الى الذات وبناء الايديولوجية-، دار الامير، بيروت، ط1، 2002.

116. عبد زيد عامر ، فلسفة الدين في فكر عبد الكريم سروش، ضمن كتاب : فلسفة الدين - مقول  
المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية - ، مجموعة مؤلفين ، منشورات ضفاف ، لبنان - بيروت - ،  
ط1 ، 2012.
117. العبدولي تهامي ، ازمة المعرفة الدينية ، الاكاديمية الثقافية العربية، سوريا-دمشق-، 2005.
118. العراقي عاطف، العقل والتنوير في الفكر الاسلامي - قضايا ومذاهب وشخصيات-، دار قباء،  
القاهرة، ط1، 1998.
119. عرفان عبد الحميد ، الفلسفة في الاسلام دراسة ونقد، دار التربية، بغداد، بلا طبعة وتاريخ.
120. عمارة ناصر ، اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي - ،  
منشورات الاختلاف ، دار العلوم العربية، الجزائر ، ط1 ، 2007.
121. علي احمد الكريبادي ، قراءة في تعدد القراءات مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد  
الكريم سروش ، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2010.
122. علوان محمد علي ، تاريخ الفن الحديث ، دار الكتاب والوثائق ، بغداد ، 2011.
123. عطيتو حربي عباس وموزة محمد عيدان ، مدخل الى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية،  
بيروت- لبنان -، ط1، 2003.
124. الغرابوي ماجد، اشكاليات التجديد، قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت -لبنان-، ط1،  
2001.
125. غزال خالد ، وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 2009.
126. فروم ايريك، الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة سعد زهران، المجلس الوطني للثقافة والفنون  
والآداب، الكويت، 1989.
127. فروم ايريك، الدين والتحليل النفسي، ترمة فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، القاهرة - مصر،  
2009.

128. فصیحی أمان الله ، المجتمع العلمانی، - المكونات والمميزات - دراسة ضمن كتاب : العلمانية مذهباً ، بإشراف محمد تقی سبحانی . ترجمة، حيدر نجف ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي . بيروت ، 2014.
129. الفضلي عبد الهادي ، خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات ، سوريا ، 1988.
130. فياض محمد ، اعجاز آيات القرآن في بيان خلق الانسان ، دار الشروق ، القاهرة، ط1، 1999.
131. قاسم محمد محمد، مدخل الى الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان-، ط1، 2001.
132. قانصو وجيه ، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك "المرتكزات المعرفية واللاهوتية" ، الدار العربية للعلوم ، لبنان - بيروت- ، ط 1، 2007.
133. قانصو وجيه، ماهو الدين- مقارنة مسيحية-، ضمن كتاب : الدين في التصورات الإسلامية المسيحية ، مجموعة من الباحثين، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط1، 2010.
134. القبانجي أحمد ، الاسلام المدني ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ط1، 2009.
135. القبانجي صدر الدين ، الأسس الفلسفية للحدائثة ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت، ط1.
136. قراملكي أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت- لبنان، ط1، 2002.
137. قريشي فردين ، تجديد الفكر الديني في ايران ، ترجمة الموسوي علي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط1 ، 2008.
138. قطان اسعد ، الهرمنوطيقا الحديثة و فهم النص ، ضمن كتاب: التأويل والهرمنوطيقا - دراسات في آليات القراءة والتفسير -، مجموعة من المؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط1 ، 2011.
139. كاشفي محمد رضا، فلسفة الدين والكلام الجديد، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، اعداد عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت -لبنان-، ط1، 2002.

140. كانط إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 2012.
141. كانط إيمانويل ، نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مركز الانتماء القومي ، لبنان ، بيروت، ط2.
142. الكريبادي علي احمد، قراءة في تعدد القراءات ( مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش)، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.
143. كديور الشيخ محسن ، المجتمع المدني مجتمع تحت سلطة القانون ،ضمن كتاب مطارحات في : عقلانية الدين والسلطة ، مجموعة من المؤلفين، ترجمة أحمد القباجي.
144. كميليف يوري اناتوليفتش، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ترجمة هيثم صعب، بلاط، سلسلة كتاب النشر الالكتروني، بلا تاريخ وطبعة.
145. الكندي أبي يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي، 1950.
146. كوثراني وجيه، بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه (الدولة والمواطن)، دار النهار للنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2007.
147. كوليو ازلد ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة ابو العلا عفيفي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة- مصر، ط5 ، 1965.
148. اللباد مصطفى ، حدائق الأحزان - إيران و "ولاية الفقيه"-، دار الشروق ، بيروت، 2007.
149. لاريجاني صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية الدكتور سروش ( دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة )، دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت، ط1، 2008.
150. لغنهاوزن محمد، مفهوم فلسفة الدين، ضمن: موسوعة فلسفة الدين -1، تمهيد لدراسة فلسفة الدين ، مجموعة مؤلفين ، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق، ط1، 2014.

151. المؤمن علي، الاسلام والتجديد -رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر-، دار الروضة، لبنان- بيروت- ، ط1، 2000،
152. مبروك علي، النبوة من علم العقائد الى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993.
153. مجموعة مؤلفين ، حوارات مع عبد الكريم سروش ، سلسلة إصدارات مركز الموعود الثقافي ، الكويت ، 2013.
154. مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في ايران ، ترجمة ص حسين و مراجعة صادق العبادي ، الشبكة العربية للأبحاث، لبنان-بيروت-، ط1، 2010.
155. محمد أمارة عدنان، التجديد في الفكر الاسلامي، دار ابن الحوزي، المملكة العربية السعودية، الدمام، ط1، 2001.
156. محمد محمد مدين، فلسفة والتر ستيس، دار التنوير، 2009.
157. محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة- مصر، 1936.
158. المحمودي الشيخ مجتبي، مدخل الى علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ضمن كتاب :علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط1، 2002.
159. مرجبا محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1970.
160. المرزوقي أبو يعرب ، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1 ، 2006.
161. المرزوقي جمال ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، ط1، 2001.
162. ملكيان مصطفى ، المعنوية جوهر الاديان ، ضمن كتاب مطارحات في: عقلانية الدين والسلطة ، مجموعة من المؤلفين، ترجمة أحمد القبانجي

163. مطهري مرتضى، رؤى جديدة في الفكر الاسلامي - مجموعة من مؤلفات الشهيد مرتضى مطهري-، مراجعة وتصحيح عبد الكريم الزهيري و محمد هاني الثامر، الزهيري للطباعة والنشر، 1430هـ، ج1.
164. مطهري مرتضى ، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي ، ج7.
165. مطهري مرتضى ، رؤى جديدة في الفكر الإسلامي - مجموعة من مؤلفات العلامة الشهيد مرتضى مطهري - ، ج9.
166. مطهري مرتضى، الكلام والعرفان، ترجمة علي حازم، الدار الاسلامية، بيروت، ط1، 1993.
167. مطهري مرتضى، نقد الفكر الديني عند الشيخ مرتضى مطهري، جمع وتصنيف مهدي جهرمي و محمد باقري ، ترجمة صاحب الصادق ، مراجعة صادق العبادي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الامريكية، ط1، 2011.
168. المظفر محمد رضا، عقائد الامامية، مكتبة الامين في النجف ، النجف الأشرف، 1986-1388هـ.
169. الميلاد زكي، الفكر الاسلامي بين التأصيل والتجديد، قضايا اسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001.
170. النائيني محمد حسين ، الامة وتنزيه الملة، ترجمة عبد الحسين آل نجف، تحقيق وتقديم عبد الكريم آل نجف، مؤسسة احسن الحديث، قم، 1419هـ.
171. النحوي حسن، الفريضة المغيبة، مركز الهدف للدراسات، ط2، 2011.
172. نصر ولي، صعود قوى الثروة ( نهضة الطبقة الوسطى الجديدة في العالم الاسلامي وانعكاساتها على عالنا) ، ترجمة هاني تابري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2011.
173. الناصر غالب، مباني الدين التحريبي والتعددية الدينية- في فلسفة عبد الكريم سروش-، مركز الفكر الاسلامي المعاصر، ط1، 2012.
174. النعيمي محمد سلطان، الفكر السياسي الايراني (جذوره، روافده، أثره)، -دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية-، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي، ط1، 2009، ط2، 2010.

175. هابرماس يورغين ، القول الفلسفي للحداثة ، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، 1995.
176. الهاشمي كامل ، الثابت والمتغير في الفكر الديني ، ضمن كتاب تجديد الفكر الديني ، مجموعة مؤلفين، مؤسسة الفكر الاسلامي المعاصر ، دار السلام، بيروت، ط1، 2009.
177. الهلالي عماد، الفكر العلماني في ايران الاسلامية، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2012.
178. هيك جون ، فلسفة الدين ، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكيمة، ط1، 2010.
179. واعظي احمد، نقد نظرية القبض والبسط ، ترجمة زراقط، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003.
180. وايزمان فريدريك وآخرون ، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، مختارات مترجمة من كتاب الوضعية المنطقية للناسر اي . جي . مور، ترجمة نجيب الحصادي ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع.
181. وحدي محمد فريد ، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، لبنان-بيروت-، مج5، ط3، بلا تاريخ.
182. وزادة طيبة ماهرو، العلمانية والعصرانية - دراسة على ضوء الأسس الفلسفية والاجتماعية -، ترجمة عبد الرحمان العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر، لبنان-بيروت-، ط1.
183. ولد أباه السيد، الدين والسياسة والأخلاق - مباحث فلسفية في السياقين الاسلامي والغربي -، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، لبنان-بيروت-، ط1، 2014.
184. وميد ، هنتر ،الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة د. فؤاد زكريا ،مكتبة مصر للطباعة بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة . نيويورك ، ط 3 ، يناير 1969.
185. وليم جيمس ايرل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة يمني طريف الخولي، مج1، المجلس الأعلى للثقافة والترجمة والنشر، القاهرة- مصر، ط1، 2005.
186. يوسف بلعربي ، الدين والتجربة الهرمنيوطيقية عند غادامير ، ضمن كتاب: فلسفة الدين - مقول المقدس بين الايدولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية - ، منشورات الضفاف ، لبنان-بيروت- ، ط 1 ، 2012.
- 187.

❖ المراجع باللغة الفرنسية

1.habermas.Jurgen :le Moderne et le post- Moderne. Revueletter international , n14 , 1987,p 39.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

❖ المعاجم

ا- المعاجم باللغة العربية

1. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي ، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي كبير و آخريين، 1981، باب الجيم.
2. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب ، دار إحياء التراث الديني ، الجزء الثالث، ط2، 1994.
3. بن أحمد الفراهيدي، العين، الجزء 3، سلسلة المعاجم والفهارس.
4. بن حماد الجوهري اسماعيل، الصحاح، الجزء 6، دار العلم للملايين، لبنان - بيروت -، ط4، 1990.
5. الجرجاني الشريف ، معجم التعريفات، دار الفضيلة ، القاهرة، 1413.
6. الجرجاني علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت- لبنان، 1985.
7. حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط1، 2009.
8. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت- لبنان-، 502هـ.
9. الزبيدي الحنفي الحسيني الحنفي ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر ، بيروت ، ج4، 1994.
10. سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، بلاط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.
11. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج01، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982.

12. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982.
13. معجم مقاييس اللغة ، اعتنى به محمد عوض مرعب و فاطمة محمد أصلان ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ج1، 2008.

### ب- المعاجم باللغة الأجنبية

1. André Lalande, la vocabulaire technique et critique de la philosophie, 2em universitaire de la france, 1998, p 640. édition; paris: presse .

### ❖ الموسوعات

1. زياد معن، الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986.
2. لالاند اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001.

### ❖ القواميس

1. للفيروزابادى مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج4، ط3، 1980.

### رابعاً- المجالات العلمية

1. أبو السعود عطيات ، نظرية الفعل التواصلى عند هابرماس ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 10، مصر -القاهرة-، 2004.
2. إدالكوس عبد الله، الإنسان في فلسفة الدين - دراسة في الأسس التصورية -، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط- المغرب.
3. البنكي احمد محمد ، عبد الكريم سروش في قبضه وبسطه ، مجلة أوان ، العدد الأول.
4. بازركان عبد العلي ، الهوى أو الهدى - مطالعة نقدية في نظريات سروش حول القرآن - ، ترجمة السيد حسن الهاشمي ، مجلة نصوص معاصرة ، العدد 17-18، 2010.

5. بيترسن ميشيل وآخرون، التجربة الدينية - ما الذي تعنيه بمواجهة الله؟-، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد 47-48، 2011.
6. جون هيك وسروش عبد الكريم ، صورة لمن لا صورة له، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، السنة الحادية عشر ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد 33-34 ، 2007.
7. حنفي حسن ، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع، العدد 14، 2001.
8. رضائي محمد محمد ، التعددية الدينية نقد وحل ، مجلة نصوص معاصرة ، العدد 19، السنة الخامسة، 2010.
9. السبحاني جعفر، بنية الوحي والحقيقة ، حوار بين سروش وجعفر السبحاني ، ترجمة حسن علي مطر ، مجلة نصوص معاصرة ، العدد 15-16 ، 2010.
10. السبحاني جعفر، الخاتمية و المرجعية العلمية لأهل البيت ( نقد آراء الدكتور سروش )، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 21، السنة السادسة .
11. الشبستري محمد مجتهد ، بنيه العنف ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد 35-36 ، 2008.
12. الشبستري محمد مجتهد، ثلاث قراءات في عصر الحداثة للتراث الديني المسيحي، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد- العراق ، العدد 30 ، 2005.
13. الشريف بن محمد شاكر، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، مجلة البيان ، الرياض-السعودية، ط1، 2004.
14. شيرواني علي، التجربة الدينية ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مركز دراسة فلسفة الدين ، بغداد ، العدد 51-52، 2012.
15. الطائي سرمد ، نظرية القبض والبسط النظري للشريعة، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان-، العدد 18، 2002.
16. طيفوري محمد، عبد الكريم سروش ومعالم مشروع نظرية تعددية في الإسلام- نقدا للمعرفة الدينية مدخلا للتأسيس - ، مجلة مؤمنون بلا حدود، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط - المغرب .

17. عرفان عبد الحميد فتاح ، في التصوف المقارن- ملاحظات منهجية-، مجلة اسلامية المعرفة، العدد 35، السنة التاسعة، 2004.
18. عبد العزيز راجل، علم الكلام من اثبات العقائد وبيانها الى حل الاشكاليات المعاصرة، مجلة التفاهم، العدد 31، السنة التاسعة، 2011.
19. عدنان المقراني ، نقد السياسة والدين عند سروش ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد 8، 2005.
20. عمارة محمد، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان-بيروت-، العدد 16-17، 2001.
21. مايكل هوبنغ، حوار مع عبد الكريم سروش، ترجمة حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، بيروت- لبنان العدد 15-16، السنة الرابعة ، 2008.
22. محمد تقي فاضل ، بنية الوحي وحقيقة القران حوار بين د. سروش والشيخ جعفر السبحاني ، ترجمة حسن علي مطر الهاشمي ، مجلة نصوص معاصرة ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، بيروت، العدد 15-16، السنة الرابعة ، 2008.
23. محمد كاظم الحميداوي ، دراسة مباني العلمانية والدين من وجهة نظر سروش ، مجلة الوحدة ، العدد 44 ، بيروت ، 1996.
24. مريحي شمس الله ، حركة التجديد الفكري في ايران(قراءة جديدة)، ترجمة صالح البدرابي ، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، السنة الخامسة، 2010.
25. ملكيان مصطفى، فلسفة الدين المجال والحدود ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد 49 - 50 ، 2012 - 1433هـ.
26. المنتظري حسين علي، القرآن والوحي، - دراسة فلسفية ودينية "نقد نظرية سروش"-، ترجمة حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة ، العدد 15-16، السنة الرابعة، 2008.
27. مهري مهدي ، الفقيه والزمان ( رؤية تحليلية في المسار التاريخي )، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، مؤسسة الرسول الاعظم، قم، العدد 5، السنة 2، 1997.
28. ملكيان مصطفى، عرض ونقد لنظرية - القبض والبسط النظري للشريعة-، الفلاح للنشر والتوزيع، لبنان-بيروت-، العدد 15، 2001.

29. مجلة العرب الدولية ، العدد 1587 سبتمبر- ايلول - ، 2013.

خامسا- المواقع الإلكترونية

1. الايديولوجيا السياسية للتيار الاصلاحى في ايران، توفيق سيف :

<http://taslaif.blogspot.com/2014/03/blog>

2. رشيد سعدي، طبع النزعة الانسانية في فكر عبد الكريم سروش، الموقع الشبكة الدولية - انترنت-:

<https://www.mominoun.com/articles/-539>

3. عامر عبد زيد، تمثل الدين الليبرالي عند عبد الكريم سروش، مجلة الحوار المتمدن:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=372570>

4. عبد الله خليفة، دلالات افكار عبد الكريم سروش، صيفة آرام الاكترونية، 2009/10/10

<http://www.altaqadomi.org/?p=4833>

محمد علي، اسلام بلا مسلمين:

[www.kitabat.com/ar/print/40685.php](http://www.kitabat.com/ar/print/40685.php)

5. نمازي محمود، التجربة الدينية المفهوم النشوء :

<http://marifat.nashriyat.ir>.

---

# فهرس الآيات

---

الصفحة	رقمها	الآية	السورة
63	الآية 104	" إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۖ أُولَٰئِكَ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ "	المائدة
63	الآية 22	" أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ "	الملك
64	الآية 40	" مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا "	الأحزاب
64	الآية 13	" شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ "	الشورى
65	الآية 165	" لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا "	النساء
65	الآية 22	" لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ "	ق
65	الآية 22	" إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ "	الزخرف
66	الآية 21	" وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۗ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ "	يوسف
66	الآية 23	" أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ "	الجاثية
66	الآية 45	" وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ۗ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ "	الزمر

67	الآية 64	"وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ"	المائدة
67	الآية 2	"إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ"	الأنفال
68	الآية 245	"وَاللَّهُ يَفْقِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"	البقرة
122	الآية 245	"... والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون"	البقرة
139	الآية 89	"وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ"	النحل
139	الآية 38	"مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ"	الانعام
170	الآية 110	"قل إنما أنا بشر مثلكم، يوحى إليّ"	الكهف
173	الآية 72	"حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ"	الرحمان
182	الآيتان 69/68	"وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"	النحل
182	الآية 7	"وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ"	القصاص
186	الآية 67	" يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ "	المائدة
187	الآية 28	" وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" سورة سبأ الآية 28 ص 215	سبأ
188	الآية 3	" الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي"	المائدة

		وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا"	
194	الآية 106	" اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ "	الأنعام
199	الآية 40	" مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا "	الأحزاب
202	الآية 40	"مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا"	الأحزاب
202	الآية 89	"وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّن عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ"	البقرة
202	الآية 15	"وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالِ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ"	يونس
202	الآيتان 194/192	"وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ "	الشعراء
202	الآية 51	"وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ "	الشورى
214	الآية 13	"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ"	الحجرات
218	الآية 62	"إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"	البقرة

---

# فهرس الموضوعات

---

ب-ي	المقدمة
الفصل التمهيدي: الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين	
	تمهيد
12	❖ المبحث الأول: الفلسفة والدين
12	أولاً: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للفلسفة
12	أ- المفهوم اللغوي
13	ب- المفهوم الإصطلاحي
19	ثانياً: المفهوم اللغوي والإصطلاحي للدين
20	أ- المفهوم اللغوي
21	ب- المفهوم الإصطلاحي
23	ثالثاً: العلاقة بين الفلسفة والدين
27	❖ المبحث الثاني: مفهوم فلسفة الدين ، موضوعاتها، وظيفتها وغايتها
27	أولاً: مفهوم فلسفة الدين
30	ثانياً: موضوعاتها
32	ثالثاً: وظيفتها وغايتها
35	❖ المبحث الثالث: علاقة علم الكلام وفلسفة الدين
35	أولاً: مفهوم علم الكلام
36	ثانياً: موضوعاته
38	ثالثاً: وظيفته وغايته

39	رابعاً: العلاقة بين فلسفة الدين وعلم الكلام
الفصل الأول: عبد الكريم سروش حياته وفكره	
	تمهيد
42	❖ المبحث الأول: حياته ومؤلفاته ومنهجه
42	أولاً: حياته
52	ثانياً: مؤلفاته
61	ثالثاً: منهجه وأسلوبه
65	❖ المبحث الثاني: مصادر فكره
65	أولاً: مصادر اسلامية
65	أ- القرن والسنة
69	ب- التصوف والعرفان
72	ج- علم الكلام الجديد
77	ثانياً: مصادر غربية
77	أ- إيمانويل كانط
82	ب- هانز جورج غادامير
91	ج- جون هيك
99	❖ المبحث الثالث: التجديد في فكر عبد الكريم سروش
99	أولاً: مفهوم التجديد وأهميته
99	أ- التجديد لغة
100	ب- التجديد اصطلاحاً

103	ج- أهمية التجديد
105	ثانيا: مناحي التجديد في فكر سروش
109	ثالثا: الإتجاهات التجديدية المعاصرة في ايران وموقف عبد الكريم سروش منها
109	أ- الإتجاه الحوزوي " مرتضى مطهري "
113	ب- الإتجاه الإيديولوجي " علي شريعتي "
117	ج- الإتجاه الحداثوي " مجتهد الشبستري "
<b>الفصل الثاني: أهم النظريات الفلسفية والدينية في فكر عبد الكريم سروش</b>	
	<b>تمهيد</b>
124	❖ <b>المبحث الأول: نظرية القبض والبسط</b>
124	أولا: مفهوم القبض والبسط رؤية سروشية
125	ثانيا: نظرية القبض والبسط رؤية سروشية
127	أ- المعرفة الدينية رؤية سروشية
134	ب- الدين في رؤية سروشية
139	ج- العلاقة بين الدين والمعرفة الدينية
143	ثالثا: أركان نظرية القبض والبسط
150	رابعا: نقاط قوة نظرية القبض والبسط
151	خامسا: نظرية القبض والبسط في ميزان النقد
157	❖ <b>المبحث الثاني: التجربة الدينية والتجربة الصوفية</b>
157	أولا: مفهوم التجربة الدينية ونماذجها
157	أ- مفهوم التجربة الدينية

160	ب- نماذج التجربة الدينية
161	1. التجربة الدينية الإعتيادية
162	2. ظاهرة التصوف في البحث الفلسفي الديني
163	ثانيا: التجربة الصوفية وأمطها
163	أ- مفهوم التجربة الصوفية
169	ب- أمط التجربة الصوفية
171	❖ المبحث الثالث: نظرية التجربة النبوية
171	أولا: نظرية سروس في التجربة النبوية
171	أ- التجربة النبوية رؤية سروسية
173	ب- أركان نظرية التجربة الدينية أو النبوية
176	ج- الجانب البشري للنبي " بشرية الدين "
179	ثانيا: مسألة النبوة والوحي في فلسفة سروس
179	أ- في أصل النبوة
183	ب- في أصل الوحي
185	ج- جدلية الوحي والنبوة في رؤية سروسية
190	د- كمال الدين وختم النبوة
195	ثالثا: التجربة النبوية في ميزان النقد
<b>الفصل الثالث: مقارنة سروس الفلسفية لبعض المسائل الدينية</b>	
	<b>تمهيد</b>
206	❖ المبحث الأول: السلطة والتدين في فكر عبد الكريم سروس

206	أولا: السلطة
206	أ- ولاية الفقيه
207	ب- الولاية في الفقه الإصطلاح الفقهي
209	ج- الأسس الكلامية العقائدية لسلطة الفقيه
210	د- شروط الحاكم
213	ثانيا: الحكومة الفقهية رؤية سروسية
220	ثالثا: الحكومة الدينية الديمقراطية
231	❖ المبحث الثاني: الحداثة والدين في فكر عبد الكريم سروش
231	أولا: مفهوم الحداثة
232	أ- لغة
233	ب- إصطلاحا
233	ج- الحداثة في المفهوم الفلسفي
234	ثانيا: الحداثة رؤية سروسية
235	أ- سمات العصر الجديد
239	ب- الفوارق بين العالم القديم والعالم الجديد في رؤية سروش
244	❖ المبحث الثالث: الدين العلماني في فكر عبد الكريم سروش
244	أولا: العلمانية والفضاء السياسي الإيراني
244	أ- الدراسات الوصفية
245	ب- الدراسات التنبيهية
247	ثانيا: العلمانية رؤية سروسية

..... فهرس الموضوعات

249	أ- مقومات العلمانية وفق رؤية سروشية
252	ب- علمنة الدين وفق رؤية رؤية سروشية
261	ج- علمنة الدوافع والأفكار
266	ثالثا: علمانية سروش في ميزان النقد
275	الخاتمة
286	قائمة المصادر والمراجع
303	فهرس الآيات
307	فهرس الموضوعات

## ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة الكشف عن فلسفة الدين في الفكر الإسلامي المعاصر وذلك من خلال النظر في فكر المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، وتحليل مجموعة من الإشكالات التي تطرح في إطار ما يسمى بالمقاربات الفلسفية الدينية بشكل خاص وعام، مع تحديد الخصائص المميزة لهذا النوع من الفلسفة، وذلك عن طريق تحليل موضوعاتها ومناهجها وأهدافها، فقد تناولها المفكر من منطلق رؤية تجديدية تنبع من الواقع الغير متقدم الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، ولهذا ركزنا في هذا البحث على مايلي:

- الدين ثابت لكن التدين متحرك ومتحول، فالرؤية للدين تاريخية وليست تأويلية جديدة أو بعبارة اخرى الانتقال الى حدود راهنية الدين.
- النظر لموضوع فلسفة الدين رؤية حدائثية وليست تقليدية، فهي رؤية تنتزع الموضوع من أصوله، من أعمال الجهد المعرفي في العقائد ونقله الى مجال المعرفة البشرية.
- ترتيب المكونات الفكرية للرؤية الإسلامية، ليوحد فسحة للعقل من خلال التوغل في نقد البنى الفكرية الاسلامية ولاسيما الفقه والتفسير وعلم الكلام والتي اعتبرت من المعارف البشرية، والهدف من ذلك التأسيس لدين متجدد منسجم مع ما يواكبه العصر من تطور حتى يعطى قبول لما يعرف بالتعددية الدينية.
- جاءت الفلسفة الدينية لسروش حتى تتناول المواضيع التقليدية لا بنفس الطريقة وانما عمد الى احداث تغيير جذري في بوصلة فلسفة الدين من خلال التحرك الفكري.
- فهذا التغيير او هذه النظريات قد أسست لقطيعة ابستمولوجية مع الجهد المعرفي السابق.

### Summary:

This study aims to try to reveal the philosophy of religion in contemporary Islamic thought, by looking at the thought of the Iranian thinker Abd al-Karim Soroush, and analyzing a set of problems that arise within the framework of the so-called religious philosophical approaches in particular and in general, while defining the distinctive characteristics of this type of philosophy. By analyzing its topics, curricula, and objectives, the thinker addressed them from the standpoint of a new vision that stems from the unadvanced reality experienced by Islamic societies, and for this we focused in this research on the following :

- Religion is fixed, but religiosity is moving and transforming. The vision of religion is historical and not a new interpretation, or in other words, moving to the limits of the current religion.
- Looking at the subject of the philosophy of religion from a modernist, not a traditional, vision. It is a vision that extracts the subject from its origins, from the realization of the cognitive effort in beliefs and its transfer to the field of human knowledge. Arranging the intellectual components of the Islamic vision, in order to create space for the mind through penetrating the criticism of Islamic intellectual structures, especially jurisprudence, interpretation and theology, which were considered human knowledge, and the aim of that is to establish a renewed religion in harmony with the contemporary development in order to give acceptance of what is known as religious pluralism.
- Soroush's religious philosophy came to deal with traditional topics, not in the same way, but he deliberately brought about a radical change in the compass of the philosophy of religion through intellectual movement.
- This change or these theories have established an epistemological break with the previous cognitive effort.