

الذاتية والتكليف والاعتراف شريعتي وسروش نموذجاً

■ عبد الله السيد ولد أباه ■

شكّل صدور كتاب «إدوارد سعيد» المشهور «الاستشراق» orientalism سنة 1978¹ حدثاً فكرياً مؤسساً في الدراسات الجنوبية المتعلقة بنقد المركزية الغربية وهيمنة النماذج النظرية والبراديفمات التفسيرية المرتبطة بها.

ومع أن الأدبيات النقدية للتغريب والهيمنة الغربية ليست بالجديدة؛ بل واكبت مبكراً فكر تيارات المقاومة ضد الاستعمار - كما نلمس بوضوح في كتابات «فرانز فانون»² و«جلال أحمد»³ و«أميه

1- Edward Said, Orientalism, Routledge & Kagan, 1978.

2- F. Fanon, Les Damnes de la Terre, (1961), La Decouverte, 2011.

3- جلال آل أحمد، نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، دار الهادي، 2000.

■ باحث وأكاديمي من موريتانيا.

سيزير»¹ - فإن أهمية كتاب إدوارد سعيد تتمثل في نقل الدراسات الجنوبية من سردية النقد السياسي والإيديولوجي إلى مناهج تأويل النص الراهنة وآليات تحليل الخطاب الجديدة المستمدة من حضريات «ميشل فوكو» وتفكيكية «جاك دريدا».

الخطاب الاستشراقي من هذا المنظور هو نص تلتقي فيه إرادة الحقيقة برهانات السلطة، ويمتزج فيه المعرفي بالقوة.

وقد أنجزَّ عن النموذج الذي قدمه «إدوارد سعيد» اتجاهان فكريان بارزان في حقل الدراسات الجنوبية:

إن أهمية كتاب إدوارد سعيد تتمثل في نقل الدراسات الجنوبية من سردية النقد السياسي والإيديولوجي إلى مناهج تأويل النص الراهنة وآليات تحليل الخطاب الجديدة

• «الدراسات ما بعد الاستعمارية»
Postcolonial Studies التي ظهرت في الثمانينات في الجامعات الأمريكية قبل أن تنتقل إلى أوروبا. ويتمحور هذا الاتجاه حول مباحث هوية وتاريخ الشعوب المستعمرة من منظور نقدي للمقاربات التاريخية والاجتماعية الغربية الحديثة. ولقد تأثرت هذه الدراسات بفلسفات «ما بعد الحداثة»

وبالأطروحات الماركسية الجديدة (توني نغري، مايكل هارت..)².

• الدراسات السفلية Subaltern Studies: التي ظهرت في الهند منذ بداية الثمانينات، وتمحورت حول النزعة النقدية نفسها، من منظور إعادة الاعتبار للهوامش والأرباض مقابل المراكز العالمية المهيمنة،

1- A.Cesaire, Discours Sur Le Colonialism, Presence Africaine, 1955.

2- D.Chakrabarty, Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton University Press 2000.



وإعادة الاعتبار للهوامش الاجتماعية والطبقية مقابل السُّلْط المهيمنة اجتماعياً ومعرفياً¹.

ظل الفكر الإسلامي بعيداً عن التأثير الفكري والمنهجي لكتاب «إدوارد سعيد» على الرغم من الاحتفاء الكبير بهذا العمل الذي نظر إليه بصفته تصفية حساب جذرية مع الكتابات الاستشراقية المناوئة للإسلام والعرب.

صحيح أن مدرسة «إسلامية المعرفة» التي تأسست في سياق الدراسات الاجتماعية الإسلامية في الولايات المتحدة (معهد الفكر الإسلامي) تبنت جانباً من النقد الإستمولوجي والمنهجي الذي بلوره «إدوارد سعيد»؛ لكنها انتهت إلى توظيف هذا النقد في تكريس فكرة الخصوصية الثقافية من منظور عقدي انكفائي ومغلق أحياناً.

إن ما نريد أن نبيّنه هنا هو أن إشكالية الهوية والكونية (الحق الذاتي والجامع المشترك) قد تبلورت في الفكر الإيراني المعاصر برصانة نظرية وعمق فلسفي، لا نلمسهما في الأدبيات الإسلامية العربية. وسنقف عند مفكرين من أبرز المفكرين الإيرانيين المعاصرين ومن أكثرهما تأثيراً وانتشاراً: هما الفيلسوف وعالم الاجتماع «علي شريعتي» (ت 1978) والفيلسوف ومؤرخ الأفكار «عبد الكريم سروش».

• شريعتي: التأسيس الإيديولوجي للإسلام من أجل العودة

للذات:

يمكن القول: إن «علي شريعتي» هو بمثابة «علم من أعلام» الثورة الإيرانية، على الرغم من أنه توفي في ظروف غامضة قبل عام واحد

R.Guha-G.C.Spivak, Selected Subaltern Studies, Oxford University Press, 1989.

من انتصارها. تبرز السمات التعبوية النضالية والتحشيدية في كتاباته الغزيرة التي هي في غالبها محاضرات ودروس موجهة لقطاع واسع من المثقفين والرأي العام. إلا أن «شريعتي يظل» - بالرغم من شخصيته السياسية المناضلة - مفكراً أصيل النص، قوي الحجة، عميق النظر.

يتمحور مشروع شريعتي حول بناء «إيديولوجيا إسلامية» تقدم رؤية متكاملة للكون والتاريخ، تتأسس عليها تجربة عملية فاعلة تحرر الإنسان من السُّلْط والإكراهات المقيدة، وفي مقدمتها السلط السياسية والمعرفية وسلطة المركزية الثقافية الغربية. يقدم «شريعتي» مشروعه الفكري في صيغتين: نظرية منهجية، وتطبيقية تأويلية (من خلال الاشتغال على الذاكرة التاريخية والمتخيل الجماعي).

يبين «شريعتي» هذا التصور بقوله: «إن ما يجعل الأرض في رأيي صالحة للإنبات هو: الإيديولوجية. رؤية كونية متحركة وأهداف مشتركة أو ما يعبر عنه بكلمة واحدة بالإيمان، وهو ما يوحد حركة وقدر ووسائل والوحدة في المجتمع»¹.

يستخدم «شريعتي» مقولة الإيديولوجيا بدلالاتها: منظومة رؤية العالم (دلتي) ودليل الوعي (ماركس)، ويعدّها في آن واحد ضرورة معرفية لتقديم الدين بمنهج إصلاحى حديث، وضرورة عملية لتثوير المجتمع وتحريره من «الاستلاب». تبدو الاصطلاحات الماركسية والوجودية حاضرة بقوة في عبارات شريعتي ممزوجة بالعبارات القرآنية والرموز الشيعية؛ حيث يقول: «الإسلام إيديولوجية، تبني الإنسان المتعالي والأمة الوسط الشاهدة على أبناء الإنسانية، وهو في الوقت

1- علي شريعتي، العودة إلى الذات. ترجمة: إبراهيم الدسوقي، الزهراء للإعلام العربي، ط 1993، 2، ص 146.



نفسه ثورة اجتماعية تستهدف بناء المجتمع اللاطقي، الحر، القائم على القسط والعدل، بواسطة بناء أفراده على الوعي والحرية والمسؤولية¹.

يقدم «شريعتي» جانب الرؤية والمنهج في كتابه الرئيس «معرفة الإسلام» (إسلام شناسي) الذي يعد امتداداً واستكمالاً لمشروع الفيلسوف الهندي «محمد إقبال» في تجديد الفكر الديني. ولا تخفى السمات المشتركة بين كتابي إقبال و«شريعتي» من حيث المنهج (محاضرات عامة) والموضوعات والنفس الفكري، على الرغم من اختلاف المرجعيات والخلفيات الفلسفية.

يقدم «شريعتي» المنظومة التصورية للإسلام من منطلق إنساني اجتماعي يمتزج فيه العقدي بالتاريخي بمنأى عن الإشكالات الكلامية الكلاسيكية. من هذا المنظور يحدد أركان «الإسلام الأول»؛ (أي: النموذج الأصلي المكتمل مقابل التجارب التاريخية) في المحددات التالية:

- العلاقة المباشرة بين الله والإنسان التي تعني بالنسبة له أساس نظرة اجتماعية ينمحي فيها التمييز العرقي والأسري والاجتماعي، وتقوم فيها المساواة الكاملة بين البشر في إطار علاقة قرب لا توسط فيها بين الخالق والمخلوق.

- العدالة بصفتها مساواة طبيعية ووجودية بين الأفراد والجماعات (الأخوة)، وليس مجرد «مساواة حقوقية» صورية أو نظرية. فحقوق الإنسان الرئيسة في الحريات والتكاليف والواجبات تقوم على دعامة أنطولوجية وكونية (في مستوى الخلقة الأصلية والفطرة الطبيعية)، وليس على أساس مدونات قانونية أو معيارية تواضعية.

1- علي شريعتي، الأمة والإمامة، دار الأمير 1992، ص 195.

- التصور الديمقراطي للسلطة السياسية (الشورى والانتخاب والتعاقد الحر).
- التصور التجريبي والعقلاني للطبيعة.
- النظرة التكاملية للدين والمجتمع (الانسجام بين الدين والمدنية).
- التصور الحركي للتاريخ بصفته قوانين انتظام المجتمع البشري أو بالتعبير الإسلامي: «السنن الكونية التي لا تتبدل»¹.

إنَّ شريعتي يسعى في تأسيسه الإيديولوجي للإسلام الحديث إلى بلورة نمط جديد من اللاهوت على غرار «لاهوت التحرير» المسيحي

من الواضح أن شريعتي يسعى في تأسيسه الإيديولوجي للإسلام الحديث إلى بلورة نمط جديد من اللاهوت على غرار «لاهوت التحرير» المسيحي أو «لاهوت الأرض» فالتوحيد من منظور «شريعتي» ليس مفهوماً عقدياً صرفاً، ولا يتلخص في أدلة وجود الله؛ وإنما هو تجربة وجودية وإنسانية، «فليس الغرض الخوض في مباحث كلامية أو فلسفية، بقدر ما هي محاولة للتعرف على روح التاريخ والنفسية الاجتماعية»².

من هذا المنظور تدرس عقيدة التوحيد من حيث هي تجربة عملية فردية واجتماعية: «التوحيد هو الشكل الوحيد من أشكال العبادة القادرة على أن تمنح العبد يقيناً وطمأنينة وأملاً والتزاماً، وتعطي الوجود هدفية ومعنى، وبعبارة أخرى التوحيد يستبطن في ذاته كل الآثار التي يخلفها الاعتقاد الديني في حياة الإنسان ببعديها المادي والمعنوي»³.

1- علي شريعتي، معرفة الإسلام، ترجمة: حيدر مجيد، دار الأمير 2004، ص 56 - 161.
2- المرجع نفسه، ص 157.
3- المرجع نفسه، ص 161.



وفق هذا التصور يعيد شريعتي بناء المفاهيم الدينية من منظور إيديولوجي، مميزاً بين «الدين التبريري» القائم على «الشرك» الذي هو النظام الطبقي التمييزي و«الدين الثوري» الذي هو دين التوحيد القائم على المساواة والحرية.

الدين التبريري يستخدم عدة اصطلاحات فلسفية وكلامية لتمويه واقع الاستبداد والتمييز: «يسعى دين الشرك دائماً إلى تبرير الوضع القائم عبر ترويج المعتقدات ذات الصلة بما وراء الطبيعة، ويسعى إلى تحريف الاعتقاد بالمعاد والمقدسات والقوى الغيبية، ويشوه المبادئ العقائدية والدينية ليقنع الناس بأن وضعهم الراهن هو الوضع الأمثل الذي يجب أن يرضوا به؛ لأنه مظهر لإرادة الله تعالى، وهو المصير المحتوم الذي كتبه الله عليهم»¹.

أما الدين الثوري فهو دين الثورة والتمرد والصراع الطبقي: «دين يغذي أتباعه ومعتقيه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم من بيئة مادية أو معنوية، ويكسبهم شعوراً بالمسؤولية تجاه الوضع القائم يجعلهم يفكرون بتغييره، ويسعون لذلك فيما لم يكن مناسباً»².

دور الدين الثوري هو تحرير الإنسان وإخراجه من حالة الاستلاب إزاء «السجون الثلاثة» التي هي الطبيعة والمجتمع والتاريخ، حتى «يصير خالقاً لنفسه ومجتمعه وتاريخه وعالمه»³.

ومن هنا يكتسي مفهوم «الاستلاب» الذي بلوره المفكر الإيراني جلال آل أحمد دلالة مغايرة لدى «شريعتي»، باعتباره نقله من المواجهة مع الحضارة الغربية إلى صراع ضد الاغتراب عن الذات.

1- علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، دار الأمير، 2003، ص 43.

2- المرجع نفسه، ص 40.

3- علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 155.

بالنسبة لجلال آل أحمد «التغريب»: نزعة مدمرة تأخذ شكل وباء، وتقليد مدمر للنفس ومقوض للشخصية، «وأصل المشكلة هي أننا عجزنا عن اتخاذ موقف مدروس حيال هذا الغول المعاصر»¹.

كما أن جلال أحمد ينظر إلى المثقفين الحداثيين على أنهم خونة لمجتمعهم وثقافتهم، ويعد دعاة التنوير مشاركين في المشروع الاستعماري الذي لا يكتفي بنهب الثروات؛ وإنما يسعى لتدمير العقول والقيم والحضارة².

إن دور الدين الثوري هو تحرير الإنسان وإخراجه من حالة الاستلاب إزاء «السجون الثلاثة» التي هي الطبيعة والمجتمع والتاريخ

لا ينظر «شريعتي» للغرب ككتلة ثقافية وفكرية متجانسة، ولا يقف موقف النقد الجذري من تركة التنوير الأوروبي؛ وإنما يواجهه في سياق محاربهته للاستلاب الثقافي، يرفض «التقليد الأعمى» والتأثر غير الواعي، ويعتمد معيار التصنيف الطبقي الاجتماعي في تحديد الموقف من النماذج العالمية الأخرى

الغرب المحارب هنا هو الغرب الاستعماري الرأسمالي لا غرب القيم الإنسانية ومثل التحرر والتقدم، والاعتراب المقصود هنا لا ينفصل عن مفهوم الاعتراب الاجتماعي؛ إذ لا انفصال بين طمس الشخصية الثقافية واستغلال الأفراد والمجتمعات³.

إن ما يحرص عليه «شريعتي» في مقاربهته الإيديولوجية للإسلام هو

- 1- جلال آل أحمد، نزعة التغريب، ترجمة: حيدر نجف، دار الهادي، 2000، ص 33.
- 2- جلال آل أحمد، المستشرقون: خدمات وخيانات، ترجمة: حيدر نجف، دار الهادي 2000 ص 55.
- 3- علي شريعتي، العودة إلى الذات، ص 106 - 107.



اعتماد القوالب المفهومية والرمزية الإسلامية لصياغة وتمير نزعة إنسانية إسلامية ثورية بمضمون اجتماعي يساري.

لأجل هذا الغرض، يعيد قراءة تاريخ الإسلام ومسار شخصياته الكبرى المؤثرة، بدءاً بالنبي محمد ﷺ الذي يقدمه بصفته النبي النصير للمستضعفين والتأثر على الظلم والاستغلال والطبقية والعبودية¹، ويحدث الثورة الحسينية، التي بنى عليها تصوراً متكاملًا للالتزام، وأسس من منطلقها «علمًا للشهادة»².

• سروش: المسلك الإبستمولوجي - التأولي للتعديدية الدينية

لا يخفي سروش أنه تلميذ لشريعتي الذي حرك الساحة الفكرية الإيرانية، وأثر واسع التأثير فيها؛ بيد أنه بدأ منذ الثمانينات ينفصل عن المقاربة الإيديولوجية الشريعتية، مستبدلاً إياها بأطروحة إبستمولوجية هرمنوطيقية لها مضمون ليبرالي نقدي.

يقدم سروش أستاذَه «شريعتي» بكونه مبدع «الخطاب الإيديولوجي الديني» في إيران الحديثة، الذي يطفئ جانبه التعبوي النضالي على بُعد الفكر العلمي. يتمحور مشروع شريعتي حسب سروش حول هدف «تصفية وتنقية عناصر الثقافة والتفكير الديني في التراث»، وصولاً إلى «طرح تحليل سوسيولوجي يساري عن دور الدين والتشيع في حركة التاريخ والإنسان والمجتمع». ومع أنه استخدم الرموز الدينية؛

1- علي شريعتي، محمد خاتم النبيين من الهجرة حتى الوفاة، ترجمة: أبي علي الموسوي، دار الأمير 2002، راجع على الأخص تأويله لحدث الهجرة (ص 31-52).

2- علي شريعتي، الشهادة، دار الأمير 2002. يصرح شريعتي في هذا الكتاب بأنه ينظر لمأساة كربلاء بصفحتها «مسألة فلسفية» (ص 46) بأبعاد إنترولوجية واجتماعية (ص 114) إنها «حضور دائم في ساحة التاريخ الناشئة بين الحق والباطل» (ص 128).

فإنه اعتمد رؤية فلسفية من خارج الدين، فلجأ «إلى إدخال العقل غير الديني وفتح الباب للعلمنة في الفكر الديني»¹.

قد لا يكون الهدف الاستراتيجي تغير لدى سروش؛ لكن الطرح الإيديولوجي الذي استخدمه شريعتي في ظروف تاريخية ومجتمعية يتفهمها سروش لم يعد يرضيه، ولقد استبدله برؤية إبستمولوجية - تأويلية مركبة وخصبة، لم تفتأ تبرز في صياغات نظرية ومنهجية متميزة.

ولا شك أن نقطة الانطلاق في منهجية سروش هي فلسفة «كارل بوبر» في بُعديها الإبستمولوجي المتعلق بالنظرية العلمية وتاريخ العلوم² والليبرالي المتعلق بطبيعة المجتمع المفتوح والقيم التعددية³.

يندرج مشروع سروش في الاتجاه النقدي للخطاب الديني الإيراني الكلاسيكي والثوري الحديث، ولنموذج «ولاية الفقيه»، ويأخذ مكانة محورية في مدرسة «التعددية الدينية» التي أثارَت جدلاً واسعاً في الساحة الفكرية لم يتوقف بعد⁴.

1- عبد الكريم سروش، السياسة والتدين: دقائق نظرية ومآزق عملية. تعريب: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، 2009، ص 61 - 62.

راجع الدراسة النقدية المطولة التي قدمها سروش لفكر شريعتي: «الدين أرحب من الإيديولوجيا: امتناع اختزال الدين في الإيديولوجيا»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة - السنة الثامنة - العدد 26 - شتاء 2004 ص 231 - 290.

2- بسط بوبر هذه الأطروحة في كتابه الأساس:

K. Popper, The Logic of Scientific Discovery, Harper and Row, 1968.

3- راجع له كتابه الفلسفي النقدي:

K. Popper, The Open Society and its Enemies, Princeton University Press, 1971.

4- حول مدرسة التعددية الدينية والجدل الذي خلفته راجع الملف الهام الذي أعدته مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة العاشرة - العدد 31 - ربيع 2006 (ص 93 - 146). راجع أيضاً الملف الذي أعدته مجلة المحجة حول الموضوع نفسه - العدد 2 - نيسان 2002 (ص 10 - 165).

يتمثل الإسهام الفكري والفلسفي الأكبر في أعمال سروش في أطروحتين مثيرتين وجديتين في المعرفة الدينية (الجانب الإبستمولوجي) وفي التجربة الدينية (الجانب الهرمنوطيقي التأويلي). اشتهرت النظرية الأولى بأطروحة «القبض والبسط»، واشتهرت الثانية بأطروحة «الصرافات المستقيمة».

أولاً: التحديد الإبستمولوجي للمعرفة الدينية: نظرية القبض والبسط:

تهدف نظرية «القبض والبسط» (1988 - 1990) إلى تأسيس إبستمولوجي لمفهوم «المعرفة الدينية» بالتمييز بين الدين في أبعاده المعنوية القيمة الثابتة وأنماط الممارسة الخطائية التي تتناوله. الدين من هذا المنظور إلهي مقدس، والمعرفة التي تتعلق به بشرية عرضية ولا قداسة لها. ومن الواضح أن سروش يطبق في أطروحته النموذج التجريبي في دراسة الواقع الطبيعي من خلال التفرقة التي أقامتها الإبستمولوجيات ما بعد الوضعية ما بين قوانين الطبيعة في ذاتها التي هي من «الأشياء في ذاتها» التي لا سبيل لضبطها بصفة حقيقية ونهائية، والقوانين العلمية التي لها مجال صلاحيتها المحدد بالنماذج التفسيرية الخاضعة للفهم المتغير والتطور المتلاحق. ومن هنا جاء المبدأ الأساس الذي بلوره سروش بقوله: إن «الشريعة صامته لا تتكلم إلا حين يوجه الناس إليها الأسئلة منتظرين أجوبتها، ولا تفهم إلا إذا أدخلوها في حنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من الساكنين... يطرح علماء الدين في كل عصر على الشريعة أسئلة جديدة، ويسمعون منها أجوبة جديدة، هذه الأسئلة والأجوبة مجتمعة هي عين المعرفة الدينية»¹.

1- عبد الكريم سروش، القبض والبسط، نقلته إلى العربية دلال عباس، دار الجديد، 2002، ص 32.

يبين سرّوش في نظريته رهانات وسياقات التداخل بين الدين والمعارف البشرية، رافضاً حصر هذا التداخل في المستوى التأويلي الأول المتعلق بالقراءة ومقاييس الدلالة.

فمن أبرز مستويات التداخل الأطر القبلية للمعنى؛ أي: الإدراك الاجتماعي العام للعالم الطبيعي والبشري والثقافة السائدة ونظام المعارف القائم. كما أن الدين المقدس عندما يتنزل بشرياً يخضع لمعايير البشر

في الفهم والنظر، ويستوعب في رهاناتهم الحيوية المعيشة. يوضح سرّوش هذا الرأي بقوله: «قدسية الشريعة وكمالها ووحدتها لا تضمن أن يكون فهم البشر لها قدسياً وكاملاً وواحدًا. إذا كان الدين للناس، فهو إنساني وفطري، ومتى وقع في أيدي الناس وأخذ حيزاً في أيدي الناس، فستسري عليها أحكام المعارف البشرية الأخرى، ويأخذ مكانه بينها»¹.

يقدم كتاب سرّوش: «القبض والبسط» نظريته في بنيتها الإستمولوجية التركيبية، بشأن منزلة علوم الشريعة في نظام المعارف، ومسار تشكّل الخطاب الديني

وإذا كان كتاب «القبض والبسط» يقدم النظرية في بنيتها الإستمولوجية التركيبية (منزلة علوم الشريعة في نظام المعارف ومسار تشكّل الخطاب الديني في النسق التكويني للنظريات والمفاهيم)؛ فإن الأطروحة تقتضي تحديد الخط الفاصل بين ثوابت الدين ومتغيراته المعرفية.

يقدم سرّوش الصياغة المكملّة لهذه الأطروحة في نموذج «الذاتي والعرضي في الدين» الذي أعده في شكل دراسة هامة استلهم فيها التمييزات الصوفية بين الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة على غرار استلهامه لمقولة: «القبض والبسط» من المعجم الصوفي ذاته، وإن

1- المرجع نفسه، ص 123.



منحها دلالات إبستمولوجية مبتكرة. ذاتية الدين أو جوهره هو المقاصد والمُثل والأخلاقيات المعنوية، وفيها تلتقي الأديان كلها، أما الهويات الدينية فهي متغيرة تتأثر بحركة التاريخ والنظم الاجتماعية والأنساق المعرفية. بيد أن الجوهر لا يمكن أن يقدم من دون أعراضه التي هي تجسدها الموضوعية وأشكال تحققه في واقع البشر¹.

ثانياً: تأويلية التجربة الدينية: نظرية الصراطات المستقيمة

إذا كان الدين نصاً ومعرفة، فإنه أيضاً تجربة عرفانية ومعنوية تتم في سياق مجتمعي وثقافي لا يمكنها ألا تحمل بصماته وتتأثر به. وقد قدم سروش أطروحة متكاملة حول صيغ وظروف تلقي التجربة الدينية من منطلق تصوره للتعددية الدينية. فكما أنه لا سبيل للتماهي مع النص الديني بمعرفته في دلالاته المطلقة الكلية الأصلية، فإن التجارب الدينية متعددة مختلفة لا تتماثل ولا تتشابه في شيء. يقول سروش بوضوح: «لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة أو ميدان الروح، فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالى، وهذه المواجهة تتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة»².

وبالاستناد إلى الفيلسوف والصوفي الكبير «جلال الدين الرومي» يرى سروش أن أساس الممارسة الدينية هو التجربة الباطنية العرفانية التي تتم خارج أي إطار مؤسسي أو نظام معرفي، مما يتجلى في تجارب

1- عبد الكريم سروش، الذاتي والعرضي في الأديان - مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة السابعة، العدد 22، شتاء 2003 ص 174 - 208.

راجع أيضاً مبحث: «الشريعة، الطريقة، الحقيقة» (في كتاب سروش: العقل والحرية ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل 2009 ص 74 - 85).

2- عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي. منشورات الجمل 2009 ص 17.

الأنبياء المدعومين بالوحي المنزل؛ يَبْدُ أن المتدين العادي لا يخلو من جانب من هذه التجربة الروحية العميقة الفردية. وفي هذا المستوى العميق تلتقي الديانات وتتشابه من حيث المضامين المعنوية والعرفانية بعيداً عن ثنائيات الحق والباطل التي تبرز في مستوى التنزيل البشري للمعاني الدينية الذي هو بطبيعته تعددي ومختلف. فالدين «عندما يدخل إلى التاريخ البشري يرتدي حلة تاريخية وبشرية، ويتعرض لتصرفات أذهان البشر وسلوكياتهم، وبالتالي ستغطي الحجب صفاء الحقائق القرآنية فيُنقص أو يزداد فيه»¹.

**إنَّ أساس الممارسة
الدينية هو التجربة
الباطنية العرفانية
التي تتم خارج أي إطار
مؤسسي أو نظام معرفي**

ومن هنا يميز سرّوش بين ثلاثة أنماط من الدين: «التدين التقليدي» المتوارث الذي يراه قائماً على المصلحة، و«التدين التحقيقي الكلامي» الذي يعدّه قائماً على المعرفة (وفق الأساليب الاستدلالية الظنية)، و«التدين العرفاني» الذي هو التعبير عن عمق الممارسة الباطنية الروحية، ويرى أنه قائم على «التجربة القبلية»؛ (أي: السابقة على مؤسسة الشعور أو الوعي الديني). ولكل من هذه المستويات معايير النظرية وأدواته المنهجية.

الدين انتماء وعقيدة وتجربة وممارسة ومعرفة؛ يَبْدُ أن محوره هو التجربة العرفانية، أما القيم الأخلاقية والشرائع التكليفية فهي مراتب ثانوية داعمة للمضمون الروحي ومعبرة عنها بمظاهر وأشكال شتى متباينة.²

1- المرجع نفسه، ص 47.

2- المرجع نفسه، ص 110.



ولقد طبق سروش نظريته في الصراعات المستقيمة على التجربة النبوية نفسها في دراسة بعنوان «بسط التجربة النبوية» (1997) أثارت جدلاً واسعاً في الأوساط الدينية والفكرية الإيرانية. يذهب سروش في الدراسة المذكورة إلى دراسة البُعد البشري في هذه التجربة التي يلتقي فيه المصدر الإلهي بحركة التاريخ في جدلية واسعة ومتشعبة. النبوة بالنسبة لسروش هي تجربة كشفية أو رؤيا مكتملة لا ينفي فيها البُعد الغيبي المسار الإنساني للرسول وتفاعلاته مع محيطه الطبيعي والاجتماعي. ولذلك «عندما نقول: إن الدين أمر بشري فلا يعني نفي الروح القدسية من طبيعة الدين، بل المراد أن النبي جاء في أوساط الناس، وكان يتحرك معهم خطوة خطوة وأحياناً يتوجه بهم إلى هذا الجانب وإلى ذلك الجانب... وبما أن شخصية النبي مؤيدة من عالم الغيب، وهي عين الوحي؛ فكل ما يعمله ويقوله يقع مقبولاً ومؤيداً من الوحي، وهكذا يعرض النبي الدين البشري والإلهي في الوقت نفسه»¹.

يرفض سروش النظرة السائدة إلى النبي بأنه مجرد شخص يتلقى الوحي المنزل بسلبية وتلقائية، ويرى أن الوحي هو بالنسبة له التعبير عن تجربة النبي حتى لو كان مقدساً ومستلهماً من فيض إلهي. ومن هنا ندرك - حسب سروش - امتزاج النص المنزل مع أحوال النبي الخاصة، ومع وضع مجتمعه وسياقه الظرفي، رغم أن الرسالة كلية وخالدة في مقاصدها ومعانيها الروحية. إن الإسلام

= راجع أيضاً عبد الكريم سروش: العقل والحرية ص 165 - 166.
عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي 2009
ص 187 - 194.

1- عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل،
2009 ص 35.

هو حصيلة التجربة الباطنية للنبي وتجربته الخارجية «في التجربة الخارجية: بنى مجتمع المدينة، وأدار النظام السياسي والاجتماعي الجديد.. أما في تجربته الباطنية فكان صاحب وحي ورؤية وإلهام ومعراج مراقبة وتفكير»¹.

إن النبوة بالنسبة
لسروش هي تجربة
كشفية أو رؤيا مكتملة
لا ينفي فيها البعد الغيبي
المسار الإنساني للرسول
وتفاعلاته مع محيطه
الطبيعي والاجتماعي

ولعل المشكل الكلامي والفلسفي الأساس الذي أثارته هذه الأطروحة هو طبيعة تحديد منزلة الوحي أو الكتاب المنزل في هذه التجربة، باعتبار أن سروش ينظر إلى الوحي بصفته رؤياً وكشفاً، ومن ثم فهو «تابع» لشخصية النبي، ويتحدث بلسانه، ويتحدد وفق سياقه التاريخي، مما ينتج عنه القول: إن ألفاظ الوحي على

الرغم من قداسته من صياغة النبي. يبين سروش هذا التصور بقوله: «إن النبي ينطلق في كلماته وتعليماته من موقع الهداية الإلهية والإشراف الرباني، ويتكلم بما يناسب تلك الأحوال وذلك العصر»².

ولا شك أن هذا الجانب من أطروحة سروش هو الأكثر إثارة للجدل³ لتعارضه مع المسلمات الكلامية والعقدية السائدة، على الرغم من اعتماده على بعض عناصر التراث الكلامي التي يضيف عليها دلالات

1- المرجع نفسه، ص 31.

2- المرجع نفسه، ص 155.

3- راجع مثلاً عن هذا الجدال:

الشيخ غلام رضا مصباحي، «الصراطات اللامستقيمة» في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 2002، 21/20، ص 169 - 190.



جديدة (عقيدة خَلَقَ القرآن الكريم الاعتزالية والتقسيم بين الكلام النفسي والكلام اللفظي لدى بعض الأشاعرة).

وما يهم في نظرية «الصرافات المستقيمة» هذه أمران:

أولهما: النظر للتجربة الدينية من الزاوية الإبستمولوجية (بوبر وكوهن..). على غرار التجربة العلمية التي يتداخل فيها بعد الكشف والتحقق المخبري الميداني، فلا سبيل للخروج من المدى الطبعي المحدد للتجربة حتى لو كانت الفرضية القبلية الاستكشافية هي مصدر إلهام العالم في تجربته الموضوعية. الوحي هو الرؤيا والإلهام والتجربة الروحية بما فيها النبوية تنزل في البشري التاريخي.

ثانيهما: حصر الثوابت الدينية في التجربة الباطنية الروحية، وتمييزها عن الأنساق القيمية والاجتماعية الظرفية التي هي الأطر الحافة بالتجربة الدينية ومجال تنزيلها وتحققها.

ومن هذين المنطلقين يقدم سروش تصوره للموضوعات السياسية والمجتمعية، مبيناً العلاقة العضوية بين أطروحة التعددية الدينية والفكر الليبرالي العلماني الذي لا يعدّه مناهضاً للدين ولا خصماً له.

إن المقاربة «الإبستمولوجية - الديمقراطية» التي يتبناها سروش تحول التعددية الدينية إلى تعددية سياسية من خلال التصور العقلاني النقدي¹، والفصل بين الدين بمفهوم العرفاني العميق والسياسة

1- سروش، «الخطاب الإبستمولوجي - الديمقراطي» في كتابه السياسة والدين ص 69 - 87.

كـتـجـرـبـة تـعـاقـدـيـة حـرة¹ و تـجـرـبـة الشـك المـنـهـجـي لـلـخـرـوج مـن الـيـقـيـنـيـات
الـجـامـدة غـير المـؤسـسة والأوهام الإيديولوجية السهلة².
وهـكـذا تـتـحـول المـقـارـبـة الإـبـسـتـمـولـوجـيـة الأـصـليـة إـلى فـلسـفـة دـين
لـلـتـحـول فـي نـهـايـة المـطـاف إـلى نـظـريـة فـي البـنـاء السـيـاسـي و التـغـيـير
الـاجـتـمـاعي.

1- سـرـوش، الدـين العـلمـاني، ص 168 - 194.

2- عبد الكريم سـرـوش، التـراث والعـلمـانيـة: البـنى و المـرـتـكـزات، الخـلفـيات و المـعـطـيات.
تـرـجمـة: أحمـد القـبـانـجـي، الـانـتـشـار العـربـي 2009، ص 87 - 132.