فلسفة الدين
في فكر عبد الكريم سروش

د. عامر عبد زيد(*)

تصدير: فلسفة الدين

ولعل هذا يظهر في التعريف لـ"فلسفة الدين Philosophy of religion" هي الدراسة العقلية للمعاني والمحاكمات التي تطرحها الأسس الدينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء – الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود **الخالق**. أن البحث الجنالوجي في المفهوم والغاية تظهر تباينات باختلاف المقاربات التي تناولت البحث في المفهوم من الأفكار والإشكالية التي ولد داخلها على مستوى الحقل المعرفي والوظيفة الإيديولوجية من هنا ثمة تاصيلات متداخلة ومتباينة إذ يعتبر الفيلسوف والمِؤرخ الفرنسي جان كرايش ان مرحلة التأسيس لفلسفة الدين، هي مابين سنة 178 و1821، حيث أنه كانت هنالك حوارات عنيفة صاحبت هذه الفترة.كانت عبارة عن حروب فكرية مثل ما هو الحال حول" وحدة الوجود"التي تعتبر بان الله والطبيعة هما شئ واحد.

وكذلك نجد هناك محاضرات ألقاها هيجل حول فلسفة الدين؛ إلا انه أمام ما خلقه هذا المفهوم فلا ينبغي الخلط بينه وبين الثيولوجيا الطبيعية وفلسفة الدين.فهذه الأخيرة مستوحاة من الدين، اما الثيولوجيا الطبيعية فهي تهتم بمسالة اللألوهية، وكانت أولها ما قدمه أفلاطون في" اله الخالق"[1] وبعده أرسطو في "المحرك الذي لا يتحرك".

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة الكوفة – العراق.

(1) ولعل العمل العقلي كان له دور كبير في جهد أفلاطون الكبير في إثبات الإلوهية عقليا ووجوديا خصوصا دعوة الحب التي طرحها أفلاطون بوصف اله الحب هو الوسيط بين الإله والإنسان وهو مصدر الإلهام في الدين والفن والشعر وهو ما يعرف بالتصوف الأفلاطوني (أن الإله لا يمتزج بالإنسان فقد يمكن الاتصال والتحادث بينهما عن طريق هذه الروح)النشار، مصطفى حسن: فكرة الإلوهية عند أفلاطون،مكتبة مدبولي،ط3، القاهرة،ص155ويتحدث عن طقوس التضحية التي وجدناها من قبل في طقوس الحب عشتار تموز وبتصعيد بالتجريد عبر التأويل الرمزي.

إن فلسفة الدين تحاول وضع الافتراض من اجل تقديم قراءة نقدية للنص والمقارنة بينها وبين نصوص الديانات الأخرى، كي يتم الإطلاع علي مفهوم الدين، الذي ليس هو فقط فهم الإلوهية بل فهم النصوص الدينية. ففي القرن 17م وقع تطور في قراءة النصوص المسيحية واليهودية والمقارنة بينها مما أدى إلي نتيجة وجود فلسفة الدين فكان معها طرح مسألة الفرق بين التاريخ الحقيقي والتاريخ - الديني -. ومعه أيضاً انبثقت جملة من الإشكالات من قبيل ما معني وجود الإعجاز؟... وذلك لإنقاذ روح الأديان من النقد التاريخي وخاصة بعد ظهور مبحث الهيرمونيطيقا والتي هي إمكانية فهم النصوص الدينية كنصوص لغوية ومعرفة مقاصدها أي فهم الدين والله كخطاب ديني يمنح لنا الفهم، بوجود آليات تساعدنا على الفهم الحقيقي لهذه النصوص وبالتالي الدخول نحو التأويل[1]. لكن يبقى هذا الفهم مسبوق بقبليات المؤول وكما تصور "هيدجر" الفهم والتفسير لا يمكن أن يحصل بذهن حيادي وغير مشوب، فمفسر النص أو العالم بالعوم الاجتماعية وكل شخص يبادر لفهم شيء معين فانه يرتبط مع هذا الموضوع مورد النظر من خلال أرضية التراث وبذلك تحصل عملية الفهم من خلال هذه الأرضية للقبليات الذهنية عن ذلك الموضوع أو الشيء[2].

ثمة هنا حاجة أجدها ضرورية من اجل ربط كل هذه المقدمة أو التصدير بفكر عبد الكريم سروش الحق أن فكر هذا المفكر الإسلامي يتناول المفاهيم اللاهوتية المعاصرة جامعا فيها فلسفة الدين بالدرس اللاهوتي المسيحي الليبرالي والدرس الكلام الجديد الإيراني، الذي عرفه المشهد الثقافي الإيراني عبر ولادة معرفية جد هامة زادت من حرارته في السنين الأخيرة، والأمر يتعلق بظهور دراسات دينية جديدة آلت على نفسها الجواب على بعض الإشكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلامية المدرسية، من قبل تساؤلات الحداثة وأثرها على الفكر الديني وإعادة تفسير القرآن الكريم بلحاظ إعمال الهيرمنيوطيقا، ونسبية المعرفة الدينية والتعددية الدينية والعقلانية الدينية وغيرها كثير من الإشكالات والمعارف والتي لم يسبق لها أن طرحت على بساط البحث

---

(1) http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=78996

(2) أحمد واعظي، التجديد الديني المعاصر ورسالة الحوزاة، ضمن وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في إيران "الفكر الديني وتحديات الحداثة" تأليف مجموعة من المفكرين، ترجمة احمد القابنجي ص76. وانظر: eing and time translated jihn mane quarrie and EdwardRodinson pp. 61-62.

في إطار علم الكلام المدرسي والدرس ألعرفاني الإيراني بانفتاحه الصوفي والفلسفي التراثي والمعاصر حيث انصهار أفاق من خلال أفق المعاصرة التي جعلت منه فكر يولد الاختلاف والردود المعترضة مع تأويلاته في توظيفه للقراءات المعاصرة في إعادة فهم التمركز الإسلامي حول فهم المطلق من خلال مفهوم القراءة التاريخية والدين العلماني والتعددية الدينية والتجربة الدينية مجموعة كبيره من المفاهيم المعاصرة والجديدة على المتلقي العادي.

التجربة العرفانية[1] وأثرها في فلسفته الدينية

وسط ذلك الإرث القديم ألصفوي القاجاري وتحديثات بهلوي الممتزج بصيحات الثورة المعادية للغرب والمطالبة بالإصلاح والعدالة صوت عبد الكريم سروش الاسم المستعار لـ"حسين حاج فرج دبّاغ" (ولد 1945)، مفكر إيراني، متأله، فيلسوف، شاعر ومترجم. يدرّس الإسلام والفكر السياسي في **جامعة جورج تاون** بالولايات المتحدة حالياً. أسس قسم فلسفة العلم في إيران لأول مرة ويسمّي نظرياته الكلام الجديد ويعد نفسه معتزلي. عدته مجلة الفورين بوليسى ضمن المفكرين الكبار العشرة في سنة 2009 [2].

لقد انتشر اتباع سروش والمعجبين به الذي يرون فيه ذلك المفكر الإيراني صاحب أكبر ثورة في تجديد الخطاب الإسلامي، في ميال المقاربة والموائمه بين الحراك الفكري العالمي من حركات فكرية وثقافية تحاول ان تتصاهر وتتحاور منتجة حالة من الائتلاف بين النقائض في صيرورتها نحو التناسل الفكري والتحول الاجتماعي الذي يمنح الفكر المقدرة على خلق أفكار قادرة على إزالة الاغتراب والقهر الذي يتعرض له الإنسان في ظل هيمنة الشموليات والأفكار القهرية التي تريد أن تصير الحياة

(1) مصطلح (العرفان) انتشر في الدراسات الدينية وهو يطلق على (الحكماء الذين سلكوا مسلكاً صوفياً أو تشبهوا بالصوفيين يشاركون هؤلاء العلماء في هذا الأمر، فمثلاً كتب الحكيم الملا صدرا الشيرازي رسالة في الرد على الصوفيين اسمها (كسر أصنام الجاهلية في كفر جماعة الصوفية) وكتب تلميذه المعروف الملا محسن الفيض الكاشاني ذماً للصوفيين في(...) كتاب (الكلمات الطريفة)، وكذلك في كتاب بشارة الشيعة) الأمين، حسن: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية،مجلد 9، دائرة التعارف للمطبوعات. ط6،بيروت، 2001، ص 426.

(2) الموسوعة الحرة.

بالكيفية التي يشتهي أصحابها فالحركات الفكرية والثقافية في العالم تعيش حالة من التواصل والتداخل رغم اختلاف الواقع؛ إلا أنها مشاريع إنسانية هدفها معالجة حالة انصهار الأفاق بين الثقافات وانصهارها بأفق العصر الذي نعيش، عن تجديد الإسلام وملاءمته للتحولات الاجتماعية والثقافية المعاصرة، عن أفكار عبد الكريم سروش التي امتلكت بعدا ضرامي المذهلة لدى الشباب وتعالقها مع مصالح طبقات من المثقفين والتجار أي مع الخطاب المدني للإسلام الذي يعبر عن الإسلام المدني والبعد الذي منح الغرب له من خلال حصوله على جائزة أرازموس الكبيرة في الغرب مع فاطمة المرنيسي وصادق جلال العظم، أي مع أسماء تسعى إلى خلق تأويلات توسع من أفق التحرير والتغير في العقل الأبناء هذه المنطقة من العالم إذ ثمة مشتركات متداخل لدى هؤلاء المثقفون الذين لهم هموم ومشتركات تدفعهم في إيجاد معالجات للتراث وعلاقته بالمعاصرة لأن الأمر يتعلق باعادت امتلاك ذلك الرسمال الرمزي الذي ترك ظله على الواقع من قراءات فكرية توصيف نفسها انها هي الأكثر دراية في ادراك مقاصد الشريعة من غيرها وبالتالي هي المؤتمنة على الشرع الالهي هذا يعني احتكارها المشروعية وبالتالي في تحول إلى حالة من الاغتراب عندما تفرض نفسها على الاخر وتجبره على تلقي تاويلها الذي لم يعد معرفة قابله للنقد بل أصبح سلطة تحتكر الحقيقة وتطالب الآخرون بتلقيها واستهلاكا هنا ينشا الاغتراب الذي يجعل السلطة بيد منتجي ذلك التأويل ويغدو المخالفين مطرودين ومنبوذين تأتي كتب تلك الفئة ومنها كتب الذي كتب في تجديد وإصلاح الإسلام، وهو بهذا تتقاطع أفكاره مع أفكار داريوش شايغان الذي يريد تجديد الفكر الإسلامي عبر تطويعه مع الحداثة الغربية، عن محمد أركون وتجديده الميثادولوجي في قراءة الظاهرة الإسلامية، هكذا لم تعد فكرة الإصلاح أو تأويل المتحرر امرأ ثقافيا فحسب بل غدا امرأ ضروريا في إزالة اغتراب الإنسان وعادت امتلاكه لمصيره من خلال إعادة فهم الحقيقة التي هي محض تأويل يريد أن يحتكر ويمارس الإكراه.

هذا المنهج الذي دعا إليه في الغرب هابرماس هاهو يدرك وجوده عند سروش إذ كان هابرماس معجب بسروش وعبر عن هذا الإعجاب من خلال ألقاء محاضرة رائعة في جامعة طهران.

أفكار تعبر عن حالة من الاغتراب تعيشها أجيال من المثقفون الذين يرون

التحولات ودور الإنسان الفاعل فيها والذي دائما ما تسعى القراءات المهيمنة أن نمارس الإقصاء بفرضها تأويلها بوصف الحقيقة مما جعل الكثير من المثقفين يعيشون مشاعر متناقضة تتحمس إلى نتاج تأويل تحرري تحقق فيه فكرة بمقتضاها الإسلام المتحرر الذي يعيد اكتشاف البوصلة التي تدرك افق التغير الذي اكتنف عالمنا وما خلقة من قطائع فكرية مع حضارة شكلتنا وكونتنا بشكل جماعي وبالتالي لا يمكن ان نرفض المنجزات الجديدة للثقافة ونعود إلى نمط من القراءة فقدت قدرتها على التواصل مع الواقع وبالتالي يغدو أمراً مستحيلاً، والعودة لأسس الشريعة القديمة أو القراءة البشرية التي كانت تقرأ ضمن أفقها التجربة الإسلامية وتتحاور معها نسخا وتوظيفا مما يضفي تأويلاً معيناً يتفق مع الحاجة القراءة والموظفة لفهمها للشريعة.

بالتالي ثمة حاجات جديدة الأجيال وقوى جديدة تريد أن يكون لها فرصة في المشاركة في إدارة الشائن العام وبالتالي ثمة حاجة إلى قراءة جديدة تعيد تأويل الأشياء والنص ضمن أفق القارئ.

إذاً ثمة حاجة إلى نمط جديد من القراءة التي لا تكتفي بتهيج الجماهير به تريد التأسيس لفضاء معرفي واجتماعي جديد يريد المشاركة في امتلاك الرأسمال الجمعي أي الدين وإعادة تأويله لكن هذه المرة سوى تجديد الإسلام من داخل الإسلام.. الثورة البروتستانية في الإسلام كما سمى هابرماز أفكار عبد الكريم سروش بحق، الذي امتك موقعا تحرريا في الثقافة الإسلامية شعبي من جهة والعالمة من جهة أخرى، لقد حاول وبقوة دمج مسارات الفلسفة الإسلامية مع فلسفة وعلم الاجتماع الغربيين، وقد لقبه الفلاسفة الغربيون ب" لوثر الإسلام" وبإرازموس الإسلام أيضا، كانت صيحته الشجاعة هي مصالحة الإسلام مع الأفكار الغربية الحديثة، ولا سيما الديمقراطية وحقوق الإنسان... فلسفة سروش هي نصوص فذة ومختلطة بحقول متعددة في نسيج خطابي فكره وكتبه تجمع التاريخ مع الفلسفة مع العلوم مع تفسير القرآن مع الشعر الفارسي... وهو أول من جعل من الشعر واسطة وميثادولوجيا في قراءة الظاهرات... شيء من الهرميونطيقية..والإيمانية..والواقعية..والشعرية في نص واحد".

يقدم لنا د. "عبد الكريم سروش" في كتابه المثير للجدل "العقل والحرية" أن معرفة الإنسان بشؤون دنياه قابلة للتغيير، فإن معرفته بشؤون دينه تتغير أيضاً. لهذا يرى أن "لا التشيع هو الإسلام الخالص، ولا التسنن، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا

الاعتـزال، لا الفقـه المالكـي، ولا الفقه الجعفري، ولا تفسـير الفخر الرازي ولا تفسـير الطباطبائـي، لا الزيديـة، ولا الوهابيـة، لا كافة المسـلمين في معرفة الله وعبادته عارون وخالون من الشرك، ولا قاطبة المسيحيين إدراكهم الديني خالٍ منه، كلا، بل لقد ملأت الدنيـا الهويـات غيـر الخالصـة، فلم يتربع الحق في جهة مـن الجهات دون جهة أخرى لتكون باطلاً محضاً، وعندما نذعن لهذا الأمر فسـوف يتسـنى لنا هضم الكثيرة بشـكل أفضل".

يحتـوي كتابـه "العقـل والحرية" على سـتة مقولات هامة تبحـث في قضايا تتصل بالعقلانيـة والحريـة والديـن والنبـوة، ففي "المقالة الأولى" يسـلط الضوء على مقولتين "العقل والحرية" يبحث فيها بالموانع التي توضع في طريق الانفتاح على الحرية باسم الدين والتدنين بتوهم أن الحرية تتنافى مع الالتزام الديني، أو أن العقل البشـري قاصر عن إدراك ملامحات الأحكام الشرعية.

فتبحـث فـي طبيعـة العلاقة والنسـبة بين العلم والدين في مجـال النزاع بين قضايا الدين ومعطيات الحضارة البشرية وما استجد من متغيرات في منظومة القيم والمفاهيم الجديـدة، ويجيـب على أسـئلة تتصـل بالهوية الدينية ومقولـة العلمانية ويتعرض لبحث المتصوفة في مقولاتهم الثلاث: الشريعة والطريقة والحقيقة.

ويتنـاول دور النبـي فـي حركة الحيـاة والمجتمع البشـري، وأن الإيمان بالنبي هو ضـرورة لا فـي دائـرة القيـم والمعـارف الدينية بـل في تفسـير التجربة الدينية للإنسـان المؤمن؟ وهنا فالنجاة والسـعادة لا تتيسـران إلا من خلال الإيمان بالنبي والسـير على هداه، وتكون ممارسة الشعائر من أجل تقوية وترشيد التجربة الدينية، في وجدان الأفراد.

لهـذا فهـو يسـلط الضوء علـى ماهية عمل الأنبيـاء في تغيير واقع الإنسـان وكيانه الروحي، أي أن عمل الأنبياء ليس إرشادي فقط وإنما يتمحور في إيجاد تحول وجودي لا معرفي. وهذا هو مضمون قول أرباب المعرفة الدينية "أنا أؤمن لكي أفكر"[1].

لهـذا يقـدم توصيـف إلـى عمل الأنبياء والبشـر في واقع التاريخ البشـري وهل أن مسيرة البشرية تتجه نحو الكمال أو الانحطاط؟ وهل نجح الأنباء في مهمتهم الرسالة،

(1) تبدو هذه إشارة إلى أحد أعمدت الفكر الوسيط القديس أوغسطين في مقولته "آمن كي تتعقل "لكنه ايضا قال:"تعقل كي تؤمن"انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوربيو في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت (د-ت)ص25-26

أم أن قـوى الشـر كانـت أقـوى منهم؟ ثمن أنـه يتناول الدين ويفرق بيـن أنماط الإيمان والتدين، فيقسـمه إلى: إيمان مصلحي، ومعرفين وتجريبي، مع شـرح مفصل لكل نمط مـن تلـك الأنمـاط. فهـو هنا يتعامل مع فكـرة الدين تعاملاً نقديـاً وعقلانياً، لتغدو معها المعرفـة الدينيـة متغيرة ومتجـددة وبذلك يتجاوز الكاتب المعرفة الكلاسـيكية الجامدة إلى معرفة متغيرة ونسبية تحتمل الخطأ والصواب[1].

تلـك القـراءة جـاءت بعد سـعيه إلى التجديـد والحوار مع الجديـد إذ يتكلم عبد الكريـم سـروش فـي كتابـه التـراث والعلمانيـة[2] عـن المفكـر بحيـث لا ينحـو منحنا أفلاطونيـا وذلـك مـن خـلال رفضه للفيلسـوف السـلطوي. الرئيس لأن مقعـد المفكر معنـوي فهـو رئيـس بفكره وعلمـه وعندما تجد مواقفـه مكاناً في المحيـط الاجتماعي وكذا السـلطوي وهجرة المفكر التي يتحدث عنها عبد الكريم سـروش ليسـت هجرة جغرافية فهي هجرة لازمنية ولامكانية بوصفها هجرة فكرية إبستمولوجية منهجية فهي هجـرة المفكـر لأفـكاره وإيديولوجيتـه واطلاعه على معـارف وأدوات غيـره وانفتاحه عليهـا تفاعلـه معهـا بغيـة إثراء رصيـده وتقوية دلائله وفعلنـا أحياناً... عليـك أن تفقد ذاتك حتى تجدها، فا الهجرة سروشـيا ليسـت تماهي بقدر ما هي بناء للذات حضاريا وهجـرة المفكـر قـد تكـون برانية أو جوانيـة ولا فائدة في الأولى إذا لـم ترتبط بالثانية وحديث سروش قادني إلى طرح أسئلة معرفية من حيث المبنى ابستمولوجية من حيث المعنى وكلها تتعلق بالهجرة وفق دلالتها السروشـية هل كانت هجرة مفكرينا اسـتلابية واغترابيـة أم أنهـا معقلنـة وممنهجـة هجراتهم هل كانت من الأنـا إلى الأنا أو من الأنا إلـى الأخـر وهـل كان هناك انفتاح جوانى وبرانى معقول ومقبول ومعتدل وما لا يدرك كلـه لا يتـرك جلـه. تلـك الهجرة هي ارتحال لذات عبر الارتشـاف مـن ينبوع المعرفة التـي لا تتقيـد بالعقـل دون النص ولا بالنص دون العرفـان أنها انفتاح لدلالة عبر تعدد التجليـات الإلهيـة التـي تجعل من التجربة الدينيـة تقوم على التعدد والتاريخية من هذه التجربـة يبـزغ العلم الذي هـو بنظره(مجموعة من الآراء تتحاور وتتجادل بأنغام وايقاع خـاص) ثـم انه يتناول إشـكاليات معاصرة، يتخطى إطار الفهـم التقليدي للدين، الذي

(1) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، الترجمة: أحمد القبنجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت.

(2) وايضا يحاول تناول هذا الامر بشـكل أكثر في كتابه:عبد الكريم سـروش، الدين العلماني، ترجمة: احمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الاشرف، ص 44.

ظل مسيطراً على الخطاب الكلاسيكي قروناً طويلة، إلى آفاق أكثر رحابة وقضايا أشد ارتباطاً بهموم الإنسان المعاصر والمجتمعات الإسلامية الحديثة وجوداً ونمط تفكير وأسلوب حياة. وما يسبغ على هذه الموضوعات نكهتها الخاصة أنها تعبر عن قراءة معاصرة وعميقة للدين ومفاهميه ودوره وقدرته على استعياب المصطلحات الحديثة ذات المنشأ الغربي التي لم يألفها المسلمون من قبل ومنها: الحداثة والحريات العامة والمرأة والانتخاب والديمقراطية وحقوق الإنسان الخ. ولعل من يتابع آراء المفكر سروش يدرك ما يميز محاوراته وكتاباته من عمق وتمحيص وقدرة على الغوص وراء المعاني، ومدى اهتمامه بالدين من منطلق استجابته لحاجات المجتمعات الإسلامية إلى التطور وعدم الانغلاق أو الانحباس في قمقم التقليد والطقوسية الدينية التي كانت وراء تقهقر المسلمين وتخلفهم عن ركب العصر[1].

المطلب الأول: الاهتمام بالعرفان

الذي أقصده من هذا العنوان أن الحفر بالفلسفة الدينية جاء من اهتمامه بل والنهمامه منذ البدء "العرفان "اهتمام جعل منه يرصد بعين العارف روح الشريعة وبالتالي جاءت تلك البداية رهينة اهتماماته التي تركة ضلها ممتد على كل تجاربه الروحية التي غدت هي الأخرى فيما النبع الذي يرتشف منه.

(يقول سروش عندما كنت في ريعان شبابي اطلعت على مصدرين في علم الأخلاق الإسلامي والسلوك العملي، الأول (جامع السعادات)([2]) للملا مهدي النراقي والثاني كتاب (المراقبات في إعمال السنة) للميرزا جواد اقا ملكي التبريزي (لم اكتفي بقراءة كتاب المراقبات بل التهمته التهاما والى ألان عندما أتذكر هذا الكتاب تأخذني حالة من الهيبة والرهبة في أعماق وجودي، إذ أودع المؤلف المبدع نوعا من الأمل والرجاء في هذا الكتاب القيم).

بعد هذه المقدمة هل يمكن أن نقول إن سروش خرج من عباءة العرفان والسلوك والتصوف الإسلامي، فاهتزت روحه اهتزازاً عظيماً قبل أن يهتز عقله، كيف لا وقد وقع سروش تحت مساقط ظل كلمات العارفين وأهل القلوب.ولكن يبقى السؤال قائما بشأن

(1) انظر:عبد الكريم سروش، السياسة والتدين؛ دقائق نظرية ومآزق عملية، الترجمة:، **تحقيق :**أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2009.

(2) محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ط 1، بيروت 2006.

العلاقة بين القلب والعقل، بين إصلاح الروح وسمو العقل؟

وهل يمكن أن نجد تماهياً واضحاً بين جرأة العارفين وأطروحات سروش في الإصلاح الديني وتفوق هذه الأطروحات؟ كيف لا وهو القائل (في عام 1972 عندما كنت عازما للذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب: الإسفار الأربعة (العقلية) لصدر الدين الشيرازي، والمحجة البيضاء للملا محسن فيض الكاشاني، والمثنوي المعنوي لجلال الدين البلخي - الرومي، وديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي، الأول كان غذاء لعقلي والأخريات كن غذاء لروحي (وعلى الرغم من وجود سروش في لجة الغرب وفكره وحضارته؛ إلا أنه كان متسلحاً بحكمة الشرق وعقله وروحانيته بمواجهة مادية الحضارة الغربية،وكان الغزالي حاضرا بكتابه (إحياء علوم الدين) ولكن لسروش موقف من الغزالي، إذ يقول سروش(لا يمكن المقارنة بين حرارة ولهيب (مولوي) وبرودة ولطافة الغزالي، كنت أفر من حرارة مولوي إلى برودة الغزالي... شاهدت جرح روح الغزالي لشدة خوفه من سوء العاقبة.. وبسبب الجراح الكثيرة في مواقع الفكر الغزالي لا يمكن مشاهدة بسمة واحدة في أجواء هذا الفكر، كانت جروحه تبتسم بدلاً عنه، الغزالي العارف الخائف وصاحب الروح الجريحة يملك هيبة لاتطاق، إله الغزالي عبوس يملك قلباً من حجر، غضبه غالب على عطفه وقهره على رحمته، كنت أبحث عن إله رحمن رحيم، له قلب واسع، لا حدود له، وجدت هذا الإله عند مولوي، وجدت مولوي العارف العاشق الذي يحلق في سماء الوجدان وأجواء العشق وآفاق الحب.

المطلب الثاني: البعد النقدي في فهم الدين

بالجرأة والجدة المعرفية كما يرى السيد احمد القبانجي (فالقول بان المعرفة الدينية معرفة متغيرة ونسبية وتحتمل الخطأ والتناقض، أو بشرية وتاريخية، وأن الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي، يخالف الرأي السائد لدى أكثرية علماء الإسلام الذين يرون أن معارفهم الدينية هي معلومات صادقة وتامة، بقدر ما هي صحيحة وضرورية من حيث علاقتها بالأصل والنص، مما يجعل كل فريق يدعي أن فهمه للإسلام هو الفهم الأصولي الصحيح، وان خطه هو الخط المستقيم، مستبعداً بذلك سواه من حظيرة الإسلام أو من دائرة الإيمان. يرى سروش أن الفقهاء ما لم يجتهدوا في دائرة المباني

والأصـول ويطرحـوا معرفـة جديدة في إطار علوم الانسـنة والوجـود فأنهم لا يتمكنون من الاستجابة لتحديات الواقع وحاجات المجتمع البشري المعاصر. لأن الفقه الكامل لا يوجد على سطح الأرض بل هو عند الله،ولكن علم الفقه علم بشري، وكل العلوم البشرية تتحرك في صراط التكامل. ولعل هذا التصور وان كان يبدو علمي الا انه محض ميتافيزيقا أي انه انطلق في معظم أطروحته من التصور الكانتي للمعرفة بمقولاتها القبلية ومقولاتها البعدية فجعل المعرفة الدينية تنقسم إلى تنقسم كاملة وأخرى تاريخية أي انه اعتمد تقسيم "كانت" بين الشيء في ذاته الذي هو مجرد ميتافيزيقا والشيء لذاته حتى يبـدو وكأنـه لا ينتقـد الدين في حين هو يحوله إلى محض ميتافيزيقا خارج حدود العلم تهربا من الاتهام،في حين يستفيد من هذا يمارس نقده الشديد لكل القراءات الدينية من خلال قوله: إذ كانت كل المعرفة الإنسانية عن الدين معرضة للخطأ، فلا أحد يمكنه أن يطالب بتطبيق الشـريعة الإسـلامية باسـم الله، ولا حتى رجال الدين.يوضح سروش في "بسـط التجربة النبوية" أن رؤيته لعدم معصومية المعرفة الدينية تنطبق إلى حد ما أيضا على القرآن. فهو ينتمي، مع مفكرين من أمثال نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، إلى مجموعـة صغيـرة مـن القـراءات الراديكاليين تدعو إلى مقاربة تاريخيـة للقرآن.وان كان يعتمـد علـى بالبعد ألعرفاني والخلفيـة الاعتزالية إلا انه ينتمي إلى التصورات المعاصرة بـكل عدميتهـا وان كان يعمـل علـى تبيئتها[1] وكأنها عرفانية وحتى هـذا يعود إلى هيك الذي كان يشـير إلى النصوص العرفانية، إلا أن سـروش في كتابه الجديد يخطو خطوة أبعـد مـن كثيـر من زملائه الراديكاليين. بـل إنه يحدد لدين إبعاد دنيوية محدده وإن كان يشـير إلـى البعـد الروحـي والتجربة الإيمانية؛ إلا أنـه يحدد وظيفة الديـن بكونه (الغاية مـن الديـن هـي تعليـم الناس على النظافـة والالتزام بالقيم الأخلاقيـة والتحرك في خط العـدل وأمثـال ذلـك وبذلك تكون الحياة الدنيا عامرة وسـعيدة، أي يكون الدين خادما والحياة الدنيا مخدومة، وهذا هو معنى الدين العلماني)[2]. نعم الدين مهتم بالحياة لكن فقـط هـذه وظيفتـه فقـط انه يحاول تحجيـم وظيفة الدين فهو لا يدعـي هذا فقط بل أن القرآن نتاج للظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل هو نتاج أيضا لروح النبي محمد بكل محدوديته البشـرية. هذه الفكرة ليسـت جديدة، حسـب سـروش، لأن مفكرين عديدين

(1) التبيئة.

(2) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ص 175.

في القرون الوسطى لمحوا إلى ذلك من قبل[1]. وهذه استعاره أخرى أيضا مضلله فهو ينطلق من اللادرية والنسبية الغربية ويتمركز حول مقولاتهم في تاريخية القراءة الدينية ويتخذ من التجربة بمعياريتها التي طرحتها الليبرالية عند جون هيك والقراءات العدمية التي تعامل مع الواقع الدينية من خلال كونها محض تجربة دينية وهنا تظهر المشتركات بين أركون ونصر حامد من خلال تعاملهم التاريخي ألعدمي مع النص المقدس وهو امتداد للقراءات الاستشراقية ذات الإرث العلماني ألعدمي ولعل هذا يظهر بوضوح في هذا اللقاء مع سروش **يمكن أن نركز على ابرز أرائه من خلال الحوار التالي:**

- كيف يمكننا في عالمنا المعاصر المحرر من السحر أن نفهم شيئا مثل الوحي؟

"الوحي" هو "الإلهام". هو نفس التجربة التي يخضع لها الشعراء والمتصوفة. الاختلاف هو أن الأنبياء يقفون فيه في مستوى أعلى. وفي عصرنا الحديث يمكننا فهم الوحي على الأرجح عن طريق مقارنتنا إياه مع الشعر. قال فيلسوف مسلم ذات مرة أن الوحي شعر من نوع أسمى. فهو مصدر للمعرفة يعمل بشكل يختلف عن الفلسفة أو العلم. يشعر الشاعر أنه يتلقى الزاد من مصدر خارجي عنه. يشعر أنه يتلقى شيئا ما. فالشعر، مثل الوحي، موهبة. قد يفتح الشاعر آفاقا جديدة ويجعل الناس ينظرون إلى العالم بطريقة مختلفة...'النبي يشعر، مثله في ذلك مثل الشاعر، أنه يُمسَك به من قبل قوة خارجية عنه. ولكن في الواقع - أو بالأحرى في الوقت نفسه - يكون هو الخالق والمنتج[2]). هنا في هذا الحوار الذي عرضنا إلى أجزاء هامه منه يكشف الموقف النقدي له من فهمه لتجربة النبوية والنص وهي مواقف تظهر في بسط التجربة النبوية.

التجربة الدينية، والإيمان، والعقل في فلسفة سروش:

المطلب الأول: التعددية الدينية

في مجال الحديث عن مفهوم التعددية نجد هناك ضرورة تأصيل المفهوم والإشكالية التي ولد فيها من خلال تأصل بالبحوث في هذا المفهوم بالأقوال الآتية:

(1) http://www.rnw.nl/arabic/article/265034 عبد الكريم سروش وآراؤه المثيرة للجدل حول القرآن.

(2) المصدر السابق. وانظر التقارب الكبير له من نصر حامد أبو زيد الذي ينطلق من ذات الأفق لكن دون استعارات في كتابة: مفهوم النص دراسة في علوم القران،المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، بيروت.

1. **هيجل** (1770–1831): كان صاحب فكرة جوهرية الدين وذلك من خلال قولبة الدين بكونه فكرة متعالية وغامضة يمكن أن تنكشف وتتجلى في تعبيرات أو انعكاسات مختلفة خلال مسيرة التاريخ. ولكن حينما كان هيجل معنيا بالدين بوصفه فكرة أو جوهر متعال لظاهرة اجتماعية، كان **شلايرماخر** (1768–1834) **وأوتو**(1869–1937)، يؤكدان أن جوهر الدين لا يمكن العثور عليه إلا في تجربة داخلية (جوانية) فالدين بالنسبة لهما ليس ظاهرة اجتماعية وليس قضية إيمان بدائية أو ابتدائية لمعتقد أو مذهب معين، وليس هو كذلك ممارسات وتلقيات أو إلقاءات خاصة وإنما الدين شعور أو إحساس يستولي على الروح ويستحوذ عليها ويمسك بها فجأة.

2. **شلايرماخر**: كان مؤثر على أفكار داعية التعددية الدينية **جون هيك**، إذ اعتبر شلايرماخر الدين الضرورة مسألة شخصية وخاصة، إذ قال: إن جوهر الدين مسألة تعمل في ذات الإنسان وروحه وباطنه وتذوب في مشاعره آنية وتجاه المطلق، وليس في قوالب أو أنظمة دينية معينة، ولا في أية صيغة خارجية مزعومة[3].

3. **ردولف أوتو**: يزعم إن جوهر الدين كله هو المقدس The Heilige رغم من أن مفهوم المقدس هذا يتضمن كافة العناصر العقلية وغير العقلية، إلا أنه يؤكد بل يقطع أن العنصر غير العقلي أو غير المنطقي هو الذي يستحوذ على الثابت الديني. ويسمي أوتو ثابت غير المعقول هذا (الانفعال الروحي) numinous مشاعر الانفعال تقترن عادة بالخوف والرعب ترتطم بانطباع آخر يسميه أوتو (الرعب الغامض) mysterium tremendum إن الأحاسيس الروحية هذه المصحوبة بالدهشة والكشف والحب هي استجابات أخرى إلى الوجه الآخر للمقدس ويسميها (الانبهار الغامض) mysterium fascinans. أسس أوتو رابطة ثيولوجية دينية المحتوى لرعاية المعاني الروحية والقيم الاخلاقية من خلال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الأديان والمعتقدات. الأمر الذي نال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الأديان والمعتقدات.

4. **إرنس تورلتش** (1865–1923): يناقش ما تم زعمه من قبل هؤلاء المفكرين حول جوهر الدين الذي استكمل بالمسيحية انما هو انعكاس خالص لثيولوجيين ليبراليين يعكسون وجهات نظر خاصة، أكثر من كونه نتيجة لأية دراسة تاريخية هادفة.

(3) محمد ليكنهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الاسدي مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ط 1، ص 26.

إن التاريخ لا يقوم حركته تدريجية باتجاه الصورة المتقدمة الأكمل للدين، وإنما هو حركة باتجاه تنوع الأديان، بدأ من الصورة الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيداً والموجودة دائماً، إلى جنب، في الثقافات المختلفة والأحقاب المختلفة[1].

5. **جون هيك**[2]: موقفه من التعددية الدينية[3] يعد من المرجعيات التي نجد أثرها في علم الكلام المعاصر الايراني عند سروش، فهذه الرؤية التي تنطلق منها التعددية الدينية عند هيك هي:

1- إنها كانت توسلاً صريحاً والتماساً واضحاً للتسامح الديني وهذا ما أطلق عليه اسم التعددية الدينية المعيارية Normative Religious Pluralism، ويعني منهجيا أن على المسيحيين أن يلتزموا أخلاقياً باحترام أتباع الديانات الأخرى من غير دينهم.. ويتطلع دعاة التعددية الدينية هذه من المسيحيين إلى أن إتباع الديانات غير المسيحية سوف يستجيبون ويتعاطون مع هذا النمط من التعددية الدينية المعيارية.

2- الوجه الآخر لتعددية هيك يتعلق بإشكالية الخلاص. هذا يعني أن التعددية الدينية الخلاصية أو الإنقاذية يمكن أن تعرف مبدأيا على أنها منهج أو مذهب لغير المسيحيين تقودهم إلى سبيل ما لنيل الخلاص المسيحي. وهذا يظهر في التحولات التي مر بها فكر هيك من التعددية، إذ كانت الكتابات الأولى ل جون هيك حول التعددية الدينية تركز على نوعين منها، التعددية المعيارية، والتعددية الخلاصية:

---

(1) المرجع نفسه، ص 29-30.

(2) **جون هَرود هيك** (باللاتينية John Harwood Hick 1922) أستاذ وثيولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في الثيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا والإسكاتولوجيا والثيوديسيا، وفي فلسفة الدين قدم مساهمات في إبستمولوجيا الدين والتعددية الدينية.

(3) يعتقد هيك بسبب تأثره بكانت بأن الاعتقادات الدينية المختلفة صيغت لحد كبير بالأصناف التي قدمتها الطبيعة. ويقدم أدلته ضد الحصرية المسيحية التي تقول بأن الأديان الأخرى قد تحوي بعض الحقيقة والخير لكن النجاة ممكنة فقط بشخص المسيح وأن الحقيقة الكاملة موجودة فقط في المسيحية. يقول روبرت سمد بان هيك يعتقد أن عقائد المسيحية "لم تعد صالحة في العصر الحالي، ويجب بالنتيجة تنزيلها". ويلاحظ مارك مان بأن هيك يقدم أدلته عن وجود أشخاص عبر التاريخ "كانوا أمثلة عن الحق" ويرفض هيك حتى الفلسفة المسيحية غير الحصرية، فهو يشعر بأن آلهة العالم المختلفة كانت ببساطة طرقا مختلفة لرؤية الإله عبر تفكير محدد بالأصناف بسبب الحضارات، الموسوعة الحرة.

تعتمد **التعددية الدينية المعيارية** على **التعددية الخلاصية** المعهودة لدى كافة أتباع الديانات في العالم، فإذا كانت الأخيرة (أي **التعددية الخلاصية**) تتعرض مع التصورات المسيحية الأسبق منها وهي الأولى "الفردانيية exclusivist": القائلة إن المؤمنين بدينهم فقط هم وحدهم يدخلون الجنة،اما الثانية المضمونية: وإن كانت تفتح أبواب السماء بشكل أوسع قليلاً لكي تسمح لغير المسيحيين من الفضلاء الذين ساهموا في التعاطي مع تعاليم بعض الديانات الأخرى عنهم أنهم انتهجوا حياة مخلصة مفعمة بالقيم المستقيمة أو مبنية على الاستقامة وهم **المسيحيون المجهولون** بتعبير "كارل راهنر".بالقياس إلى تلك الأفكار تعد تعددية هيك وإن كانت أكثر راديكالية؛ إلا أنها أكثر تحرر من التعددية الفردية والتعددية الضمنية فهذه تسمح تقريباً لأي كان أن يدخل الجنة بصرف النظر عن العرق واللون والمعتقد شريطة أن يجتاز الشخص مرحلة العبور أو الانتقال من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة مع أداء أشياء بسيطة من التعاليم الدينية. يبدو أن هذه الرؤية تعود إلى عاملين:

الأول: إنه نتيجة إلى انشغاله في العلاقات الاجتماعية التي مكنته أن يكون قريبا أو على صلة وثيقة مع المسلمين واليهود والسيخ في برمنغهام عندما منح عام 1967 كرسياً لتدريس فلسفة الدين في جامعة برمنغهام، ثم انه كان منخرطا في نشاطات لمواجهة العنصرية، أصبح جزءاً لا يتجزأ من المجتمع التعددية الدينية.

الأمر الآخر: رغم أنه كان لا يستطع تلقي أو قبول قرار المسيحية التقليدية، في كون أصدقائه من غير المسيحيين غير قادرين أو مؤهلين لنيل الخلاص.إلا أن الأمر لم يقتصر على نيل الخلاص أي مكان في الجنة بل كان مأخوذا بانطباعات خاصة عن قدرات هؤلاء ومؤهلاتهم للتوفر على إثارة أسئلة مهمة أمام أغلب التعاليم المسيحية الأساسية والدعوة إلى **تشكيل تصوير مبدأ الكنيسة الثيولوجي**، لهذا جاءت رؤية الخلاصية القائمة على العبور من مركزية الذات إلى الحياة المبنية على الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن تسمية هذه الحقيقة أو عنوانها، سواء سميت إلها أو براهمان أو نرفانا أو تاو.فالمرء يمكن أن يعتبر مقدسا أو طاهرا أو حاله فيه القداسة والطهارة إذا عاش فترة في انسجام وتناغم مع الإرادة

الإلهية، أي عبر التركيز على الحقيقة المتعالية أو التعاطي معها[1].

2- **التعددية الدينية الابستمولوجية epistemological religious pluralism** لاحظنا أن تعدديته الدينية وصياغته للثيولوجيا المسيحية متأثرة بنشاطه الاجتماعي من ناحية وإن تلك التعددية أيضا مطبوعة بعقلانية الاعتقاد الديني من ناحية أخرى. فهذه العقلانية في الفكر الديني أوصلت هيك إلى نتيجة مفادها: إن التجربة الدينية هي التي تجعل المعتقد الديني عقلانيا.وهنا يناقش هيك بأنه من العقلانية بمكان أن على أولئك الذين تقودهم تجربتهم الدينية بقوة إلى نفسها أن يعتقدوا بحرارة بالحقيقة الإلهية.([2]) وانطلاقا من هذه التجربة من خلال بعدها العقلاني يحاول هيك تلمس المشتركات بين الأديان فيقول: أن المسيحيين ليسوا أوفر حظا من غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في تجسيد الإيمان واستيعاب مفهوم البراءة، هنا يعتقد هيك أن المسيحية ليس على تضاد مع إتباع الديانات الأخرى في العالم إذ يقفون على قدم المساواة، بمقدار ما يتعلق الأمر بفهمهم لفكر البراءة في معتقداتهم الدينية، والتي يطرحها على أنها نابعة من التجربة الدينية وتقف على أرضيتها بقوله ((ان الفرضية الظنية القائمة على النمط الكانتي تعرض إشكالية دعاوى الحقيقة المتصارعة أو المتدافعة للأديان المختلفة بتثبيت الافتراض القائل أنها ليست في الحقيقة مسألة صراع وتدافع حقيقية وإنما هي مجرد تجليات متباينة للحقيقي أو المترشح عن كتل العقائد الدينية المختلفة، ولكن من منطلقها الخاص أو تعاطيها الخاص مع تجاربها الروحية الخاصة، وكذلك أسلوب معيشتها وما تختزنه من كنوز الأساطير والأقاصيص والخواطر التاريخية))([3]) وقد عبر عن تلك التجارب الروحية ولكن بلغة كانطية ((إن الحقيقة المفترضة من قبلنا إنما هي افتراض قبلي أو زعم مسبق، وليس من الحياة الأخلاقية -كما عند كانط- وإنما بوصفها تجربة دينية في الحياة، فيما يعبر الآلهة، كما هو معروف صوفيا لدى (البرهمية) وسونياتا وغيرهما أنها تجسيدات أو تجليات مظهرية للحقيقة

(1) المرجع السابق، ص 48-54.

(2) المرجع نفسه، ص 55.

(3) المرجع السابق، بواسطته وانظر:John Hick "Religoous Pluralism," inACompanin to Philosophy of Religion ,Ph L.Quinnn and Charles Taliaferro,eds. (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 612-613.

حينما تجد نفسها في دائرة التجربة الدينية))[1]تتحول التجربة الروحية إلى وسيلة من اجل تجنب الصراعات العقائدية بين الأديان والمذاهب التي تحرمنا من أرضية لتأكيد الاتفاق المطلق وبدون تلك الأرضية فان التنوع المعتقدات والتجارب تقوض إيجاد ضمانة عقلية للاعتقاد بالتجربة الدينية ومن اجل البحث عن تلك الدعامة التي وجدها في المصالحة عبر التأويل عندما يكتشف الشخص بان ادراكاته الحسية تحمل له معنى يقول بان الله هو الأعظم فيما يزعم شخص آخر انه يدرك روحيا أيضا أن البراهما مثلا هي الأعظم والتأويل يمكن أن يوصلنا إلى نوع من المصالحة بين ما يعتقده هو وما يعتقده الآخر كون كلمة براهما تعني كلمة الله.

التعددية الدينية عند سروش:

التناصات الفكرية كبيرة ومهمة في هذا المجال بين هيك وسروش إلى حد التطابق مما يجعل من تلك التاصيلات ضرورية في فهم تأويلات سروش في فهم الدين والتجربة الدينية في كتابه الصراطات المستقيمة التي تناولت التجربة الدينية وانتقدت الرؤية التجريدية للفلسفة وبالتالي نجد ضرورة تأثيث الفكرة بالاشارت إلى مقدمة المترجم لكتاب:"**الصراطات المستقيمة**"[2] هناك مقولتين مهمتين في دائرة فهم الحقيقة **الأولى: منهما هل هناك دين حق؟** والثانية: **ما هو نصيبنا من هذا الحق؟** دار حولهما نزاع بين الفريقين هناك فريقين: الفريق الأول يقوم على الرؤية التالية: التي تتناول التعددية الدينية بوصفها نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين تكشف الستار عن هذه الحقيقة، وهي أن كثير من عالم الأديان - وغير القابلة للاجتناب حسب الظاهر - حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان وأن كثير من المتدينين محقين في اعتناقهم لدينهم، وأن ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وليس بسبب سوء فهمهم، أو مؤامرة قوى الانحراف والباطن، أو إتباع الهوى والشهوات، أو

(1) المرجع السابق، ص 59. وانظر بواسطته: John Hich ,An Interpretation of Religion (New Haven:Yale, 1989), p. 243.

(2) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة،الترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، النجف (د. ت).

سوء اختيار الإنسان،أو غلبة قوى الشيطان.في مجال إجابتهم على الأسئلة التي أثيرت يقولون:

1. إن الواقع ذو أبعاد والحقيقة ذات بطون، لذلك يتعدد الحق ويتنوع.
2. إن الحقيقة الدينية إلى درجة من الغموض والإبهام أن الذهن واللسان يقعان في دوامة التناقض.
3. لعل الحق هنا من قبيل "الحق بالنسبة إلى..." لا الحق المطلق، ولذلك يكون المسيح "ع" نبيا للمسيحيين ومحمد "ص" نبيا للمسلمين.وهنا نصل إلى التعددية، وهذا يعني أن الحقانية مقترنة بالعقلانية، والهداية بدورها مقترنة بالحقانية، والسعادة بالهداية ، هنا اشرع التعدديون بالاستدلال على صحة مدعاهم والبرهنة على سلامة نظريتهم واستندوا بذلك على مقولة ان الواقع ذو بطون، أو حيرة اللسان، تنوع التفاسير للتجارب الدينية، قبول النص لتفاسير متعددة، مع هذه الأدلة بمفاهيم من قبيل العقلانية، الهداية، جوهر الدين، لسان الدين، الذهن، السعادة، الفلاح، العامة، التجربة، القيمة، الفردية... الخ.

أما الفريق الثاني والذي يقوم على الرؤية التالية: تقف في مقابل "الانحصارية الدينية " التي ترى أن الحقانية والهداية والسعادة تكمن في إتباع دين معين وأن المخالفين والمنكرين لهذا الدين يتسمون بالعناد عن الحق أو من المستضعفين والمعذورين وأن كثرة الأديان توصد باب السعادة أمام البشر وتحجب أنوار الهداية عنهم. وهم يردون على التعدديون بالتالي:

1. إن كل واحد من هذين النبيين قال من موقع الحصر بان طريق النجاة والفلاح وهو المتمثل بدينه فحسب.
2. ما نصنع بالأدلة العقلية التي تقرر أفضلية وأحقية دين معين على سائر الأديان؟ يجيب التعدديون: إن عقلاء كل طائفة يرون أدلتهم أقوى من أدلة الآخرون ولا يذعنون لصحة أدلة الطرف الآخر.
3. ويتساءل الحصريون: هل يعقل عدم وجود معيار مستقل لغربلة الأفكار وتعين الحق من الأديان؟ يجيب التعدديون: إن هذا المعيار بذاته يورث التنوع والاختلاف، فالمعيار ليس شيئا سوى دليل العقل، وقد وصل العقل في هذه المسألة إلى طريق

مسـدود، ولا يمكنه الفتوى لصالح أحد الإطراف بشـكل قاطع، وإلا فكيف نفسـر بقاء النزاع الفكري بين عقلاء العالم لحد الآن؟

4. يقـول الحصريـون: لعـل الكثيـر من العقـلاء في العالـم مبتلين بالنوازع النفسـانية والجواذب الطائفية أو يعيشـون الاسـتضعاف الفكري فلا يتسـنى لهم رؤية الحق ومشـاهدة الواقـع، أو أنهـم يرون الحق ولكنهم لا يذعنون لـه فيجيب التعدديون: لعـل هـذا الـكلام صحيـح ولكن في هذه الصورة سيشـمل سـوء الظن هذا جميع العقـلاء ومنهـم الحصريون.يرد الحصريون:وما الإشـكال فـي ذلك؟ إلا أن الحظ قـد حالفنـا وكان الحق من نصيبنا (المسـلمين، أو الهندوس، أو اليهود...) وحرم الآخـرون منـه. فيجيـب التعدديـون: الإشـكال فيـه: أول: إنكم تحصـرون الهداية الإلهية بكم وتوصدون الطريق أمام امتدادها لتسـتوعب مسـاحة أكبر.([1])من اجل معرفة توظيف سروش لا بد من التطرق إلى الأمور الآتية:

- المعرفة الدينية وبعدها التجريبي والتاريخي:
- نقد التمركز الديني القائم على الشعب المختار ومفهوم الأمة المختارة وتاريخ النجاة:
- تصوره التجربة النبوية:

التجربة الدينية والتعددية الدينية:

أ. التجربة الدينية والإطار النظري لها:

بعد إن قمنا بالتأصيل الفكري للمفهوم بوصفه علامة دالة على معالجة سروش إلى هذا الأمر الذي يعد من أهم مقومات فلسفة الدين بمعيارية الخطاب العقلاني الليبرالي وبالتالـي ثمـة تواصـل كبير بين تلك المعالجـات من حيث خلفيتهـا المعرفية والغايات الحداثويـة التـي تنشـدها فهو يقـوم بتأصيل التعددية الدينية ويردهـا تقوم على دعامتين: أحدهما: التنوع في الإفهام بالنسبة للمتون الدينية. والأخرى: التنوع في التفسير[2].

يريـد سـروش، بما سـبق، تناول تلـك المواقف التي وجدناها عنـد هيك والقائمة علـى رفـض التحليـل العقلـي القائـم علـى التعدد الـذي يحـول دون الاتفـاق وهذا ما نجده في موقف سـروش الميال إلى التأكيد على التنوع الذي نجده في النصوص وفي

(1) المصدر نفسه، من المقدمة للمترجم، ص 5.

(2) المصدر السابق، ص 12.

تفسيرها الذي يقوم على (الفهم التنوع والسر في ذلك أن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن 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 لهذا كانت التفسيرات هي الأخرى متنوعة)[1].

ب. تصورات سروش للتعددية الدينية:

مباني التعددية الدينية:

المبنى الأول: يتناول فية "السر في تنوع الفهم الديني "ويرجع إلى القول إن الواقع يتضمن التعدد في باطنه وبما ان الكلام عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعددا بالتبع[2]. أي ان الواقع هو الذي يطرح تحدياته على النص من خلال المتغيرات التي يمر بها المتلقي لهذا التنوع الإفهام للنص وهو يذكرنا بمقوله هيك التي يرددها سروش بالقول (التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته)[3]وكما أسلفنا في النص أعلاه.

المبنى الثاني: كما اننا لا نملك دينا غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة (أي العلوم الطبيعية) أو دائرة الروح (أي دائرة العلوم الإنسانية التي اسماها دالتاي بعلوم الروح ومن ضمنها العلوم الدينية)، فالتجربة الدينية هنا عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلى بإشكال عديدة وصور مختلفة، فتارةً بصورة رؤيا، وأخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل إحساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود[4]. لكن التجربة هنا تبقى علم حضوري فردي ذاتي غير قابل للنقل إلى الآخرين إلا إذا تحول إلى علم حصولي تفسيري، النتيجة التي يتوصل إليها عندما تغدو التجربة هي القاسم المشترك بين الأنبياء وبالتالي بين إتباعهم(فالحقيقة واحدة ولكن هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا أو يقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة علة ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاثة

(1) المرجع السابق، ص 13.
(2) المرجع نفسه، ص 15.
(3) المرجع نفسه، ص 17.
(4) المرجع نفسه، ص 18-19.

نوافذ، ولهذا قدموا لنا ثلاثة أديان)[1].

المبنى الثالث: ثم إنه يعرف بالتعددية التي عند هيك فيقول فيها أن يستوحي الفيلسوف والمتكلم المسيحي المعاصر "جون هيك" الذي بدوره يحيلنا إلى تجربة روحانية عرفانية إسلامية يشير إليها هيك المسيحي لأنه يقدم التجربة ويعدها أساس وهو أمر اعتمده سروش في إحالته هو الأخر إلى ذات ألعرفاني أي جلال الدين الرومي في ديوان المثنوي:

عندما أصبح عديم للألوان أسير اللون
صار موسى في صراع مع موسى
وعندما تصل إلى مرتبة عديم الألوان
فسوف تجد أن موسى متصالحا مع فرعون[2].

هذه الأبيات تكشف عن الآتي:

1. هذه الأبيات تشير إلى ظهور المطلق في المقيد واللامتعين في المتعينات وعديم اللون في ظواهر الالون.
2. من جهة أخرى تكشف هذه الأبيات عن السر الذي يكمن خلف الظاهر، إذ صراع للأهل الظاهر المشغولون بتكريس النزاع الديني، فيما أهل الباطن يرون الكنز في مكان آخر، هنا ثمة حكمه تكمن في إخفاء سر مهم وجوهرة ثمينة. وهذا التصور الذوقي يدعم التعددية وتصحيح مسيرة الليبرالية ([3])

المبنى الرابع: ينطلق أيضا من استعارات شعرية ألعرفاني جلال الدين الرومي في تعليل التعدد لا من زاوية الانحراف والأخطاء التي أصابت الأديان ولكن من زاوية جديدة بوصفها تجربة الإنسان الذي يعيش أجواء الحيرة في الاختيار حقيقة معينة لأن الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جداً ولذلك بقوا متحيرين بين الحقائق ويعيشون عالم الجذب وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق.

إن الصاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب
فلا تظن سوءاً أنه وضع النعل معكوساً بلا غرض

(1) المصدر السابق، ص 24.
(2) المصدر السابق، ص 35. وانظر بواسطته: المثنوي الأبيات 2471-2479 من الدفتر الثاني.
(3) المصدر السابق، ص 36.

إن الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أخرى.

ومن هذه الرؤية يتحول إلى التعددية فيقول:بما أن الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الإضلاع، وبما أن الغيرة الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم من هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول[1].

المبنى الخامس:

1- تقوم هذه القاعدة على نفي الكثرة وإرجاعها إلى الوحدة وهو ما أشار إلية "جون هيك " الذي مفاده "القول بالكثرة الظاهرة "ويجعله مقابل القول بالكثرة الواقعية القائم على نفي الكثرة، على اعتبار ما يؤكده سروش تصيب الناس سواء كانوا من أهل الظاهر - الذين (يهديهم الله) رغم غفلتهم فنحن نقيض لهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحق رغم غفلتهم وجهلهم - أو كانوا من أهل الباطن.

2- تقول أيضاً بأن النجاة ليس حكرا على المسيحيين فهذا ما يقول فيهم "كارل رانر" إن جميع السالكين في خط الإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر أو يمكن إطلاق عنوان المسيحيين المجهولين عليهم.

3- وأيضاً تنظر إلى تقول بالتعددية الأصيلة؛ لأنها تبنى على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدديون؛ لأننا نمتلك الشيء الكثير من المعارف.ولان الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الإضلاع، هكذا يمكن النظر إلى تفرع الخط المستقيم إلى مئات الخطوط التي يجب النظر إليها على أنها مستقيمة قد تتقاطع فيما بينها أو تتوافق في ميدان تراكم الحقائق.

المبنى السادس: يرجع إلى مفهوم الهداية والنجاة التي لكل فرقة تصور النجاة، إلا انه يناقش هذه الهداية من خلال اسم الله" الهادي "من خلال الاعتقاد بان الهداية والنجاة والسعادة الأخروية تتلخص في سلوك خط العبودية للحق والطلب الصادق للحق لا من خلال الميول الشخصية لهذا العبد أو ذلك العمل أو الالتزام بنمط معين من الأدب والشعائر[2].

المبنى السابع: تقوم على قاعدة انه لا يوجد حق خالص أو باطل خالص ويشير إلى ما يقولة الامام علي عليه السلام "**يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث**

(1) المصدر السابق، ص 38-39.

(2) المصدر السابق، ص 46-48.

فيمزجان"[1] ويشير سروش إلى ان في هذا العالم لا نجد قومية خالصة ولا لغة خالصة ولا دين خالص. فعندما تسأل علماء الطبيعة عن هذا الموضوع فسيعترفون لك بصراحة أنه لا يوجد شيء خالص في جميع موارد الطبيعة، بسبب هذا الازدحام والتزاحم الشديد والغليظ بين مختلف مساحات الطبيعة لا نجد لحد ألان قانونا علميا صادقا ودقيقا مئة بالمئة....وعندما نذعن لهذه الحقيقة فستكون الكثرة أقرب إلى الهضم والمقبولية[2].

المبنى الثامن: هنا يؤكد أن هذا المبنى يقوم على انه لا يوجد حق يتقاطع تماما مع حق أخر فجميع الحقائق تسكن في صالة واحدة وتمثل نجوما وكواكب في مجرة واحدة، وهذه الملاحظة البديهية المنطقية.

أولاً: تنقذ الحق من التموضع والتلون بصيغة الغرب أو الشرق، الرجعية والتقدمية، وبذلك تفسح المجال لطلاب الحق ليطرقوا أبوابا ويسلكوا طرقا مختلفة في عملية نيل الحقيقة.

ثانياً: تدعو العلماء وطلاب الحق لوزن حقانية ما لديهم باستمرار من خلال عرضها على الآخرين.ومضمون هذا الكلام هو لزوم إتباع هذه القاعدة وهي أن الفكرة الحقة ينبغي فهمها وأدركها بالتزامن مع فهم الأفكار الحقة الأخرى[3].

الخاتمة:

كان سروش جزء من المشهد الثقافي إلا أنه كان يمثل ولادة معرفية جادة وهامة زادت من حرارة ذلك المشهد في السنين الأخيرة، وقد كانت لدراساته حضور مهم في الدراسات التي أعقبته وهو حضور يتعلق بظهوره بما أثأره وطرحه من قضاياه الجديدة على الفكر الإيراني والإسلامي عامة لكن هذه المرة داخل الخطاب الإسلامي وليس خارجه، تلك القضايا التي ظهرت في الدراسات دينية جديدة التي آلت على نفسها أن تقترح ألجوابه على بعض الإشكالات التي أغفلتها الأبحاث الكلامية المدرسية، من قبل تساؤلات الحداثة وأثرها على الفكر الديني وإعادة تفسير القرآن الكريم بلحاظ

(1) المصدر السابق، ص 49. وانظر نهج البلاغة - الخطبة، ص 50.
(2) المصدر السابق، ص 50.
(3) المصدر السابق، ص 54.

إعمال الهيرمنيوطيقا، ونسبية المعرفة الدينية والتعددية الدينية والعقلانية الدينية وغيرها كثير من الإشكالات والمعارف والتي لم يسبق لها أن طرحت على بساط البحث في إطار علم الكلام المدرسي.

مما أدى إلى ولادة إشكالات معرفية جديدة بالضرورة سوف تستفز الكثير من الباحثين للتصدي لها إن تبنيا أو إبعادا ونقضا، وأمام هذا الزخم الكبير من الردود تم إعلان ولادة علم جديد أريد له من الأسماء علم الكلام الجديد - سروش أحد إعلامه- مما جعل هذه التسمية، وهذا يظل طبيعيا، تتعرض لردود كثيرة ليس فقط من المفكرين والباحثين المنضوين تحتها، بل أيضا من المتكلمين المدرسيين الذين اعتبروا مواضيع البحث المنضوية في إطار علم الكلام الجديد يمكن استيعابها في علم الكلام المدرسي وبالتالي لا داعي لظهور هكذا علم واقعا. لتتناسل الردود بين مؤيدة لتسمية علم الكلام الجديد.

إلا أن الفكر الجديد يمثل تيارات جديدة تريد ان يكون لها دور في نقد الأفكار السائدة وبالتالي يريد أن يكون لها دور في قيادة المجتمع بما تفترضه من تأويلات هي تدخل الحلبة من اجل إعادة امتلاك الرأسمال الرمزي تأويلا وإعادة إنتاج.