

الفصل السّاوس

الفكر الديني عند عبد الكريم سروس

obeikandi.com

مدخل

إن أهم نص مكتوب يوضح لنا نظرة عبد الكريم سروش (١٩٤٥م -) (*) والمدخل الذي يختاره إلى الدين، هو كتاب **نظرية قبض وبسط تثوريك شريعت (= نظرية القبض والبسط في الشريعة)** الذي طرحه الكاتب في إيران في السبعينيات بعد ما شهدت الساحة الكثير من التطورات في الفكر الديني وفي الأجواء الثقافية للبلاد، وأيضاً في مجال تغيير البنية الاجتماعية والسياسية. وكما يبدو من ظاهر تعابير الكتاب، وكيفية بيان الموضوعات فيه، واهتمام أتباعه وتلاميذه بنشر هذه الفكرة في مختلف الأوساط، والبحوث التي أثارها المؤلف نفسه ومعتنقو فكرته، أنهم يطرحون هذه النظرية على أنها نظرية جديدة تعتمد من جهة على الفكر الديني التقليدي (الفرد المؤ من بهذه النظرية بإمكانه المحافظة على كل معتقداته الأساسية وسلوكياته الدينية السابقة؛ أي أن يبقى «متديناً» في رأيه وحسب فهمه) وتأخذ بنظر الاعتبار، من جهة أخرى، مكتسبات الفكر والمعرفة البشرية، وأنها منهج لطرح جديد و«عصري» للدين. وهكذا فإن هذه النظرية تزعم بأنها تجمع في نفسها الجديد والقديم، أو التراث الديني والتجديد.

إن هذه النظرية هي حصيلة المواجهة بين المعلومات والمعارف الدينية من جهة، والمعارف العصرية من جهة أخرى. ولكن على المؤلف أولاً أن

(*) باحث ومفكر إسلامي من دعاة التجديد في الفكر الديني، اشتهر بنظرية (القبض والبسط في الشريعة) والتي تدور حول الثابت والمتغير في الدين. ولد بطهران عام ١٩٤٥م، أكمل الثانوية في مدرسة علوي الدينية، ثم تخرج من جامعة طهران في فرع الصيدلة، سافر عام ١٩٧٣ إلى بريطانيا لإكمال دراساته العليا، درس أولاً في فرع الكيمياء ثم انتقل إلى فرع الفلسفة، وبعد إكمال دراساته في الفلسفة رجع إلى إيران عام ١٩٨٠ بعد انتصار الثورة الإسلامية. أصبح عضواً في «مجلس الثورة الثقافية» بتعيين من الإمام الخميني وهي الهيئة المكلفة بأسلمة الجامعات والدروس الجامعية ولكنه استقال بعد فترة لاختلاف وجهة نظره مع المجلس ثم تفرغ للعمل الأكاديمي والبحوث الفكرية، ترجم وكتب عدة بحوث عن فلسفة العلم ونظريات المعرفة، ولكن الكتاب الذي أوجد ردود فعل شديدة وكتب عنه عدة كتب نقدية، هو كتاب **القبض والبسط في الشريعة** يحاضر الآن في جامعات أمريكا وبريطانيا كأستاذ زائر في مادة الفلسفة والتصوف الإسلامي.

يعرف خطأ هذا الاستنتاج، إذ ليس ضرورياً أن تكون حصيلة مواجهة المعارف الدينية والمعارف العصرية، أطروحة من نوع «المعرفة العصرية». إن لهجة المؤلف في أحاديثه وكتاباتهِ تؤكد على أن هذه النظرية تتوافق بشكل كامل مع مجتمع وواقع هذا العصر.

ثانياً، إن فيلسوفاً يزعم بأنه استطاع القفز على كل المناقشات غير المبرهنة، وتكرار المكررات والخلفيات التاريخية، والتواتر، والشياع، وكل ما من شأنه أن يقف سداً في وجه الكم الهائل من الأفكار، وأنه استطاع من خلال امتلاك الشجاعة الكافية، واعتماداً على فكره الذاتي، أن يتقدم في بحوثه حتى الوصول إلى الينابيع الصافية والرقاقة للمبادئ والمعتقدات، إن فيلسوفاً كهذا ينبغي أن يتمتع بالشجاعة في الكشف عن منهج وطريقة التوصل إلى نظريته. إن الجمع بين فكرين أو نوعين من النظام الفكري في أسلوب المؤلف لا بد أن يكون له منهج معين، وأن يكون مستنداً إلى مصادر خاصة، أو مستلهماً منها. صحيح أنه «لا يوجد في العلم قانون: من أين لك هذا؟» إلا أن القليل جداً من العلماء يمكن أن يكون الإلهام مصدراً لنظرياتهم، فباستطاعة الباحث أن يصف لنا كيف توصل إلى نظريته، وما البواعث أو الموضوعات التي أدت به إلى هذه النظرية. إلا أن جميع بحوث سروش تخلو من هذه النقطة. على حين يبدو هذا التوقع من سروش أكثر معقولة، ولا سيما أنه ينظر إلى الأمور من زاوية معرفية ومنهجية.

ثالثاً، إن المواجهة بين المعرفة الدينية والمعارف العصرية في نظرية سروش له مدخل كلامي، أي أن النتيجة واضحة مسبقاً. وإننا لم نتوصل إلى هذه النتيجة بعد بيان جميع أبعاد النظرية، بل إنه «إنقاذ الدين» أو «إنقاذ إيمان المؤمنين» عن طريق عصرنته واضح بشكل ملحوظ في جميع أبعاد هذه النظرية. إن المدخل الفلسفي وخلافاً للمدخل الكلامي لا يفترض النتيجة مسبقاً، كما لا يقبل بأي مبدأ أو عقيدة إلا بشهادة التجربة وتصويب العقل، ويضع هذه المبادئ دائماً في معرض النقد (ويحظى هذا الأمر الثاني بأهمية كبرى).

إن منهج المؤلف النقدي يُطبق في مجالات خاصة فحسب. ويمكن في المدخل الفلسفي التوصل إلى فكرة أو نظرية معينة نابعة من الشخص نفسه حتى لو كانت تتعارض مع أفكار الجميع، أما المدخل الكلامي، فبسبب الاهتمام بحفظ دين العامة، فإنه يحدد الكاتب أو الباحث ضمن إطار المعتقدات المسبقة. ولا يهتم المدخل الفلسفي بغزو الأفكار أو استقطاب

الدعاة أو الأنصار عن طريق التكرار المستمر للموضوعات. رغم إمكانية حدوث مثل هذا الأمر تلقائياً فيما بعد، إلا أن المدخل الكلامي يرمي منذ البداية أن يكون معلم الأخلاق والتربية لعامة البشر، وأن يُصلح الآخرين، وأن يغرس في الأرض فسيلة تغطي كل الأرجاء في المستقبل، وهو يسعى لتحقيق هذا الهدف. ومن شواهد المدخل الكلامي للمؤلف هو: تكرار موضوع واحد في اللقاءات العامة المتنوعة، والسعي إلى توسيع رقعة البحث لتشمل الذين لم يكونوا في معرضه، وهداية بعض التيارات عن طريق الأوساط والأدوات المعنوية. إن المدخل الكلامي يذهب إلى المخاطبين، في حين المدخل الفلسفي يعود إليه الآخرون. ويسمح المدخل الفلسفي بالتشكيك في كل شيء، ولا يخشى أن تكون بعض القضايا المطروحة مما لم يقل به أحد من ذي قبل، ذلك لأنه يؤمن بأن التشكيك يساعد - على الأقل - على توضيح بعض الحقائق (في الوقت الذي لا يردّ أي شيء دون نقده) ولا يجعل برنامجه التوصل من الشك إلى اليقين. على حين المدخل الكلامي، مهما كان متقدماً وعصرياً، فإنه يقول كلمته الأخيرة، ويحتفظ بمجموعة من المعتقدات دون مساس. إن الفارق بين المداخل الكلامية هو في نوعية المعتقدات الأساسية وحدودها وليس في أصل انتسابها للكلام. ويرى المدخل الفلسفي وجود نوع من الحقيقة في جميع الأفكار، والمعتقدات، والمنطومات الفلسفية، والمناهج والشرائع. أما المدخل الكلامي - مهما كان متساهلاً - فإنه يُخطئ البعض مباشرة، ولا يسعى لكي يجد بعض الحقائق في مناهج ونظرات الآخرين ويظهرها للعيان. وفي المدخل الفلسفي لا يتحرّج الفيلسوف من الإفصاح عن مصادر ومنابع أفكاره. في حين المدخل الكلامي يأبى ذلك، لأن ذكر المصادر والمنابع يقلل من أهمية «القائد الفكري» في نظر الأتباع. وإذا كان المدخل الفلسفي يقوم بنقد جميع النظرات فليس لكي يصل إلى نقطة إيجابية عن طريق تسليط الضوء على سلبيات الآخري، على حين المدخل الكلامي هو كذلك. وإطلاق تسمية «الكلام الجديد» على مجموعة محاضرات المؤلف هو أمر جدير ذكره.

أولاً: فلسفة الدين

إن موضوعات «قبض وبسط تثوريك شريعت» (=نظرية القبض والبسط في الشريعة) وسائر الموضوعات الأخرى التي حررها المؤلف حول الدين، تدخل ابتداءً في موضوع «فلسفة الدين» رغم أن نتائج هذا البحث لا تبقى في ذلك المجال. ولكن أي نوع من فلسفة الدين؟ وما مجالاتها؟ وبأي اتجاه؟.

ورغم أن فلسفة الدين يعدّ مدخلاً جديداً في الموضوعات الفلسفية إلا أن مجالات محدودة منها كانت مطروحة منذ القدم. فظهور التشكيك في الدين، وكيفية تعزيز عقائد المؤمنين، والبحث في المفاهيم الدينية، والمقارنة بين الأديان، وهي من الموضوعات التي كانت تحظى باهتمام الفلاسفة، وقد يدخل بعض هذه الموضوعات في إطار فلسفة الدين بمعناها المعاصر. وفلسفة الدين بمعناها الحاضر تشمل البحث حول العناوين التالية: ١ - الأدلة المثبتة والنافية لأنواع العقائد الدينية، ولا سيما الأدلة المثبتة والنافية لوجود الله تعالى، والبحث عن مبادئ وأسس كل منها، ٢ - ماهية وأهمية العلم والسلوك الديني، ٣ - العلاقة بين التجريبية الدينية والتجريبية العرفانية أو التجربة الحسية، ٤ - علاقة الدين بسائر أجزاء الثقافة البشرية، أي: علاقة الدين والعلم، الدين والفلسفة، والدين والفن، ٥ - ماهية الإيمان الديني بمثاب عقيدة، ٦ - حقيقة الوحي وعلاقته بأفعال وردود أفعال البشر، ٧ - كيفية وأدوات تفسير النصوص الدينية أو مسألة التأويل، ٨ - دور الدين في الثقافة البشرية بكل عام، ٩ - تحليل وتفسير لغة الكتابات الدينية أو منطق الخطاب الديني، ١٠ - إمكانية إعادة بناء الدين في السياقات غير التقليدية، ١١ - علم الإنسان الديني ومبادئه، ١٢ - أنواع وكيفية الرؤى الكونية الدينية. ولم نعتبر مبادئ ومناهج وكيفية تبين قضايا علم النفس وعلم الاجتماع الديني، وبشكل عام فلسفة أنواع العلوم الدينية التي هي من فلسفة علم الدين، لم نعد كل هذا جزءاً من موضوعات فلسفة الدين (تماماً مثل التفكيك بين فلسفة السياسة وبين فلسفة علم السياسة).

إن ما يضع العناوين الإثني عشر المذكورة رغم تنوعها، ضمن إطار واحد، أي فلسفة الدين هو: (١) التدقيق العقلي، (٢) منهج المواجهة الناقدة، (٣) بلورة الأطر المفاهيمية و(٤) طرح أنواع مختلفة من توضيحات الدرجة الثانية. إن هذه الموضوعات يمكن معالجتها في إطار دين واحد ومعين أو في إطار الدين بشكل عام، أو معالجة مجالات خاصة من مشتركات الأديان أو دين واحد. إن ما توجه الفلاسفة يكون أساساً بشكل لا يجعلهم يهتمون بمعتقدات وقضايا دين واحد أو أديان مختلفة بصورة متساوية؛ فالفيلسوف الديني يبدي لبعض القضايا اهتماماً أكبر وذلك إما بسبب رغباته الذاتية الخاصة، أو بسبب ما يحمله من تصور عن الدين القضايا الدينية، أو بسبب موقفه الفلسفي العام.

إن قسماً من موضوعات سرّوش حول الدين تُطرح مباشرة في إطار نوع

من العلوم الدينية كعلم الكلام، أو التفسير، أو الأخلاق^(١) (وحتى في هذه الموضوعات يدخل على نحو الكناية إلى منطقة فلسفة الدين) وقسماً آخر يأتي في إطار فلسفة الدين^(٢). وتأتي موضوعات سروش فيما يتعلق بمجال فلسفة الدين في العناوين الأول والرابع والسابع والتاسع^(٣) والعاشر^(٤)، والتي تتركز في العنوان الرابع أكثر من غيره، ومن هناك تتواصل الموضوعات الأخرى.

ففي إطار العنوان الأول يقوم سروش بالاتجاه نحو مولوي والغزالي، وعبر انطباعه العرفاني عن حقيقة الدين، يقوم بنقد البراهين العقلية لإثبات وجود الله

(١) يعالج المؤلف هذه الموضوعات في: نهادنا آرام جهان (طهران: مؤسسة فرهنگي صراط، ١٩٩٠)؛ أوصاف بارساين (طهران: مؤسسة فرهنگي صراط، ١٩٩٢)، و«جامعة تهذيب برتن احيا»، فرهنگ، كتاب جهارم وبنجم، ربيع - خريف عام ١٩٨٩.

(٢) كتاب قبض وبسط تنويرك شريعت وبعض الدروس الأخرى للمؤلف مثل: نقد وتحقيق برهان النظام، أو نقد نظرية الفطرة.

(٣) كتاب مرتضى مطهري احيا كنده اي در عصر جديد، ط ٢ تفرج صنع (طهران: سروش، ١٩٩١)، روشنفكرى وديندارى (طهران: مؤسسة فرهنگي صراط، ١٩٩١).

(٤) لا بد من الإشارة إن هذه الموضوعات ترتبط أساساً بالنصف الثاني من الثمانينيات، أما في النصف الأول من حقبة الثمانينيات فقد كانت موضوعات سروش تعالج بشكل أساسي نقد النظريات الماركسية ايدئولوژى شيطاني، دكمتيسم نقابدار (طهران: انتشارات ايران، ١٩٨٠)، نقدى ودرآمدى بر تضاد ديالكتيكي (طهران: انتشارات حكمت، ١٩٧٩). والموضوعات الفلسفية التي كانت تُصنف غالبيتها في خانة فلسفة العلم (دانش وارزش، انتشارات يارن (= نظرية القبض والبسط في الشريعة) [طهران: انتشارات ايران]، ١٩٧٩)؛ علم جيست، فلسفه جيست، ط ٢ (طهران: انتشارات ايران، ١٩٨٢)؛ «مطهرى ومسئله بايد واست»، «مباني منطقي استقراء از نظر شهيد آية الله محمد باقر صدر»، «بحث تطبيقي درباره ادراكات اعتباري»، «علامه طباطبائي فيلسوفي در فرهنگ ما»، «هويت تاريخي واجتماعي علم»، «موضوع، روش، اعتبار ومشكلات علوم انساني»، «علوم انساني در نظام دانشكاهي»، «تفرج صنع» والموضوعات الاجتماعية «غريبان وحسن وقبح شؤون وأطوار آنان»، «وجود وماهيت غرب»، «از تاريخ بياموزيم»، «صناعت وقناعت»، «تفرج صنع؛ جه كسى مي تواند مبارزه كند (طهران: نشر وبزوهشهاي اسلامي، ١٩٧٨)؛ «انقلاب در، انقلاب بر، دفتر نشر فلق، طهران». أما في النصف الثاني من هذه الحقبة فقد كانت الأجواء الثورية قد تقلصت واتجهت الموضوعات النقدية لمعالجة الأوضاع القائمة، كما تقدمت الاهتمامات العلمية على الاهتمامات الثورية، واتخذت الموضوعات الفلسفية لوناً أكثر تخصصياً «علت ودليل در علوم اجتماعي»، «نامه علوم اجتماعي، ج ١، ش ١ (خريف ١٩٨٩)؛ «محك تجربه» (١) و (٢)، فرهنگ كتاب اول (خريف ١٩٨٧) و فرهنگ، كتاب نهم (صيف ١٩٩١)؛ روم هاره، «تاريخ فلسفه علم»، ترجمة عبد الكريم سروش، كيان، ش ٩١ (شتاء ١٩٩١) كما اتخذت الموضوعات الاجتماعية بشكل عام منحى تحريضياً واتجهت لنقد الأفكار الحتمية القائمة «آزادى عقل»، كيان، ش ٦ (ربيع ١٩٩٢)؛ «تقليد وتحقيق در سلوك دانجويي»، كيان، ش ١ (صيف ١٩٩١)؛ «مباني تنويريكط ليبراليسم» و «سه فرهنگ»، رازداني، روشنفكرى وديندارى. وفي هذه السنوات نشر المؤلف كتابين مترجمين قيمين هما: آلن راين، فلسفه علوم اجتماعي (طهران: شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٩٨٩)، وادوين آرتوبرت، مبادئ ما بعد الطبيعي علوم نوين (طهران: شركت انتشارات علمي و فرهنگي؛ مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٩٩٠).

تعالى. فهو يعتقد بأن عامة البراهيم التي تُساق لإثبات وجود الله تعالى كبرهان إتيان الصنع، وبرهان الإجماع العام، وبرهان الإمكان والوجوب، والبرهان الأخلاقي، وبرهان الفطرة (وهذا البحث هو نوع من علم الإنسان الديني أيضاً، ويسوق سروش إلى جانب ذلك علم الإنسان الفلسفي، وعلم الإنسان العلمي أيضاً) وأشبه ذلك يمكن أن تخضع للنقد والدراسة سواء في مقدماتها أو في نتائجها. إن ما يشكل إطاراً لدراسات وبحوث سروش هو تتبع المصادر بالمطلوب في الاستدلالات، والتحقيق حول مختلف النظريات بأسلوب تتبع بدائل أية نظرة ونقد ودراسة مستنداتها وأدلتها، والتدقيق في المفاهيم وتتبع الدراسات المنطقية التي تشير إليها دراسات فلاسفة الدين الغربيين، بالإضافة إلى نماذج من هذه البراهين في الثقافة الذاتية. ويمكن أن يشكل هذا العمل برنامجاً بحثياً ودراسياً طويلاً الأمد يستطيع سروش أن يواصله لسنوات طويلة.

أما مجال العنوان الرابع فهو بالنظر إلى الحقل الدراسي ورغبات سروش، يشكل المجال الأساسي لأبحاثه.

وأساساً فإن موضوعات الثبات والتحول تبدأ بالبحث عن أنواع العلاقات بين الدين والعلم والفلسفة، وتتحدد مكانة علم الكلام، والكلام الجديد من بين المعارف الأخرى في هذا الإطار. وإن مبدأ بحوث الثبات والتحول هو هذه النظرية القائلة إن «الأجزاء المختلفة للمعرفة البشرية هي في تعاطٍ مستمر فيما بينها، كما تقوم علاقة وثيقة فيما بينها. وإذا ما شهد العلم إبداعاً فإنه يترك تأثيره على علم المعرفة أو الفلسفة، وإن تحول الفهم الفلسفي يغير فهم الشخص حول الإنسان والكون، وعندما يأخذ الإنسان والكون وجهاً آخر فإن المعرفة الدينية تأخذ معنى جديداً أيضاً»^(٥). إن أحد المبادئ المهمة لنظرية الثبات والتحول هو هذا الترابط والتأثير المتبادل في المعارف البشرية، وعلى هذا الأساس فإن اتجاه الإنسان نحو الدين إنما هو مسبق ببداياته في الفلسفة ومعرفة الإنسان^(٦). هذا الارتباط ليس ارتباطاً موضوعياً حتى نبحت في هذه الدراسة عن الموضوعات وعن المقارنة بين تعاريف العلوم، بل «ينبغي النظر إلى المعارف في مجال التحقيق والولادة والنمو التدريجي والتاريخي لها، وفي هذا المجال توجد أنواع العلاقات بين العلوم والتي ليست موجودة في مجال

(٥) قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٨٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.

التعريف ولا يمكن أن تكون»^(٧) وكذلك فإن هذه العلاقة ليست هي التوالد المنطقي والقياسي، بل يمكن أن تكون علاقة منهجية، أو علاقة في الارتباط تحت ظل نظرية واحدة^(٨).

المبدأ الثاني هو بحث التطور في المعارف البشرية. فالتطور في المعارف عامة أمر بديهي، ولا يستطيع أي شخص أن يعارض ذلك بسهولة. والآن إذا اعتبرنا المعرفة الدينية معرفة بشرية، فهي تتحول وتتطور بسبب ارتباطها بسائر المعارف الأخرى: «العلم هو سعي بشري لفهم الطبيعة، وفلسفة ما وراء الطبيعة هو سعي بشري لفهم الوجود، والمعرفة الدينية هي سعي بشري لفهم الشريعة»^(٩). ويمكن إثبات بشرية المعرفة الدينية بما يلي: أولاً، أن نزعاً بأن للمعرفة الدينية، كسائر المعارف الأخرى، هوية جماعية ومستمرة: «للمعرفة الفلسفية هوية جماعية، وكل معرفة أخرى هي كذلك ليست مصنوعة ومخلوقة بواسطة شخص واحد، فالفلسفة هي هذا الموجود، وليس اللا موجود الذي يجب أن يكون، والمعرفة الدينية كذلك»^(١٠).

ثانياً، أن نقول إنَّ الفهم الديني هو نسبي وعصري^(١١)، وأن تكون هذه العصرية بياناً لأسباب تحول ومصادر تغذية الفهم الديني: «إن عصرية الفهم الديني تضم في آن واحد آلية تغذية، وآلية تكامل الفهم الديني»^(١٢). ولهذا الفهم العصري أربعة معانٍ: «١ - الفهم المنسجم والمتناغم مع علوم العصر، ٢ - الفهم المتأثر بعلوم العصر في المدلول ولا مضمون، ٣ - الفهم المجيب على التساؤلات النظرية للعصر و٤ - الفهم المجيب على المشاكل العلمية للعصر. وكل واحد من أنواع الفهم هذه هي جزء من المعرفة الدينية»^(١٣). ثالثاً، أن نسحب مبدأ صعوبة التوصل إلى حقيقة وماهية الأمور والذي هو أمر مهم في المعارف البشرية، إلى مجال المعرفة الدينية أيضاً: «لا أظن أن طلاب الحقيقة واليقين تؤلمهم هذه الكلمة، إن الذين لا يعدُّون العلم والإدراك علماً

(٧) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٤ - ٣٠٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ و ٢٧١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

وإدراكاً إلا إذا كشفوا اللثام بواسطته عن وجه الحقائق، لا بد أن يكونوا متخلّقين بالصبر والتحمّل أيضاً، وإنهم لا يظنون بأنفسهم ولا يمتّونها بأن تصيب سهامهم الأهداف المطلوبة دون أقل قدر من العناء والمشقة... علينا ألاّ لا نتخلّى عن طلب القيم، ولكن علينا أن نتجنب الظن الطفولي بأننا نحصل على تلك الجهورة النفيسة بأزهد الأثمان»^(١٤). ورابعاً: هو أن التحول والتطور في المعرفة الدينية ليس ناجماً عن المؤامرة وخيانة: «إن تحول وتطور المعرفة البشرية وكذلك المعرفة الدينية ليس نتيجة مؤامرة الخبثاء ووسوسة الشياطين، بل هو من لزوم التغييرات القهرية في الكون، وحركة الذهن، وسعة استيعاب الفهم، وطموحات الفكر وتطلعات الروح البشرية المعادية للجهل»^(١٥).

إن للاعتقاد بتحول المعارف ومنها المعرفة الدينية آثاراً ينبغي للمؤلف أن يلاحظها في مجال الثقافة الدينية وفي أوساط المتدينين وعلماء الدين، وأن يجيب على المسائل والقضايا النابعة منها. وأول هذه القضايا هو أنه «إذن، لا يوجد عندنا دين ثابت.» ولكي يقدم سروش حلاً لهذه المشكلة فهو يفصل بين الدين وبين فهم الدين: «إن الإسلام أمر ثابت، إلا أن فهمه ليس ثابتاً... وإذا قيل إن كلاماً معيناً يخالف الإسلام، فالمقصود أنه يخالف فهماً آخر عن الإسلام، فليس باستطاعتنا أبداً أن نجعل فهماً معيناً في مقابل الإسلام. بل الواقع دائماً هو أن يواجه فهم عين عن الإسلام، فهماً آخر عنه»^(١٦) إن هذا الحكم هو أهم حكم من حيث مواجهته لحتمية آراء علماء الدين التقليديين الذين كان كلّ منهم يعدّ رأيه مصيباً للواقع، وربما كان هذا الحكم أكثر الأحكام تأثيراً على أفكار المؤمنين الذين تساورهم الهواجس الدينية المعقولة. على هذا الأساس، ولأن لكل فهم ومعرفة، هندسة خاصة تناسب العصر، وفهم الدين هو عصري دائماً فإن «دين كل شخص هو فهمه للشرعية»^(١٧). وفي هذا الحكم يعدّ سروش دين الشخص (وليس أصل الدين) مساوياً لمعرفته الدينية، أي أنه يعدّ الدين الذي يتمسك به الفرد هو من جنس المعرفة. وهذه النتيجة هي حصيلة القياس على العلم حيث «علم كل شخص هو فهمه للطبيعة.» ولكن إذا كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة إلى العلم (لأن العلم هو

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩ و ٩٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

من جنس المعرفة، بل المعرفة ذاتها) إلا أنه لا يصح بالنسبة إلى الدين الذي يعتنقه الشخص، لأن لـ «دين الشخص» أبعاداً أخرى غير المعرفة أيضاً (كالشهود العرفاني والباطني، والتجربة، والإيمان بالمصدر المقدس). وهنا تختلط كلمة مقبولة - وهي القائلة أن أفهام الأفراد عن الدين مختلفة - بكلمة أخرى مرفوضة - وهي القائلة إن دين كل شخص هو فهمه للشرعة -، ذلك لأن حقيقة الدين ليس هو الفهم بل هو الإحساس. وربما كان السبب في هذا الضعف الاهتمامي بمفهوم «دين الشخص» هو غفلة سروش الكلية عن أمر «التجربة الدينية» ومميزاتها وخصائصها. ويمكن أن يكون سبب هذا الأمر أيضاً ضعف الاهتمام بالفلاسفة الدينيين الآخرين من غير جماعة الفلسفة التحليلية.

إضافة إلى عدم الثبات، فإن المعرفة الدينية ليس لها صفة القداسة والكمال ولا موضوع لهذه الصفات أيضاً، بل تختص هذه الصفات بأصل الدين والشرعة: «الشرعة مقدسة وكاملة ولها منشأ إلهي، وليس للخطأ والتناقض طريق إليها (المؤلف يؤمن بهذه الأمور، وإلا فحسب المنهج النقدي لا يمكن إثبات هذه الأمور أو تفسيرها عقلياً) وهي ثابتة وخالدة، ولا تُستمد من الذهن والمعرفة البشرية، ولا ينال ذلك إلا المطهرون (لا يوضح المؤلف من هم المطهرون الذين ينالونها، ولو ادعى شخص بوصفه مطهراً أنه قد نال الشرعة وعارض نظرية الثبات والتحول، فما الحل؟) ولكن فهم إن فهم الشرعة (أي علم الفقه والتفسير والأخلاق والكلام) لا يتصف بأية صفة من هذه»^(١٨).

إن الفصل بين الدين والمعرفة الدينية هو منهج كانطي، بمعنى أنه يتبع أنموذج كانط (في الفصل بين (الشيء لذاته) و(الشيء لذاتنا). كانت مشكلة (كانط) في كيفية إنقاذ ما وراء الطبيعة من المبالغات ومن الزاعم غير المبرهنة، والتحقيق حول إمكانية ذلك، وكان يرى نفسه في غضون هذا التحقيق والإنقاذ مضطراً، أولاً، لعدم إنكار ذاتية الأشياء حتى لا يسقط في هوة التشكيك، وثانياً، لعدم حصر المعرفة بالحس. من هنا فإنه يحتفظ بـ «الإيمان» بالشيء لذاته، ويبادر في مجال الظواهر والأشياء لذاتنا بكل أنواع التصنيف والنقد والمعرفة. وسروش كانت له نفس هذه المشكلة في مجال الدين والمعرفة الدينية. فهو من جهة لم يكن يريد وضع علامة سؤال على أصل الدين الثابت والمقدس وإخضاعه لعملية النقد - حتى لا يخرج من جماعة المتدينين - وكان

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

من جهة أخرى يجد إمكانية التحول والنقد بالنسبة إلى المعارف الدينية الموجودة، ولا يرتاح للمبالغات والمزاعم الباطلة. لذلك فإنه يلجأ إلى هذا الفصل والتأكيد في كل أبحاثه على ثبات أصل الدين: «لا نقول إن الوحي الهابط على الأنبياء يتكامل بواسطة البشر، بل نقول إن فهم البشر لمضمون الوحي هو الذي يطوي مسيرة التكامل»^(١٩). والإيمان بالثبات هو الآخر مثل «إيمان» كائناً بالذوات غير القابلة للتغيير، هو مجرد إيمان. ولا يمكن الحصول على هذا الإيمان عن طريق الاستدلال أو أقناع الآخرين به. هذا الإيمان هو عقيدة فحسب وإن جوهر التمسك بالدين يستقيم بواسطة هذا الإيمان. وفي الحقيقة فإن نظرية الثبات والتحول تقيم سداً ما بوجه اللاإيمانية (في أوساط المؤمنين الذين يواجهون العالم الجديد أكثر من غيرهم)، ذلك لأن دخول الظن والاحتمال والتشكيك إلى منطقة المعارف الدينية يُعدُّ أمراً طبيعياً، ولو لم يتم الفصل المذكور فإن السيل سرعان ما يُغرق بيت الإيمان. أما لو جعلنا أصل الدين بعيد المنال، وغير خاضع للمعرفة، وفي الظل ومتميزاً عن المعرفة الدينية، فإنه لا يمكن اقتحامه بسلح العقل، وبامكاننا التوقع من المؤمنين أيضاً أن يؤمنوا بهذه «الحدود الدنيا»^(٢٠).

على أساس هذه النظرية فإن على المؤمن أولاً أن يؤمن أو هو مؤمن فعلاً بأن «الشريعة الخالصة لو كانت موجودة فهي عند الشارع»^(٢١). وثانياً بأن هذه الشريعة سوف تبقى ثابتة رغم كل التحولات التي تحدث في الأفهام وفي كل الظروف. وهذا الثبات ليس لأن المؤمنين يريدون ذلك، إنما لأن الشريعة ذاتها هي بحيث تبقى ثابتة (ولم يتضح الحد الفاصل بين الإثنين): «ولكن المؤمنين بالدين لا بد أنهم يؤمنون أيضاً بهذه الحقيقة المهمة (وهذا هو من الأركان العقائدية المهمة) القائلة أن الجهاز الهضمي للدين يبلغ من القوة درجة بحيث يجتذب ويهضم كل التحولات»^(٢٢). وبسبب هذا الاعتقاد فإن المؤمن يعتقد بثبات الشريعة والدين مهما حَدَّثَتْ من تطورات ومهما ظهرت من أنواع

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢٠) رغم أنه لو استمر الفكر النقدي في النقد واقتحم مجال ذلك الثابت أيضاً فإنه لا يبقى من الإيمان شيء. لا نستطيع أن نطالب الأفراد بالاستفادة من السلاح الذي بأيديهم في منطقة معينة. وبهذا المعنى فإن هذه النظرية تُبقي على إيمان المؤمنين فحسب وتسلب الضوء على حدود الإيمان بالأمور الثابتة. إن بعض تخوف المؤمنين وعلماء الدين التقليديين من أبحاث سروش ناجم من هذه الجهات.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

الفهم، حتى الفهم غير المنسجم. وهذا الأمر يتطلب الإيمان حتى يجعل أصل الدين غير قابل التحقق وغير قابل للبطلان. وهذا الإيمان حسب رأي المؤلف هو كإيمان بإعجاز وخلود القرآن الكريم، الإيمان الذي يبقى ثابتاً دون تغيير في كل الحالات وتحت كل الظروف. ثالثاً، ينبغي أن يعتقد المؤمن بإمكانية ضمان دينية المعرفة من خلال الرجوع المستمر للكتاب والسنة، ذلك لأن السؤال المطروح بشكل طبيعي في هذا المجال هو أنه رغم وجود هذا الارتباط والتأثير المتبادل فإنه من الممكن في النهاية أن يأتي يوم تتعد فيه المعرفة الدينية عن صبغتها الدينية. ومرة أخرى يقوم المؤلف بحل هذه المشكلة باللجوء إلى «الإيمان»: «إن ما يكفل دينية هذه المعرفة هو عودة علماء الدين المتواصل إلى الكتاب والسنة، والإرادة الصادقة»^(٢٣) على التنقيب في معادن المعارف، والغوص في بحار وأعماق الشريعة»^(٢٤).

وينبغي إضافة هذه المعتقدات الأساسية الثلاثة، أي «كون الشريعة عند الشارع»، و«ثباتها في كل الظروف» و«ضمان بقاء دينية المعارف بالعودة المستمرة إلى الكتاب والسنة» إلى مجموعة أخرى من العقائد مثل «الإيمان بخلود الدين» و«وجود مصدر مقدس» و«القيامة». وهكذا وعن طريق نظرية الحد الأدنى يحصر المؤلف المعتقدات الأساسية، ويرفع عنوان الإيمان القطعي عن المعارف الدينية. وأيضاً لا يمكن إيجاد هذه العقائد في الفرد عن طريق الاستدلال، فهي إما موجودة في الفرد وإما غير موجودة. ومجموعة هذه العقائد غيبية وميتافيزيقية، وعلى المؤمن أن يحافظ عليها رغم كل الظروف.

وهكذا فإن نظرية الثبات والتحول تعمل على إنقاذ إيمان المؤمنين لأنه: في العالم المعاصر الذي لا تستطيع فيه العقائد أن تظل ثابتة وأن تحتوي على كل شيء، كما لا يستطيع الفرد فيه أن يعتبر كل شيء مقدساً، فإن العقائد المحدودة تبدو أكثر معقولة. إن افتراض المؤلف هو أن المؤمنين اليوم ليسوا، ولا يمكن أن يكونوا من نوع المؤمنين السابقين، وكذلك فإن مستلزمات تلك المجموعة الإيمانية الواسعة التي لا تنسجم مع ثقافة «التساهل والمدارة» و«النقد» و«إزالة القدسية» و«تحديد السلطة» لم تكن موضوع قبول المؤلف.

(٢٣) ولا بد أيضاً أن إيمان الشخص هو الذي يوضح الحد الفاصل بين الإرادة الصادقة والإرادة الكاذبة.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

إن من اللوازم المنطقية لنظرية الثبات والتحول لدى دراسة الأمور الثابتة والمتغيرة في الدين هو:

١ - لا بد للفرد المؤمن في النهاية أن يعتقد بأنه رغم كل التطورات في كل عصر، فإنه تبقى هناك أشياء ثابتة في الدين.

٢ - يمكن أن تتقلص أو تزداد الأمور الثابتة في الدين بمرور الزمن.

٣ - إن ما يعده المؤمنون اليوم ثابتاً، يمكن أن يعده مؤمنون آخرون في عصر آخر ثابتاً أو بالعكس.

٤ - يمكن أن نفكر في وجود علاقات ثابتة بين القضايا الدينية عوضاً من الأمور الثابتة.

٥ - إن الأمور الدينية الثابتة تنحصر في الأمور التي لا تقبل الإبطال أو الإثبات بحيث لا تملك التطورات الواقعية أي تأثير على صدقها أو كذبها.

٦ - تتحول القضايا الثابتة (مثل ضرورة النبوة) إلى قضايا الدرجة الثانية (مثل الاعتقاد بأن الشريعة تهضم جميع التغييرات في داخلها).

إن لهذه النظرة - سواء أخذنا أحد اللوازم أو عدداً منها معاً بعين الاعتبار - نتائج ذات جهتين: فمن جهة لا تحتوي على الكثير من إشكالات الطول السابقة كالغموض، والإحالة إلى الجهل، وعدم قبول الثوابت للنقاش، والمعايير الغامضة (مثل الحاجات الواقعية وغير الواقعية)، وتشبيه الطريق والبيت، وتقسيم التغييرات بالسليمة والسقيمة، ولكنها من جهة أخرى تجعل البحث عن الثابت والمتحول متنفياً. فاللازمان الأول والثالث يُقلّصان الموضوع من مستوى البحث عن الأمور الثابتة والمتغيرة والحصول على معيار لذلك، إلى نوع من الاعتقاد. أما اللازم الثاني فيجعل الثوابت عائمة والزمن هو الأصل، وأما اللازم الرابع فيوصل الأمر الثابت من القضية إلى العلاقة ويصبح تعبيرنا عن الثابت والمتغير هندسياً. وي طرح اللازم الخامس تعبيراً جديداً عن الثابت، فالثابت يعني مالا يقبل الصدق والكذب. واللازم السادس يعكس درجات النظرة إلى القضايا الدينية عن طريق الاستفادة من فلسفة الدين. ولا يتحدث سروس عن عموم هذا الموضوع والذي يعد من أهم الموضوعات الدينية في العالم المعاصر.

المسألة الثانية هي التوصل من أمر التحول والتطور في المعرفة الدينية

إلى التشكيك والنسبية في الدين، الأمر الذي يتجنبه المؤلف بشدة. ولكي يتجنب سرورس التشكيك والنسبية يتثبت بالنقاط التالية:

الأولى: إن «التشكيك يجري في العلوم الحقيقية والخبرية، ولكن حديثنا هو عن تفسير الوحي وإزالة الحجب عن معاني النصوص الدينية»^(٢٥) وكأن المؤلف لا يعدد تقارير كتاب الوحي قسماً من العلوم الخبرية، وهذا ينسجم مع بعض عبارات كتاب الوحي ولا ينسجم مع بعضها الآخر. الثانية: إن بعض الإدراكات يبقى ثابتاً عبر سياق التحول والتطور: «وفي هذا البين فإن بعض الأفهام يبقى ثابتاً ومتشابهاً، ولكن ليس هذا الأمر بسبب أن هناك من يُريد أن يُبقّيها ثابتة عن عمد ويفلح في ذلك، بل بسبب أن المقتضى الطبيعي للأفهام ينتهي إلى هذا الأمر ويولد ذلك الثبات بدون إرادة هذا وذلك»^(٢٦). وهذه الأفهام الثابتة تختلف عن تلك المعتقدات الثابتة الأساسية التي يفترض ثباتها على النحو المتقدم. الثالثة: إن التحول والتكامل يختلف عن النسبية والتغيير، لأن هناك فرقاً بين تحول فهم أي شيء وتحول ذلك الشيء^(٢٧): «إن الحديث هو أن فهمنا عن كل شيء يتغير، والفارق بين الاثنين هو الفارق بين الجنة والنار. والفهم النسبي هو غير الحقيقة النسبية، وكذلك الفهم المتحول والعصري هو غير الحقيقة المتحوّلة والعصرية»^(٢٨). وهنا أيضاً يهرع مبدأ الفصل المعرفي بين الحقيقة وفهم الحقيقة لمساعدة المؤلف. الرابعة: ليس كل فهم عن الدين مسموحاً به. فلا ينبغي أن نأخذ تحول وتطور الفهم بمعنى جواز كل نوع من أنواع الفهم. إن المنهج المعرفي يُعدّ نوعاً معيناً من فهم الدين جائزاً وهو ما يكون منهجياً ومضبوطاً؛ «فما دام الفهم منهجياً ومضبوطاً، وينطلق من القواعد المقبولة لدى العلماء المختصين، فهو يُعدّ فهماً دينياً من وجهة نظر المنهج المعرفي»^(٢٩). إن تذرّع المؤلف بالمنهج المعرفي يجنّب المواجهة المباشرة مع علماء الدين حيث بإمكانه أن يُطمئنهم بأن نظريته ليست لها علاقة مباشرة بتقويض المعتقدات والنظريات الدينية القائمة، بل هي فهم مضبوط ومنهجي من المرتبة الثانية عن المعرفة الدينية: «إن البحث في مجال تحول وتطور

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

المعرفة الدينية هو بحث معرفي وليس بحثاً فقهياً أو تفسيرياً^(٣٠). ولهذا السبب فإن بإمكاننا أن نجعل مدخل سرّوش إلى الدين مدخلاً معرفياً. والخامسة إن الفهم الصحيح عن الدين هو الآخر ليس الدين نفسه: «إن فهمنا عن الدين حتى لو كان صحيحاً تماماً ودون نقص فهو أيضاً ليس نفس الدين»^(٣١).

المبدأ الثالث لنظرية الثبات والتحول هو تغيير مجموعة توقعات سرّوش من الدين. إن تطورات المجتمع الإيراني خلال حقبتَي السبعينات والثمانينيات، وظهور مشاكل الأطروحات الأخرى لإحياء الدين؛ الأطروحات التي كان لها توقعات أخرى من الدين ولم تكن ناجحة عملياً، بل كانت تخلق المشاكل والمتاعب، ومعرفة المؤلف بالنظريات الدينية الجديدة، كل أولئك تعاضد لكي توصل المؤلف إلى مجموعة توقعات أخرى من الدين. فسروش لم يكن ليصل إلى هذه النظرية دون تغيير توقعاته من الدين. فإذا كان المؤمن يتوقع من الدين تقديم الحلول لكل مشكلات المجتمع البشري، ولتعزيز هذه الحلول في أذهان المؤمنين يتوقع أن تكون مقدسة أيضاً، فمن الطبيعي ألا يرضى بفصل الدين عن المعرفة الدينية وهو يحمل هذا التصور الإيديولوجي تماماً. فمؤلف نظرية الثبات والتحول قام في البدء بتنظيم وترتيب توقعاته من الدين، ثم وجد بعد ذلك المبادئ المعرفية والنظرية لأفكاره (ومن الصعب تصور المسيرة المعكومة لهذا الأمر، إن لم يكن مستحيلاً)، وكما يعتقد هو ليس من الممكن أن نسعى لفهم الدين بأذهان فارغة: «إن البحث النظري والكلامي المهم الذي ينظم توقعاتنا من الدين ويقول لنا عمّا نبحث في الدين؟ وعمّا لا نبحث، وماذا نفهم من كمال الدين وماذا لا نفهم، إن هذا البحث هو نفسه يقول لنا ما الذي نريده من الفقه وما الذي لا نريده»^(٣٢). فإن توقعاتنا من الدين لا تتبلور بالمباحث النظرية والكلامية فحسب، بل تتأثر بالأمور النفسية، والتربوية، والمكانية، والأجواء والبنى الاجتماعية والسياسية التي نعيش فيها. كما أننا نجد المؤلف في النصف الثاني من حقبة الثمانينيات، يطرح توقعات أخرى من الدين لم يكن يطرحها في النصف الأول من نفس الحقبة. أي في مرحلة النضال والعمل على إقامة النظام السياسي الديني.

إن نظرة المؤلف المعرفية إلى الدين تصل به إلى البحث عن قبول المزاعم

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

الدينية والكلامية للاختبار والتجربة. وفي هذا المجال يشير المؤلف إلى خمس نظريات: (١) قبول المزاعم الدينية للاختبار، ولكن مع الإشارة إلى أن نتائج هذا الاختبار والامتحان تظهر في عالم آخر، ويرى المؤلف أن هذه النظرية هي في الحقيقة نفس القول بعدم إمكانية الاختبار. (٢) تسجيل النجاحات والحسنات لحساب الدين، وربط السيئات والإخفاقات بالعناصر الأجنبية والسيئة؛ وبعبارة أخرى قبول اختبار المزاعم الدينية في حدود النجاحات، ورفضه في حدود الإخفاقات. ويترك المؤلف هذه النظرية جانباً عن طريق القول إن المؤمنين يعشقون إيمانهم. (٣) تسجيل الإخفاقات والسيئات لحساب الدين، حيث يرى المؤلف أن هذه النظرية هي مواجهة عاطفية للموضوع. (٤) أولوية قبول الدين للاختبار على النتائج الخارجية. ويرى سروش أن لهذه النظرية ثلاثة أخطاء، هي عبارة عن الغفلة عن آثار ولوازم فهم معين عن الدين، والغفلة عن المجرى التاريخ لنموه، وعدم الاهتمام بالأجزاء العلمية والتجريبية البحتة له. (٥) قبول الدين للاختبار. وفي الوقت الذي يهتم المؤلف ببعض لوازم هذه النظرية، يجعل ذلك مقياساً، وينظرته إلى الدين الإنساني وذكر مستلزمات وتحقق وجوده الخارجي يشير إلى هذه القضية «إن الدين هو هذا الذي يشير إليه تاريخ الدين» أو «لا ينبغي أن نرى الصورة الجذابة للدين في مرآة الاستدلال فحسب بل في مرآة التاريخ أيضاً، وينبغي أن نستمتع لشهادة التاريخ ليس بحق المذاهب البشرية فحسب بل في حق المذاهب الدينية أيضاً». إن نتيجة هذه النظرة المعرفة والتاريخية إلى الدين هو الاهتمام الجدي بآفات الدين في أبحاث سروش^(٣٣).

إن بحوث سروش تصنّف إلى حد ما في إطار التحرر الفكري المسيحي في القرن العشرين، ولكنه لا يصل - كبعض أولئك - إلى نوع من النزعة الإنسانية أو العلمانية، بل تتحدد المسألة عنده أكثر شيء في إطار نقد الآراء الكلامية ونقد الدين الكلامي والفقهية البحث. إن اتجاه سروش نحو الغزالي ومولوي يأتي تماماً في هذا السياق، إذ كان أولئك يرفضون حصر الدين في العقائد الكلامية البحتة أو التعليمات الفقهية وقد قاموا في عصرهم بإحياء الدين نوعاً ما، وإحياء سروش متأثر إلى حد ما بهذه الرؤية.

وخلافاً للمتحررين المسيحيين، لا يرى سروش موضوع الأديان بلا أهمية تماماً، فهو لا يعتقد بأنه لا فائدة في صرف الوقت في موضوعات الأديان،

(٣٣) مقالة «عقيدة وآزمون: بحث في فلسفة دين»، «كيان»، السنة ٢، العدد ٨، (صيف ١٩٩٢).

ولكنه - مثل أولئك - يجعل فلسفة الدين في مكان علم الكلام ويؤكد على الوجه الأخلاقي للدين بشكل كبير. إن تركيز سروش على الوجه العرفاني للدين ليس مساوياً للاتجاهات العقلية للتحرريين، إلا أنه يقف في نفس الوقت مع هذه الاتجاهات من جهة الاهتمام بالحرية في الدرجة الأولى. وأيضاً لا يتفق سروش مع جناح «فلسفة الدين التجريبية» في معسكر التحرريين، ذلك لأن الفلسفة التحليلية تجعل القبول بأطر فلسفة الدين التجريبية صعباً.

وفي نهايات حقبة الثمانينيات يتعد سروش عن الدين الإيديولوجيا والدين الفقهي ومستلزمات ذلك مثل تسييس الدين، وأسلمة العلوم، وتصور الحد الأعلى من الدين، ولكنه يحذر من أن تُطرح آراؤه تحت عنوان المذهب العلماني، أو النزعة الإنسانية الدينية. ويتحدث سروش عن مواجهة الدين للواقعات الخارجية والمعرفية ولكنه شخصياً لا يفعل هذه المواجهة. فهو لا يسعى - كالتحرريين الدينين المعاصرين - نحو نقد مفهومي للنصوص حتى يهبط بالدين إلى مستوى التجارب الإنسانية، ولا يجعل الدين في إطار الرموز كما لا يدفع عنه الأساطير، ولا يبني الدين، كالوجوديين الدينين، على أسس من القلق والخوف البشري، كما لا يكون كالحركة التي تعطي صورة دنيوية عن الدين؛ فهو لا يتحدث عن دين بلا شريعة، أو عن رفع الحاجز بين المقدس وغير المقدس، ولا يتحدث عن الله بأسلوب غير ديني، كما لا يقول بحصر الإيمان في مجال الحياة الدنيوية وليس وراء ذلك، ولا عن العيش بدون الله، ولا عن ترك المعجزات الجزئية ولا عن ترك هواجس تجديد الدين. فليس له مشروع آخر غير كلام الغزالي ومولوي (واقبال من المتأخرين) في إعطاء صورة عرفانية عن الدين وتضعيف وجهه الفقهي، إلا أنه يربط المشاعر العرفانية بالهواجس الاجتماعية، ويتجلى هذا الجمع في أفكار شريعتي بصورة الجمع بين الشعور العرفاني والالتزام الاجتماعي - السياسي، وفي أفكار سروش بصورة الجمع بين الشعور العرفاني والهندسة الاجتماعية (مولوي وبوبر). وهكذا فإن عموم الفهم عن الحضور في المجتمع قد تغير، أي أن بوبر احتل مكان الاشتراكية. ويمكن أيضاً ملاحظة هذا الجمع في فهم هذين عن المتنور، فالمشاهد لدى شريعتي وسروش هو جعل المتنور في مكان النبي وجعل الأنبياء متنورين. بفارق أن النبي - المتنور عند شريعتي هو الهادي والمشير للمسؤولية (التركيز على دوره الاجتماعي) في حين النبي - المتنور عند سروش هو مخزن الأسرار (التركيز على دوره العرفاني).

إن الحذر من الإلهيات الطبيعية، وعن القول إن الرب هو راتق الفتق، وعن الزعم بوجود معرفة تشرح كل أمور الحياة، هو الوجه المشترك بين سروش وبين الإلهيين الجدد. ولكنه يتناغم مع هاميلتون بأن «من اللازم أن يتمتع (علماء الإلهيات) عن حمل أمتعة إضافية وأن يسافروا بمحفظة صغيرة. على هؤلاء العلماء أن يضعوا جانباً كل ما يؤمنون به حتى يصلوا إلى نقطة الوثوق بأنه يطمئنون قطعياً بأمر من الأمور»^(٣٤) وهذا هو ما يسميه سروش بنظرية الحد الأدنى.

إن عدم اتجاه سروش نحو المذهب الدينيوي (العَلْمانِي) (Secularism) حصر الدين في العلاقات الشخصية وليس العلاقات الاجتماعية) يبدو ظاهراً في عدد من ميزات هذه النظرية. يرى علماء الاجتماع الديني إن الأرضيات الممهّدة للمذهب العلماني هي: التصنيع، والهجرة إلى المدن، وتبلور العلاقات القائمة على الرأسمالية والعقلانية الناجمة عنها (التخصص، والتسلسل الإداري، والضبط الإداري)، ومحاربة القدسية، والفردية، والعرفية. ولكن سروش لا يقبل بالتصنيع ومتطلباته بل يدعو إلى ثقافة التقشف، كما لا نلاحظ في أي بحث من بحوثه كلاماً عن تأييد العلاقات الناجمة عن الرأسمالية، أما العقلانية التي تشكل المسألة الأصلية في تحليله للعالم المعاصر ولعلم الاجتماع الديني لا تظهر ولا تبرز في أكثر من التأكيد على العقل تجاه العشق. وبالنسبة إلى الحداثة (Modernism) التي تؤكد على المحاسبات العقلانية من جهة، وتكشف من جهة أخرى عن عدم استقرار العالم الواقعي ومجهوليته (والجمع بينهما أمر صعب أيضاً) يؤكد سروش على الوجه الثاني. إن هذه النقاط توضح المسافة التي تفصل بين سروش وبين المذهب الدينيوي.

إن اهتمام سروش المتزايد بنقد النظرة الفقهية إلى الدين وبإبراز وجهه العرفاني، أدى إلى تقلص اهتمامه بأزمة الهوية، والاعتزاز الوطني - الديني، ومسألة التغريب، التي تشكل - هذه الأمور الثلاثة - وجوهاً أساسية من الفكر الديني المعاصر. وإن بحوثاً مثل ما جاء في كتاب «سه فرهنك» هي ليست أكثر من إثارة القضية، وهي لا تخطو أكثر من خطوة واحدة لتوضيح القضايا الثلاث المذكورة.

(٣٤) ويليام هوردرن، راهنمای إلهیات بروتستان، ترجمة طاهه وس ميكائيليان (طهران: شرکت انتشارات علمی وفرهنگی، ۱۹۸۹)، ص ۱۹۹.

ثانياً: إعادة بناء الفكر الديني

إن موضوع إعادة بناء وتغيير هندسة المعرفة الدينية هو من الاهتمامات الفكرية لسروش ولهذا السبب فهو يبدي اهتماماً كبيراً بأفكار الغزالي، ومطهري، وإقبال، وشريعتي في سلسلة رجال الإحياء. وحسب رأي سروش فإن أساليب السابقين في عملية إحياء الدين كانت تتمحور حول ما يلي: «١ - مكافحة الخرافات (عملية التهذيب)، ٢ - التأكيد على الأبعاد والجوانب المغفولة والمجهولة والتذكير بها، ٣ - أخذ الأفكار الإيجابية من الآخرين وإضافتها وإلصاقها بالدين دون الاهتمام بمدى انسجامها أو عدم انسجامها مع مبادئ الدين، ٤ - التمسك بكلمة (حسبنا كتاب الله) ومحاربة كل جديد، ٥ - التعرف على الأفكار الجديدة، في مجالات علم السياسة والاجتماع - والسعي لاستنباط الشواهد عليها من آيات القرآن الكريم، ٦ - العمل على تنمية وإغناء وتقوية الدين عن طريق الهيمنة والإحاطة علماً بالمبادئ والتعاليم الأصلية للدين ودعمها بالقضايا الجديدة واستنباط حلولها بمهارة من الدين»^(٣٥) ولكن لسروش تصور آخر عن إعادة بناء الدين رغم ميوله القلبية للفكرتين الثانية والسادسة.

إن نظرة سروش لمسألة إعادة بناء الفكر الديني تحمل الميزات التالية: (١) إن إعادة البناء هذه هي حصيلة ترابط وتعامل الفكر الديني والمعارف البشرية الأخرى^(٣٦). (٢) إن إعادة البناء هذه رغم المداخل الاجتماعية والفلسفية والعلمية إلى الدين، هي ليست حصيلة ظهور القضايا الجديدة من جهة المعارف الأخرى وعرضها على الدين والفكر الديني، بل إن هندسة المعرفة في «إعادة البناء» هذه (والتي هي أدق من عبارة الإحياء) تتغير. (٣) إن إعادة البناء هذه، بالإضافة إلى حفظ الخلوص، فإن لها هاجس القوة أيضاً^(٣٧). إن قوة الدين هنا في أمر سلبي أكثر منه إيجابياً؛ بمعنى إن المعرفة الدينية تستعيد قسماً كبيراً من مزاعمها السابقة، ذلك بأن معتقداتها الأساسية تبقى دون مساس. وخلوص الدين أيضاً يُحفظ بواسطة نفس المعتقدات الأساسية؛ أي إن الله هو الذي يحافظ على خلوص دينه. إن العودة المستمرة إلى الكتاب

(٣٥) مرتضى مطهري احيا كندهای در عصر جديد، تفرج صنع، ص ٣٦٨.

(٣٦) رازدني، روشنفكرى وديندارى، ص ٣٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

والسنة، تجعل المؤمن مرتبطاً دائماً بالدين والمعرفة الدينية، ويحدث عنده اقتراب أكبر إلى جوهر الدين، وإن الإيمان برمزية الكون وتلقين ذلك للذات بشكل دائم يحتفظ بالمؤمن في حالة الحيرة تجاه سر الوجود، وإن علمه الكثير لا يقضي على حيرته هذه.

وخلافاً لمطهري، وإقبال، وأحياناً شريعتي، لا يعدّ سرّوش المجتهدين من رجال إحياء وإعادة بناء الفكري الديني، ذلك لأن أسس النظريات القائمة تُحفظ في الاجتهاد كما أن هندسة المعرفة لا تتغير. فالاجتهاد هو تغيير في الفروع وليس تحوُّلاً في المبادئ والأصول. وللإجتهاد هذه الحسنة وهي أنه يقبل بتغييرات المجتمع ويوجد التحوُّل في النظرية، وهذا الأمر أكثر تقدماً من النظرية التي تحافظ على أسسها النظرية وتغيّر المجتمع حتى ينسجم مع هيكل تلك النظرية، وتبقى النظرية قائمة. ولكن المستنير والقائم بإعادة بناء الفكر الديني هو الشخص الذي يجيز الاجتهاد في الأصول أيضاً، إضافة إلى قبوله بالتحوُّلات في العالم الخارجي والذهني، وفي عالم المعرفة والنظرة الواقعية: «والآن لتوسيع اللباس (أي تغيير النظرية بحيث يمكن إلباسها لجسم المجتمع أيضاً والذي هو نفس الاجتهاد لا تكفي في الحقيقة عمليات الرق المتتالية والمكررة، أي إن هذا ما كنا نفعله حتى الآن، وظاهر عملية الاجتهاد في فقها هو أن جسم المجتمع قد تضخم، وأن ثيابه قد تمزقت بشكل مؤقت وإن علينا أن نرتقه مؤقتاً أيضاً. وهذا عملياً هو نفس البراغمية. فالرجوع إلى قانون العسر والحرّج والمصلحة وما شاكل هو من هذا القبيل. فهذه عمليات رتق موضعية فالعمل الصحيح ليس هو هذا الرتق، بل هو الفهم الجديد للمبادئ والأسس»^(٣٨).

ويرى سرّوش بأن المستنيرين الدينيين هم الذين ينظرون إلى الدين نظرة أساسية وفوقية^(٣٩)، ولذلك فباستطاعتهم أن يطرحوا فهماً جديداً عن المبادئ والأسس، وهذا هو دور علماء المعرفة. والوجه الآخر لهذا الكلام هو أن علم المعرفة هو من معارف المرتبة الثانية، وإن دور علماء المعرفة هو التفرّج في الأكثر وقلماً يؤدون دوراً عملياً في ساحة الواقع. والدور الآخر للمستنير الديني - حسب رأي سرّوش - هو التعرف على موارد الغفلة في المجتمع

(٣٨) مجلة نامه فرهنگ، العدد ٣ (ربيع ١٩٩١)، ص ١٣ - ١٤.

(٣٩) رازداني، روشنفکری و دینداری، ص ٥٤.

وعلى الأسرار^(٤٠). ومفهوم التعرف إلى موارد الغفلة مأخوذ من الغزالي، إذ كان يعتقد أن الدنيا دار الغفلة، وأمور الدنيا تسير بغفلة، والمستنير يقوم من هذه الجهة ببيان ما يَغْفُلُ عنه الآخرون، ولأنه ينظر من أعلى فهو يخرج عن مجموعة علاقات ومقتضيات هذا العالم (حتى إنه يمكنه أن ينتهي إلى نوع من الشخصية الأخلاقية والعرفانية للمستنير). وكذلك يتعمق المستنير في الأسرار التي لا يهتم بها الآخرون. إن هذا المفهوم للمستنير الديني ينبع من مفهوم الدين في رأي المؤلف وليس من مفهوم الاستنارة، ذلك لأن المؤلف يرى حقيقة وجوه الدين في حيرة الإنسان تجاه سر الوجود^(٤١)، وهذا هو السبب في أن هذا النوع من الاستنارة يتداخل مع النبوة، وهذا هو السبب في أن هذا المفهوم يتعد مسافة طويلة عن جميع مبادئ الاستنارة في عصرنا الحاضر.

والدور الآخر للمستنيرين ورجال إعادة البناء الديني - حسب سروش - هو معرفة الآفات. ففي عدة مواقع وبالذات في النصف الثاني من حقبة الثمانينيات يذكر سروش آفات الحكومة الدينية والنظام التعليمي الديني. فهو يرى «أن معرفة الآفات أمر مهم، وإن الحكيم هو الذي يتعرف إلى الآفات والأمراض»^(٤٢). وحسب رأيه فإن آفات وأمراض النظام التعليمي الديني هي عبارة عن: (١) إضفاء القداسة على العلوم والمعارف الدينية بسبب قداسة النصوص الدينية، (٢) إطلاق تسمية الشبهة على السؤال، (٣) تمتع اللغة العربية بالكثير من الاهتمام والتكريم، (٤) مخاطبة عوام الناس، (٥) عدم الالتزام بالنقد، (٦) شيوع العناوين والألقاب والاهتمام بالظاهر، و(٧) تربية الخطباء. وأيضاً يوجز آفات تداخل العلم والسلطة الناجم عن نيل السلطة بواسطة علماء الدين، في ثلاثة أمور: (١) أن تتحدث الحوزة (المؤسسة التعليمية الدينية) بلغة السلطة، (٢) كلما هزل العلم والمنطق، فإن السلطة والقوة تسد الفراغ، (٣) أن تلعب الحوزة دور المنظر والمبرر لتصرفات السلطة^(٤٣).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٤١) مجلة نامه فرهنگ العدد ٣ (ربيع ١٩٩١)، ص ٧، إن المشكلة الكبيرة في هذا التعريف عن جوهر الدين هي أن الحيرة ناجمة عن الجهل، حتى جهل المرتبة الثانية، أي الجهل بالجهل؛ ذلك لأن الجهل بالجهل هو الآخر من جنس الجهل. وهكذا فإن الدين يكون مرتبطاً بجهل الناس الذي يمكن أن يتقلص شيئاً فشيئاً، ورغم أن كل علم، يضع أمامنا مجهولات جديدة، إلا أن هذا الأمر لا يقلل من شأن دور العلوم الجديدة في إزالة الحيرة.

(٤٢) «انتظارات دانشگاه از حوزة»، صحيفة سلام، ١٦/١/١٣٧١ هـ.ش.

(٤٣) المصدر نفسه.

إن هذه الطريقة في كشف الآفات والأمراض كانت تقتضي المواجهة الجادة مع القوى التقليدية. وخلال المواجهة مع القوى التقليدية ولا سيما في السنوات ١٩٨٥م فما بعد، استلهم سروش منها قسماً كبيراً من قواعد اللعبة. هذه القواعد تتلخص في ثلاثة أمور: (١) القيام بدور المنظر، (٢) الاهتمام بالتبليغ أكثر من التدريس، (٣) المناقشات والصراعات اللفظية. فإذا كان سروش في الأعوام ١٩٧٨ - ١٩٨٥م يلعب دوراً فكرياً، وكان يستفيد من حرية الفكر حتى في مواجهة الماركسيين، فإن سروش في الأعوام ما بعد ١٩٨٥م ولا سيما في أبحاثه حول نظرية الثبات والتحول فهو منظرٌ إيديولوجي، يصقل الإيديولوجيا ويملاً الفراغات الإيديولوجية، ويرد على الشبهات، وي طرح أفكاره على أنها إطار لحل مشاكل ومعضلات هذا الجيل. إن التفكيك الجاد الذي نجده في كتاب **دانش وارش وكتاب علم جيست**، فلسفه جيست كان تفكيكاً مفيداً أوضح الكثير من النقاط في أذهان الإيرانيين أصحاب الفكر والدراسة، وطرح إطاراً ومنهجاً للبحث والتحقيق، وصنّف المسائل والقضايا، وبكلمة: ساعد تيار التفكير في هذا البلد، أما أبحاث الثبات والتحول فهو نوع من العموميات (ربط المعارف بعضها ببعض) «التي تطرح بمثابة الاستراتيجية للراغبين، ولكن لا تُبدل جهوداً علمية في اتجاه توضيحها في أذهان الطلبة والجامعيين. وكمثال فإن أربعة أبحاث جادة حول مسألة الترابط هذه (مثلاً: أصول الفقه والفلسفة، أصول الفقه واللغة، الفقه والنظرات الاجتماعية، أو تفسير النصوص ونظرية التأويل المفسّر) كانت توضح القضية بشكل أكثر جدية من المحاضرات المتشابهة في الأوساط المختلفة. ذلك بأنّ تأثير العمل العلمي يكون أبطأ، وهو لا يستقطب القوة والقدرة.

وكان على سروش بوصفه أستاذاً جامعياً أن يسلك طريقاً آخر غير الطريق الحالي (بوصفه داعياً لفكره). فالمفكر والأكاديمي يقيم نظريته على أسس علمية ثم يتحدث بها، في حين المبلّغ والداعية يسعى لتعزيز نظراته في الأذهان ويستفيد لذلك من الأساليب المناسبة لها. وكذلك فإن سروش خلال سنوات الجهد العلمي لم يكن ممن يصارع الخصم على المنابر الصحفية، الأسلوب الذي ينتهجه حالياً (إن ردوده على ناصر مكارم وصادق لاريجاني لا توضح أية نقطة من نظرية الثبات والتحول، وهي ليست إلا لإفحام الخصم).

ثالثاً: فلسفة النبوة

إن البحث حول «توقعاتنا من الدين» إضافة إلى أنه أحد أسس نظرية الثبات والتحول في الدين، فهو يتطلب صورة خاصة عن ماهية الدين، وفلسفة النبوة أيضاً. إن السؤال المهم الذي يطرحه سروش في هذا المجال هو: «هل جاء الأنبياء لكي يعلموا البشر الحد الأدنى مما يحتاج إليه، أو الحد الأقصى من حاجاته؟»^(٤٤) إن الإجابة على هذا السؤال توضح من جديد ماهية الدين وفلسفة النبوة، وحتى تمنح خاتمية النبوة معنى جديداً، فالتعبير الشائع الذي كان ناجماً عن التصور الأيديولوجي والنضالي خلال حقبة السبعينيات والثمانينيات كان يقوم على أساس أن النبي يعلم البشرية كل ما تحتاج إليه، أو أكثر ما تحتاج إليه. على هذا الأساس ينبغي الرجوع في كل قضية إلى الكتاب والسنة، وإذا لم تكن الإجابة موجودة في بعض الحالات فهو ليس بسبب عدم وجودها، بل بسبب ضعف البحث والتنقيب. وعلى هذا فإنه لا يوجد أي فراغ نظري في المعارف الدينية وفقاً لنظرية الحد الأقصى. بالمقابل يعتقد سروش «بأننا نحتاج إلى الدين، وأن النبي قد بُعث إلينا وأدى رسالته، وأن البشرية لا تستغني عن النبوة، وأحكام الرسالة خالدة أيضاً، مع ذلك فإننا نقول إن كمال مهمة النبي هو في تعليم الناس الحد الأدنى»^(٤٥).

رابعاً: العلم والدين

بالمقارنة مع المفكرين الدينيين السابقين الذين كانوا يسعون لإنكار أي تعارض بين العلم والدين، فإن سروش يؤمن بمبدأ التلاقي والتعارض بين العلم والمعرفة الدينية (وليس الدين) ويرى أن ذلك خير لتطور طرفي التلاقي من وجهة النظر المعرفية: «فالمعارف أنواع، وينبغي الاعتراف بهذه الأنواع وفسح المجال أمامها للمواجهة والتلاقي، والاستفادة منها جميعاً»^(٤٦). وأساساً فإن نظرية الثبات والتحول هي حصيلة هذا التلاقي وبعض التعارضات السابقة. ويرى سروش إن للمعرفة الدينية في بعض المجالات تفسيرات أخرى للواقعات مورد اهتمام العلوم، وتقف في ذلك موقف المنافس للعلوم. ولكن من جهة «على العلم في المجتمع الإسلامي أن يقر بوضوح بأنه ليس منافساً

(٤٤) نامه فرهنگ، العدد ٣ (ربيع ١٩٩١)، ص ١٣.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) هويت تاريخي واجتماعي علم، تفرج صنع، ص ٢٩٣.

لله، بل هو مرآة لفعل الله في الطبيعة»^(٤٧) ومن جهة أخرى فإن تفسيرات وتحليلات العلوم ينبغي أن تلاحظ بتدقيق أكبر وأن لا يُكتفى بها: «فإننا نملك للاكتشافات والتفسيرات العلمية، تفسيرات أخرى تحتل موقعاً أرفع منها»^(٤٨). وهكذا، أي بتحول العلم والمعرفة إلى مرآة لفعل الله عز وجل، والذي يزيل القداسة عن العلم أيضاً فإن ذلك التعارض يخرج عن صورة المعركة العدائية. وحول العلوم الإنسانية فإن المؤلف يتنازل عن «العلوم الإنسانية الإسلامية». ويكتفي «بالعلوم الإنسانية للمسلمين» التي ليس واضحاً الفارق بينها وبين العلوم الإنسانية لغير المسلمين في المناهج والنتائج: «إن ما ينتجه هؤلاء (العلماء المسلمون) سيكون حتما العلم الإنساني الإسلامي، وإسلامية العلم ليس لها معنى آخر غير هذا»^(٤٩). ولهذا السبب فإن كلام المعارضين يكون صادقا في أن العلوم الإنسانية الموجودة غربية، ذلك لأنها مولودة في بلادهم. إن التعبير المذكور يتناغم إلى حد ما مع النظرة القائلة بأن «الثمرة الوحشية للعلم» تدجنها وتحصرها إلايديولوجيا والرؤية»^(٥٠) ولكن هذا العرض يجب ألا يتحول إلى توصية يتحدد العلم الإنساني بسببها وذلك بلزوم «تنميته وتطويره في البلاد الإسلامية» وإخضاعه للرقابة بواسطة الإيديولوجيا.

خامساً: الدين والدنيا

يطرح سروش هذا البحث في قالب أكثر جدة وأكثر عصريّة وهو مسألة النمو الصناعي والمسابقة في مضمار التقدم في الأمور الصناعية؛ أي مسألة خاصة وجزئية إلا أنها أقرب إلى عصرنا. فهو يتساءل: «هل يمكن العيش دون الصناعة؟ هل يمكن وقف النمو الصناعي؟ هل يمكن اللحاق بالمتقدمين صناعياً أو التقدم عليهم؟ هل يمكن إضفاء صبغة إلهية وإنسانية على الصناعة؟. وهل الآلة في الحقيقة هي مخدومة الإنسان أم خادمته؟. علاقة الطمع والقناعة - كقيمتين أخلاقيتين كبيرتين - بالصناعة؟ أليس النمو التقني اسماً لطيفاً يُطلق على حرص وطمع الإنسان؟. فما ذلك الذي يجب أن يقنع به الإنسان ولا يطمع في المزيد؟. ألم تعمل الصناعة على إبعاد العالم عن الله؟. وألم

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) علوم انساني أز نظام دانشکاهي، تفرج صنع، ص ٢٠٠.

(٥٠) هويت تاريخي واجتماعي علم، تفرج صنع، ص ٢٢٧.

تقذف في قلب الإنسان تصور القوة؟. وألم تجعل الإحساس بالعجز أمام الله القادر بلا فائدة وبلا معنى؟. وألم يكن للعرفان وأفكارنا الصوفية التي «تعلم الناس ترك الدنيا» وتحترق هندسة وعلم الاهتمام بالدنيا وتسمي علماء العلوم الدنيوية بالحيارى التائهين، وتجعل علم الطريقة والقلب فوق كل ذلك، ألم يكن لها دور في إخفاقنا في هذا العالم؟»^(٥١).

ولأن المؤلف له علاقة قلبية وافرة بالعلم، ولا يرغب في العالم الصناعي، فهو لا يرى سقفاً يحدد الأول: «ينبغي ألا تتحول الحاجات إلى سقف لنمو العلم. فلا يجوز أن نسلم أزمة النمو والتطور بيد الحاجات. فالعلم لا ينمو ولا يتطور ما لم تُطرح فيه مفاهيم وتصورات جديدة»^(٥٢). ولكنه في مجال الصناعة يؤمن بالقناعة أي «الاكتفاء بالموجود» ذلك لأن «من الأوصاف والعيوب التي تُذكر للتقنية هي: التسرع، والتنافس المتزايد، وقتل القناعة، وإزالة القداسة، وتعميم الغفلة، وتلويث البيئة، والتكاثر، وإيقاظ هوى الألوهية، وإشعال نيران الطمع، وتغريب الإنسان عن ذاته، وإثارة الشهوات الكامنة، وخلق الرغبات الكاذبة، ووضع القوى المدمرة الرهيبة في أيدي القاصرين، واستخدام الإنسان للإنسان، ومضغ الطبيعة وجعلها حثالة لا تفيد، . . وكل هذه الصفات يمكن بشكل من الأشكال أن تُرى بالعين أو تُستنبط بالعقل»^(٥٣).

وهنا يغفل المؤلف عن عدد من النقاط؛ أولاً، إن التكنولوجيا هي وليدة العلم، وعدم جعل سقف للعلم يؤدي إلى عدم وجود سقف للتكنولوجيا. ثم إن الاستخدامات غير السليمة وغير الإنسانية كما هي شائعة في التكنولوجيا، كذلك تشيع في مجال العلم. ثانياً، إذا سلّمنا بأن «ذات التقنية هو الجشع والتكاثر والتنافس واللاتوازن»^(٥٤). فإن المؤلف نفسه يعترف بأن هذا الأمر ناجم بالطبع من جشع الإنسان وهو «شأن من شؤون الإنسان وليس انحرافاً عن إنسانيته»^(٥٥) وهو «شر لا بد منه»^(٥٦). ففي حين يذكر المؤلف فوائد

(٥١) صناعات وقناعات، تفرج صنع، ص ٢٩٣.

(٥٢) هويت تاريخي واجتماعي علم، تفرج صنع، ص ٢٢٦.

(٥٣) صناعات وقناعات، ص ٢٩٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

التكنولوجيا، فإنه لكي يثبت نظرية «الجشع الذاتي» يعود فيذكر فوائدها واحدة واحدة؛ فيقول «إن التقنية تخلق الحاجة، والاحتياج مناقض للقدرة»^(٥٧) دون أن يشير إلا أن التقنية تسد بعض تلك الحاجات؛ أو يقول: «إن التقنية لم تأت على المستوى العالمي برفاه أكثر»^(٥٨) وذلك بتفسير أن الأغنياء هم المستفيدون أكثر من غيرهم من المنجزات التقنية. فهل بالإمكان عن طريق ذكر علاقات القوة وعلاقة الحاكم والمحكوم أن ننسب الخير الذاتي أو الشر الذاتي للأدوات التي هي تحت تصرف الأغنياء في الأكثر؟ أو القول إن التقنية لم توفر كذلك للإنسان فراغاً أكبر، وذلك بافتراض أن «القوة والفراغ لا يكمنان في الحاجة بل في الاستغناء»^(٥٩).

وفي كل هذه النقاط لا يطرح المؤلف هذا التساؤل: أليس هناك استخدام «أفضل» للتقنية بحيث يقلص المشاكل إلى أدنى حد، ويرفع الفوائد إلى أعلى مستوى؟ فالذين يصنعون الأدوات والآلات يكتشفون مشاكلها شيئاً فشيئاً (بدون تطوير التقنية لا توجد ثقافة الاستخدام الأفضل منها) ويبحثون عن أساليب الاستفادة الفضلى منها. ثالثاً، إن نظرة القناعة أو «الاكتفاء» تعاني من مشكلة أساسية وهي «من أين؟» من أين يجب الابتداء بالقناعة؟ ما حدود هذه القناعة؟ إذا كان هذا الموجود كافياً، ألم نصل إلى هذه النقطة بنفس نظرية الجشع؟ وما حدود الاستفادة الفضلى من الطبيعة؟ وما الحدود الدنيا؟ حيث نجد الجواب في نفس أسلوب تحسين الاستفادة الذي يستخدمه أصحاب الفن والتقنية. إننا نستطيع أن نغيّر مؤشرات التحسين وأن نقرر من جديد ما يجب أن يشكل الحد الأدنى أو الحد الأقصى، ولكننا لا نستطيع السعي لحل المشكلة بأحد المؤشرات. إن الرفض الكلي للتقنية بدليل الجشع الذاتي أيضاً (حسب نهج العرفان الذين يعدّون الدنيا مذمومة) تعني مسح صورة المسألة عوضاً عن حلها. رابعاً، ما مقياس «البساطة»؟ فإذا كان الاتجاه نحو البساطة في الحياة يحل المشكلة^(٦٠)، فما الشيء البسيط؟ فهل المترو (قطار الأنفاق) هو الأبسط أم القطار الهوائي؟ هل السكك الحديدية هي الأبسط أم الخطوط الجوية؟ هل الدراجة الهوائية هي الأبسط أم السيارة الشمسية؟ هل البساطة تكمن في كيفية

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣١٣.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

الاستفادة، أم في أسلوب الإنتاج، أم في المواد المستخدمة في الإنتاج؟. وخامساً وأخيراً، يمكن التوصية بالقناعة أو الاكتفاء بوصفها حلاً فردياً، ذلك لأن باستطاعة «الفرد» أن يختار أسلوباً معيناً لحياته الخاصة بعيداً عن الوصايا العامة للآخرين، أو بدون أو مع نسبة الجشع الذاتي للتقنية، ولكن ليس باستطاعتنا أن نمنع الجميع عن أسلوب حياتي خاص بمجرد طرح نظرية أخلاقية شخصية أو اجتماعية. ينبغي النظر إلى القناعة إلى جانب سائر الرغبات البشرية الأخرى التي ليست مبغوضة ذاتياً (كالرفاه والسرعة والقوة والسلامة والأمن و...) كما ينبغي تحديد مؤشرات الأفضل في كل مجتمع حسب القيود والإمكانيات المتاحة لها، والنظرة العامة لنفس الرغبات ومدى مطلوبيتها.