

مباني
الدين التجريبي والتعددية الدينية

في فلسفة عبد الكريم سروش



الشيخ
غالب الناصر

مباني

الدين التجريبي والتعددية الدينية

في فلسفة عبد الكريم سروش

كافة الحقوق محفوظة ومسجلة

الطبعة الأولى

١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م



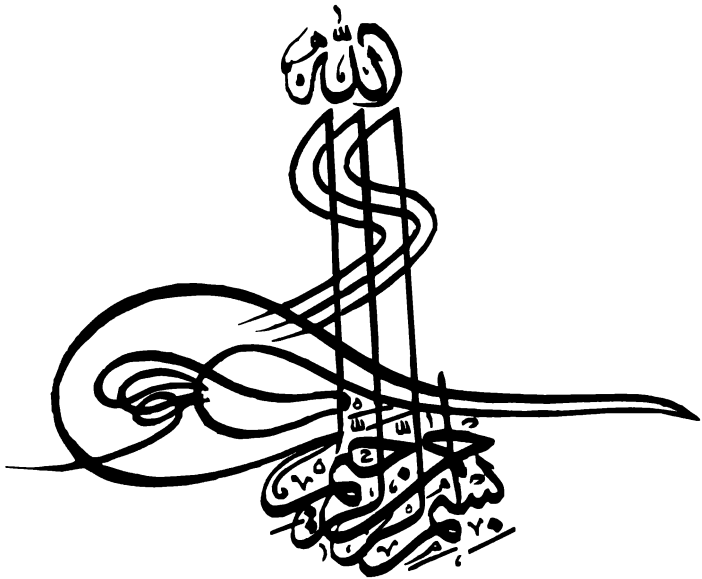
مركز الفكر الإسلامي المعاصر



إصدارات
مركز الفكر المعاصر
(١)

مباني
الدين التجريبي والتعددية الدينية
في فلسفة عبد الكريم سروش

الشيخ
غالب الناصر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مركز الفكر الإسلامي المعاصر في النجف الأشرف، مؤسسة فكرية إسلامية تعنى بدراسة ومتابعة التحولات الفكرية والعلمية والثقافية الهائلة التي أفرزها التطور الذي شهده العالم منذ عصر النهضة والأنوار والحداثة وصولاً إلى ما يطرح اليوم في أزمنة العولمة وما بعد الحداثة من مفاهيم ونظريات ونماذج فكرية، تنموية وتجديدية، كان لها منذ نهاية القرن السابع عشر ابلغ الأثر في تفعيل عوامل النهضة وشروط التنبؤ الحضاري والتغيير الجذري في عالمنا الإسلامي، مثلما كان لها الدور الكبير في تحريك الصراعات الإيديولوجية والعرقية والمذهبية مما غيب سؤال النهضة والتقدم في خضم هذه الأزمات في أكثر من موقع في عالمنا الإسلامي.

من هنا تأتي أهمية رسالة المركز وما أخذه على عاتقه من العناية بما تم انجازه من البحوث والدراسات الحديثة والمعاصرة في مجالات تطور المعرفة وتجديد الفكر الديني وتحولاته المعرفية باتجاه الاجتهاد في الفقه الاجتماعي، ومجالات لم تكن مطروقة من قبل كالسياسة والاقتصاد والقانون والتربية والمجتمع وغير ذلك العلوم السلوكية والإنسانية، من أجل الكشف عن منطوق التجديد وأصول بناء النماذج الإسلامية والأطر النظرية للتطبيقات القائمة على أساس بديهيات الفكر الإسلامي مما ورد في القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

نحاول في هذا المركز الاشتغال على مجالات الإنتاج العلمي والفكري والثقافي وتشكيل النماذج المنهجية التي تقارب الأدوات البحثية الحديثة والمعاصرة بموضوعات التراث والواقع، وكذلك تقديم الخدمة من خلال إعداد الموسوعات

وتنظيم المعاجم التي تكون بنية تحتية من المعارف والتي تشكل مورداً أساسياً في الانطلاق إلى مراحل أكثر تطوراً في الانجاز الفكري والحضاري والتنمية البشرية القائمة على تعددية الخيارات وانفتاح الآفاق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله
الطيبين الطاهرين.

المدخل:

يشهد الواقع في عالمنا الإسلامي كما يشهد الفكر، صحوة كبرى متعددة الأبعاد، دينية، وعلمية، وثقافية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية، وهي مزيج من النهضة والثورة في المجالات كافة؛ فمنذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، بدأ العالم الإسلامي يدشن هذه الصحوة الشعبية التي أسهمت في صناعتها ظروفٌ مختلفة انتهت بحركات الشباب الثورية التي سحبت الفئات والأحزاب الأخرى إلى حوزتها، مما شكل النهضة العربية الثانية.

ومع هذا التصاعد في المدّ الجماهيري، الذي يراوح بين الثورة والنهضة من أجل قطع دابر الهيمنة الغربية، وإزالة التخلف الداخلي، وبناء التجربة السياسية الرشيدة القائمة على التداول السلمي للسلطة، في ظل هذا الحراك الواسع في العالم الإسلامي المستمر منذ أكثر من ثلث قرن، تم رصد التنامي المطرد للإسلام، وتوسع دوره في معالجة مسائل الحياة المختلفة ومسائلها ومساحاتها المتنافرة، وبذلك تزايد الشعور بأهمية المرجعية الإسلامية والقرآن الكريم، بوصفه مرجعيةً دستوريةً عليا، ومصدر إلهام؛ لضبط مسار الحركة التجريبية السائدة في خيارات المجتمع الإسلامي بعد أن

ثبت حجم الخطورة في الانساق وراء هذه المسارات التجريبية والمجازفة غير الواعية، مثل: الليبرالية الامبريالية في نسختها الغربية غير الإنسانية في مطلع القرن العشرين، ومثل الاشتراكية السوفيتية في الخمسينيات والستينيات، ومثل القومية والقبلية، وغير ذلك من التوجهات السائدة في العالم الإسلامي.

هذا الأمر هو الذي وكّد لدى أصحاب المشاريع اللادينية السائدة في الحقب السابقة فكرة طرح حدود الدين ومدى صلته بالحياة العامة على طاولة النقاش بجديّة وتواصل، وفي ضوء قراءات تأويلية مبتكرة لإثبات محدودية الفكر الديني وعدم شموليته، وكذلك عدم قدرته على الاستجابة للمشكلات المطروحة على الساحة الإسلامية، أو الدعوة إلى إعادة تكييف الإسلام مع مسلمات الحداثة الغربية وفي مقدمتها: محورية الإنسان في صناعة الحقيقة والدين، وإعادة تعريف الدين لقبول التعددية الدينية، والمواءمة مع فكرة غياب الإله وانعدام الغاية من الخلق، أو الهدفية في حركة الكون، وقد تطرح هذه الأفكار من أجل الحفاظ على بقاء الدين وسلامته بحسب مزاعم هذا الاتجاه، وما يوافره من آليات التأويل لتحقيق هذا الغرض.

هذه التجارب التي ثبت فشلها في أكثر من مفصل من مفاصل الحياة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية، وما يشهده العالم العربي في هذه المرحلة من الثورات ضدّ واقع حكومات دوله الفاسدة، في الحقيقة ما هو إلاّ تعبير عن رفضه لهذا الفشل المزمّن في النهضة العربية وبناء الدولة السائد، القائم على الاستبداد في الفكر غير الإسلامي الأصيل.

ولا ينكر أن للثورة الإسلامية في إيران الأثر البالغ في تنامي هذه الصحوّة بأهمية المرجعية الإسلامية الأصيلة، ولاسيما بعد الانجازات التنموية النظيفة والكبيرة، والتطورات التقنية التي أحرزتها في السنوات الأخيرة ولاسيما في مجال الصناعة

النوعية، ومع مقارنة ذلك بحجم الفشل الذي منيت به النخب الكمالية والعلمانية في نسختها الغربية، وإحساس الجماهير بالضيق والاعتراب في ظل سياسات هذه النخب التي تحتقر شعوبها وتوالي سراً وعلانية الحكومات الغربية، أصبح واضحاً أهمية المرجعية الإسلامية في تقرير حركة الأمة الكلية، وضبط دستورها، ومسار تجربتها في مواجهة التحديات.

ومع وضوح هذه الأهمية في المرجعية الإسلامية عند الكثيرين، إلا إنها لا تزال تواجه إشكالات وتحديات أساسية كبيرة ومخاوف عريضة، وحتى تراجعات تظهر هنا وهناك، نتيجة النقد الجذري لهذه المرجعية والطرق عليها من الداخل الإسلامي والخارج الدولي.

ومن المفكرين المعاصرين الذين يمارسون عملية الطرق الممنهج للفكر الديني والتّصنيف عليه بجعله في حدود الدين التجريبي الشخصي، الدكتور حسين الحاج فرج دباغ الصيدلي أو الملقب بـ(عبد الكريم سروش)، وهو كاتب ومفكر إيراني من مواليد طهران عام ١٩٤٥م، وهو أنموذج فريد ومهم في الدعوة للتجريبية الدينية في حدود الجمع بين التصوف والعلم الحديث، من أجل تجاوز الفهم الموضوعي التقليدي أو السائد للدين؛ وبذلك أصبح أنموذجاً أيضاً للتحديات التي واجهها ثم انتهى به المطاف إلى الاستقرار في أمريكا وجامعتها.

هذه السيرة والمسيرة والتجربة، الفكرية والسلوكية، تذكرنا بتجارب أوربية أخرى في هذا المجال طالما أثارت اهتمام المفكرين الإسلاميين في العالم العربي، ولها صلة فكرية وعملية - كما سيتضح من أبحاث هذا الكتاب - بتجربة سروش ومصادره الفكرية التي أفاد منها، مثل تجربة الدكتور والفيلسوف البريطاني والترستيس (١٨٨٦م - ١٩٦٧م)، الذي ترجم كتبه الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح مقصود، والذي انتهى به

المقام إلى التدريس في الولايات المتحدة، وكذلك التجربة الدينية للدكتور الإنكليزي جون هيك (تولد: ١٩٢٢م)، صاحب الدعوة المعروفة للتعددية الدينية، والتي تمت مواجهتها من قبل الكنيسة والأوساط الأكاديمية في بريطانيا ورفضها، وانتهى المقام به أخيراً في جامعات أمريكا.

حصل سرروش على منحة دراسية في زمن حكومة الشاه المخلوع إلى بريطانيا، فدرس الكيمياء في جامعة لندن، ومن الواضح أنه درس إلى جانب هذا العلم التجريبي، الفلسفة والتاريخ والتصوف وعلم الأديان، واطلع على كتابات والترستيس، وكتابات جون هيك وغيرهما من المفكرين الإنكليز والأوروبيين في مجال فلسفة الدين.

يقال إن سرروش في بداية الثورة كان من أنصار حركة الإمام الخميني (١٩٠٠م - ١٩٨٩م)، إلا إنه دخل في خلاف جذري مع التوجهات الأساسية للأمة، وشكلت كتاباته في الدعوة إلى (التعددية الدينية)، و(الدين الطبيعي التجريبي)، و(نقد المؤسسة الدينية)، وسلوكيات بعض رجال الدين، شكلت هذه الكتابات نوعاً من المعارضة، انتهت بخروجه من إيران والذهاب إلى أمريكا ليستقر هناك مدرسا للفلسفة والتصوف في الجامعات الأمريكية.

ليست هذه الدراسة موجهة لشخصية سرروش، أو تحليلها سيكولوجياً، بل هي تصدّي لبيان وتحليل أنموذجه الفكري القائم على أساس الدين التجريبي والتعددية الدينية، ومظاهر النقد الثقافي في مدونته الفكرية، ومن هنا يمكن اقتراحها في هذه الدراسة أنموذجاً للتراجع المزدوج، عن الخط الإسلامي وفكره السائد وواقعه المعاش، والشروع في نقده فكرياً وواقعياً، والتحوّل الفكري في الكتابة باتجاه التبشير بالفكر الليبرالي، والدعوة للدين الطبيعي، العقلي، العلماني، والتعددية الدينية، ومن ثم الهجرة الفعلية، والرحيل العملي إلى الغرب، فمن المعروف أن سرروش في الظاهر بدأ نصيراً

للثورة الإسلامية، وعَيَّنَ من قبل الإمام الخميني عضواً في هيئة إدارة الثورة الثقافية، وهي هيئة مكلفة بأسلمة الجامعات والمراكز العلمية والثقافية، وكان يتقف بقوة على أهمية المرجعية الإسلامية في ضبط المسار التجريبي للأمة وتوجيه خياراتها الإستراتيجية في هذا العالم، يقول: (الدين يعني الكتاب والسنة القطعية، فهما مصححان للمسيرة دائماً، يعني أنهما مرجعان لك لتنظيم فهمك للحياة والقيم بشكل لا يتنافى مع هذه القيم بشكل قاطع، فالقيم والفهوم المختلفة عن الحقوق لا تضع كل شيء أمامك، ونحن لا ندعي أننا نتعلم كل شيء من خلال التجربة والعقل....نحتاج إلى الاقتباس والاستيحاء من النصوص الدينية وتطبيق المفاهيم البشرية مع المعرفة الدينية).^(١)

وبعد استقالته من هذه الهيئة العليا للثورة الثقافية بدأ رحلة العدّ التراجعي عن بنيته المعرفية السابقة وأساسياتها، والدخول في سجلات فكرية وخطابية مناهضة للخط الفكري الإسلامي السائد في إيران، ثم انتهى به المطاف إلى القطيعة المعرفية مع الإسلام في بعض جوانبه الرئيسة، كـ(الوحي القرآني)، والقول بـ(بشرية النصّ القرآني)، ومع الإسلاميين واتهامهم بالترويج للإرهاب والخرافات والفتن من على المنابر في

(١) أرحب من الأيديولوجيا، د عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد،

طهران وقم المقدسة^(١)، بل ترك إيران والتحق بالغرب الذي درس فيه الصيدلة والكيمياء والفلسفة قبل انتصار الثورة الإسلامية.

سروش وبعد تحولاته التدريجية عن خط مركزية الإسلام ومرجعيته العليا، يقترح الليبرالية التقليدية، أو المتجذرة كما تدعى في الغرب، أي الصراعية، التي انتقلت إلى العالم الإسلامي بعد الاحتكاك مع الغرب في زمن النهضة، يقترح الليبرالية بوصفها مرجعية عليا بديلاً عن المرجعية الإسلامية، وهو يصرح بهذا الاختيار في أكثر من كتاب ومقال كتبه ولاسيما في الفترة الأخيرة من إنتاجه الفكري، في الفترة التي شهدت وصول الإصلاحيين إلى السلطة وما بعدها، بمعنى أن سروش يمكن اقتراحه أنموذجاً لهذا الصراع المتفجر على الأضعدة كافة.

لقد أحدث الخطاب الإسلامي الشيعي المتنامي بعد سقوط الشاه في إيران، ثم تجدد هذا الخطاب بشكل أقوى بعد سقوط نظام صدام حسين عام ٢٠٠٣م في العراق وانحسار المدّ الاشتراكي في عموم العالم الإسلامي، أحدث هذا التحول زلزالاً كبيراً، وحراراً شديداً باتجاه عودة المركزية الإسلامية وسلطة الشعوب في هذه المنطقة؛ لتدخل في صراع حقيقي (نقدي وآيديولوجي) مع المشروع القديم لليبرالية في العالم

(١) انظر: مجلة نصوص معاصرة، السنة الخامسة، العدد ١٨، ١٧، ١٨. شتاء وربيع ٢٠١٠م - ١٤٣١ هـ نقلت أبحاث هذا العدد كلمات سروش في التصريح ببشرية القرآن الكريم، وأنه كلام صادر عن الرسول الأكرم ﷺ، ومطابق لمقتضيات عصر النبي وحدود معرفته، قال: كانت هذه لغته وعلمه ولا أتصور أن علمه كان يفوق علم عصره حول الأرض والكون والإنسان فلم يكن يتمتع بالعلم الذي نمتلكه في الوقت الحاضر، ص ١٦، وإذا كانت معرفة سروش أفضل من معارف النبي، فإن قصة قرآنية، كقصة جلب عرش بلقيس من قبل (الذي عنده علم من الكتاب)، تصبح في عداد الأسطورة، وهذا ما يؤكد سروش كما سنرى في الأوراق القادمة من كتابنا.

الإسلامي الذي انحسر آنأما، بفعل سيادة المركزية الاشتراكية منذ الخمسينيات وتراجع في ذلك الوقت؛ ليعود الآن من جديد متسلحاً بآليات التأويل وصناعة الحقيقة، وهو يمثل الآن أحد التحديات الأربعة الرئيسة التي تواجه الإسلاميين بحسب الكاتب بوب.س. سيد صاحب كتاب (الخوف الأصولي)^(١).

في مشروع سروش الفكري يجري الترويج للبيرالية بتوسيط الدين و من خلاله، وتتجلى فيه هذه المواجهة التاريخية، المركزية الإسلامية في مواجهة المركزية الغربية، وهي مواجهة ليست على الورق فحسب، بل مواجهة مرتبطة بشكل صميمي مع الواقع يوماً بيوم وساعة بساعة، فما إن حضر رئيس الوزراء التركي إلى مراسم عاشوراء في مطلع العام الهجري ١٤٣٢هـ حتى صرح وزير خارجية الكيان الصهيوني: بأن تركيا أضحت كإيران عشيّة الثورة الإسلامية^(٢).

يدور البحث في هذا الكتاب حول قراءة سروش للدين والتراث الإسلامي، من موقع الإزاحة والتجاوز، في ظلّ مناهج النقد الثقافي وعلم الأديان التقليدي، و(اعتماد اللبيرالية والدين الطبيعي)، وتقديهما على الإسلام باعتباره تجربة تاريخية لها ظروفها وعوارضها اللغوية والثقافية وأحكامها الخاصة التي ارتبطت بواقع تاريخي ومحيط جغرافي محدد.

في هذا الكتاب ستتعرف: كيف مارس سروش — بتوسيط مقولات علم

(١) التحديات هي: ١. الولع بالتغريب. ٢. التحدي الاقتصادي. ٣. التحدي الانثي وعبادة القوميات. ٤. غياب مظاهر تفريخ الحياة. ينظر: بوبي س. سيد، الخوف الأصولي، المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، ترجمة: عبد الرحمن إياس، دار الفارابي، بيروت الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م: ص ١٨-٢٢.

(٢) سنقل كلام الدكتور كمال عبد اللطيف أستاذ الفلسفة في جامعة الرباط الذي ربط فيه المواجهة الجديدة بين الإسلام والليبرالية المعاصرة بانتصار الثورة الإسلامية في إيران وتدايعات هذا الحدث.

الأديان وقياليته، والفلسفات الغربية - نقداً جذرياً للفكر الإسلامي ورموزه ومؤسساته، قديماً وحديثاً، أي إنه يمارس تأويلاً مزدوجاً، يتضمن فكر سرروش، تجديداً للفكر الليبرالي يسمح له بأخذ موقع المركز من جهة، وتجديداً للفكر الديني يحيله على الهامش الفردي للحياة، وصولاً إلى التفكيك بينه وبين أبعاده الاجتماعية والرمزية، ودوره في ترشيد مؤسسة السلطة وتقويمها، من جهة أخرى.

ولكي نعرف على هذه المواجهة الكبرى، وقع الاختيار على فكر سرروش أنموذجاً، فهو يقدم صورة مكتملة العناصر لهذه المواجهة تحضر فيها مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة والنقد الثقافي الذي أعلن سرروش عن تبنيه صراحة في نقد الفكر الإسلامي كما تحضر نظريات الليبرالية والتأويلية وصناعة الحقيقة الدينية، وهي أمور مترابطة ومتكاملة فيما بينها كما سيتضح.

لبّ الكتاب هو في الارتباط الحاصل بين آليات النقد الثقافي ومناهج علم الأديان في قراءة التراث الإسلامي وبين مسائل: الماضي، والواقع، والحداثة، وقد جاء تناول المفاهيم والنظريات المرتبطة بهذه الموضوعات بوصفها مقدمات لا بدّ منها لتجلية الاختيارات والبدائل المتصارعة في إطار الإجابة عن سؤال النهضة والتقدم في واقع متعثر، يعيش المواجهة مع الغرب على أكثر من مستوى، وفي مقدمة ذلك الغزو الثقافي المروج للمشروع الغربي، المتمرس بالتقدم التقني خصوصاً.

لم يكن الردّ على سرروش هو كل الهدف من البحث، بل الوقوف على أكثر من نقطة ارتبطت بهذا المفكر دون سواه، ومنها:

١. تراجع عن قناعاته السابقة بالمركزية الإسلامية، وكونه عضواً في مجلس إدارة الثورة الثقافية بعد انتصار الثورة الإسلامية، وهي نقطة ذات أبعاد سيكولوجية وسياسية ومعرفية خطيرة، تتصل بمنطق التحولات وحركة التاريخ وتغيير القناعات،

وهذه النقطة بالذات موضع اهتمام مراكز أبحاث علمية وإعلامية واستخبارية مهمة في العالم، ولاسيما مع ملاحظة الصراع بين إيران والغرب ورغبة الغرب العميقة في إعادة هذا البلد إلى بيت الطاعة، ومنع تأثيره الإسلامي في المنطقة، وهنا تبرز مشكلة ينبغي الانتباه إليها وهي: عدم إمكانية الاحتجاج على سروش بأقواله ظاهرياً، لتناقض هذه الأقوال وتضاربها، فإذا قلت: إنه يقول ببشرية القرآن الكريم، جاء الخصم بكلام له سابق يقول: بأنه وحي إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وينحل الإشكال إذا علمنا أن قناعاته قد ترحزت من حال إلى حال في إطار من الصيرورة والانتقال. إننا أمام مفكر تحول في بعض مقولاته بدرجة مئة وثمانين نقطة بالاتجاه المعاكس، والعبرة حينئذ بأقواله الأخيرة، وهي التي تهمنا في بحث المواجهة الفكرية المصنعة أو المفتعلة بين الإسلام والحدائث برسم العلمانية، والقول ببشرية النص القرآني، وفكر الصيرورة والتحول، السائد في الحضارة الغربية.

٢. وتتصل بالمواجهة التاريخية الحادة بين الليبرالية، مصدرها الغرب وتدعي نهاية الصراع برسم انتصارها على الشيوعية وتمدها في بلاد الله الواسعة دون قيد أو شرط، وبين الإسلام الذي تتجدد مركزته كل يوم بفعل نشاط الإسلاميين، والجهد الإيراني في هذا المجال خصوصاً، وتزايد الوعي عند المحرومين والمستضعفين وفشل النخب المتصدية للسلطة في احتواء الأزمات والمشكلات التي تعصف بالإنسانية، ومنها الخواء الروحي الذي يستشعره الإنسان في ظل الحياة المادية الصرفة وعدميتها، ولاسيما في أوقات تذكر الآخرة وعوالم ما بعد الموت، وقد ضمت الحكومات في العالم الإسلامي إلى الخواء الروحي في الحضارة الحديثة خواء البطون، وانحسار الحرية، ومصادرة الكرامة، مما صعد من أهمية الخيار الإسلامي.

وهنا تأتي أهمية خطاب سروش في كونه يعيد ترتيب الأولويات من داخل

البيت الإسلامي لصالح مركزية غربية، وفلسفة ليبرالية تعيد قراءة بنية الإسلام بمنطق الظواهر البشرية وإعماها لتشمل الإسلام والقرآن، وكذلك لصالح الصيرورة والتحول الساعي إلى تفكيك البنى وإعادة تركيبها بتوسيط التأويل وصناعة الحقيقة في إطار من النقد الثقافي الذي جاء بوصفه ممارسة فكرية أكثر من كونه نزعة إيديولوجية.

٣. وفرة إنتاج سرروش وكثرة كتاباته في مجال طرح الواقع الصراعى وتمثيله نقدياً، ومحاولة إيجاد خلطة جامعة بين الفكر التراثى، منتقداً، ومتجاوزاً، وهو في تصوره: الأسطورة التي مضى زمنها أو ولى، في مقابل الفكر الليبرالي الغربي المتجدد، بوصفه متقدماً وساحقاً بعلميته وفلسفته، بحسب تسويق سرروش، ومن هنا عدّه كثيرٌ ممن كتب عن إيران وتحولاتها، النموذج الأمثل والمطلوب تعميمه بشدة، في الساحتين: الفكرية والسياسية وصولاً إلى إحداث التغيير المنشود.

٤. إن السائد والمشهور في الأوساط الفكرية هي العودة، والوصل مع الفكر الإسلامي بعد القطيعة والفصل، وقد تدعى هذه الظاهرة في أدبيات الفكر الإمامي الشيعي بـ(الاستبصار)، ومع فكر سرروش جاء الاستبصار معكوساً، إذ جاء الفصل والقطيعة مع المرجعية الإسلامية بعد الوصال، وهذا الأمر يستدعي المراجعة والنقد الذاتى ولاسيما أن الإمام الخميني، اشتكى كثيراً من سلبيات بعض الموجودين والمتنفذين في الحوزة والسلطة، والخطاب الاستفزازي قد يخلق ردود فعل غير محسوبة، ويعلم الجميع أثر الخطاب والسلوك الاستفزازي للنخب المتغربة واحتقارها للشعب، كم ولد من ردود فعل قادت إلى إنعاش السلفية التكفيرية في الفكر الإسلامي. وبذلك يمكن إدراك أهمية هذه الدراسة، التي تحكي قصة المواجهة الساخنة بين الغرب وليبرالته المغرية للكثير من أبناء العالم الإسلامي وبين الإسلام الذي يسعى إلى استعادة مركزيته في أكثر من موقع في العالم، وكيف تحول واحد من أنصار

الثورة، وعضو بارز في هياؤها الثقافية، إلى الخندق المعادي، فكرياً وممارسة، في وقت يعلم الجميع أن المعركة مع المشروع الغربي الاستكباري هي معركة فكرية وثقافية. وقبل الدخول في أبحاث الكتاب نتناول بعض الأمور الموجهة لهذه الأبحاث والمكثفة لأفكاره الأساسية، وهي:

الأمر الأول

منذ حقبة الثمانينيات لاحظ المهتمون بالشأن الثقافي أن هناك عودة مخططة لإحياء الفكر الليبرالي التقليدي ومدرسته النفعية، التي انطلقت مع عقد الثمانينيات من القرن العشرين، بقوة في بريطانيا وأمريكا مبشرةً بعهد جديد من الرأسمالية، ويبدو أن الطبقة المهيمنة في الغرب بحاجة إلى هذه المعركة الفكرية والثقافية في ظلّ الأوضاع الجديدة لتطور الرأسمالية العالمية، بل بحاجة إلى الإيديولوجية الليبرالية الكلاسيكية^(١) بالذات لما تضمنته من أفكار بشأن الحرية، والكرامة، والمساواة، فراحت الرأسمالية تعيد إنتاج نفسها في أزمنة العولمة وتجدها.

إن الأيديولوجية الليبرالية التي ظهرت في أوروبا في القرن السابع عشر على شكل تأملات في الطبيعة الإنسانية القائمة على الرغبة والمنفعة عن القيم أو الارتباط بالدين، وأثر العقل وقدراته المعرفية، الذكية، كأداة نفعية ليس إلا، لتحقيق رغبات

(١) ينظر: خرائط أيديولوجية ممزقة، الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، إدريس هاني، دار الانتشار العربي، ٢٠٠٦م، ط١، ص ١٣-١٥؛ إذ قدم المؤلف أكثر من تعريف بمصطلح الأيديولوجية، وخلص إلى أنها: نظام فكري يعكس موقفاً من العالم، وهدفها حماية النسق لا مواكبة التطور والتحول الاجتماعي، ولا يمكن لجهة معينة أن تتجرد من الصبغة الأيديولوجية طالما هي لصيقة بالفكر.

الإنسان، ثم تفنين حق الإنسان الطبيعي في التملك، من أجل تحقيق كل رغباته وتطلعاته في الحياة، وتحدد حينئذ مسؤولية الدولة في حماية حرية الأفراد في التملك والتبادل السِّلعي من أجل تحقيق أكبر قدر من منفعة الفرد ولذته، هذه الايدولوجيا تتم اليوم إعادة تسويقها والعمل على ظهورها من جديد وتضطلع بهذه المهمة حكومات ومؤسسات وأفراد، إذ إن التوسع العولمي للرأسمالية يعتمد الآن مجموعة أفكار ونظريات هي في الواقع إحياء للتجربة الليبرالية الكلاسيكية، التي هي إحياء لليبرالية القرن التاسع عشر، والتي تم نقدها من قبل ماركس وغيره من رواد الفكر الاجتماعي كدوركايم وفيلن وغيرهم أيضاً من مفكري العالم الإسلامي في حينها.

وقد أكد حقيقة هذه العودة النشطة إلى إحياء أفكار الليبرالية الكلاسيكية الآتية من أزمنة عصر الأنوار وإعادتها وظيفياً إلى الساحة الفكرية والثقافية في أزمنة العولمة وأزمنة ما بعد الحداثة، أكثر من مفكر معاصر، كديفيد هارفي من جامعة شيكاغو في كتابه (الليبرالية الجديدة) (٢٠٠٨م)، والدكتور مويرز في كتابه (الإمبريالون الجدد) (٢٠٠٨م)، الذي عزز كتابه بمساهمات عددٍ من المفكرين الذين تحدثوا عن العودة إلى الأفكار المبكرة لنشوء الرأسمالية وتأهيلها لخوض المعركة الفكرية الراهنة بأسلوب هادئ وواضح يعطي تبريراً عقلانياً ورشيداً لغزو العالم اقتصادياً، كما أكد ذلك الدكتور اشرف منصور من جامعة الإسكندرية في مصر في كتاب له بنفس العنوان (٢٠٠٨م)، إذ قال: (منذ السبعينيات انتهى عصر رأسمالية الدولة والديمقراطية الاشتراكية، وذلك بإعادة إحياء الأفكار الليبرالية التقليدية في صورة ما يعرف بالليبرالية الجديدة، التي بدأ ظهورها في الغرب في السبعينيات وانتقلت إلى العالم الثالث منذ أواسط الثمانينيات، وكانت بداية لشكل جديد من الايدولوجيا المدعمة والمبررة للتوسع العالمي

للرأسمالية، وهي العولمة^(١).

وفي العراق تجري اليوم حركة واسعة لإعادة إنتاج الفكر والحركات العلمانية، فقد أفردت على سبيل المثال مجلة مدارك الصادرة في بغداد حواراً تناولت في مسألة ضرورة مواجهة الفكر السياسي الديني خلال استعادة العلمانية فجاء في تقديم الحوار ما يأتي: (في عراق ما بعد ٢٠٠٣م لا يوجد فصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسات القانونية والمؤسسات الدستورية حيث تلعب المرجعية الدينية دوراً فاعلاً في إضفاء الشرعية السياسية فضلاً عن قيام الدولة بتمويل مشاريع المؤسسات الدينية ونشر الفكر الديني عبر التعليم والإعلام والثقافة).^(٢)

قد يبدو غريباً كيف أن سروش يعتمد آراء هوبز، وجون لوك، وفولتير، وغيرهم من جهاذة الفكر الليبرالي الكلاسيكي القدامى في خطابه مع نهاية القرن العشرين، والحقيقة هي أن هناك عودة قوية لهذا التراث الفلسفي المادي، لتبرير التوسع العالمي للرأسمالية، وإلغاء دور الدولة ورقابتها، عن طريق الليبرالية الجديدة، وقد انخرط في هذه الموجة الجديدة من التبشير الليبرالي عدد كبير من الكتاب والمثقفين أمثال هاشم صالح مترجم كتب محمد أركون، وأحمد القبانجي مترجم كتب عبد الكريم سروش وغيرهم كثيرون، كما تضطلع بهذه المهمة مؤسسات ذات قدرات مالية غير تقليدية.

(١) د. أشرف منصور، الليبرالية الجديدة، جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، دار رؤيا، القاهرة ٢٠٠٨م، ط ١، ص ١٠.

(٢) مجلة مدارك، مركز مدارك للبحوث والدراسات، العددان ١٣-١٤، عام ٢٠١٠م، ص ٢٤٠.

الأمر الثاني

يبدو أن الخطاب الليبرالي الجديد، تجاوز الأسلوب الإيديولوجي التقليدي إلى نمط جديد من الخطاب هو النقد الثقافي، الذي أصبح سمة الخطاب الفلسفي المعاصر، الجامع بين الخيال الأدبي وعقلانية الفلسفة، ولما كانت السرديات الإيديولوجية المتداولة في حقب الحداثة قد استهلكت نقدياً، هي والفلسفات التي تشفع لها عقائدياً وفكرياً، إذ إن الإيديولوجية تختلف عن النشاط الفكري العام، من حيث أن النشاط الفكري عموماً هو نشاط ذهني، تساولي، فلسفي، معرفي، باحث عن الواقع كما هو، يترصد الحكم الواقعي في مرحلة ثبوته، في حين أن الإيديولوجية هي صيغة تأطيرية، مسقفة، ومحددة، تنمط من ينتمي إليها وتكيف نشاطه الذهني في حدود خدمتها، باعتبار أنها تمثل الواقع، ولا تسمح بالتبدل والتغيير والتطور فهي دعوة تبشيرية، يتحول الفكر فيها من التأمل الفردي إلى فكر جماعي يخدم فئة محددة ويكسر سلطتها ويركز مركزيتها، وهكذا تصبح الإيديولوجية نسقاً فكرياً جماعياً إلزامياً قابلاً للتمثل والتقليد.

إن هذا التحجر في الإيديولوجيات التقليدية، وعدم قدرتها على مواكبة تطور الواقع وصيرورته، هو الذي تسبب بفضيحة التوجهات الإيديولوجية، في الحقب السابقة، وفشلها المعلن في الإجابة عن الأسئلة الحيوية: السعادة، الاطمئنان، قلق الموت، النهضة والتقدم، وغير ذلك من الأمور، وإفلاس الفلسفات المغذية لها، من حيث هي نسق فكري مضلل، أخرج الإنسانية من مضمار السباق النهضوي، وادخلها في مضمار الاضطراع، والعنف، والعنف المضاد، إن ضلال الإيديولوجية، سرعان ما يظهر مادام الواقع متطوراً، وغير متوقف على خدمة الإيديولوجية، فيما هي نسق فكري مغلق، قائم

على خدمة فئة محدودة، يربط بين النجاح في مجال العمل النهضوي، وضرورة استبعاد الآخرين، أو استئصالهم، بوصفها مقدمة موصلة للنجاح المنشود، وبذلك اكتشفت الإنسانية زيف الدعوات الإيديولوجية، ونزعاتها العنيفة.

لقد ربط الدكتور كمال عبد اللطيف بوضوح بين مفاهيم الليبرالية والعلمانية ومبدأ التأويل ودورهما في مهمة تجديد المفاهيم وزحزحة المعاني التقليدية عن مواضعها السائدة، فقال: (إن المفاهيم تراكم معطيات محددة لما يمكن أن نطلق عليه ثوابت الدلالة وأسس المعنى، بل الأصل في المعنى، إلا أن هذه الثوابت تكون في مجال المفاهيم السياسية مشحونة بمعانٍ قابلة دائماً للتطوير والتحوير والتبدل، أي قابلة لبناء أصل يتجاوز الأصول، أصل يسكت عن الأصول القديمة، أو يبنى بدائلها، وخاصة عندما تحصل متغيرات حاسمة في التاريخ حيث يصبح مبدأ المراجعة ضرورياً).^(١)

من هنا كان لابد من تسويق شكل جديد من الخطاب الإيديولوجي يتسم بمواكبة تطورات الواقع وتبدلات الفكر والمجتمع، خطاب غير آبه بتناقضاته، أو خجل من تخليه عن بياناته السابقة، فهو قائم على أساس التعددية في القراءة بلا حدود، وإمكانية التأويل الفلسفي المستمر للوقائع، فلا معاني ثابتة، ولا مدلولات محددة، بل يجري التفكيك وإعادة التشكيل في كل مرة من أجل المحافظة على الديمومة والاستمرارية في البقاء، ولو تحت عناوين وأغطية جديدة، وهذا تطور لاف في الخطابات والانتقال من الإيديولوجيا التقليدية إلى ما يعرف اليوم بالنقد الثقافي المتجاوز للطبيعة المتحجرة للإيديولوجيات، ومن الذين التفتوا إلى هذا التحول المفكر الإسلامي زكي الميلاد والباحث الموريتاني السيد ولد أباه، الذي كتب مقالاً ذكر فيه شأن التحول

(١) د. كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٧م، ط ١: ص ١٣.

عن الأيديولوجية باتجاه النقد الثقافي: (إن أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي تعبّر عن نفسها في تبنى الأطروحات النظرية والمنهجية التي تظهر في المجال الفكري الغربي، لتعويض مفاهيم ومنهجيات ظهر عقمها وتلاشت طاقتها التعبوية الأيديولوجية)^(١).

أما زكي الميلاد فقد رصدَ هذا التحول في صيغته التلقائية غير المخططة وقال: (ومن وجهة نظري لهذه الأزمة، فهي تتحدد في تحول التنوير وتحديداً في العقدین الأخيرین من القرن العشرين إلى ما يشبه الأيديولوجيا، أو هكذا حوّلته بعض المثقفين العرب، الأيديولوجيا التي أفرغت التنوير من المحتوى المعرفي والإنساني، وأصبح التنوير أداة للتعبئة والمواجهة والإقصاء من خلال تقسيم الناس إلى تنويريين وظلاميين، بطريقة لا تخلو من تعسف، ومن ازدواجية في المعايير، ومحاولة احتكار التنوير، بإدخال البعض في دائرته، وإخراج البعض الآخر لمجرد التوافق أو الاختلاف الفكري والسياسي، والتنوير الذي تحوّل إلى أيديولوجيا، أو حين يعبّر التنوير عن نفسه من خلال الأيديولوجيات، فإن هذا التنوير لا يعدو إلا أن يكون ادعاءً، ولا ينتج فعلاً تنويرياً!.)^(٢).

ويبدو أن التنوير الجديد أو العقلانية النقدية التي انتهجها عبد الكريم سرروش وممارساته في التأويل الفلسفي، هذا النشاط الفكري جاء متزامناً مع العودة إلى الفكر الليبرالي التقليدي، فحاول تجاوز الانتماء الأيديولوجي المعلن، والخروج عن أطره ومحدداته وسقوفه الأولية والثانوية إلى فضاء النقد الثقافي وخطابه المتعدد الإبعاد، وهو نشاط واسع الطيف، اتخذه مجالاً للممارسة الفكرية وصناعة مدونة ممتدة في مجالين:

(١) نقلاً عن: زكي الميلاد، هل المثقفون في أزمة، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٩م، ط ١، ص ٢٤.

(٢) هل المثقفون في أزمة: ٢٥.

١. مواجهة الفكر الإسلامي، وسلطته المتنامية، وذلك من أجل تفكيكه، عبر إعادة قراءته بشكل تحريفي و تأويله، وإعادة تركيبه بطريقة تؤدي إلى إزاحته من الصدارة أو المركزية أو الهيمنة، على أرضه، في العالم الإسلامي، لصالح قوى غربية، وهي: الليبرالية، بأطيافها الحداثية وما بعد الحداثية، وقد تعزز تصاعد المدّ الليبرالي بشكل استثنائي بعد انهيار الإيديولوجية الاشتراكية في الساحة الغربية. وبذلك يتضح لماذا استطرنا في هذا الكتاب في بحث التأويلية ونظرياتها، بعد أن فرغنا من البحث في الليبرالية.

٢. تسويق المبادئ الأساسية للفكر الليبرالي التقليدي، كبديل عن المركزية الفكرية للإسلام، عبر خطاب النقد الثقافي، الجامع بين الأدبي والفلسفي، والاختصاصات العلمية الأخرى، وهذا ما أكده الدكتور عبد الأمير زاهد، إذ قال: (إن المفكر سروش دخل في إعادة ترتيب المكونات الفكرية للرؤية الإسلامية، ليوجد فسحة لمثل تلك النظريات (جون لوك وروسو، ودارون) من جهة، وأوغل في تفاصيل نقد البنى الفكرية الإسلامية، لاسيما في الفقه والأصول، ليرتب مساحة تستقر عليها الليبرالية في التفكير الإسلامي ويؤسس إمّا لدين علماني، أو لتفكير علماني للدين)^(١).

وكان الدكتور كمال عبد اللطيف أكثر وضوحاً في الربط بين عودة التبشير بالليبرالية وتجديد مرجعيتها، وظهور الصحوة الإسلامية التي تقودها الجمهورية الإسلامية في إيران وظلال هذه الصحوة في العالم العربي التي تؤكد المرجعية الإسلامية، ولاسيما أن الفكر الاشتراكي وقبضته الحديدية قد آلت إلى الفشل و التلاشي، إذ قال: (إننا مرة أخرى في الحالتين المذكورتين معاً، أمام المنظومة المرجعية

(١) أ. د. عبد الأمير زاهد، قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، مطبعة الضياء النجف الاشرف،

الإسلامية وأمام المنظومة المرجعية الليبرالية، تعود إذن إلى مناخ الكتابة السياسية العربية المعاصرة ثنائية الإسلام والليبرالية بعد صراعات القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين في المشرق العربي وبعد الدعوة إلى الاشتراكية، ومحاولة تعريبها و تأويلها في الخمسينيات والستينيات من هذا القرن، حيث انتقد النموذج السياسي الليبرالي بكثير من الشدة والحدة، وتم اعتبار الاشتراكية بمثابة بديل حاسم لتركه العصور الوسطى السياسية، وتركة الفكر البرجوازي الليبرالي.... لا ندرى ماذا ستفرز الأحداث في مستقبل الأيام لكننا نريد المشاركة أساساً في عمليات التأصيل الفلسفي لجوانب من الصراع الذي يحتد اليوم شيئاً فشيئاً في فضاء الفكر السياسي العربي بين ظلال معاني الثورة الإيرانية في الواقع العربي، والدعوة الرائدة إلى الديمقراطية، باعتبار أن كلا الاختيارين المذكورين في نظر أصحابه يسمح أكثر من غيره بتجاوز التأخر والتبعية، ويقلص من سيادة الطغيان^(١).

خطاب النقد الثقافي تم توريده للعالم الإسلامي، في العقود الأخيرة، وحصراً بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران؛ لتجاوز سلبيات النمط الأيديولوجي المفارق للواقع، وتوظيفه في مواجهة الفكر الإسلامي، الذي وسموه بالأصولية تارة، والإرهاب أخرى، وصولاً إلى تشويه الفكر الإسلامي من الداخل عبر إعادة إنتاج الفكر الأموي، الذي يتمتع بحضور تاريخي قوي، سواء في العهد الأموي الأول، أم في العهد الأندلسي، أم بعد سقوط بغداد، واتجاه الأنظار نحو إعادة إنتاج، بالنظر لما حضى به هذا الفكر من دعم الحكام المستبدين.

الأمر الثالث:

كان العالم الإسلامي ولا يزال مسرحاً، لتمثيل ما يجري في الواقع الغربي، من صراعات أيديولوجية، فمن المعروف أن الصورة الصراعية، والتجادل الديني القديم و الإيديولوجي الحديث، كان قد نشأ وتطور في مجاله التداولي الغربي، ثم انتقل هذا الصراع بكل حيثياته وأشكاله وتداعياته إلى عالمنا الإسلامي، وقد انبرى عدد من الكتاب المسلمين، ولاسيما في العالم العربي، كعبد الله العروي، ونديم البيطار، ومحمد عابد الجابري (ت ٢٠١٠م)، والأستاذ حسن حنفي، وجورج طرابيشي، والمفكر المغربي إدريس هاني، إلى بحث طبيعة الصراع الإيديولوجي وأشكاله وتداعياته، والفلسفات الاجتماعية المغذّية له، وتصنيف الشعارات التي أفرزها، بحسب المراحل المختلفة التي مرت بها الأمة الإسلامية، تمت دراسة مفردات الاشتباك الإيديولوجي في الغرب أولاً، ثم، ثانياً، كيف تم توريده إلى الساحة الإسلامية، فأضحت هذه الساحة مسرحاً، يحاكي، ويعيد تمثيل (قصة الصراع) كما حصلت في الغرب، على أمل الالتحاق بحضارته المادية المتصاعدة، انشطارياً، فيما تم إنتاجه من مدونات وسرديات وخطابات ادعت أنها تهتم بالمشكلة الحضارية للأمة العربية والإسلامية، وتأسس لفلسفات، وأيديولوجيات، قادرة على الإجابة عن سؤال النهضة في واقع متخلف حدّ الانحطاط، وحلّ إشكاليات التراث والحداثة، لقد تشكل هذا الاشتباك في العالم الإسلامي منذ زمن إدراك الفارق بيننا وبين بلاد الغرب، ومحاولة البعض تمثل الطريق الغربي في ردم الهوية والفارق بيننا وبينهم، فاختر البعض الطريق الليبرالي، مدعوماً ومعززاً بقوة الغرب الليبرالي، ثم اختار طرفاً آخر الطريق الاشتراكي مدعوماً ومعززاً بقوة الكتلة السوفيتية، والآن يتم استحضر الليبرالية بقوة بعد تصاعد المدّ الداعي إلى استعادة المركزية

الإسلامية وهو أيضاً مدعوم ومعزز بالقوة الإيرانية وثورتها الإسلامية. وهكذا يأتي نشاط عبد الكريم سروش أيضاً في هذا الإطار، فهو يمثل نوعاً من الصراع الذي كان قائماً في الغرب: صراع الليبرالية التقليدية ضد رجال الدين والفكر الديني، وقد التفت إلى هذه الحقيقة إدريس هاني، عندما قال: (كنت أرى بعض المثقفين الإيرانيين، غارقين في تنزيل نتائج الهيرمينوتيك المسيحية على المتن الإسلامي من دون أعمال نقدي وإبستمولوجي لهذه الهيرمينوتيك)^(١).

من المعروف أن مشروع عبد الكريم سروش في الدعوة إلى الانخراط في الليبرالية والتجريبية الدينية، بوصفه مقدمة للتطور الحضاري، ودعوته لتكوين المجتمع المدني المتحرر من سلطة الدين، وممارسته لتعددية القراءات للنص القرآني بوصفه إنتاجاً بشرياً من صنع الرسول الكريم ﷺ، والتراث الإسلامي؛ عبر الممارسات التأويلية التي تعتمد الفلسفة المادية، جاء هذا المشروع متزامناً مع العودة التاتشيرية – الريكانية، إلى إحياء أمجاد آليات السوق وتقويض أثر الدولة في الرعاية والضمان الاجتماعي، واعتماد خصخصة الاقتصاد، وصعود طبقة جديدة من الناهبين الدوليين القادرين على تجاوز الحدود، والقوميات، والأديان، وسلطات الدول الأخرى وتخطيها، عبر مؤسسات مالية وتجارية وعسكرية، قادرة على تفكيك وتجاوز الموانع في الوصول إلى خيرات الشعوب وثرواتها والتحكم بها، لقد أدرك الغرب أنه آن الأوان للعودة إلى طرق أبواب الشعوب والبلدان مرة أخرى في جولة استعمارية جديدة، تأتي عقب وصول جهود الدولة الرأسمالية إلى طريق مسدود، إذ لم تستطع هذه الدولة المترهلة، تحقيق التشغيل الكامل والقضاء على البطالة، وكذلك لم تستطع تحقيق الرفاهية الكاملة

التي وعدت بها، ومع ازدياد التنافس مع اليابان والصين في مجال التقنية والاستحواذ على الأسواق، ومع شحة المواد الأولية والطاقة وارتفاع أسعارها، كان لابد للغرب وأمريكا من الخروج عن الأطر التقليدية التي حكمت نسبياً العلاقات بين الدول مدة من الزمن، والدخول في مرحلة جديدة من الغزو والاستعمار والسيطرة السلمية على ثروات الشعوب وتأمين وصولها إلى مصانع الغرب، وكان لابد لهم من حروب من طراز جديد، حروب ثقافية وغزو فكري يكرس المركزية والهيمنة على بلدان العالم الإسلامي، مركز النفط، والثروات، والأسواق، قال الدكتور اشرف منصور: (يتم استخدام الايدولوجيا الليبرالية الجديدة بنفس شروط استخدام ليبرالية القرن التاسع عشر، فقد استخدمت ليبرالية القرن التاسع عشر للتخلص من القيود الدينية والإقطاعية، والارستقراطية على رأس المال، ومن قيود الدولة أيضاً والتي كانت في يد هذه القوة آنذاك، والآن أيضاً يعاد استخدام نفس المبادئ الليبرالية ولنفس الأهداف تحت عباءة العولمة، أي للتخلص من كل ما يقف في طريق رأس المال العالمي من دولة أو قومية أو خصوصية ثقافية، فلأيدولوجية الليبرالية دائماً طابع تصادمي مع النظم والتقاليد التي تريد أن تحل محلها)^(١).

إن تبني سروش وغيره من المفكرين في العالم الإسلامي، للنظرية الليبرالية تطلب منا الوقوف على جملة من أفكار الرأسمالية التي تصاعدت الدعوة إليها منذ عصر الأنوار حتى اكتملت في عصر الحداثة، والآن يعاد تسويقها في ثوبها الجديد، كعصر ما بعد الحداثة.

والواقع إن التحدي الليبرالي يعدّ في مقدمة التحديات التي يواجهها التيار

(١) الليبرالية الجديدة، جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية: ص ١٣.

الإسلامي وأكبرها في هذه المرحلة من الصراع، كما يؤكد بوبي س. سيد في كتابه (الخوف الأصولي)، إذ يقول: (في معظم المجتمعات المسلمة لا تزال شريحة كبيرة من السكان ملتزمة التغريب، ولم يحقق الإسلاميون لأسباب مختلفة نجاحاً مماثلاً في كسب هذه الشريحة، وتعتقد هذه الشريحة السكانية أنها علمانية وحديثة ولبالية، وهي بالتأكيد تقدم نفسها على هذا الأساس للجماهير الغربية، لكن على الرغم من جهم للبرلة والديمقراطية، يبدى كثير من هؤلاء الناس استعدادهم لدعم التدابير غير الليبرالية وغير الديمقراطية التي تتخذها أجهزة الدولة ضد الإسلاميين)^(١).

تتجلى أهم الأهداف التي تحاول الدراسة تحقيقها، في إمكانية تكوين صورة واضحة عن التوجهات الليبرالية والنزعة الصراعية ما بعد الإيديولوجية، المتحركة نقدياً في كافة الاتجاهات، التي اتسم به خطاب الكاتب الإيراني عبد الكريم سروش، وطرائقه التأويلية في تسقيط النظام الإسلامي ومؤسساته التراثية، عبر صناعة الحقيقة (المجافية للحقيقة)، في إطار النقد الثقافي المستورد، وكان لابد من إتعاب النفس والكتابة لمواجهة قصص التزييف الثقافي، وصناعة التعويق الإيستمولوجي، التي تم تطويرها في الغرب، كبديل عن الإيديولوجيات المستهلكة وما تتطلبه من فلسفات اجتماعية، كخلفية مغذية لهذه الإيديولوجيات، لقد جاء البديل هذه المرة عبر ما يسمى بـ(النقد الثقافي)، إن كان لابد من هذه الدراسة، فهي ضرورية في هذه المرحلة الحساسة من تطور الأحداث والثقافات، مرحلة العولمة والصراع بين الحداثة وما بعد الحداثة حيث يسود التفكيك والتأويل وإعادة القراءة في حقل عابر للإيديولوجيات ومتخطٍ للدعوات التقليدية هو حقل النقد الثقافي، الذي تطور عن صراع الجماعات،

والثقافات، والفلسفات، والإيديولوجيات، في أزمنة الحداثة.

الأمر الرابع:

طريقة عبد الكريم سروش في تسويق الليبرالية وإزاحة التراث الإسلامي، الأسطورة كما يسميه، يمرّ عبر آليات التأويل الفلسفي الإسقاطي، وليس عبر التأويل القائم على أساس تفتح الفكرة بتوسيط الحوار بين الذات والموضوع، أو انبثاق الفكرة بتوسيط بناء النص وفكرته المحورية، وهذا ما استدعى منا الوقوف عند نظرية الهرمينوطيقيا الفلسفية، وكيف تعسف سروش في تطبيقها على معطيات التراث الإسلامي، وكيف أتخذ من التأويل منهجاً لصناعة حقيقة هي بعيدة عن الحقيقة.

أما منهجنا في الردّ عليه أو نقده فقد اعتمد الانفتاح على نصوصه ومحاولة رصد الخيط الناظم لأفكاره في الدعوة إلى الدين التجريبي أو إلى الليبرالية، وهل هي فوق المرجعية الإسلامية ورافضة لهذه المرجعية أصلاً، أم أنها تحاول المواءمة بين المرجعيتين؟

كما تحاول الدراسة الوقوف على منطقة اشتغاله الرئيسة في مجمل مشروعه، وهل هي متصدية لبيان الفارق بين الأنا والآخر، أم أن سروش يحاول أن يتجاوز مرحلة إدراك الفارق ليؤسس مسارات الخروج من الأزمة؟ أم أنه قد تجاوز كل ذلك، ودخل مرحلة الإبداع، ويعيش الإطالة من موقع العز والمجد على العالم.

سنحاول مناقشة فكره الليبرالي وهو يعلن عن هذا الخيار ويصرح به في كتبه وحواراته، لنعرف حدود تمثله لنسق اجتماعي معين في المجتمع الإسلامي، أو من باب وفائه للغرب الذي حضّي بالدراسة فيه كما هو شأن العديد من الليبراليين العرب، سنحاول في البحث مقارنة أفكاره مع الكثير من كتابنا، دون تأويلها تأويلاً تعسفياً، بل

نحاول التحاور معها ومقاربة بعضها مع البعض الآخر من أجل الوصول إلى فكرتها المحورية في تقديم الليبرالية، أي اعتماد فكر الحوار والتفتح بين الذات والموضوع دون اللجوء إلى الأحكام المسبقة، والتخمينات البعيدة عن روح النص.

في إطار العودة إلى التبشير بالليبرالية الجديدة من طريق إحياء أفكار فلاسفتها الأوائل، هنالك تظاهرة كبيرة من الكتاب والباحثين الداعين إلى هذه الليبرالية باعتبار أنها السبيل الآمن للوصول إلى الحداثة، وأن الانخراط في الصيرورة التاريخية وصولاً إلى معالم التقدم والنهضة، يقتضي من الانخراط في الليبرالية بلا شروط كمقدمة موصلة إلى حالة النهوض الشامل، وليس عبد الكريم سروش هو الناشط الوحيد في هذا المجال.

ومن هنا تضمن البحث العديد من المقاربات بين ما يطرحه سروش من أفكار ومفاهيم ونظريات تتعلق بالواقع والتراث والتطلع إلى الحداثة الدينية، وبين عدد من الكتاب الناشطين في مجال التبشير بالليبرالية الجديدة ومنهجها في الوصول إلى الحداثة، ومنها الحداثة في مجال الفكر الديني.

الأمر الخامس:

يعد فكر الصيرورة والتحول في العالم، الشامل حتى للطبيعة الإنسانية وقلب بديياتها بمرور الوقت، من الموضوعات الأساسية في فلسفة العلم المعاصرة، وقد ادعى عبد الكريم سروش إيمانه بهذا الفكر واستند إليه سواء في دعوته إلى الانخراط في الليبرالية، أو في قراءته للفكر الإسلامي من طريق التأويل التاريخي والفلسفي وتوسيطهما، ومن هنا كان لابد لهذه الدراسة من الوقوف عند فكر الصيرورة والتحول ولاسيما في فلسفة العلوم وحركة التأريخ ومسائل الجدل الهيجلي، والماركسي، والدار

ويني، وما طرحه كل من والتر ستيس، وجون هيك، وميشل مسلان ومحمد أركون، من أفكار في مجال جدل المعرفة الدينية وخضوعها للتاريخية وللتجريبية والفتح، مع بيان الخلفية الأيديولوجية الأوربية الكامنة خلف بعض هذه الأطروحات.

الأمر السادس

لقد كتبت العديد من الردود ضدّ سرديّة سروش، والأفكار الواردة فيها، وسنشير إلى بعضها في الفصل الأول من هذه الدراسة، إلا أن هذه الردود، السابقة على بحثنا، تتناول بعض الجوانب المنهجية أو الموضوعية، من فكر سروش، دون محاولة الإلمام بأبعاده الكلية، وتحولاته الارتدادية، أو تصنيفه في إطار نشاط علم الأديان أو حقل النقد الثقافي، وهو نشاط ما بعد أيديولوجي، يجمع بين الفلسفة الاجتماعية، والأيديولوجية، والشعارات البراقة، ولا يتردد عن قبول العنف الثوري، إذا ما تعرضت ثورته الملونة، أو قوته الناعمة إلى الفشل، ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة، بوصفها تحاول الإلمام بالتطور الحاصل في مجال صراع الأيديولوجيات أولاً، في الإجابة عن: سؤال النهضة والتقدم، وحلّ إشكالية التراث في صورته الوحيانية المستمدة من حضور خاص للمقدس في تجربة الرسول الكريم ﷺ، لمواجهة النموذج الجديد للتجربة الدينية الذي ينطلق من صناعة الدين التجريبي في ضوء محورية الإنسان وضرورة التعددية الدينية، ومواجهة غيبة الإله، بغاية جديدة عبر التصوف والعرفان والحداثة في الدين، ثم دراسة نموذج تطبيقي من نماذج النقد الثقافي الجديد في أزمنة ما بعد الحداثة، وهو أطروحة سروش في النقد القائمة على مناهج التأويل والتفكيك، أو ما بعد الإيديولوجية.

الأمر السابع:

أما بشأن ترتيب أبحاث هذا الكتاب، فكان لابد من بيان المفاهيم والنظريات التي اعتمدها عبد الكريم سرروش في اشتغاله على موضوعات: الماضي وما يرتبط به من موضوعة الإسلام، والتراث وإشكاليات تتعلق بتطور البحث الديني ونماذجه المعرفية القديمة، الواقع ومشكلاته، وأخيراً التطلع إلى الحداثة، ولاسيما الحداثة في مجال الدين، فهو يتألف من: خمسة فصول:

الفصل الأول:

وهو مدخل في المفاهيم التي يمكن أن تؤطر مشروع سرروش: النقد الثقافي، الحداثة، ما بعد الحداثة. كان لابد في بداية هذه الدراسة من التعريف بجملته من المفاهيم، بحقل النقد الثقافي من حيث التطرق إلى: مدلول مصطلح النقد الثقافي وصلته بالنص والنص الديني المؤسس، والمناهج المتعددة التي يعتمدها، والموضوعات التي يتناولها، وصلاته بالنقد الأدبي والنقد الفلسفي، المتعالي، والأهداف والوظائف المنوط به، وكيف ارتبط نشاط النقد الثقافي بمرحلة ما بعد الحداثة، وما بعد الإيديولوجية، فكان لابد من التعريف بالحداثة وما بعد الحداثة، وحدود ارتباط هذه المصطلحات ومدلولاتها المختلفة بحقل النقد الثقافي، أي إن الفصل الأول تمحّض للعناية بالمفاهيم والتصورات الأولية للبحث.

أما الفصل الثاني:

فهو في دراسة التكوين النظري والمنهجي عند سرروش والوقوف على جانب من مصادره المعرفية التي استقى منها أفكاره في التعددية الدينية والدين التجريبي ونقد

المؤسسة الدينية.

فقد تطرق إلى النظريات الأساسية والمرجعيات المبنائية، التي شكلت الأرضية الفكرية التي أقام عليها عبد الكريم سروش مدونته في نقد المعرفة الإسلامية، والمؤسسة الدينية، والخطاب الإسلامي المعاصر، فكان لا بد من دراسة التفكيك والتأويل والهرمونطيقيا، وسؤال الحقيقة ومحددات المنهج، وفكرة الحق الطبيعي، والدين الطبيعي في عصر التجريبية، وكيف تحول البحث الفلسفي من البحث في المعرفة والابستمولوجيا إلى صناعة الخطاب، والعباب اللغة، وصارت مطارحات الحقيقة، مجرد تشكيلات لغوية، وسرديات خطابية، وفيفساء من المناهج التي لا تحيل على معرفة الواقع أو اكتشاف الحقيقة، ولا على اختراع الحلول لمشاكل المجتمع أو تقديم الإجابات الشافية، عن أسئلة النهضة والتقدم، في أزمنة الحضارات الاقتصادية، التي تمارسها الليبرالية الجديدة، وتصديرها الأزمات الداخلية إلى الخارج، ولو باستعمال القوة العسكرية، إنها نظريات التجاوز والصيرورة، في عالم جدلي، تجاوز مرحلة الايدولوجيا القارة أو الثابتة، إلى مراحل التأسيس: لايدولوجيا التأويل، والتفكيك، والاختلاف والتنافر، والتعددية، وربما العدم والعبث واللامعنى، من طريق أنشطة النقد الثقافي والصناعة الدينية الجديدة.

أما الفصل الثالث:

وهو في آليات علم الأديان أو علم الكلام الجديد وأثره في قراءة التراث الديني. فقد تناول إشكالية التراث وأزمته عند عبد الكريم سروش، وحدود القطيعة مع التراث الديني التي يعتمدها، التراث النبوي، الذي لا بد من إزاحته، في أزمنة ما بعد النبوية، بوصفه مقدمة واجبة لاستئناف البناء الحضاري من جراء تحديث الدين، لا بد

من تفكيكه، وإعادة قراءته، بتوسيط مناهج التأويل الجديدة، لتجريده من بعده السلطوي السائد، وإبعاده عن التأثير في الساحة الفكرية، والثقافية، والسياسية، باعتباره: دين، معدّ، خصيصاً، للخلاص الفردي الأخروري، في أزمنة ماضية ومنقرضة فقهياً وأخلاقياً وكلامياً، ولا شأن له بإدارة البلاد والعباد. بل هي من مختصات العلوم الغربية، والليبرالية، كما يرى سروش، حصرياً، وهذه فرضية استنصالية، سبقه إليها كل القائلين بضرورة القطيعة مع التراث، سواء أكانت قطعة كلية، كما هو الأمر مع عبد الله العروي، ودعوته لنبد التراث الإسلامي، أم قطعة جزئية، كما هو الحال مع محمد عابد الجابري، أم قطعة منهجية كما هو الحال مع محمد أركون.

في الفصل الرابع:

وهو في ما يعرف بآليات النقد الثقافي وقراءة الواقع الإسلامي، المررد بين النهضة والثورة في حقبة المختلفة، تناولنا سؤال النهضة والتقدم، التعريف بهذا السؤال، وبيان أهميته، وكيف وقع الاختلاف بين الإيديولوجيات المتصارعة في الإجابة عنه، وكيف ظهر في مدونة عبد الكريم سروش.

سؤال النهضة والتقدم الذي أصبح ذريعة للنزاعات الفكرية، وطرقاً للوصول إلى السلطة، ومسوغاً للعنف والعنف المضاد، وكيف ارتبط بظاهرة الإستقواء في أزمة الايدولوجيا، ثم بالغزو الفكري في أزمنة العولمة، فالاستقواء بالغرب، المنهجي هذه المرة، ظاهرة متأصلة في خطاب سروش، للتطويح بالإسلام، بوصفه معرفة، وأيدولوجيا، ومؤسسة، وشعاراً.

الإسلام الذي يحرض المسلمين، أبداً، على النهوض والتقدم، ولا يقبل لهم الذل، والهوان، والتبعية، للشرق أو الغرب، كيف تجاهل الحقب والمراحل التي مرت

بها الأمة، وهي تحاول معالجة إشكالية التخلف المستشري في أوصالها، والخروج من أزمة فقرها وانحطاطها، ابتداء من عصر النهضة والإصلاح، ومروراً، بتصاعد وتيرة المدّ الثوري واختزال النهضة والتقدم في استلام السلطة، وتصفية الخصوم ولاسيما الإسلاميون منهم وإبعادهم، إلى مرحلة بناء الدولة القطرية ومحاولات إيجاد الحلول لمشاكل التنمية المتعثرة في البلاد الإسلامية، وكأن النهضة تختزل في خطط التنمية، والتنمية يجري اختزالها، في استيراد المعامل ومكائن الإنتاج، ذات الموديلات القديمة، وأخيراً، جاء الدخول في عصر العولمة، عصر التفكيك، والتأويل والتعددية، وعيش اللحظة الواحدة الاستهلاكية، والتجربة الدينية الصوفية للمتوحد، التجربة العابرة في مجال الدين، ونهب أموال الشعب، وإيداعها في بنوك الاستثمار الأجنبية، بلا، تأمل في: ماضٍ منقوض بالآهات والأوجاع والخسائر الفادحة في صفوف الشرفاء، ولا تحسب لمستقبل واعد بالكوارث، والويلات بفعل الصراعات الإيديولوجية، المندلعة، أولاً في الغرب، والمنحدرة، تالياً، صوب الشّرق، مع حركة الرياح تماماً.

لقد تصدى هذا الفصل لإمطة اللثام عن ظاهرة الاستقواء السارية في سلوك الجماعات والنخب في العالم الإسلامي؛ أي الاستقواء بالأجنبي البعيد، منهجياً وسلوكياً، عسكرياً، وأيديولوجياً، وثقافياً، ضد ابن العم في الداخل الإسلامي، أو الاستقواء بابن العم، ضد الأخ، في داخل الوطن الواحد، و الاستقواء بالكذب ضد الحقيقة.

وهكذا يأتي الفصل الخامس والأخير في الدراسة: للوقوف على مباني الحدائث في المجال الديني، المباني النظرية للدين التجريبي والتعددية في فكر الحدائث وعند سروش، وهو مختص برصد المظاهر الجديدة لتسويق التعددية الدينية والدين التجريبي الطبيعي، الأمور التي تبلورت في ضوء الإيديولوجية الليبرالية التقليدية، وما

بعد التقليدية، من أجل الحداثة الدينية، باعتبار أن سرروش لا يتردد في تبني فكر الصيرورة المنفلتة في التغيير والتبديل، أبداً، بعيداً عن البنى القارة أو الثوابت القرآنية، كما هو واضح من بعض كلماته، الموثوقة، هنا وهناك، في كتبه.

هذه الصيرورة التي يريد لها للفكر الإسلامي وإنتاج الدين العرفاني الجديد، خلال البحث عن البنية الثابتة في الأديان، وهي التجريبية في مجال الدين التي استوردها من الغرب، فهو يسعى لتحريك الفكر البنيوي الإسلامي، وتثبيت الفكر الغربي القائم على أساس التوالد والتراكم، أي استكمال نصاب الغربنة، وهذه المرة مع الدين التجريبي العرفاني في الإسلام.

الأمر الثامن

مما تقدم فإن الحديث عن نشاط إنتاج الدين التجريبي، والنقد الثقافي المستورد، وصور تطبيقه، عند الكاتب الإيراني عبد الكريم سرروش، ومشروعه ما بعد الإيديولوجي، في الدعوة لليبرالية الجديدة، وعلم الكلام الجديد، ونقد الذات للمعرفة الدينية الإسلامية في مدرسة القرآن الكريم أهل البيت، واتهامها بالقدامة وبالخرافة والأسطورة، وهي عنده نموذج للبنية المُرَاحَة من عالم الحضارة الحديثة والمتقدمة، باعتبار أن الأديان التقليدية، مصدراً للحروب والإرهاب، والإسلام واحد منها، ومحاولاته إحلال التصور البراغماتي للحقيقة الخيالية، القائم على صناعة الحقيقة واختراعها في ضوء الحدس العرفاني والصوفي، وليس على الاكتشاف والتحصيل في إطار مدرسة الإسلام، ليس كل هذا، حديثاً لغرض الاستمتاع بموضوع من موضوعات الحداثة وما بعد الحداثة، أو للتلهي بكيفية الانتقال من خطابات النقد الأدبي، والنقد الإيديولوجي إلى خطاب النقد الثقافي ذي الأبعاد المتعددة، بل جاء اختيار مشروع هذا

الكتاب كاختيار مسؤول يفرضه واجب الانخراط في الدفاع عن ثوابت الفكر الإسلامي وفلسفته المعرفية، في اكتشاف حقائق الوجود وصناعة الإنسان المسلم، ومنح المؤمنين به وبفلسفته العقلية المصاغة في ضوء تعاليم القرآن الكريم ومدرسة أهل البيت عليهم السلام، القدرة على صياغة أفضل مجتمع إنساني، يكون أكثر حرية، وأكثر عدلاً، وأكثر صدقاً، سواء في الداخل أم في تعامله مع المجتمعات الأخرى من حوله من أجل تحقيق السلام، الذي هو أساس هذه الأمة وعنوان جدودها، والوقوف بوجه التحديات الجديدة والإشكالات، التي أفرزتها الحضارة الغربية ونزعاتها المادية المفرطة في الأدواتية والنفعية إلى حد استعباد الإنسان وتوظيفه قهراً في مسالك الشر، التي ابتدعتها آلة البراغماتية النفعية، بوصفها حقائق لا بد من المضي قدماً فيها، لضمان التراكم الرأسمالي، الذي يحقق بدوره - بزعم الليبرالية الجديدة - مزيداً من الحرية والتشغيل والإنتاج والسعادة في هذا العالم.

من الضروري العمل وباستمرار على إزالة العوائق من أمام حركة أبناء الإسلام الأصيل في التفكير، والخلق، والإبداع، والتطوير، إذ تشكل هذه السرديات الأديولوجية الجديدة في مجال النقد الثقافي المستورد، والمسوقة للمركزية الغربية، وهذه النصوص المفخخة بالحدد ضد رسالة الإسلام الخالدة، وخطاباتها المليئة بالمغالطات والأوهام، عائقاً معرفياً لا يستهان به، فهي تحاول أبدأً، تشكيل حقيقة فايروسية لضرب العقل الإسلامي بعيداً عن مرجعية الروح الإسلامية، ولاسيما في مدرسة أهل البيت الخالدة، إعادة تشكيل الحقيقة الدينية في ضوء مناهج التأويل والتفكيك، وطرائق التفكير الملتوية، التي لا تحتكم إلى سلطة الضمير الحي، وإنما إلى سلطة المتلقي الغربي في تفسير الهوامش والأطراف، وبذلك تصنع الحقيقة المصنعة، التي يراد منها تحريك الواقع باتجاهات تخدم مركزية الغرب وأمريكا في نهاية المطاف.

وفي ختام هذا المدخل أتقدم بالشكر الجزيل، والامتنان الوافر، لسماحة آية الله السيد علي السبزواري، الذي أظهر اهتماماً كبيراً بموضوع الكتاب ومتابعة إنجازته، كما أشكر سماحة السيد قتاد الحسيني، والدكتور السيد رزاق محمود الحكيم، والدكتور السيد علي الاعرجي، والأستاذ صباح العرداوي لتفضلهم بمراجعة مسودة الكتاب، وما توفيقني إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب.

إفصاح الأون

مدخل مفاهيمي

- النقد الثقافي
- الحدائة
- ما بعد الحدائة

تمهيد

قبل الدخول في بيان الأسس الفكرية، والنظريات أو الفلسفة، التي اعتمدها عبد الكريم سروش في بناء أنموذجه الفكري، وخطابه النقدي في النقد الذاتي غير الموضوعي، وصناعة نظريته في المعرفة الدينية وتفكيك التراث، انطلاقاً من أرضية الحداثة، ولاسيما الحداثة في المجال الديني، القائمة على الدين التجريبي التصوفي، أو العرفاني بحسب سروش، لابدّ من التعريف ببعض المفاهيم المرتبطة بالبحث، التي انطلق منها سروش في نشاطه النقدي.

وسيم في هذا البحث، الاقتصار على ثلاثة من المفاهيم الرئيسة المترابطة فيما بينها في تشكيل النماذج المعرفية المعاصرة - ومنها النماذج المعرفية الدينية، وهي:

١. النقد الثقافي.

٢. الحداثة.

٣. وما بعد الحداثة.

نريد الوقوف على مدلولات هذه المفاهيم التي ترتبط بمشروع سروش الفكري، وفلسفته النقدية، والتي تميّط اللثام عن حقيقة مواقفه الجذرية تجاه: الماضي والتراث الديني، التقليدي والجديد، ثم مواقفه من الحاضر، متمثلاً بالواقع الإسلامي عامة، وإيران خاصة، ثم موقفه من فكرة التواصل مع الحداثة الغربية، وما بعد الحداثة وخصوصاً في المجال الديني.

أمّا مفاهيم أخرى كالليبرالية وما يرتبط بها من مفاهيم: كالعلمانية، والعقلانية، والإنسانية، والنفعية، فسيتم تناولها في الفصل القادم، الخاص بالنظريات التي تبناها عبد الكريم سروش في نقده للدين والمعرفة الإسلامية، وهي: النظرية الليبرالية،

والهرمينوطيقا الفلسفية، وصناعة الحقيقة الدينية، وسنشير إلى بعض هذه المفاهيم في هوامش هذا الفصل.

من أهم هذه المفاهيم والتصورات التي تشكل مدخلاً لفهم مدونة عبد الكرم سرروش، هو مفهوم: نشاط النقد الثقافي الجديد، ومسيرة النقد الثقافي في العالم الإسلامي، عامة، وفي إيران خاصة، ومفهوماً: الحداثة وما بعد الحداثة، إذ أن سرروش يعلن الانتماء إلى منهج النقد الثقافي في نقد المعرفة الدينية صراحة، في أكثر من مورد، ويدعو إلى تبني الحداثة ويحددها بالليبرالية^(١) حصراً، إذ قال صراحة في نقد المثقفين المترددين في قبول الليبرالية متسائلاً: (لماذا نرى الأشخاص الذين يعيشون الحرية والاستقلال من شركاء وقيود السلطة يتحدثون عن مقولات الحداثة بشكل ملتبس ولا يتسم بالشفافية والوضوح؟ إذا كانت أذهانهم وأفكارهم مشوشة فعليهم السعي لإزالة هذا التشويش، وتوير أذهانهم حتى ينعكس ذلك على كلماتهم وكتاباتهم، فلحد الآن نرى البعض يتجنب الكلام عما يدور في ذهنه، حتى لا يقال عنه انه ليبرالي في حين أن هذه الألفاظ والألقاب يطرحها التيار الأصولي والدوغمائي من أجل إرعاب وتخويف هؤلاء المثقفين، ومن دواعي السرور أن أرى بعض المثقفين يعلنون بصراحة أنهم لليبراليون، إذا كان المثقف يعيش الليبرالية في وجوده وحياته فلا ينبغي أن تكون هذه

(١) الليبرالية: فكرة فلسفية أوربية الولادة والمنشأ، جاءت لرفع معاناة الإنسان الأوربي وتخليصه من أصحاب السلطة الدينية والدنيوية، ومضمون فكرتها التمرد والرفض لكل أشكال السلطة الخارجية، المانعة من تحقيق الاستقلال الذاتي الفردي، ومن هنا ينطلق في ضوئها تدافع رغبات الأفراد، وصراع الطبائع، بين ساع إلى الحرية وآخر ينادي بالمساواة، بل يمتد هذا الصراع إلى داخل النفس الواحدة، فيتصارع فيها العقل مع الرغبة وينتهي الصراع إلى صيرورة العقل أداة نفعية مفكرة أبداً في تحقيق الرغبة.

الكلمة ثقيلة على مسامعه ولا ينبغي الإعراض عن العلمانية والليبرالية ومفاهيم الحداثة^(١).

جاء هذا الفصل، من هذه الدراسة للتعريف بهذه المفاهيم الجديدة التي أفرزها تطور الحياة في الغرب، وما أفضى إليه حال الصراع بين القوى المختلفة هناك، ويمكن بواسطة التعريف بمدلولات هذه المفاهيم، إعطاء تصور موجز عن الصيرورة والتحول في الحياة الفكرية والسلوكية في الغرب، هذه الصيرورة المستندة إلى ظاهرتي (التراكم والتوالد) التي كرست حالة التّجاوز والعبور من مرحلة إلى أخرى، في المجالات كافة، وركّزتها في مسيرة الفكر الغربي، فقد سار الغرب بخطىٍ حثيثةٍ من: مرحلة النهضة إلى مرحلة الأنوار، وصولاً إلى مرحلة الحداثة موضع اهتمام سروش والأرضية التي انطلق منها لنقد التراث والدين، وأخيراً ولوج العالم في مرحلة ما بعد الحداثة، التي شكلت نقداً جذرياً للحداثة في الغرب.

أفكار الحداثة التقليدية تم توظيفها في العالم الإسلامي في مجالات وأغراض مختلفة، وفي مقدمتها تكرار تجربة نقد الدين والتطويع به على غرار ما حصل في أوروبا، باجترار أساليب النقد التي سادت في القرنين السابع عشر والثامن عشر والتي تمكنت من تقيؤ سلطة الكنيسة.

في العالم الإسلامي تتم استعادة هذه التجربة في ظل العولمة وتفريغ القوى الغربية للتصدي للإسلام بعد أن تمت تصفية القوى الاشتراكية ودولتها: الاتحاد السوفيتي.

هذه الصيرورة المستديرة في الحياة الغربية والانقلاب، في مجالات: الفلسفة

(١) الفكر الديني وتحديات الحداثة مجموعة من المفكرين ومنهم عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد العراق، النجف الاشرف ٢٠٠٧: ص ٢٠٢.

والفكر، العلوم النظرية والتطبيقية، الأخلاق والممارسات السلوكية. هي ما آمن به سرروش، وارتضاه فكراً وفلسفة وعلماً وأخلاقاً، وجادل عنه بكل حرارة، معلناً، قطيعته الكبرى، على غرار جهود سابقة في العالم العربي، مثل: مشروعات سلامة موسى، أو شبلي شميل، وكذلك عبد الله العروي والتي التزمت القطيعة مع التراث عامة والإسلامي منه خاصة، وعدّه جزءاً من عالم قديم، أسطوري، غيبي، لا بد من الانفصال عنه، والتخلص من سلطته.

في هذا الفصل سنقف عند المفاهيم المرحلية الكبيرة التي شكلت منطلقاً لفلسفة سرروش باعتبار انه يقسم العالم – على طريقة المفكر الإنكليزي والترستيس في كتابه (الدين والعقل الحديث) – على مرحلتين أساسيتين: العالم القديم، والعالم الحديث، واتخذ من العالم الحديث، أي الحداثة، منطلقاً للنقد، وتفسير، وتأويل معالم العالم القديم، الذي دعا إلى نبذهِ وتجاوزه، على امتداد مدونته، الفلسفية التأويلية، الداعية للانخراط في معالم الصيرورة الغربية وتحولاتها.

كان لابد من طرق مفهومي (الحداثة وما بعد الحداثة)؛ وذلك للترابط بين المفهومين والتشابك، باعتبار أن فكر الحداثة قد ارتبط بفلسفة الليبرالية عن الحياة ونظرياتها، والقول بشرية الوحي والأديان، ومع العودة الجديدة إلى الفكر الليبرالي بصيغته الكلاسيكية، وإحياء أمجاد العقلانية الاداتية وقوى السوق المدبرة للحياة الاقتصادية بتوسيط العرض والطلب، وعلم الكلام الجديد الذي يتحدث عن الدين التجريبي، وعن الطبيعة الإنسانية، والحرية، وضرورة التحرر من دوغمائيات الدولة، والدين، والقومية، انتعش مجدداً، كذلك، النقد الجديد لليبرالية بكل صيغها الكلاسيكية والمحدثة في زمن العولمة.

يذكر أن النقد الجدّي للأفكار الغربية وفضح الأبعاد الأيديولوجية فيها يأتي

من الغرب نفسه، وهكذا راح مفكرون غربيون آخرون يذكرون العالم بالمآسي الكبرى التي تسببت بها أزمة الحداثة، ويفضحون المخاتلة والخداع والنفاق الشاوي في خطابات عصر الأنوار الممهد الحقيقي للهيمنة الليبرالية، وعقلها الاداتي التقني، الذي اثبت بجدارة انفصاله عن القيمة وكل شكل من أشكال الدين أو الوحي، واستغراقه في دوامة من الحروب الدولية التي لانهاية لها والصراعات.

ومن مجموع خطاب الليبرالية الجديدة ومحاولات الاعتذار عن انتهاكاتها السابقة يمكن إيجاد رؤى وتطلعات بديلة كفلسفة التواصل الهابرماسية، أو البديل الجمالي، كما عند هايجر، والخطاب الناقد والمفكك للعقلانية الآداتية، كما عند أدورنو، وجاك دريدا، وغيرهما، تشكل خطاب النقد الثقافي الذي يجمع اتجاهات ثلاثة: خطاب الليبرالية الجديدة، خطاب نقد العودة إلى الفكر الليبرالي الكلاسيكي، والخطاب المبتكر للحلول والبدائل، وتجاوز سلبيات الماضي والمحافظة على منجزات الحضارة والحداثة.

ومن هنا سنعرف بالمفاهيم الآتية: (نشاط النقد الثقافي)، و (الحداثة)، و(ما بعد الحداثة)، وكيف انتقل خطاب النقد الثقافي إلى العالم الإسلامي ليؤدي وظائف متعددة منها: التعددية الدينية، وتسويق الليبرالية الجديدة، والتبشير بالعلومة واجتراح طريق جديد لتخليص دول العالم الثالث من مشاكل التنمية ومظاهر انتهاك حقوق الإنسان ومصادرة الحريات، واستعادة الديمقراطية المفقودة في هذا العالم الثالث وكذلك تجاوز سلبيات الحداثة في مراحلها السابقة، ولذا وجب التعريف أولاً بنشاط النقد الثقافي، ثمرة المواجه الفكرية بين الحداثة وما بعد الحداثة الذي وظفه سروش في نقد المعرفة الدينية التقليدية والمؤسسات القائمة عليها، في أزمة الليبرالية الجديدة والتعددية الدينية والدين التجريبي الحديث.

المبحث الأول النقد الثقافي

توطئة

نشاط النقد الثقافي وممارسته منهجياً، من الأمور المعلنة في مدونة عبد الكريم سرروش، فهو يذكر أنه يمارس نقد المعرفة الدينية والمؤسسات المنتجة لها من موقع المثقف الليبرالي الداعي إلى الانخراط في فكر الصيرورة والتحول، بوصفه تكريساً لفكر الحدائث والسييل الوحيد للحاق بمظاهر العالم الجديد.

النقد الثقافي، بوصفه مفهوماً لغوياً معروفاً في الفكر والأدب، قديماً وحديثاً، باعتباره ممارسة لا بد منها في مقابل الإنتاج في مجالات الفكر والأدب، فلكل إنتاج فكري، ونقد مخصوص.

إلا إن النقد الثقافي في العقود الأخيرة، أخذ يُعدّأً جديداً اصطلاحياً، متجاوزاً لمدلولاته التقليدية السابقة، فهو شاهد آخر من شواهد التحول والصيرورة والتجاوز القائمة في الغرب، وقد شكل النقد الثقافي في صيغته الجديدة قطعة مع أكثر من ممارسة دينية، فكرية، وفلسفية، وأدبية، وثقافية، هناك، في الغرب، أعلن تجاوزه لممارسة النقد الأدبي ونظريته، وكذلك تجاوزه للنقد الأيديولوجي الانقلابي الصريح، وللدراسات الثقافية التقليدية، وإنزاله الفلسفة إلى الفهم العام، كل هذه الأمور، ربما تعدّ جذراً تأسيسياً له، بل ومتداخلاً معه، إلا أنها لا تساويه، ومن هنا فإن تسليط الضوء على هذا النشاط، والوعي الجدّي به، كخطاب قائم بذاته، مغاير للدراسات الأدبية والثقافية الأخرى، ومتجاوز للأسلوب الأيديولوجي في النقد، لم يتأسس إلا حديثاً، نتيجة

لتراكمات فكرية كثيرة سابقة، ومن هنا يلاحظ قلة المصادر الغربية والعربية في هذا الميدان، وفي هذا البحث سنحاول تعريف هذا النشاط الثقافي وبيان جانب من جذوره، وأركان موضوعه، ومرجعياته الفكرية والفلسفية، والمجالات التي يستطرقها، والأهداف التي يتوخاها، وما يمكن أن يترتب على نشاط النقد الثقافي من آثار وتداعيات، مع ملاحظة الجانب التطبيقي لهذه المفردات في خطاب عبد الكريم سروش ومدونه النقدية في مجال النقد الثقافي للمعرفة الدينية، بذريعة الحديث عن فلسفة العلم ونظرية المعرفة الدينية، إذ لا يمكن تصنيف نشاطه النقدي إلا في إطار ما يعرف اليوم بالنقد الثقافي، الذي يشتمل على مناهج كثيرة، منها مناهج علم الأديان.

أخذُ سروش بهذه المنهجية يتطابق، أيضاً، مع إيمانه العميق وقناعته بوجوب الانخراط في الصيرورة الغربية، فهو لا ينقد المعرفة الدينية من موقع الحداثة فحسب، بل يمارس هذا النقد كما هو مطروح في آخر نماذجه المطورة بعد العودة العالمية للفكر الليبرالي الكلاسيكي وهو أنموذج النقد الثقافي القائم على التعددية في الدين والمناهج والخروج عن الأطر النبوية الصارمة، واعتماده التفكيك والتأويل، ولاسيما في نقد المعرفة الدينية والمؤسسات المرتبطة بها^(١).

وقد أكد كل من الدكتور ميجان الرويلي، والدكتور سعد البازعي على حداثة هذا النشاط في دليل الناقد الأدبي، الذي جاء فيه: (إن مصطلح النقد الثقافي ظل بعيداً

(١) في كتاب الليبرالية الجديدة، بين ديفيد هارفي الآليات التي تقود العالم في هذه المرحلة إلى التمسك بالليبرالية الجديدة، وهي مرادة بين الآليات التلقائية والمخططة، وأخرى يتم التطبيع عليها والإقناع من خلال اكراهات المؤسسات المالية الدولية، وإذا استعصى الأمر فإن الخيار العسكري محتمل، كما في التجربة العراقية.. ينظر ديفيد هارفي، الليبرالية الجديدة، ترجمة مجاب الإمام،

عن ذلك القدر والمستوى من التعقيد والتنظير، الذي اثر في تبلور اتجاهات أخرى، وما يزال بعض المعاجم المختص لا يشير إليه، فهو مثلاً غائب عن عددٍ من المعاجم النقدية، ومنها المعجم المختص بالجانب الثقافي من النقد: معجم النظرية الثقافية والنقدية... الصادر عام ١٩٩٦م، بل إن ليش نفسه الذي ألف فيه كتاباً عام ١٩٩٢م، لم يوله اهتماماً في المدخل الموسع الذي كتبه لـ (لدراسات الثقافية) ضمن المجلد الذي أصدرته جامعة جونز هوبكنز للنظري والنقد الأدبي عام ١٩٩٤م^(١).

ومع أن كتاب دليل الناقد الأدبي، عندما تناول مصطلحيّ (التاريخانية الجديدة)، أو (التحليل الثقافي)، وأكد أنهما ظهرا كاتجاه نقدي بارز في أواسط التسعينيات: (بعد هذا الاتجاه من الاتجاهات النقدية البارزة في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد وصفه البعض في أواسط التسعينيات بالأكثر أهمية (ابرامز ١٩٩٣م)، وكان هذا الاتجاه قد اخذ في التنامي مع نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات)^(٢).

إن المؤلفين في هذا المعجم أو الدليل، لم يربطوا بين هذين المصطلحين الجديدين ومصطلح النقد الثقافي، إلا في إطار الحديث عن تأخر نشوء نشاط النقد الثقافي، وليس في إطار تأكيد حالة التراكم والتوالد القائمة في صلب الحياة الفكرية والثقافة الغربية، واكتفيا بنقل قول فنسنت ليش، بشأن التحقيب الزمني للدراسات الثقافية وظهور النقد الثقافي: (بعد التشكيل الحديث نسبياً للدراسات الثقافية، لاسيما في بريطانيا خلال السبعينيات من القرن العشرين، لحظة تأسس وازدهار بارزة في التاريخ

(١) د. ميجان الرويلي، د سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥م، ط ٤، ص ٣٠٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٨٠.

الطويل للنقد الثقافي^(١)

ومما يؤكد التأخر النسبي لظهور مصطلح النقد الثقافي، وتأخر الوعي بمدلولاته، وما يشير إليه من نشاط في مجال الثقافة، انه لم يدخل الساحة الثقافية العربية إلا بعد ظهور كتاب (النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، لمؤلفه: عبد الله الغذامي الصادر عام ٢٠٠٠م، الأمر الذي أكدته أكثر من باحث ومنهم: ناظم عودة في كتابه (تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر) الصادر ٢٠٠٩م، الذي أعده رائدًا في هذا النقل^(٢)، وجاء في دليل الناقد الأدبي: (إن المحاولة الوحيدة المعروفة حتى الآن لتبني النقد الثقافي، بمفهومه الغربي، بشكل مباشر هي محاولة عبد الله الغذامي)^(٣).

ولعل المحاولة الأكثر أهمية في هذا المجال، جاءت خلال كتاب (مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن) لمؤلفه الجزائري الأستاذ الدكتور حفناوي بعلي ٢٠٠٦م، والذي أكد حداثة نشاط النقد الثقافي، بمعنى تأخره النسبي في الظهور كششاط واعى بموضوعه وأهدافه، فقال: (أما البدايات الجادة للنقد الثقافي، فترجع إلى بداية السبعينيات من القرن العشرين، عندما شرع مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة برمنغهام، في نشر صحيفة أوراق عمل في الدراسات الثقافية، تناولت وسائل الإعلام، والثقافة الشعبية والثقافات الدنيا، والمسائل الإيديولوجية، والأدب، وعلم العلامات، والمسائل المرتبطة بالجنوسة والحركات الاجتماعية، والحياة اليومية، وموضوعات

(١) المصدر السابق: ص ٣٠٨

(٢) ناظم عودة، تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والفكر العربي المعاصر، دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٩م، ط ١، ص ٣٥٣.

(٣) دليل الناقد الادبي: ٣٠٩.

أخرى متنوعة، لقد اعتبر تأسيس هذه الصحيفة أمراً مثيراً وممتعاً، لأنه يبين أن القائمين على جامعة برمنغهام، يتخذون الثقافة الشعبية ووسائل الإعلام مأخذ الجد، ولكن لسوء الحظ أن هذه الصحيفة لم تستمر طويلاً، ومع ذلك أثرت تأثيراً كبيراً في مستقبل الدراسات الثقافية والنقد الثقافي.^(١)

المطلب الأول تعريف النقد الثقافي

أكد كل من: الدكتور ميجان الرويلي، والدكتور سعد البازعي في (دليل الناقد الأدبي)^(٢)، والدكتور ناظم عودة في (تكوين النظرية)^(٣)، والدكتور حفاوي بعلي، في (مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن)^(٤)، وآثر ايزرجر في كتابه (النقد الثقافي: تمهيداً مبدئياً للمفاهيم الرئيسية)^(٥)، بان النقد الثقافي: (نشاط وليس مجالاً معرفياً خاصاً بذاته، وان الناقد الثقافي، أو نقاد الثقافة يطبقون المفاهيم والنظريات المتنوعة في تراكيب وتباديل على الفنون الراقية والثقافة الشعبية، والحياة اليومية، وعلى حشد من الموضوعات المرتبطة، وأن النقد الثقافي مهمة متداخلة، مترابطة متجاوزة، متعددة، كما أن نقاد الثقافة يأتون من مجالات مختلفة، ويستخدمون أفكاراً ومفاهيم متنوعة)^(٦).

(١) أ. د. حفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٢٤.

(٢) دليل الناقد الأدبي: ٣٠٥ وما بعدها.

(٣) تكوين النظرية: ٣٤٣ وما بعدها.

(٤) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: ١١.

(٥) ينظر: النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية: ١٣، نقلا عن تكوين النظرية: ٣٤٧.

(٦) دليل الناقد الأدبي: ٣٠٥ وما بعدها.

ومن الواضح إن هذا التعريف يشير: إلى أمر كلي، جامع واحد، وغرض فارد، في حده التصوري، فيما يشير إلى موضوعات وأنحاء ودواع متعددة في حده التصديقي، فهو يرجع موضوعات ثقافية كثيرة، وأنحاء من الدوال متعددة، ودواعي نقدية متباعدة، إلى جامع كلي واحد وهو نشاط النقد الثقافي، الراصد لفكر ومظاهر الصيرورة والتحول والحركة في الدوال الثقافية، ومنها النصوص الدينية، بغض النظر عن أهميتها، أو موقعها في البنية الثقافية، فمنها ما يتقدم ومنها ما يتراجع في الأهمية والتأثير في أذهان الناس وحركة الواقع والمجتمع والتأريخ، وقد ترتب على هذه الآلية الجامعة والنشاط التوحيدي أمور، منها:

الأمر الأول: وحدة الدوال:

وحدة كل ما يحمل دلالة ما؛ سواء كان الدال من نوع النصّي، أم غيره من العلامات الدالة، كالصورة، والإشارة، والرمز، والتمثيل، والموسيقى، والرقص، وغير ذلك، ويترتب على هذا الأمر نزع شرطية اللغة، وخفض مستوى سلطة النص، وما يرتبط بها من تحليلات بنوية وقواعد، وبالتالي خفض أهمية النص اللغوي، بوصفه مصدرا ثقافيا حيويا، والتمكن من فتح النصّ على الدلالات المختلفة والمتعددة إلى درجة التفكيك بين الدال والمدلول، فيصبح كل شيء يمكن أن يدل على أي شيء، وهذا ما كرسه عبد الكريم سروش كما سنرى من طريق اعتماد التأويل الفلسفي، والإفادة من دوالٍ معيّنة على معانٍ محددة لا رابط بينهما إلا أن تخدم غرضه في نقد المعرفة الدينية، والقول ببشرية النص القرآني ومقارنته مع نصوص شعرية كنص الشاعر جلال الدين الرومي.

الأمر الثاني: دمج المنهج التخصصي بغير التخصصي:

بمعنى إدماج الدراسات التخصصية المعمقة، والصارمة من حيث المنهج، في المجالات كافة، في وحدة ما، مع الدراسات الثقافية، والأدبية، الأمر الذي ينطوي على تميع صرامة المنهج، لصالح مركزية التأويل والتفكيك، كما سنرى في فقرة لاحقة، وهو ما ذكره ناظم عودة، فقال: (تحويل مفهوم النقد من علم ذي مقدمات نظرية صارمة إلى: نشاط مفتوح على مختلف ميادين المعرفة وليس مجالاً معرفياً قائماً بذاته، وهذا ما يعطيه القدرة على ملاحظة: الأثر الثقافي، وتحديدته وتوصيفه وتحليل نظام مخاطبته، وكيفية تفاعله، مع الثقافة التقليدية، وطرائق خلقه أعرافاً ثقافية جديدة، تحمل طابع الإدهاش، ومخاطبة الحس المشترك لدى عامة الناس، وهو ما جعل له قاعدة شعبية عريضة)^(١)

وهذا الأمر واضح في نشاط سرروش الذي تجاوز الأطر المنهجية في التعاطي مع المسائل الفكرية في الدين، من الخارج عبر فلسفة الدين، وليس عبر التخصص الدقيق، واعتماد منطق الجدل العلمي الرصين القائم على البرهان والاستدلال السليم من داخل المعرفة الدينية وبلا مسبقات يتم إسقاطها على الموضوع.

الأمر الثالث: دمج النشاط التخصصي بالنقد الثقافي:

يتيح النقد الثقافي المعاصر، للناقد الثقافي، أن يجمع في شخصه، بين شخصية الناقد الثقافي، والناقد العلمي التخصصي، والناقد الأدبي بطريق أولى، وشخصية المحرر الإعلامي، فهو شخصية متعددة الأبعاد، أي يمكنه الدخول في الاختصاصات العلمية

المختلفة، ونقدها، تحت ذرائع متعددة، كون نشاط النقد الثقافي يجري أساساً خارج الأطر الأكاديمية والمناهج الصارمة، فللناقد الثقافي أن يجتهد، ويقدم الأطروحات والحلول، خارج السياقات المنهجية والتخصصية المتعارفة.

ويلاحظ أن سروش رغم تخصصه بدراسة الكيمياء ثم الصيدلة، يحاول أن يقدم نفسه منظراً للتطوير في مجال المعرفة الدينية بتوسيط الحديث عن فلسفة العلم وربطها بفلسفة العقائد الإسلامية وكذلك فلسفة الفقه والقانون والأخلاق، في إطار ابتكار الدين التجريبي العرفاني، الذي ينسج فقهه وأخلاقه وكلامه في ضوءه. مع أنه غير متخصص بالمجال العقائدي الإسلامي أو الفقه إلا أنه يتحدث عن نظريات جديدة في باب الإمامة، أو النبوة، ويدعو الآخرين إلى الاهتمام بها دون الجنوح إلى الاتهام أو الإقصاء^(١).

وبالتالي فهو يدعو ليس إلى التطوير والتغيير العلمي التخصصي، بل إلى التغيير من باب الانخراط في فكر الصيرورة والتحول، حيث لا يبقى ثابت في الشريعة التقليدية، بل يصار إلى صياغة تجارب جديدة في مجال الدين، وسيتضح هذا الأمر في الفصل الثالث خصوصاً، يقول: (يجب على المثقفين الدينيين إقامة شعائرهم ومناسكهم وعباداتهم الدينية بشكل يختلف عن حركة أصحاب الخطاب الديني التقليدي، ولا يشعروا بالخجل والتردد)^(٢).

فهم الكثير من الكتاب، خطابات سروش على أساس التجديد والتطوير في الأصول العقائدية والفقه، بل يعدّه البعض في المقدمة، إلا أن هذا الحس المشترك

(١) ينظر: مجموعة من المفكرين ومنهم عبد الكريم سروش، الفكر الديني وتحديات الحداثة، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد للعراق، النجف الاشرف ٢٠٠٧، ص ١٨٩.

(٢) الفكر الديني وتحديات الحداثة: ص ١٩٢.

الذي يصنف سرروش في إطار الاصطلاح والتجديد غير سليم، كما سنرى.
 إن التجديد والتطوير موجود في الفكر الإسلامي المعاصر ومن رواده السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ الاخوند الخراساني، والميرزا النائيني والسيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والشيخ محمد رضا المظفر، والسيد محمد باقر الصدر، والسيد روح الله الخميني والسيد محمد تقي الحكيم، كل هؤلاء آمنوا بالتطوير والتجديد.

التطوير والتجديد في الفكر الإسلامي، الذي يلتقي مع فكر الصيرورة والتحول المستديم في مرحلة الإثبات والتطبيق، في بعض نقاط الاشتراك عند الممارسة والتطبيق للعملية التجديدية، فإن هذا لا يعني أن فكر الصيرورة والانقلاب السائد في الغرب هو نفس فكر التطوير والتجديد في الفكر الإسلامي في مرحلة الثبوت والنظر، ولكل أنموذجه المعرفي، إذ إن فكر الصيرورة والانقلاب والحركة لا يؤمن بثابت أصلاً، ويدعي أن الطبيعة البشرية في حالة تطور مستمرة ولا ثابت في هذه الطبيعة، ومن هنا فإن الفكر الديني يصبح لا قيمة له ولا أساس يعتمد عليه مع كون الطبيعة البشرية في تغير مستمر، ولا سيما الدين الإسلامي الذي قام على أساس الفطرة الإنسانية والصبغة الثابتة، الذي ينتفي بانتفاء موضوعه، وسروش الذي أقام نظريته في الصيرورة والانقلاب على أساس إيمانه بالفكر الدارويني والدعوة إلى الدين التجريبي، لا يمكن أن يؤمن بالانفكاك بين التطور والتجديد وفكر الصيرورة والتحول المستديم في مرحلة الثبوت، ومن هنا يقع الخلط الكبير بين فكر مادي غربي صيروري، يعتمد التوالد والتراكم، ولا ثابت له في مرحلة الثبوت فضلاً عن الإثبات وبين فكر إسلامي له ثوابت وأسس وتعاليم، نصية من الوحي، لا تقبل التغيير لا في مرحلة الثبوت ولا في مرحلة الإثبات كأصول الدين الأساسية في العقائد: التوحيد، والنبوة، والمعاد، وفروعه في الحياة

العملية، الأحكام القطعية، كوجوب الصلاة على المسلم، والصوم، وحج البيت الحرام وغيرها، بالإضافة إلى ثوابه الأخلاقية الإنسانية، وسنقف عند نقطة الالتقاء بين فكر التجديد والتطوير وفكر الصيرورة والتحول والانقلاب المستديم، الجامعة بين الإسلام وغيره في مرحلة الإثبات، ك معالجة الإسلام المسائل المستحدثة في الحياة عن طريق ترسيخ الإسلام لمبدأ البحث العلمي والاستنباط وفتح باب الاجتهاد في فروع الشريعة وأصولها.

الأمر الرابع: استبدال مركزية البنى بمركزية التأويل والتفكيك:

التعنن في تعريف النقد الثقافي، يظهر إزاحة وتفكيك مركزيات سائدة: مركزية اللغة والنص التقليدي، مركزية المنهج التخصصي الصارم، مركزية المجتهد في مجال عمله، وبالتالي ف نشاط النقد الثقافي، ينطوي ضمناً، على قراءة تأويلية، للدوال الثقافية، تعيد ترتيب أولويات ومراكز هذه الدوال وما يرتبط بها من مناهج وأحكام، وعبد الكريم سروش يعي أهمية وجود مراكز القوى في المجتمع الإسلامي ويعي أهمية تفكيكها ونزع السلطة والقوة عنها.

ومن هنا يدعو إلى تفكيك مركزية علماء الإسلام ومركزيتهم، من جراء كيل التهم إليهم والدعوة إلى الابتعاد عن العلماء، وعدم دفع الحق الشرعي المعروف بالخمس، يقول: (المؤسسة الدينية، ورجال الدين بالخصوص، لا يمتازون بالتقوى أو بالعلم... لكننا نرى لحد الآن بعض الأصدقاء يدفعون حقوقهم الشرعية للفقهاء وفي ذات الوقت ينتقدون أفكار وممارسات هؤلاء الفقهاء، أو أنهم في الأمور السياسية والاجتماعية يتحركون من موقع التعبد والتقليد لمراجع الدين كما هو حالهم في الأمور

العبادية، وهذه كلها حركات غير مفهومة وغير معقولة^(١).

وقد شخص الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، عدم التزام عبد الكريم سروش بأداب المناظرة والحوار العلمي، عندما تناول على الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في رسالته الموجه إلى الشيخ السبحاني، وتحدث فيها عن قوس الصعود للقسوة والإرهاب وفقدان التسامح الذي نسه إلى الثقافة الإسلامية ومفكرها عامة.^(٢)

المطلب الثاني: موضوع النقد الثقافي:

تبين لنا من التعريف إن النقد الثقافي يتبنى وحدة الدوال الثقافية و كليتها في حدّ المفهوم التصوري الجامع، فيما تتعدد هذه الدوال وتتخذ أشكالاً وأنحاءً ودواعي كثيرة في حدّ التصديق والواقع، وهذا البعد مفيد جداً في مسألة التعددية الدينية، و وحدة التجارب الدينية، والنصوص الدينية في المقاربات الموحدة لها، في فكر الحدائثة الدينية.

فالذال الثقافي بات يشمل في مصاديقه، إلى جانب الدال اللغوي الرئيس، دوالاً أخرى، كالرموز، والإشارات، والتمثيل، والرقص، والموسيقى، الشعر، الأدب، القصة، ودخل في موضوع النقد الثقافي قضايا: المرأة، البيئة، الاستعمار، مركزية الغرب، مركزية أوروبا، الخطر النووي، أفلام الكارتون، قمم رؤساء الدول وملوكها، العولمة، المقاومة، الإرهاب، الإنسان، المسرح، الكتاب، وغير ذلك، ومن هنا جاء في دليل الناقد الأدبي أن موضوع النقد الثقافي، هو: الثقافة بشموليتها موضوعاً لبحته

(١) الفكر الديني وتحديات الحدائثة: ص ١٩٢.

(٢) ينظر: حوار بين سروش والشيخ جعفر سبحاني، بنية الوحي وحقيقة القران، نصوص معاصرة،

وتفكيره، ويعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها^(١).

وكتب حفناوي بعلي بان النقد الثقافي اهتم بجملة من العناوين والقضايا البارزة، كفروع وأنماط من النقد الثقافي، يرتبط بموضوعات مختلفة، فهي تشمل: (التكنولوجيا والمجتمع، الرواية التكنولوجية والخيال العلمي، وثقافة الصور والميديا، وصناعة الثقافة، والثقافة الجماهيرية، والانثروبولوجية النقدية الرمزية المقارنة، والتأريخانية الجديدة، ودراسة سياسة العلوم، الدراسات الاجتماعية، الاستشراق، خطاب مابعد الاستعمار، نظرية التعددية الثقافية، الدراسات النسوية والجنسوية، والنقد الايكولوجي/ثقافة البيئة، وثقافة العولمة)^(٢).

وأكد في بحثه عن: النقد الثقافي والانثروبولوجيا الرمزية المقارنة، على شمولية النقد الثقافي لمختلف النظم والأنساق والقيم والرموز، فقال: (إن النقد الثقافي لا يدور حول الفن والأدب فحسب، وإنما حول دور الثقافة، في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والانثروبولوجية، بوصفه دوراً يتنامى في أهميته، ليس لما يكشف عنه في الجوانب السياسية والاجتماعية فقط، بل لأنه يشكل كذلك النظم والأنساق والقيم والرموز، ويصوغ وغيّنا بها)^(٣).

ويبدو أن سعة مفهوم النقد الثقافي، هي فرع التوسع في أفاق مدلول الثقافة ذاتها، الذي ارتبط بفكر الصيرورة والتحول، والصراع، والتجاوز، والجدل، وغير ذلك من مظاهر الحركية غير المنتهية في الغرب.

(١) دليل الناقد الأدبي: ص ٣٠٥.

(٢) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: ص ١١.

(٣) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: ٢١٩.

هذا المدلول الحركي، التحولي، الذي اتسع ليشمل الجانب الوجداني في الإنسان والجانب العقلائي، بالإضافة إلى كيان الفرد وطبيعته الإنسانية في مجتمعه، وفي بيئته ومحيطه، ومدى ترابط هذا التحول مع الواقع المعاش، الثقافة هي أيضاً نقطة تقاطع والتقاء الذات مع الآخر، والجدل الدائر بينهما في هذا الواقع، وأضحت ثنائية التأثير والتأثر، والأخذ والعطاء، في مجال الثقافة، بمثابة وجهين لعملة واحدة، وهكذا أصبح النقد الثقافي يهتم بالواقع، والانا، والآخر، والحركة المستديمة في هذا المثلث، الدلالي الجديد، في عصر العولمة.

وقد أضفى عبد الكريم سرروش فكرة التحول والسيرورة، وإرادة التغيير في العالم، على كل الموضوعات التي استطرقتها، سواء على مستوى الغايات أم على مستوى الوسائل وتحدث كثيراً عن تغيير البدايات والقناعات الإنسانية، وتحول العالم من حقبة التفسير إلى حقبة التغيير، وركز بشكل خاص على الدين، باعتبار انه العنصر الأكثر تغلغلاً في الأذهان، وطالب بضرورة التغيير في هذا المجال قائلاً: (لو نبذنا هذه الرؤى، وبدلنا قلياتنا، وتركنا أحكامنا عن العالم لأحكام أخرى، فستغير بلا شك معيشتنا وسلوكنا حيال الطبيعة وأبناء جلدتنا، وستنتصب أمامنا بديهيات أخرى... هذا هو مفهوم الايديولوجيا في العالم الحديث، فحينما حلت الايديولوجيا محل الدين كانت هذه العملية في حقيقتها، بمعنى: أولاً: لا نريد الدين بل نستبدل عن الدين من صنع الرب بايديولوجيا من صنع الإنسان، ثانياً: الايديولوجيا تهدف أساساً إلى التغيير لا إلى التفسير. لا تقعد الايديولوجيا تقول إن العالم على هذه الصورة أو تلك بالضرورة، إذ تفترض الايديولوجيا أن بناء العالم ربما كان سقيماً وعلينا التعديل فيه وإصلاحه

وتصحيح نسبة ومقاديره^(١).

وقد ذكرنا في مقدمة الكتاب كيف أن النقد الثقافي جاء بديلاً عن تحجر الإيديولوجيات السابقة باعتبار أنها لم تضع فكر الصيرورة والتحول في صلب تكوينها وتطلق العنان لحركة التغيير بما يؤدي إلى نقض نفس الايدولوجيا، أما النقد الثقافي فهو فكر الصيرورة والانقلاب بامتياز الذي يطال الطبيعة الإنسانية شكلاً ومضموناً عند سروش، فهو يقول: (إن البشرية دخلت اليوم حقبة التغيير... لا نتوخى هاهنا مناقشة موضوعة التغييرات الاجتماعية، فهذه نظرتنا للطبيعة أيضاً... فلو استطاع الإنسان المعاصر لغير حتى تركيبية جسمه ووجهه وإذ لم يحدث مثل هذا في بعض الحالات فلأن الإنسان هناك لم يستطع التصرف والتغيير، أننا نحسب هذا التصور بديها، ما هو الدليل على أننا نمتلك أفضل الإشكال، وأفضل الأجسام، وأفضل البنى؟ ربما أمكن القيام بعمليات جراحية تعيد تشكيل هذا البدن وتخلع عليه شكلاً أفضل. ومن يدري ربما أمكننا تصميم شكل جديد أفضل لجسم الإنسان، بل الدليل على أن جسم الإنسان له أفضل هندسة وبناء؟ نحن حصيلة هذه الطبيعة العمياء التي تشق طريقها وفق منهج التجربة والخطأ والتصحيح، وربما أمكن أن نكون أفضل مما نحن عليه)^(٢).

المطلب الثالث: فرضية النقد الثقافي:

تقوم فرضية النقد الثقافي كما عن انطوني ايستهبوب، في دراسته الصادرة سنة ١٩٩١م، على: إن كل ما يحمل دلالة يصبح مادةً للنظر والتحليل الثقافي، باعتبار إن

(١) عبد الكريم سروش، الدين والتراث في العالم المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد ٣٠، ٢٠٠٥م، ص ١٥٥.

(٢) الدين والتراث في العالم المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة: ص ١٥٤

لمدلول هذا الدال، بعداً ثقافياً، وهكذا فإن العلامات غادرت عزلتها والنظر إليها من طرف المنطقين والسيميوطيقين، على أنها حاملة دلالة مكثفة بذاتها إلى عالم أرحب يعج بالحركة والحياة، وهو تضافر العلامات لانجاز نص علاماتي، وبات الفعل الدال، هو الجامع الكلبي، للثقافتين الراقية والشعبية، فلا تمايز بين دال وآخر، احدهما راقٍ والآخر متدنٍ^(١)، طالما أن كل شيء في حال حركة وحيوية وقابل للتقدم والتأخر.

أي إن فرضية التقد الثقافي، تحاول أن تجعل مركز النظر هو المدلول الثقافي، سواء الايجابي أم السلبي للفعل الدال، بغض النظر عن طبيعة تكوينه البنيوي، وبما أن المدلول في حركة وحيوية، يمكن أن يترتب على ذلك: تفكيك ثقافات، وإعادة قراءتها، وتأويلها، في إطار إدماج ثقافي، يصهر الثقافات والدوال المختلفة في وحدة ما، وبذلك يمكن تسوية التعددية الدينية وشرعتها، باعتبار أن جميع الأديان والتجارب الصوفية والعرفانية تقف على أرضية متساوية. ومن هنا قال الغدامي عن المدلول الثقافي للصورة التلفزيونية، وأثر ذلك في إعادة ترتيب مكونات المجتمع التي جاءت لـ (تكسر ذلك الحاجز الثقافي والتميز الطبقي بين الفئات، فوسعت من دوائر الاستقبال، وشمل ذلك كل البشر، لأن استقبال الصورة لا يحتاج إلى إجادة القراءة، وهو في الغالب لا يحتاج إلى الكلمات أصلاً، وهنا دخلت فئات لم تكن محسوبة على قوائم الاستقبال الثقافي، وأدى هذا إلى زعزعة مفهوم النخبة وصار الجميع سواسية في التعرف على العالم واكتساب معارف جديدة والتواصل مع الوقائع والثقافات، فتوسعت القاعدة الشعبية للثقافة... صار كل مشاهد يستقبل ويفهم ويفسر ما يراه دون حاجة إلى وسيط، ولم يكن هذا ممكناً في زمن ثقافة الكتابة، حيث شرط التعلم، وحيث وجود الكتاب

الوصي على النص^(١).

ويترتب على سعة هذا الطموح في فرضية النقد الثقافي، وتبنيه لكل دال، ومحاولة الكشف عن احتمالات تمثله ثقافياً واستقباله، يترتب على ذلك سعة الوظائف التي يمكن أن يضطلع بها نشاط النقد الثقافي، ولاسيما انه يعتمد التأويل والتفكيك، وهي آليات يمكن أن تطال كل مفهوم ديني، أو نظرية، أو طريقة سائدة أو عادة متبعة، أو منظومة منتشرة.

المطلب الرابع: منهجية النقد الثقافي:

مما سبق، وعرفناه: من سعة موضوع الثقافة، وان النقد الثقافي نشاط يمكنه أن يطال كل شيء له دلالة ما، ومن سعة الأهداف والوظائف التي يمكن أن يضطلع بها النقد الثقافي، وارتفاع حجم التوقعات التي باتت مرتقبة من النقد الثقافي، على المستويات كافة: الدينية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية، والفنية، واللغوية، والتكنولوجية،... الخ.

فانه من الواضح عدم استناد، نشاط النقد الثقافي إلى منهج محدد وبعينه، بل هو يصدر عن قليات، ومشهورات لا حصر لها، ولا منهج ضابطاً لها، ومن هنا كتبنا، ميجان الرويلي وسعد البازعي، من أن النقد الثقافي: (لم يتطور كمنهج في البحث أو يتبلور على شكل تيار ذي سمات واضحة، وانما ظل نشاطاً عائماً، تدخل تحت مظلته ألوان مختلفة من الملاحظات والأفكار والنظريات)^(٢).

(١) عبد الله الغدامي، الثقافة التلفزيونية، سقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي، بيروت ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ١١.

(٢) دليل الناقد الأدبي: ص ٣٠٦.

ويمكن الوقوف على جملة من سمات النقد الثقافي ومنهجية المساوقة لفكر الصيرورة والتحول، خلال مناقشة الأمور الآتية:

أولاً: النقد الثقافي والتطور خارج الأطر الأكاديمية:

رغم أن النقد الثقافي انتعش في زمن العودة إلى الليبرالية في شكلها الكلاسيكي إلا أنه جاء ليركز فكر الصيرورة والتحول المستديمين وحتى الليبرالية اكتست في إطار النقد الثقافي شكلاً جديداً وباتت تخدم طبقات مغايرة للصيغة الكلاسيكية، إن ارتباط النقد الثقافي بفكر الصيرورة والتحول لا بد أن يترتب عليه انفكاك النقد الثقافي عن الأطر الثابتة التي يعتز بها التكوين الأكاديمي ويعتمدها، ويكون اقرب إلى نهر الحياة الجاري وتغيراته اليومية، ومن هنا كتب الدكتور ناظم عودة: (أما النقد الثقافي، فلا يُعنى كثيراً بالتصنيفات الثقافية ولا بنظام الثقافة، إنما هدفه الأساسي توسيع مفهوم النص كما ذكرنا، ليشمل مساحة واسعة من التعبير عن موضوعات إنسانية ذات مساس مباشر بالحياة الشعبية، هوماً، وثقافة^(١)).

وواضح من النص، وما أورده من عدم عناية النقد الثقافي بالمنظومات الثقافية، وتنكره للتصنيفات المنهجية المعتمدة، أنه يضرب بالمنهجية الصارمة، للمؤسسة الأكاديمية عرض الحائط، ومن هنا فالنقد الثقافي يعد نفسه متجاوزاً لمرحلة البنى التقليدية أو النقد الأدبي الذي أتهم بشكل متواصل بإيجاد نظرية قارة، غير قابلة للتطور في النقد الأدبي، أكد ناظم عودة: (إن النقد الثقافي يرى أن النقد الأدبي يقوم على معرفة متعالية، ويعالج النص بمعايير وأدوات متعالية أيضاً،... وذيل النقد الثقافي انتقاده للنقد الأدبي، بتهمة أخرى هي: أنه نقد مؤسساتي تنتجه النخبة لتقرأه وتلتذ به النخبة

كذلك^(١).

وفي مجال البحث عن جذور النقد الثقافي، وارتباطه، جينالوجياً، بالنقد الأدبي، فقد أكد جملة من الباحثين، أن أعمال التجديد والتطوير في النقد الأدبي، والتي تم إنجازها خارج الأطر الأكاديمية الصارمة، هي التي غذت نبتة النقد الأدبي، خارج المؤسسة الرسمية، ولذا قال حفناوي بعلي: (الملاحظ بقوة انه في كل الحالات فان التجديد في الدراسة الأدبية، إنما يوجد دائماً خارج المؤسسات التعليمية الرسمية، ظلت مناقشة الأدب من حيث علاقته بالمواقف الحياتية، التي كان الناس يلحون على تأكيدها خارج النظم التعليمية الرسمية: لان ما كانت تفعله المؤسسة هو إعادة إنتاج ذاتها، وهو ما تميل كل المؤسسات الأكاديمية إلى عمله، إنها تعيد إنتاج: المعلمين والمنتحنين)^(٢).

وبذلك يتأكد لنا حجم الترابط بين فكر الصيرورة والتحول في المجالات المختلفة كافة: ومنها النصوص الدينية بوصفها وليدة ظروفها الخاصة، ومنها مجال النقد الأدبي وصيرورته، ونشاط النقد الثقافي، الذي قيل بعد ظهوره بموت النقد الأدبي، أي تضاف نهاية النقد الأدبي إلى نهاية الأديان التقليدية، أو غياب الإله، لصالح الدين التجريبي الطبيعي، وكذلك نهاية الايديولوجيا التي تجاوزها النقد الثقافي أيضاً.

ثانياً: النقد الثقافي وممازجته النقد الأدبي والايديولوجيا:

يلاحظ استمرارية النقد الثقافي في التواصل مع جذوره من النقد الإيديولوجي وممازجته النقد الأدبي أيضاً، سواء على مستوى الموضوعات المستترقة في الايديولوجيا، أم على مستوى المناهج المعتمدة في النقد الأدبي واللسانيات، وكذلك

(١) تكوين النظرية: ص ٣٥١.

(٢) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: ص ٢٣.

المعتمدة في علم الأديان.

وهذا ما أكده المؤرخ الأمريكي هيدن وايت في كتابه (بلاغيات الخطاب، مقالات في النقد الثقافي ١٩٧٨م) إذ يشير فيه إلى: (أن الخطابات الموظفة في العلوم الإنسانية تقوم على بلاغيات لا تختلف كثيراً عما يعتمد عليه الأدب، وواضح أنه اعتبر تحليله لذلك التداخل الخطابى، نوعاً من النقد الثقافي)^(١).

أما الباحث فنسنت ليتش الذي قدم دراسة مقارنة في النقادين الأدبي والثقافي، فيشير إلى: أن النقادين مختلفان، ولكنهما يشتركان في بعض الاهتمامات، ويمكن لمثقفي الأدب أن يقوموا بالنقد الثقافي دون أن يتخلوا عن اهتماماتهم الأدبية.^(٢)

ولعل هذا التلازم، الذي بات دائماً بين النقد الثقافي والنقد الأدبي هو الذي أوحى إلى بعض المهتمين بتكوين النظرية في النقد الأدبي إلى إطلاق مقولة: موت النقد الأدبي، وهي فرضية لا يمكن قبولها بسبب ديمومة الإنتاج الأدبي وإستمراريته، ومن هنا ذكر ناظم عودة: (حقيقة النقد الثقافي انه منطلقات نظرية أدركت المشكلات الحقيقية التي كان يعاني منها النقد الأدبي في المراحل السابقة)^(٣).

أما الأستاذ الدكتور حفناوي بعلي، فقد أولى هذه الممازجة بين النقادين، الثقافي والأدبي، أهمية خاصة، وكتب يقول: (النقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوي، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحول الألسنية، معني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسستاتي... نحن أمام نصوص ثقافية، ونصوص أدبية، ويفترض التمييز غير الحاد

(١) دليل الناقد الأدبي: ص ٣٠٧.

(٢) ينظر: دليل الناقد الأدبي: ٣٠٨.

(٣) تكوين النظرية: ص ٣٤٩.

بينهما، فالمشترك بينهما كثير، والمختلف كثر، وبالتالي: نميز بين النقد الثقافي وبين النقد الأدبي، لكننا نجمع بينهما في هيئة تكاملية، ولكن لا يمكن أن نفصل فصلاً تاماً بين نقد الثقافة والنقد الثقافي، لان الثقافة نصوص، والأدب نصوص... إذن فالنقد الأدبي ونقد الثقافة، يتكاملان ليشكلا النقد الثقافي^(١).

ثالثاً: النقد الثقافي ومناهضة المنهج البنيوي:

يذكر أن فنسنت ليتش الذي طرح مصطلح النقد الثقافي، ووسم مشروعه النقدي بهذا الاسم تحديداً، أعلن صراحةً، أن النقد الثقافي متجاوزٌ لمرحلة الحداثة والبنيوية، ومن هنا فهو يؤكد: (أن الذي يميز النقد الثقافي، المابعد بنيوي، هو تركيزه الجوهري على أنظمة الخطاب، وأنظمة الإفصاح النصوسي، كما هي لدى: بارت ودريدا وفوكو، خاصةً في مقولة دريدا: إن لا شيء خارج النص، وهي مقولة يصفها ليتش بأنها بمثابة البرتوكول للنقد الثقافي)^(٢).

والبنيوية، ذلك النمط من التفكير، الذي انطلق من اللغة واللسانيات أصلاً، يشمل الانثربولوجيا، والظواهر الإنسانية عامةً، يقوم على فرضية أساسية، وهي: انتظام الظواهر في بنى كامنة، ما وراء الظاهرة، وانحكام الدلالة بالعلاقات القائمة ضمن تلك البنى، أو ما بين البنية والأخرى.

إلا أن دوام الحال من المحال، ولما كان الفكر الغربي في حالة من الحراك والصيرورة، والتراكم والتوالد المستمرين فقد: (انقلب الرهان البنيوي (المبالغ) على مفهوم البنية ومشتقاته اللسانية من؛ انساق محاثة ونظام مركزي منضبط... إلى انقلاب

(١) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: ص ٥٢.

(٢) عبد الله الغدامي، مصدر سابق: ص ٣٢.

معرفي وصم النبوية بالتجريد، والاختزال، والانغلاق، والموت غير المعلن إذن... فكان ذلك مطية لقيام حركة معرفية جديدة على أنقاضها، سميت (مابعد النبوية)...، وقد تلتبس بـ(ما بعد الحداثة)، فترادفان في مفهوم واحد.... وليست التفكيكية إلا مظهراً نقدياً لهذه الحركة الفلسفية^(١).

لاشك أن من ثوابت المنهج النبوي وأساساته، وجود بنية خفية تقبع خلف الظواهر المتعددة، سواء في مجال اللسانيات، أم مجال الإنتاج الأدبي، أم الظواهر الإنسانية المختلفة، وكان يتم البحث عن هذا الغرض الكلي المتخفي خلف الظواهر المتكثرة.

ثم أن السعي الأبدي للكشف عن هذه الهياكل القابعة خلف المظاهر المتعددة، سرعان ما استنفذ بريقه، بل اثبت عدم جدواه، بحسب المنهج المتجاوز للنبوي، إلا في خلق أنماط متكررة في مجالي: النقد والإنتاج، في زمن إرادة التغيير واستحكام فكر الصيرورة والتحول ومن هنا قال ناظم عودة: (إن الذي قتل السحر النبوي أوروبياً وعربياً هو: آلية التكرار، تكرار طريقة الوصول نفسها إلى ذلك السرّ، وكشف حجابيه عن طريق الوسائل اللسانية... لكن كشف السرّ أو النظام في النبوية، لا يتم إلا بموت المؤلف أولاً والإنسان ثانياً، وبمقتضى ذلك، فالتحول من النبوية هو تحول باتجاه المؤلف والإنسان، وما يشكّلانه من علاقة معروفة بالزمن وبالتاريخ)^(٢).

ويذكر أن جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤م) أعلن صراحةً، عن عدائه ليس للنبوية فحسب بل لكل ما يرتبط بها من مفاهيم، كالمركزية، المرجعية، والعقل، والثابت، ومن

(١) د. يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في خطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، جزائر ٢٠٠٨م، ط ١، ص ٣٣٥.

(٢) تكوين النظرية: ص ٣٠٠.

الطرائف الفلسفية التي تروى عنه في مجال تسويق فكر الصيرورة والتحول، أنه بعد تأليفه كتاب (تاريخ البطاقة البريدية منذ أرسطو)، سأله أستاذه بول ريكور عن: الضرورة التي دعت إلى تأليف هذا الكتاب، فبادره إلى الجواب: (إنك حين تستعمل مفهوم الضرورة فانك تبقى ضمن مركزية العقل، ضمن العقلانية، أما أنا فقد خرجت منها من زمان، ويبدو أن هذا الجواب، كان يتضمن الأسس الجوهرية التي قامت عليها فلسفة جاك دريدا في كل مؤلفاته، إذ مارس إستراتيجية تفكيكية تقوم على إقصاء كل المرجعيات أو المراكز - التمركز حول المنطق، التمركز حول العقل، التمركز حول الصوت، التمركز حول اللغة، التمركز حول الميتافيزيقا... الخ - التي شُيدت عليها الفلسفة الأوروبية عبر تاريخها الطويل)^(١).

رابعاً: النقد الثقافي ومساوقته للتأويل والتفكيك

ذكر ميجان الرويلي وسعد البازعي، في تعريف النقد الثقافي وحدود اهتماماته انه: (أن اهتمام النقد الثقافي لا يقتصر على الأدب المعتمد، وانه يعتمد على نقد الثقافة وتحليل النشاط المؤسسي... انه يعتمد على مناهج مستقاة من اتجاهات ما بعد البنيوية، كما تتمثل في أعمال باحثين مثل: بارت، ودريدا وفوكو)^(٢).

إن ارتباط النقد الثقافي، بالتفكيك والتأويل، وتجاوزه للفكر البنيوي بات مسلمةً لا يعترها الريب والتشكيك، بل هي مقولة غير قابلة للتفكيك، - كما سئى إن شاء الله عند تحليل الخطاب النقدي عند عبد الكريم سروش - وذلك بسبب أن النقد الثقافي ولد من رحم النقد الأدبي، والتوجه نحو نقد الفكر المركزي المتمثل بالفكر

(١) تكوين النظرية: ص ٣٣٤.

(٢) دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق: ص ٣٠٩.

الأوربي، ومحاولة تفكيكه، وإزاحته عن المرجعية، كما يأمل الناقد دريدا، قال ناظم عودة في كتابه تكوين النظرية: (إن النقد الأدبي هو الذي طور العمل باتجاه تحليل العلامات غير اللغوية، وهو الذي اكتشف شعرية بعض الممارسات الثقافية غير الأدبية، كالرسم والإعلانات، والصور، مما مهد لمعاينة القيم الثقافية خارج نطاق الأدب، وكانت تفكيكية دريدا التي انتقدت التمرکز الأوربي، حول الثقافة الرسمية، ودعت إلى الاهتمام بالثقافات المقموعة، مصدرأ من مصادر نشأة النقد الثقافي)^(١).

لقد جاء النقد الثقافي تنويجاً مزدوجاً، لأنماط متعددة من الرفض والتسويق، تركيز الليبرالية وهي تشق طريقها في تركيز هيمنة طبقة الرأسمالية، والفئات المتعايشة معها وظيفياً، وتكيفاً لكل ما يخدم حركة الفكر الرأسمالي في تجديد نفسه، فهنا رفض للصيغ التقليدية في النقد وتقويض لهيمنتها، وكذلك رفض لهيمنتات أخرى: سلطة الدولة، سلطة الجماعة، سلطة الأفكار والمناهج، سلطة الدين، وهكذا تتساقق الليبرالية مع النقد الثقافي في مسالة التحرر، يقول جون ديوي: (التحررية تعلم أن الفرد ليس شيئاً ينال ويحصل ويدرك، وان ذلك لا يتم في عزلة وفصل، وانما بفضل معونة ومؤازرة الظروف والأحوال الثقافية والمادية، بما في ذلك النظم الاقتصادية والتشريعية والسياسية الثقافية وكذلك العلم والفن)^(٢).

(١) ناظم عودة، مصدر سابق: ص ٣٥٢.

(٢) رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية، ترجمة محمد علي العريان، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٥٤.

خامساً: النقد الثقافي وفن إدارة التراكم الرأسمالي:

ومما يؤكد تجاوز نشاط النقد الثقافي لفكر الحدائنة ومرحلة البنيوية، وارتباط هذا النقد بمراحل وأنشطة ما بعد الحدائنة، ومنها العودة للدين التجريبي الحديث، بدل الحدائنة التقليدية الراضة للفكر الديني تماماً. ومنها الدعوة إلى الليبرالية الجديدة، وتجاوز مرحلة دولة الرعاية الاجتماعية، ثم مساوقة هذا النقد وطريقته في إدارة التراكم المعرفي لمجمل المعطيات الثقافية السابقة، لأسلوب الليبرالية الجديدة، وإمكاناتها المنفلتة في عالم التراكم الرأسمالي، ما كتبه ديفيد هارفي في كتابه (حالة مابعد الحدائنة، بحث في أصول التغيير الثقافي)، من وجود البرهان على بزوغ النقد الثقافي وارتباطه بأنشطة مابعد الحدائنة، ومنها: طرائق جديدة لتراكم رأس المال: وجولة جديدة بانضغاط الزمان والمكان داخل تنظيم الرأسمالية، قائلًا: (لا يبدو التزامن في بُعدي الزمان والمكان المتغيرين، برهان على علاقة ضرورية أو سببية، فان أسساً قبلية قوية في الوقت ذاته يمكن أن تقدم برهاناً على فرضية: إن هناك نوعاً من العلاقة الضرورية بين بزوغ الأشكال الثقافية لما بعد الحدائنة، ونشوء طرائق لتراكم رأس المال أكثر مرونة، وجولة جديدة من انضغاط الزمان - المكان داخل التنظيم الرأسمالية)^(١).

كما أكد ديفيد هارفي، بان حراكاً فكرياً كبيراً، وصراعاً محتدماً، ومناقشات مابعد الحدائنة، هي التي دفعت باتجاه تأسيس مقاييس جديدة، للنقد الاجتماعي، والنقد السياسي، كما دفعت أيضاً باتجاه تأسيس النقد الثقافي، ولذا قال:

(إن صحب مناقشات مابعد الحدائني (*postmodern*) ازداد ولم يختف مع

(١) ديفيد هارفي، حالة مابعد الحدائنة، بحث في أصول التغيير الثقافي، ترجمة: د محمد سيّا، المنظمة

الوقت، وعندما رُبُطت مابعد الحداثة بما بعد النبوية، وما بعد الصناعية، وبمستودع من الأفكار الجديدة، الأخرى، فإنها تبدت أكثر فأكثر كمنظومة قوية من المشاعر والأفكار، وبدا أن الإنصاف يقتضي بان تلعب دوراً حاسماً في تحديد مسار التطور الاجتماعي والسياسي، وذلك، ببساطة، بفضل طريقة تعريفها معايير النقد الاجتماعي والممارسة السياسية، وفي السنوات القريبة - سرعان ما - تمكنت من تحديد معايير النقاش، وأسلوب الخطاب، ومقاييس النقد الثقافي^(١).

وفي فقرة لاحقة من هذا البحث سنقف بشكل أعمق على حقيقة ارتباط النقد الثقافي بحالة مابعد الحداثة، إلا أن ما نريد إثباته هنا هو الجانب المنهجي، الباحث عن ردّ الظاهرة إلى الجذور التكوينية، أي كيف ازدلف التفكير بالحلول في مجال تراكم رأس المال إلى مجال الثقافة وصناعة الدين. الأمر الذي صورته ديفيد هارفي بهذا الشكل: (إن أزمات التراكم المفرط تطلق على نحو نموذجي، آليات البحث عن حلول مكانية و زمانية... فبالإمكان أيضاً توقع أن تعقب أزمات التراكم المفرط حركات جمالية عنيفة وفي غير اتجاه... وانتقلت النظريات من حقل الأسس المادية والسياسية - الاقتصادية إلى حقل الممارسات الثقافية)^(٢).

المطلب الخامس: أهداف النقد الثقافي ووظائفه

اتضح من الفقرات السابقة، أهمية النقد الثقافي، وجانباً من أهداف ووظائف هذا النقد، باعتباره المعادل الموضوعي لفكر الصيرورة والتحول والمعبر الحقيقي عن مسارات التجاوز في أزمنة ما بعد الحداثة والعودة لإحياء الفكر الليبرالي بصيغته

(١) ديفيد هارفي، المصدر سابق: ص ١٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٧٨.

الفلسفة التقليدية مع بعض اللمسات الفنية الجديدة كي تأخذ مفعولاً مؤثراً، ولاسيما في غير مجالها التقليدي، كمكافحة الدولة القومية، أو الدين الإسلامي، أو أي سلطة محتملة قد تقف في طريق الصيرورة والتحول.

كان لابد للنقد الثقافي من رزمة واسعة من الأهداف، تمتد من الأدب، وحتى بناء الدولة المستوردة في أزمنة العولمة، وإعادة تأهيل نخبها الثقافية. ويمكن إجمال أهداف النقد الثقافي وما يستتبعه من طرائق في التأويل والتفكيك بالأمور الآتية:

الأمر الأول:

جاء توسيع النقد في مجال الأدب، والارتقاء به إلى مستوى النقد الثقافي، من اجل تقديم رؤى تحليلية تسهم في بلورة الحلول لبعض الأزمات، الناشئة من تعثر علاقة الفرد بالآخر وبالمجتمع والعالم، هذه العلاقات والإشكالات المنعكسة في مرآة الأدب، كان لابد للنقد من الارتقاء إلى استيعابها، والتكيف وظيفياً من اجل معالجتها، فالنقد الثقافي كان ولا يزال يشاطر النقد الأدبي وظيفته، في صناعة اتجاهات أدبية جديدة، وتفكيكية أخرى، أو إعادة تأويل اتجاهات ماضية وقراءتها بما يتناسب مع تطور العصر، بمعنى أن النقد الثقافي جاء على إطلال النقد الأدبي وبديلا عنه، وناقداً له، وقد تم توظيف هذا التطور في مجال دراسة العوارض المرتبطة بالنص الديني كما يصطلح عليها سروش.

الأمر الثاني:

يذكر كل من ميغان الرويلي وسعد البازعي^(١) أن النقد الثقافي ولد هجوماً على يد المفكر الألماني تيودور أدورنو. ففي مقال نشره سنة ١٩٤٩م، شن فيه هجوماً على الثقافة الأوربية، ومسلماتها السائدة، المتسامحة مع النزوع التأمري ضد الأقليات ومنهم اليهود، وما حصل لهم في ما يسمى محرقة الهولوكوست، هذا النقد الثقافي الصادر عن أدورنو، تلقفه زميله يورغن هابر ماس، الذي انتقد أيضاً، ما آلت إليه أطروحة الحدائنة، وأفكار عصر التنوير، من انتشار العدمية والخواء الروحي والتخلف عن مسار العقل والتنوير، وبالتالي عدم الوفاء بالوعود التي أطلقها عصر النهضة والأنوار.

الأمر الثالث:

في العالم العربي، والإسلامي تم توريد النقد الثقافي وآلياته التأويلية والتفكيكية، من اجل توظيفه في ضربات ثقافية إستباقية، ولاسيما بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وهذا ما اعترف به ناظم عودة في كتابه تكوين النظرية: (جاء نقله إلى داخل خطاب الثقافة العربية بعد انتعاش ونمو خطاب ديني أصولي... وهكذا نقل النقد الثقافي بالطريقة نفسها التي نقلت بها البنيوية التي تؤمن بالعالم كمركز وتكفر بالصانع، وبنفس الطريقة التي نقلت بها التفكيكية التي لا تؤمن بأية مركزية، والاثنان.... البنيوية والتفكيكية يتعارضان، تماماً مع الثقافة العربية القائمة على ترصين مركزيات من النوع التقليدي أو الميثولوجي أو الميتافيزيقي أو التوافقي)^(٢).

ويبدو أن مشروع محمد عابد الجابري القائم على أساس إعادة قراءة التراث

(١) دليل الناقد الأدبي: ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٢) ناظم عودة، المصدر السابق: ص ٣٤٣-٣٤٤.

وتأويله، والذي انتهى منه إلى نتيجة مفادها: لاعقلانية المشرق الإسلامي والعربي وغنوصيتهما، جاء في إطار التفكيك والضربات الاستباقية لوقف المد الإسلامي، ولاسيما المتأتي من الفكر الامامي، بعد انتصار الإسلام في إيران.

لقد اقترنت وظيفة النقد الثقافي بتفكيك الثقافات الراقية، والإعلاء من شأن الثقافات الهابطة، أو محاولات قلب السائد من المفاهيم، أو تفكيك المركبات، ومنها مركبة العقل كما يدعو إلى ذلك المفكر اليهودي جاك دريدا، وهذا الاقتران، مع مجمل معطيات مابعد الحداثة، ونقد الحداثة، ومحاربة البنيوية، دفع البعض إلى اتهام النقد الثقافي ومجمل التفكيك، وحالة مابعد الحداثة بالخروج عن الأطر الإنسانية، التي اتسم بها النقد المعاصر، قال محمد سالم سعد الله في كتابه الأسس الفلسفية، لنقد مابعد البنيوية: (لتوجهات النقد المعاصر القاضية بعزل الأدب، عن الاهتمامات الجديدة للإنسان، وفصل الأدب عن التاريخ، وإتباع التحليل النصي، الذي يقود إلى استنتاجات مقوضة لذاتها، ونافذ إلى للقيم الإنسانية، ومبتعد عن الدلالة النهائية التي يتضح معها المعنى الكلي، متبنية أسلوب التلاعب بالألفاظ، وغرابة التأويلات، وإساءة الاستقبال، والجنوح نحو تغييب المدلول)^(١).

الأمر الرابع:

يوظف نشاط النقد الثقافي بوصفه حالة اعتراضية في مواجهة السلطة، فهو يكرس الهوية عندما يجد التوجه الكوني عند السلطة، وبالعكس، فهو يدعو إلى العمومية عندما تحاول السلطة تكريس الهوية، أو إعلاء من شأن الخصوصية، وهذه

(١) د. محمد سالم سعد الله، الأسس الفلسفية، لنقد مابعد البنيوية، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٧م، ط ١،

مفارقة واضحة في توظيف النقد الثقافي.

ومما سبق يتضح طبيعة الاستعمال المزدوج للنقد الثقافي والتوظيف، فهو سلاح ذو حدين، تستعمله المركزية المتضاربة، لتفكيك بعضها البعض، أو توظيفه في تكريس اتجاه مخالف لاتجاه سابق من طريق تأويل نفس النصوص والدوال الثقافية.

الأمر الخامس:

ارتبط النقد الثقافي بالتأويل والتفكيك، وقد ارتبطت هذه الآليات بتحريك المعنى، والتنكر للثوابت، ومن ثم تمت الإفادة منها بشكل أساسي في نقد الفكر الديني على وفق أساليب جديدة لم تكن سائدة في المراحل الفلسفية السابقة، منها التفكيك لصالح التعددية والدين التجريبي الصوفي أو العرفاني، وهي قوى ناعمة في التغيير السياسي كما لا يخفى.

المبحث الثاني الحدثة وما بعد الحدثة

تمهيد:

ذكرنا في المقدمة من هذا الكتاب، مسألة العودة إلى الفكر الليبرالي الكلاسيكي، بعد اتضاح فشل الدولة الليبرالية التقليدية، أو ما يسمى بالليبرالية المتجذرة، التي حاولت الجمع بين دور الدولة الرأسمالية الساعية إلى الرفاهية ودور آليات السوق، التي بشر بها الفكر الكلاسيكي، وذكرنا ارتباط نشاط النقد الثقافي بموضوعي الحدثة وما بعد الحدثة، سواء على مستوى المنهجيات أم على مستوى الموضوعات أم على مستوى الأهداف والآثار، باعتبار أن نشاط النقد الثقافي تجلى فيه الصراع بين الحدثة المتمثلة بحقبة الدولة الرأسمالية، وبين ما بعد الحدثة الساعية إلى تفكيك سلطة الدولة ومركزيتها، والعودة إلى آليات السوق الحرة، وإطلاق قوى التراكم والتوالد الرأسمالية في مديات العولمة غير المحدودة بجغرافية الدولة الرأسمالية، وهكذا اتضح الترابط بين العودة إلى الليبرالية ونشاط النقد الثقافي، وصراع الحدثة وما بعد الحدثة، ومشروع سروش في ممارسة النقد الثقافي من موقع الحدثة لتقويض المعرفة الدينية وسلطتها في المجتمع في زمن العولمة التي تلتمس خدمات النخب الثقافية المتغربة في تفتيت سلطات الدولة النامية في العالم الثالث، وتميع الهوية فيها، والتمهيد إلى دخول القوى الغربية للاستفادة غير المتكافئة من ثروات هذه البلدان النامية.

هذا الارتباط يضطرنا إلى تقديم بحثٍ موجزٍ في موضوعي الحدثة وما بعدها، علماً بأن مشروع النقد الثقافي وارتباطه بموضوعي الحدثة وما بعد الحدثة، يمثل

الهاجس الأساس في مشروعات دعاة التنمية والتجديد والإصلاح، فهنا تداخل مهم وخطير بين من يسعى إلى تركيز فكر الصيرورة والتحول الغربي في العالم الإسلامي، وبين من يسعى إلى التجديد والتطوير والتحديث من موقع الفكر الإسلامي بعيداً عن تبنى أفكار الصيرورة المستديمة، التي تركز إلى الداروينية وصراعها الأبدي.

المطلب الأول: في الحداثة

الأمر الأول: تحديد المصطلح.

الحداثة: بوصفه مصطلحاً يرتبط بشخصية المجتمع وسمة الزمن الذي يعيشه، شأنه شأن كثير من المصطلحات، مثل مصطلح الشخصية في السايكولوجيا، يصعب تحديده أو تعريفه، بل تتكاثر الآراء بشأنه حتى تتساوى مع عدد الدارسين لموضوع المصطلح، وذلك بسبب البعد الزمني والصيرورة والتركيبي والتنوع في الموضوع، ومع ذلك يمكن النظر إليه على نحو وحدة المعنى وتعدد الأنحاء.

الحداثة تشمل مراحل زمنية، كمرحلة النهضة في أوروبا، ومرحلة التنوير، ثم مراحل أخرى كالثورة الصناعية الأولى، والثانية، وتمتد حقب الحداثة حتى إعلان حقبة ما بعد الحداثة، التي حقيقتها النقد المكثف لسليات حقب الحداثة وأزمنتها المتلاحقة، ومن هنا ادخل المفكر الزواوي بغورة في كتابه (ما بعد الحداثة والتنوير) عنصر الزمن في تعريف الحداثة، قال: (يمكن تعريف الحداثة بأنها تعبير عن الوعي بالزمن وبيقينية الوقت، فكل شيء في عصر الحداثة يقاس بالزمن، سواء في العمل أو الإنتاج أو في الإدارة والتسيير، وحتى الراحة والتسلية والاستمتاع كلها لها زمن ووقت محسوب.... ومن هنا فإن الحداثة ذات منزع تاريخي، فمنذ هيجل أصبح الوعي

بالتأريخ يزداد حدةً ويشكل لحظة مهيمنة في الحداثة، وأصبحت الحداثة ذاتها تفكر على أنها معطى تاريخي وليست فكرة أسطورية أو طوباوية، ونتيجة لارتباطها بالزمن والتاريخ تريد الحداثة أن تكون دائماً معاصرة وعالمية^(١).

ومن الواضح من النص ارتباط الحداثة بفكر الصيرورة والتحول المستديمين في كل شيء وفي مظاهر الحياة والمجتمع، فالوجود في صيرورة وتحول، وبحسب الفلسفة الغربية المادية المستندة إلى الداروينية فإن الطبيعة البشرية ليست قارة، وبذلك فإن الحداثة ومظاهرها هي أيضاً خاضعة إلى فكرة الصيرورة والتحول، وقد اثبت سروس هذه الفكرة في كتاباته وذكر أن الحداثة في صيرورة.

الأمر الثاني: السمات العامة:

سمات الحداثة، هي سمات العصر الحديث وقيمه التي أفرزها الصراع بين نور العلم وظلمات الجهل والخرافة، نور العلم المتمثل بقدرات العقل المتطلع إلى بناء الذات وفهم العالم المحيط بالإنسان والسيطرة على الطبيعة القاسية، ذات الموارد القليلة، وكانت الانطلاقة في أوروبا مع حركة الإصلاح الديني، ورجال الدين المتورين بالثقافة المتنوعة والحواضن التجارية الساعية إلى حرية الكسب والربح والاتصال بالبلاد الأخرى، ولا يخفى أثر الثقافة الإسلامية الغنية بالمعارف العلمية والتاريخية والفلسفية والأدبية، والتي يقف وراءها القرآن الكريم، ونهج البلاغة، في بلورة الوعي الأوربي المتنامي والمتصاعد في الدعوة إلى حرية الأفراد ودورهم العلمي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وكذلك الدعوى إلى حق الأفراد في النقد والاعتراض الذي هو أصل في الثقافة الإسلامية، الذي تم القضاء عليه ببركة الحكام الفاسدين، منذ رحيل

(١) د. الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة بيروت، ٢٠٠٩م، ط ١، ص ٤٥.

الرسول الأعظم ﷺ، وصعود الأمويين إلى السلطة.

لقد اتسمت الحداثة بترسيمة واسعة من القيم: الفردانية واستعادة الإنسان لأهميته الذاتية تجاه الجماعة والسلطة، الحرية والديمقراطية، والمساواة أمام القانون والمشاركة والتمثيل في السلطة، العقلانية ونبد الخرافات والأوهام ووضع مكتسبات العقل موضع التنفيذ، التقدم العلمي والسيطرة على الطبيعة، ازدهار الفلسفات العقلية ونظرية المعرفة والفنون الأدبية، تنامي النقد الأدبي ومدارسه، ولاسيما النبوية التي أصبحت رمزاً للحداثة وتعرف الحداثة بأنها نبوية، تنامي المركزية الأوربية وسيطرتها وهيمنتها على العالم، إقصاء الدين وتهميشه وفصله عن الدولة تماماً، توسيع دائرة المتغير والمتحول في مقابل تقليص دائرة الثابت، وغير ذلك من السمات والقيم والمزايا التي حفل بها عصرنا الحديث، والتي يطلق عليها الحداثة، هذه السمات نجدها عند كل من حاول توصيف الحداثة، جاء في دليل الناقد الأدبي: (سادت في مشروع الحداثة مفاهيم وقيم الإبداع والاكتشاف العلمي والتميز الفردي، على أنها غاية التقدم، ونهاية مطاف التطور، ومن هذا المنطلق نادى الحداثة بشعارات خلافة مثل الحرية والمساواة والإيمان بقدرة الإنسان العقلية وعالمية الجهاز الإدراكي، فكان من أهم نتائج هذا التوجه محاولة الهيمنة والسيطرة على القوى الطبيعية، وعلى الطبيعة عموماً، كما آمنت إيماناً قاطعاً بالقدرة الإنسانية على فهم العالم والحياة والذات والتقدم الأخلاقي وإدراكه، وآمنت بإمكانية حلول العدل وتحقيق سعادة الإنسان، وهكذا كان من الطبيعي أن تتمحور شعاراتها وثوابتها حول مثاليات مغرية على كافة المستويات فكرة التطور والتقدم والرفاه الإنساني، والإيمان بمستقبل أفضل، والتحصيل المعرفي والتصنيع والصناعة والتحضر والتقدم التقني وتطور الدولة القطرية الوطنية، وأعلنت من شأن المهنة المتخصصة والمنصب والمسؤولية الفردية وشجذت آليات البيروقراطية ودعت

للمديمقراطية الليبرالية ولنشر روح التسامح والمذهبية الإنسانية والمساواة العرقية والاجتماعية والاقتصادية، كما أشاعت أهمية التجارب المتجردة، والإيمان بالمعايير التقويمية والإجراءات غير المتحيزة وتبنت أهمية القواعد المقننة التي لا تخضع للميول والنزعات الشخصية، كل هذه السمات كانت تدين للعقلانية المطلقة^(١).

ومن الأوائل الذين درسوا الحداثة، وحاولوا كشف أسرارها وارتباطها بالعقل والمعرفة والمنهج و كذلك طلب القوة والغلبة، هو ماكس فيبر الذي يرى: (أن الحداثة ترتبط بالعقلانية في شكل تلازم واضح منشؤه العالم الغربي،... الذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية، والقانونية، ومناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته، التي مثلت في نظر المثقفين الغربيين عائقاً حال دون التقدم المرجو، وهو ما أفضى إلى ثقافة دنيوية والى صيرورة عقلانية)^(٢).

وذكر أكثر من مفكر، بأن الخطابات الداعية إلى تبني التقنية وجعلها وسيلة لسيطرة على الطبيعة وتجديد مناهج العلم لتحقيق هذا الغرض في فهم الطبيعة وإخضاعها بتوسط التقنية، إن هذه الخطابات مثلت نواة ومركز الفكر الغربي، منذ عصر سيكون الذي أعلن: (المعرفة قوة)، وحتى وقتنا الراهن، يقول محمد جديدي: (فتح المجال لتستأثر الحضارة الغربية منذ القرن السادس عشر بنهضة علمية، وتكنولوجية، أصبح لها سلطة وأثر كبير على حياة الإنسان، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وواكبت هذه النهضة ما عرف في الغرب بالأنوار ثم ما بعد ذلك الحداثة، وما

(١) دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

(٢) محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف،

جزائر، ٢٠٠٨ من ط ١، ص ١٣٣.

بعد الحداثة، فالعلمة^(١).

وقد أكد ادوارد سعيد في كتابه الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، أن التوسع في الدراسات الاستشراقية، جاء لاكتساب القوة من جراء المعرفة، كما تشير إلى ذلك عبارة حفرت على مبنى إحدى المؤسسات الاستشراقية الشهيرة هي: مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن^(٢).

ومن السمات التي ارتبطت بالحداثة، قيام الدولة الحديثة القائمة على أساس القانون والمؤسسات الدستورية، واتسمت هذه الدولة بكون مواطنيها أحراراً، لهم حقوق خاصة: حق المواطنة، حق الملكية، حق التعبير، وعليهم واجبات: احترام القانون، عدم استعمال العنف، وتم في هذه الدولة الحديثة فصل الدين عن مركز القرار، وفي الفقرات اللاحقة، سنتطرق إلى التوظيف الإيديولوجي لمسألة حداثة الدولة، ولعلمانيتها في المشروع الاستعماري.

سنلاحظ في الأبحاث اللاحقة إن شاء الله تعالى كيف اتخذت أوروبا ومن بعدها أمريكا من حجب التكنولوجيا والمعرفة العلمية سلاحاً ضد الشعوب الأخرى، فالتقنية ليست وسيلة للسيطرة على الطبيعة فحسب، وإنما لتكييف الأفراد والمجتمعات وإدماجها في إطار استبداديات ودكتاتوريات حداثة، ومن هنا يتأسس نقد الحداثة.

الأمر الثالث: نقد الحداثة:

السلبيات والكوارث التي أفرزتها سياسات الحداثة والتحديث واستراتيجياتها، واللهاث وراء السيطرة والهيمنة والمركزية بتوسيط المعرفة والعلم، وفنون الإدارة،

(١) الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي: ص ١٢٩.

(٢). الاستشراق، ادوارد سعيد: ٥٩ - ٧٤.

والتراكم الرأسمالي، بلورت صنفين من النقد والمعارضة للحدثة: النقد الداخلي للحدثة، والنقد الخارجي للحدثة.

النقد الداخلي: ويتمثل في جهود المفكرين المؤمنين بمسار الحدثة، وضرورة تواصل هذا المسار باتجاه استكمال أهداف الحدثة، وذلك خلال تقريبين: التقريب الأول: وهو الذي يحاول تجاوز سلبيات الحدثة ورفع اكراهاتها وإصلاح ما أفسدته سياسات التحديث، وإبرز المفكرين في هذا المجال يورغن هابرماس.

التقريب الثاني: وهو الذي يحاول إيجاد بدائل حدثوية تجمع بين إيجابيات الحدثة وإيجابيات مابعد الحدثة، والتأكيد على تخطي السلبيات في كلا الاتجاهين، ومن أبرز المفكرين في هذا الاتجاه: الفيلسوف الكندي، تشارلز تايلور (١٩٣١م)، الذي دعى العودة إلى الدين، والأخلاق: (إن الحدثة في تركيزها على العلمنة، وفصل الدين عن الدولة، قامت بتفكيك العالم، واستبعاد وتهميش الدين، لكن هذه الحدثة بقيت في إطار محدود، فبعض البلدان غير الغربية، تجمع بين الحدثة والدين)^(١).

أما النقد الخارجي: فهو يتمثل بجهود المفكرين الذين أعلنوا الحرب والقطيعة مع الحدثة بسبب من إخفاقاتها الكبرى، وسقوط أساطيرها: العقلانية، والفرديانية، والحرية، واتساع دائرة المقصي والمهمش فيها، وقد تجلّى النقد الخارجي بإعلان مرحلة مابعد الحدثة، وسنحاول استكمال هذا المطلب بالحديث عن سلبيات الحدثة وإخفاقاتها، كما انعكس في كلمات ورؤية أصحاب النقد الداخلي، سوف نتطرق إلى رؤية مابعد الحدثة وأسلوبها التفكيكي في نقدها الجذري للحدثة

(١) الزواوي بغورة، مصدر سابق، ص ٦٤.

ومركزياتها، ومناهجها، وإكراهاتها، في المطلب اللاحق.

يذكر أن أول من وجهه نقداً منهجياً للحدائثة، وحاول قلب الطاولة على توجهاتها العقلية هو نيتشه، ثم سرعان ما صدقت الوقائع والإحداث ومجريات الأمور فلسفة نيتشه في نقض الحدائثة، جاء في دليل الناقد الأدبي: (إن الحدائثة اصطدمت بالحياة الواقعية؛ باللحظة العابرة المعاشة، اصطدمت بتجربة القرن العشرين المريرة إذ كانت حصيلتها لسعادة الإنسان حروباً ومشاحنات طاحنة، واستعماراً وإرهاباً وهيمنة وقمعاً للآخر، وتفاوتاً طبقياً واقتصادياً، وقمعاً عسكرياً وقنابلاً ذرية، وخطراً نووياً، إضافة إلى الظلم الاجتماعي وانهايار الثقة بفكرة المساواة والعدالة للجميع، هذا الجانب المظلم من الحدائثة، هو الثابت الذي يدفعها إلى إطلاق الشعارات المثالية (المتحولة)، وهو الذي شق دعائها إلى قسمين: فمنهم من يرى انه جاء نتيجة سوء استخدام العقلانية استخداماً واعياً وهناك من يرى أن الحدائثة نفسها تنطوي على جانب تدميري، هو نواتها التي لا بد من أن تؤول إليها كل نظرة غائبة، خاصة أن الغاية تبرر الوسيلة - لا بد من الحرب التي تنهي كل الحروب: شعار تبرير الحرب العالمية^(١))

ويذكر الزواوي بغوره أن الفيلسوف الألماني هايرماس (١٩٢٩م) هو المدافع حالياً عن ضرورة استكمال مشروع الحدائثة، وفي نظره فإنه بدلاً من التخلي عن مشروع الحدائثة يجب القيام بفحص نقدي لهذا المشروع وإظهار سلبياته وإيجابياته واستخلاص الدروس اللازمة^(٢)، وهكذا يبدو واضحاً أن الحدائثة ليست هي جنة الله على الأرض، فالتقنية التي تعد الأس المركزي للحضارة، قد طرحت مشكلات معقدة، فالتقنية التي حررت الإنسان من قيود كثيرة، وحققته له الكثير من الإمكانيات وسخرت له الكثير

(١) دليل الناقد الأدبي: ص ٢٢٦.

(٢) ينظر: الزواوي بغوره، مصدر سابق، ص ٤٨.

من الطاقات، قد حولت الإنسان المعاصر إلى نوع من الآلة الرهيبة، وتسببت في الكثير من المشاكل لعل أهمها مشكلة البيئة والتلوث والاحتباس الحراري، وما ترتب على ذلك من مخاطر يواجهها المحيط الطبيعي للإنسان، كنقص الموارد المائية والتصحر وشحة الغذاء، بمعنى أن شعارات الحداثة انقلبت إلى أساطير تافهة، يقول الزواوي بغوره: (إن كل ما يمثل الحضارة المعاصرة من أوجه ايجابية وعوامل ناجعة، متضمنة في كلمة التقدم، بمختلف مظاهره وخاصةً ذلك التقدم الخطي المتصاعد، الذي يفيد من بين ما يفيد، أن حاضرتنا أفضل من ماضينا، وان مستقبلنا أفضل من حاضرتنا، هذا التقدم الذي تحول إلى مثال لجميع المجتمعات الغربية والشرقية على السواء، نراه اليوم ينهار مثل انهيار الكثير من الأساطير، ومن هنا يجب أن نعترف كما يقول الفيلسوف وعالم الاجتماع إدغار موران بأن: الحضارة الصناعية والتقنية العلمية قد خلقت مشاكل اكبر من تلك التي تقوم بحلها).^(١)

المطلب الثاني: ما بعد الحداثة

الأمر الأول: تعديد المصطلح:

منذ صدور فلسفة نيتشه والأصوات المعترضة على الحداثة تتصاعد وتعالى منددة بآثار العقل الأداة المدمرة، وقد أسهمت مغامرات الحداثة العسكرية والإبداع النووي، وجملة الحروب التي افتعلتها، وصرامتها في الحقول العلمية، ومناهج المعرفة، في تكريس هذه المعارضة المستديمة، حتى أفضت أخيراً إلى إعلان النقد الجذري للحداثة، ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، ومجازرها الدموية، إذ آن الأوان لاجتثاث

(١) الزواوي بغوره، مصدر سابق، ص ٦٧.

أطروحاتها، غير العقلانية في نظر مابعد الحداثة، جاء في دليل الناقد الأدبي: (لعل أفضل السبل إلى فهم مابعد الحداثة هو النظر إليها على أنها معارضة وردة فعل ضد الحداثة ومعطياتها)^(١).

والحقيقة أن مابعد الحداثة كالحداثة من حيث التعريف والتحديد، إذ لا ضابط ماهوياً لهما، وكما أن تحديد الحداثة ارتبط بنمو الوعي في الزمن كما رأينا، فإن مابعد الحداثة: تعني المرحلة اللاحقة للحداثة التي انتهت انتهاء الحرب العالمية الثانية، وما بعد الحداثة سواء نظرنا إليها كحقبة تاريخية أو تجربة ثقافية أو حالة فكرية، فإنها تعود عموماً إلى مابعد الحرب العلمية الثانية، وما صحبتها تلك الحرب من نتائج وآثار على الوعي الأوربي دفعه إلى القيام بعملية نقدية، ومراجعة شاملة وجذرية لمشروع التنوير والحداثة، ثم تبلورت في صيغة النقد الثقافي، في نهاية القرن العشرين، يقول الزواوي بغوره: (إن فكرة مابعد الحداثة قد ظهرت نتيجة الوعي بأزمة الأسس التي أعلنتها الحداثة، ومشروع التنوير،... وكذلك في انهيار المشروعات الغربية الكبرى، مشروع دولة الرفاه في الغرب، والمشروع السوفييتي، ومشروع التنمية في بلدان الجنوب أو العالم الثالث، وتعاظم قوى الإنتاج التكنولوجية أو التقنية، وآثارها المدمرة على البيئة والإنسان، وخاصة الأسلحة الكيماوية والذرية)^(٢).

كما أن الحداثة تشطر إلى حدائث وأقسام ومجالات فإن مابعد الحداثة لا يمكن النظر إليها كوحدة واحدة أو مدرسة محددة، أو مذهب معين، بل تتخذ مظاهر متعددة ومسارب مختلفة، طبقاً للسياقات والمجالات والميادين التي باتت غير محصورة، حتى أن الكاتب في ما بعد الحداثة، بإمكانه أن ينفي كونه مابعد حدائثي في

(١) دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق: ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) الزواوي بغوره، مصدر سابق: ص ١٥.

ضوء هذا التشظي والتشردم واللامنهجية، إذ لا ضابط للانتساب ولا هوية في التحديد.

الأمر الثاني: السمات العامة

ويذكر إن المفكر إيهاب حسن، وهو أمريكي من أصل مصري، هو من أوائل من درس حالة مابعد الحداثة وقدم فروقاً ترسيمية لحدود مابعد الحداثة وتمييزها من الحداثة، لعل أهم سمات مابعد الحداثة هي إيمانها بالفوضى الخلاقة، والتناثر، والتفكك، وانفصام الشخصية، وتميع الهوية، ورفض البنى، والمركزيات، وهجران المناهج والتقنية العقلية، وغير ذلك من السمات المرتبطة بالحداثة، قال ديفيد هارفي: (تشير مابعد الحداثة إلى موت - ماوراء الروايات - تلك التي كانت تتمثل وظيفتها الإرهابية السرية في وضع أساس لوهم تأريخ بشري شامل، وإضفاء الشرعية عليه، نحن الآن في سياق عملية الصحوة للانتقال من كابوس الحداثة مع عقلها المزيف، وتبجيلها المبالغ فيه لفكرة الكلية، إلى التعددية الراسخة، ما بعد الحداثية، تعددية المجال، المتنافر اللامتجانس لأساليب الحياة، والعباب اللغة التي تخلت عن دافع الحنين إلى الكليات، والى شرعتها، وعلى العلم والفلسفة أن يتخليا بالتالي عن ادعاءاتهما الميتافيزيقية الفخمة، والنظر إلى نفسيهما، بتواضع أكبر وباعتبارهما فئة أخرى بالضبط من الروايات)^(١).

ومن السمات الأساسية لـ(فيما بعد الحداثة) هي مناهضة المنهج، والدعوة إلى ضرورة القيام بعملية الفصل بين العلم والدولة، مثلما تمت عملية الفصل بين الكنيسة والدولة، لأن العلم أصبح يلعب دور الدين في المجتمع الحديث، وقد اعد بول فيرابند: (إن العلم مجرد مؤسسة فوضوية، وإن كل المناهج لها حدودها وبالتالي فإن القاعدة

(١) حالة ما بعد الحداثة: ص ٢٦.

الوحيدة الصالحة هي القاعدة التي تقول: كل شيء مقبول^(١).

وسنلاحظ في مبحث آخر من هذا الفصل كيف بلورت سمات ما بعد الحداثة، ملامح نشاط النقد الثقافي في شكله الراهن، أي التعددية المنهجية والانفلات من الأطر الأكاديمية أو التراثية، واعتماده الاختلاف والتعددية، ومسالك التأويل والتفكيك، أي صيغ ماوراء الروايات والسرديات وخطط العقل، يقول كارول نيكلسون، في رسم سمات ما بعد الحداثة، التي تحاول أن تقارب النقد الثقافي الذي يعتمد التفكيك وما بعد النقد الأدبي: (لربما جاز لنا أن نعتبر أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة بمعناها الواسع نقصد أنها تشمل عددا من المقاربات النظرية نذكر من بينها ما بعد النزعة البنيوية، والنزعة التفكيكية، والفلسفة ما بعد التحليلية، والنزعة البراغماتية الجديدة، وهي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة)^(٢).

ومن السمات التي تنسب إلى ما بعد الحداثة، وتميز بها، قضية النهايات، نهاية الحداثة، نهاية القيم، نهاية البنيوية، نهاية العقل، نهاية المركزية الأوربية، وفي كتابه نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتأويلية في ثقافة ما بعد الحداثة، ذكر المفكر الايطالي جيانيني فاتيمو: (انتشرت وامتدت في ثقافة القرن العشرين، حيث يعود وباستمرار، وبأشكال متعددة، توقع، أفول الغرب، الذي يتخذ اليوم الشكل الدقيق والمهدد بكارثة نووية، وفي أفق الكارثة تكون نهاية التاريخ، نهاية الحياة الإنسانية على

(١) بول فيرابند، العلم في مجتمع حر، ترجمة سيد نقادي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ص ٢١.
نقلًا عن الزواوي بغوره: ص ١٩.

(٢) نقلًا محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات متقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة بيروت، ١٩٩٦م، ص ١٦.

الأرض^(١).

ومن الواضح انه لا توجد ملازمة بين وقوع الكارثة النووية ونهاية الحياة الإنسانية على الأرض، إلا إذا على القول بوهم المركزية الأوروبية.

الأمر الثالث: الإشكالات على مابعد الحداثة أو نقدها:

واجهت أطروحات مابعد الحداثة وأفكارها، نقداً، وتشكيكاً في سماتها، وأهدافها، ويمكن إجماله بالنقاط الآتية:

أولاً: وصفت أفكار مابعد الحداثة، بأنها لا تقدم بديلاً، سياسياً أو اجتماعياً، فهي في الوقت الذي تدعو فيه إلى نبذ المركزية القائمة، لا يمكنها عملياً، أو نظرياً، أن تخالف، منطقتها، وتدعو إلى مركزية من نوع آخر، فتكون النتيجة تهميش الكل، واعتبار الدوال سواسية كأسنان المشط، وسنلاحظ سيادة هذا المنطق في النقد الثقافي والتعددية الدينية.

ثانياً: ما أعلنته سياسات مابعد الحداثة من رفض للكليات في مجال المعرفة، لا يمكن القبول به على إطلاقه أو المساعد عليه، وقد أعلن تيري إيغلتن في كتابه (أوهام مابعد الحداثة): (إن النبذ الراديكالي لفكرة الكلية بدافع من إرهاب الكلية ليس بالأمر الذي ينطوي على المحاسن وحدها، فهو يعني فيما يعنيه أن يوفر هؤلاء الراديكاليون

(١) جينانيني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحداثة، ت. فاطمة الجوشي، منشورات دار وزارة الثقافة، سوريا ١٩٩٨م، ص ٣. نقلا عن الزواوي بغوره، مصدر سابق،

لأنفسهم شيئاً من العزاء هم بأمس الحاجة إليه^(١).

الكلية من الناحية العملية لا تقل أهمية عن الجزئية، والتحيز للجزئية، وللحظة العابرة، والأمر المؤقت، لا يخلو عن توجهات أيديولوجية، وأسلوب من أساليب ذر الرماد في العيون، قال الزواوي بغوره، عند مناقشته ميشل فوكو الذي يحاول نقد الكلية عند هيجل من اجل تفكيكه ورفضه: (يجب أن نتنبه إلى أن الكلية مطلب علمي كذلك، إذ إن المعرفة العقلية مشروطة بالضرورة والكلية منذ أفلاطون وأرسطو وليس منذ هيجل فقط، كما يحاول أن يوهنا بذلك فوكو)^(٢).

ثالثاً: لم تستطع مابعد الحداثة الوفاء بما تعهدت به من الاختلاف، والتعددية، والتغاير، والنظر إلى الدوال بشكل متساو إذ وقعت في نفس ما وقعت فيه البنيوية والحداثة من الثنائيات، فأوضحت تقدم وتؤخر وتقصي وتهمش، يقول تيري إيغلتنون: (على الرغم من كل الكلام عن الاختلاف، والتعددية، والتغاير، فإن النظرية مابعد الحداثيّة غالباً ما تعمل من خلال تقابلات ثنائية صارمة، تماماً حيث يصطف الاختلاف، والتعدد، وأضرابهما على نحو أنيق في جهة من السياج النظري، وقد أضيفت عليها الصفة الايجابية المطلقة، في حين تحتل نقائضهم أماكنها المشؤومة في الجهة الأخرى، كائنة ما تكون هذه النقائض: الوحدة الهوية الكونية)^(٣).

ووصف ديفيد هارفي دعوة مابعد الحداثة، بأنها تأتي من باب التزييف والتغطية على انحرافات الليبرالية الجديدة والتستر عليها، وان ما تقوم به هو مجرد

(١) تيري إيغلتنون، أوهام مابعد الحداثة، ت. ثائر ديب، دار الحوار، اللاذقية - سوريا، ٢٠٠٠، ص ٥٢، نقلاً عن الزواوي بغوره، مصدر سابق: ص ٣٧.

(٢) الزواوي بغوره، مصدر سابق: ص ١٢٢.

(٣) تيري إيغلتنون، مصدر سابق: ص ٦٠، نقلاً عن الزواوي بغوره: ص ٣٧.

اللعباب في اللغة، فيما الواقع يشهد مزيداً من هيمنة قوى وفنات أكثر استبداداً من الليبرالية التقليدية، قال: (فلاسفة مابعد الحداثة لا يدعوننا فقط إلى قبول تشظي الأصوات في العالم الحديث وتنافرها، وإنما إلى الاستمتاع بذلك باعتباره الطريق لفهم مشكلات العالم، وفي ذروة ولعهم واستمتاعهم بالتفكيك والتشكيك بكل معنى وبكل منطق، فهم إنما ينتهون إلى التشكيك في صدق دعواهم هم أنفسهم، بحيث لا يبقى مكان لعمل عقلاني أو لأي عمل ذي معنى. وحين تدعونا حركة مابعد الحداثة إلى قبول التشيؤ والتشظي الحاصلين، فهي إنما تدعونا عملياً إلى الاحتفال بكل آليات التزييف القائمة، والتغطية على انحرافات الشغف المشبوه بما هو بلدي ومحلي ومتعصب، بينما هي تدين بالمقابل ذلك الشكل من النظريات الشمولية القادرة على التقاط العمليات السياسية - الاقتصادية... التي باتت من حيث تغلغلها وكثافتها ومداهها وسلطتها مهيمنة باطراد على الحياة اليومية وعلى مستوى العالم، والأكثر سوءاً من ذلك كله هو أن التفكير مابعد الحداثي إذ يفتح أفقاً بالاعتراف بتعدد الأصوات، يعود فوراً ليقفل على تعددية الأصوات، هذه مانعة إياها من الوصول إلى مصادر القوة)^(١).

رابعاً: إن رفض مابعد الحداثة للمناهج والقيود وشرائط الانضباط الصارمة أفضى بشكل أو بآخر إلى حالات التميع والهلامية وفقدان المقاييس، وقد اعترف الجميع بان الأزمة الأخيرة للبنوك وما لحق بها من ركود اقتصادي وانهيار في الأسعار وتفش في البطالة إنما هو بسبب الانفلات من رقابة القيود والضوابط التي وضعتها مابعد الحداثة في موضع الاتهام والاستشكال.

الأمر الثالث: النقد الثقافي وتوجهات الحداثة وما بعد الحداثة:

توطئة:

في هذا المطلب، نحاول أن نجادل بشأن إثبات وحدة توجهات النقد الثقافي المعاصر ونزعات ما بعد الحداثة، وانماهي ما بين النقد الثقافي وما بعد النيوية، وارتباط النقد الثقافي كذلك ما بعد النقد الأدبي، ونبين الارتباط الوظيفي بين نقد الثقافي ونزعة التفكيك والتأويل في صيغتها الديرديائية.

١. المنهج

سبق أن ذكرنا أن النقد الثقافي، بوصفه نشاطاً فكرياً يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعاً لبحثه وتفكيره ويعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها، هذا النشاط لم يتبلور سواء في الدراسات الغربية، أم الصادرة في العالم الإسلامي، لم يتبلور، أو يكتسب السمات والميزات، التي تصنفه كخطاب فلسفي، يرتقي بالنقد الأدبي إلى مستوى الفلسفة، وينخفض بالفلسفة المتعالية إلى مستوى الأدب، والثقافة العامة، إلا في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحالي، وبذلك مثل هذا النشاط مرحلة متقدمة من سباق الفكر ومضمار الفلاسفة، في مسيرة التشخيص والتقدير والتحول والإبداع.

ومن هنا فإن أي عملية استقراء ومقارنة بين نزعات ما بعد الحداثة وتوجهات النقد الثقافي تكشف فوراً عن أن النقد الثقافي إنما هو نقد الحداثة والتنوير الذي اضطلعت به مناهج ما بعد الحداثة وما بعد النيوية، والتأويلية والتفكيكية التي تحاول إعادة قراءة عصريّ النهضة والأنوار الكلاسيكي، وعصر الحداثة من أجل اكتشاف حجم الأوهام والأساطير التي سوقتها هذه الأعصار الحداثوية باسم العقلانية والفردانية

والحرية، والتقدم، فراحت معاول المحافظين الجدد، تنضم إلى معاول قديمة لتضرب بإيقاع واحد من اجل تفتت وتفكيك واكتشاف كيف أن بعض التقدم الحدائوي إنما هو تراجع في مسيرة الأسرة البشرية، وإن ضحايا حروب التقنية الحديثة والتقدم، تقشعر لها أبدان أبطال محاكم التفتيش وجلالوزتها، في القرون الوسطى.

جاء في دليل الناقد الأدبي أن: (النقد الثقافي الذي يدعو إليه فنسنت ليتش، نقد يستوعب متغيرات مابعد البنيوية برفضها للعقلانية التنويرية وعدم اكتراثها بالتوجهات الاساسوية..... أو بالحدود التقليدية بين التخصصات والموضوعات، أو ما هو معتمد أو رسمي في الثقافة.... انه يعتمد على مناهج مستقاة من اتجاهات مابعد البنيوية)^(١).

وأكد الدكتور حفاوي بعلي، مماهة فنسنت ليتش بين النقد الثقافي وما بعد الحدائة منهجياً، إذ قال: (يطرح فنسنت ليتش مصطلح النقد الثقافي، مسمىاً مشروع النقدية بهذا الاسم تحديداً، ويجعله رديفاً لمصطلحي مابعد الحدائة وما بعد البنيوية، ويستخدم المعطيات النظرية والمنهجية في السوسولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسسية، من دون أن يتخلى عن مناهج التحليل الأدبي النقدي)^(٢).

ما يجمع بين النقد الثقافي وما بعد الحدائة هو غياب المناهج الأكاديمية الصارمة، بل العمل على تفكيك المناهج والمركزيات والبنى وإعادة تأويلها بعد تفكيكها وتذيرها، في تراكيب جديدة قائمة على التعددية، والاختلاف، ومكافحة الأصل، بل ان النقد الثقافي هو مابعد الحدائة بكل حيثياتها، بدلالة وحدة الانشاق من

(١) دليل الناقد الادبي: ٣٠٨ - ٣٠٩.

(٢) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: ٤٣.

تراكم وتطور فنون إدارة التراكم الرأسمالي والتقني، وازدهار المدن الخرافي، وتوسع وسائل الاتصال والإعلام ولاسيما المرئي، بالإضافة إلى الثقافي المعرفي معاً، جاء على لسان هويسنز، كما يذكر شارل تايلور في كتابه منابع الذات: تشكل الهوية الحديثة، قال: (إن ما يظهر من جهة، باعتباره آخر صرعة، وخبطة إعلامية، ومجرد شاهد زور، إنما هو في الحقيقة نتاج تحول ثقافي تراكم ببطء في المجتمعات الغربية، وهو تغيير في المعنى نجح مصطلح مابعد الحداثة في وصفه فعلياً، والى الآن على الأقل، طبيعة هذه التحولات ومدى عمقها هما بالتأكيد موضوعات نقاش، إلا أن التحولات نفسها أمر واقع فعلاً. لا أريد أن يفهم من كلامي أن تحولاً شاملاً قد حدث في سلسلة النظم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. مثل هذا الزعم هو مبالغة واضحة. إلا أنه يمكن القول أن هناك قطاعاً مهماً من ثقافتنا عرف تحولاً ملحوظاً في صياغات المعنى والممارسات والخطاب تحولاً يكفي ربما لبلورة سلسلة من القضايا والتجارب والفرضيات مابعد الحداثيّة وعلى نحو يمكن تمييزه عن الحقبة السابقة)^(١)

ويبدو واضحاً من النص كيف أن مابعد الحداثة هي تعبير عن التغيير الثقافي المرتبط بالتغيرات السياسية والاقتصادية وأنه يمكن وصف حركة مابعد الحداثة بالحركة الثقافية قائمة في جملتها على إعادة النظر في الأسس النظرية والعملية التي قام عليها المشروع الغربي للتطوير والحداثة، إعادة نظر من منظور نقدي جذري يستهدف خفض مستويات ثقافية متعالية، ورفع مستويات أخرى مهمشة وصولاً إلى فضاءات حافلة بالتعددية والاختلاف وغياب التقدم الخطي الذي ثبت في التحليل المابعد حداثوي أنه أسطورة من أساطير حقبة الحداثة، يقول حفناوي بعلي عن الجامع النقدي

بين مابعد الحدائنة والنقد الثقافي:

(تلتقي النقدية بنظريات مابعد الحدائنة، فهي تنتقد الفلسفة التقليدية بحدة، وتنتقد النظرية الاجتماعية، بنفس الحدة التي تنتقد بها الفصل الأكاديمي الذي يرسى حدوداً مانعة بين مناطق الواقع الاجتماعي، كما إنها تفيد كثيراً من الخطابات غير المتخصصة في انتقادها الحدائنة)^(١).

٢. الموضوعات

وحدة الموضوعات قيد التناول في نشاط النقد الثقافي، واهتمامات مابعد الحدائنة، عنصر آخر من عناصر التماهي بين النقد الثقافي ونزعات مابعد الحدائنة، فكلاهما يتوجه بالنقد الجذري لسلبيات واکراهات الحدائنة وعقلها الاداتي، الذي خصب الدوافع الذاتية إلى حد الأنانية بلا حدود، وباتت وظيفة العقل تسويغ وتبرير وتمرير مخططات السيطرة على الإنسان، وسحقه أسوة بمكونات الطبيعة التي لا تجد حولاً ولا قوة أمام النزعة التدميرية لإنسان الحدائنة ومكره الذي تزول منه الجبال. ومن هنا أضحت الموضوعات المرتبطة بانجازات الحدائنة وما علق بها من إفرافات سلبية، هي القاسم المشترك الذي تدور رحى النقد الثقافي، وتوجهات مابعد الحدائنة على تفكيكه ونقده، ثم تصاعدت وتيرة هذا النقد إلى درجة أعلن فيها الحرب على الحدائنة ومركزياتها السائدة.

نقد البنيوية والتحجر الأكاديمي ومناهجه الصارمة مجال مشترك بين الحدائنة والنقد الثقافي، إذ اكتشف جهابذة النقد الثقافي إن الفصل بين البنية المعرفية وما تنتجه هذه البنية من معرفة، هذا الفصل لا قيمة له، وأنه تزييف منهجي، اضطلعت به الحدائنة

(١) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: ص ٣٨.

وإلا فإن موضوع المعرفة يؤثر تأثيراً جوهرياً في أشكال المعرفة نفسها، مثلما يؤثر في منهجيتها وينطلق منها، إذ أن هناك تداخلاً مستمراً بين أشكال المعرفة وبين ما تسعى إلى دراسته، فالأشكال المعرفية تملئ نتائجها مسبقاً، وتفرض إلى تغيير متحيز في المادة المدروسة. وبذلك وجهت نزعات مابعد الحداثة نقدها للتحيزات الحداثية، ومناهج التفرقة والإقصاء التي سمت بها الحداثة، وقفزت الموضوعات الهامشية إلى الصدارة، استعادة الاهتمام بالبيئة، والعودة إلى الدين، والتذكير بجرائم النازية ضد اليهود، وإدانة استعمال السلاح النووي في هيروشيما ونكزاكي، وإدانة الاستعمار وكتابات المستشرقين المتحيزة، وتعرية استغلال المرأة والجنس، والعودة إلى الدراسات التاريخية، والاهتمام بالتنوع والتعدد، يقول محمد جديدي: (انطلاقاً من هذا يمكن القول أن مابعد الحداثة تحيلنا إلى صورة عن العالم ليست هي نفس الصورة المألوفة... عن عالم تغيرت معالمه كثيراً لم يعد يشق كثيراً بأطروحات وشعارات التقدم والعلم التقني والغد الجميل والعقل المنتصر كما أصبح أمر مفاضلة ثقافة على أخرى مرفوضاً مهما تكن هذه الثقافة: غربية أو علمية أو تكنولوجية، بل التوجه المقبول صار يلتبس التمازج والتعدد، والتنوع الثقافي، وقبول المختلف)^(١).

وما نريده في هذا المطلب هو تأكيد حقيقة التداخل والتواضع بين النقد الثقافي وما بعد الحداثة، وليس توجيه النقد إلى أفكار مابعد الحداثة واستراتيجياتها في التأويل والتفكيك وما تفرضه إليه من العدمية وضياح الهويات وغير ذلك من السلبيات التي وقفنا عليها سابقاً والتي سنقف عليها عند بحثنا لأفكار عبد الكريم سرروش في الأبحاث اللاحقة.

٣. التزامن ووحدة الجذور

يلاحظ المنقب جينالوجيا عن جذور النقد الثقافي، وجذور أفكار مابعد الحداثة، وحدة هذه الجذور والمنابع وتزامنها، فقد تم نقد الحداثة في مرحلة مبكرة من قبل: الماركسية، والنيشوية، ومدرسة فرانكفورت، وصولاً إلى الدراسات الثقافية الصادرة بعد الحقبة الاستعمارية، وما تبعها من دراسات حديثة في مواجهة الهيمنة الاستعمارية الجديدة، وهي هيمنة تتخذ أشكالاً: سياسية، واقتصادية، وتكنولوجية، ومعرفية، بالإضافة إلى الثورات والحركات المضادة، لهيمنة الحكومات الأوربية، كالحركات العمالية في دول المجموعة الاشتراكية سابقاً، وحركة الشباب في مواجهة الليبرالية في فرنسا، وغيرها من اعتراضات المهمشين والمستبعدين، والمهاجرين، والحركات النسوية، كل هذا التراكم ينسب تارة له بروز النقد الثقافي، وأخرى بروز مابعد الحداثة.

ومن الشواهد على ذلك ما ينسب إلى المفكر الفلسطيني الأصل ادوار سعيد من أثر كبير في تغذية نزعات النقد الثقافي، وأفكار مابعد الحداثة بشكل مترامن، وكذلك ما ينسب إلى المفكر اللبناني الأصل إيهاب حسن، والمفكر جاك دريدا الجزائري الأصل، وقد وُحِدَ الدكتور ناظم عودة بين الحداثة والنقد الثقافي، باعتبار أن المجال التطبيقي في النقد الثقافي، هو البديل في مجال مابعد الحداثة قال: (المجال التطبيقي الجديد الذي يتوجه إليه النقد الثقافي، وإذ ما علمنا أن هذه الأعمال الشعبية أيضاً هي البديل الذي يقترحه أصحاب مابعد الحداثة، والمنظرون لهذا الاتجاه أيضاً، كـ ليزلي فيدلر، وإيهاب حسن.... كان فيدلر يتحدى نخبوية التراث الحدائني الراقي، باسم الثقافة الشعبية، وتابعه إيهاب حسن... يرى إيهاب حسن أيضاً أن مابعد الحداثة أقل مقتاً

للد: *pop*... وأكثر ترحاباً بالفن المتدني *kitsch* وفي جدول الفروق ما بين الحدائنة وما بعد الحدائنة الذي عمله إيهاب حسن يمكن ملاحظة أن خصائص الحدائنة اقرب إلى العقلانية من خصائص ما بعد الحدائنة الجانحة إلى: الفوضى، والمطلق، وأقصى حدود التمرد والتجريب في الإشكال والمعاني والقيم، هذه هي مصادر النقد الثقافي^(١)

٤. الرواد.

منذ عصر النهضة والأنوار والحدائنة، والتقدم الذي ارتبط بهذه الفترات والرقى، قد افرز ضحايا جدد، لا تقل تضرراً، عما أفرزته القرون الوسطى، ابتداءً بتشغيل النساء والأطفال في المعامل لساعات طويلة، وانتهى باستعمال الأسلحة الجرثومية والكيميائية والنووية، وهكذا انطلق النقد للحضارة الحديثة من قبل المتضررين الأوائل: الشعوب المستعمرة، الطبقات المحرومة، النساء، المثقفون المهمشون، أصحاب الضمائر الحية وغيرهم الكثير.

ارتبط النقد الثقافي وما بعد البنيوية بأسماء محددة ومؤسسات معروفة، رغم أن بعض هذه الأسماء أو هذه المؤسسات هم من القائلين بالنقد الداخلي للحدائنة، إلا أن ما يجمعهم مع توجهات ما بعد الحدائنة أمور: تشخيص سلبيات الحدائنة، محاولة إعطاء البديل، التوفيق بين الحدائنة وإيجابيات ما بعدها، ومن هذه الأسماء والمؤسسات، المفكر كلنر، الذي يتخذ من أفكار مدرستي برمنكهام وفرانكفورت مصادرَ لتغذية نقده الثقافي: (ينطلق كلنر بطرح نظريته في النقد الثقافي آخذاً مدرسة برمنكهام ومدرسة فرانكفورت في الدراسات الثقافية كمصدر من مصادره مع ما يقدمه من نقد

لهما معاً، ويضيف إليهما نظرية مابعد الحداثة والتعددية الثقافية^(١).

وإذا كان النقد الثقافي قد ارتبط بأسماء، مثل: ميشل فوكو، وجاك دريدا، ولويس التوسير، وادوارد سعيد، ثيودور ادورنو، وغيرهم الكثير، كما يذكر حفاوي بعلي في كتابه مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، فإن ذات الأسماء، تمثل نزعات مابعد الحداثة عند كل من: الدكتور الزواوي بغوره، في كتابه مابعد الحداثة والتنوير، والدكتور وغيلسي في كتابه إشكالية المصطلح في الخطاب النقد العربي، ومحمد جديدي في كتابه الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، ومحمد سالم سعد الله في كتابه الأسس الفلسفية لما بعد البنيوية، والدكتور ناظم عودة في كتابه تكوين النظرية في الفكر الإسلامي والعربي المعاصر، وديفيد هارفي في كتابه حالة مابعد الحداثة.

فإذا افترضنا أن نزعات مابعد الحداثة هي نقد للحداثة، وان النقد الثقافي الذي جاء تجاوزاً للبنيوية ومناهجها الصارمة الكلية، وتجاوزاً للنقد الأدبي السائد، فإن أي عملية مساواة بين مابعد الحداثة وما بعد البنيوية، إنما هي مساواة بين النقد الثقافي وما بعد الحداثة؛ إذ (هنالك من الدارسين من يجمعون بين مابعد البنيوية وما بعد الحداثة، ويعتبرونها مشتقة من تفكيك إشكالية البنيوية، وانه من غير الممكن الفصل بينهما فصلاً واضحاً، لان هناك قضايا مشتركة بينهما، وأن لأفكار ميشل فوكو دوراً مهماً في تطور ما بعد الحداثة وتأثيرها، يمكن أن يكون ملاحظاً بطريق مختلف عند جان فرانسوا ليوتار وجان بودريار)^(٢).

(١) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن: ص ٤٢.

(٢) ما بعد الحداثة والتنوير: ص ١١٥.

وبالجملة: فذات الأسماء والمؤسسات التي تعنى بالنقد الثقافي وموضوعاته غير التقليدية، هي التي تتبنى مابعد الحداثة وإستراتيجية التفكيك والتأويل، ونقد النبوية والحداثة والتنوير، ما ارتبط بكل ذلك من: كلية، وعقلانية، وهوية، ومركزية، ومناهج صارمة، وفلسفة متعالية.

٥. الأهداف

جاء تأسيس مدرسة فرانكفورت الثقافية لمواجهة السليبات المتفاقمة والتي لا يمكن السكوت عنها للممارسات الرأسمالية والبرجوازية، التي سبق لكارل ماركس أن أفرد لها فصلاً مميزاً في كتابه (رأس المال)، وقد تواصل ذات النقد للرأسمالية ومن قبل المكون اليهودي تحديداً، وهذا ما تم بشكل ناجز مع نزعات مابعد الحداثة، التي أعلنت الحرب الجذرية على الحداثة وطرائقها في تقديم العقلانية والكليات والإشادة بالبنى والهيكل وأساسيات السرد، وهكذا يصبح النقد الثقافي هو البعد الإعلامي لفلسفة مابعد الحداثة التي لا تقرُّ بالفلسفة أصلاً، يقول محمد سالم سعد الله: (تشارك النظرية النقدية مع نظريات مابعد الحداثة في مسار وحيد، هو: نقد سبيل الحداثة، في العقلنة بإشكالها: الاجتماعية، والفلسفية، والتحليل الثقافي، والاهتمامات السياسية،... رصد أزمات المجتمع الرأسمالي، ومحاولة توجيه ضربات نقدية متتابعة لبيان تحيزاته وممارساته السلطوية)^(١).

المبحث الثالث

جذور النقد الثقافي في إيران و فلسفة عبد الكريم سروش

قبل الدخول في مدونة عبد الكريم سروش وسرديته في نقد المعرفة الدينية من موقع النقد الثقافي، لابد من الإلماح ولو بشكل موجز في هذه المرحلة من البحث، إلى جوانب من جذور النقد الثقافي في العالم الإسلامي المعاصر، عامة، وفي إيران خاصة، باعتبار أن ما قدمه عبد الكريم سروش من رؤى وأفكار في مجال النقد الثقافي، إنما جاء في إطار الحاضنة الإسلامية الكبيرة وبلاد إيران، جزء منها.

لقد تأثر العالم الإسلامي، ولو بنسب متفاوتة، بالحدث التاريخي المتمثل في الاجتياح أو الإنزال الاستعماري، وما أعقبه من مظاهرات للخطاب والفكر الغربي في المصادر الإسلامية. الأمر الذي أحدث إرباكاً ورجة في بنية الفكر الإسلامي وفلسفته التقليدية، وخلق أمامه جملة من التحديات: الفلسفية، والعلمية، والأخلاقية.

كانت صدمة الحداثة الغربية والبريق الساحر الذي ولدته روائعها الصناعية والمدنية، قد جعلت عقل الإنسان في العالم الإسلامي، في تلك الحقبة، أسير تصورين متناقضين، الأول يدعوه إلى: رفض وكرهية المستعمر، الغازي، المعتدي، والثاني: هو الإعجاب أو الانبهار بروائع الحداثة التي حملها الاجتياح الفرنسي لمصر، الأمر الذي خلق نوعاً من الفصام، والازدواج، في الشخصية عند الإنسان في العالم الإسلامي، ودفعه إلى طرح الأسئلة عن: جدوى الاستمرار أو المضي في نفس الأساليب القديمة التقليدية والمناهج، في معالجة الأمور والموضوعات، وبذلك تم فتح باب النقد

الجزري في مجالات: الماضي والتراث الآتي منه، ثم الحاضر أو الواقع ومشكلاته الرئيسية، ثم النظرة إلى المستقبل وما ينطوي عليه، من التطلع للحدائث من اجل تجديد الحياة سواء على مستوى الفكر أم على مستوى التطبيق، في العالم الإسلامي.

المطلب الأول جذور النقد الثقافي في العالم الإسلامي المعاصر

ارتبط السؤال الفلسفي المعاصر في العالم الإسلامي، بسؤالين رئيسين النهضة والتقدم من أجل التخلص من التخلف والانحطاط، والثورة من أجل إزاحة الهيمنة الخارجية والاستبداد الداخلي.

وسواء قلنا بخيار النهضة أم الثورة، كان لابد من حل إشكالية الجمع بين التراث والحدائث، أي صياغة فلسفة اجتماعية قادرة على توفير السعادة للمجتمع، ومواكبة نموه وتطوره، وحل مشاكله أولاً بأول، ومعالجة أمراضه القديمة والمستحدثة، ودفع التحديات والأخطار المحدقة به.

وقد ربط الفيلسوف الإسلامي الكبير محمد باقر الصدر، بوضوح بين مهمة الفكر الفلسفي المعاصر، وبين توفير الإجابة المطلوبة عن شكل النظام الأصح للمجتمع الإسلامي، القادر على الاضطلاع بمهمة تحريك أبنائه، والارتقاء بوعيهم إلى إحداث النهضة والتقدم، قال: (ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟ ومن الطبيعي أن تحتل هذه المشكلة مقامها الخطير، وان تكون في تعقيدها وتنوع ألوان الاجتهاد في حلها مصدراً للخطر على الإنسانية ذاتها. لان النظام داخل في

حساب الحياة الإنسانية ومؤثر في كيانها الاجتماعي في الصميم^(١).

ومن الطريف أن تتطابق دواعي نقل الفلسفة إلى العالم الإسلامي وترجمة كتبها، مع دواعي نقل خطاب النقد الثقافي وتوريده، فقد جاء نقل الكتب الفلسفية عن السريانية واليونانية إلى العربية في مستهل القرن الثالث الهجري، إبان خلافة المأمون العباسي، لمواجهة المد الإسلامي، وتفكيك مركزته المتصاعدة يقول الأستاذ السيد محمد الخامنئي بشأن دوافع هذا النقل: (حول أسباب ومحفزات ما يسمى بنهضة الترجمة في زمن العباسيين طرحت بعض الآراء والتصورات، لكننا لو أردنا التبصر بالمحفزات الداخلية والعميقة لها، لوجدنا أن احد عواملها ودوافعها المهمة هو مواجهة الخلفاء العباسيين لأهل البيت عليهم السلام - الإمام جعفر الصادق عليه السلام المزامن للمنصور، والإمام الرضا عليه السلام المعاصر للمأمون - وافتتاح دكان يختطف أنظار المفكرين والمتكلمين آنذاك، ليصرفهم عن هذه الشخصيات المبرزة، الذين اعتبروهم أهم منافسيهم السياسيين ذوي السمعة الحسنة، وإشغال الناس بسلسلة من المباحث النظرية. المحفز الآخر الذي ساعد ذلك العامل السياسي الأول، هو الأهداف التي كان يرمي إليها المترجمون المسيحيون الذين وجدوا هذا المشروع مفيداً لمواجهة الإسلام والنيل من محورية القرآن والكلام الشيعي، وليس من قبيل الصدفة أن يكون اغلب هؤلاء المترجمين رجال دين نصارى، ومبشرين من نصرانية في بلاد المسلمين)^(٢).

وبعد أكثر من ألف سنة يتم توريد النقد الثقافي، وهو الصيغة المعدلة من الفلسفة الغربية والتي تعرف بما بعد الفلسفة، يتم توريد هذا النمط لمواجهة مركزية

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٨م، ط ٢، ص ١١.

(٢) الأستاذ السيد محمد الخامنئي، مسار الفلسفة في إيران والعالم، مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، طهران ٢٠٠٦م، ط ١، ص ٢٢٢.

الثقافة الإسلامية ومحاولة تفكيكها من الداخل، باعتماد زاوية نظر المتلقي وما يجترحه من تأويلات قد تكون بعيدة عن مرامي وأهداف ومراد المتكلم، كما أنها قد تكون بعيدة عن أغراض النص الكلية، وسنقف عند كلمات سرروش في تهوين الفلسفة الإسلامية عندما ردّ على الشيخ الشهيد المطهري إن شاء الله تعالى، وعن طبيعة أهداف توريد النقد الثقافي ونقله إلى العربية يقول الدكتور ناظم عودة: (لا يمكن النظر إلى النقد الثقافي *CULTURAL CRITICISM* بمعزل عن التطورات التي طالت حقول: الأدب، والنظرية، والمعرفة، والتحويلات التاريخية، فقد نشأ في خضم موجات من التصارع الفكري والأدبي، وفي سياق مثير من التحويلات الاجتماعية والحضارية... ومع ذلك فقد جاء نقله إلى داخل خطاب الثقافة العربية بعد انتعاش ونمو خطاب ديني أصولي على نحو يحول الثقافة العربية إلى ثقافة دوغمائية، وفيلولوجية، تعتمد اعتماداً أساسياً على التفكير في المطلق والإيمان بمنظومة عقائدية، ذات صبغة دينية)^(١).

وعلى أية حال فقد ارتبط مسار الفكر والفلسفة في العالم الإسلامي بالتأمل في القرآن الكريم، ودلالاته الثانوية، وكذلك المعارف الإسلامية الأصيلة التي أطلقها علماء أهل البيت عليهم السلام، وهذا ما التفت إليه المفكر الفرنسي الراحل (هنري كوربان) في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية.

وما ينبغي تأكيده بشأن توريد النقد الثقافي للعالم الإسلامي، أن هذا النقد عمل على غير ما أريد له من مواجهة الفكر الإسلامي الأصيل بقدر ما اثر هذا النقد في تنبيه الشعوب الإسلامية إلى مظاهر الاستبداد والتبعية والاستلاب الذي يكرسه الحكام المرتبطون بالمشروع الغربي، وركز هذا النقل للنقد الثقافي الصحوة الشعبية، والأحداث

الثورية في تونس ومصر والبحرين واليمن من الشواهد على هذه الصحوة الثقافية والإسلامية.

المطلب الثاني الفلسفة والايديولوجيا والنقد الثقافي في إيران

إيران، كباقي أجزاء العالم الإسلامي، عاشت سؤال النهضة والتقدم، ومرّت بمراحل الإجابة عن هذه الإشكاليات الأربع: مرحلة النهضة والإصلاح المبكرة، والمرحلة الثورية الانقلابية والصراعات الأيديولوجية، مرحلة الدولة التنموية أو اختزال النهضة في المشروع التنموي القطري، مرحلة التحديات في أزمنة العولمة والانقلابات الملونة، والضغط الأمريكي_ الصهيوني لتفكيك المشروع الإسلامي القائم فيها حالياً.

ومن المعلوم أن السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩م - ١٨٩٧م) وهو رائد حركة النهضة والإصلاح، والملمم الأول لهذا التيار التجديدي، في كل أنحاء العالم الإسلامي، قد انطلق من إيران، ووصفه المستشرق الفرنسي المشهور أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢م) بفيلسوف الشرق، وأحد أساطين الحكمة الشرقية، يقول الأستاذ إدريس هاني: (إن رواد الإصلاح الإسلامي كانوا هم في مقدمة النهضويين الذين شغلهم همّ النهضة وأقلقهم سؤال التقدم، فهذا هو جمال الدين الأفغاني، استطاع أن يحاجج أحد ابرز مستشركي عصره أرنست رينان، وجعله بقوة حجته أن يتراجع عن نظرتة التهوينية للشرق، أثناء رده عليه في محاضرة له في باريس، وفيها يقول أرنست رينان واصفاً الأفغاني: كنت أتمثل أمامي عندما كنت أخطبه ابن سينا، أو ابن رشد، أو

واحداً من أساطين الحكمة الشرقيين^(١).

كان الوسط العلماني، من علماء مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، هم الحاضنة الحقيقية الأولى، لفكر النهضة والإصلاح، وإنعاش سؤال التقدم، وإحياء معالم الحرية والكرامة في البلاد، والوقوف صفاً واحداً في مواجهة الطغاة في الداخل والخارج والمفسدين، والحركة الدستورية في إيران، من المعالم التاريخية الشاخصة في هذا الطريق الجهادي.

ومع اشتداد الهجمة على الإسلام، بفعل التوجهات الأيديولوجية الاستتصالية لحكومة الشاه الأب، ومن بعده ابنه محمد رضا، كان لابد من الدفاع عن الإسلام، وعن فلسفته الاجتماعية، وأسلوبه في الحياة، ومقاومة نزعة العنف الشمولي، التي جاء بها أنصار التيارات الغربية، وطريقتهم باعتماد الدعم الخارجي، والاستقواء بالقوى الكبرى، في مكافحة نزاعات التحرر وقمعها، و تشريد الجماعات الجادة في الإجابة عن سؤال النهضة والتقدم، في الداخل الإسلامي. في ظل هذا الاضطراب الذي فرضته قوى الغرب وأذنانها، تبلورت أيديولوجيا إسلامية مقاومة، ثورية، تسعى إلى تأسيس حكومة إسلامية، في ضوء فكر مدرسة أهل البيت (عليه السلام) القائم على عقيدة الإمامة، وفتح باب الاجتهاد، واعتماد العقل والفلسفة والمنطق، في فهم الحياة الإنسانية وأسرارها، لمواصلة مسيرة بناء الأرض وأعمارها، واستكمال المشروع الإلهي في استخلاف الإنسان.

لقد جاء انتصار الثورة الإسلامية، انتصاراً للإسلام، بوصفه فلسفة اجتماعية، وايدولوجيا ثورية، وشعاراً تحررياً، مما تسبب في أحداث صدمة شديدة للغرب، واخذ من حيث لم يحتسب، وجاءه الخطر من غير العالم العربي، باعتبار أنه الموطن التقليدي

لرسالة الإسلام، وكان التركيز على ضرورة سحق الإسلام، وتشويه معالمه، وإنهاء أثره الحضاري في هذه البلاد أولاً، فإذا به يلوح، منتفضاً، من عرش آل محمد ﷺ، فكان على حكومات الغرب، وأوليائهم في الداخل الإسلامي، استئناف النظر والعمل مجدداً: فلسفياً، وأيدولوجياً، وإعلامياً، وعسكرياً، واقتصادياً، وثقافياً، والمعركة لا يزيد بها مرور الزمن إلا استعاراً، وفي هذه المرحلة الأخيرة، مرحلة العولمة وتحرك الليبرالية الجديدة من موطنها الأم، أوروبا وأمريكا، باتجاه استعادة السيطرة على الشعوب والبلدان الأخرى، كان لابد من ابتكار آليات جديدة، وهي ثقافية بالدرجة الأولى، تعمل على تسهيل مهمة هذه السيطرة، فلا يزال العالم العربي والإسلامي يبحث عن الأيدولوجيا المناسبة وعن مخرج لمأزقه الحضاري، حتى باغته المدارس النقدية المابعد حديثة، مشوشة عليه اختياراته وأولوياته، مبشرة إياه بأفاق أوسع للنظر وأعماق أكبر لمناورة الفكر، فجأة ألقى العالم الإسلامي نفسه أمام موجة عمائية جديدة، تتوعد كل الأنساق والقوى بالاضمحلال الحتمي، وترفع عن جدول أعمال الفكر الإسلامي المعاصر قضية البحث عن طرائق ناجعة للنهوض أو وسائل مبتكرة لإحداث التغيير المنشود، يقول المفكر الإسلامي ادريسي هاني: (بينما كان العقل العربي - الإسلامي المعاصر يجتهد لمواجهة التحديات الحضارية واقتحام مجال الإشكاليات الكبرى العالقة، جاءت الموجة العمائية لتسوغ له الاستقالة والهروب، وتبرر له الكسل ومعانقة جحيم التيه والمفارقة مجدداً، هذه الموجة لا تخفي استهانتها بالتفكير الموجه والهادف إلى تحقيق النهضة المنشودة وتغيير الأوضاع البالية، ولا تخفي أيضاً أن همها نقدي يرمي إلى تفكيك ما هو حاضر، وطلب ما هو غائب، ولماذا حضر؟ ولماذا غاب؟ كما تعلن أن لا هم لها بالحقيقة التي يوجد بها المخيال، أنها بالأحرى تهتم بنقد الفكري ونقد الواقع وتهتم بالعلاقة المخاتلة بينهما، وهي العلاقة القائمة على أساس الحجب

والإخفاء، فالأفكار قلما تمثل الوقائع، بل تسعى إلى إخفائها، ومهمة المفكك هي كشف المخبوء والكشف عن أصول الأفكار وأسباب ظهورها، انه الموقف الجينالوجي النيثسيّ - الفوكوني الذي حملته أدبيات ما بعد الحداثة^(١).

وفي المجال الإيراني، يبدو أن القوى الغربية، في عصر العولمة قد اختارت الخطاب النقدي الجديد بديلاً عن الصراع الأيديولوجي التقليدي، الذي حسم نسبياً لصالح الإسلاميين، فمن مظاهرات الخطاب الغربي في مطلع القرن التاسع عشر، إلى إعادة تعريف الإسلام باعتباره سبباً للتخلف والانحطاط في إيران، ثم تأتي جهود أخرى في إطار التعددية الدينية، ونقد العقل الفقهي والكلامي السائد، وتفعيل الدين التجريبي، العرفاني، الصوفي.

ويبدو من الدراسات المعاصرة عن إيران، أن سروش من البارزين في اتجاه خطاب النقد الثقافي في الوسط الإيراني، ولعل ذلك بسبب من نشاطه الموجه ضد الفكر الإسلامي وفلسفته في الحياة العامة، وضد الأيدولوجيا المنبثقة عن هذه الفلسفة الاجتماعية وشعاراتها، وضد المؤسسة الدينية الراعية للخطاب الإسلامي بكل مستوياته.

كان لابد من مناقشة سردية سروش، وانموذجه المعرفي، وبيان حجم الانتقائية في هذا الأنموذج المعرفي وحدود الانفكاك عن الواقع ومشكلاته، واعتماده على مصادر علم الأديان، كما في المصادر التي تقول أن النص القرآني هو من تأليف الرسول الأعظم ﷺ، وليس من الوحي الإلهي الخارجي، وارتفاع منسوب الأيدولوجيا المسوقة لليبرالية والمركزية الغربية في هذه السردية، أما عن: واقع

المؤسسة الدينية، أو المؤسسة الحكومية المرتبطة بالايولوجيا الإسلامية فلا شك أن الواقع لا يخلو من السلبيات، وهي موجودة في كل زمان ومكان، بما في ذلك زمن سلطة الرسول الأعظم ﷺ وسلطة الإمام المعصوم عليه السلام، وهدف البحث كما ذكرنا سابقاً هو بيان كيفية استبدال الايدولوجيا والفلسفة الاجتماعية المغدّية لها بخطاب النقد الثقافي المتعدد الأبعاد والمناهج والأهداف، الذي يمارس من طريق النقد الثقافي سياسة عمائية، وأسلوباً تعميمياً، يستهدف تفكيك الشخصية، وإعادة ربط المجتمع المفكك، بالقوى الخارجية، بعيداً عن الاستقلال والتنمية والتأثير في مسيرة البشرية.

المطلب الثالث

النقد الثقافي عند عبد الكريم سروش

يذكر الموقع الإلكتروني الخاص بعبد الكريم سروش (www.sraji.org) وأفكاره، انه ولد عام ١٩٤٥م، لأبوين إيرانيين في طهران واسمه (الحاج حسين دباغ)، وبعد أن أكمل كلية الصيدلة، حصل على منحة دراسية إلى بريطانيا، فأتم دراسة الكيمياء في منتصف السبعينيات، وقد اشتهر بـ(عبد الكريم سروش) بعد أن نشر جملة من كتاباته بهذا الاسم المستعار^(١)، عاد سروش إلى طهران عقب نجاح الثورة الإسلامية في بدايات عام ١٩٧٩م، وأصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافية بكلية المعلمين، ثم عُيّن من قبل الإمام الخميني * عضواً في مجلس الثورة الثقافية، الذي كلف بإعادة النظر

(١) من اللافت أن يكون نفس لقب سروش الذي اختاره بديلاً عن اسمه الأصلي هو لقب المفكر الفرنسي هنري د سروش، الذي تناوله ميشال ميلان، كأحد المفكرين في مجال علم الأديان والمتخصص.

في كل المناهج الدراسية وطواقم التدريس، لتحقيق التوافق الإيديولوجي بينهما وبين توجه النظام الجديد، وقد استمر في هذا المجلس لمدة أربع سنوات.

ويبدو إن عبد الكريم سروش، قد تأثر كثيراً بالفلسفة الغربية ومناهجها في قراءة الفكر الديني، وطرائقها في التفكير بالمسائل الميتافيزيقية كثيراً، ولا يقف الأمر، في كلماته عند حدود ذكر أسماء المفكرين الغربيين وأطروحاتهم ومناهجهم في خطابه، من باب ضرورة التفاعل والتلاقح الفكري مع النتاجات الغربية في المجالات الفلسفية والعلمية كما في مسألة التعددية الدينية، بل الأمر يتعدى عند سروش إلى اعتقاده بضرورة القطيعة الكبرى مع التراث الإسلامي، ولاسيما الفقه، والاندماج في ظاهرتي: التراكم والتوالد، التي يقوم عليها الفكر الغربي، تحدث عبد الكريم سروش، في بحث له بعنوان (الخطاب الديني في المجتمع الإيراني) مصوراً حالة انتقال أوروبا من عصر النهضة إلى عصر التنوير، ومن عصر التنوير إلى عصر الحداثة، ثم الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وطالب صراحة بضرورة التخلص من الفكر الإسلامي، ومحورية القرآن الكريم، وقبر التراث برمته، قال: (نحن نعيش في المجال الثقافي شراً تاريخياً جدياً، وهذا الشرخ الكبير على حدّ تعبير ماكس فيبر هو الذي يفصل بين عالم ما قبل الحداثة وعالم الحداثة، وهو الحد الفاصل بين عالم الأسطورة وعالم إزاحة الأسطورة، فلو القينا نظرة على جميع أعمالنا الأدبية الكلاسيكية ما قبل الحداثة، كأعمال مولوي، عطار، فنائي، حافظ الشيرازي، سعدي، جاني، وآخرين، ولو القينا نظرة على القضايا والمقولات الدينية التي تنبع من محورية القرآن، وكلمات أولياء الدين، ثم خطابات علماء وفقهاء الدين، ولو القينا نظرة على المقولات السياسية والفكرية ومجموعة أعمال هؤلاء العلماء والمفكرين المسلمين الإيرانيين، فسوف نجد أنها تشترك بروح واحدة، ويجري في أوصالها دم واحد، وهو عبارة عن الاعتقاد بقوة

غيبية وبوجود محجوب عن الأنظار وأيدٍ خفية، وإرادة خفية تدبر شؤون العالم من وراء الستار وتحركه في هذا الاتجاه أو ذاك... وهذا هو معنى التفكير الأسطوري والذهنية الأسطورية في أفكار وسلوكيات أفراد المجتمع... من هنا تنطلق الرؤية الاومانستية - محورية الإنسان الغربي - لتستوعب جميع أرجاء العالم الحديث وتزيح الأسطورة عن وجه العالم، بمعنى أن الإنسان اخرج من حساباته كل شيء خارج هذا العالم أو تجاهله ولم يدخله في حساباته وتحليلاته وخاصة في أمور المُدرية والتدبير^(١).

وهكذا وضع سروش الخطاب الإسلامي، مع ما فيه من ثراء فيما يتعلق بطريقة فهم حركة الطبيعة والكون والتاريخ والسنن الاجتماعية ودور الإنسان، وكأن هذا الخطاب هو خطاب المسيحية وأفكار رجال الكنيسة، في موضع متقابل مع الخطاب الغربي الحداثوي، هذا (جديد، متطور)، قادر على النهوض بالواقع والانخراط في الصيرورة الحضارية، فيما الخطاب الإسلامي، (كلاسيكي، أسطوري)، من مخلفات العالم القديم، وبذلك تكون النتيجة محسومة سلفاً، لصالح خطاب الحداث وإعلان القطيعة مع التراث قال في تصوير هذه المقابلة: (لابد من استبدال الخطاب القديم بخطاب آخر، فالعالم القديم كان يضمن الغموض والأسطورة، والعالم المعاصر يتسم بإزاحة هذا الغموض وتلاشي الأساطير، وقلنا أن أهم عنصر من العالم الأسطوري القديم هو الدين)^(٢).

سنبين في هذه الدراسة، ولاسيما في الفصل الثاني، كيف أن نشاط سروش

(١) د.عبد الكريم سروش، السياسة والتدين، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، النجف الاشرف، ٢٠٠٨م، ص ١١ - ١٢.

(٢) د.عبد الكريم سروش، السياسة والتدين: ص ٢٧.

يحاول أن يتجاوز المعرفة والإيديولوجيا، وأسلوبهما في الإجابة عن سؤال النهضة والتقدم، أو إحداهما التعبئة المطلوبة في هذا الاتجاه، إلى أسلوب صناعة الخطاب النقدي التفكيكي، وألعاب اللغة، والقفز من الجزئيات إلى مطارح التعميم، كبدايل، غير تقليدية عن المعرفة والإيديولوجيا، في تحقيق نصاب الغربة المنشودة في مجتمع إسلامي، بل لا يوجد شيء آخر غير الخطاب، قال: (إذا أردنا التعرف أكثر على معنى كلمة الخطاب، فلا بد من بيان التفاصيل عن المقولات المعرفية المختلفة، مثلاً الدين والعلم والفلسفة، كل واحد منها يملك خطاباً خاصاً ولغة خاصة... ففي جميع هذه الموارد نحن أمام خطاب خاص، أي إننا في مواجهة عالم خاص تنتظم فيه الواقعات والحقائق في ذلك العالم بشكل خاص وينسب معينة ولا توجد فيه حقائق معينة أخرى)^(١).

إن نشاط سرروش الخطابي، ومدونه النقدية، هي سردية تعتمد أسلوب الألعاب اللغوية، ولا يمكن تصنيفها إلا في إطار نشاط النقد الثقافي، وأساليب ما بعد الحداثة التفكيكية، التي تقدم التعريف بها في الأبحاث السابقة، ولا يمكن أن يصنف في إطار النشاط البنوي، أو التأسيس الجديد، أو الإنتاج المعرفي الجاد في البحث عن الإجابة عن سؤال النهضة والتقدم في العالم الإسلامي، بل لانجد لهذا السؤال قيمة حقيقية في فكر سرروش، كما سنلاحظ ذلك في الفصل الثالث، الخاص بطرح إشكالية الواقع ومشكلاته.

ومن أبرز سمات النشاط النقد الثقافي وملاحمه، التي طبعت فكر سرروش، هي اعتماده، صناعة الخطاب، أو المدونة، أو السردية، عدم التقييد بالمناهج المعهودة في الحقول المعرفية، واعتماده المنهجيات المتعددة، ونقده للمؤسسات المحيطة بنشاطه،

مثل: المؤسسة الأكاديمية الجامعية، المؤسسة الدينية التراثية (الحوزات العلمية)، المؤسسة السياسية (الحكومية) وغير ذلك من المؤسسات المقومة للدولة، وبالتالي فخطاب سروش متفلت من الأطر والمنهجيات الصارمة، ولا يريد الالتزام بإعادة الإنتاج الثقافي، في ضوء سلطة أو مركزية أو بنية سابقة، وإنما الحقيقة عنده، تكمن في فكر التحول والضرورة والانتقال من خطاب مرحلة إلى خطاب مرحلة أخرى، وحتى النص القرآني، هو كلام محمد ﷺ، ولا بد من تجاوزه، باعتباره أنه خطاب صدر في مرحلة من التاريخ القديم.

فالمؤسسة الثقافية الجديدة التي ينتمي إليها عبد الكريم سروش، هي حقل ثقافي جديد في بلدان العالم الإسلامي، ولا تحظى بالاهتمام الكبير من الدولة والحكومة كما هو عليه الحال بالنسبة إلى الجامعات والمؤسسات الحوزوية، وغير ذلك من المؤسسات الرسمية المرتبطة بالتمويل الحكومي، فالمؤسسة الثقافية، مؤسسة تكاد تكون بلا تمويل، وهذا مصدر إزعاج كبير للناشطين في مجال الثقافة، ومن هنا يأتي تركيز هذه المؤسسة كثيراً على النقد والاحتراب مع المؤسسات السلطوية المحيطة بها، وتحاول الإفادة من الإمكانيات شبه المفتوحة للجميع كالصحافة والإذاعة والتلفزيون والمصادر الخارجية، لإيصال صوتها للآخرين.

يذكر أن أولى النشاطات الثقافية النقدية عند عبد الكريم سروش كان عبر وسائل الإعلام المتيسرة، ويذكر الفيلسوف الإيراني الدكتور غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عن بدايات نشاط عبد الكريم سروش: (في عامي ١٩٨٠-١٩٨١م، سكنت في مدينة مشهد المقدسة، حينما أخذت أدرّس في جامعة الفردوس، كنت يوماً في محطة الوقود بانتظار نوبتي، حينما سمعت محاضرة له من الإذاعة، أخذت أصغي لمحاضراته بدقة، فلم ترق لي بعض كلماته، فهناك ثم إشكال على كلماته ذات النزعة الحديثة.

كنت آتي إلى طهران في فصل الصيف، فسالت عنه حين قدومي إلى طهران، فقيل لي انه يحاضر في جامعة تربية المعلمين. فذهبت إلى الكلية عصر إحدى الأيام، فالتقيت به في مكتبه، فأخذنا نتباحث معاً على مدى أربعة ساعات، وذكرت له ما يلزم عن آرائه، فلم يقنع بكلامي ولم اقنع بكلامه، ورغم ذلك فقد انعقدت أواصر الصداقة فيما بيننا. خلال تلك الفترة أثرت بعض الإشكالات على آرائه ولم يكن احد قد أثار إشكالاً عليه بعد. وفي نفس الفترة، قرر الدكتور احمد الأحمدى كتابة كتاب في الفلسفة المقارنة، فاقترحنا عليه أن يجتمع البعض ويتباحثوا في هذا الموضوع ثم تنشر تلك المباحثات. كان للدكتور احمد الأحمدى مكتب في شارع فلسطين، فراحت تعقد فيه تلك الاجتماعات في أيام الاثنين، فكان يحضرهما كل من: الدكتور عبد الكريم سروش، وأنا، والدكتور المحقق الداماد، ومحمد المجتهد الشبستري، والدكتور احمد الأحمدى، والدكتور المجتهدى، واثان من طلبة الدكتوراه، كما كان يحضر الدكتور حداد عادل في بادئ الأمر. كان الدكتور سروش يدافع عن الفلسفة الغربية، بينما كنت أنا والسيد المحقق الداماد نباحث في الفلسفة الإسلامية غالباً، وكان كل واحد منا يعبر عن رأيه بحرية، وكان الدكتور احمد الأحمدى يدير تلك الاجتماعات. استمرت جلسات المباحثة تلك نحو سبع سنوات، إلى أن خطب الدكتور عبد الكريم سروش بجامعة أصفهان، وأثار كل تلك الحساسيات، الأمر الذي دفع بالدكتور الأحمدى لإلغاء تلك الجلسات. ورغم أننا طلبنا منه بإلحاح إعادة تلك الجلسات والاستمرار فيها إلا انه لم يوافق على ذلك للأسف الشديد. ولو نشرت تلك المباحثات لتبلورت في كتاب يتألف من ثلاثة إلى أربعة أجزاء، وقد وعد الدكتور الأحمدى بنشرها^(١).

(١) الدكتور عبد الله النصري، مع الفيلسوف حوار تفصيلي مع الفيلسوف د. غلام حسين الابراهيمى الديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت ٢٠٠٥م، ط١، ص ٨٠.

ويتضح من هذه المقالة للأستاذ الديباني، أمور:

الامر الاول:

غياب المؤسسة الثقافية المستقلة عن الأوساط الأكاديمية والحوزوية الصارمة، بحيث يضطر هؤلاء المفكرون إلى الاجتماع في منزل الدكتور الأحمدى، للتباحث في الأمور الثقافية، والفلسفية المقارنة، ونفس هذا الغياب للمؤسسة الثقافية الوسطى، يولد النزعة النقدية للمؤسسات التقليدية السائدة، ويجعل منها هدفاً للتجريح، ومحاولات مستمرة لقلب الطاولة عليها، إذ إن وجود المؤسسات الثقافية الوسطى يبلور رؤية معينة في إدارة هذه المؤسسات وجعلها في خدمة الإبداع والابتكار والتجديد وقد ثبت في أكثر من مورد أن مصدر الإبداع والخلق والابتكار، إنما يأتي عادة خارج الأطر الأكاديمية والحوزوية ذات المناهج المحددة والصارمة والتي تعيد إنتاج نفسها عبر الامتحانات والدرجات وتكريس سلطة المعرفة والإدارة.

الأمر الثاني:

إن هذه الأوساط الثقافية لا تجد وسائل النشر والإعلام الراعية لها، فهي تحاول أن تستفيد من الوسائل المتاحة في المراكز الأكاديمية التقليدية، أو وسائل الإعلام الرسمية، في وقت بات فيه النشاط الثقافي، يحاول الابتعاد عن الأطر الأكاديمية والرسمية كما ذكرنا، وهذا يخلق بؤراً جديدة للتوتر ومنافذ لنقد سلطة الأكاديميين وأصحاب القرار الرسمي، ولا يبلور ثقافة إعلامية تعنى بالنقد الثقافي، مما يخلق حالة من الفوضى وعدم إرساء قواعد لنشر الجديد بيسر وسهولة.

الأمر الثالث:

وضوح المنحى الغربي في فكر عبد الكريم سروش، وقد توج هذا المنحى النقدي بنقله من نقد المعرفة والخطاب إلى نقد المؤسسة والسلطة، على طريقة ميشيل فوكو، كما هو واضح من مقالته التي ألقاها في جامعة أصفهان، في يوم وحدة الجامعة والحوزة، التي وجه فيها سهام نقده إلى المؤسستين (الحوزة والجامعة)، وأتهم فيها الحوزة بالسلطوية^(١).

والسؤال المهم في تصورنا هو: عن مدى التزام سروش بتحويلات الفكر الغربي وإخلاصه للاتجاهات الجديدة لهذا الفكر، ولا سيما في مجال الدين، وانتقاله من مرحلة الحدائث إلى مابعد الحدائث، من رفض الدين في الغرب إلى الدين التجريبي والتعددية الدينية، من مرحلة النبوية إلى مرحلة مابعد النبوية، وإعلان غياب الإله، أو موت المؤلف نهائياً، من مرحلة الليبرالية التقليدية التي بشر بها سروش علناً، إلى مرحلة الليبرالية الجديدة، ونهاية دور الدولة الكنتري، من مرحلة البراغماتية في المعرفة إلى مرحلة البراغماتية التوراتية الجديدة، إذ لم تعرف الفلسفة الغربية الإقامة عند مرحلة ثابتة، بل عاشت الترحال والتنقل من حال إلى حال، هل التزم سروش بهذه التحويلات في الفكر الغربي، وما هو الخيط الناظم لكل أفكاره مع كل هذه التحويلات ؟.

رغم إن كتابه (القبض والبسط في الشريعة) وهو مجموعة مقالات نشرها

(١) نشر هذا المقال في مجلة نصوص معاصرة، العدد الثاني عشر، خريف ٢٠٠٧م، ص ١١. ومن يراجع المقال سيتضح له أسلوب عبد الكريم سروش في النقد الثقافي وكيف يمزج بينه وبين النقد الأدبي، فيذكر الشاعر حافظ الشيرازي ويستشهد بهجائي للفهاء والمتصوفة وعلاقتهم بالسلطة، ويحذر بدوره الحوزة والجامعة من الاقتراب من مؤسسات السلطة، وهذا يأتي في إطار تحليل النشاط الثقافي من الارتباط بالسلطة والمركزية والمناهج الصارمة والبنى المفروضة.

متفرقة على مدى سنتين، بين عامي ١٩٨٨ - ١٩٩٠م، في المجلة الشهرية المعروفة (كيهان فرهنگي) يمكن تصنيفه بالنقد المعرفي الاستمولوجي الذي أسس له علم الأديان التقليدي، إلا انه يندرج في مظلة النقد الثقافي الشاملة، لكل أنشطته النقدية الساعية إلى تفكيك المعرفة الدينية، وهدم سلطة المؤسسة الحوزوية ونفوذها المستند إلى المعرفة الإسلامية التي وصفها سروش في أكثر من مورد بالأسطورة، كما سنرى في الأبحاث اللاحقة إن شاء الله.

وقد توالى كتاباته في مجالات متنوعة يجمعها النقد الثقافي للمعرفة الدينية، سواء على مستوى المؤسسة المنتجة أم على مستوى البنية والتكوين المعرفي، أم على مستوى التلقي وطريقة الاستهلاك للمعرفة الدينية، وبالتالي فهو يسعى إلى تفكيك هذه المعرفة على جميع المستويات ولاسيما سلطتها السائدة في المجتمع الإيراني.

مدونة سروش وخطاباته النقدية، الشاملة لموضوعات مختلفة في مجال المعرفة الدينية وغيرها، التي استمر في إنتاجها لأكثر من ثلاثة عقود، اختلف نقاده في تصنيفها وتباينوا، بين من يصنفه في إطار حركة التجديد والإصلاح الفكري، ويعدّه من المجددين والإصلاحيين، وبين من يصنفه في إطار حركة التفكيك وإزاحة المركزية الإسلامية، والتطويع بسلطة المعرفة الدينية والارتباط بالمطلق في المجتمع الإيراني، وبالتالي إسقاط ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، وقبل الدخول في مناقشة محاولات الباحثين لتصنيف سروش، نحاول ذكر أهم مكونات سرديته النقدية التي هي في نقد المعرفة الدينية، والمؤسسات المرتبطة بها، وهي:

١. كتاب القبض والبسط في الشريعة.
٢. كتاب بسط التجربة النبوية.
٣. كتاب الصراطات المستقيمة.
٤. كتاب التراث والعلمانية.
٥. كتاب السياسة والتدين.
٦. كتاب العقل والحرية.
٧. كتاب الدين العلماني.

ومن المقالات المنشورة له في الدوريات المختلفة:

١. المثقف الديني والتراث.
٢. أخلاق الآلهة: الأخلاق بين الإطلاق والنسبية.
٣. الارتزاق.
٤. بسط التجربة النبوية.
٥. حوار حول البسط.
٦. حوار آخر حول البسط.
٧. وحدة الحوزة والجامعة.
٨. مقال عن المعتزلة والاشاعرة.
٩. الاقلي والاكثري.
١٠. الدين والإيديولوجية
١١. التسامح.

إن موضوعات مثل: العلمانية، العصرية، التنمية، الليبرالية، الحداثة، الديمقراطية، نقد المعرفة الدينية، التعددية الدينية، نقد المؤسسة الدينية، استحالة اللقاء بين الحوزة والجامعة تمثل محاور أساسية للبحث في كتب ومحاضرات عبد الكريم سروش والمناقشة فيها.

وسنحاول في هذه الفقرة الوقوف عند كلا الاتجاهين:

الاتجاه الأول: الاتجاه الإصلاحية.

يحاول البعض قراءة سردية سروش بوصفها مدونة إصلاحية تجديدية، وهذا ما نجده كثيراً عند الكتاب غير الإيرانيين، مثل محمد رضا وصفي، في كتابه (الفكر الإسلامي المعاصر في إيران ٢٠٠٠م)، والدكتور سامي زبيدة، في كتابه (الشرعية والسلطة والعالم الإسلامي، الصادر عام ٢٠٠٣م)، والدكتورة أمل حمادة، في كتابها (الخبرة الإيرانية ٢٠٠٨م).

الأستاذ وصفي، يضع سروش في مقدمة ثلاثة من المفكرين، ويعددهم رواد التجديد في عصر الثورة الإسلامية: (خاض لجة هذا التجديد العديد من المفكرين الإيرانيين من كل الاتجاهات الفكرية، سنعرض هنا لآراء ثلاث شخصيات كان لها الأثر الفعال في المشهد الثقافي الإيراني في العقد الأخير، وهي: عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، وقد ركز هؤلاء أبحاثهم على نظرية المعرفة، والتأويل، وفلسفة الدين، والكلام، وهي مباحث شديدة الصلة بالاجتماعيات

والسياسيات).^(١)

إلا إن التدقيق في كلمات كل من سامي زبيدة، وأمل حمادة، يظهر أن المقصود من التوجهات الإصلاحية عند عبد الكريم سروش، هي توجهاته الأيديولوجية وانتماؤه إلى تيار الإصلاح وتحديه لتيار المحافظين، وليس الإصلاح في مجال الإنتاج، التجديد، والمعرفة المتقدمة.

تقول الدكتورة أمل حمادة عن أهمية الفكر النقدي عند سروش: (تبدو أهميته من التحدي الذي يمثله للعلاقة الوثيقة بين الدين والسياسة، وهو ما حاولت الدولة الإيرانية مأسسته من خلال مبدأ ولاية الفقيه المنصوص عليها في الدستور الإيراني سروش يمثل تياراً بدأ من داخل الثورة،.... تحول بعدها نتيجة لعدد من الظروف إلى أن يكون من أكبر منتقدي دور الفقهاء السياسي ومطالباً بتدعيم مناخ الحريات)^(٢)

ولا يعرف في أي الإطارين، مجال المعرفة الدينية، أم مجال الحراك الأيديولوجي جرى تعريف عبد الكريم سروش في هامش (مجلة نصوص معاصرة) الصادرة في بيروت، بأنه: مفكر إيراني معروف وأشهر منظر للإصلاح الديني في إيران، طرح سلسلة من النظريات المعرفية منذ أواخر ثمانينيات القرن الماضي، منها: نظرية القبض والبسط، وبسط التجربة النبوية، والتعددية الدينية... أثارت نظرياته جدلاً

(١) ينظر: محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٠م، ط ١، ص ٢٩٣.

(٢) د. أمل حمادة الخبرة الإيرانية الانتقال من الثورة إلى الدولة: ص ١٢٧.

واسعاً.^(١)

وفي ضوء ما طرحه المفكر الإسلامي احمد قرامكلي، في كتابه الفذ: (الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد) من شروط التجديد في علم الكلام، سواء في مجال تجديد آليات الدفاع عن الشريعة، أم التجديد في آليات الإنتاج المعرفي، يكون من الصعب تصور ما يطرحه عبد الكريم سروش من السعي إلى إنتاج الدين التجريبي المغلف بالنقد الثقافي، ولاسيما بعد تحوله من نقد المعرفة إلى نقد المؤسسة والسلطة، على طريقة ميشيل فوكو، وجاك دريدا، وإدوارد سعيد، الساعية إلى تفكيك سلطة المعرفة عن طريق تفكيك سلطة المؤسسة، تجديداً في آليات الدفاع أو أصلاً في مجال الإنتاج المعرفي.

الاتجاه الثاني: الاتجاه التفكيكي

بقي الغرب عامة وأمريكا خاصة، في حالة رهان دائمة على إسقاط نظام الحكم الإسلامي في إيران، وتكرار تجربة إسقاط مصدق، ثم إعادة إيران إلى بيت الطاعة الأوربي، الأمريكي، وبعد فشل تجربة الجيش العراقي في إسقاط النظام كان لابد من رمي شبك الرهان باتجاهات أخرى، لاصطياد الثروات الإيرانية الوفيرة، وإنهاء مركزية وليدة، لنهضة إسلامية ثانية، ويبدو أن الرهانات الغربية تتجه نحو كسب القيادات الثقافية والسياسية، الداعية إلى سيادة الفكر الليبرالي وفلسفته في الفردانية، والحرية، والعقلانية، انه بريق الحداثة الذي يخطف الإبصار ويضلها عن جرائم، العقل الاداتي الذي ضح من وقع كوارثه جهابذة الفكر في العالم، بما في ذلك اليهودي في مدرسة

(١) ينظر: نصوص معاصرة، مجلة تعنى بالفكر الديني المعاصر، العدد الثاني عشر، خريف ٢٠٠٧،

فرانكفورت، فكيف يكون الحال لمسلمي العالم الثالث؟

تقول الدكتورة أمل حمادة: (فالمتابع للكتابات الغربية عن إيران يكشف وجود خط عام من انتظار سقوط النظام الإيراني، عند كل تغيير كبير يطرأ على النظام، فقد توقع الكثيرون انهيار النظام بعد وفاة الإمام الخميني *..... كما توقع الكثيرون أن يكون انتصار الرئيس خاتمي في الانتخابات الرئاسية لعام ١٩٩٧م، وفوزه بفترة رئاسية ثانية في عام ٢٠٠١م، مقدمة لتحول إيران الكبير، تجاه الليبرالية وانتهاء الشكل الإيديولوجي، الذي يحرك النظام ككل، وتوقع آخرون أن تكون كتابات سروش مقدمة لتيار فكري عام يجتاح الساحة الثقافية الإيرانية، ويمهد لمزيد من تعبئة قطاعات مهمة من الشعب الإيراني، الشباب والطلبة بالأساس، بما يدفع النظام للتغيير)^(١)

إن تصنيف عبد الكريم سروش في إطار ما بعد الحداثة وأسلوبها التفكيكي عبر فلسفة اللغة نجده بوضوح عند الشيخ محسن غرويان وهو أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، وأستاذ في مؤسسة السيد الخميني، وله مساهمات مشهودة في نقد الحركة الإصلاحية في إيران، قال: (إن مبدأ التشكيك لدى الدكتور - سروش - وأساليبه تقوم على سلسلة من المبادئ الفكرية التي تؤدي إلى الشك في كل شيء، وقد تصور أن تعكير الأجواء وإحداث التغيير في الوضع القائم مطلوب على كل حال، وهو نفس الكلام الذي كان يتردد على السنة الماركسيين من: ضرورة أن يقوم (النقيض) على كل (طرح) للوصول إلى (النتيجة)، دون أن يدركوا ما إذا كان ذلك يؤدي دائماً إلى نتائج صحيحة أم لا، أو أنه يمكن تمييز الحق من الباطل بالاعتماد على الرؤية

التاريخية^(١).

وللشيخ محسن غرويان، وقفات طويلة مع أفكار سروش، وهو يترصد الأفكار النقدية لسروش ويحاول أن يكتشف البعد التفكيكي فيها، يقول في دراسته التي ردّ فيها على سروش ونظريته في استحالة الجمع بين الحوزة والجامعة، مثلاً: (تساءل: ما الذي يخفيه الدكتور سروش من وراء تشبيه منابرنا بمنبر القس في الكنيسة؟ إلا يحكي ذلك عن اعتقاد راسخ يحمله الدكتور سروش وأنصاره ومؤيدوه، بان وضع حوزتنا العلمية ومؤسستنا الدينية، هو نفس وضع القسيسين من النصارى في العصور الوسطى؟! فهؤلاء هم يضربون أعناق العلماء ويقتلون أمثال غاليلو! فهل يصح تصوير المؤسسة الدينية في أذهان الناس على هذه الطريقة؟، كما انه تعرض إلى السيد الطالقاني أيضاً وقال: دخل وفد كوبي في بداية انتصار الثورة على السيد الطالقاني، فاخذ السيد يشرح لهم الدين وذكر لهم رؤية الإسلام، فعقب الوفد الكوبي، قائلاً: إذا كان هذا هو الإسلام حقاً فهو دين جيد ونرتضيه، ونكون نحن من المسلمين أيضاً، يقول الدكتور سروش: إن هذا من مصاديق الدين، أي أن الطالقاني عمد إلى تزيين الدين، ولذا أعجبوا به، إلا إننا نقول: بما أن الدين الإسلامي ينسجم مع الفطرة الإنسانية السليمة فان الفطرة تستجيب له، بكل يسر وسهولة إذا أحسنّا التعريف به، إلا انه يصف هذه العملية بتزيين الدين، وهو عمل يمتنه المنبريون والخطباء، وقام به السيد الطالقاني، وهو من الآفات!^(٢)

ولمواجهة سردية سروش النقدية، انبرت الأوساط الحوزوية، والجامعية،

(١) نصوص معاصرة، العدد الثاني عشر: خريف ٢٠٠٧م، ص ٣٤.

(٢) نصوص معاصرة، العدد الثاني عشر: ص ٥٦.

وآخرون من حقل النقد الثقافي، للرد عليه، ومناقشته في أمور كلية وجزئية كثيرة، ومن أهم هذه الردود والدراسات، التي وقفنا للإطلاع عليها ما يأتي:

١. رد للأستاذ الدكتور عبد الأمير زاهد (قراءات في الفكر الإسلامي

المعاصر).^(١)

٢. رد للأستاذ محمد اشقير.

٣. ردان للأستاذ محسن غرويان.^(٢)

٤. رد للدكتور علي حرب.^(٣)

٥. ردان للأستاذ محمد صادق لاريجاني.^(٤)

٦. رد للسيد عمار أبو رغيف.^(٥)

٧. رد للأستاذ الدكتور احمد واعظي.

٨. عرض وتحليل لمحمد رضا وصفي.^(٦)

(١) الأستاذ الدكتور عبد الأمير زاهد، قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر، دار الضياء، النجف الاشرف، ٢٠٠٨م.

(٢) نصوص معاصرة، العدد ١٢، خريف ٢٠٠٧م، بيروت.

(٣) علي حرب، هكذا اقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥م، ط ١.

(٤) انظر: مجموعة من المؤلفين، الفقه وسؤال التطوير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الإصدار: ١٥، بيروت، ٢٠٠٨م.

(٥) السيد عمار أبو رغيف، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة سرروش، مركز رعاية الدراسات الجادة، ١٤٢٧هـ ط ١.

(٦) محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، دار جديد، بيروت، ٢٠٠٠م.

٩. عرض وتحليل هاشم مرتضى. (الديمقراطية وجهات نظر إسلامية).
١٠. دراسة كبيرة الأستاذ علي احمد الكربابادي، تحت عنوان: (قراءة في تعدد القراءات).^(١)
١١. دراسة كبيرة للأستاذ محمد جعفري تحت عنوان: (العقل والدين، في تصورات المستيرين الدينين المعاصرين).^(٢)
١٢. دراسة كبيرة للسيد محمد حسين الطهراني تحت عنوان: (نظرة على مقالة بسط وقبض نظرية الشريعة).^(٣)

وقد خصصت مجلة نصوص معاصرة الصادرة في بيروت ملفاً خاصاً في العدين: ١٥-١٦- صيف وخريف عام ٢٠٠٨ م، وكذلك العدين: ١٧-١٨- شتاء وربيع ٢٠١٠م، تحت عنوان (الدراسات القرآنية، إشكالية الوحي والمعضلات التفسيرية)، وقد اشتمل هذا الملف على أربعة وعشرين بحثاً، وهي تعنى بالرد على أفكار سروش، اشتمل هذا الملف المهم على جملة من الأبحاث والدراسات التي ناقشت موضوع الوحي خاصةً ونظرية سروش في بشرية الوحي، وان القرآن هو من كلام محمد ﷺ وليس كلام الله تعالى، ومن أهمها:

١. رد للشيخ جعفر سبحاني (بنية الوحي وحقيقة القرآن).
٢. رد للشيخ حسين علي المنتظري (القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينية).
٣. رد الشيخ مكارم الشيرازي (الوحي مفهومه وحدوده مناقشة لانحرافات

(١) علي احمد الكربادي، قراءة في تعدد القراءات، دار الصفوة، بيروت، ٢٠١٠م، ط ١.

(٢) محمد جعفري، العقل والدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م، ط ١.

(٣) آية الله الحاج السيد محمد حسين الطهراني، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤٢٤هـ ط ١.

سروش).

٤. رد للأستاذ حميد رضا مظاهري (نظرية بشرية الوحي والقرآن فكرة بوزية

مرفوضة).

٥. دراسة للأستاذ مصطفى كريمي بعنوان: الدين حدوده ومدياته، دراسة في

ضوء النص القرآني ٢٠١٠م. انطوت على مناقشات قيمة لبعض أطروحات سروش في

فهم النص القرآني.

ومن المصادر الأخرى المعتمدة في إعداد هذه الدراسة، الكتب التي تنطرق

إلى علم الأديان وفلسفة الدين، ودراسات الخطاب الاستشراقي ونقده، وبيان تأثيره في

الفكر الإسلامي المعاصر، والكتب التي تمثل حصيلة العقلانية والتنوير من: إصلاحية

وليبرالية وعلمانية، ثم الكتب التي تناولت نقد الفكر العلماني والليبرالي والإصلاحي،

وحاولت التجديد في مفاهيم وآراء هذه الاتجاهات الرئيسة في العالم الإسلامي.

في هذه الدراسة نحاول تكوين صورة جامعة عن مجمل نشاط سروش في

حقل النقد الثقافي، والخروج من حالة الرد الجزئي إلى صناعة سردية متكاملة تؤطر

تحولاته النقدية وتربطها في خيط ناظم، وكيف يمكن تصنيفه في إطار أفكار الحدائث

وما بعد الحدائث، وهل هو ذو اتجاه واحد أم تعددي، وإذا كان متعدداً وله أكثر من

اتجاه، فهل هو متناقض أم لا؟ وإذا كان متعدداً ومتناقضاً، فما هو الجامع الذي يمكن

أن يللم شتاته ويجمعه في وحدة واحدة؟ هذه أسئلة أساسية لمحاوَر رئيسة في بحثنا

عن آليات الدفاع عند عبد الكريم سروش عن الفلسفة الغربية، بأسلوب النقد الثقافي،

الذي يحاول أن يسوّق الحدائث الغربية ومفرداتها، بأسلوب بنوي، كما يذكر الدكتور

عبد الأمير زاهد، فيما هو يعامل المعرفة الإسلامية بأساليب مابعد الحدائث القائمة على

أساس التفكيك، وآلياته التقليدية في التأويل والهرمونطيقيا، وإعادة قراءة النص

والحدث التاريخي، بأساليب تستند إلى سلطة المتلقي، وفهمه القائم على الرغبة في التبدل والتغيير، والتخلص من سلطة المؤلف، ونقل النقد من المعرفة والمطابقة مع الحقيقة إلى صناعة الخطاب وألعاب اللغة، وستأكد لنا روح العدمية، وما بعد النيتشوية في هذه المدونة السروشية النقدية التفكيكية، إذ لا تتضمن إنتاج البديل، سوى محاولة تسويق الليبرالية بوصفها بديلاً عن الأصالة والاجتهاد الإسلاميين في معالجة قضايا الحداثة وما بعد الحداثة، والليبرالية لا تمثل بديلاً تجديدياً، معوضاً عن الفكر الإسلامي، بقدر ما هي اجترار متكرر لأفكار الغربنة التي تم استهلاكها في أجزاء واسعة من العالم الإسلامي عامةً، والعالم العربي خاصةً، دون أن تحقق هذه الليبرالية المنشودة في مجتمع المسلمين ما هو مطلوب منها من: إقامة دولة متماسكة وأمة قوية قادرة على مواجهة العقل الأداتي الغربي، وصنيعته إسرائيل، وتأمين متطلبات المسلمين من التنمية، والحرية، واحترام حقوق الإنسان، والإطالة على العالم من موقع الإبداع والابتكار والإسهام في صناعة النموذج الحضاري ذي المصادقية، والذي لا يكيل الأمور بمكيالين، أو يتكلم بلسانين، لسان الخير مع الأنا وان كانت مارقة وعدوانية، ولسان الشر مع الآخر المستباح وان كان محقاً، مشرداً، منهوباً، كما هو عليه الحال مع أبناء فلسطين.

إِضْطِيقُ الثَّانِي

التكوين النظري والمنهجي عند سروش

- النظرية الليبرالية
- الهرمونطيقيا الفلسفية أو التأويل
- تصنيع الحقيقة (الدين التجريبي)

التمهيد

في هذا الفصل نحاول أن نرى من كلمات سروش، كيف أنه تبنى جملة من الأفكار والنظريات الغربية، التي أعتمدها في محاولة إدخال عنصر التحول والضرورة في الفكر الديني، تحديداً، وليس عنصر الاجتهاد والتجديد، كما يتوهم البعض من دارسي فكر سروش.

الانطلاق من الإنسانية والقول ببشرية الوحي والقرآن الكريم، إلى بنية تفكيك الفكر الإسلامي، وصولاً إلى طرح: أفكار ما بعد القرآن، وما بعد الكلام، وما بعد الأصول، وما بعد الفقه، وما بعد القضية الحسينية، وما بعد الثورة الإسلامية، وما بعد ولاية الفقيه، على غرار، ما بعد الحداثة، وما بعد الفلسفة، وما بعد النبوية، وما بعد الصناعة، وغير ذلك من حديث ال(ما بعد السائد) في حقل النقد الثقافي، وكل ذلك في إطار الدين التجريبي.

منذ الربع الأول من القرن العشرين، كانت عمليات ومحاولات استبعاد تابعة الأمة للإسلام أو مركزيته الثقافية، من الساحات النظرية والعملية، في العالم الإسلامي، تجري على قدم وساق، وكانت الأفكار النظرية تطرح في هذا المجال الاستفزازي، إلى جانب الممارسات العملية القمعية.

فمثلاً، في تركيا الكمالية، جرى إعادة تعريف الإسلام على انه دين، شرقي، متخلف، ولا يتناسب مع تطلعات تركيا الغربية نحو الحداثة، والاتساق مع مجموعة الدول الأوروبية المتطورة، وعدّ في ذلك الوقت، التمسك بالمظاهر الإسلامية أو الفكر الإسلامي، عاملاً، معوقاً، للنمو الحضاري، بل عدّ التمسك بالدين رمزاً للظلامية، والبدائية، والتقليد، ومناوأة الحداثة، والتقدم، وكان للمدرسة الكمالية أثر كبير في نشر

مظاهر التغريب في العالم الإسلامي.

أما في إيران، وفي ظل الإستراتيجية التغريبية لآل بهلوي، فقد تمت إعادة تعريف الإسلام باعتباره: عقيدة استعمارية، وافدة من الخارج، وغريبة عن بلاد فارس، بل انحرافاً في الهوية الحقيقية للمجتمع الإيراني، إذ وجدت العقيدة الآرية أفخم تعبير عنها خلال عهد محمد رضا في الفترة الممتدة بين العامين ١٩٧١-١٩٧٧م، وتم توظيف عناوين من الماضي الإيراني السابق للإسلام ليشكّل هويتها على أساس أنها، حضارة عظيمة، قامت على القيم الحضارية الآرية، ولتحقيق هذا الهدف، أطلق الشاه عدداً من السياسات المصممة لتأكيد الماضي الإيراني السابق للإسلام، مثل دعم المشاريع الأثرية، وأعمال التنقيب، واستخدام تقويم جديد يستند إلى وصول كورش الأكبر إلى العرش محل التقويم الإسلامي، وإلى جانب هذا الجهد في إحياء التراث الفارسي القديم، جرى توصيف الإسلام باعتباره نتيجة الغزو السياسي، والسبب الرئيس في تخلف إيران، وكان ذلك يجري على أيدي جماعات معروفة بالنسبة للمجتمع الإيراني: (في تلك الفترة من التغريب المفرط كان الماسونيون والمثقفون المتغربون يمسكون بزمام الأمور فشكّلوا العامل الرئيس لعملية الاتجاه الغربي فكان فروغي العقل المدبر للنظام وهو من المتغربين وقد تقدم في عالم السياسة حتى تسلم منصب رئاسة الوزراء فكان عامل السياسة التي اتبعتها النظام من أجل تنحية الإسلام وإدخال الثقافة الغربية).^(١)

يلاحظ أنه، عند نقطة التخلف الحضاري، والذي تم تصوير الإسلام بأنه المصدر الممول لهذا الانحطاط، تلتقي القراءتان: الكمالية والبهلوية، بهدف تقويض

(١) الدكتور علي محمد النقوي، الاتجاه الغربي، من منظور اجتماعي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية إيران، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٢٢.

المركزية الإسلامية وتعزيز الحضور الغربي وتابعيته.

المصدر الحقيقي وراء هذه القراءات المضادة للإسلام، سواء القديمة منها، في عصر الاستعمار، الكلاسيكي، أم الجديدة، في عصر العولمة، إنما هو: الغرب وفكره الإشرافي، الذي قدم فهمه للإسلام، انطلاقاً من بشرية القرآن، باعتبار أنه: جوهرى، وكتلوي، وبنية قارة من الأفكار، تنتمي للعصر القديم، وغير قابلة للتجديد والتغيير، وبذلك فهو نقيض للتطور، والحدائثة، ومعادٍ لمظاهر الصيرورة والتحول في الحياة.

ورغم كل الجهود التي بذلت من أجل استبعاد الإسلام، ولاسيما في المجال النظري، ومحاولات تعريفه بطريقة يلزم منها، قهرياً، اتهامه أو حصره في زاوية خاصة، باعتباره الحالة غير الطبيعية للسلوك العام، والمناقضة للعلم، ولا يمثل الأصل الساري في بناء اللحمة الاجتماعية، أو تحديد السياسات العامة في تشكيل سلوك وحركة شعوب العالم الإسلامي، أو إطلاق قوى النهوض بالاقتصاد، رغم كل جهود التهميش، هذه التي بذلها الغرب والكماليون في السلطة، فقد انبثق الإسلام مجدداً، من تحت الرماد، لكي يستعيد مركزيته، دون غيره من الخيارات أو البدائل، المطروحة في الساحة، ليشكل مجموعة من الأحداث، أطلق عليها في الدراسات الأكاديمية الغربية المعاصرة بالظاهرة الإسلامية)، أو (بروز الأصولية الإسلامية)، وفي مقدمتها قيام الثورة الإسلامية في إيران، الممول الأول لاستعادة المركزية الإسلامية بعد انتصارها، الأمر الذي تطلب من الغربيين عملاً في هذا المجال.

من هنا كان لابد من توظيف صياغات جديدة، ونظريات مبتكرة من جانب الغرب والقوى الكمالية المتأثرة بالأطروحة الغربية، في التصدي لما أسموه بالـ(الأصولية الإسلامية)، ووضع التحذيات المناسبة، من أجل كبح جماح القوى العلمية المعتدلة، الساعية إلى استعادة المركزية الإسلامية، ووقف نموها وتقدمها، ولاسيما من طريق

تفعيل هذه النظريات الجديدة والاطارح المستمدة من علم الأديان والنقد الثقافي، من داخل الإطار الإسلامي، وإسقاطها على النص القرآني، إمعاناً في تفعيل الصراعات الأيديولوجية داخل الأمة بهدف إضعافها، وتعدّ أطروحات مثل: الليبرالية الجديدة، والهيرمنوطيقا الفلسفية، وتصنيع الحقيقة، في مقدمة هذه الصياغات الجديدة، والتي شكلت تحدياً كبيراً، أمام الإسلاميين، والفكر الإسلامي بشهادة كبار العلماء والمفكرين كما سنرى في البحث، إن شاء الله.

في مدونة عبد الكريم سرروش وكلماته، تطالعنا، كل التّهم التقليديّة التي قدمها الاستشراق القديم وساقها ضدّ الإسلام، والتي تم تسويقها عبر المدرسة الكمالية أو البهلوية أو غيرها مما روجه الكتاب في العالم العربي، مثل: الكتلويّة، والجوهرية، والظلامية، والبدائية، والأسطورة، وبقايا العالم القديم، والبنية المزاحة بفعل حالة الصيرورة والتحول، وغير ذلك من التهم التي تهدف إلى وضع الإسلام، موضع المتهم الأول، والسبب في كون العالم الإسلامي متخلفاً، وأن علماء المسلمين، هم من يقفون وراء كبح جماح عجلة التطور عن الانطلاق والتقدم.

وكذلك تطالعنا في كلماته، الصياغات المطوّرة للنقد المضاد للإسلام، أفكار الاستشراق الجديد، وأساليبه في دراسة ما أسموه، في الغرب، بـ(الأصولية الإسلامية)، خلال تكييفها في إطار جملة من المظاهر، أو الصياغات، واعتبارها: خروجاً عن الحالة الطبيعية، وانحرافاً في المزاج الإنساني العام، وفي مقدمة هذه الانحرافات، الكارثية في زعمهم، التي يؤكد سرروش بمرارة، هي: إعادة ربط السياسة بالدين وخطهما، أو سيطرة رجال الدين في إيران على مقاليد السلطة والثروات، هذه العودة للإسلام السياسي، التي يبدو أنها قضت على جهود عشرات السنين، من التبشير بالفكر الكمالي والتطلع إلى الحداثة، في أنموذجها الغربي الليبرالي، والتي أفضت إلى: استبدال ذلك

الحلم الوردي، الليبرالي التنويري، بواقعية إسلامية، تهدد المركزية الغربية بالزوال. في هذا الفصل، سنقف عند كلمات عبد الكريم سرروش التي تنتمي إلى المدرسة الكمالية المهجورة، أي أدواته المنتمية إلى عدة النقد القديمة، من قبيل ما ذكره من: الخوف على الإسلام من أن يفقد قداسه حين ممارسة الحكم والسياسة، أو إن في تعاليم الإسلام ومعارف القرآن ما يناقض العلوم الحديثة، أو أن رجال الدين فاسدون ومنافقون، أو أن المؤسسات الدينية وسائل معدة للارتزاق وابتزاز الناس المغفلين، من الذين يدفعون الحقوق الشرعية لمراجع الدين، بل سنقف عند قناعاته الأساسية التي أعلن الانتماء إليها صراحة كالليبرالية، أو إسقاطاته الفكرية، المستمدة من التأويل الفلسفي في مجال الصيرورة والتحول، التي تمظهرت في مدونته، بوصفها معالم نظرية انطلق منها في قراءة التراث الإسلامي وإعادة تأويله من أجل صناعة الدين التجريبي، وأخيراً المنهج الذي مارس من طريقه محاولة إعادة تشكيل الواقع، وتصنيع الحقائق، المنهج البراغماتي في تصنيع الحقيقة.

لاشك أن هذه الأفكار المطورة تنتمي إلى مدرسة الاستشرق الجديد، والنقد الثقافي الذي تم توريده حديثاً للعالم الإسلامي، لمكافحة الأصولية الإسلامية، ومظاهر الصحوة الدينية، وتكييفها في إطار ما أسموه بالإرهاب، وسنلاحظ كيف ردد سرروش هذا الاتهام في بعض كلماته.

ومن هنا سنتناول النظريات الثلاث الآتية، في فكر سرروش التي مهدت الطريق

إلى القول بالدين التجريبي:

١. النظرية الليبرالية.

٢. الهيرمونطيقيا الفلسفية أو التأويل.

٣. تصنيع الحقيقة.

المبحث الأول النظرية الليبرالية أو الفكر الليبرالي

توطئة

في كتابه الدين العلماني تحدث سروش في المقالة الأولى من الكتاب عن المجتمع المدني، وفي المقالة الثانية عن الليبرالية، من موقع تسويق هذه الأفكار وليس من موقع النقد، وقد حاول الإفادة من نظرية (الحق الطبيعي) في الفكر البرجوازي، ومقدماتها في تحليل الطبيعة البشرية، وما يترتب على الأخذ بهذه النظرية، من القول بالدين الطبيعي التجريبي، القائم على أساس أعمال العقل، وتخطي مرحلة الحاجة إلى النص الشرعي^(١).

تحدث سروش، في عدد من المقالات، عن الدين والمجتمع المدني، وعن مباني النظرية الليبرالية وأسسها، وصولاً إلى مسائل: كالقانون، والفقهاء الإسلاميين، والإدارة الديمقراطية للدولة، وفصل الدين عن السياسة، من الناحية المنهجية. تكلم بطريقة إعلامية إيديولوجية، أسس لها علم الأديان التقليدي، البرجوازي، تبشر بالليبرالية، وليست معرفة علمية، بل تحدث بطريقة النقد الثقافي، المتحررة من سلطة المناهج العلمية ومقتضيات البحث الرصين والجاد، اعتمد التلفيق في الآراء وانتقاء ما يتوافق مع أهدافه في تمرير فكرة الصيرورة والتحول، دون الاهتمام بما ينطوي عليه البحث من عمق نظري، وضرورة مناقشة الآراء المخالفة لتصوراته التي

(١) ستقف عند مسألة الدين الطبيعي بوصفه بديلاً عن الإسلام أو الأديان التقليدية في آخر أبحاثنا في هذا الكتاب، أما في هذا البحث فسنهتم بنقد جوانب من فكر سروش بشأن الليبرالية ومقدماتها ونتائجها.

كان لا بد أن يذكرها ويفندها، فجاء في بحثه تجاهل كبير للحقائق، ومخالفة صريحة لنتائج المعرفة العلمية التخصصية.

يعدّ الالتزام بالليبرالية لدى شريحة كبيرة من السكان في العالم الإسلامي من الصعوبات الأساسية التي يواجهها المسلمون، ومن الكلمات الشاهدة على هذا التحدي، كلمة بوب س. سيد، في هذا الشأن، إذ يقول:

(في معظم المجتمعات المسلمة لا تزال شريحة كبيرة من السكان ملتزمة بالغريب، ولم يحقق المسلمون لأسباب مختلفة نجاحاً مماثلاً في كسب هذه الشريحة، وتعتقد هذه الشريحة السكانية أنها علمانية وحديثة ولبالية، وهي بالتأكيد تقدم نفسها على هذا الأساس للجماهير الغربية، لكن على الرغم من حبهم لليبرالية والديمقراطية، يبدي كثير من هؤلاء الناس استعدادهم لدعم التدابير غير اللبرالية وغير الديمقراطية التي تتخذها أجهزة الدولة ضد الإسلاميين)^(١).

تحدث سرروش في مدونته عن مسائل مختلفة، تمثل أساسيات الفكر الليبرالي، كي يتحدى بواسطتها الفكر الإسلامي، كمسائل: العلمانية والعقلانية والإنسانية وتقديم حقوق الأفراد على حقوق المجتمع، تحدث عن هذه المسائل من موقع الإيمان بالليبرالية، وانطلاقاً من تحليلاتها للطبيعة الإنسانية والحق الطبيعي وتصورتها عن العدل والإنصاف، وقد تمثل في مدونته كل الإشكالات التي تثيرها قوى الليبرالية بوجه الإسلاميين، من: فشل الإسلاميين في إيجاد نظرية متكاملة في تدبير أمور المجتمع والاقتصاد، فشل الإسلاميين في تجاوز الاثنية والطائفية نحو إرساء أسس التعددية والديمقراطية وقبول الآخر، فشل الإسلاميين في إيجاد أسلوب للحياة المعاصرة التي

(١) بوب س. سيد، الخوف الأصولي، المركزية الأوربية وبروز الإسلام: ص ١٩.

تتسم بالرفاهية، وسنحاول الوقوف على كلماته المتضمنة لتبنيه أسس الليبرالية وما تثيره من إشكالات بوجه الإسلاميين.

قام سروش بتوزيع الفكر الإيديولوجي البرجوازي وتقطيعه، نثقاً نثقاً، ثم قام بخلطه وإدماجه في الأفكار الإسلامية، بطريقة توحى بأنه منظر إسلامي، يستهدف تجديد هذا الفكر، فيما هو يحاول تسويق أفكار هي من صميم إيديولوجيا البرجوازية الصراعية، لقد جاء عمل سروش في هذا المجال بشكل غير منظم، إلا أننا نحاول استعادة الأفكار الليبرالية من كلماته بطريقة منتظمة، أي في البداية لابد من الحديث عن (نظرية الحق الطبيعي)، وكيف استندت إلى تحليل الطبيعة الإنسانية، ثم يجري الحديث بعمق في تحليل الطبيعة الإنسانية الذي انطلقت منه مجمل النظرية الليبرالية، ومن ثم يجري الحديث عن التشكيل الأيديولوجي للنظام الليبرالي وكيف انه يمثل مصلحة فئة البرجوازية في الغرب.

أولاً: نظرية الحق الطبيعي

وهي نظرية ذات استخدام مزدوج، يستفيد منها البرجوازي، في نضاله ضد الإقطاع بعنوان التحرر، وانه روح الطبيعة البشرية، كما يستفيد منها الشيوعي والاشتراكي، في جهاده ضد البرجوازي بعنوان العدالة والمساواة وأنها من صميم الطبيعة البشرية، يقول الكاتب الفرنسي، ف. فولغين: (لعبت نظرية الحق الطبيعي دوراً بالغ الأهمية في تكوين الفكر السياسي في القرن الثامن عشر، فقد ورث هذا الفكر مذهب القانون الطبيعي، والحق الطبيعي، عن منظرين سابقين... تقوم نظرية الحق الطبيعي، في أصولها على مفهوم الطبيعة البشرية، ومنهجها الأساسي، هو استخلاص العقل نتائج محددة من بعض المقدمات، ملبسة لبوس البديهييات، وكانت العلاقات

القائمة، تُدحض وتُفند، من منظور الحق الطبيعي بوصفها علاقات غير طبيعية، ومنافية للعقل والمنطق، وكانت تعارض بالنظام الطبيعي، بوصفه نظاماً ينحدر منطقياً، من الطبيعة، وباعتباره شيئاً منطقياً، ومعقولاً، وقابلاً لئن يبرر بحجج منطقية، فمينة بانتزاع اقتناع كل إنسان راشد عاقل... إن الحق الطبيعي كان بالضرورة في نظر أيديولوجي التقدم الاجتماعي حقاً فردياً، حق الفرد في الملكية الخاصة، لكن ثمة مذاهب أخرى، لا تنظر بعين الاستحسان إلى التقدم البرجوازي، كانت تدعي بدورها الانتماء إلى نظرية الحق الطبيعي: المذاهب المساواتية والشيوعية، وبطبيعة الحال، كان المضمون الذي تعطيه لمفهومي: الطبيعة البشرية والحق الطبيعي يختلف اختلافاً جوهرياً، فقد كانت هذه المذاهب تعارض المبدأ البرجوازي الأساسي، مبدأ الملكية الخاصة، بمبدأ الشيوع الطبيعي للخيرات^(١).

نظرية الحق الطبيعي، تبدأ بمقدمات تحاول أن تتعرف على ماهية الإنسان ورغباته، وطبيعته الفردية، كما هو في نظام الطبيعة الكلي، الشامل للإنسان والحيوان وغيرهما، ثم تتدرج إلى التعريف بتكوينه النفسي ودوافعه الأولية والثانوية، وصولاً إلى تكوينه العقلي، ونزوعه إلى تكيف المعايير الدينية والأخلاقية والقيم الاجتماعية والمواد القانونية، التي ينبغي أن تتحكم في السلوك الفردي والاجتماعي، باعتبار أنها تمثل: الدين الطبيعي، والأخلاق الطبيعية، والقانون الطبيعي، وقيم الإنسان الفطرية، التي تجعل من الإنسان، كائناً منسجماً مع محيطه الطبيعي، وهذا هو عين العقل والمنطق، وما عداه يكون مخالفاً، للفترة الإنسانية، أي إن نظرية الحق الطبيعي، نظرية فردية، تتعلق بتجربة الإنسان الفرد حصراً، فهي تفتيتية، تدرس الإنسان منفرداً، مفصلاً عن إطاره

(١) ف. فولغن، فلسفة الأنوار، دار الطليعة بيروت ٢٠٠٦م، ط١، ص ٢٣.

الاجتماعي، قال الدكتور اشرف منصور، في كتابه (الليبرالية الجديدة): (نرى في مؤلفات فلاسفة الليبرالية جزءاً أول يتناول ما يسمى بالطبيعة البشرية، فيعنى ذلك أنهم يقصدون طبيعة الفرد، ويعد مبحث الطبيعة البشرية في مؤلفاتهم سيكولوجيا فردية، أي مبحث يدرس الإنسان من منطلق كونه فرداً تتحكم في سلوكه الرغبة والحاجة وتشرطه حسب منطلق المثير والاستجابة، ولذلك كانت نظريات هوزر ولوك حول الطبيعة البشرية الإرهاصات الأولى لعلم النفس التجريبي في القرن التاسع عشر)^(١).

ومن هنا، باتت تُبحث في إطار نظرية الحق الطبيعي، مسائل حيوية مثل: الدين الطبيعي من منظور العقل، والحرية وحدودها، والملكية الفردية وتوفير الحماية لها، ودور العقل في اكتشاف حقائق عالم الطبيعة والإنسان، وتطوير الأدوات المساعدة في السيطرة على قوى الطبيعة وحركة التاريخ إلا أنها، وكما في النص السابق لفولغين، توظف تارة لإثبات الايدولوجيا البرجوازية، الطبقيّة، الرأسمالية، وأنها أقرب إلى الفطرة الإنسانية، وأخرى للحديث عن المساواة الطبيعية الأولى، وتدعيم الأفكار الاشتراكية والشيعوية.

في كتابه (الدين العلماني) حاول سرروش الإفادة من نظرية الحق الطبيعي ومقدماتها في تحليل الطبيعة البشرية، وما يترتب على الأخذ بهذه النظرية، من القول بالدين الطبيعي، القائم على أساس أعمال العقل، وتخطي مرحلة الحاجة إلى النص الشرعي، وأكد ذلك أيضاً في كتابه: التراث والعلمانية، نفس الأداة المستخدمة في دحض الأفكار الإقطاعية، من قبل البرجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر، والمستخدمه من قبل الشيوعية في دحض الأفكار البرجوازية، بعد سيطرة الرأسمالية،

نفس الأداة، نظرية الحق الطبيعي، يوظفها سرروش لتفكيك هيمنة ما يسميه: الايدولوجيا الإسلامية وسلطتها، على خلفية أساسية في علم الأديان، تقرر بشرية كل دين، وأنه تعبير عن تجربة بشرية وتاريخية، كما سنرى إن شاء الله تعالى.

استهل سرروش بحثه بالحديث عن: جون لوك (1632-1714م)، وفرضيته في تحليل الطبيعة البشرية، ولوك هو: ممثل الفكر السياسي البرجوازي في إنكلترا في أواخر القرن السابع عشر، والذي لاقى فكره رواجاً كبيراً في فرنسا أولاً، ثم انتقل أثره إلى أنحاء أخرى من أوروبا، وهو أحد المفكرين الأربعة الذين نظروا وأسسوا لنظرية الحق الطبيعي، وهم: غروتوس (1583م-1645م)، وأسينوزا (1632-1677م)، وهوبز (1588-1679م)، وجون لوك، والأصل الحقيقي لهذه الأفكار، التي تشكل بدايات الفكر البرجوازي، والذي لم يذكر سرروش هو كل، من: ميكافيلي (1469-1527) وجون فيكو (1668-1744م)، الفيلسوفين الايطاليين.

أخذ سرروش بتحليلات جون لوك لأفترضية عن بدايات تكون الأسرة البشرية، وانتقالها من طور الوحشية، والبداءة، والتعري، إلى طور الاجتماع، والزراعة، و تبلور الأخلاق والقانون، وحاول أن يعزز هذا التحليل السائد في الأدبيات الغربية، بكلمات لجان جاك روسو، عالم الاجتماع الفرنسي، وبما ذكره السيد الطباطبائي (1321-1404هـ)، من نظريات في تفسير وفلسفة الاجتماع الإنساني، وبآراء الشاعر مولوي الرومي (604-673هـ) في تصوير الغريزة والشهوة، عند الإنسان، ودورهما في الاجتماع البشري، ونظرية الغزالي (ت520هـ) في الحاجة إلى الصناعة الفقهية، لتبرير وتدعيم السلطة المستبدة عند المسلمين، من أجل المحافظة على انضباطهم الأخلاقي، كما أخذ بتحليلات فرويد (1856-1939م) في اللاوعي الإنساني، ونزوعه الأبدي نحو التوحش والبربرية، باعتبار أنها أخلاقيات قائمة في اللاوعي عنده، ثم انتهى إلى تسويق

جملة من آراء لوك في تحديد القانون الصحيح، الطبيعي، المتسق مع الطبيعة البشرية، والوعي، القائم على حاجات الناس ورغباتهم والمنطلق من واقعهم الخاص، وهي مقدمة للقول بالدين الطبيعي، كما يذكر سرروش آراءه الخاصة، في طول آراء جون لوك، على امتداد المقال: (في المجتمع المدني فإن... الناس أنفسهم يختارون شخصاً لتدبير حكومتهم والقضاء فيما بينهم بكامل الحرية، وهذا هو ما يسمى بالديمقراطية حيث تتحول إرادة الجميع إلى إرادة الحاكم برغم المحكومين، فالقانون في معناه الجديد وفي المجتمع المدني يعني هذا المعنى الأخير، لا أن يأتي كل شخص بقانون ثم يلزم الآخرين على العمل به ويسميه قانوناً، فالقانون بهذا المعنى كان دائماً موجوداً في جميع المجتمعات، ماعدا مجتمع الغاب، أي لا بد من وجود ضوابط معينة يتحرك الناس على وفقها وعلى أساسها في أعمالهم وممارساتهم وعلاقاتهم الاجتماعية ولكن ذلك لا يسمى قانوناً، فالقانون الصحيح هو الذي ينبثق من واقع الناس واختيارهم بهدف تنظيم حياتهم الاجتماعية، وهنا يتولد المجتمع المدني)^(١).

سرروش لا يتناول نظرية الحق الطبيعي، في سياق نظريات تحليل الطبيعة الإنسانية، بشكل كامل، وعلمي، منهجي، مباشر وصريح، بل يعتمد نوعاً من اللف والدوران، ففي المبحث الأول من كتاب الدين العلماني، حاول بناء نتائج بحثه على تحليل الطبيعة الإنسانية، الذي قدمه جون لوك، دون نقد هذا التحليل، بل أخذه كمسلمة، وبديهية، عقلية غير قابلة للنقض، ولم يذكر في هذا البحث عن تحليل الطبيعة الإنسانية، نظرية الحق الطبيعي، وكأنها لا وجود لها ولا ارتباط بينها وبين تحليل الطبيعة البشرية.

(١) د.عبد الكريم سرروش، الدين العلماني. ترجمة احمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف،

في المبحث الثاني من الكتاب، كتب في مباني النظرية الليبرالية، عن الحقوق الطبيعية للإنسان، في مقابل الحقوق التاريخية، عند الماركسيين، والحقوق الإلهية في النظم الدينية، لم يربط بين نظرية الحق الطبيعي، ومقدماتها في تحليل الطبيعة البشرية وكأن كل من الموضوعين، هو مسلمة، وبديئية، قائمة بذاتها، ثم يرتب على بحثه نتائج في مجالات: الدين الطبيعي، والأخلاق، والفقه، والقانون. ولذا فأسلوبه في البحث ليس علمياً، وإنما يأتي في إطار طريقة النقد الثقافي، وعبرة عن صناعة لغوية، بهدف نشر نوع من العدوى في الفكر، أو أحداث التسمم الثقافي، في الجسد الإسلامي، على طريقة ابن تيمية، في إعادة إنتاج الفكر الأموي وتسويقه في مناهج السنة، حيث تختلط المقولات، ولا يميز القارئ، حينئذ، بين أفكار ابن تيمية، وأفكار النواصب أو الخوارج من أعداء مدرسة الإمام علي عليه السلام.

ومع سرروش الأمر كذلك، وتذوب الأفكار الإسلامية، في ظل بشرية الدين وتجاربه التاريخية، لصالح نظرية الحق الطبيعي، ومقدماتها في تحليل الطبيعة البشرية، ونتائجها المتمثلة في سيادة الفكر الليبرالي، ومن هنا يقع الكلام، فعلياً، في هذه المسائل الثلاث: تحليل الطبيعة البشرية، وإدراكات العقل الإنساني، ونظرية الحق الطبيعي مقابل الحق الإلهي، والنتائج المترتبة على سيادة العقل الآداتي والمتمثلة بقيام النظام الليبرالي المتحرر من قيود التراث، الوحي وسلطة الدين دون ملاحظة الفرق بين الإسلام والمسيحية ولاسيما في المقام الإثباتي وحدود السلامة في وصول النص المؤسس إلى الأجيال اللاحقة.

ثانياً: تحليل الطبيعة البشرية:

ذكرنا أن عبد الكريم سروش اعتمد آراء جون لوك، وأقطاب المدرسة التجريبية، الحسية، في تحليل الطبيعة البشرية القائمة على الرغبة، والنظر إلى الإنسان بمعزل عن المجتمع وأثره، وعدّ هذا التحليل بديهاً، ومساوفاً للفطرة الإنسانية، وتكتم على الأبعاد الخلاقية التي يمكن أن تثار بوجهه، بل تنقّضه وتميط اللثام عن تصور آخر للطبيعة البشرية، وتفضح البعد الأيديولوجي في تحليل جون لوك المستند بدوره إلى تصوّرات دارون الصراعية، حاول سروش أن يعزز بدوره هذا التحليل المادي للإنسان، فدعمه بآراء: فرويد ونظريته في اللاوعي، ووظف آراء السيد الطباطبائي (رحمه الله) في تحليل الطبيعة البشرية من خلال إرجاعه مدركات العقل العملي إلى الآراء المشهورة والمحمودة، وهو تحليل يخدم فكر الصيرورة والتحول المستديم بشكل غير مباشر، وغيرهما من المفكرين، وسكت سروش عن الآراء المخالفة لهذا التحليل، والمناقضة له في أكثر من مفصل، ليتسنى له صناعة بديهيات مغشوشة يستطيع أن يمتطيها إلى الوجهة التي يبتغيها، وقد أشار الدكتور عبد الأمير زاهد إلى الطبيعة التسويقية، والوظيفية، في استعارة سروش لمنهج جون لوك التجريبي: (إن سروش يستعير هذه النظرية من جون لوك الذي سوقها من مفهومها التاريخي وليس الفلسفي ليجد لها فسحةً مكانية في الوعي المعرفي الإسلامي مسوقاً لها لا بوصفها نتاج ثقافة غربية لها صيرورتها، إنما بوصفها قانوناً تاريخياً عاماً للبشر، مستدلاً على ذلك بقول الغزالي انه يصنف الفقه بأنه علم دنيوي، لدلالة أن العلم الدنيوي يهتم بصنع القانون المقارن للتطور أو بتعبير الغزالي انه القانون الذي يحتاجه السلطان لفرض سيطرته، أو ما

يعد السلطان بالقواعد التي تنظم حركة المجتمع^(١).

لابد من التنبيه على التناقض الذي وقع فيه جون لوك، بين نظريته في حصر المعرفة بالتجربة والحس من جانب، ومحاولته توظيف الفطرة والعقل في نصرة الليبرالية من جانب آخر، وهو نفس التناقض الذي وقع فيه ديفيد هيوم، إذ إن ما قرره في منطقته التجريبي، من الالتزام بالحس فقط كسبيل للمعرفة، أهمله في أبحاثه الأخلاقية وتجاوزه، ويبدو أن سرروش لم يسلم من هذا التناقض أيضاً.

ديفيد هارفي في كتابه (الليبرالية الجديدة ٢٠٠٨م) تحدث عن الطبيعية الوظيفية والتوليدية لهذه المقدمات وأطلق عليها (الحصان الرائع الذي نمتطيه)، قال: (لكي تصبح أي طريقة تفكير سائدة، لا بد لها من جهاز مفهوماتي متكامل، يحتكم إلى حدودنا، ودوافعنا، وقيمنا، ورغباتنا الفردية إضافة إلى الإمكانيات المتأصلة في العالم الاجتماعي الذي نعيش فيه، إذا كان هذا الجهاز ناجحاً، فإنه يتجذر في صلب مفهوم الفطرة السليمة والرأي السديد، بحيث يأخذ بديهياً على عواهنه ولا يبقى عرضة المسألة والتفنيد. مؤسسو الفكر الليبرالي الجديد اتخذوا الكرامة الإنسانية والحرية الفردية، مثالين سياسيين رئيسيين يتمحور حولهما جهازهما المفهوماتي واعتبروهما: القيمتين المركزيتين للحضارة، وقد كان اختيارهم صائباً وحكيماً، فهذان المثالان للفعل لا يقاومان من حيث فتنتهما، وقدرتهما على الإقناع، كما اعتبروا أن هاتين القيمتين لا تتهددهما فقط، الفاشية، والشيوعية، والدكتاتوريات المختلفة، بل أيضاً كل أشكال تدخل الدولة، التي تحل الأحكام الجمعية محل حرية الأفراد في الاختيار. يتمتع مفهوم الكرامة والحرية الفردية بحد ذاتهما بقدر كبير من السطوة والجادبية، فكلاهما

(١) د. عبد الأمير كاظم زاهد، مقاربات نقدية في مشروع الدكتور سرروش، مجلة السدير، كلية

شجع وشرعن قوى المعارضة وحركات المنشقين في أوروبا الشرقية، والاتحاد السوفيتي قبل نهاية الحرب الباردة وكلاهما كان وراء تحرك الطلاب في ساحة تيانمن في العاصمة الصينية، بيجينغ، وقبل ذلك في عام ١٩٦٨م، كانت الحركات الطلابية التي اجتاحت العالم - من باريس وشيكاغو إلى بانكوك ومكسيكو - قامت جزئياً بفعل سعي مماثل لتحقيق أكبر قدر من حريتي التعبير والاختيار الشخصي... وعندما ثبت قصور كل الأسباب الأخرى لتبرير شنّ حرب استباقية على العراق، احتكم الرئيس إلى فكرة أن الحرية الممنوحة للعراق تشكل بحد ذاتها مبرراً كافياً للحرب، لقد أصبح العراقيون أحراراً وهذا كل ما يهمهم^(١).

ولييان (المسكوت عنه)، و (اللامفكر فيه) في تحليل سروش، من الآراء التي من شأنها أن تنقض تحليله للطبيعة البشرية، نذكر الأمور الخلافية الآتية:

١. نظرية المعرفة ومدركات العقل العملي عند الإنسان.

٢. التعددية في تفسير دوافع السلوك الإنساني.

٣. محايثة الحضارة والبناء للإنسان منذ آدم عليه السلام.

(١) ديفيد هارفي، الليبرالية الجديدة ترجمة مجاب الإمام، العبيكان، السعودية ٢٠٠٨م، ط ١،

الأمر الأول: نظرية المعرفة ومدرجات العقل العملي عند الإنسان

من المسائل المطروحة في الفكر الليبرالي، منذ الفيلسوف كانت (١٧٢٤م - ١٨٠٤م) ومنذ كتابة الموسوعة الفكرية الكبرى التي أصدرها ديدروا، ودالمبير عام (١٧٨٠م) التي تحتل مكانة خاصة في تطور الايدولوجيا البرجوازية ودعايتها في فرنسا في القرن الثامن عشر هي مسألة: التفكيك بين القدرات القبلية والبعدية في مدرجات العقل الإنساني، وهي من صغريات نظرية المعرفة، ومصادر العلم والفهم عند الإنسان، التي يترتب عليها السمات التي يتمتع بها الإنسان، إذ أظهرت الموسوعة بوضوح إمكانية وجود قدرة قبلية في العقل البشري، سابقة على التجربة، تمكن الإنسان من إدراك البديهيات، وتشخيص الحسن والقبح في السلوك، هي من طبيعة الإنسان التكويني على الإدراك والتمييز، ثابتة وأزلية في طبيعته، وسابقة على قدراته المكتسبة، قال ف. فولغين: (كانت الموسوعة تفسر كلمة الطبيعة وفق معناها النمطي المرتبط بالفكر الاجتماعي في القرن الثامن عشر، فعلى الرغم من ضلال الفكر البشري وزيفانه، وعلى الرغم من امساح عواطف الإنسان وانحراف إرادته، يظل في الإمكان دوماً الإمساك بماهيته، الطبيعية، وإدراك حاجاته وميوله الطبيعية، وهذا الجوهر الطبيعي الحقيقي، للإنسان يقترن لدى الإنسان الاجتماعي بسمات ناجمة عن تطوره التاريخي،... أن تكوين الإنسان يبقى ثابتاً لا يتبدل، وقد أكد ديدروا، من بعد شيشرون، أن الإنسان الطبيعي ليس من اختراع العقل البشري، وانه انعكاس للعقل السرمدى الذي يدير الكون ويسيره)^(١).

في الفلسفة الإسلامية طرحت مسألة الطبيعة البشرية، وقدرة الإنسان العقلية

(١) فلسفة الأنوار: ص ١٠٩.

على تشخيص الحسن والقبح، في المسائل اليقينية والبديئية، هل هذه القدرة من الضروريات، الثابتة في الطبيعة البشرية أم هي من الكسبيات والاستدلاليات؟.

كان من أوائل الباحثين الإسلاميين في هذا المجال العلامة السيد

الطباطبائي •، أما السيد الشهيد محمد باقر الصدر • فقد أثرى هذا البحث الحيوي في كتابه (فلسفتنا)، وتحدث في هذا الكتاب عن: الإنسان والعالم، إذ جاء القسم الأول من الكتاب، بحثاً مفصلاً في الطبيعة البشرية من حيث مصادرها المعرفية وقيمة هذه المصادر في الكشف عن الواقع وصناعة الحقيقة العلمية، ومن الأبحاث المهمة في هذا المجال ما كتبه الشيخ محمد السند في كتابه (العقل العملي)، إذ استعرض مسألة قدرة الإنسان على إدراك الحسن والقبح، في كلمات الفلاسفة قديماً وحديثاً، جميع الاتجاهات في تفسير طبيعة الإنسان وقدراته المعرفية، وقيمة هذه المدرجات، جميع هذه المدارس موجودة في الفلسفة الغربية، كما هي موجودة في الفلسفة الإسلامية، إلا أن عبد الكريم سروش، اختار المدرسة الطبيعية التجريبية الحسية عند جون لوك، دون سواها، وقد بحثها السيد الشهيد الصدر • بقوله:

(المبشر الأول بهذه النظرية الحسية هو جون لوك الفيلسوف الانكليزي الكبير، الذي بزغ في عصر فلسفي زاخر بمفاهيم ديكارت عن: الأفكار الفطرية، فبدأ في تفنيد تلك المفاهيم، ووضع لأجل ذلك دراسة مفصلة للمعرفة الإنسانية في كتابه -مقالة في التفكير الإنساني - وحاول في هذا الكتاب إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحس، وقد شاعت هذه النظرية بعد ذلك بين فلاسفة أوروبا وقضت إلى حد ما على نظرية الأفكار الفطرية، وانساق معها جملة من الفلاسفة إلى ابعاد حدودها حتى انتهت

إلى فلسفات خطيرة جداً، كفلسفة باركلي، ودافيد هيوم^(١)

جاء اختيار سرروش لأفكار جون لوك وتحليلاته للطبيعة البشرية، ليستكمل أطروحته في تبني فكرة التحول والضرورة، في الطبيعة البشرية السيالة، شأنها شأن الطبيعة المادية في حالة حركة دائمة وتغير دائم، ولذا لا توجد إنسانية مشتركة، ولا يوجد ما هو ثابت، أو إدراك مسبق، ضميري، فطري، عند الإنسان، ولا يمكن أن توجد أية معايير دينية، أو أخلاقية، فمثل هذه المعايير خاضع لقوانين الحركة، ثم تتصل أفكار جون لوك عند عبد الكريم سرروش بإيمانه بنظرية سابقة على تحليل الطبيعة البشرية هي نظرية دارون، إذ تبني سرروش هذه النظرية بعمق، وطالب بتأويل كل معرفة دينية، مغايرة لهذه النظرية^(٢)، قال في كتابه السياسة والتدين: (نحن نعيش على الكرة الأرضية في عصر تمت إزاحة الأسطورة منه تماماً، وكأن الأرض التي كانت قبل ملايين السنين بشكل كرة مشتعلة وعلى شكل مواد منصهرة، قد برزت تدريجياً، وظهرت عليها قشرة ترابية وتدرجياً تحققت ظروف مماثلة لوجود أول خلية حيّة على سطح الأرض، وبالتالي ظهرت الكائنات الحيّة والإنسان، فهذه الخلية الحيّة، ربما وجدت على نحو المصادفة)^(٣).

فمن تبني أفكار دارون في تطور الكائنات، وتبني أفكار المدرسة الحسية التجريبية في تحديد المعرفة الإنسانية ينتهي سرروش بتحليلاته إلى: أي تغيير في الطبع والمزاج وظروف النوع الإنساني يمكن أن يؤدي بدوره إلى تغيير جذري في واجباتنا

(١) فلسفتنا، دار المعارف للطبوعات، بيروت ١٩٩٨م، ط ٢، ص ٥٨.

(٢) وسنطلع على تأويلاته عند دراسة التأويل في فكر سرروش، في الفقرة اللاحقة.

(٣) عبد الكريم سرروش، السياسة والتدين، ترجمة احمد القبانجي، دار الفكر الجديد العراق، النجف

والتراماتنا، فظروفنا تتغير وتتحول وتقلب، وانه ينبغي علينا القيام دوماً بإعادة تقويم قيمنا ومؤسساتنا، لأنه إذا كان هناك ثمة معايير أخلاقية، فإنها إبداع بشري، فالبشر هم الذين يبدعونها ويخلقونها، وستقف على تداعيات هذا التحليل في مجالات نظرية وتطبيقية، تشمل الأخلاق، والقانون، ومرجعية المجتمع وحكومته.

الأمر الثاني: التعددية في تفسير دوافع السلوك الإنساني:

ذكرنا في المدخل البعد الانتقائي غير العلمي عند سرورش، فهو يختار من النظريات ما يتوافق مع سعيه الدءوب لصناعة لعبة لغوية، تتألف من نتف، ومقاطع لتشكيل فيفساء، أو باقة من الأفكار لأداء وظيفة أيديولوجية، تعبر عن مشاعر وأمال طبقة محددة في المعارضة وتكرس ثقافتها، أي أنها ليست أفكاراً بلا قاعدة اجتماعية تنطلق منها، وليست وليدة التأمل الفكري في طبيعة الإنسان والمجتمع، أو تسعى نحو وضع مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع، وتضمن الحرية للجميع.

انتقى سرورش من بين كل النظريات التي تحاول تفسير السلوك الإنساني، نظرية فرويد، نظرية الدوافع الغامضة والقوى الخفية، التي تشكل البنية التحتية للسلوك الإنساني، وهذا الانتقاء وظيفي وليس علمياً، لتمرير فكر الصيرورة والتحول والانقلابية في النزعات الأخلاقية والقيمية، التي تطرأ على التكوين النفسي العاري من كل ثابت أو أفكار فطرية ولدت معه، وتشكل خلفية أساسية في برمجه التكوينية، قال: (الشيء المهم في هذه النظريات السيكلوجية هو أن الإنسان من حيث الروح والنفس موجود عارٍ، ونحن في نظر فرويد موجودات عارية وان أنفسنا غير مستورة بشيء... يقول فرويد: انك عندما تعيش مع الآخرين تتعلم القواعد والمقررات التي ينبغي عليك

مراعاتها^(١).

إذاً، اختار سروس أن لا تكون الأخلاق قد تأسست على نحو أولاني، أو أنها تجد تبريرها داخل مبادئ الوضوح الذاتي، لم يبحث هذه المسألة بحثاً علمياً، كما هو الحال مع السيد الشهيد الصدر الذي حقق هذا الموضوع، في نظرية المعرفة، وأعطى تقريباً، وبياناً فذاً في كيفية امتلاك الإنسان لقوى إدراكية تكوينية، قد تمت برمجة خلقياً عليها، وأكد بأنه في ضوء المذهب العقلي: (يمكن اعتبار الأفكار الفطرية موجودة في النفس بالقوة - برمجة حاسوبية مسبقة للإنسان - وتكتسب صفة الفعلية بتطور النفس وتكاملها الذهني، فليس التصور الفطري نابعاً من الحس وإنما يحتويه وجود النفس، لا شعورياً وبتكامل النفس يصبح إدراكاً شعورياً واضحاً كما هو شأن الإدراكات والمعلومات التي نستذكرها فنشرها من جديد بعد أن كانت موجوداً بالقوة - البرمجة المسبقة)^(٢).

أهمل سروس كل الأفكار السيكلوجية في تحليل الشخصية وتفسير سلوكها التي جاءت بعد فرويد، ولاسيما المدرسة الألمانية التي برهنت على وجود القوى الإدراكية المسبقة عند الإنسان التي تولد معه وتصاحبه في حياته، كما أهمل الدراسات المعاصرة في مجال الاستنساخ التي تؤكد أن الخلية عبارة عن قرص مدمج، يتضمن معلومات هائلة عن الكائن الحي، وبرامج تتراكم فيها مليارات الإشارات، التي تعطي الكائن شكله النهائي بعد الولادة.

لقد نسي سروس أنه يتعرض لمسألة قال فيها البعض: (لعلنا لا نعدو الصواب لو

(١) الدين العلماني: ص ١٧.

(٢) فلسفتنا: ص ٥٧.

قلنا ان هذه المشكلة التي نشير إليها هي المشكلة الأساسية في الأخلاق طوال تاريخ النظرية الأخلاقية، وذلك لان إجابة السؤال المتعلق بها يحدد موقع الفيلسوف واتجاهه بين هذين الموقفين والاتجاهين - الاتجاه الحسي التجريبي، والاتجاه العقلي الفطري^(١)

الأمر الثالث: محاينة الحضارة والبناء للإنسان منذ آدم ﷺ

تبنى سرروش في إطار دعوته لفكر الصيرورة والتحول، نظرية دارون في أصل الأنواع، والتي تدعي تطور الإنسان الأول، عن فصيلة القرده، وأعلن سرروش عن موقفه هذا في أكثر من مورد؛ وذلك لكي تتسق أفكاره فيما يتعلق بديمومة التغيير، وأنه لا توجد قليات أو ثوابت عند الإنسان، من هنا طرح سرروش مسألة الأسطورة في قصة آدم ﷺ والغريب أنه نسب هذا القول إلى العلامة الطباطبائي، وادعى انه من القائلين بمجازية وتمثيلية قصة آدم ﷺ قال: (لا بد أن نعرف هل أن قصة آدم وحواء هي قصة واقعية، أم تمثيلية؟ المفسرون لهم آراء مختلفة في هذه المسألة، وقد زادت حدة الخلاف في هذا العصر، ففي الماضي قلما بحث المفسرون هذه المسألة وهل إن هذه القصة واقعية أم مجرد تمثيلية، لان القدماء بشكل عام كانوا يعتبرون أن هذه القصة واقعية، وحالياً نرى أن بعض المفسرين كالعلامة الطباطبائي يطرح رأياً مخالفاً، ففي تفسير الميزان يتحدث في موارد وكان هذه القصة واقعية، وفي موارد أخرى يتحدث عنها من موقع كونها قصة مجازية وتمثيلية، ويلمح أنها أسطورة، ولذلك لا يمكن البت برأي القرآن في هذه المسألة)^(٢).

(١) د. محمد محمد مدين ، فلسفة هيوم الأخلاقية، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٩م، ص ١٨٥.

(٢) الدين العلماني: ص ١٠٠.

ومع تأكيدات عبد الكريم سرروش الكثيرة على نظرية دارون وتبنيه لفكرة تطور الإنسان عن كائنات أدنى، لا يمكن أن نعهده مؤمناً بأن قصة آدم عليه السلام هي قصة واقعية، بل تكون كما ذكر: (لو قلنا أنها مجرد تمثيل فلا يعترضنا إشكال في هذا الصدد، وستكون المسألة واضحة جداً، وتكون المحادثة بين إبطال هذه القصة كالمحادثة والمكالمة في قصة كليلة ودمنة، وما جرى من محاورات بين شركبه وبنده)^(١).

إن نسبة الأسطورة والتمثيلية إلى هذه القصة، لمجرد عدم اطلاعنا على طبيعة اللغة التي كانت متداولة بين آدم وحواء عليهما السلام، يستتبع أن تكون مجمل الأحداث التي سردها المولى في القرآن الكريم عن خلق آدم عليه السلام وتفضيله على الملائكة، ودعوتهم إلى السجود لآدم عليه السلام، وقصة توبيخ إبليس ولعنه وطرده من الجنة، لامتاعه عن السجود، وقصة توبة آدم عليه السلام وطلب المغفرة، والإنزال إلى الأرض، تصبح كل هذه الأحداث مجرد أساطير اختلقها الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، وليست حقائق موجودة على الأرض، بل العباب لغوية وصناعة للوهم كما هو عليه الحال في آخر صرعات الليبرالية الجديدة وتحديدها للحقيقة، وهذا ما أثبتته سرروش في احد مقالاته الأخيرة، من أن القرآن الكريم هو صناعة لغوية صادرة عن شخص الرسول صلى الله عليه وآله إذ قال: (أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن، وان الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة، فالنبي يحس، مثل الشاعر تماماً إن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في

(١) الدين العلماني: ص ١٠٠.

الواقع، وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء^(١)

ثالثاً: نظرية الحق الطبيعي والقانون:

ذكرنا أن سرروش مهد للقول بالحق الطبيعي من طريق تحليل الطبيعة الإنسانية، بمعنى تكيف فلسفة الطبيعة البشرية على شكل قانون يكون ملزماً للجميع، وجوب الخضوع له، ومقدمة لتشكيل النظام الليبرالي على أساس قانوني يستند إلى فلسفة ورؤية خاصة للإنسان، فمن تحليل الطبيعة البشرية القائمة على الرغبة والتي يمكن اختزالها بالمنفعة واللذة، تم الانتقال إلى التكيف القانوني للحرية المطلقة في تحقيق هذه الرغبة، وصولاً إلى تشكيل النظام الليبرالي الذي يزعم انه قائم على أساس ضمان الحرية والكرامة الإنسانية.

فالنفس أو الروح البشرية العارية عن كل ثابت، أو فطرة مسبقة، أو قدرة تمييزية، تكوينية تفرز الحق عن الباطل، وتدرك الحسن والقيح، هذه الروح العارية، في تحليل سرروش تتقبل باستمرار كل أصناف التحول والصيرورة، وقد أكد سرروش ارتباط نظرية الحق الطبيعي بفلسفة ردّ الإنسان إلى الطبيعة، أي المرجعية الكامنة في نفس هذا العالم، ولا اثر للمرجعية المتجاوزة، الإلهية، على سلوك الإنسان، قال: (انه لا احد له حق الحكومة على الناس بذاته أو من عند الله تعالى، فهذا الحق يجب أن يعطى له من قبل الناس وباختيارهم، والمعنى الأولي للحرية السياسية، هو أن يقوم الناس باختيار نوع الحكومة والحاكم من خلال صناديق الاقتراع، بيد أن هذا المعنى يتضمن خلفية فلسفية عميقة يتولد منها هذا الحق للناس، وهو الاعتراف بالحقوق الطبيعية

(١) عبد الكريم سرروش، كلام الله، كلام محمد، ترجمة حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة

للإنسان في مقابل الحقوق الإلهية)^(١).

الخلفية الفلسفية العميقة التي يقصدها سرروش في هذا النص هي: الإنسان الطبيعي، الذي يصدر في سلوكه وأسلوبه في الممارسة الحياتية إلى قوانين الطبيعة المادية، وتكون مرجعته في تحديد الأخلاق، أو القوانين، أو قيمة المعرفة، هي مدى مواءمتها للمنافع المادية والمصالح الفردية بعيداً عن الثوابت المركوزة في الأذهان، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري عن مرجعية الإنسان الطبيعي: (إن الإنسان الطبيعي وهو مفهوم محوري في العلوم الإنسانية الغربية وفي منظومة الحدائث المنفصلة عن القيمة والتي تدور في إطار مادي، هو في واقع الأمر: الإنسان الطبيعي المادي... هو إنسان بلا حدود، يتمتع بكل السمات الأساسية للطبيعة-المادة، فهو مكتفٍ بذاته، مرجعته ذاته، ومعياريته ذاته، لا توجد أية حدود، أو سدود، أو قيود عليه، من اجتماعية، أو تاريخية، أو أخلاقية أو جمالية، فهو سوبرمان حقيقي، إنسان يعيش في الزمان الحر، وليس في الزمان التاريخي الإنساني، الذي تتحكم فيه القيم والأعراف)^(٢).

جاء تحليل الطبيعة الإنسانية في الفلسفة الغربية، ولاسيما عند جون لوك، وديفيد هيوم في ظل إخضاع العلوم الإنسانية للمنهج التجريبي الذي قلص مصادر المعرفة إلى حدودها الحسية، وإعلان هؤلاء رفضهم للمنهج العقلي وفروضه العلمية المسبقة وقبلياته الإدراكية، وهذا ما تم رفضه من قبل جملة من فلاسفة الغرب، أمثال إمانويل كانط (١٧٢٤م - ١٨٠٤م).

لقد تنبه الفلاسفة الإسلاميون في زمن مبكر إلى خطورة نفي قدرة العقل

(١) الدين العلماني: ص ٦٨.

(٢) الدكتور عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائث الغربية، مكتبة الشروق الدولية،

الطبيعية التكوينية، على إدراك الحسن والقبح العقليين، وأن هذا النفي يمكن أن تترتب عليه مخاطر الإزاحة وعدم الثبات في مجالات: الأخلاق، والقوانين - الأحكام-، المعرفة البشرية، إذ يمكن التلاعب كثيراً بهذه الأحكام، وتغيير الأخلاق، وادعاء النسبية في المعرفة البشرية مطلقاً، فلا ثابت في المعرفة ولا يقين، ومن هنا كان يجري البحث عميقاً في إثبات إدراك العقل للحسن والقبح، وان هذه الأمور في مدركات العقل العملي، هي أمور واقعية؛ وليست اعتبارية، كما يدعي الأشاعرة وبعض الفلاسفة، الذين اشتبه عليهم الأمر، فقالوا من جهة: إن مسائل الحسن والقبح هي من الآراء المشهورة، ومن جانب آخر، قالوا: بأنها مما يمكن البرهنة عليها، والبرهان كما هو معروف لا يجري إلا في مجال الواقعيات، وليس في مجال الاعتباريات.

الأستاذ محمد حسن الرضوي وفي إطار تقريره لأبحاث الشيخ محمد السند في العقل العملي، كان ملتفتاً إلى مذهب عبد الكريم سرروش في الصيرورة والتحول الذي أراد إدخاله في الشريعة تحت عنوان بـ(القبض والبسط) عن طريق اعتبارية الحسن والقبح، فالإنسان الطبيعي، عند سرروش هو عارٍ عن كل ثابت أو فطرة مسبقة أو قدرة تكوينية، على تمييز الحسن والقبح في الأفعال، ومن هنا قال: (البنية التحتية للأحكام الشرعية الفرعية والأصلية الاعتقادية هي أحكام عقلية، من العقل العملي، وهي حسن فعل شيء وقبحه، فإذا كان الحسن والقبح اعتباريين وليسا بتكوينيين، والدليل المركب منهما برهانياً، وإذا كان أيضاً الاعتبار بيد المعتبر لا ثبات له لعدم رجوعه إلى حقيقة واقعية، وراء تطابق العقلاء، وإنما هو تابع لنظره، فالشريعة - والعياد بالله الحق - لا ثبات لها بل تدور مدار التطابق العقلاني المتغير حسب الأزمان والأمكنة فالشبهة الزاعمة أن الشريعة دائمة التغيير لها انبساط وانقباض متولدة من هذا القول، لان أساس الشريعة مبتنية على الأحكام العقلية، وأن كان لا يستكشفها العقل إلا بنحو الإجمال وبنحو الآن،

إلا أن البناء والأساس على ذلك غير ثابت، فالشريعة مبتنية على غير الثابت^(١).

وهكذا جاءت نظرية الحق الطبيعي، المرتكزة على تحليل الطبيعة الإنسانية، في الفكر الليبرالي كمعارض لنظرية الحق الإلهي والتكاليف الإلهية ودائرة حق الطاعة للمولى تبارك وتعالى، التي تعتقد بالثواب الفطرية والإبعاد الأخلاقية عند الإنسان، وان الإنسان مطالب بالارتقاء والتكامل والمطابقة مع هذه الثوابت، وان المعرفة هي طلب الحقيقة والمطابقة معها وليس الحقيقة هي في المنفعة واللذة وتجنب الآلام.

رابعاً: النظام الليبرالي:

خصص سرروش المقالة الثانية من كتابه (الدين العلماني) لعرض مباني الليبرالية، وما ذكره في هذا البحث بشأن جذور الفكر الليبرالي في الغرب، يتسم بكثير من الإجمال وعدم الوضوح، فما ذكره، تبعاً للمفكر الماركسي أنجلز عن الرشد والأمان الذي يسود أوروبا، والذي تسبب في نهضة الطبقة التجارية، لا يمكن المساعدة عليه بسبب: الحروب التي كانت موجودة في الداخل الأوروبي، والحروب الصليبية التي خاضتها أوروبا ضد العالم الإسلامي، ومن هذه الحروب، ومن الاحتكاك بالشرق الذي نتج عن هذه الحروب، حصل تفتح العقل الأوروبي. ومن هنا أغفل سرروش الجذور الأصلية للفكر البرجوازي عند الإيطاليين: ميكافيللي وفيكو، ونسبه إلى غيرهم ممن جاء بعدهم في الشمال الأوروبي.

وعلى مستوى العالم الإسلامي، لم يذكر سرروش السبب الحقيقي في غياب نشوء طبقة برجوازية أصلية في هذه البلدان، وراح يتوهم أن السبب هو في العداء بين

(١) محمد حسن الرضوي، أصول استنباط العقائد ونظرية الاعتبار، تقرير بحث آية الله الشيخ محمد

الحكام المستبدين من جهة وطبقة التجار أو أصحاب رؤوس الأموال من جهة أخرى. وأن الحكام كانوا يصادرون هذه الأموال. وكان على سروش أن يذكر الدور الذي اضطلعت به القوى الرأسمالية في الغرب من أجل تحويل بلدان الشرق إلى مستهلك للسلع المصنعة ومستورد، والإبقاء على هذه البلدان بوصفها مستوردا رئيسا للمواد والطاقة للغرب الرأسمالي، وأن الطبقة الرأسمالية في الشرق ما هي إلا طبقة ذيلية للرأسمالية العالمية وهي محمية جداً من قبل الدولة التابعة للغرب، ومن أجل هذه المهمة قام الغرب بتوفير الدعم للحكومات المستبدة والدكتاتوريات، وكل هذا سكت عنه سروش، وجاء بتعليل لغياب الرأسمالية في بلدان العالم الإسلامي، لا قيمة منطقية أو علمية له.

كما أن ما ذكره في هذا البحث من العداء المستحکم بين الحكومات الغربية والطبقة البرجوازية الصاعدة والمزاحمة بينهما لا يمكن المساعدة عليه أيضاً، فهناك إجماع بين مؤرخي الرأسمالية في الغرب على وجود التحالفات المستديمة بين هذه الطبقة الجديدة الصاعدة والحكومات الغربية، نعم البرجوازية كانت تخوض صراعاً ضد قوى الإقطاع والكنيسة.

في هذا البحث من كتاب الدين العلماني، تبنى سروش أطروحة الليبرالية في فصل الدين عن السياسة أولاً، ثم فصل الدين عن النشاط البشري الاجتماعي بعامه، وعلى مثل هذا المبدأ يقوم المذهب الليبرالي في كافة المجالات: الفكرية والسياسية والاقتصادية، وعلى هذا الأساس لا يكون المجتمع ليبرالياً إلا حيث تسود العلمانية، ولا تسود العلمانية إلا حيث تكون الدولة ليبرالية، فسروش يسعى إلى تأصيل ثقافة ليبرالية غربية في مجتمع يؤمن بأن الوحي جاء بقوة خارجية، وليس من إنتاج البشر الذي هو الرسول الأمي ﷺ، أي تكون ثقافة لا دينية يتم فيها التحلي عن وجهة نظر الإله

والغائية، أو هي ثقافة تتوافق مع الإعلان العلماني الغربي عن: موت الإله.

أما في مجال العقلانية الليبرالية فقد دعا سرروش إلى الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن كل مصدر في الوصول إلى الحقيقة إلا عن العقل الإنساني، وإخضاع كل شيء لحكم العقل، لإثباته أو نفيه، أو معرفة خصائصه أو منافعه والعقل المحكم هنا هو العقل الإنساني، فسروش يرى أن العقل الإنساني بلغ من النضج العقلي قدراً يؤهله أن يرعى مصالحه ونشاطاته الدنيوية، وان يقرر ويبت في كل أموره الدنيوية والدينية من دون أبوية ومن دون وصاية خارجية، ومن هنا فالعقلانية يربطها سرروش، تبعاً لكل الليبراليين بالنزعة الانسانية. لاشك أن مواقف سرروش من الدين في هذا البحث كانت تنطلق من فرضية أساسية في علم الأديان الليبرالي تقول: إن جميع التجارب الدينية التي ظهرت في العالم القديم هي تجارب بشرية، وما يذكره الأنبياء من الوحي، هو تصوراتهم الخاصة عن المقدس والمتعالي، ويتم التعبير عن هذه التصورات على وفق تجاربهم في الحياة.

من هنا تحدث سرروش كثيراً عن إيمانه بالنزعة الإنسانية، التي ترى من الضروري التحرر من كل مركزية غير مركزية الإنسان، وفي مقدمة المركزيات التي تسعى النزعة الإنسانية إلى التحرر منها هي النزعة الدينية وذهنية التحريم ومراعاة التكاليف وبالتالي تدعو الانسانية إلى التحرر من مركزية الإله في الوجود.

وهكذا ينتهي سرروش في تحليلاته إلى تحكيم مبدأ تقدم المطالبة بالحق وتكريس زاوية نظر النفعية والذرائعية، ويتبنى بذلك الحقيقة التي تقرها الليبرالية ولا تعلقها حقيقة أخرى، حقيقة كون الفائدة والنفع للذين يعودان إلى الفرد وحده، وأن يكون الفرد حراً طليقاً من القيود، وعلى الأطراف كافة ذات السلطة من: مجتمع، قبيلة حكومة مذهب، حوزة، أن تحترم هذه المزاي والرغبات في الإنسان، وتكف عن كل ما

يعرقل تحقيقه هذه الذاتية، بل بات سرروش يعدُّ أن النقد لتوجهاته الليبرالية، ونقده للمعرفة الدينية يعدُّ ذلك انتهاكاً لحقوق الإنسان، ويصف نقاده بالإرهاب والظلامية، دون أن يتبنى الحوار معهم والجلوس للمناقشة في أساسيات الفكر الليبرالي، ابتداءً من التحقيق من صحة منطلقات الليبرالية في تحليل الطبيعة الإنسانية المستندة أصلاً هذه التحليلات إلى النظرية الداروينية، وانتهاءً بالتحقيق في تطبيقات الليبرالية الجديدة في مجال آليات السوق وإطلاق قوى العرض والطلب للتحكم بالاقتصاديات.

الدكتور اشرف منصور في كتابه: (الليبرالية الجديدة، جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية ٢٠٠٨م)، أكد أن الأفكار والمبادئ الليبرالية القائمة على تحليل الطبيعة الإنسانية، هي في حقيقتها، قراءة تأويلية فلسفية كانت تمارسها الطبقة الوسطى الصاعدة باتجاه بلورة الطبقة البرجوازية، فليس ظهور البرجوازية والنظام الرأسمالي مستنداً إلى تأملات هوبز وجون لوك في الطبيعة الإنسانية القائمة على الرغبة كما يزعمان، بل إن هذه التأملات كانت وليدة تطلعات الطبقة الجديدة ورغبتها في الإطاحة بالإقطاع والارستقراطية القديمة وسلطة رجال الكنيسة الداعمة لهما، فكانت هذه التأملات الفكرية والتأويلات الفلسفية هي لسان حال طبقة جديدة متطلعة إلى الهيمنة والسلطة وإزاحة الطبقة القديمة، قال أشرف منصور: (استندت ليبرالية هوبز ولوك على تصور عن الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنساني، وكذلك على افتراضات حول طبيعة المجتمع السابقة على تأسيس السلطة السياسية، والتي أطلقا عليها: حالة الطبيعة الأولى، ونود أن نؤكد في البداية على إن الليبرالية بذلك لم تكن وليدة التأمل الفكري في طبيعة الإنسان والمجتمع كما توحي بدايات التراث الليبرالي ولم تكن سعياً من بعض المفكرين نحو وضع مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع تضمن الحرية للجميع، فلم تكن النيات الطيبة والأهداف الإنسانية النبيلة وراء الظهور الليبرالية، بل كان ظهورها مشروطاً

بالتغيرات الاجتماعية التي بدأت في أوروبا القرن الخامس عشر والتي أدت إلى صعود طبقة البرجوازية، فعلى الرغم من اعتماد الليبرالية على أسس فلسفية، إلا أن لهذه الأسس بدورها قاعدتها الاجتماعية التي انطلقت منها^(١).

والآن كما يذكر الدكتور اشرف منصور قد اقتضت الحاجة مجدداً إلى إحياء أساسيات الفكر الليبرالي في إطار موجة من لبرالية العالم تحت خيمة العولمة، واستعادة الهيمنة على الثروات والأسواق وتعزيز المركزية الغربية- الأمريكية، قال منصور: (يتم استخدام الايدولوجيا الليبرالية الجديدة بنفس شروط استخدام لبرالية القرن التاسع عشر. فقد استخدمت لبرالية القرن التاسع عشر للتخلص من القيود الدينية والإقطاعية، والارستقراطية على رأس المال، ومن قيود الدولة أيضاً والتي كانت في يد هذه القوة آنذاك، والآن أيضاً يعاد استخدام نفس المبادئ الليبرالية ولنفس الأهداف تحت عباءة العولمة، أي للتخلص من كل مايقف في طريق رأس المال العالمي من دولة أو قومية أو خصوصية ثقافية، فلأيدولوجيا الليبرالية دائماً طابع تصادمي مع النظم والتقاليد التي تريد أن تحل محلها)^(٢)

يبدو أن سروش يحاول إعادة تمثيل هذه القصة الغربية على مسرح شرقي، وفي إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية حصراً، فهو ينتقل بتحليلاته التي ينقلها جاهزة عن جون لوك في ترسيم الطبيعة البشرية القائمة على الرغبة والدعوة إلى التكييف القانوني لهذه الطبيعة من طريق تأصيل مفهوم الفردية الانعزالية الساعية إلى حرية

(١) د. اشرف منصور، الليبرالية الجديدة، جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، دار رؤية، القاهرة ٢٠٠٨م، ط ١.

(٢) د. اشرف منصور، الليبرالية الجديدة، جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، دار رؤيا، القاهرة ٢٠٠٨م، ط ١، ص ١٣.

التملك بلا حدود، وحرية السلوك النفعي، وصولاً إلى موضعة الليبرالية في المجتمع الديني الإسلامي، ومن هنا حضيت هذه التأمّلات بمباركة وتعظيم الكثيرين في داخل إيران وخارجها من الليبراليين الجدد، بمعنى وجود طبقة تجد في هذه التأمّلات والتأويلات تمثيلاً فكرياً، وفلسفياً، لتطلعاتها في الإطاحة بالوضع القائم.

مشكلة الصراع الإيديولوجي، بين من هو في السلطة فعلاً وبين من يريد أن يصل إليها، مشكلة ملازمة وأبدية مع وجود السلطة وما تتمتع به من الجاه والشرف، وما تتيحه من إمكانات للتصرف في المال والرجال، إلا إن كلامنا في الجانب المعرفي، وفي مسعى سروش لإسقاط هذه التأمّلات الليبرالية الجديدة على الفكر الإسلامي، وبضمنه النص القرآني، فهو يعامل ظهور النص القرآني كتأمّلات في الكون والإله والإنسان وكتعاليم سلوكية ينظمها الفقه المستند إلى ما صدر عن الرسول محمد ﷺ، يعامل كل هذا التراث كما لو صدر عن شاعر، وهي ذات التهمة التي انطلقت في عصر الجاهلية.

لقد صدرت فلسفة عصر الأنوار لكي تعبر عن تطلعات طبقة سائرة نحو السيطرة والهيمنة، وأزاحت طبقة الإقطاع ورجال الكنيسة، والارستقراطية الحاكمة، معتبرةً هذه الفئات، مما يعيق حركة المجتمع نحو التقدم والحضارة، وخصوصاً الفكر الديني الكنسي المخالف للمنطق الإنساني والعقلانية، فضلاً عن الانجازات العلمية، المتحققة مع عصر النهضة والأنوار.

إن سروش يتلقف هذا الأسلوب الفلسفي الذي اضطلع به فلاسفة عصر الصراع الإيديولوجي بين الليبرالية الصاعدة والإقطاع وإزاحة الدين الأسطوري، وإعلان محورية الإنسان في هذا الكون، يحاول أن يكرره مع نهاية القرن العشرين باعتبار أن ظهور الفكر الإسلامي بوصفه معبراً عن مرحلة تاريخية، وهو في ذلك أسطورة تجب

إزاحتها، لصالح محورية الإنسان ومرجعياته المادية القائمة على التحول والضرورة، قال سرروش عن محورية الإنسان وإخراجه للبعد الإلهي ومعه الوحي كمصادر من مصادر المعرفة البشرية: (أما أصول الوعي الحديث والفكر الجديد فيقوم على أساس أصالة الإنسان، وحرية، واختياره، فالإنسان ودّع العالم القديم وأصبح متحرراً من أفكاره وفي إرادته ويعتمد على نفسه،... وعدم اعتماده على أية قوة أخرى، ومصدر غيبي آخر، فقد جعل الإنسان الحديث عقله مصدراً للحكم في القضايا الحياتية وفي رؤيته للعالم والطبيعة)^(١).

السؤال: لماذا هذه الموجة الجديدة من التبشير بالليبرالية في صيغتها القديمة، القائمة على تحليل الطبيعة الإنسانية والحديث بإسهاب عن الحقوق والملكية وتحقيق الرغبات وتفكيك الأفكار والمؤسسات الداعمة لسلطة الدولة، ومن المستفيد الحقيقي من تقليص دور الدولة، ولاسيما في بلد مثل إيران استندت فيه قوة الدولة إلى قوة الشعب وخياره المعلن في تبني الايدولوجيا الإسلامية بديلاً عن التوجهات الغربية سواء القائلة بسيادة المجتمع كالشيوعية والاشتراكية أم القائلة بسيادة الفرد وحرية في تحقيق رغباته، كالليبرالية؟

لقد أثبتت التحليلات المبسطة للطبيعة الإنسانية القائمة على تحقيق الرغبة، وبالتالي الدعوة الصممية للحرية باعتبار انه لا يمكن تحقيق الرغبة بدون الحرية، كما لا يمكن تحقق الحرية والرغبة، من دون سيادة مفهوم الملكية الخاصة المعززة بقوة القانون وحماية مؤسسات الدولة، ومع إشاعة الحرية للجميع تتحقق الكرامة الإنسانية والعزة والرفعة للأفراد.

(١) عبد الكريم سرروش، السياسة والتدين، مصدر سابق: ص ١٢-١٣.

أثبتت هذه الأفكار في القرنين الماضيين نجاعتها في الإطاحة بسلطة الإقطاع ورجال الكنيسة والارستقراطية الحاكمة، في وقتها.

كما أثبتت هذه الأفكار أثرها في تفكيك كتلة الاتحاد السوفيتي وتذير دوله، ومن هنا تتم الاستعانة بها في مرحلة ما بعد فشل الدولة الليبرالية في تحقيق الرفاه والتشغيل الكامل، ومنافسة القوى الاقتصادية الصاعدة، كان لابد لقوى الليبرالية وطبقتها المهيمنة في الغرب، أن تلتفت لفشلها في تحقيق الرفاه الكامل، وعجزها المتصاعد أمام القوى الجديدة في العالم، وبالتالي أن تطلق مجدداً فكرة آليات السوق ليس على المستوى المحلي ومجاله الاقتصادي المحدود، وإنما على مستوى الاقتصاد العالمي، في إطار ما سمي بالعولمة، من أجل استعادة الهيمنة في الداخل والسيطرة على القوى المتنامية في الخارج، قال ديفيد هارفي مصوراً الوضع الجديد: (الاحتفاظ بحصة ثابتة من الكعكة الاقتصادية القومية، المتنامية باطراد، كان إنجازاً مقبولاً، لكن عندما انهارت معدلات النمو في السبعينيات، وأصبحت معدلات الفائدة الحقيقية سلبية، وصارت العوائد والإرباح التافة أمراً اعتيادياً شعرت الطبقات العليا في التهديد... مع انهيار قيمة الأصول - الأسهم والسندات والممتلكات والمدخرات - لقد كان على الطبقات العليا التحرك بشكل حازم وحاسم لحماية نفسها من الإبادة السياسية والاقتصادية)^(١).

وهكذا انطلقت حقبة جديدة من الدعوة لليبرالية الكلاسيكية وكان واضحاً إن الميدان الأساس للمعركة هو الأفكار والاختراق الثقافي وتفعيل مفاهيم قديمة جديدة معاً: الحرية، والكرامة، والتنوع، والاختلاف، والعيش المشترك، الديمقراطية، إلا إن المطلوب في الخفاء هو التسلل عبر نزع سيطرة الدولة إلى مصادر الثروة العامة، وبذلك

تتلور الليبرالية الجديدة، كتب آدم هنية في مقال تحت عنوان (مدح الإمبراطورية الليبرالية الجديدة في ظل السلام الأمريكي) يعرف الليبرالية الجديدة: (الليبرالية الجديدة برنامج اقتصادي متمحور حول الخصخصة، والحد الأدنى من تدخل الدولة في السوق وتقليص جميع الحواجز المعيقة للتجارة وتدفقات رأس المال، وتعويم معدلات الصرف ومضاعفة انتشار السوق وتوسيعه إلى أقصى حد ممكن؛ وبالعودة إلى الحجج الكلاسيكية التي يمكن العثور عليها في أعمال آدم سميث، تعتبر الليبرالية الجديدة مجرد تأكيد على أن التبعات غير المقصودة للأنشطة والسلوكيات الأتانية للإفراد في السوق سوف تفرز أفضل النتائج وكل ما هو مطلوب مجرد نظام يحافظ على حرية التبادل، أي يضمن حقوق الملكية وحرمة العقود)^(١).

والملاحظ في العالم الإسلامي، بروز موجة جديدة من تسويغ مفاهيم الليبرالية، وإسباغ صفة إسلامية عليها، ونسبتها إلى شخصيات بارزة في الأمة الإسلامية مثل: خير الدين التونسي، والسيد رفاعة الطهطاوي، والإمام محمد عبده، وكأننا إمام جولة جديدة من لعبة: (القرود والقراد)، إذ يرى المتابع أن جملة من المثقفين في العالم الإسلامي يرقصون على أنغام الليبرالية الجديدة رغم أنها تعزف في عواصم الغرب، وقد أثبتت التجربة العراقية بقيادة بول ابراهيمر، الذي دعا العراقيين باختصار، إلى امتطاء حصان الحرية، والتوجه مباشرة إلى حظيرة الليبرالية الجديدة، وانخراط الإسلاميين من بعده بإخلاص لهذه الدعوة، عن وعي أو بدون وعي، وغرقهم في عفن الليبرالية الجديدة، فيما هم يدعون الإخلاص لمبادئ الإسلام، كل هذا يثبت، حجم الخطر الذي يتهدد الإسلام والمسلمين، وهشاشة المثقف الإسلامي أمام حقائق الدولارات.

(١) كولن مويرز، الامبريالون الجدد، إيديولوجيات الإمبراطوري، ترجمة معين الإمام، العبيكان،

أما مع مدونة عبد الكريم سروش فإننا نقف على دعوى متكاملة لليبرالية في ثوبها الجديد، وساحة حقيقية للاقتتال الفكري، كما وصفها فون هايك، مؤلف دستور الحرية: في أن المعركة على الأفكار هي المعركة الأساس، وأن الغرب قادر على كسب المعركة لسبب أسبقيته في النشوء والارتقاء في المجال الثقافي وبسبب قدرته على صناعة العادات والتقاليد الجديدة ومحاكاتها، مع إن النصر في هذه المعركة الفكرية والثقافية يستغرق جيلاً على أقل تقدير، لا تحارب فيه الليبرالية الماركسية فحسب، بل أيضاً الاشتراكية، وتخطيط الدولة المركزي، وأطروحة كنز في وجوب تدخل الدولة لحماية المواطن.

وقد اعترف سروش، في أكثر من مورد، بخضوع نفس الفكر الليبرالي لظاهرة التطور والتبديل، مع بقاء جوهرها، في نفي الدين، باعتباره أصدق مظاهر التقديس، والوجه المهم من وجوه التحرر، قال: (ففي عصرنا الحاضر لا تمثل الليبرالية الفعلية، امتداداً لما كانت عليه الليبرالية في السابق، بل جرى عليها الكثير من الإصلاحات والتغيرات، والمحور الذي بقي قائماً في المنظومة الليبرالية وجوهرها عبارة عن نفي التقديس، وغلبة الحق على التكليف، وعدم خضوع الإنسان إلى أية ولاية، تحاول فرض القانون عليه)^(١).

وأخيراً يبدو أن على الليبرالية، وقياداتها الدولارية المتنفذة في العالم الإسلامي، أن تخوض صراعاً مريراً وشرساً لا هوادة فيه مع الإسلام، ويبدو أن أفضل وسيلة لكسب المعركة هو تمزيق العدو ثقافياً وفكرياً من الداخل، ولا سيما مع وجود طابور خامس يتولى مواقع القيادة في دول العالم الإسلامي ويساعد في المهمة، وهذا ما

تضطلع به اليوم جملة من النخب الثقافية والسياسية والاقتصادية في الداخل الإسلامي، دون أن تعي أن المسألة تخفي جانباً عنصرياً، يؤكد تفوق الجنس الأبيض، يقول دكتور اشرف منصور: (أن هيك يرجع تطور الرأسمالية في الغرب إلى تمتع الغرب بصفات متوارثة هي التي مكنته من إبداع الرأسمالية تلقائياً، ومعنى ذلك أن هذه النظرية تنتهي في التحليل الأخير إلى رؤية عنصرية في نشأة الرأسمالية، بحيث ترد نشأة الرأسمالية إلى اكتساب الغرب وحده الصفات الوراثية المناسبة لنشوء الرأسمالية، بما أن الرأسمالية ظهرت في الغرب وحده وشهد فيه كامل تطورها)^(١).

(١) هايك الغرور القاتل، ص ٣٨، نقلاً عن، د. اشرف منصور، الليبرالية الجديدة، جذورها الفكرية وأبعادها الاقتصادية، مصدر سابق: ص ١٨١.

المبحث الثاني

نظرية الهرميونوطيقيا التأويلية والتعددية الدينية

تمهيد

جاء تبني الممارسة التأويلية في إطار دراسة الأساطير والنصوص الدينية، وقد ميّز المهتمون بالظاهرة الدينية والتجارب الصوفية بين لحظتين من الإدراك للمقدس والمتعالي وحقائق ما وراء الغيب، للحظة الأولى: وهي لحظة الوحي أو الحدس أو الرؤية وحضور التجربة الروحية في مشاهدة عوالم الملكوت الأعلى، أما اللحظة الثانية: فهي لحظة التعبير والصياغة السردية والأسطورية، وصناعة النص، للتعبير عما تم الاطلاع عليه في لحظة المكاشفة الأولى وحضور المقدس.

ومن ثمّ جاءت اللحظة الثالثة: وهي دراسة المتلقي المعاصر والحدائث وفهمه لهذه النصوص وهذه الأساطير التي تمت صناعتها وصياغتها في العالم القديم غير المتحضر بالحضارة الحديثة والعلوم المعاصرة. من النظريات التي جاء بها علم الأديان المعاصر في دراسة هذه النصوص أنها تعبير مجازي عن حقائق الكون والوجود الكبرى، وفي هذه النصوص تكمن أمهات المسائل الحيوية عن المقدس والمتعالي، وأنباء جغرافية الكون وتاريخه، كما حضرت في الحدس الصافي لرجال العصور الوسطى من الأنبياء والأولياء والصالحين، في تجاربهم النبوية والصوفية التي أطرت علاقتهم بالمقدس قال ميشال مسلان: (من الجلي انه لا يتيسر لنا الإلمام بتجربة الإنسان الدينية إلا عبر ما يتجلى بواسطة منظومات تعبيرية نظرية، سواء كانت مفاهيمية أو طقوسية أو رمزية، باعتبارها تمظهرات للغات الانسان، فالعديد من التأويلات ضرورية

لفهم مختلف تلك اللغات، التي عبر الإنسان بواسطتها عن علاقته بالمقدس^(١).

من هنا، من نظرية التعبير عن الحدس والشعور، ذلك الذي اطلع على عوالم الغيب، بعيداً عن التأمل العقلي وقصدية البحث التجريبي، انطلقت قوافل التأويل على يد شلاير ماخر (١٨٣٤م) الذي حقق بحسب ميشال: (الاعتاق النهائي من رهن العقلانية الدينية لم يتحقق إلا بعمل فر. شلاير ماخر، هذا القس المعاصر لهيجل والصدى الحميم لفر. شلاجل، الذي حدد في خطاب حول الدين، المنشور سنة ١٧٩٩م كيفية نشأة الدين في ضمير الإنسان، مينا أن ليس هدف الدين تفسير الكون أو البحث عن الحقيقة المطلقة كما تفعل الميتافيزيقيا، وليس إصلاح العالم بحسب نوايس أخلاقية، ولكن يعتبر: أن الدين في جوهره ليس فعلاً أو فكراً وإنما هو حدسي وشعور)^(٢).

وهكذا جاء التأويل الحديث بتعددية الفهم لهذه التجارب وما أفرزته من مذاهب وأديان، وصار منهج التأويل على ارتباط صميمي بعلم الأديان، الذي يحاول إرساء قراءات متعددة لتفسير الظاهرة الدينية: سيكولوجية، واجتماعية، واقتصادية، روحية، وهذا ما اعترف به جواشيم واش (١٨٩٨م - ١٩٥٥م)، يقول: (كل عمل كان يرمي لإرساء علم للأديان، حيث تتشكل فروع الأساسية من التأويلية)^(٣).

لقد جاءت الممارسة التأويلية عند سرروش تبعاً لمناهج علم الأديان الغربي التقليدي، على خلفية الاعتقاد السائد هناك في أوروبا، ببشرية الوحي، وأنه لا يعدو كونه تجربة صوفية أكثر عمقاً من غيرها، أما التعبير الصادر عن الرسول الكريم عن هذه

(١) ميشال مسلان، علم الأديان ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٩م، ط ١، ص ١٤.

(٢) علم الأديان: ٥١ - ٥٢.

(٣). علم الأديان، ١١٩.

الرؤية للمقدس وللعلاقة معه فيمكن قراءتها في ضوء فهم المتلقي حصراً، سلطة المتلقي هي السائدة هنا في عصر التحرر من سلطات الآخرين، دون الحاجة إلى ملزمات التفسير التقليدي الذي يتبني فهم مراد المتكلم، أو التفسير الذي يأخذ بالظهور العرفي للنص وأغراضه الكلية وفكرته المحورية الأساسية. قال: (إن فهمنا للمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعددأً فحسب بل سيالاً أيضاً، والسرف 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..... إن هذه التوقعات والفروضات المسبقة مستوحاة من خارج الدين)^(١).

وهكذا ينقل الفهم من مراد المتكلم، أو المعنى النبوي للنص إلى المعنى الذي يختاره القارئ المأول للنص، سنتعرف خلال هذا البحث على حدود التأويل، فهو ليس سيالاً كما يرى سروش، إلا إذا كنا من القائلين ببشرية الوحي القرآني وأنه صياغة نبوية بامتياز، وكلمات قالها النبي هنا وهناك للتعبير عن تجربته الروحية في العلاقة مع المقدس والمتعالي، وهذا هو بالضبط ما يراه سروش في توصيف هذه التجربة في صياغة القرآن الكريم قال: (الوحي المحمدي هو الذي نفخ في هذه المفردات روحاً جديدة على أساس محورية الله، فالأدوات ومصالح البناء كانت متوفرة في مجمل الثقافة العربية، ولكن محمداً هو الذي شيد من هذه المواد عمارة روحية جديدة، إن استخدام النبي لهذه المواد المفردات في بناء مدرسته الفكرية وتشيد مدرسته الدينية

(١) د. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة، احمد القبانجي، دار الفكر الجديد،

والمعرفية، يعود إلى أن هذه الأدوات كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام^(١). إن هذا التوصيف للتجربة النبوية من أنها مدرسة فكرية بشرية ليس فيها من الكلام الصادر عن الذات الإلهية - بأي معنى من معان الصدور عن المولى، باعتبار أنه هو قادر على صناعة النص المعبر عن ذاته، وليس بحاجة إلى معاون من خلقه على تأليف كتابه، هذا الاعتقاد - إنما يأتي في إطار قبلية موجودة في علم الأديان تقول ببشرية كل النصوص الدينية، التي يزعم الفقهاء التقليديون من أنها مقدسة وصادرة عن المولى تبارك وتعالى، ومنها القرآن الكريم، من هنا قال سروش: (النتيجة هي: إن المعرفة الدينية أمر بشري، لديها جميع العلامات والصفات البشرية أي أن منشأها بشري، وليس وحياً، وتطورها تدريجي)^(٢).

لقد تبنى سروش ممارسة التأويلية الفلسفية، السائدة في علم الأديان، وصناعة النقد الثقافي المعاصر، بمعنى القيام بخلق نص منسجم مع توجهات الكاتب وذاتيته، وطريقة فهمه للكون، والإله، والإنسان، وصناعته خلال ظاهرة التناص، والإفادة من معطيات الأديان جميعاً، والتجارب الصوفية، وجمع أكبر عدد من الشواهد والرؤى والأفكار، التي تشكل مع قبلية الكاتب نوعاً من المطابقة، ولو من باب الأشباه والنظائر، والمقاربات.

اعتمد سروش هذه التأويلية الفلسفية، بهدف إعادة تعريف الدين الإسلامي، من أجل القول بمحدودية هذا الدين، بل بتاريخيته، وأنه يخص العالم القديم في بلاد العرب حصراً، ومن ثم فهو لا يعالج مشكلات الحياة كافة، كما يدعي من يتمسك

(١) بسط التجربة النبوية: ص ٧٣.

(٢) القبض والبسط: ص ٣٧.

بالنص القرآني ويطالب بالرجوع إليه في كل شيء.

في ضوء هذا الهدف التحجيمي أو التقليصي، سعى سروش إلى تفكيك التراث الإسلامي، وإعادة قراءته وصياغته، طبقاً للفرضيات المسبقة في علم الأديان، والخاضعة للنزعات الذاتية، ورغباتها، وأهوائها، عند المتلقي، وكذلك في نشدان التميز، وتحقيق الذات، والسعي في صناعة كينونتها، لغوياً، وثقافياً، بعيداً عن إدراك العقل السائد ومؤسساته الفكرية، والسلطوية، بل السعي إلى تفكيكها في الذات الفاهمة أولاً، وفي الخارج باستقطاب الآخرين لهذا الفهم التأويلي ثانياً، يجب أن يفهم الأمر كله في إطار التعددية الدينية، يقول سروش: (تعتمد أطروحة التعددية الدينية في الأصل على دعامتين: أحدهما: التنوع في الإفهام بالنسبة للمتون الدينية، والأخرى التنوع في تفسيرنا للتجارب الدينية)^(١) ويقول في موضع آخر (إن مقولة التعددية التي باحثناها لحد الآن يمكن تسميتها بالتعددية الأصيلة أو الايجابية لأنها تبني على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدديون لأننا نمتلك الشيء الكثير من المعارف، ولأن المتون والتجارب الدينية تحتمل تفسيرات متعددة بالطبع، وبما أن الحقيقة ذات بطون ومليئة بالأسرار وكثيرة الأضلاع، وبما أن الغيرة الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم، فمن هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول)^(٢).

أكد هذا التنبؤ للتأويلية، جملة من الباحثين، ممن تعرض للبحث في فكر سروش مباشرة، مثل: الأستاذ مصطفى كريمي في كتابه الفذ (الدين وحدوده ومدياته، دراسة في ضوء النص القرآني)، الصادر عام ٢٠٠٣م في إيران، وقد بين في هذا الكتاب مساعي سروش من أجل تحجيم أثر الدين الإسلامي في الحياة العامة، وناقش جانباً من

(١) الصراطات المستقيمة: ١٢.

(٢) الصراطات المستقيمة: ٣٩.

أساليبه الحجاجية في إثبات محدودية النص القرآني، أو في تسويق التعددية الدينية^(١). وكذلك الأستاذ علي احمد الكربابادي في كتابه (قراء في تعدد القراءات)، أو ممن بحث في التأويلية في الثقافة الإسلامية المعاصرة، كالشيخ محمد تقى مصباح اليزدي في كتابه (تعدد القراءات)، وحيدر حب الله في كتابه (نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي)، والدكتور علي حرب في كتابه (هكذا اقرأ ما بعد التفكيك) وغيرهم، ممن ذكر سروش تصريحاً أو تلميحاً.

ويبدو أن الجميع لم يقف عند الربط بين أفكار سروش في التعددية الدينية مع مسائل التصوف والعرفان من جهة، والأخذ بالمناهج التأويلية وصلتها مع علم الأديان في تفكيك الفكر الديني وسلطته الروحية من جهة ثانية، وصناعة الحقيقة والدين التجريبي من جهة ثالثة أخرى.

لابد أن نبين في هذا المبحث، النظرية التأويلية بوصفها ممارسة، أو منهجاً، أو فناً، وهي عند الممارس للنشاط التأويلي الفلسفي: أداة للتحرر من سلطة الأفكار والرؤى السائدة وتفسيراتها المتحكمة في الحس المشترك، وكيف اتخذ سروش من هذه الأداة المهمة والخطيرة وسيلة لتفكيك معالم الثقافة الإسلامية، وإحلال الثقافة الليبرالية، والدين الطبيعي، الدين العقلي والعلمي المعاصر، وما يكمن وراء هذه الأفكار من فكر الصيرورة والتحول المطلق، الذي تقول به النظرية الدارونية، مكان مركزية القرآن الكريم، ومحوريته في توجيه العقل أو صناعته، والفكر الإسلامي باعتباره حياً صادراً من جهة عليا، صانعة للوجود، وهو المولى الذي عبر عن ذاته، ووصف نفسه في كتابه. وعدم المعرفة بكيفية الصدور من المولى لا يسوغ الإنكار ونسبة القرآن إلى تأليف

(١) مصطفى كريمي، الدين حدوده ومدياته، دراسة في ضوء النص القرآني، تعريب: محمد عبد الرزاق، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م، ص ٢٤٦.

الرسول الأعظم ﷺ أو سلب القدرة عن المولى وافتراضه تبارك وتعالى عاجز عن مخاطبة أفراد مخلوقاته عن طريق صناعة الصوت أو النص الذي يكشف عن وجوده وعن عظيم شأنه.

مارس سرروش هذه التأويلية الخطابية غير الواقعية، في تفكيك وإعادة قراءة الإسلام، القرآن وتعاليم وأحداث وثقافة، أي تفكيك التراث الإسلامي، وطالب بإعادة تشكيله، طبقاً، لرؤية العقل الاداتي السائد في الفكر الليبرالي النفعي، والذي يتعرض للنقد والسخرية حتى في أكثر أشكاله اعتدالاً وهو العقل التأويلي التواصلية الذي يقول به هابرماس^(١)، إذ لاحظنا في الفقرات السابقة، الانبهار غير التقليدي لسرروش، ليس بمعطيات الحداثة فحسب، بل بالعقل الاداتي الذي أبداع التكنولوجيا الحديثة.

ففي الوقت الذي يفكك فيه هابرماس ومدرسته، وهو الليبرالي الأصيل، بوصفه ناقدا اجتماعياً، أساسيات الحداثة، والعقل الاداتي باعتباره نتاج العقلانية الذاتية التي طورت بنية اجتماعية صناعية، جعلت من العقل أداة يُخضع الإنسان لمفاهيم العقل، التي اتخذت شكل علاقات وقوانين، وأنساق ثقافية واجتماعية، لا تهدف إلا إلى طمس

(١) قال جيل دولوز في تبديد خرافة العقل التواصلية:

(نحن في عصر التواصل، غير إن كل شخص محترم يتهرّب وينسل بعيداً ما إن يقحم في نقاش عابر، أو ندوة أو مجرد محادثة، ففي كل محادثة تدور، يبدو كما لو أن مصير الفلسفة صار على المحك، وكثير هي النقاشات الفلسفية، من حيث هي كذلك، لا تتجاوز النقاش حول الجين والشتائم المتضمنة، والصدام حول مفاهيمنا للعالم، إن فلسفة التواصل تجتهد في البحث عن رأي شمولي لليبرالي لتعتبره توافقاً عاماً، غير إننا لن نعثر وراءه إلا على ادراكات وانفعالات نفاقية للرأسمالي المتجسد عينه) ينظر: جيل دولوز، فليكس، غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، دار البيضاء، ١٩٩٧م، ص ١٥٦.

حرية الإنسان.

في الوقت الذي يعمل هذا لصالح بناء عقل تأويلي، تواصلتي، وحواري، يستهدف إحياء قيم العقل السليم والفترة في التواصل الاجتماعي، فإن سرروش يحاول كما سنرى، تفكيك الإسلام بوصفه خطاباً قرآنياً، ومعرفة دينية، في إطار إعادة صياغة تموضع الإسلام، كصيرورة مادية، سائرة نحو التلاشي مثل كل الأساطير، لصالح مادية أداتيه، لا تملك من الغيب إلا الحدس، وهذا العقل الأداة الذي هو موضع نقد، وتفكيك من قبل كتاب الغرب: كهاججر، واد ورنو، ودريدا، وهو بعكس هابر ماس يعتمد تأويلية قائمة على القطيعة، واستئصال الآخر، خلال اتهامه فكراً، بالتخلف، والهشاشة، والتناقض، في السلوك والفكر قال عن نهاية القرآن كتجربة عاشها النبي الكريم: (كل هذه الأمور تشير إلى أن الدين عندما يدخل التاريخ البشري فإنه يرتدي حلة تاريخية وبشرية ويتعرض لتصرفات أذهان البشر وسلوكياتهم، وبالتالي ستغطي الحجب صفاء الحقيقة القرآنية فينقص أو يزداد فيه، وما يتبقى من ذلك فهو الحد الأدنى من المعنوية الهداية المعروضة على الناس، وهذا هو ما أشار إليه القرآن الكريم من المعنى الدقيق لتزليل الكتاب وهذا هو مصير كل دين ومذهب، بل مصير كل موجود يتحرك باتجاه خرائب التاريخ والطبيعة ويرتدي لباس البشرية والمادية)^(١)

إذاً فحدود البحث هنا، هي: أولاً: بيان تبني سرروش للتأويلية الفلسفية وممارستها في عموم خطابه وأبحاثه في التراث الإسلامي، وثانياً: الوقوف على تعريف التأويلية وتاريخها في الشرق والغرب وأنماطها، وثالثاً: تحديد النمط الذي اختاره سرروش من بين أنماط التأويلية الفلسفية، وكشف التناقض بين اختيار المنهج الحسي

(١) الصراطات المستقيمة، ص ٥٣.

التجريبي على صعيد المعرفة، وتوحيد العلوم الطبيعية والإنسانية، وبين اعتماد التأويلية الفلسفية التي قامت أساساً على الفصل بينهما منذ كتابات دلتاي، الذي ميز بين الشرح والتأويل، فأعطى الشرح للعلوم الطبيعية، والتأويل للعلوم الإنسانية.

أولاً: سرروش والممارسة التأويلية

بعد أن تبنى سرروش القول ببشرية الوحي والدين، في إطار فكر الصيرورة والتطور الصراعى الدارويني، ووحدة الوجود كما هي عند سبينوزا، أي الإله الغائب، المتحد بمخلوقاته، كان عليه أن يأتي بهذه القبلات ليعيد قراءة معالم التراث والدين الإسلامي في ضوء هذه الفكرة الفلسفية الغربية، تشكيل منظومة دينية عقلية، بعيداً عما هو سائد ونمطي في الحياة الدينية وتجاربها العتيقة، والتجارب الأوربية الحديثة نافعة في هذا المجال.

للتأويل عند سرروش أكثر من وظيفة، فهو من جهة، يسعى لتحقيق الذات المتميزة بوعياها في ممارسة التأويل، ومن جهة أخرى يتجاوز فيها ميثافيزيقيا الدين الإسلامي، خلال تفكيكه وأزاحته، باعتباره من معالم العهد القديم، ثم الإتيان بشيء جديد في هذا المضمار، ومن هنا جاء رصده للتجارب الناجحة والفاشلة في إعادة صياغة الدين والموقف منه.

قال عن فشل بعض الجهود التأويلية السابقة، في إزاحة الفكر الديني، التي اضطلعت بها الفلسفة الوضعية، خلال التحليل المنطقي، وان القضايا الدينية، قضايا فارغة لا مدلول لها: (إن الغربيين تصوروا في يوم من الأيام أنهم قد وجدوا الحل لهذه المسألة، ولا شك في أنكم سمعتم بالمدرسة الوضعية، وأحد المزاعم الترجسية لهذه المدرسة هو أنها حسبت إنها استطاعت حسم هذه المسألة وإلغاء كل أشكال النزاع

المتافيزيقي في أذهان البشر وعقولهم إلى الأبد، ولكن لم يمض عقد أو عقدان من الزمان حتى تبين نقاط الضعف في هذه المدرسة وتبين أن كل هذه الأحلام الطوباوية لا تقوم على أساس متين. ومن هنا وجدنا أنفسنا مرة أخرى، في مواجهة المشكلة السابقة حيث أثرت أسئلة وعلامات استفهام تشير إلى أن هذه المسألة مازالت فاعلة وحيّة في واقع الفكر البشري^(١).

المدرسة الوضعية التي يتحدث عنها سرروش، كانت تمثل رؤية الفلسفة الاجتماعية التي طورها اوغست كونت (١٧٩٨م - ١٨٥٧م) من أجل تأويل ظاهرة الدين وقراءتها في ضوء الوقائع الاجتماعية وقوتها الإكراهية على الفرد، قال ميشال مسلان في عرض أفكار كونت رائد المدرسة الوضعية، وكتابه دروس في الفلسفة الوضعية الصادر ١٨٣٩م هذه المدرسة التي بدأت برفض الدين وتوهين الفكر الديني، ثم انتهت إلى المساهمة والاستثمار في الحقل المعرفي الديني: (إن أي دين لا يزيد على كونه تجميعاً لتصورات إنسانية مختلفة عن المقدس، فهو يشكل احد أنماط وعي التاريخ الإنساني؛ إذ يبين كونت أن هذا الإله ليس مدركا إلا باعتبارها العلة الأولى، وعبر تعمن فيه هو ليس سوى إسقاط لأحاسيس الإنسان على وجوده الخاص. وإذا ما استطعنا تبيان أن فكرة العلة الأولى ليست سوى خداع فان الله وأي نوع من الدين سيعرف الانقراض بسبب زيف المعنى وعدم الصحة. فالفلسفة الوضعية التي تحلل علميا سلوكيات الإنسان سوف تحرره من تلك الحالة اللاهوتية التي لا تنتج إلا تفسيرات خاطئة للوقائع)^(٢).

(١) التراث والعلمانية: ص ١٧.

(٢) علم الأديان: ص ٧٣.

والنكتة اللافتة أو الدعابة المريرة، التي يذكرها ميشال هنا، إن هذه المدرسة على يد أوغست كونت سرعان ما سعت إلى تأسيس دين جديد وبمقاصد هي: (نعرف انه بعيد عشر سنوات تقريبا انتهى هذا المشروع المهم لتأسيس ديانة جديدة شعارها: الحب مبدأ، والنظام قاعدة، والتقدم هدف. حتى للفلاسفة يظهر القدر أحيانا بعض وجوه الدعابة، منذ تلك اللحظة غير كونت نظريته مقترحا على المجتمع تربية تقدمية ليس الدين فيها تلك الحالة الذاتية واللاعقلانية التي شهّر بها في ١٨٣٩م ولكنه حالة سوية تتوافق مع الوجود الجماعي للبشرية)^(١)

سقف عند جهود سرورش الدؤوبة في هذا المجال، في بحث صناعة الحقيقة، وفي بحث الين الطبيعي في آخر الكتاب. أما هنا فسنركز البحث بشأن التأويل والتعددية الدينية، فطالما أن الأديان بشرية، والتجربة الدينية مفتوحة للجميع، والموسوعية الثقافية متوفرة. وآلية التأويل وصناعة حقائق جديدة. حق دستوري مكفول للجميع، فلماذا لا ندخل عصر التكنولوجيا بدين جديد، وقد ورد في الحديث الشريف: أن القائم إذا ظهر يأتي بدين جديد.

كان لا بد من صناعة فكرية جديدة، تعتمد على الذات المأولة في: فهم التراث والدين، وطبقاً، لفرضية مسبقة، تستهدف إقصاء الثابت وتهميش المسلمات، وتفعيل فكر الصيرورة والتحول، بأن نعد النص الديني، قطعي الدلالة والسند، نصاً تاريخياً، مرحلياً، بشرياً، لا يحيل إلا على مرجعية في داخل هذه الكون، بشرية الوحي والحس والشعور، خاضعة للصيرورة والتحول هي الأخرى، ومن هنا قال عن ضرورة إعادة قراءة التراث، والدين: (لا ينبغي القناعة بأي شيء قديم، حتى بالإيمان القديم، وحتى بالهداية

القديمة، وحتى بالإله القديم، فهذه الأمور كلها يجب أن تعاد دراستها من جديد انسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان^(١).

عبد الكريم سرروش، مثله كمثل محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، يدرك انه لا يمكن القطيعة مع التراث، أو استئصاله، بل لابد من القراءة وإعادة التأويل، في سبيل صناعة القطيعة معه، قال: (بالنسبة إلينا نحن المسلمين الذين نعيش في مجتمع ديني، فإننا محكومون بذهنية لا نستطيع الفكاك منها، وهي أن قوانا الذهنية قد نشأت وتبلورت داخل فضاء ديني، ولهذا السبب عندما نفكر ونحكم على الأشياء فإن أذهاننا تميل صوب أفكار متوغلة في أعماقنا ولا يمكننا الإفلات منها)^(٢)

هذا التحليل النفسي ليونغ، هو من يدفع سرروش للقناعة بعدم إمكانية الاستئصال المباشر للأسطورة من الذهن الإنساني، دون أن يأخذ بنظر الاعتبار، ما ذكره كارل بوير، عن سقوط مجمل الفكرة، وثبوت مخالفتها للواقع، أو اطلاقيتها خلال وجود الشاهد على خلافها.

نعم، هذا الكلام متين جداً، مع أصحاب الأديان المنحرفة والمذاهب الفاسدة، التي أفسدت أديانهم المنحرفة ومذاهبهم الفاسدة المتناقضة، طبيعتهم الإنسانية، وحولتهم إلى عبيد المال والطاغوت، أجراء عند الصهيونية العالمية وأذئابها، يعملون بلا أجر، عندما يتكلس الذهن والعقل، ويموت الضمير الإنساني، وتنعدم البصيرة بالمستقبل وحركة التاريخ في القلوب والعيون، ويسود الهذاء على اللسان، تصبح حتى النماذج التأويلية الصادقة، قديمها وجديدها، وفي أكثر أشكالها نجاعة غير قادرة على

(١) بسط التجربة النبوية: ص ١٠.

(٢) التراث والعلمانية: ص ١٦.

إحياء هذه الضمائر الميتة، أو تصحيح العقول الفاسدة، أو توقف الكيل بمكيالين، كما نلاحظه اليوم في عالمنا العربي والإسلامي، وفراغته المستبدين. عند ذلك لا ينفع، لا الدين القديم الإسلامي، ولا الدين الجديد الغربي.

ومع أن عبد الكريم سرروش تبنى التأويل في سرديته، إلا أنه لم يتحدث عن منهجه في الهرمينوطيقا والتأويل، في مرحلة الثبوت، بل أخذه كمسلمة في مرحلة الإثبات، وكفن والعب لغوية، بغير ملاحظة التأسيس النظري ونقد مناهجه، عمل بقبليات علم الأديان التأويلية، بهدف التحرر من سلطة النص الإسلامي، وعمل على صناعة سرديّة خطائية، مسوقة للفكر الليبرالي، وأطروحة الصيرورة والتحول في الوجود، باعتبار أن سرروش يؤمن بأن: كافة المعارف ومن بينها المعرفة الدينية تعيش حالة من التبدل والتغير ولا وجود للثبات والدوام في أي نوع من أنواع المعرفة.^(١)

تبنى سرروش أساليب وطرائق الفكر الغربي في إعادة قراءة التراث الإسلامي، مع أن هذه الأساليب والطرائق التأويلية جاءت لمواجهة فكر الكنيسة وسلطتها، كما أن جملة من الأساليب التأويلية واعتبار أن لغة الكتب الدينية، هي لغة رمزية وغير معبرة بأسلوب مباشر عن الواقع، وبالتالي ضرورة التعامل مع لغة الدين من موقع التأويل، لأجل دفع التناقض بين ما يرد في هذه الكتب من معارف تتناقض مع المعرفة العلمية الحديثة، قال الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي مصوراً هذا الواقع: (قال أصحاب المصالحة بين العلم والدين أن لغة الدين لغة أخرى، وأن السر في تصور عدم انسجام موضوعات الكتاب المقدس مع اكتشافات كبرنيك وسائر العلماء يكمن في أنهم افترضوا أن لغة التوراة هي كاشفة عن الواقع، لكننا لو تصورناها لغة رمزية - مثلما

(١) ينظر: محمد تقي مصباح اليزدي، تعدد القراءات، ترجمة ماجد الخاقاني، النجف الأشرف،

لمفردات الشراب، والخمرة، والكأس وما شابهها معنى خاص في كلام الشعراء- إذ ذاك ستُحل مشكلة التناقض. وبناء على هذا فقد كان الدافع وراء طرح قضية لغة الدين في علم الكلام الحديث وفي فلسفة الدين هي أن يشقوا طريقاً لإزالة تناقض النصوص الدينية (التوراة والإنجيل) مع الاكتشافات العلمية^(١).

نقل سروش فكرة التعارض بين العلم والدين السائدة في أوروبا، بطريقة مسرحية إلى التراث الإسلامي وافتعال التعارض بين العلم والإسلام، كقرآن وتعاليم، ومن هنا ذكر: أن البشرية قد أنجزت قفزة حضارية وتوصلت إلى كشوفات وإبداعات ومعارف مهمة، وهذه الكشوفات والمعارف الجديدة قد تتعارض في بعض الموارد مع الأفكار الدينية، وبالتالي فقد وضعت القضايا الدينية تحت تأثيرها، وعملت على تغيير رؤية الناس للدين والفكر الديني وعلمتهم أن ينظروا إلى الدين من خلال قراءة جديدة.

لقد وضع سروش الإسلام في نسق واحد مع اليهودية والمسيحية، على خلفية وحدة الأديان وإدماجها في علم الأديان، وأكد أن الإسلام لا يختلف عن الأديان الأخرى في كونه أسطورة من معالم التاريخ القديم، ومن الذين أكدوا منهجية سروش التأويلية في معاملة الإسلام باعتباره لا يختلف عن المسيحية، دون ملاحظة الفوارق، ودون مناقشة نوع التأويلية المستخدمة، الكاتب المغربي إدريس هاني، الذي قال: (أرى بعض المثقفين الإيرانيين غارقين في تنزيل نتائج الهيرمينوتيك المسيحية على المتن الإسلامي من دون إعمال نقدي وإستيمولوجي لهذه الهيرمينوتيك إلا لماماً، حيث وكما يؤكد بول ريكول: ثمة وجود لهيرمينوتيكيات متعددة)^(٢).

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، تعدد القراءات: ص ١٦.

(٢) إدريس هاني، الإسلام والحداثة، دار الهادي بيروت، ٢٠٠٥، ط ١، ص ٣٠٥.

لقد استخدم سروش التأويل المذموم، التأويل التحريفي، الذي وصف في علوم القرآن وتفسيره بأنه: التفسير بالرأي، وسوف نبين عرض نظرية الهرمينونطيقا التأويلية، وخصوصاً عند هايجر، كيف تتحول خلال الإرادة المسبقة في صناعة سردية، لا تخدم إلا الذات المتكلمة، وإعادة تكوينها، في ظل خطاب وظيفي لأداء مهمة محددة، هي المحفز باتجاه وضع التأويل واختياراته، كفن لصناعة الحقيقة بغض النظر عن الواقع، وقد ربط الكاتب حيدر حب الله في كتابه (نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي) بين أسلوب التأويل عند هايجر ومنهج سروش التأويلي: (هايجر يعتبر فهم النص سعيًا للرقى الوجودي للمفسر نفسه، لإضافة تصورات إلى كيانه العقلي، وهايجر من أبرز المنظرين المؤسسين لمقولة: تأثير القبلات المعرفية للمفسر على فهم النص، وهي المقولة التي غزت مؤخراً الحياة الشيعية، لاسيما عبرة نظرية القبض والبسط التي طرحها الدكتور عبد الكريم سروش في إيران، نهاية ثمانينات القرن العشرين)^(١).

ثانياً: تعريف التأويل وأنماطه:

البحث في مناهج التفسير والتأويل، قديم بقدم النصوص، والقراءة، والفهم، وقد قدم الكاتب (بومدين بوزيد)، في كتابه (الفهم والنص) دراسة في المنهج التأويلي وطرائق الفهم استهله بدراسة التنزيل في الإسلام والتأويل، وربط بين علم التفسير وطرائق التأويل، واطهر أثر الفهم في قضايا أساسية، وأحداث مهمة في التاريخ الإسلامي، كفهم المسلمين الأوائل للتوحيد والإمامة، ومسائل: الجبر والاختيار وخلق القرآن وغير ذلك من المسائل الكلامية- الفلسفية المهمة، بالإضافة إلى ذلك درس

(١) حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، الانتشار العربي بيروت ٢٠٠٦م، ط١،

بومدين أثر الفهم والتأويل عند المسلمين، في صناعة أحداث السقيفة، والردة وظهور الفرق أو الملل والنحل، واصطراع المذاهب واقتالها، وهكذا ارجع الربط بين الفهم والتأويل من جهة، والفلسفة من جهة أخرى، عند المسلمين، منذ نهاية عصر التنزيل، وبداية عصر التأويل وازدهاره، إلا إن الأمر في دراسة الفهم، عند المتأخرين، قد تطور كثيراً بعد ازدهار الفلسفة في الغرب مع عصر النهضة وما بعده: (أما الهرمينوطيقا الفلسفية فتحدد أحياناً كتفكير حول العمليات الفهمية المتضمنة لتأويل النصوص، ولكن منذ بداية القرن التاسع عشر أصبحت حقلاً تطبيقياً - ليس فقط للنصوص - ولكن لمجموع التعبيرات التاريخية والأفعال)^(١).

ومع ذلك يمكن العثور على شواهد كثيرة للتأويلية الفلسفية عند المسلمين، وهي تظال غير المتون النصية من الإحداث التاريخية، والأفعال، نقداً وتحليلاً، سبق بها المسلمون عصر النهضة، كما هو الحال عند الجاحظ، ومسكويه، وابن خلدون، وأرباب علم الكلام وعموم الأصوليين من أهل الاجتهاد.

ثم ذكر (بومدين) انتقال الهرمينوطيقا الفلسفية، التي وجدت أولاً عند المسلمين، ثم انتعشت في الغرب، وبروزها أخيراً في المشاريع الفكرية السائدة في الفكر الإسلامي المعاصر، قال: (منذ القرن السابع عشر فهمت الهرمينوطيقا وأعتبرت فناً أو علم التفسير إلى نهاية القرن التاسع عشر وتأسست كاختصاص، منذ ميلاد التأويل الديني والفيلولوجيا، والتأويل القضائي، فكرة علم أو فن التفسير، نجدها عند المفسرين الدينيين آباء الكنيسة وقبلهم نظريات فيلون، والرواقين، وأصبحت تفكيراً فلسفياً مستقلاً منذ هيجر الذي اختار لفظ الهرمينوطيقا منذ تأليف كتابه: الكينونة والزمن،

(١) بومدين بوزيد، الفهم والنص، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٨م، ط ١، ص ١٤.

وغادمير، وبول ريكور وهيرش، وبتي، ونقد الايدولوجيا عند هابرماس، واختلافية — تهادمية دريدا، وهي اليوم تزداد انتشاراً في بقية العلوم الإنسانية الأخرى، ولم تقتصر على البلدان، التي نشأت وتطورت فيها، ففي عالم الانكلوسكسوني، امتزجت بالخصوصية الفلسفية البراغماتية، وفي أمريكا اللاتينية، انتعشت في خطاب لاهوت التحرير، أما في العالم العربي الإسلامي، منذ الفلسفة الاشرافية للشيرازي، ثم الخفوت والغياب، تعود الحركة الفكرية التأويلية مع الاجتهاد الشيعي اليوم، وكذلك مع المشاريع الفكرية لمحمد أركون وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، كل يحاول بطريقته قراءة التراث العربي الإسلامي مستعيناً برؤى معاصرة.^(١)

هذا الكلام عن مصطلح الهرمينوطيقا الفلسفية، يتكرر مع أكثر من مفكر كتب عن الفهم، والتأويل، والتفسير، وارتباط التأويلية الهرمينوطيقية، بالفلسفة المعاصرة، فقد قدم الكاتب الجزائري عبد الغني بارة في كتابه (الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي) تقريراً تفصيلياً عن تعريف الهرمينوطيقا الفلسفية، بوصفه مصطلحاً ورد إلى الثقافة العربية من الغرب، وأكد أن الهرمينوطيقا في الثقافة الغربية، إنما هي علم التفسير والتأويل، الأمر الذي رصدّه (بومدين بوزيد) في الثقافة الإسلامية، واختلاف المصطلحات لا يغير من الواقع التاريخي شيئاً، بعد ذهاب الأكثرية إلى تفسير الهرمينوطيقا: بعلم التفسير أو التأويل النصوص، ومن هنا لخص الكاتب عمارة ناصر الموقف بقوله: (في مقاربة أولية يمكن تعريف الهرمينوطيقا الفلسفية — حسب ريكور: كتأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، ولئن تميزت الهرمينوطيقا هنا كونها فلسفية فلأنها ارتبطت في بداياتها بتفسير وتأويل النصوص الدينية (الإنجيل)،

(١) بومدين بوزيد، الفهم والنص، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٨م، ط ١، ص ٦٣-٦٤.

وترتبط الهرمينوطيقيا كفن للتأويل والفهم للنص كموضوع ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه، وعلى التأويل أن ينجز الخطاب الذي تحمل فيه اللغة العالم إلى النص، فالهرمينوطيقيا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص^(١).

الجديد في موضوع الفهم والتأويل، ارتباط هذا الموضوع الحيوي بنظرية المعرفة الدينية، سواء في مرحلة اكتشاف المقدس والمتعالي وحدود اكتشاف الحقيقة أم في مقام تجديد التجربة الدينية وصناعتها.

وقد تبين في ضوء شيوع المنهج التأويلي، أن العلوم الإنسانية وفي مقدمتها علم الأديان، تتضمن قدراً غير قليل من التأمل، والذاتية، والتحيز، وان الواقع الذي يتمظهر في الخطابات والسرديات، إنما يصل إلى أذهاننا، عبر الفهم الذي نمارسه في التأويل بشأن الصناعة اللغوية والاجتهاد في إدراك دلالاته الكلية، والتشخيص للغرض الكلي الكامن وراء تعددية المعاني الموجود في النص أو الأحداث.

يتم التأويل خلال القبليات المحركة للوعي، كقبلية بشرية فهم الوحي وتأليف القرآن من قبل الرسول الكريم ﷺ ومن هنا تأتي أهمية التشقيقات الداخلية، في مجال التفكيك والمقاربة للفكر الديني، للفهم أو التأويل، والمرتبطة بنظرية المعرفة وتعريف الدين وطريقة تشكله، وبنائه، التي هي العمدة في الفلسفة الغربية المعاصرة.

أما عبد الغني بارة فقد قسم التأويل الفلسفي إلى التقليدي أو الكلاسيكي، والآخر هو الأركيولوجي – الجنياولوجي، والتأويل على وفق الأسلوب الأول هو: اكتشاف خطاب آخر يتوارى خلف الخطاب، أو دراسة تبحث عن المعنى الحقيقي خلف المعنى الظاهر، أي انه تأويل يبقى على العلاقة بين الدال والمدلول، ويحاول أن

(١) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ١٩.

يستفيد من الظهور اللفظي.

أما التأويل طبقاً للأسلوب الثاني فهو: ممارسة أو فعالية، يتم فيها التفكيك بين الدال والمدلول، مما يخلق نوعاً من تناسل الدلالات وتوالدها، مما يستحيل معه حصرها أو إيقاف نشاطها أو اختزالها في مفهوم التعدد، وبهذا لا يمكن أن نقول بوجود الأضداد إلا من حيث هي متحدة ومتناغمة إلى درجة الالتباس، فنكون إزاء الدلالة – اللادلالة – والحقيقة – اللاحقيقة – تلك المنطقة المابين حيث يسكن المستحيل، ذلك النص الذي يحيل، لا على تعدد المعاني بل على نهايتها.^(١)

ثم ربط عبد الغني بارة بين الأسلوب الثاني من التأويل، الذي تجاوز مرحلة الوثوق واليقينية، وتحرر من المناهج العلمية الصارمة، وبين الحدائث الفائقة، وصولاً إلى ممارسة نشاط النقد الثقافي، قال: (الحدائث الفائقة، حيث يتم الإعلان من خلالها عن تشظي معاني النصوص وانتشارها، بل وتشتمها، فالحقيقة – المعنى، وهم من أوهام القارئ الاستهلاكي، والنص مجموعة نصوص متداخلة – تناص – ومن ثم غياب الأحادية – الحرفية – في المنهج، لتصبح العلاقة بين التفكيك والأسلوب، والسيماثي والفلسفي، الإيديولوجي والتاريخي والاجتماعي، والنفسي والثقافي، من التشابك بحيث يصعب إدراك الحدود والتخوم التي يقف عندها هذا المنهج أو ذاك بل يُحتفى اليوم بميلاد مشروع جديد أسموه النقد الثقافي)^(٢).

جاء التحول من التأويل التقليدي، الذي يبقى على ديمومة العلاقة الظهورية بين الدال والمدلول، إلى التأويل الجديد القائم على صناعة الحقيقة، وتميع العلاقة بين

(١) ينظر: عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٨م، ط ١، ٢٣، وسرى تطبيقية سروش لهذا الأسلوب الذي يفكك بين الدال والمدلول.

(٢) عبد الغني بارة، مصدر سابق، ص ٢٠.

المدال والمدلول، إلى درجة إطلاق أسراب من المعاني والمدلولات المتضاربة من الدال الواحد، في إطار تحويل زوايا النظر من سلطة المؤلف وسلطة النص إلى تكريس سلطة القارئ، وتحرير فهمه من اكراهات الظهور اللفظي، والقرائن، والعموميات، والمخصصات، الأخرى التي تقيد الدلالة وتوجهها نحو فهم لا يمكن أن تتخطاه.

إن حقبة أدبية عديدة كرسّت فعاليتها النقدية للمؤلف، ثم خرج النقد من هذا المخنق ليتمحور حول النص لحقبة أخرى، وما بين المؤلف ونصه، كان هناك نسيان ميّت لشريكٍ أساسي في هذه اللعبة: انه القارئ^(١).

ومن هنا يأتي التساؤل عن مدى حدود التأويل الفلسفي، وعن مدى الإسراف والتفريط، في إدراج الدلالات والمعاني، وحشرها في إطار نصّ لا يسعها، لا بظهوره ولا بقرائته، خرقاً للوسطية والاعتدال والاستقامة في الفهم والتأويل والتفسير، بل تخطى التأويل الفلسفي تفسير النص إلى صناعة النص كحقيقة قائمة بذاتها، تتحدد قيمته لا بمقدار اتصاله بالحقيقة المعرفية، وإنما تتحدد قيمته بقدر ما يحققه من التأثير والمنفعة وصناعة الأمل.

طرح المفكر الإسلامي الدكتور إدريس هاني نمطين من التأويل في النصوص الدينية: الصحيح والخطأ، وعدّ التأويل الصحيح آلية للتبني الحضاري والتجديد الجذري في العالم الإسلامي، وكيفية معرفية لاستنطاق النص، ولاسيما النص القرآني، ويعدّ التأويل عنده، من المفاهيم التي تجد أسسها في النص القرآني نفسه، فالتأويل تاريخياً وجدّ مع النص، وتاريخ التأويل هو تاريخ النص، بمعنى آخر إن التأويل الذي

(١) ينظر: سوزان روبين سليمان. انجي كروسمان، القارئ في النص، ترجمة د. حسن ناظم، علي حاكم صالح، الكتاب الجديد، بنغازي، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٧.

نحن بصدده هو منهج الأنبياء ﷺ أنفسهم، ووسيلتهم في رؤية الأشياء^(١).
ثم ربط هاني في كتابه (الإسلام والحداثة) بين التأويل والعقل الاجتهادي،
الذي يستنبط من النص معنى جديداً، لا أنه يلوي عنق النص لتكيله بمعنى جديد،
ويتهم المعنى سابق بالأسطورة التي ينبغي إزاحتها، قال عن صلة التأويل بالاجتهاد في
مقابل الجمود على النصوص، أو الاجتهاد طبقاً للظنون أو غير المستند إلى النص
الشرعي:

(إنني لا أتحدث عن عقل بديل عن النص، فحينما نفتح على العقل التأويلي،
فأنا نضخم من النص، أنا هنا، نصي بامتياز، لأنني أحسن الإنصات للنص، ولكن هؤلاء
الذين يدعون إلى الالتزام بالنص ويدعون إلى إيقاف الاجتهاد بحجة إن النص غير
قابل للتأويل، هؤلاء يحاصرون النص،... كما لا أدعو دعوة المجتهدين بالمعنى
الاصطلاحي للاجتهاد بما هو اقيسة غير منتجة أو بما هو تسامح بالظنون، وإنما أدعو
دعوة التأويل، وهي دعوة الأنبياء أنفسهم)^(٢).

ثم تحدث عن التأويل التفكيكي عند بعض المفكرين العرب، في ضوء
نظريات الهرمنيوطيقا التأويلية، يتم النظر إلى المعارف البشرية، باعتبار أنها مجرد
خطابات، وسرديات تحاول أن تحكي قصة الواقع، وليست هي الواقع بعينه، فنحن
نعرف على هذا العالم وتمظهراته خلال ما يبدو لنا في عالم الخطاب، والسرد، من هذه
التمظهرات، ومن هنا اعد المفكر الغربي دلتاي: التفسير والتأويل، هما فن فهم
التمظهرات المكتوبة للحياة، أي أن فهم الكتاب التكويني، كتاب الحياة يمر عبر فهم

(١) إدريس هاني، الإسلام والحداثة: ص ٣٠٤.

(٢) إدريس هاني مصدر سابق: ص ٢٩٨.

الكتاب التدويني، وبالتالي بروز الصلة بين نظرية المعرفة واتجاهاتها، ونظرية الهرمينوطيقيا التأويلية، وأساليبها في رسم معالم الحقيقة، قال عمارة ناصر عن هذه الصلة: (لقد ظهر أن الأشياء لا تعطى للمعرفة في شكل مباشر، بل إنها تتوسط باللغة، إذ أن الوعي لا يقوم باستقبال العالم إلا بما يدركه عنه من تعابير وأسماء، فالعالم يعطى كخطاب، ولئن كان كذلك، فالسؤال المهم يكون، ما مدى توافق هذا الخطاب مع أشياء العالم؟ أي إلى أي مدى يعبر خطاب اللغة عن مواضيع المعرفة؟ إلى أي مدى تستطيع اللغة حمل تمثيلات الحقيقة إلى الفهم؟ وعليه اتضح أن عملاً آخر مطوراً عن نظرية المعرفة سيبحث في هذه الإشكاليات هو عمل الهرمينوطيقيا^(١)).

وبعد هذه المقدمة الموجزة في التعريف بالهرمينوطيقيا الفلسفية واتجاهاتها العامة، عند كتاب الحدائث وما بعد الحدائث المعاصرين، وأسلوبهم في ربط التفسير والتأويل بالفلسفة، فإن حقيقة الفهم والتأويل الفلسفي مرتبطة بما ذكره الفلاسفة من نزوع العقل البشري، أبداً، نحو إرجاع الأمور الكثيرة، والموضوعات المتعددة، والنصوص المشتتة إلى المعنى الجامع، أو الغرض الكلي، على نحو وحدة المعنى وتعدد الأنحاء، بمعنى فهم الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وهذا ما لاحظناه عند الفلاسفة عموماً في بحثهم عن الوجود، باعتبار أن جميع الموجودات سواء الممكنات أم واجب الوجود تعالي فإن الجامع لها جميعاً هو الوجود وهو موضوع علم الفلسفة. أما الفقهاء فإنهم يبحثون عن مقاصد الشريعة، وفيها يتم فهم الأحكام المختلفة والمتضادة، أحياناً، في إطار مقصد الشريعة الكلي الجامع، وقد ذكرنا في كتاب (تجديد المنهج في كفاية الأصول)، كيف إن المفسرين ارجعوا المعاني المختلفة في

(١) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ١٦.

السورة الواحدة من سور القرآن الكريم، والموضوعات المتكررة، إلى غرض كلي وهو الروح الساري في جميع أجزاء السورة ومكوناتها، وان هذا الأسلوب في فهم الأعمال الأدبية، الخطابات الشرعية، هو قديم عند العرب، بدأ مع ابن طباطبا العلوي في عيار الشعر، ومع الشاطبي في الموافقات، وفيه ينبثق المعنى الكلي، والدلالة الجامعة، من مفردات الخطاب المختلفة والموضوعات الموزعة على النصوص والفقرات، انبثاقاً، يفهمه المتأمل في الخطاب، إن كان ملتفتاً قبل القراءة وباحثاً عن غرض كلي، في مجموع مكونات الخطاب، أي أن المعنى الكلي، يُبَيِّر المعاني الجزئية في النص، وهي يمكن أن تقود إلى إدراك المعنى الكلي إذا ما تأملها القارئ الفاهم جيداً، وهذا الأسلوب في الفهم للغرض الكلي داخل الخطاب المكون من موضوعات مختلفة، التفت إليه في الغرب حديثاً، كما عند دلتاي، ذكر ذلك صاحباً دليل الناقد الأدبي: (توصل ديلتاي أثناء شرحه لنظرية التأويل إلى ما اسماه الحلقة الهرمينوطيقية، ومفادها: كي نفهم أجزاء أية وحدة لغوية لا بد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكونات أجزائه، هذه الدائرية، في الإجراء التأويلي، تنسحب على العلاقات، بين معاني الكلمات المفردة، ضمن أية جملة، وبين معنى الجملة الكلي، كما تنطبق على العلاقات بين معاني الجمل المفردة في العمل الأدبي، والعمل الأدبي ككل. لا يعتبر ديلتاي هذه الدائرية حلقة مغلقة أو خبيثة، إذ يرى أننا نستطيع التوصل إلى تأويل مشروع من خلال التبادل المستمر بين إحسانا المتنامي بالمعنى الكلي، وفهمنا الاسترجاعي لمكوناته الجزئية)^(١).

وفي مقابل هذا التأويل الانبثاقي، حيث ينبثق المعنى الكلي وينسل من بين معاني الأجزاء والمكونات إلى الفهم، هنالك التأويل الاسقاطي، الذي يعبر عن توجه المأول وإصراره على إسقاط فكره الذاتي على مكونات النص، ومحاولة ليّ عنق النص، من أجل إلحاقه بغرض كلي، لا يمت له بصلة.

ثالثاً: تأويلية سروش التفكيكية:

جاء تبني نظرية الهرمينوطيقا التأويلية من قبل عبد الكريم سروش، متطابقاً مع تبنيه لفكر التحول والصورورة التي تستدعي لحظتين: اللحظة الأولى: التفكيك وإعادة قراءة، جميع المكتسبات الحضارية السابقة، وتغييرها بما يتناسب والمرحلة الجديدة، قال في (بسط التجربة النبوية) عن تبنيه للتفكيك: (ننتقل بهذه الأدوات المعرفية لندخل في دائرة الدين وننظر إلى تعاليمه ومفاهيمه من خلال تكونها التدريجي والتاريخي وذلك في عملية تفكيك بناه وسياقاته الأدبية وتقطع مفاصله النبوية)^(١).

ومما يعزز لحظة إعادة القراءة والدعوة إلى التبدل والتغير بحسب سروش هو التطور في المعارف العلمية والقبليات المنهجية، قال في كتابه (القبض والبسط في الشريعة): (إن فهمنا لكل شيء - ومن الجملة فهم الشريعة - في سيلان، وإذ حدث تموج وتحول في زاوية من زوايا بحر المعارف البشرية المتلاطم، فإن بقية الزوايا لن تنجو من هذا التموج، الذي سيكون فاعلاً في إدراك أجزاء أخرى، أو في إثباتها وتأييدها وإبطالها. من دقائق اكتشافات علم المعرفة الجديد المعنى القائل إن جميع معارفنا مرتبطة بأسلاك خفية وغير مرئية، وبينها ارتباطات منطقية ومعرفية تصوراً وتصديقاً. إن نظرة فلاسفة العلم وعلماء المعرفة المعاصرين المعمقة، وتدقيقهم في

(١) عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص ٦٦.

أحوال العلم التاريخية، وضحا هذا السرّ المخفي ولذا، ليس عجيباً إن يضل بعض الأشخاص، حتى الآن لأنهم غافلون عن الهوية الجمعية والجارية للعلم، و متمسكون بفكرة تمايز العلوم الذاتي والموضوعي^(١).

اللحظة الثانية: ترتبط هذه اللحظة في النظرية التأويلية بالفهم بإعادة قراءة مسار الثقافة، والفكر، والطبيعة، ومجمل الحضارة، من اجل إعادة صياغتها بعيداً عن تناقضاتها، أي تفكيكها وإعادة صياغتها في كل مرة، وهي نظرية غريبة تجريبية في توجهاتها، ارتبطت بالحضارة الغربية القائمة على فكر التحول والضرورة المستديمين، قال: (وهل أن عمل العلم أمر آخر غير منح عالم الطبيعة معنى باستمرار؟ العلم يبني العالم باستمرار، لا انه يكتشفه، ويستعين في هذا البناء بكل لون من ألوان أدوات البناء المشهودة أو الفرضية، أن عمل العلماء ليس هو جمع وتفريق المعطيات، بل هو تقديم أطروحات جديدة، وبناء أبنية مستحدثة، وطرح نظريات جسور، وحقاً كأنهم يحملون بأيديهم عصى ونوراً، يحطمون قرون الطبيعة المتبخثرة، ويبتلون المزاعم، ويتناولون بجرأة منكرين بعض الحقائق)^(٢).

وواضح من النص تبني سرروش للعقل الاداتي القائم على أساس قهر الطبيعة، وتسليح الإنسان، وإنكار بعض الحقائق، والتفكيك بين الدال والمدلول، إذ أصبح بالإمكان تجديد المدلول حسب المرام، والحاجة، والمنفعة، ومقتضيات تصنيع الدين والحقيقة، فالطبيعة والنص لا معنى ثابتاً لهما، إنها التفكيكية في شكلها التأويلي الاسقاطي، تقول الدكتورة نبيلة إبراهيم في الجمع بين التفكيكية وإعادة قراءة

(١) عبد الكريم سرروش، القبض واليسط في الشريعة مصدر سابق، ص ٢٧٢-٢٧٣.

(٢) عمار أبو رغيف، الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور عبد الكريم سرروش، مركز

الحضارة: (إن الثقافة الغربية في مسارها التاريخي تعد نصاً كاملاً، وممتداً حتى الزمن الحديث، وقد أصبح هذا النص بحاجة إلى قراءة جديدة، تتجاوز فيها المقولات المألوفة إلى ما هو أعمق بهدف الكشف عما قد يبدو متناقضاً وغير مؤتلف في جسم الثقافة الأوروبية، وبهذا يكشف القارئ حقائق أخرى مغايرة لتلك الحقائق التي بقيت راسخة دهوراً)^(١).

ومن النصين السابقين يتجلى لنا موقف سرروش من الحضارة الإسلامية والنص المقدس فيها، القرآن الكريم، فالجميع هنا خاضع للتفكيك وإعادة القراءة، بحجة تحريره من سلطة القراءة الأحادية، وفك الارتباط بين الدال والمدلول، ليصبح بالإمكان إدراج جملة من المدلولات في إطار المدلول الواحد، ومنح الطبيعة، كتاب الله التكويني، والقران، كتاب الله التدويني، في كل مرة معنى جديداً يتناسب مع مقتضيات العقل الاداتي الغربي، وقد أوضح يوسف وغليسي في كتابه (إشكالية المصطلح) الترابط بين التأويلية والتفكيك وتحرير النص من سلطة المعنى المحدد، فقال: (تسعى التفكيكية إلى تحرير النص المفتوح من قيد القراءة الحادية المغلقة، القاتلة، فقد كان دريدا - على حد تعبير أنبرتو إكو - يتبغي تأسيس ممارسة، فلسفية أكثر منها نقدية تتحدى تلك النصوص، التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي وصريح، وبلغه مؤرخ نقدي واضحة يقدم لنا اكريس بلديك القارئ التفكيكية على أنها منهج يتبين بواسطته أن معاني النص في وسعها مقاومة الاستيعاب النهائي ضمن الإطار التأويلي)^(٢).

وهكذا يتأكد لدينا البعد الفلسفي للتأويلية المعاصرة مطلقاً، وارتباط اللغة

(١) نبيلة إبراهيم، النقد النسوي في إطار النقد الثقافي، أعمال المؤتمر الثاني للنقد الأدبي، مطابع المنار العربي، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٢٧٣.

(٢) د. إشكالية المصطلح في الخطاب العربي الجديد: ص ٣٤٠.

والتأويل بنظرية المعرفة وطريقة فهم العالم، والإنسان، والمخالق، وشكل العلاقة بينهم والارتباط، وأضحى التأويل، في هذه الفلسفة التفكيكية، بدلاً عن المعرفة عندما فكك بين الدوال والمدلولات، وأضحى بذلك الجمع بين المتناقضات ممكناً، ومن هنا التفت أكثر من باحث إلى وجود الأفكار المتناقضة عند سروش، وهو أمر مسوغ في إطار فلسفة التحول والضرورة، ومن الشواهد على إدراج المتناقضين أو المتضادين في إطار دال واحد ما ذكره بشأن الجمع بين الدين والديمقراطية، قال الأستاذ هاشم مرتضى، في كتابه (الديمقراطية، وجهات نظر إسلامية)، عن تناقض سروش في تحديد مجال البحث عن الجمع بين الدين والديمقراطية: (إن المؤلف يرى تارة لزوم البحث عن الدين والديمقراطية، ويذهب تارة أخرى إلى خلافه، ويقول: إن البحث في باب الجمع بين الدين والديمقراطية ينبع من جذور وجوهر الدين، أي داخل دائرة الدين، ثم يفسر جوهر الدين بالتجربة الدينية المبتنية على الفهم السیال للدين، والتي لا تكون عن إجبار وإكراه، فحينئذ أي فرق بين خارج الدين اهو خارجه، ولماذا هذا التمييز الذي ذكره؟ ثم أي فرق بين هذا الدين وبين سائر النظم والقوانين البشرية التي يضعها البشر بمعزل عن الوحي؟ ولماذا هذا اللف والدوران، فليتركوا الدين رأساً ويتكلموا بما يشاؤون^(١)).

(١) هاشم مرتضى، الديمقراطية وجهات نظر إسلامية، مركز أور للدراسات، بغداد، ٢٠٠٨م، ط ١،

المبحث الثالث صناعة الحقيقة: الدين التجريبي

ذكرنا أكثر من مرة في هذا الكتاب أن علم الأديان ميز بين لحظتين: لحظة إدراك المقدس وهي لحظة الوحي والحدس العميق بالمتعالى، وأخرى ارتبطت بالتعبير وباللغة عما هو غائب عن إدراك العقول، فهو غير معقول، وغير حاضر في التصور والوهم والتحديد. ومن هنا فاللغة عاجزة وضيقة عن التوصيف والتقديم للمقدس، إلا في إطار من الكلمات التي تحاول عبثاً أن تصور الحقيقة للمتلقى عبر التأويل، قال ميشال: (لقد ذكرنا أن كل تعبير للمقدس ليست سوى تأويل إنساني)^(١).

من هنا جاء الاهتمام المعاصر بالأساطير القديمة باعتبار أن هذه الأساطير فيها محاولات لرسم صورة الحقيقة في فترة مبكرة من تاريخ البشرية: (الأساطير عبارة عن نوع من الغشاء يفصل البشر عن الحقيقة الإلهية والمفاهيم المعبر عنها والرموز التي حكمت منها القصة الأسطورية ليست سوى تصورات تقريبية للحقيقة.... إن المجازفة كبيرة عند التعامل مع النصوص الأسطورية تعاملًا ظاهريًا عفويًا وتجاهل دلالتها الواقعية، فحسبي أن أرسطو هو الأعمق نظرًا في تفسير الوظيفة العلية للأساطير، إذ يرى فيها أنها لا تعين الأسباب الأولى والمنطقية، ولكنها تتعلق فقط بالأسباب المعتبرة بمثابة البدايات الأولى)^(٢).

ونفس الأمر يقال بشأن الأديان ونصوصها المقدسة التي تحاول أن تصور

(١) ميشال مسلان، علم الأديان، مصدر سابق، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

المتعالي أو أن توصف الحقيقة، فهي حقيقة في اللغة وصناعة السرد، قال ميشال: (يؤكد اوتو على انه لأجل وصف المقدس فان الإنسان لا يستعمل إلا ترميزات فكرية فليس بإمكانه الإحاطة بالمقدس إلا بواسطة بعض الصور والأشكال من التعبيرات الأدبية التي هي لغات خاصة بالإنسان)^(١).

من التهم التي وجهها الاستشراق الجديد للفكر الإسلامي وللإسلاميين، أنهم يدعون أبداً امتلاك الحقيقة والفهم الصحيح لها، بما في ذلك في أمور: الإدارة، والسياسة، فضلاً عن العلم، والمعرفة، وقد ردد عبد الكريم سروش هذه التهمة كثيراً، من موقع فلسفة العلم وإدراك الحقيقة، وكان لا بد من تفكيك هذه المنظومة القديمة، الأسطورة، وإزاحتها واستبدالها، طالما هي بشرية في اللغة العربية، وفي الثقافة العربية، والتاريخ العربي، والأحكام الشرعية التي تمضي العادات والتقاليد السائدة في الجزيرة، فهي لا تعدو أن تكون شكلاً تاريخياً من أشكال التعبير عن الحقيقة، وليست هي الأفضل في هذه المرحلة من الحداثة قال سروش في طول هذا الفهم للدين الإسلامي، وهو ينفي الحاجة إلى أحكام الطهارة في الفقه القديم: (لا بد أن نسحب أيدنا من كون الفقه، فقها وعلما ودينا، لان التفسير العقلاني في إطار حل المشاكل الاجتماعية والدينية أمر متداول لدى جميع عقلاء العالم، ولا حاجة بنا إلى الالتزام مثلا بالتطهير الشرعي، فكلمنا يفرزه العلم الحديث في مجال الصحة يجب العمل به.... وهذا هو مقتضى علمنة الدين في العصر الحديث، فلا يمكن القول حينئذ أن وظيفتنا تتركز في إجراء الأحكام الإلهية في حركة الحياة بل وظيفتنا تتلخص في سلوك الطريق العقلاني في حلّ المشكلات الفردية والاجتماعية من خلال المصالح العرفية)^(٢).

(١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

ويظهر من مراجعة كلماته في هذا المجال انه لا يعتبر الاكتشاف من الحقيقة في شيء. بل يربط الحقيقة بالابتكار والاختراع والفكرة، فهو يعتمد على معطيات علم الأديان والنقد الثقافي والليبرالية وفكرها البراغماتي النفعي ومنطقها التأويلي في تعريف الحقيقة وإنها صناعة خاضعة للتراكم والتوالد، وقد تناولنا في المحور الأول من هذا الفصل النظرية الليبرالية، فيما تطرقنا إلى نظرية التأويل الفلسفي، وإعادة قراءة الإحداث والأفكار، في المحور الثاني، وهكذا تتضافر هاتان النظريتان في تشكيل البعد الثالث من فكر سرروش، وهو صناعة الثقافة وصناعة الحقيقة عبر الصناعة اللغوية والنصية وألعابهما، وهذا ما لمسناه في مشروعه القائم على النقد الثقافي، باعتبار أن النقد الثقافي هو آخر المطاف في الصيرورة الليبرالية الجديدة، وصناعة الأمل بالمنفعة، في إطار صناعة الحقيقة عبر التأويل، وعلى هذا الأساس يفسر رفض سرروش لمنهج الاستقراء في اكتشاف الحقائق والرد الذي كتبه في مناقشة كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) للسيد الشهيد الصدر

يذكر في الغرب أن الانجاز الذي قدمه كوبر نيكوس في مجال علم الفلك والذي قلب الطاولة على أفكار بطليموس التي تزعم أن الشمس والكواكب تدور حول الأرض، فافترض هذا الباحث فكراً معاكساً، بمعنى أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وخلال هذه الفرض توصل إلى نتائج علمية تفسر ظواهر مهمة على الأرض كالفصول الأربعة وفي حركة الكواكب التابعة للشمس.

هذا الأسلوب في قلب الأفكار وعكسها ألهم الفلاسفة من أمثال ديفيد هيوم، وكانط، منهجاً جديداً يمكن توظيفه في تحليل الطبيعة الإنسانية ودراسة المجتمع والأخلاق.

ويعد كانط صاحب ثورة كوبرنيكوسية في هذا المجال، إذ افترض إمكانية

جعل معرفة قبلية، عقلية، ومن خلالها تدرس الموضوعات، بمعنى أن الموضوعات هي التي يجب أن ترتب، وان تتطابق مع الفرض العقلي المسبق، وبذلك يكون للاستدلال والمعرفة قيمة حقيقية، إذ إنه يضيف إلى معارفنا، معرفة جديدة.

إلا أن هذا الأسلوب العلمي في وضع الفروض المسبقة، ثم محاولة تجميع الحقائق والقرائن والمؤيدات والشواهد قد اتخذ بعداً تزييفياً على يد المغرضين الإيديولوجيين، وجهابذة النقد الثقافي، من الساعين إلى صناعة الحقيقة المزيفة، وكان لعدد من المفكرين دوراً بارزاً في كشف الاتجاهات التزييفية في البحث العلمي، ولعل تجربة المفكر الفلسطيني ادوارد سعيد في تعرية الاتجاهات التزييفية في الاستشراق، من التجارب الرائدة في هذا المجال، عندما كشف عن الطبيعة السلطوية، غير الحيادية، وغير الأكاديمية، لمراكز البحث الاستشراقي.

وفي الربع الأخير من القرن العشرين برز إلى الساحة الثقافية والفكرية ما يعرف بالاستشراق الجديد، وهو شكل من أشكال النقد الثقافي الذي تم توريده إلى العالم الإسلامي في هذه الحقبة كما ذكرنا ذلك في الفصل الأول، وقد اضطلع الاستشراق الجديد بمهمة الحرب الفكرية ضد ما اسماه بالأصولية الإسلامية، وحاول صناعة هذه الأصولية باعتبار أنها نوعاً من الخطر الداهم الذي يهدد الآسرة البشرية بالإرهاب، وقد تلقف جملة من الكتاب في العالم الإسلامي مسلمات الاستشراق الجديد، وتعريفه للدين، باعتبار انه حالة خاصة وليست أساسية في المجتمع، كما تلقفوا قبليات الاستشراق الجديد وفروضة بالقبول وعدم الاعتراض، بل زادوا على معطيات الاستشراق من الشعر بيتين، في دعم الدكتاتوريات المحلية، لتكتمل القصيدة القديمة الجديدة ضد الإسلام.

ومن الطريف أن يلتفت مفكر غربي مثل ميشيل فوكو إلى حجم الحقد

والكراهية التي يحفل بها البعض من كتاب العالم الإسلامي، والمواطنين، ضد القوى السياسية الإسلامية، ولاسيما في إيران فيرد على منتقديه، من أنصار الشاه المخلوع، عندما اظهر إعجابه بالثورة الإيرانية، بضرورة نبذ الكراهية، إذ يقول: (إن مشكلة الإسلام، كقوة سياسية، مشكلة أساسية للنسبة للحاضر والمستقبل، وإن أول شرط لمناقشتها هو أن لا نبدأ بالكراهية)^(١).

وهكذا أصبحت فرضية أن الإسلام خطر داهم يهدد الشرق والغرب، قبلية مسبقة تساق نحو إثباتها والانتهاؤ إليها كل التحليلات أو النظريات، ف(علي حرب) مثلاً عندما يبحث عن سروش في كتابه (هكذا اقرأ مابعد التفكيك) يفترض سلفاً، أن الفكر الإمامي السائد في إيران هو نوع من الإرهاب الفكري، ويجعل من هذا الكره المسبق، ترسيماً، كونكريتياً، يضاف إلى أحقاد سابقه من أمثال ابن تيمية وأتباعه المعاصرين، يقول: (قد يكون من الظلم لسروش أن نتعامل مع أطروحته كجهد فكري لا يضيف جديداً إلى معارفنا حول النص والمعرفة أو حول الدين والوحي، ذلك أن هذه الأطروحة تكتسب أهميتها من غير وجه: الأول من جهة سياسة الحقيقة، إذ هي تشكل في السياق الثقافي الراهن وفي إيران بالتحديد، محاولة لكسر التحجر العقائدي ومواجهة الإرهاب الفكري الذي يمارسه حراس العقائد وشرطة القداسة)^(٢).

إن ما يسميه علي حرب بـ(سياسة الحقيقة) أو ما يطلق عليه في الغرب بـ(صناعة الحقيقة) هو شكل مزيف من البحث العلمي. نعم البحث العلمي الذي بدأ مع

(١) د. الزواوي بغورة، مشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، ٢٠٠٧م، ط٢، ص ١١.

(٢) علي حرب، هكذا اقرأ مابعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥م، ط١، ص ٩٥.

كوبر نيكوس مكتشف دوران الأرض حول الشمس، هو من قام بقلب الطاولة على الفكر البطليموسي في الغرب، إلا إن المسلمين قلبوا هذه الطاولة قبله بقرون، وقاموا بحساب محيط الأرض، لكن سياسات الحقد والكراهية بين المسلمين واقتالهم فيما بينهم هو الذي قطع دابر التطور في بلاد المسلمين وهذا ما يحرص على استمراره الاستشراق الجديد، وجملة من كتاب العالم الإسلامي.

أما فيما يتعلق بصناعة الحقيقة ووضع الفروض المسبقة وإسقاطها على الموضوع خلافاً لمنهج البحث العلمي، الذي يقتضي الحوار المستمر والمتفتح بين الذات والموضوع، فإن عبد الكريم سروش تبنى فكر الصيرورة والتحول، فرضاً، وقبليةً انطلق منه لتحليل الطبيعة الإنسانية، العارية، من كل ثابت أو فطرة ربانية، مسبقة، متشربة في التكوين الإنساني، ومروراً باعتبارية مدركات العقل العملي وتسالم العقلاء عليها، وأن لا واقع وراء الاعتبار لها، ومع الحرية التي كرستها النفعية الليبرالية، لضمان استمرارية هذه الصيرورة في الفكر البراغماتي، انتهى إلى أن الحقيقة هي صناعة تأويلية، وقد تختزل في الأمل الإنساني وحسب، وهكذا تحول تعريف الحقيقة عبر الفلسفة التأويلية من المنفعة الفردية إلى الصناعة الخطابية، وأخيراً تعرف الحقيقة بالأمل، وسروش تواصل مع هذه التحولات في الفكر البراغماتي، وهو اقرب إلى تعريف الحقيقة بالصناعة وتسويقها منه إلى تعريفها بالمنفعة، فقد كتب تحت عنوان (المثقفون أصحاب سلطة بلا منصب)، متحدثاً عن صناعة الحقيقة، قال: (المعلومات تعتبر عنصراً مؤثراً في حركة الحياة والمجتمع. واليوم تجلت هذه الحقيقة وتعمقت بشكل اكبر فالثورة الفرنسية مدينة في تنويرها وترشيدها إلى المنشورات الليلية، ونهضة المشروطة - الدستورية في إيران - مدينة لتلغراف، والثورة الإسلامية مدينة لا شرطة الكاسيت،... وهكذا بالنسبة إلى دور المثقفين المنتجين للأفكار، الذين يشكلون أحياناً

مصدراً لتحولات عظيمة في واقع المجتمع... أن العلم والسلطة مقترنان عادةً فإن العلاقة بينهما في العصر الحاضر اشتدت واتسعت وعمقت بشكل كبير، ولهذا نسمع في العالم الجديد كلمات عن: صناعة الحقيقة، أو أن الحقيقة اعتبارية ووضعية، فوضعية الحقيقة تعني إننا نحن الذين نعمل على خلق وصوغ الحقيقة ووضعها في أذهان الناس، والإيحاء بان هذا الأمر يمثل حقيقة، وذلك الأمر يعتبر غير حقيقة^(١).

لقد تطور النص الإيديولوجي خلال تفاعله مع النص المعرفي العلمي، والنص الأدبي، وتقنياته، لينتج النص النقدي الثقافي الجديد، الذي يضطلع بمهمة صناعة الحقيقة عبر الممارسة التأويلية، وقد جاء هذا التطور نتيجة الصراع الإيديولوجي وتحكم فكر الصيرورة والتحول في الغرب، قال محمد جديدي عن مسار الفكر الغربي، وهو يتحدث عن أثر ريتشارد رورتي في مجال صناعة الحقيقة: (إن الحقيقة تصنع، وهي فكرة براغماتية بالأساس، حيث سبق لرواد البراغماتية أن تطرقوا إليها والبسوها ثوباً إنسانياً خالصاً جعل من الحقيقة شأنًا بشرياً، غير إن رورتي ينفرد في هذا الصدد بمحاولته تطبيق هذه الفكرة على مسارات الفكر العلمي والسياسي والفني التي عرفتها الحضارة الغربية بما يتيح له الوقوف على نماذج تعزز من هذه الفكرة القائلة: بان الحقيقة تصنع أكثر منها شيئاً نثرت عليه أو نكتشفه)^(٢). وهكذا أصبح النص الثقافي، كالنص السردي الروائي في الوظيفة، لا يستهدف المطابقة مع الواقع المعرفي أو العلمي، بقدر ما هو صناعة تقف وراءها اتجاهات ثقافية محددة، والتي تصدر عن بنى اجتماعية لها مصالحها الخاصة بها وأهدافها، قال الدكتور حسين خمري عن ارتباط

(١) عبد الكريم سروش، لتراث والعلمانية - مصدر سابق، ص ٢٥٥.

(٢) محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص ٢٩٧.

النص الثقافي بمصالح الطبقة وتعبيره عن فضائها الثقافي: (إن النظام الثقافي لا يمكن بأي حال من الأحوال عزله عن نظام أكبر، هو الذي ولده، الذي هو البنية الاجتماعية، التي تترك آثارها على الانتاج الثقافي، وبطبيعة الحال على النص، ومهما يعرف النص باستقلاليته، فانه يتشكل وينبني في فضاء ثقافي يصير جزءاً من البنية الاجتماعية، وتبدو خاصية التعالق بديهية لان النص لا يمكن إنتاجه إلا ضمن فضاء ثقافي ولا يمكن فهمه أو تأويله إلا من خلال مجموع من القيم، والمقولات، التي تركزها مجموعة ثقافية معينة)^(١).

وفي الأبحاث الآتية، في مجال دراسة الواقع، سنقف إن شاء الله، على بعض التوجهات القومية في إيران التي تدفع باتجاه بلورة قوى تغيرية تستهدف تقويض التجربة الإسلامية هناك، والحكومة المرتبطة بها مع أن هذه التجربة هي وليدة التراكم والتوالد التي يؤمن بها الاتجاه البراغماتي في مرحلة الثبوت، فلماذا الإنكار في مرحلة الإثبات، الشيخ جعفر السبحاني، وفي إطار حوار مع السيد سروش، أكد له أن الأصل في هذه النظرية هم أهل السفسطة في العهد اليوناني، أما عند المسلمين فيمكن أن نعد الفكر الأشعري وموقفه من الحسن والقيح هو نوع من صناعة الحقيقة، وفي الفكر الغربي الحديث، تم تصنيف صناعة الايدولوجيا، باعتبار أنها نوع من التضليل والوهم وصناعة الحقيقة الكاذبة.

أما السيد محمد حسن الرضوي فقد كشف عن البعد الوظيفي لصناعة الحقيقة وتداعيات هذه الصناعة، فقال: (لا يخفى أن هذه المغالطة -أن القبح والحسن ليسا بديهيين- لم يتكرها الأشعري، بل بدأت مع السفسطائين في اليونان وأشار إليها

سقراط في كتبه، حيث قال: انه طرأت على مدن اليونان سابقاً حروب متعددة، فأوجبت الضعف المالي والاجتماعي، والمحن الشديدة على المجتمع اليوناني، وهذه المحن بدورها ولدت للمجتمع اليوناني التفكير في سبب الابتلاء بهذه المحن، وبدأت حواجز بين الطبقة الثرية وبقية الطبقات، حيث أنهم - الأثرياء - يستفيدون من الفرص أكثر مما يمكن. فقالوا - أهل السفسطة - أن المعتقدات الدينية هي التي جرت إلينا هذه المحن، ومن ثم سرى (هذا) التفكير الخاطئ إلى الثوابت الأخلاقية والقيم الصحيحة أيضاً... والتاريخ يعيد نفسه، فان الرأسمالية الغربية والإقطاع العالمي ينهج نفس المنهج حالياً، وقالوا: لا معنى كون الدولة إلهية أو دينية، والدولة ليست من الدين، بل هي تعاقد المجتمع. وان القانون العادل والحقوق أفكار تخيلتها طبقة ضعيفة لتسخير الطبقة الثرية وكذلك الأخلاق يثها رجال الدين، لأجل تسخير بقية الطبقات. قامت الطبقة الثرية بتربية خطباء لأجل انتشار هذه العقائد، وكانوا متميزين ببيان ساحر مع قوة الجدل والمغالطة: بدؤوا في التشكيك في حسن وقبح الأفعال الذاتيين وأنكروه، وقالوا: إن حسن وقبح الأفعال إنما هو بحسب المصالح للأشخاص والطبقات وإنهما ليسا بيديهم، بل هما جعليان اخترعهما طبقات من رجال الدين أو الضعفاء لاستثمار الطبقة الثرية وان الحسن والقبح لا أساس لهما^(١).

وهكذا يتسق فكر الصيرورة والتحول والانقلاب في مدونة عبد الكريم سروش، من تبنيه نظرية دارون في تكوين الطبيعة والجنس البشري، إلى بشرية الأديان، كما هو الحال في التجارب الصوفية، ثم تبنيه لفكر جون لوك ومنهجه التجريبي الحسي، وتحديدته للطبيعة الإنسانية العارية عن أية مرجعيات فطرية أو المسبقة في أصل

(١) محمد السند، أصول استنباط العقائد ونظرية الاعتبار، منشورات فدك، قم المقدسة، ١٤٢٦، ط ١.

الخلقة، وإلغاء كل المرجعيات المتجاوزة لهذا العالم؛ أي المرجعية الإلهية والوحي، ونسبة القرآن إلى حدس الرسول ﷺ ومعرفته الداخلية، ثم اتخاذه من أفكار السيد الطباطبائي في اعتبارية الحسن والقبیح، وان الأفعال ليس وراءها واقع قابل للنقص والكمال وبالتالي المدح والذم، من مجموع هذه الأفكار انطلق عبد الكريم سرروش يتطلع إلى الدين الطبيعي فكر الحدائث وسيادة العقل الاداتي الغربي، في مجالات الأخلاق والقانون وتحديد الحقيقة في مجال المعرفة بأنها صناعة ليس إلا.

إِهْضِيْلُ الثَّالِثِ

أَلِيَاتُ عِلْمِ الْأَدِيَانِ فِي قِرَاءَةِ التَّرَاثِ الدِّيْنِيِّ الْإِسْلَامِيِّ

المبْحَثُ الْأَوَّلُ: فِي الْمَقَارِبَاتِ

- مَقَارِبَتُهُ نَظْرِيَّةُ الْمَعْرِفَةِ الدِّيْنِيَّةِ بِفَلْسَفَةِ الْعُلُومِ
- مَقَارِبَتُهُ النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ، بِالنَّصِّ الشَّعْرِيِّ
- مَقَارِبَتُهُ ظَاهِرَةُ الْوَحْيِ، بِحَرَكَةِ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةِ وَظَوَاهِرِهَا (الدِّيْنِ الطَّبِيعِيِّ)

المبْحَثُ الْأَوَّلُ: فِي التَّفَكِّيكَاتِ

- التَّفَكِّيكَاتُ بَيْنَ الْمَعَارِفِ الْأَصْلِيَّةِ لِلدِّيْنِ وَمَعَارِفِ الْعُلَمَاءِ
- الذَّاتِيَّ وَالْعَرْضِيَّ فِي الْمَعْرِفَةِ الدِّيْنِيَّةِ
- تَقْسِيمُ الْمَعْرِفَةِ الدِّيْنِيَّةِ إِلَى خَارِجِيَّةٍ وَدَاخِلِيَّةٍ

توطئة

منذ كتابه الأول، (القبض والبسط في الشريعة)، رسم سرورس معالم منهجه النقدي، الثقافي، وحدد أسلوبه في تناول المعرفة الدينية من الخارج بالتوصيف والتبيين، ثم بالنقد والتقويم وإعطاء البديل بحسبه، ثم استكمل هذا المنهج بشكل أكثر وضوحاً في كتابه الثاني (بسط التجربة النبوية)، الذي أصدره بعد القبض والبسط، وتجلى فيه البديل، الدين التجريبي للعرفان أو الصوفية، بوضوح.

تناول فيه جملة من المقاربات في مجال تشخيص المعرفة الدينية والتفكيكات التي يعتقد أنها تميظ اللثام عن حقيقة العلم الديني، ومحدودية قدرات الدين وما يتوقع منه من مردود علمي عن مجارة تطورات الحياة، وذلك من خلال البحث في تاريخية العلم الديني، وطرائق تشكل الدين في العصور القديمة في ضوء التخلف المعرفي في مجالات العلوم الطبيعية والتجريبية، أي غياب الرشد التقني والعقل الادواتي في ذلك الوقت.

وعدّ كتابه الثاني (بسط التجربة النبوية)، مكملاً للأول (القبض والبسط في الشريعة) بل هو الجزء الثاني من الكتاب، فقال: (إن نظرية بسط التجربة النبوية يمكنها أن تكون الجزء الثاني لنظرية القبض والبسط في الشريعة، ففي كتاب القبض والبسط في الشريعة كان محور البحث يدور حول التأويل وتفسير النص، وفي كتاب بسط التجربة النبوية فإن مصب الكلام يدور حول ظاهرة الوحي نفسها وكيفية تكون النص).^(١)

(١) بسط التجربة النبوية، ص ١٤٨.

هذا النص السروشي لا يمثل إلا الجزء الظاهر من جبل الجليد من المنهج التأويلي الذي تخفيه مدونته وسروش لا يصرح كثيراً بمصادره الحقيقية.

السؤال المهم في هذا المجال المنهجي هو: من أين ينطلق سرروش في قراءته النقدية والاستكشافية، للدين بوصفه وحياً ونصاً مقدساً ارتبط بهذا الوحي، و(نبي) كريم عاش تجربة فريدة وخاتمة لكل دعوة نبوية، ثم تشكل المعرفة الدينية الإسلامية التي ارتبطت بهذا النص المقدس بدرجات متفاوتة، وبكلمات النبي الأكرم ﷺ الذي أوحى إليه المولى تبارك وتعالى القرآن الكريم؟.

إن الدراسة القيمة التي قدمتها الدكتورة نائلة أبي نادر عن التراث والمنهج بين أركون والجابري بالرغم من أنها لم تقف صراحةً على منهجية علم الأديان الجديد في المقاربة والتفكيك للتجارب الدينية، إلا أنها كشفت عن المنهج التأويلي عند الكاتب محمد أركون والمنحدر من أساليب النقد الثقافي في المقاربة والتفكيك، وهي أساليب متطورة عن الفلسفة التقليدية في نقد العلم الديني والتي أخذت تتكثف في صورة علم الأديان المعاصر.

من الواضح أن تاريخ الأديان، لا يرتقي إلى حجم التعقيد المنهجي الموجود في علم الأديان، إذ لم تبلور فيه جميع المناهج والتقنيات المعتمدة في علم الأديان، ولا سيما في صيغته الجديدة التي تمت صياغتها في إطار النقد الثقافي للدين الإسلامي، وفي الحوار الذي دار بين سرروش وجون هيك، الذي نشرته قضايا إسلامية معاصرة في عددها المزدوج ٣٣ - ٣٤، الصادر عام ٢٠٠٧م، ذكر سرروش في هذا اللقاء المفكر العربي الراحل محمد أركون (ت ٢٠١٠)، وقال بصراحة أنه قام بتفصيل ما هو مجمل عند محمد أركون، وسنقف على حقائق من التطابق الفكري والمنهجي بين الكاتبين

والمقاربات الفنية^(١).

وهو أمر واضح سواء على مستوى المناهج المستمدة من علم الأديان، أم على مستوى النتائج.

علم الأديان الجديد، هو حصيلة دراسات سابقة وممتدة في مجالات كثيرة: النقد العقلي والفلسفي للدين وإخضاعه للمساءلة، تاريخ الأديان وتطورها، دراسات مقارنة في مجال الأديان وما تنطوي عليه من العناصر المشتركة وفرزها عن عناصر الاختلاف، الدراسات الأنثروبولوجية وتناولها للبعد الديني للإنسان في مجالات: التقديس ومعرفة الحقيقة والدفاع عن ذلك بالعنف، دراسات النصوص والمتون الدينية ومحاولات تأويلها، بوصفها نصوصا إبداعية لا تقل أهمية عما هو موجود في عالم الإنتاج الأدبي والشعري، الدراسات التي تتناول الصوفية والتجارب الدينية والإبداعية في مجال التصوف والعشق للمطلق، مجالات علم النفس ودراسات الباراسيكولوجي، وغير ذلك من الدراسات الكلامية الدينية، و السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، مما له صلة بموضوع الدين وأثره في حياة الأفراد والمجتمعات. وقد أشار الكاتب والمترجم عادل العوا في مقدمة كتاب (المقدس والعادي) إلى جانب من التعددية المنهجية في علم الأديان، قال: (إن علم الأديان يقع في ملتقى بحوث عديدة: التاريخ، والفنومولوجيا، علم النفس، علم الاجتماع، وأنه يفيد من طرائق هذه البحوث، ومما وصلت إليه من معرفة، مع احتفاظه حيالها بأصالة مستقلة).^(٢)

من هنا نكتشف حجم التداخل بين علم الأديان الجديد وممارسة النقد الثقافي،

(١) آخر كتاب ألفه الراحل محمد أركون هو: نحو تأريخ مقارن للأديان التوحيدية، صدر عام

٢٠١١م أي بعد رحيل الكاتب. وواضح من عنوان الكتاب اهتمام المؤلف بعلم الأديان.

(٢) مرسيا اليا، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٢٦.

ودراسة الظواهر.

لقد أكد الجميع التعددية المنهجية في مجال النقد الثقافي، وتمت استعادة هذا التأكيد في مجال علم الأديان التقليدي، فكيف يكون الحال مع علم الأديان الجديد، بما اشتمل عليه من النقد الألسني، والتاريخي، والأنثروبولوجي، والفلسفي، والسياسي، والتقريب الدقي مع منجزات العلوم الطبيعية التجريبية، كما هو الحال مع مقاربات سرروش بين ظاهرة الوحي، وظواهر الطبيعة ومقاربتهما، باعتبار أن الوحي ظاهرة طبيعية متكررة.

قدم لنا سرروش في كتابه: (القبض والبسط)، و(بسط التجربة النبوية)، جملة من المقاربات والتفكيكات التي شكلت البنية التكوينية ليس لهذين الكتابين فحسب بل لمجمل تكوينه الفكري، ومشروعه في النقد الثقافي للفكر الديني في ضوء علم الأديان. وذلك بما يؤمن نظريته في محدودية الفكر الديني وقصوره في معالجة تطورات الحياة وصورورها، ومن ثم لا بد من تكيف الفكر الديني الإسلامي في ضوء مسلمات الحدائث ومسلمات الفكر المعاصر، وفي مقدمتها: محورية الإنسان وقدرته على تأسيس الفكر الديني الجديد، وتسويق التعددية الدينية المصححة لكل العقائد في ضوء نسبية الحقيقة وصناعتها، وكذلك التكيف مع فكرة غياب الإله والصورورة والتحول الحاكمة على مسيرة الوجود.

هذا المشروع الذي جاء شعاره على لسان سرروش، نفسه: (لا بد لإيقاف المياه، من سدّ منابعها). وذلك من جراء، إعادة تعريف الإسلام بعيداً عن الرأي السائد في الأوساط الإسلامية، ومن ثم القول: ببشرية القرآن الكريم، وتأكيد محدودية أهداف الرسالة الإسلامية وعدم شموليتها لكل زمان ومكان، وبذلك يتم التمهيد بحسب سرروش لقبول التكيف للفكر الديني الإسلامي مع هذه المسلمات التي أفرزتها

الحدائثة.

وسنحاول الوقوف على هذه المقاربات والتفكيكات في مدونته، والكشف عن مرجعياتها الفكرية في علم الأديان الجديد، وكذلك مقارنة ما يذكره من أطروحات ومناهج، بما وجدناه في مدونة المفكر الجزائري الراحل محمد أركون.

المبحث الأول في المقاربات

ويمكن أن نذكر فيه ثلاث مقاربات أساسية عند سرروش، تشكل العمود الفقري لمجمل مشروعه الفلسفي، وهي:

١. مقاربتة نظرية المعرفة الدينية بفلسفة العلوم.
٢. مقاربتة النص القرآني، بالنص الشعري.
٣. مقاربتة ظاهرة الوحي، بحركة القوى الطبيعية.

أولاً: مقاربتة نظرية المعرفة الدينية وفلسفة العلوم

يذكر أن الأديان الإلهية هي المنبع الحقيقي لقيام التأمل الميتافيزيقي، ولقيام الفلسفة والنظر العقلي في الوجود. أكد هذه الحقيقة جملة ممن كتب في تاريخ الأفكار، وعندما أراد المرحوم هنري كوربان أن يكتب تاريخ الفلسفة الإسلامية، جعل من التأمل الروحي للقرآن في مقدمة يتابع التأمل الفلسفي في الإسلام، قال: (إن ظاهرة الكتاب المقدس الموحى، تتضمن علم إنسان، انترولوجيا، خاصاً، أو قل نموذج ثقافة روحية معينة وأنها تفترض بالإضافة إلى ذلك نموذج فلسفة ما)^(١).

ويبدو أن هذه النتيجة ليست خاصة بالتجربة الفلسفية الإسلامية، بل هذه هي النظرة السائدة في الغرب لتاريخ الفلسفة وتاريخ أفكارها، ومشكلاتها، وترايط

(١) المستشرق هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مراجعة الإمام الصدر، عويدات، بيروت،

موضوعاتها مع موضوعات العلوم الأخرى، قال روبرت س. سولمون: (الجهود التي بذلها ميتافيزيقيو العصر القديم في معرفة حقيقة العالم، لم يكن مبعثها حب الاستطلاع أو الروح العلمية وحدها إلا نادراً، بل إن الميتافيزيقيا والفلسفة بوجه عام كان مبعثهما في الأغلب الوازع الديني... فالدين يتوفر على خبرات من نوع الخبرات التي لا يشاركه فيها علم الكون وعلم الوجود، كما انه يتضمن جانباً عاطفياً لا علاقة له بما هو مادي وباهتمامات العلم التقنية وهذا الجانب العاطفي هو الذي ألهم بعضاً من الفن العظيم والحروب الدموية والأعمال اللطيفة والفلسفة الأكثر نصوعاً في التاريخ)^(١).

ومع تطور البحث العلمي في أوروبا أبان عصر النهضة وما جاء بعده من عصري الأنوار والحدائث، تطور البحث الفلسفي باتجاه تبلور ما يعرف اليوم بفلسفة العلوم، فالعلم كما يقال في هذه الفلسفة، لا يفكر في نفسه، وإنما هذه هي مهمة فلسفة العلم، ومن هنا جاءت المقاربة بين الفلسفة التي تهتم بالدين وعلومه، وبين فلسفة العلوم.

فالأصل في هذه المقاربة هو تطور البحث الفلسفي في الحواضن الدينية في أوروبا، ولاسيما مع الفيلسوف الألماني المعروف كانت (١٧٢٤م - ١٨٠٤م) الذي ميز في كتابه (الدين في حدود العقل)، بين علم اللاهوت المستند إلى معطيات نصوص الكتاب المقدس عند المسيحية، وبين علم اللاهوت المستند إلى المعرفة العقلية، وكان كانت في مجمل مشروعه الفكري، بصدد وضع نظرية تميز بين المعارف، فمنها: القبلية الموجودة عند الإنسان والتي يستفيد منها كقبليات معرفية في دخول أي معرفة عقلية أو تجريبية، والمعرفة العلمية المتحققة في الواقع، وأخيراً المعرفة البعدية التي تدرس المعرفة المتحققة في الواقع وتحاكمها منهجياً.

(١) روبرت س سولمون، ترجمة، حسون سراي، معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، العراق، طبع دار

في مجال المعرفة الدينية، قدّم في الغرب نوعان من البيان في مجال فلسفة

الدين، وهما:

البيان الأول

التفكيك بين المعرفة الداخلية المستندة إلى الكتاب المقدس حصراً أي إنتاج منظومة دينية من داخل النص الديني، وبين المعرفة الدينية الفلسفية، أو ما يسمى باللاهوت الفلسفي، وهو: البحث الديني الذي يوظف التاريخ وأقوال العلماء، وفلسفاتهم، وكتاباتهم الأدبية، في المجالات كافة من اجل بناء وإنتاج منظومة دينية عقلية موازية للمنظومة النصوية. ومن يقرأ سرروش يجد أنه لا يقف عند حدود البحث في الدين من موقع النقد الخارجي للمنظومة النصوية الإسلامية، بل يتخطى ذلك إلى بناء تصورات جديدة عن النبوة والوحي والقرآن والخاتمية والإمامة والفقهاء والأصول، أي إنتاج منظومة دينية جديدة من خلال نظرية المعرفة الدينية تكون بمثابة البديل عن المنظومة السائدة والمتبع لمشروع سرروش سيلحظ انه يفترض انه نبويّ مجدد.

البيان الثاني

التفكيك بين المعرفة الدينية الداخلية في عالم التحقق العلمي وإنتاج المنظومات الدينية، وبين المعرفة الدينية التي تدرس هذا الإنتاج من الخارج وتقييمه، ويذكر أن (هوفدنج) من الرواد في هذا التفكيك عندما اصدر كتابه فلسفة الدين، وجاء فيه بان فلسفة الدين: (نمط من التفكير يجعل الدين موضوعاً له).^(١)

(١) انظر، روبرت س سولمون، ترجمة، حسون سراي، معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، العراق،

ويبدو أن هذا البيان هو الذي يلتزمه سروش في منهجه للبحث في الدين بشكل معلن، أما على مستوى التحقق فهو يعمل بكلما البيانيين، أي دراسة الدين من الخارج وكذلك إنتاج لاهوت يستند إلى المقولات الغربية في مجال الفلسفة ودراسة الدين، ومحاولات ابتكار ما يعرف بالدين الطبيعي، فهو يمارس نمطين من الإنتاج:

١. النقدي للمنظومات السائدة.

٢. الإنتاج للمنظومات البديلة.

في كتابه (القبض والبسط)، التزم سروش بالحديث عن ما أسماه بعلم المعرفة الدينية، وكرس من أجل ذلك الكتاب برمته، وهو بحسبه يقوم على أساس البحث في المعرفة الدينية بعد الفراغ من تحققها الوجودي، ليدرس هذا الوجود المعرفي المتحقق في الخارج، ولينظر في ماهيته، ووظيفته، وارتباطه بالمعارف الأخرى، واتجاهات تطوره المستقبلية، وما يمكن أن تتوقع من خدماته للإنسان والفوائد، بمعنى أنه بحسب الظاهر غير معنيّ بإنتاج فكر ديني، بل بصدد إنتاج نظرية معرفة لمحاكمة الدين، على طريقة فلسفة (كانت) التي يُدعى أنها وضعت حداً للبحث الميتافيزيقي في أوروبا^(١).

هذا المنهج في البحث هو في الأصل جزء من البحث في تأريخ الأديان، ورصد لحركة تطورها من الخارج، أي من خارج الفكر الديني، وهو يدخل أيضاً في ما يعرف بتأريخ الأفكار، وهذا النمط من البحث هو جزء أساسي من علم الأديان الذي تطور في أوروبا بعد التخلص من هيمنة الكنسية والبحث الميتافيزيقي والتخلص من حالة اجترار الفكر الديني هناك، أي جاء بعد التحرر من الإيمان والاعتقاد، فجاء البحث كفلسفة علم، ومعرفة بعدية، ومن خارج الدين، فهو لا يهتم أصلاً بالمحتوى الداخلي

(١) الدكتور محمود رجب، الميتافيزيقيا عند الفلاسفة المعاصرين، دار الثقافة للنشر، القاهرة،

للدِين من مسائل: كالعقائد أو الأحكام. من هنا كان لابد من الوقوف على أساسيات علم الأديان.

يبدو أن سرروش اكتشف في فترة تواجده في بريطانيا، اكتشاف مجال علم الأديان التقليدي، كما اكتشف وجود فراغ في هذا المجال من البحث في الدراسات الدينية في العالم الإسلامي وكذلك في حوزاتنا العلمية، فصار بصدد إخضاع المعرفة الإسلامية للدرس من الخارج، قال سرروش في تأكيد هذا الفهم: (... سؤال نظرية القبض والبسط الأساسي والمعرفي هو التالي: ممّ تغذى المعرفة الدينية؟ وممّ يتغذى تحولها؟ والجواب إنها تتغذى من منبعين: الشريعة الركن الداخلي، ومعارف العصر، الركن الخارجي، أي أن المعرفة الدينية نتيجة تحصل من مقدمتين... يجب أن نتذكر أن علم المعرفة بالمعنى الذي نستخدمه به، لاحق، أي انه مسوق بولادة العلوم ومستفيد من مسيرتها التاريخية)^(١).

بمعنى أن سرروش يريد أن يخضع المعارف الدينية بكل أشكالها إلى البحث والتشريح والمساءلة والنقد في ضوء ما أسماه بـ(علم المعرفة الدينية)، من أجل إثبات ظرفية العلوم الدينية وتاريخيتها، وارتباطها بعلوم عصرها، أما مع تطور العلوم الحديثة، وتغير المعارف، فستنحل هذه العلوم القديمة ومنها الدين حتى تصل درجة الصفر. يحاول سرروش أن يرصد تشكّل الأديان والتجارب الدينية العرفانية، وكيف تتولد هذه المعارف الدينية، وكيف تتطور بمرور الزمن وتتضخم. وهذا البحث يدخل في صلب علم الأديان التقليدي، وكذلك في صلب تاريخ الفكر الديني وتطوره، وأيضاً في صلب علم الأديان المقارن، إلا أن سرروش أخفى مصادره في هذا الاقتفاء

والمحاكاة.

لقد أكد سروش أن دراسته ونظريته للمعرفة الدينية هي دراسة بعدية، مثل فلسفة علم، أو نظرية معرفة، بمعنى أنه جاء للبحث في الدين ومعارفه من موقع الراصد الخارجي، في موقع من يريد أن يقيم حركة الفكر الديني عبر التاريخ، أو من موقع من يريد أن يعرف درجة الجودة والإبداع في هذا الفكر، يريد أن ينقد هذا الفكر، من خلال مقارنة نصوصه بنصوص أخرى يعتقد أنها مشابهة للنصوص الدينية من باب الأشباه والنظائر، كالشعر، والنثر الصوفي، والأساطير القصصية، النصوص المقدسة، النص القرآني، ومن هنا قارب بين النص القرآني وبين نصوص الشاعر جلال الدين الرومي^(١).

أي أن سروش بحسب الظاهر ليس بصدد إنتاج نوع من المعرفة الدينية، فهذا الإنتاج هو من مهام العاملين في ما اسماه بالمعرفة القبلية، أما المعرفة البعدية التي يشتغل عليها سروش، فهي المعرفة التي تضع العلوم المختلفة، بعد تكونها وتأسيسها، بوصفه إنتاجاً بشرياً متواصلاً على طاولة الدرس والتشريح، ومن هنا جاءت المقاربة عند سروش بين المعرفة الدينية، والعلوم الأخرى، أي قارب بين علم الأديان الذي يدرس المعرفة الدينية من الخارج، و علم المعرفة الدينية، أو فلسفة العلوم التي تدرس هي الأخرى العلم المحدد في البحث من الخارج، وتحاول تفكيكه للكشف عن أسرارها. والجامع بين علم الأديان، و علم المعرفة الدينية، وفلسفة العلوم الإنسانية هو: القدر النقدي في المنهج، الذي يتخذ من الإنسان، وجهده لمعرفة المقدس وتصوره، محوراً للبحث، قال سروش في رسم منهجه النقدي: (الفلسفة النقدية، فرع من فروع علم

(١) سنعرض لهذه المقاربة في فقرة مستقلة.

المعرفة، ينظر من الخارج إلى فرع من فروع العلم... مع الاهتمام بوجوده التدريجي، ومنازعات الفلاسفة المستمرة، ومفاهيمهم الأصولية والمناهج التي اتبعوها، فيضعها تحت مجهر النقد والتحقيق^(١).

في كتابه القبض والبسط، يذكر عبد الكريم سروش بوضوح أنه بصدد البحث في الدين من الخارج، وهو ليس بصدد تأييد أو نفي المعارف الدينية من الداخل، أي على مستوى الإنتاج، فهذا ليس من شأن البحث في علم الأديان الذي قارب سروش بينه وبين فلسفة الدين أو نظرية المعرفة، والتي هي معرفة بعدية، أي بعد الفراغ من وجود الظاهرة وإنتاجها، بما تتضمنه من مختلف ألوان الإنتاج المعرفي والسلوكي. قال: (ليس من السهل إطلاقاً أن ينسحب الواحد من داخل فن إلى خارجه، ثم ينظر إلى هذا الفن من الخارج، فيرى معارفه - رغم تعلقه وارتباطه بها - حلقة من حلقات الوجود التاريخي لعلم من العلوم، وبدلاً من أن يصوب آراء الآخرين أو يخطئها، يرى إلى الآخرين وهم يصوبون ويخطئون بعضهم، ويحدد النظريات الآفلة، ويدرس النظريات البديلة)^(٢).

لابد من الوقوف على جانب من الأساسيات المعتمدة في علم الأديان والتي تشكل قلياته في البحث، بمعنى أنها مصادر غير خاضعة للبرهنة، ومن ثم ملاحظة النتائج المترتبة على هذه المنهجية في المقاربة التي يعتمدها علم الأديان ويتم تداولها في النقد الثقافي:

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢) القبض والبسط، ص ٢٣٢.

١. قبلية الدمج الديني والإشكالات المترتبة عليها:

أي وضع جميع الأديان، وجميع المذاهب الموجودة داخل الدين الواحد، على طاولة واحدة، ومن هنا يلاحظ لماذا سروش، لا يفرق بين الاتجاهات المختلفة في نقده للمعارف الدينية في داخل الدين الإسلامي؟ مع أن الجميع يعلم بحجم الفوارق الاعتقادية بين الاتجاه الذي يؤمن بالتجسيم والتشبيه وأن الله له حدّ وله جسمية معينة، وله مكان، وبين الاتجاه الذي يؤمن بأن الله تعالى منزّه عن الحدّ والتشبيه والجسمية والمكانية، وما يترتب على هذه الفوارق.

المنهجية الخارجية لعلم الأديان لا تميز بين المكونات الداخلية للاتجاهات المختلفة، والأديان المتعددة، بل هي تحاول أن تحاكم جميع هذه الاتجاهات من خلال فرضية مسبقة تعتقدها مثل: إن جميع هذه المعارف هي بشرية وتاريخية، وهي قابلة للصحة والخطأ، إننا أمام علم كلام جديد، هو في الحقيقة علم الأديان الأوربي، الذي تأسس في ضوء بشرية المعرفة الدينية، وهذه قبلية أساسية في هذا العلم وجهت أبحاث رواد هذا العلم أمثال: فرويد، وماركس، ونيتشه، وغيرهم، ممن لم يدرسوا الدين الإسلامي من الداخل، ذكر سروش أنه بصدد المساهمة في علم الكلام الأوربي الجديد، والذي اعترف الدكتور عبد الرحمن بدوي بعدم اهتمام علماء المسلمين به من قبل، قال سروش: (فتح لنا علم الكلام الجديد أبوابا في عالم المعارف الدينية من خلال إدخال عنصر البشرية والتاريخية في الدين وأدى ذلك إلى إيجاد نوع من التوازن في معرفتنا الدينية لم يكن موجودا في الأزمنة السابقة وكتاب بسط التجربة النبوية بدوره يمثل مساهمة صغيرة في ميادين هذا الجهاد الكبير)^(١).

(١) بسط التجربة النبوية، ص ٥.

مقتضى هذا التصريح، وكثير من كلام سرروش الذي استفز العلماء الكبار في العالم الإسلامي، إن الإسلام وعبر كل القرون الماضية، وفهم أكثر من قرنين ونصف من الوجود المبارك لأئمة أهل البيت من آل الرسول الأعظم ﷺ بين العلماء و الناس، بقي ينتظر بروز علم الكلام الجديد في أوروبا، أو نظرية المعرفة الدينية، أو في الحقيقة، التي لم يذكرها سرروش، ظهور علم الأديان ومناهج النقد الثقافي، في أوروبا، لكي نفهم، بعد كل هذه السنوات، أن القرآن الكريم صناعة بشرية، مع أن هذا هو ملخص كلام المشركين بمكة لحظة نزول القرآن، و في هذا المجال، ما أبعد ما بين كلام سرروش عن القرآن، وبين كلام المرحوم الدكتور عبد الله دراز، في كتابه: النبأ العظيم، وهو أيضاً ممن درس علم الأديان في السوربون ونال منه الدكتوراه، أو كلام المرحوم مالك بن نبي (١٩٠٥م - ١٩٧٣م) في الظاهرة القرآنية.

كان يفترض أن علم الأديان، يعتمد التفكيك بين الأديان، لاختلاف المعطيات، وعدد كبير من مدخلات البحث لا يمكن إدماجها، بأن يضع التجربة الدينية الواحدة، كالتجربة الإسلامية بكل نصوصها ومعارفها، مفاهيمها ونظرياتها، شعائرها وممارساتها، يضعها على الطاولة، ليتفحص هذه التجربة كظاهرة فريدة، لا بد من دراستها، وتفكيكها، ومعرفة مكوناتها: الذاتية الجوهرية، والعرضية الطارئة، المحكومة بعوامل الزمان والمكان وتلك الأمور المتعالية على الزمان والمكان، الخارجة عنه تخصصاً. وذلك من أجل الفرز بين ما هو صحيح، ومطابق لمنطق العلم والمعرفة، ولاسيما أن العلوم الحديثة قد وضعت معطيات جديدة تساعد العقل على الانفتاح والتفهم وعدم الإنغلاق على البعد الواحد الدوغمائي. وبين ما هو ليس بمنطقي ومخالف لصريح العقل ومنجزات العلوم. إلا أن ما حصل هو غير ذلك تماماً، إذ اعتمد علم الأديان الذي استعار منه سرروش أدواته في المقاربة والتفكيك، ثم تنكر لذكره

تماما في بحوثه، وأعتمد على أسلوب الإدماج لكل التجارب الدينية بصفتها: موضوعا واحدا لعلم واحد، دون المناقشة لهذا الإدماج أو النقد، قال: (إن المعرفة الدينية أمر بشري لديها جميع العلامات والصفات البشرية أي إن منشأها بشري، وليس وحياً، وتطوها تدريجي، تثير الخصومات، وتحتمل الظن واليقين، وتحتاج باستمرار إلى التنسيق والتنظيم، وهي في وثام وخصام مع فنون المعرفة الأخرى وفي تقدم وتراجع مستمرين تاريخياً تتضمن القوة والضعف والاضطراب والصفاء، يبرز في ساحة المعرفة الدينية كثير من المفكرين والمجددين والإحيائيين والمصلحين وكل واحد منهم بحسب نصيبه من علوم العصر ومعارفه ومدى اهتمامه بالمشكلات الخارجية والقيمة التي يوليها لأركان الشريعة وأصولها المتنوعة يصوغ المعرفة على نحو خاص ويكسو جسدها بثوب جديد)^(١).

ومن هنا قال سروش من موقع علم الأديان الذي ينصب نفسه مقيماً لكل دين، ولكل تجربة دينية، من منظار الإدماج، عبر تأريخ تحقق الأديان، لخص سروش كلامه في القبض والبسط في المعرفة الدينية وقال: (كلامنا السابق يعتمد على ثلاثة أركان: التوصيف، التبيين، التوصية. أي انه اخبر أولاً عن تطور الفكر الديني وتكامله، — التوصيف — وجهد ثانياً لان يكشف سره ويوضح أسبابه — التبيين — وثالثاً: باستخلاص الدرس من المقامين السابقين، يرغّب التائهين بالسباحة في خضم هذا البحر ويوصيهم بالارتقاء بمعرفتهم الدينية — التوصية)^(٢).

وهكذا يكون التوصيف والتبيين والتوصية، عناصر أساسية في علم دراسة

(١) القبض والبسط، ص ٣٧.

(٢) القبض والبسط، ص ١١٧.

الأديان التقليدي، وسنرى كيف اعتمد هذا العلم في بحثه، على منهج دراسة الظواهر، الذي تم توظيفه في أوروبا لدراسة الظواهر الدينية، وعدّ التجارب النبوية والصفوية من مستوى واحد، باعتبار أنها تجارب بشرية كالفن والشعر والموسيقى وصناعة القصة وغيرها من مناحي الإبداع عند الإنسان.

لقد أكد سرروش أن دراسته ونظريته للمعرفة الدينية هي دراسة بعيدة، أي فلسفة علم، أو نظرية معرفة، بمعنى أنه جاء للبحث في الدين ومعارفه من موقع الراصد الخارجي، في موقع من يريد أن يقيم حركة الفكر الديني عبر التاريخ، أو من موقع من يريد أن يعرف درجة الجودة والإبداع في هذا الفكر، يريد أن ينقد هذا الفكر، من خلال مقارنة نصوصه بنصوص أخرى يعتقد أنها مشابهة للنصوص الدينية من باب الأشباه والنظائر، الشعر، النثر الصوفي، الأساطير، النصوص المقدسة، النص القرآني، ومن هنا قارب بين النص القرآني وبين نصوص الشاعر مولوي. أي أن سرروش ليس بصدد إنتاج نوع من المعرفة الدينية، فهذا الإنتاج هو من مهام العاملين في ما سماه بالمعرفة القبليّة، أما المعرفة البعيدة التي يشتغل عليها سرروش، فهي المعرفة التي تضع العلوم المختلفة، بعد تكونها وتأسيسها، إنتاجاً بشرياً متواصلاً، على طاولة الدرس والتشريح، ومن هنا جاءت المقاربة عند سرروش بين المعرفة الدينية، والعلوم الأخرى، أي قارب بين علم الأديان الذي يدرس المعرفة الدينية من الخارج، و علم المعرفة الدينية، أو فلسفة العلوم التي تدرس هي الأخرى العلم المحدد في البحث، من الخارج وتحاول تفكيكه للكشف عن أسرارهِ. والجامع بين علم الأديان، و علم المعرفة الدينية، وفلسفة العلوم الإنسانية هو: القدر النقدي في المنهج، الذي يتخذ من الإنسان، وجهده لمعرفة المقدس وتصوره، محوراً للبحث.

إن عملية الإدماج التي يعتمدها سرروش تبعاً للمنهج المطروح في علم الأديان،

عملية غير علمية ولا عملية ومضللة أيضاً، ومن الشواهد المهمة على ذلك: ادعاء جملة من كتاب هذا العلم، بحسب زعمهم، أن الدين المسيحي هو الأفضل من بين كل الأديان، وأنه الأقرب إلى الحداثة من غيره، مع أن الثابت لدى مسيحيين آخرين، أكثر جدية في البحث الداخلي والخارجي للمسيحية، إن المسيحية تم تحريفها وأنها أقرب إلى الوثنية في عقائد التجسيم والتجسيد والتثليث.

٢. بشرية جميع المعارف الدينية:

فرضية مسبقة وليست نتيجة المعرفة الدينية عند سروش محكومة بقبليّة أساسية حاكمة في التقدي الثقافي وعلم الأديان، وهي بشرية الدين، وبذلك يمكن أن تقارب النصوص القرآنية وكذلك علوم الشريعة مع العلوم الأخرى، التي تدرس الإنسان، وإنتاجه الديني والقانوني والأدبي والعلمي، وفهمه لعوالم الآخرة وتصوراته عن الله تعالى، على أساس من كونها حصيلة جهد بشري وإبداع إنساني وإنتاج يجب أن يخضع بكل مكوناته للتحليل وللتقدي من أجل التجاوز والإزاحة؛ ولذا قال سروش صراحة: (النتيجة هي: إن المعرفة الدينية أمر بشري، لديها جميع العلامات والصفات البشرية أي أن منشأها بشري، وليس وحياً، وتطورها تدريجي)^(١).

هذه النتيجة التي يذكرها سروش، لم تكن نتيجة بحث حقيقي في الدين الإسلامي، بل هي مسبقة أساسية في المنطق السائد في أبحاث علم الأديان وطريقته الإدماجية لكل الأديان، كما يؤكّد ميشال ميلان: (كل المعتقدات والتصورات الخاصة

بكل نظام ديني، والتي ليست في الواقع سوى حقائق عرضية^(١). وهذا ما نجده عند جون هيك أيضاً في كتابه (التعددية الدينية)، الذي صور الأديان في حدود التجربة الشخصية في الاتصال بالغيب، نظير التجربة الصوفية، ويأتي تعبير الأنبياء لكي يوطر هذه العلاقة مع المتعالي في ضوء اللغة والمعاني السائدة في البيئة، قال: (معرفة الله لا تقع خارج الدلالات التي يمنحها الإنسان للمعطيات التي يتلقاها من الله ويستجيب لها، بل إن معرفة الله هي انعكاس للعلاقة البشرية مع الله في ظرف تاريخي واجتماعي خاص، فأوصاف الرحمة والحب والعدل، ليست مجرد أوصاف لذات الله، بل هي أوصاف ننسبها لله في سياق علاقتنا معه)^(٢).

٣. وحدة التحديات:

بعد تجاهل وجود الفوارق الداخلية للأديان والمذاهب في داخل الدين الواحد، يمكن فرض ذات التحديات الخارجية التي تواجه ديناً بحدده، وإسقاطها على الجميع وبلا تمييز، وهذا ما ذهب إليه سرروش بعد أن افترض في أكثر من مورد مناقضة الإسلام للعلم والمنطق، وكذلك في عدم خلوصه إلى تعريف جامع للأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، أو انتهاء النص القرآني إلى مرحلة الأسطورية في غياب الوظيفة التاريخية وانتهاء الصلاحية الآنية التي كانت قائمة في عصر الرسالة الأول، لم يستطع سرروش أن ينفذ إلى عظمة النص القرآني، وحقيقة الإعجاز في تكوينه، السارية

(١) ميشال، مسلان، علم الأديان، ت، عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٩م، ط ١،

(٢) نقلاً عن: د. وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم والمركز

في كل العصور السابقة والحالية والآتية، وقدرته على مواجهة التحديات التي يثيرها المشككون في صلاحية هذا النص، لقد أثبت هذا النص المقدس أنه الزيت الذي أنار العقل الإنساني على امتداد القرون الماضية، وأخرجه من ظلمات الجاهلية إلى نور العلم في المجالات كافة، بما في ذلك مجال المستقبل الأخروي للإنسان الذي لم تستطع قدرات الفلسفة، والعلوم التطبيقية أن تساعد الإنسان في إنجاز تصويره الواضح عن المصير، فيما هو يقف على حافة الوجود، محملاً ببرنامج حب الخلود والبقاء، ولاسيما أن عقله مجهز بعدد من الخلايا والقدرات المعلوماتية، التي تنجز مهمة الخلود في هذا الوجود، مما يتنافى مع حضور الفناء المبكر ومدة العمر التزيرة.

٤. إلغاء التعريف الموحد لمفهوم الدين:

من النتائج المترتبة على النظرة الخارجية للدين، وما يستتبع من الدمج الديني، ووحدة التحديات، هي ضرورة إعطاء تعريف لغوي واصطلاحي موحد للدين، يفترض أنه جامع لكل الأديان بعد أن تم وضعها على صعيد واحد في هذا العلم، ولما كان البحث في المعرفة الدينية، عند سروش، من الخارج ومع سعة وجود الأديان وتنوعها في هذه المعرفة، انتهى سروش إلى نفس ما انتهى إليه جملة من كتاب علم الأديان والباحثين فيه أي: صعوبة إعطاء تعريف جامع للدين، أو وجود روح مشتركة بين الأديان. وهنا نلاحظ بوضوح كيف أن سروش يهرب هذه الإشكالية من علم الأديان الغربي إلى ما سماه: علم الكلام الجديد، أو نظرية المعرفة الدينية، مع إننا في الداخل الإسلامي، المعرفي، لا قيمة لهذه الإشكالية مع وضوح مقاصد القرآن الكريم

من إطلاقات كلمة الدين.^(١)

ففي كتابه (بسط التجربة النبوية)، يجتري الكاتب هذه الإشكالية بكل تفاصيلها، من المفكر الإنكليزي جون هيك (تولد ١٩٢٢م) الذي تبنى نظرية التشابه العائلي، لفيتجنشتاين والقائلة بوجود التشابهات والتقارب في العائلة الواحدة، ويستخدم الأمثلة نفسها في هذا المجال، ويحاول تعزيز هذه الفرضية بذكر الآراء والمقولات لعلم الأديان الغربي.

في هذا البحث التعريفي، يذكر: نظرية فيتجنشتاين، وينقل كلام كنتول سميث، والنظرية المثالية التي تؤمن بالروح الجامعة، وإمكانية التعريف في ضوء منهج الظواهر لهوسرل، وكذلك النظرية التجريبية، ويقاربها مع رأي فيتجنشتاين، ثم ينتهي إلى فرضية التفكيك في الدين بين العرضي والذاتي، وفي مجال الذاتي لا يوجد جامع ولا تعريف للتجربة الروحية الخاصة، وذلك لغموض نوع الاتصال بالمتعالي، وإذا وجد جامع في الأديان أو التجارب الصوفية، فهو في مجال العرضي فقط، أي فيما هو تأريخي، وآني، وبشري، ولا صلة له بالمقدس، ثم يهرب البحث من علم الأديان العام إلى النظر في الدين الإسلامي، بعد أن عبر عنه بأحد الأديان، إي بعد إقصاء الذاتي وتوظيف العرضي لنقد المعرفة الدينية، ولم يقف عند أصل مشروعية هذا التهريب للبحث من المجال الغربي، حيث يسود الشك في إمكانية الفصل بين هذه الأديان الثلاثة

(١) انظر: مصطفى كرمي، الدين حدوده ومدياته: ص ٢٩. قدم المؤلف دراسة ممتازة في مجال تعريف الدين، سواء في المجال اللغوي، أم المجال الاصطلاحي، وتطرق إلى نظرية فيتجنشتاين، وهي نظرية مستوحاة من نظرية الحقول الدلالية في فقه اللغة، ومن هنا يمكن القول في مجال تعريف الدين: بوحدة المعنى وتعدد الأنحاء. أي البساطة في جانب المفهوم التصوري، والتركب في جانب الدواعي والمصاديق التصديقية.

ونسبتها إلى حضارات مختلفة تماماً، ففي ضوء التعريف الذي يتبناه كل من والترستيس عن فيتجنشتاين، تظهر الأديان الثلاثة كعائلة واحدة، ونورها من مصدر واحد، فمع تمامية المعرفة اليهودية والمسيحية والإسلامية يتبدى بوضوح الخيط الرابط بين هذه الأديان التوحيدية الثلاثة التي ارتبطت بحضور الوحي الخارجي.

الشك في نسبة هذه الأديان إلى حضارات مختلفة في صدورهما وانبثاقها، هو شك في محله، ففكرة البشارة بالدين الآتي، وإنه سبيل الخلاص فكرة أساسية في النبوات السابقة على الإسلام، والفكرة الرابطة تلوح بوضوح في أفق البحث العلمي الرصين رغم ما تعرضت له النصوص الأصلية، غير القرآن الكريم، من التحريف، وليس الجميع يرجعون إلى إبراهيم الخليل أبي الأنبياء. فما يذكره سروش من الافتراق المستحکم بين الأديان، ولاسيما الثلاثة التوحيدية، هو تحكم، ودوغمائية لا مبرر لها، يقول: (إن وجود ذات وروح مشتركة بين الأديان بأجمعها ليس أمراً مسلماً بل إن إثباته يقرب من المحال، فليست الأديان عبارة عن أفراد ومصاديق لأمر كلي باسم "دين" بل هناك شبه ومماثلة عائلية بينها كما يقول فيتجنشتاين..... أجل فان البحث في عرضيات الدين انفع وأكثر نتيجة من البحث في دائرة الذاتيات والتوصل إلى تجريد وفهم العرضيات بأحد الأديان أكثر فائدة من البحث في عرضيات الدين بشكل عام)^(١).

كان على سروش مراجعة آليات أساسية في هذا المجال مثل كتابات: مالك بن نبي في الظاهرة القرآنية، أو ما كتبه موريس بوكاي في كتابه: القرآن والتوراة

والإنجيل^(١)، لمعرفة حجم الترابط الحقيقي بين الأديان التوحيدية الأساسية في العالم. ولكن الانتقائية والفرضيات المسبقة هي التي وجهت البحث عند سروش باتجاه نصره القول بالدين الطبيعي، أو التعددية الدينية، والقول بذويان الرابط في المعرفة الدينية من جهة الوحي الخارجي، وكيف كان السابق يبشر بالدين اللاحق، والشارة بالدين الآتي لا تكون من المعرفة الداخلية للدين الجديد، بل هي في الواقع معرفة خارجية. كما أنها تلقي بظلال الشك بشأن محورية الإنسان في صناعة الدين وتجربة الرسول المبشر بالآتي من بعده في إطار واقعه المحدود.

في مجال تحديد الموضوع اتجه علم الأديان نحو الإدماج، أما بصدد التعريف فقد اتجه نحو التفكيك، وعدم النظر إلى الأديان بصفة الوحدة في المعنى والمفهوم البسيط، والتعدد إنما يكون في الأنحاء والدواعي.

٥. الاختلاف في تحديد وظيفة الدين:

يترتب على الدمج الديني، وغياب التعريف الموحد تحدي آخر، وهو غياب الوظيفة المحددة للدين، وقد خصص الكاتب (ميشال مسلان) فصلاً من كتابه لبحث النظريات الأوربية في هذا المجال، إذ يعاد تعريف الدين في كل مرة طبقاً للوظيفة التي يراها المنتظر في نشأة الدين وتفسير هذه النشأة والوظيفة المترتبة عليها، ومع تسرية هذا التحدي إلى كل الأديان، تكون النتيجة أن الدين الإسلامي، شأنه شأن كل الأديان

(١) انظر: مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، ترجمه: عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٩م، ط ٩. وموريس بوكي، القرآن والتوراة والإنجيل، دراسة في ضوء العلم الحديث، ترجمة: عادل يوسف، الأهلية للنشر، بيروت، ٢٠٠٩م، ط ١.

خاضع لإعادة تعريف الدين، طبقاً للوظيفة المقترحة في علم الأديان، وهكذا في كل مرة يعاد تعريف الدين الإسلامي بتعريف جديد، قد يختلف جذرياً مع ما هو معروف من وظيفته المصرح بها في نفس القرآن والسنة النبوية، وقد حصل هذا فعلاً كما يذكر بوب سي سيد في (الخوف الأصولي)، من أن الإسلام يعاد تعريفه بالوظيفة الفردية فقط، وفي إيران هناك ثقافة جذرها الشاه المخلوع في مجال إعادة تعريف الدين.

أما مع سروش فإن الدين الإسلامي، يمنح في كل مرة وظيفة بحسب السياق، فتارة هو فردي سيكولوجي، وأخرى يكون اجتماعياً، وثالثة أسطورياً، وقد دخل فعلاً مرحلة الوظيفة الأسطورية، وهذا ما ذكره في أكثر من مورد.

٥. البعد الأيديولوجي في علم الأديان:

لقد احتفى عبد الكريم سروش بعلم الأديان، وتصور أنه سوف يأتي بالجديد خلال هذا العلم وبما لم تعرفه الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي، ومن الواضح أنه لم يصرح بمصادره الحقيقية، وهذا الأمر بنفسه منبه على وجود البعد الأيديولوجي في المقام، بل راح يبشر بابتكار نظريات جديدة في مجال النبوة والإمامة والمعاد ونظريات أخرى في مجال الفقه والأخلاق، وعلى هذا الأساس أيضاً، يحاول البعض تسويقه باعتبار أنه من المجددين في الفكر الإسلامي.

نعم هو يقتبس من علم الأديان الأوربي الذي تأسس في ضوء نزاع شديد بين قوى إيمانية وأخرى تعتمد فرضيات الحادية مثل: (الدين أفيون الشعوب)، بحسب ماركس، أو (إن الوحي حالة مرضية)، وأنه صنف من (الانخلاع الوجداني) بحسب فرويد، أو أنه (خطابات نفاقية)؛ لتسويغ المكر والخداع وتبرير الضعف بحسب نيتشه، والجامع بين كل هذه الفرضيات الإلحادية وغيرها الإيمانية، هو القول ببشرية الدين

ومقاربة النص الوحي مع الشعر والهوامت التجارب الصوفية الباراسيكولوجية. لقد انتهى البحث في علم الأديان التقليدي إلى مقولات مثل: أفضلية المسيحية بحسب العالم اللاهوتي الدكتور أس. بوكيت، مدرس مادة تاريخ الأديان في جامعة أكسفورد كما في كتبه (مقارنة الأديان)، أو محاولة التأسيس لدين جديد كما هو الحال مع: عمانوئيل كانت، وأوغست كنت، أو القول بالتعددية الدينية كما هو الحال مع جون هيك.

لقد اختار سرروش الإسلام أنموذجاً لتطبيق هذه المقولات المستمدة من هذا العلم جميعاً، فقال ببشرية الدين الإسلامي والوحي المحمدي، وقال بالتعددية الدينية والصرطات المستقيمة، وكم سعى إلى تأسيس منظومة فلسفية تفكر في الدين، أعتقد بأنها طريق الخلاص في أزمنة الحداثة والدين الطبيعي^(١).

في ما يتعلق بمسألة التعددية الدينية، فإن الإسلام والرسول الكريم احترم خيارات الناس وأعلن القرآن بوضوح أن (لا إكراه في الدين)، ولكن من موقع يجب أن يعرف الآخر في (أن الدين عند الله الإسلام)، (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين)، بمعنى أن هذا الأمر هو من شؤون عالم الآخرة.

وهذا هو السائد والمشهور عند المسلمين جيلاً من بعد جيل بحكم التصريح القرآني، ولا يحتاج الأمر إلى ثورة كوبرنيكوسية^(٢) في الداخل الإسلامي لنعرف أن الإسلام ليس مركز الأرض والعالم، بل يعتقد المسلمون بأن جميع الأديان الإلهية عبارة عن مصابيح مضيئة لقوة العقل في معرفة هذا العالم، وفي كل مرة كان يتم تبديل

(١) وسنقف على هذه المسألة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٢) نسبة إلى العالم الفلكي البولندي كوبرنيكوس (١٤٧٣م، ١٥٤٣م)، الذي توصل إلى كشافاته في إيطاليا.

المصباح بآخر أفضل وأقوى. وقوة الإضاءة في مصباح الإسلام لا تخفى على أحد من أهل المشرق أو أهل الغرب، ولكن الأيديولوجية الحاكمة في علم الأديان الأوربي هي التي تحاول طمس معالم هذا النور، وعلى هذا الطريق المعبد بالكرهية للإسلام والمسلمين، سار سروش معتقداً أنه يستطيع محاكاة المفكر المسيحي (جون هيك) الذي اكتشف بأن المسيحية لا تمثل طريق الخلاص الوحيد في هذا العالم، بل شأنها شأن الأديان الأخرى في تحقيق الخلاص أو عدمه. ومن ثم آمن جون هيك بالتعددية الدينية والصراعات المستقيمة للأديان جميعاً، الساعية إلى معرفة الله ومحبه في هذا العالم.

إن ما توصل إليه جون هيك، سبق أن توصل إليه عدد كبير من الأوربيين ممن تحولوا إلى الأديان الأخرى، وفي مقدمتها الدين الإسلامي، وبذلك فأنهم قد حققوا ثوراتهم الكوبرنيكوسية الخاصة، وما ذكره جون هيك من كلمات في هذا المجال، كما ينقل الدكتور وجيه قانصو في كتابه (التعددية الدينية في فلسفة جون هيك)، تؤكد وجود البعد الأيديولوجي في طرح المسألة، سواء طرحت في إطار التعددية الدينية والقبول بها أم طرحت في داخل اللاهوت الخاص بالدين المسيحي وأنه هو مصدر الخلاص الوحيد في هذا العالم، ورغم محاولتنا تجنب الاتهام لسروش، إلا أن علم الأديان وآليات النقد الثقافي متهمه في نفسها وغير منزهة عن الأيديولوجية في التعامل مع الموضوعات المعرفية.

وأهم هدف توخاه سروش من هذه المقاربة بين فلسفة العلوم وبين نظرية المعرفة الدينية التي طرحها في دراسة الدين الإسلامي، هي محاولة إثبات الترابط بين المعرفة الدينية والمعارف في العلوم الأخرى ومع تطور هذه العلوم، فلا بد من تطور فهم الدين، وزحزحة مسلماته السابقة وتغيرها.

وقد انبرى الدكتور صادق لارجاني في كتابه: المعرفة الدينية، وكذلك في بحثه: (دور المعارف البشرية في الاجتهاد الفقهي)^(١)، للتصدي لبيان حدود الترابط بين العلوم الدينية، وخصوصاً علم الفقه ومدى ارتباطه بعلوم اللغة والعلوم العقلية، وحاول تنفيذ نظرية سروش في الاستهلاكية المطلقة لعلم الفقه وأنه عالة على العلوم الأخرى ومع تطورها سينتهي البحث الفقهي إلى مجرد دراسات في المصالح الدنيوية ولا صلة له بالدين. بل بالعلم والعقل.

والحقيقة أن سروش لم ينطلق من موقع التجديد الفقهي وتطوير الاجتهاد الإسلامي، الذي يقوم على أساس اكتشاف الحكم الواقعي، أو تحديد الوظيفة العملية، رفض سروش هذا النمط من التفكير جملة وتفصيلاً في رده على الأسس المنطقية للاستقراء للسيد الشهيد الصدر، وعدّ الفقهاء غارقين في الأوهام والظنون التي تقود إليها الاستقرائية في مجال العلوم الدينية.

ينطلق سروش في فهم الفقه من موقع صناعة الدين التجريبي العرفاني، في ضوء محورية الإنسان في بناء أنموذجه المعرفي والديني، وعندما قرأ الفقه الإسلامي التقليدي فهو ينطلق من قبلية الإيمان ببشرية الوحي، وأن التشريع الفقهي في الإسلام هو أيضاً من عند الرسول الكريم، من أجل تأطير تجربته الدينية والمحافظة عليها من الزوال والضياح، وفي ضوء هذه النظرية، فإن الدين التجريبي والعرفاني يحمل معه الفقه الخاص، فكل صاحب تجربة دينية صوفية وعرفانية، يمكنه أن يبلور الفقه الخاص بتكوينه العلمي سواء جاء مطابقاً للفقه التقليدي أم لا. ومن هنا فرع سروش على تطور علوم الصحة والتعقيم عدم الحاجة إلى الالتزام بالتطهير الشرعي مثلاً. بل وصف دورة

(١) مجموعة من المؤلفين، الفقه وسؤال التطوير دراسات وحوارات، مركز الحضارة لتنمية الفكر

فقهية كاملة: من أول الطاهرات إلى آخر الحدود والديات على المنهج الفقهي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، بالظلامية^(١).

ثانياً: مقارنته النص القرآني، بالنص الشعري.

في كتابه: علم الأديان يذكر ميشال مسلان، ومنذ الصفحة الأولى من الكتاب، مسألة تعريف الدين، وصعوبة إعطاء تعريف موفق للدين بسبب ما أسماه من أن الكلمة: حمالة للوجوه المتعددة، وعدم وجود الجامع الذاتي في مجال التجارب الإنسانية المرتبطة بالميثافيزيقيا، والتي يقاربها بالأحلام في حال النوم، والتي لا يمكن إخضاعها للتجربة العلمية، وعلى خلفية تقسيم أبعاد التجربة الدينية الفردية إلى: الذاتي والعرضي هنا يحاول ميشال مسلان، إرساء سفينة البحث عند محطة التمظهرات العرضية للتجربة الدينية، وفي مقدمتها التعبير اللغوي عن التجربة الدينية، إذ ليس بعد الحلم إلا التعبير عنه باللغة السائدة، ثم الطقوس والرموز، ومن هنا قال ميشال: (خلافاً لرؤى البعض فاني لا أرى بعض المساعي موفقة، لأنه ليس فقط كون التعريف العام للدين لا يكون إلا بصفته محاولة تقريبية وغير وافية بالغرض حيث الكلمة حمالة أوجه، ولكن أي عرض علمي للميثافيزيقي هو تشويه وزيف بعملية البحث العلمية، إذ من الجلي انه لا يتيسر لنا الإلمام بتجربة الإنسان الدينية إلا عبر ما يتجلى بواسطة منظومات تعبيرية نظرية، سواء كانت مفاهيمية أو طقوسية أو رمزية، باعتبارها

(١) أطلق سروش هذا التوصيف لكتاب أنوار الفقاهة، وهو دورة فقهية من تأليف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أنظر: نصوص معاصرة، العددان، ١٥-١٦، ٢٠٠٨م، ص ٦٠، وستوضح المباني الحقيقية لأفكاره في هذا المجال عندما نصل إلى بحث الحدائث الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش في الفصل الأخير.

تمظهرات مختلفة للغات، فالعديد من التأويلات ضرورية لفهم مختلف تلك اللغات، التي عبر الإنسان بواسطتها عن علاقته بالمقدس، ساعيا من خلالها لدحض القلق العميق الذي يكتنف وجوده،...لا يمكن إدراك كنه رؤيا حلم ما، إلا عبر لغة الحالم (الصاحي)^(١).

ويؤكد ميشال في موضع آخر من كتابه، على بشرية كل تصور صادر لتوصف المقدس أو لتناول شؤونه: (غالبا ما كتبنا أن المقدس يتحدد بعلاقة بين واقعة موضوعية متعالية وإنسان يعبر بواسطة لغات مختلفة... فكل تعبير عن المقدس ليس سوى تفسير إنساني بواسطة لغات مختلفة أسطورية وشعائرية ورمزية)^(٢).

ذكرت هذا التمهيد، بعد أن وجدت سرروش قد سار على ذات المنهج والأفكار التي طرحها ميشال مسلان وحذا حذوه في الكتابة، فمنذ الصفحات الأولى من كتابه بسط التجربة النبوية، يطرح مسألتي: صعوبة التعريف، ثم يرتب عليها مسألة: الذاتى والعرضي في الأديان، فبعد استبعاد وجود الروح المشتركة التي تمكن من التعريف، لا يبقى، كما نقلنا كلامه في هذا المجال في الفقرات السابقة، لا يبقى من الدين إلا ما هو عرضي، وهنا، عند هذا العرضي، يرسي سرروش أشرعة البحث ومراكبه. وفي مقدمة أبحاث العرضي، مسألة اللغة العربية التي تم الإفادة منها في تقديم التجربة النبوية، ثم ربط الدين بثقافة العرب، وتصوراتهم ومفاهيمهم ونظرياتهم عن الحياة، وكذلك الحوادث التاريخية التي ارتبطت بالرسالة الإسلامية وتبليغها، والأسئلة التي تمت الإجابة عنها في هذا الدين، وأخيراً الأحكام الفقهية التي اقترنت بهذه

(١) ميشال، مسلان، علم الأديان، ت، عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٩م، ط ١، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٥.

الرسالة. أي أن مجموعة مظهرات الدين الإسلامي العرضية، هي التي تؤكد بشرية وتاريخية وآية هذا الدين، ومن أجل الوصول إلى هذه الحقيقة بحسب سروش، يعقد مقارنة مطولة بين: نصوص من الديوان المثنوي لجلال الدين الرومي، ونصوص من القرآن الكريم، وروح هذه المقارنة تقوم على أساس الارتقاء بالنص البشري إلى مستوى الإلهام، والتزول بمستوى النص القرآني إلى المستوى البشري، والتعبير عن تجربة إنسانية هي تجربة الرسول الكريم، قال: (ديوان مثنوي كتاب ملهم بلا أدنى شك، حيث يستشم من بعض موارده رائحة الوحي والكشف الإلهي، إن التجربة الوحيانية والعشقية لجلال الدين الرومي تعد من معطيات هذا السفر المقدس الملهم)^(١).

بعد أن تحدثت سروش عن البعد اللغوي في القرآن، وهو اللغة العربية، وعن ثقافة العرب وتصوراتهم ومفاهيمهم ومفرداتهم اليومية، قال عن أسلوب النبي الكريم في كيفية الإفادة من هذه العرضيات: (الوحي المحمدي هو الذي نفخ في هذه المفردات روحاً جديدة على أساس محورية الله، فالأدوات ومصالح البناء كانت متوفرة في مجمل الثقافة العربية، ولكن محمداً هو الذي شيد من هذه المواد عمارة روحية جديدة، إن استخدام النبي لهذه المواد والمفردات في بناء مدرسته الفكرية وتشيد مدرسته الدينية والمعرفية، يعود إلى أن هذه الأدوات كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام)^(٢).

فكما تمكن الشاعر جلال الدين الرومي، من توظيف معطيات الواقع: اللغة، التصورات والمفاهيم السائدة، النظريات والأفكار، في بناء منظومته الخاصة وتلخيص

(١) بسط التجربة النبوية، ص ٥٢.

(٢) بسط التجربة: ص ٧٣.

تجربته الدينية المتفردة، كذلك ينبغي أن نتفهم تجربة الرسول وخلصتها في القرآن، قال سرروش: (أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن وان الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة فالنبي يحسّ مثل الشاعر تماماً أن قوة خارجية تستحوذ عليه ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء)^(١).

كان يفترض بسروش أن يقدم مقارنة بين القصص الوضعي البشري وتقنيات الكتابة الروائية وبين النص القرآني الذي يعتمد على تقنيات السرد القصصي، هذه التقنيات التي لم تكن معروفة في زمن نزول القرآن الكريم، فجاءت الإفادة من هذه التقنيات خارج الأطر الحضارية السائدة، وممن تغافل عن هذه الحقيقة المفكر الراحل محمد أركون ونسب القرآن الكريم إلى الأدب الشفاهي خلافاً للحقائق التاريخية والبحث السرد المعاصر الذي أثبت انتساب النص القرآني إلى أعلى نماذج التقنية السردية القادرة على اختراق حدود الحضارات والأزمنة والأمكنة، وهذه ترتبط مباشرة بالأدب المعدّ خصيصاً للكتابة والتدوين، فمقارنة النص القرآني بالشعر كما هو مسعى سرروش أو مقارنته بالأدب الشفاهي كما هو مسعى أركون، مقارنتان لا قيمة لهما في ضوء علم النص الحديث الذي تخطى الجهد البلاغي التقليدي إلى إرساء أطر علمية قادرة على استيعاب النصوص الكبرى المتخطية للحدود الحضارية وتبدلات الزمان والمكان، والمتعددة الدلالات، والمجهزة بطاقة تأويلية لا تنفذ، كما هو الحال مع النص القرآني وتقنيات السرد فيه.

ثم أن سرروش وقع في مشكلة الخلط الواضح والإدماج بين ظاهرة الوحي وظاهرة الإشراق العرفاني، ولم يلتفت إلى أن الإشراق هو عملية الارتفاع إلى مستوى

الكشف والاتحاد مع المعارف والحقائق، فيما الوحي هو تلقي المعرفة بصورة موضوعية من الخارج^(١). وكان الدكتور عبد المجيد الشرفي واضحاً في الفصل بين الظاهرتين في كتابه (الإسلام والحدائث) الصادر في تونس عام ١٩٩٠م، عندما ميز بين ديانات الوحي وديانات التصوف، فقال: (يعرف الإسلام عادة في نطاق العلوم الإسلامية التقليدية، إلا أن النظرة التاريخية والظواهرية تقودنا إلى عدد من الاعتبارات التي تلقي أضواء جديدة على الإسلام.... نلاحظ أولاً أن الإسلام ينتمي إلى ما اصطلح على تسميته بمجموعة ديانات الوحي النبوي، في مقابل الديانات الصوفية، فهو إذن من هذا المنظور يشترك مع اليهودية والمسيحية في الإيمان بان الله الواحد المفارق قد تدخل في التاريخ البشري وخاطب الناس عن طريق الأنبياء)^(٢).

أخذ سروش مسألة الدمج بين الوحي والإشراق مسلمةً لا ريب فيها ولم يقف عند نقدها أو تفكيكها، ولكن السؤال المهم هو: ما الوظيفة والرسالة التي يراد إيصالها إلى المتلقي لهذه المقاربة الأدبية بين النص القرآني، الوحي، والتجربة الشعرية المرتبطة بالتجربة الدينية والإشراق لجلال الدين الرومي؟.

ينتهي سروش إلى أن وظيفة هذه المقاربة هي: عدم إمكانية التمسك بالعوارض والمظهرات المرتبطة بالتجربة الدينية، سواء كانت صادرة عن جلال الدين أو غيره، وهي هنا، العوارض التي فرضت على تجربة الرسول الأعظم ﷺ، بحسب سروش، من اللغة، والتاريخ، وثقافة العرب، وأحكام الشريعة الفقهية.

ولذا قال بوضوح أن زمن هذه التجارب قد ولى، ونحن في زمن لا يبد له من

(١) ينظر: السيد الشهيد الصدر، ومضات، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية، ١٤٢٨هـ، ص ٦٥.

(٢) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحدائث، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ٢٠٠٩م، الطبعة الخامسة،

نصوص ملائمة، وتجارب دينية جديدة، تتناسب مع التطور العلمي لهذا العصر: (هذا العلم الجديد والفلسفة الجديدة لا يمكنهما أن يرتديا ثوبا أو عرض التجارب المعنوية والعشقية التي تعدّ ثمرة العالم القديم)^(١).

كما افترض سرروش، بناء على هذا التصور، المحكوم بفكر الصيرورة والتحول، أنه يتوجب بقاء القرآن قيد الزيادة والتوسع وعدم التوقف عن النزول، لمعالجة المواقف الجديدة، وهذا التصور يأتي، انطلاقاً من بشرية القرآن التي يطرحتها وارتباطه بمعارف الزمن الذي وجدّ فيه، فكما أن الشاعر يستمر في نظم الشعر مادام حياً، فكذلك النبي الكريم ﷺ كان من الممكن أن يستمر في توسيع القرآن لولا موته ورحيله عن هذا العالم، قال: (لو أن النبي استمر في حياته وكان له من العمر أكثر مما كان واجه من الحوادث والتحديات أكثر مما وقع فمن الطبيعي أن تزداد ممارساته ومواجهاته للحوادث، وهذا يعني أن القرآن كان بإمكانه أن يكون أكبر في حجمه من هذا القرآن الموجود)^(٢).

عندما نتناول مسألة نزول القرآن الكريم، النزول الأول: الدفعي، ثم التنزيل الثاني: التدريجي، ومدى ملاءمة هذا التنزيل التدريجي، بحسب المواقف والوقائع، لمسألة أخرى ترتبط بالنص القرآني وصناعته، هي: غاية في الأهمية أغفلها سرروش تماماً في أبحاثه، لأنه ينظر إلى القرآن من موقع خارج المعرفة الداخلية، مما تسبب له بالعمى في المجال الداخلي، وهي مسألة بناء السورة في إطار الغرض الكلي وسلسلة من الوحدات الحاكمة على بناء السورة، وهذه الوحدات هي: الوحدة اللغوية في تعاطي

(١) بسط التجربة النبوية: ص ٦٠.

(٢) بسط التجربة النبوية: ص ٢٩.

كلمات من حقل دلالي محدد، والوحدة الموسيقية الإيقاعية في قراءة السورة، والوحدة الفنية، المتجلية: في طريقة إدارة الحوار، وأنساق بناء الأحداث، وديمومتها الزمنية، وزوايا النظر في التقديم وتعددتها، وتقديم المعلومات وعدد الأمثال والقصص، وهنالك، أيضا الوحدة الموضوعية في تناول الغرض كلي الواحد والفكرة المحورية السارية في موضوعات السورة، والوحدة الرياضية الحسائية للجمل والمفردات، فإذا كانت السورة بحسب التنزيل التدريجي، مجموعة آيات تكلم بها النبي ﷺ هنا وهناك، وخطابات، يطلقها النبي بحسب الضرورات المواقف المختلفة التي يمر بها، فمن أين يمكنه، عند جمع هذا الشتات من الكلمات المختلفة والآيات المتفرقة بحسب الوقائع والحوادث التي قد تمتد لسنوات، أن ينتج كل هذه الوحدات المتعددة في السورة الواحدة، كبناء فني، وعمارة لم تتمكن كل المناهج الأسلوبية والبنوية واللسانية والبلاغية من الوقوف على إسرارها؟.

نحن في الواقع أمام مشكلة، ذات خيارين في الحل، وكلاهما ينفي بشرية القرآن، وهما:

الخيار الأول

القول بوجود نص، بشري، مفكك تم تجميعه من جمل وعبارات، متفرقة، قيلت في مناسبات عديدة^(١) وهذا مما لم يحصل في بنية النص القرآني بشهادة

(١) الكاتب والمفكر محمد أركون يصر على استعمال كلمات: جمل وعبارات ولا يقول آيات وهو، تبعاً للمدرسة الاستشراقية ذات النزعة العدائية والتحريرية وعلم الأديان التقليدي، من القائلين بشرية القرآن الكريم وتاريخيته، ولاسيما في إصداراته الأولى. ينظر: الدكتوراة نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨م، ط ١، ص ٤٧.

الأدبي والعلمي، وإن كان هو الحق في ما حصل على أرض الواقع من أسلوب وصول القرآن للناس، منجماً عبر سنوات. وبذلك يخرج القرآن عن كونه في نطاق القدرة البشرية، وإلا فليات سرروش وغيره، ممن يقولون ببشرية القرآن، بكتاب واحد في تاريخ البشرية، كان إذا تكلم بجمل وعبارات، هنا وهناك، في مختلف الوقائع والحوادث، في مختلف الموضوعات والاتصالات، ثم عند جمع كلماته وعباراته في مدونة واحدة، تشكل لنا، وتخرج لنا منه، لوحات فنية يعجز الآخرون عن مجاراتها مع الإعداد المسبق ومساعدة الخبراء.

الخيار الثاني

القول: إن القرآن هو، نص تم الأعداد له مسبقاً، آية آية، وكلمة كلمة، وحرف حرف، وهذا هو مقتضى البحث الموضوعي في جوانب الوحدة في السورة الواحدة، وفي ضوء هذا الخيار تحل مشكلة البعد الفني والوحدوي للنص القرآني، لكن، مع وجود عنصر الغيب في معلومات القران وقضاياه، كيف تمكن الرسول من معرفة ما سيحدث له وللناس، وكل هذا الغيب الذي يحفل به القرآن؟

طبعاً، لا يمكن إلا للعلم الإلهي أن يصنع هذه المعجزة، الجامعة بين:المعلومات الغيبية الواردة فيها من جهة، وبين البناء الفني والوحدوي الكاشف عن الأعداد المسبق للنص في ضوء وحدات، عديدة، غير مسبوقه، ليس في تاريخ العرب فحسب، بل هي لم تتوافر لأي نص عبر هذا التاريخ الطويل لإنتاج النصوص وحتى يوم الناس هذا.

إن ما يذكره سرروش من نسبة القرآن والوحي إلى الرسول الكريم ﷺ، يتسبب بمشكلة معرفية كبيرة، وهي: في حال كون القرآن ومعارفه من فهم النبي التفصيلي للأمور كما يقول في مقارنته لاستعداد الأستاذ ل طرح المحاضرة ومشاكل

الطلبة في الفهم وإثارة الأسئلة^(١)، فإن فهمنا للمقدس والتعرف على الله يكون تابعاً لفهم النبي ﷺ وعن طريقه وهذا هو جوهر كلام الغربيين، الذين يقولون بأن فهم المقدس لا يكون إلا عن طريق الإنسان وما يوصف لنا من أحوال المقدس وشؤونه، وهو طريق معرفي يعتره الشك والريب كما هو واضح، فالغربي لا يمكنه أن يثق بكلام رجل أمي ويعيش في البادية، ولا حظ له من العلم والدراسة، بان يصف لنا المقدس ومن هو في موقع خالق البشر، و واجب الوجود ومدبر الكون والطبيعة؛ فكلام النبي وتوصيفه للمقدس، عند الغربيين هو مثل رؤيا النائم، الذي يرى حلماً ثم يقوم بعرضه حال الصحو، فإذا كان هذا الحالم لا يؤخذ بكلامه في حال الصحو، فكيف يكون الحال وهو نائم؟، يقول ميشال مسلان: (لا يمكن إدراك كنه رؤيا حلم ما، إلا عبر لغة الحالم الصاحي، وبالمثل لن تتم لنا معرفة المقدس إلا عبر الإنسان الذي يعبر عنه، فهذا المقدس متجل عبر مفاهيم وأساطير ورموز، غير حاضرة لدى الإنسان المتدين إلا في أشكال كلام أو تخمينات أو ترميزات فكرية، تنزع قرباً أو بعداً من وعن موضوعها، وليست سوى تمثيلات إنسانية لواقعة تبقى في ذاتها خلف ستار التخفي.... ذلك الفهم الذي يشكله الإنسان عبر اللغات المختلفة، ليس مجرد عملية وصف للمقدس، كأمر خارجي عنه، وإنما هو في ذات الوقت شهادة عن العلاقة بينه وبين شيء آخر - المقدس) (٢).

وفي المقابل، يفتح النص القرآني، من خلف ستار التخفي، طريقاً معرفياً، هائلاً، لمعرفة المقدس، عندما يكون المتكلم هو ذات الباري مع خلقه، عبر خلقه

(١) ينظر: بسط التجربة النبوية، مصدر سابق، ص ٢٧.

(٢) علم الأديان: ص ١٤.

للكلام، وصناعته للنص الجمالي وإبداعه، الذي يدل على وجوده القريب اللطيف من الإنسان، ومخلوقاته الأخرى، وعلى علمه بهم ووعيه، الخبير، واهتمامه، وفهمه للأمر، و تحديده لوظيفة الإنسان تجاهه، و تحديد وظيفته هو سبحانه إزاء خلقه، بإعادة الخلق بعد الموت ونشرهم في حياة أخرى جديدة، والتزامه الشديد بمحاسبة من يعتدي من بني البشر على العباد من خلقه، إن هذا الفهم للمقدس في القرآن جاء مباشراً، عبر كلام المقدس وتصريحاته هو، وليس من خلال ما فهمه النبي مجملاً، ثم قام هو، كما يرى سرروش، وخلال جمل وعبارات المفككة، التي قالها هنا وهناك في المناسبات المختلفة، ليصنع بذلك كل هذا النص الجمالي الذي لا يضاهيه في الإحكام إلا الجميل والإبداعي من مخلوقات الله، هنا في هذا النص المقدس هو من يتكلم ويبين عن كينونته ويفصح، وليس كما يقول هيجر: نحن من نصنع فهم المقدس، من أجل دحض القلق العميق والخوف من هذا التواجد المستديم على الحافة والهاوية السحيقة، في هذا الوجود الذي قذف فيه الإنسان واسلم إلى الموت و إلى النهاية الصامتة.

وهكذا يتضح أن الخلاف مع سرروش، خلاف معرفي و جذري وعميق وليس كما يتصور البعض، بأنه خلاف في حدود الإصلاح والتغيير، فهنا فرق كبير بين طرائق فهم المقدس والوصول إلى معرفته، فالمعروف في علم الأديان التقليدي هو عدم إمكانية هذه المعرفة إلا من جراء أفهام بشرية وسيطة، فيما نحن نفهم من القرآن، وخلال طريقة نزوله، مفككاً في الوصول المنجم، متلاحماً في الإعداد المسبق، أن هذا ليس من عمل ولا من قدرات الإنسان، إذ لا يوجد إنسان يعلم الغيب بذاته وبشكل مطلق لكل صغيرة وكبيرة في هذا الوجود، بل إن المتكلم فيه هو علام الغيوب، وهذا هو أيضاً فهم الرسول ﷺ وفهم آل البيت عليهم السلام من بعده لهذه المسألة، ومن هنا، أيضاً، انقدحت مشكلة الجبر والتفويض وانفجرت في الحياة الفكرية الإسلامية، وهذه مسألة

أخرى لم يفهمها سروس ولم يبحثها، ولم يقف عند جذورها، ومن أين انبثقت، وما هي صلتها بمسألة الوحي والقرآن ونزوله.

لقد بحث هذه المسألة كل من الدكتور عبد الله دراز في كتابه (النبأ العظيم)، وكذلك الدكتور مالك بن نبي، في كتابه (الظاهرة القرآنية)، وبعد بحث دقيق ونزيه في رسم معالم الصلة بين القرآن وذات الرسول ﷺ، وجراء ملاحظة جدلية التراكم الكمي للآيات المتناثرة ودراستها، والموازنة بين هذا الصنف من التراكم في مقابل التراكم النوعي والصياغة المعدة سلفاً للمعلومات في السورة الواحدة؟ خلص الدكتور مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م) إلى القول عن وحدة السورة القرآنية: (هذه الوحدة، الظاهرة القرآنية، من ناحية الكم، وهي التي ندرسها بالنسبة لهذه الذات العاجزة مؤقتاً والتي هي حامل الوحي. هذه الوحدة تؤدي بالضرورة فكرة واحدة، وأحياناً مجموعة من الفكر المنتظمة في أسلوب منطقي يمكننا ملاحظته في آيات القرآن.

ودراسة هذه الفكرة في ذاتها، وفي علاقتها ببقية حلقات السلسلة، تكشف عن قدرة خالقة ومنظمة لا يمكن أن تطوي عليها الذات المحمدية، في تلك الظروف النفسية الخاصة بحالة تلقيها الوحي، بل حتى في ظروفها الطبيعية..... إن عبقرية الإنسان تحمل بالضرورة طابع الأرض، ليخضع كل شيء لقانون المكان والزمان بينما يتخطى القرآن دائماً نطاق هذا القانون وما كان لكتاب بهذا السمو أن يتصور في حدود الأبعاد الضيقة للعبقرية الإنسانية، ومن المقطوع به انه لو أتيح لأحد من الناس أن يقرأ قراءة واعية يدرك خلالها رحابة موضوعه، فلن يمكنه أن يتصور الذات المحمدية إلا مجرد واسطة لعلم غيبي مطلق^(١).

(١) مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٩م، ط ٩ ص ١٨٣-١٩٦.

الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي كتب أصلاً في فرنسا وباللغة الفرنسية، ومن قبل شخص أهتم بالفيزياء وفلسفة الحضارة، وعندما أمعن النظر في وحدة السورة القرآنية، الظاهرة التي أرتبطت بمسألة الغرض الكلي في السورة القرآنية، والتي وقف عندها طويلاً المرحوم عبد الله دراز، وبحث فيه أيضاً، عدد كبير من العلماء كان في مقدمتهم العلامة الطباطبائي في (الميزان)، والدكتور البستاني في (التفسير البنائي)، وغيرهما من الباحثين ولاسيما المصريين، توصل الجميع إلى نتيجة علمية واحدة هي: وجود تعليم قادم من خارج ذات الرسول الكريم، وهو ذات الأمر الذي توصل إليه الباحث الأمريكي (لكنين)، وهو بولوني الأصل، بالدليل القاطع، من أن الإنسان تعرض إلى عملية تعليم مستمرة من خارج كوكب الأرض وبوسائط متعددة. إلا أنني أعتقد أن هذه الأفكار لم توفّ حقها، والغرض الكلي في السورة القرآنية لم يدرس بصورة عميقة، كما أن القصة القرآنية بكل ما حفلت به من انساق بنائية متفردة وديمومة زمنية أنيقة، وزوايا نظر متعددة، لم تدرس بشكل متواصل من أجل إمطة اللثام عن قدراتها على تخطي جغرافيا الزمان والمكان والحضارات المختلفة والمتعاقبة، بل هي من الموضوعات البكر في الفهم القرآني وطريقة الوصول إلى المقدس، و سنخه يبحث مستقل، إن شاء الله في غير هذا الكتاب لأنه يحبط كل محاولة للقول ببشرية القرآن الكريم.

ثالثاً: مقارنته ظاهرة الوحي بحركة القوى الطبيعية وظواهرها (الدين الطبيعي)

تعد فرضية الإنتاج البشري للدين، هي الفرضية الحاكمة اليوم في علم الأديان التقليدي، صناعة الحقيقة المقدسة وتوصيف المولى تبارك وتعالى، صناعة الرموز الدينية، تأليف القصص الديني، صناعة الشعائر، تأسيس الأحكام الشرعية، وغير ذلك

من المعارف الدينية، بمعنى عدم وجود حقيقة خارجية للوحي، الإنسان هو مبدع كل هذه المسائل من خلال التجربة الدينية التي يمارسها، ومن هنا لا يوجد شيء يمكن تصوره قبل وجود نفس الإنسان، لا دين ولا رموز دينية: (يبدو ممتنعاً القبول بإمكانية تواجد رمزية قبل الإنسان، فهو بالفعل صانع رموزه الخاصة، والفكرة القائلة برمزية كونية وطبيعية تعرض نفسها على الإنسان كنوع من الوحي النوراني الإلهي، تبدو بمثابة فكرة خاطئة وعلمياً غير مقبولة في ميدان الرمزية كما في غيرها- الوحي القرآني مثلاً- الإنسان هو معيار كل شيء)^(١).

أحدثت تصريحات سروش في هذا المجال، ردود فعل قوية في الأوساط الدينية المعرفية، ولاسيما في إيران، عندما أعلن أن الوحي تابع للرسول وهو من يكيف هذا الوحي، وليس النبي الكريم هو من يتلقى الوحي النوراني الإلهي، أي جعل من الوحي صناعة بشرية كما هو السائد والمشهور في علم الأديان التقليدي، قال سروش: (أنا لا اعتقد أن الله كان يعلم أن الشخص الفلاني سوف يسأل من النبي السؤال الفلاني وقد أعدَّ الله تعالى الآية القرآنية المرتبطة بهذا السؤال مسبقاً وانتظر إلى أن ياتي هذا الشخص ويسأل المسألة ثم ينزل الآية على النبي فبالإمكان النظر إلى هذه المسألة من جهة أخرى وهي أن نقول إن النبي عندما واجه هذا السؤال، فنفس هذا السؤال عمل على تفعيل الجواب في نفس النبي - الحدس الرسولي - وهذه المسألة صادقة أيضاً بالنسبة للأحكام)^(٢).

ومن هنا خلاص سروش إلى القول: بان الوحي كان تابعا لشخصية النبي، لا أن

(١) ميشال مسلان، مصدر سابق، ص ٢٦١.

(٢) بسط التجربة، ص ١٥٩.

النبي تابع للوحي، وكلما يفعل خسرو فهو حسن كما يقول المثل^(١).

هذه النظرية هي السائدة كما هو معروف في الأوساط الاستشراقية أيضا، بمعنى أن السائد في أوروبا سواء في مجال علم الأديان، أو في مجال البحث الإستشراقي، هو محورية الإنسان في تكوين الدين، طبقاً لمناهج اجتماعية، بحسب اوغست كونت، أو مناهج اقتصادية ومصالح طبقية، بحسب ماركس، أو مناهج سيكولوجية بحسب فرويد ويونغ، أو مناهج الحدس اللغوي والاستشعار الغيبي، التي تمثلت الجدل الدارويني؛ فنظرية بشرية الدين والمعرفة الدينية هي السائد والمتعارف في الفهم الأوربي، وليس كما هو السائد في المعرفة الإسلامية التقليدية، من أن الرسول محمد ﷺ، قد تنزل عليه الملك جبرائيل بأمر الله، وعلمه القرآن الكريم، الذي هو من تأليف الله، وكلامه، ورسالته، وعهده، إلى عباده، من أفراد الجنس الإنساني، وكذلك فإن التبليغ قد شمل أفراد الجن أيضا، بنص القرآن.

هذه المسألة من المسائل الحيوية في علم الأديان التقليدي، ولها ارتباط بمسائل أخرى، مطروحة بشدة في الفكر الغربي، مثل: التعددية الدينية، ونظرية التطور الداروينية، إذ يعتقد هذا العلم بالمنحني التطوري للأديان، ناتج عن تكامل الفهم البشري، بمعنى أن الفهم البشري للمقدس، وتصورات الإنسان عن الله، تنمو بشكل متواصل، فالمسيحية مثلاً، هي شكل مطور من العبادات الشرقية، رسمت صورة جديدة للتعالي الإلهي، كما يقول ميشال مسيلان: (لقد كان لظهور خبرات دينية جديدة في أحضان العالم الروماني الأثر الواضح وراء تغير النظرة التقليدية للمقدس كما كان معاشا في أوساط المدينة العتيقة، فالعبادات الشرقية التي تطورت في أحضانها المسيحية

جلبت مفهوماً جديداً للتعالي الإلهي،..... وأياً كانت صيغ السُلْفة الثقافية المتعلقة بأشكال تصور المقدس بين المسيحية والعالم الوثني الذي نمت بين أحضانها، فطابعها الديني القسري ورغبتها الشاملة منعها من إصاحه أذن تفهم تجاه المنظومات الدينية الأخرى والتي تتجلى أمام عينيها بحسب تصورات سلبية قصوى، باعتبارها أعمال شيطان، أما في اجلها وبحسب رؤية لاهوتية للتاريخ فليست سوى مراحل تمهيدية لإدراك الحقيقة^(١).

لقد تناول سروش هذه المسألة - نزول الوحي - طبقاً للأدوات التحليلية السائدة في المعرفة الغربية ومناهجها المذكورة آنفاً، وحاول أن يقدم مقارنة للوحي تتسق مع الأطروحة الميكانيكية للكون، والتي تم تطويرها لاحقاً في ضوء تصور جديد يجمع بين المادة الصرفة والروح الجدلية الفاعلة في مسار القوى الطبيعة وحركتها وعملها، أي النظرية الداروينية، التي قدمت فهماً حيوياً لتطور الكائنات في الطبيعة والارتقاء خلال الصراع، وهذه هي المقاربة الثانية عند سروش في كتابه (بسط التجربة النبوية)، بعد مقارنته للنص القرآني مع أشعار جلال الدين الرومي، ومن الواضح مجيء المقاربتين في ضوء قبلية علم الأديان الأساسية وهي: بشرية وإبداعية وتطور المعرفة الدينية عند الإنسان.

يعتقد سروش بإمكانية فهم الوحي وتبعيته للتجربة الدينية للنبي الكريم، خلال فهم حركة القوى في الطبيعة وتمظهراتها المختلفة، كقبلية مسبقة تساعدنا على فهم كيف يكون القران وحياً، من جهة ومن جهة أخرى هو منتج بشري، وذلك بتصور دارويني، يوضع قوة الإيحاء التي كان يتفاعل معها الرسول الكريم ويحاورها داخلياً،

(١) ميشال مسلان، مصدر سابق، ص ٤٠.

بوصفها قوة ذاتية، حدسية، قادرة على مطالعة المقدس واستحضار إمكاناته إلى ساحتها البشرية، وذلك لمواجهة التحديات والأسئلة والمشكلات التي فرضتها تجربة الدعوة ومرحلتها التاريخية، وقد أطلق على هذا النوع من الاستحضار للمقدس (الوحي المحمدي)، واعتقد سروش ان هذه الفرضية في المقاربة هي الأكثر علمية في تفسير ظاهرة النص القرآني، قال: (عندما كنت في بريطانيا وكانت هناك جلسات وندوات مع بعض الطلاب الإيرانيين في بريطانيا حيث طرحت هذه النظرية بشكل مجمل ومختصر معهم، وبعد أن عدت إلى إيران تحركت على مستوى تفصيل هذه النظرية وبسطها.... لقد سعيت في هذا الكتاب لتوضيح كيفية ارتباط النبي بالنص الذي يتحرك على مستوى إنتاجه.... إن طريقة حصولنا على المعارف، إنما يتم من خلال مفروضات وأطروحات ذهنية تتحرك في أجواء الفكر، بمعنى إننا نرى دائما مجموعة من الأفكار والآراء المتناثرة ثم نقوم بتغطية هذه الأفكار بغطاء نظري ونجعلها تنسجم مع بعضها في منظومة معينة أو أننا نفرض فرضية معينة تتسع للعديد من القرائن والظواهر التي تدور في فلكها)^(١).

وقبل أن يطرح سروش نظريته في تفسير وصول الوحي إلى الرسول الكريم، طرح خلاصة للنظرية الداروينية التطورية في صيغتها الإيمانية، أي وجود قوة خفية وراء الحركة التطورية للكائنات الحية. فقال: (جاء دارون بنظرية....نحن لا ننكر إرادة الله، ولكنه لا يتدخل مباشرة في إحداث وظواهر الطبيعة بل أن التدخل الإلهي يتحرك من وراء الستار وبشكل تدخل غيبي وغير مباشر... ما أريد طرحه في نظرية بسط التجربة النبوية بالاستيحاء من نظرية دارون، فما المانع من القول أن ظاهرة الوحي تنسجم مع

مقولة التطابق مع المحيط، بمعنى أن بتفسير المسألة بهذه الصورة: إن الوحي يعتبر ظاهرة تنطبق مع المحيط.... وباعتقادي أن من الطبيعي أن نبي الإسلام يرى في منامه أو بما يشبه المنام أن هناك من يقص عليه قصص الأنبياء، أن الأنبياء من الأشخاص السعداء الحظ، لأن الأشخاص الذين يحكون لهم القصص ينقلون لهم حكايات صادقة^(١).

النقطة الأساسية في هذه المقاربة هي ما سمي في الغرب بـ(موت الإله)، وحلول محورية الإنسان في إنتاج فهم المولى الله تعالى، وكل أمر مقدس، فالدين في ضوء موت الإله هو بشري، والوحي يتحول إلى مسألة مثير واستجابة سيكولوجية، فسؤال الناس للنبي هو الذي يستثير في نفسه الجواب المطلوب.

ومن هنا فإن الجواب يتسق مع معارف العصر ولا يكون للنبي معارف وحيانية تزيد على معارف البيئة التي تكون النبي فيها وترعرع، قال: (أنا اذهب إلى رأي آخر حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه وهو يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة وإنما كان النبي مؤمنا بما يقول حقيقة.... ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له)^(٢).

من الواضح أن سروش لم يكلف نفسه مشقة المناقشة في أصل منهجيات علم الأديان، وقبل بها كمسلمات، لقد قبل باعتزال المعرفة الداخلية للدين ووضعها بين قوسين كما يقول، الأمر الذي ترتب عليه الإعماء المعرفي لجملة من الحقائق الأساسية في المعرفة الإسلامية. وقبل بان هذه المعارف هي من إنتاج بشري في توصيف

(١) بسط التجربة: ص ١٦٧.

(٢) مجلة نصوص معاصرة، العددان: ١٥، ١٦، صيف وخريف ٢٠٠٨م، بيروت، ص ١٤.

المقدس، ولم يناقش أيضا في هذه القبليّة الأساسية في علم الأديان التقليدي. وهل بإمكان المولى المقدس أن يسجل حضورا ذاتياً في إنشاء مخلوق جديد غير مسبوق مثل القرآن الكريم، دالاً عليه دون غيره، ويتجلى فيه التوصيف المعجز للمقدس، كما قبل سرروش بالنظرية الداروينية التطورية مسلمةً لا نقاش فيها، مع العلم أن التطورات العلمية الأخيرة في مجال بناء الخلية، وخرائطها القارة مسبقاً، أثبتت بطلان هذه النظرية تماماً.

ومن هنا سنخصص مبحثاً أخيراً في هذا الكتاب لمناقشة هذه الظاهرة، أي القبول بالمناهج الغربية ومحاكاتها دون إخضاعها للنقد والفحص والتمحيص، وكأننا أمام سلفية تعمل على ترسيخ الغرب في الداخل الإسلامي، مثلها كمثل السلفية الداخلية، التي تعمل على ترسيخ مظاهر التخلف والاستبداد عند السلف غير الصالح منهم، في مجتمعاتنا المعاصرة، في زمن انفلات العالم بالتطور غير المسبوق والتكنولوجيا الهائلة.

المبحث الثاني في التفكيكات

تمهيد

تضمن علم الأديان في إطار المناهج التي اعتمدها لدراسة التجارب الدينية والمعارف المرتبطة بها، مجموعة من التفكيكات التي شكلت جزءاً أساسياً من بنية علم الأديان التقليدي، وفي مقدمة هذه الأساليب التفكيكية ثلاثة أشكال هي:

١. تقسيم المعرفة الدينية على خارجية وداخلية، أي هناك معرفة من داخل الدين وتعدّ أساسية في المنظومة الإعتقادي، والأخلاقية والأحكام العملية لذلك الدين، وهذه هي المعرفة الدينية التي تشكل بنية الدين. وفي مقابل هذه المعرفة تأتي المعرفة الخارجية التي تخضع المعرفة، البنية الأساسية للدين للمسائلة والتفتيش والنقد، وكذلك المقارنة مع بنى أخرى لأديان لها منظومتها الأعتقادية والأخلاقية والعملية، وقد يطلق على المعرفة الداخلية: القبليّة، والمعرفة الخارجية: البعدية.

٢. تقسيم المعرفة الدينية على: الذاتية والعرضية، والمقصود بالذاتية هي المقاصد الأساسية للدين، أو روح التجربة الدينية التي تتشكل عبر العلاقة بين الإنسان المتدين والمقدس، كما يقول البعض، أو العناصر المشتركة في الأديان الكبرى كالوحدانية والنبوة والآخرة. أما العرضية فهي مسائل وقضايا ترتبط بالتعبير عن التجربة أو المقاصد الأساسية للدين، مثل: اللغة التي كتبت بها معارف الدين، أو التاريخ والوقائع التي ارتبطت بذلك الدين، وغير ذلك من العرضيات.

٣. تقسيم المعرفة الدينية على النصوص الأولية الأصلية التي تشكل النص

المقدس في الدين، والنصوص الثانوية التي تعبر عن آراء العلماء والدارسين للدين، والمعرفة الدينية الداخلية هي مجموع المعرفتين الأولية المقدسة، والثانوية التي تحاول أن تشرح وتفسر المعرفة الأولية.

في هذا البحث سنحاول الوقوف على كلمات جملة من الكتاب التي تطرقت إلى هذه التفكيكات، سواء في إطار علم الأديان أو النقد الثقافي الذي شمل دراسة المعرفة الدينية، وكيف راهن سرروش على هذه التقنيات في نقد المعرفة الإسلامية وتأکید بشريتها، وتاريخيتها، وارتباطها بالثقافة العربية والبيئة في الجزيرة والحجاز في فترة القرن السادس الميلادي.

أولاً: المعارف الداخلية والخارجية، أو القبلية والبعديّة في المعرفة الدينية:

أشرنا في البحث الأول من هذا الفصل إلى هذا الموضوع المنهجي في إطار مسألة تحديد موضوع علم الأديان، وقضية إدماج الأديان كلها في مسار واحد، وكتلة موحدة، برسم أنها من إنتاج البشر وتطورهم المعرفي والحدسي، ثم محاولة قراءة هذا المسار للفكر الديني وتحديد جذوره وسماته الأساسية وتطوره وآثاره على الأفراد والمجتمعات في ضوء هذه القبلية، وقد وصفت هذه القبلية من قبل المسيحية على الأقل بالهرطقة والإلحاد، لتكرها للوحي الرباني.

في هذا الإطار الذي يجمع بين الإدماج والتفكيك، طرح الدكتور ميشال مسلان مساهمته في تأسيس علم الأديان، بأنها مبادرة لفهم الظاهرة الدينية المستمدة من مختلف التجارب في شتى الثقافات الإنسانية. ثم ذكر تعريفاً لبرنوف لعلم الأديان، من أنه علم بالعناصر المتفرقة للوقائع الدينية. وأكد أنه من هذا التعريف يظهر بوضوح محاولة طرح منهج معرفي ينظر إلى المعرفة الدينية وعناصرها المختلفة من الخارج.

كما جاء في كتاب (بنية الفكر الديني في الإسلام) ما يؤكد هذا المنحى التفكيكي بين الخارج والداخل في البحث الديني: (دراسة الدين يمكن أن تنطلق من إحدى وجهتي نظر، هما: وجهة النظر الاعتيادية و وجهة النظر العلمية والتاريخية)^(١). وقد أوضح العوا في مقدمته على كتاب: (المقدس والعادي) لمرسيا الياد، ما المقصود بطريقة البحث ومجاله من زاوية النظر العلمية والتاريخية، فقال: (إن وجهة النظر العلمية والتاريخية العلمية في دراسة التدين تنطلق من تفحص الشعور الديني وظواهره بغض النظر عن الإيمان بالعقائد الدينية، والبدء بافتراض أن الباحث يقف موقف الحياد حيال الديانات عند دراستها دراسة موضوعية، فينظر إليها على أنها أشكال متباينة من عاطفة التدين، ويحاول إيضاح نشأتها التاريخية ورسم دروب تطورها وتبيان اثر ذلك في نماء الفكر الإنساني)^(٢).

وهذا ما أكده أيضاً الدكتور عبد الرحمن بدوي، عندما تحدث عن نشأة هذا الاتجاه البحثي في أوروبا وكيف أنه بعيد عن اهتمام العلماء المسلمين الذين يتصرفون ويبحثون من موقع الإيمان بالإسلام، قال: (لم يكن في وسعنا أن نتظر من المؤلفين المسلمين، وهم مؤمنون قبل كل شي، أن يكتبوا دراسات موضوعية عن دينهم، فالأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الأوروبيين في دراساتهم للأديان، فمنذ حوالي منتصف القرن الماضي قام العلماء المتخصصون في الدراسات الإسلامية في أوروبا وأمريكا بتطبيق

(١) المستشرق، ج، ب. بنية الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عادل العوا، نقلا عن: مرسيا الياد، المقدس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ١٢.

(٢) مرسيا الياد، المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ١٣.

جهاز النقد العلمي على دراسات الإسلام وسائر الأديان^(١).

إذاً فنحن أمام مجموعة من الفرضيات المذكورة في علم الأديان، وفي مقدمتها فرضية وحدة الأديان في الموضوع، فهو خصوص التجربة الدينية، الفردية أو الاجتماعية، وإنما جميعاً تأتي في إطار الإنتاج البشري، وليس هنالك من شيء اسمه الوحي الإلهي المفارق، القادم من وراء العوالم الإنسانية. بل على من يؤمن بهذا الأمر العقائدي أن يتخلى عنه ولو مؤقتاً ليفهم أطروحة علم الأديان، قال سرروش في مسألة وقف البعد العقائدي: (إننا نتحرك في إطار معرفتنا للنبي الأكرم بهذه الطريقة... أن تتركوا مؤقتاً مسألة العقائد وتفزعوا أذهانكم من العقائد الإسلامية وكما تقول الفلسفة الظواهرية ضعوها بين قوسين).^(٢)

إن هذه الحيلة المنهجية التي يقترحها سرروش هي ناتجة عن إحساسه، بل علمه بوجود التناقض والتضارب بين المعرفة الدينية في عالم التحقق وفرضيات علم الأديان الأساسية، كالتناقض الكبير بين الاعتقاد بوجود الوحي المبلغ من قبل جبريل، وما يفترضه علم الأديان من بشرية جميع المعارف الدينية. إن علم الأديان لا يتحرك باتجاه تقصي الحقائق لتفهم حقيقة وجود الوحي، وماهيته، وطريقة اتصاله الرسول، والوظيفة التي اضطلع بها، وحدود المعارف التي قدمها للإنسانية، بل نلاحظ أن علم الأديان قد تحرك باتجاه تصديق الفرضية في إطار البحث وكأنها مسلمة غير قابلة للتشكيك، وليست بحاجة إلى البرهنة، وهذا نوع من التحايل المنهجي، إذ لا بد من التحقق أولاً في ما إذا كان هنالك وعبر تاريخ البشرية، يوجد وحي أم لا، ثم الخلوص إلى بشرية

(١) الفرد، بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧م، ط، ٣، ص ٢٢.

(٢) بسط التجربة النبوية، ص ١٥٠.

الدين، كلياً أو جزئياً، وقد ذكرنا، في مسالة إثبات الوحي، أن طرية نزول القرآن وتبليغه مشتتاً، ثم وحدته وتماسكه عند الجمع، هي قضية كاشفة عن حضور قدرة إلهية وعلم الهي لا يخفى عليه شيء وسابق بعلمه للمصير البشري وسلوك الإنسان، وليس هذا من إمكانات الإنسان العالم الدارس المتبحر في صناعة النص، فضلاً عن الرسول الكريم الذي كان أمياً وشفاهياً، وقد تسبب هذا الفهم للقدرة الإلهية بتفجر مشكلتي (العدالة الإلهية والجبر والتفويض) في الثقافة الإسلامية في وقت مبكر بعد نزول القرآن الكريم.

القراءات البعدية للمعرفة الدينية التي تولاهها علم الأديان أو النقد الثقافي، والفرضيات المسبقة هي التي أوقعت الكتاب والباحثين ومنهم سروش في فخ الانتقائية من أجل إثبات مزاعمهم. فمن الواضح أن الأوربيين يتحاشون البحث في الإسلام في ما يتعلق بعلم الأديان، بل يتحولون باستمرار نحو ديانات البدائية في الهند والصين وأستراليا وأمريكا اللاتينية، من أجل إثبات متبنياتهم في علم الأديان، وعناصرهم المشتركة. وهذه انتقائية مضللة في مجال البحث العلمي.

سروش يمارس الانتقاء أيضاً، فيجد دائماً في أفكار البعض كالغزالي ومدرسته الفقهية التصويبية في مجال الفقه ما يثبت مزاعمه في كون الأحكام الشرعية إنما تقدم من قبل الفقهاء من أجل تكريس سلطة الحكام المستبدين والفاستدين قال: (الغرض من الفقه هو لضبط أمور الدنيا ووسيلة لتحكيم سلطنة الحاكم وقدرة الحكومة فمثل هذه السلطة والحكومة على الآخرين تعني الكبت لرغبات الآخرين)^(١).

مع أن حقيقة الفقه في مدرسة أهل البيت هي لمصلحة الإنسان والمجتمع،

(١) د. عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة: أحمد القبانجي، ص ٢٧.

وليست من أجل تكريس الاستبداد، كما يذكر سرروش، ثم يجري تعميم النموذج على مجمل الفقه الإسلامي، وإن كان من مدرسة الآخر القائل بالتخطفة، أي القائلون بوجود الأحكام الواقعية، المرتبطة بمصالح الناس؛ فالانتقائية صفة ملازمة للدوغمائية من أجل فرض واقع مغلق وغير قادر على الانفتاح على جميع الاحتمالات والوجوه الممكنة، وإلا ما المانع من وجود الوحي بوصفه حالة مفارقة قادمة من وراء الحجب، ولمصلحة من يعمد إلى سلب الخالق قدرته على صناعة الكلام، أو تأليف النص، ومخاطبة عبده إثباتاً لوجوده، وإظهاراً لعلمه، و تعريفاً بحكمته، فيصنع نصاً، من كلام خلقه، ليثبت كل تلك الأبعاد المقدسة والصفات المتعالية في ذاته، خلال هذا النص، وليصبح دستوراً للعلاقة بينه وبين خلقه من جهة، ودستوراً للعلاقة بين الخلق أنفسهم؟.

ومن القضايا ذات الصلة بأسلوب علم الأديان في البحث هو البعد السيكولوجي للباحث، وهذه الصفة أساسها الاستشراق وطريقته في التعامل مع الآخر، وقد أمارط الباحث الفلسطيني الراحل ادوارد سعيد جانباً من جوانب الهيمنة والاستعلائية في الفكر الاستشراقي، ومن ثم جاء كتاب علم الاستغراب للمفكر حسن حنفي في إطار الهيمنة المضادة والرد على هذا التصنيع للآخر.

والأمر نفسه نلاحظه في أسلوب الهيمنة والتفكيك الذي يمارس في إطار نقد المعرفة الدينية وإخضاعها للذات المفكرة وكأننا بصدد إخضاع المتعالي في الفكر الديني ورموزه وقياداته الثقافية والاجتماعية للذات الباحثة، ومن ثم ممارسة التطاول البهلواني، في بجوحه من الخيال، على مجمل هذه المنظومة الدينية، واستشعار النيل منها ولو على الورق كما تفعل بعض العجائز لطرده الشر، والعين الحاسدة، أو على الأقل ممارسة الطنطنة الذبائية؛ لإيقاظ النيام، كما يقول سرروش.

في الحقيقة إن علم الأديان هو علم مبتدئ، ولم يصل إلى مرحلة النضج بعد،

ومن هنا وصفته في هذا الكتاب في أكثر من مورد بالتقليدي، فكثير من أفكاره ولدت من رحم الإستشراق وعنه أخذها، وهي مدخلات أساسية في هذا العلم وهو غير قادر على تجاوزها أو التخلص منها. ولا بد من أن نذكر بان: الإسلام وحجم التراث العلمي المرتبط به، سواء في مجال العقائد، أم في مجال الأخلاق، أم مجال الفقه، أم مجال التاريخ وغير ذلك من المجالات العقلية والبيانية والعرفانية، هو أكبر بكثير من قليات علم الأديان ومزاعمه وفروضه ومصادراته غير المبرهنة، كعقده أوديب عند فرويد، أو العامل الاقتصادي عند ماركس، أو التطورية عند دارون، أو الطوطمية عند ليفي شتراوس، وغير ذلك من الفرضيات غير العلمية والمصابة بالإعماء والهداء.

ثانياً: الذاتي والعرضي في المعرفة الدينية:

منذ الصفحة الأولى لكتابه (علم الأديان)، الذي نشر سنة (١٩٧٣م) طرح ميشال مسلان مسألة (العرضي والذاتي) في مجال المعرفة الدينية، اقترح هذا التفكيك بوصفه منهجية أساسية لتقييم عمق التجربة الدينية وحدودها وتمظهراتها. وهذا الأمر نجده في الأبحاث الأخرى في هذا المجال، كما شكل هذا التفكيك منهجية أساسية في فكر الأستاذ الراحل محمد أركون، وسار عبد الكريم سروش على ذات المنهج في كتابه (بسط التجربة النبوية)، فما حقيقة هذا التفكيك وآلياته الإجرائية؟، وما الوظيفة المطلوبة منه في المجال المعرفي الديني؟.

في علم الأديان يقدم التفكيك بين الذاتي والعرضي على شكل نوعين من البيان وهما:

١. التميز بين لحظتين: لحظة الإدراك أو المعرفة الحدسية، ولحظة التعبير

اللغوي.

٢. التميز بين ما هو جوهري في الدين، وما هو عرضي.

البيان الأول

التفكيك بين لحظة إدراك المتعالي أو المقدس من قبل الإنسان أي علاقة الذات بالمتعالي، وتميزها عن لحظة التعبير عن هذه العلاقة باللغة وما هو عرضي، أو محاولة تقديم هذا الإدراك وصياغته خلال اللغة السائدة في الوسط الاجتماعي والمتداولة. باعتبار أن لحظة الإدراك الذاتي أكبر من كونها تجربة عقلية فكرية قائمة على البحث العقلي، إذ تتخطاه إلى الشهود والعرفان والحدس الروحي، فيما يكون التعبير عن كل ذلك الإدراك باللغة المتعارفة، ومنها المجاز، والمنطق، وأدوات العقل. قال مسلان في التميز بين اللحظتين: (يبدو من الأساسي التمييز بين حركتي الفعل الديني: فهم المقدس من طرف الإنسان وإدراكه كواقعة موضوعية متعالية، عبر تجربة عقلانية أو عاطفية: شعرية أو رمزية من ناحية، والتعبير الذي يعطيه لتلك الواقعة... ذلك الفهم الذي يشكله الإنسان عبر اللغات المختلفة)^(١).

لقد اتجه البحث في علم الأديان نحو دراسة كلا اللحظتين بشكل منفصل، لحظة الإدراك والشهود، ولحظة التعبير باللغة عن ذلك الشهود، وأصبح الإدراك خاضعاً للتفسير في ضوء الحدس والشعور والآليات النفسية، فيما أصبح التعبير عن المقدس واللغة الموظفة، خاضعين للتفسير وللتأويل ومباحث علم اللغة. بمعنى أن الإدراك صار من حصة التحليل النفسي ومناهج علم النفس، يقول ميشال: (تبدو ضرورة السعي للوعي بالمقدس من طرف الإنسان ملحة دراسة الآليات النفسية لتلك التجربة والتمسك ليس فحسب بالجانب الموضوعي ولكن بتمظهراتها الذاتية فمنذ حدد الدين كشعور

وكحدس تجلّى اقتدار علم النفس على توضيح مسألة الوعي بالمقدس^(١).
 لقد أسقط سروش هذا البيان من التفكيكية حرفياً على فهم الدين الإسلامي
 وتجربة الرسول الكريم ﷺ، فتحدث عن الفهم الإجمالي للمقدس عند الرسول،
 بطريق الحدس والغريزة التي هي عين الوحي وليس بتوسط قوى متعالية من ملك يدعى
 جبريل. ثم كيف تحرك الرسول على تبيان هذا الفهم الإجمالي خلال التفصيلات
 اللغوية ومعالجة الحوادث والتحديات المختلفة باعتبار انه هو المسؤول عن تفصيلات
 الوحي ومنهجه وتقدمه للناس كوحي محمدي، وليس إلهياً مفارقاً، و الوحي تابع
 للرسول، وليس العكس. قال سروش عن السبب الذي دعى الرسول الكريم إلى حماية
 تجربته في العلاقة مع المقدس خلال تأسيسه للفقه والأخلاق: (في البداية وجد النبي
 جوهره في تجاربه - الإحساس بالخشية والمحبة والهيبة والخضوع والطاعة باتجاه
 المبدأ المقدس والحيرة في جماله وجلاله والكشف عن أسرار هذا العالم وغاية الحياة
 البشرية - ثم تحرك من موقع الغيرة على مستوى أيجاد قشرة وصدف من الفقه
 والأخلاق حول هذه التجربة ليصونها من يد التلاعب وعدوان الجهلاء والاغيار حتى
 يوصلها إلى أهلها)^(٢).

تحدث سروش عن الآليات التي من خلالها يدرك الرسول الوحي، فذكر
 نظرية (إقبال اللاهوري) في هذا المجال القائمة على الحس الغريزي والحدس الفطري
 في لحظة إدراك المقدس، وان هذه اللحظة الغريزية قد ختمت بالحدس النهائي
 للرسول الكريم، ومن هنا وصاعداً، فان على البشرية أن تحتكم للإدراك العقلي دون

(١) علم الأديان: ص ٥٥.

(٢) د. عبد الكريم سروش، العقل والحيرة، ترجمة: احمد قبانجي، دار الفكر الجديد، النجف
 الأشرف، ٢٠٠٦م، ص ١٢٧.

الوحي، هذه هي نظرية إقبال التي أخذها كما يذكر سرروش عن المفكر الغربي برجسون، فقال: (طرح إقبال هذه المسألة في إطار الفكر البرجسوني، ورغم انه لم يذكر اسم برجسون، إلا أن من الواضح إن قوله هذا متأثر بما ذهب إليه برجسون، من قوة الحياة أو الغريزة التي تتحرك في خط النمو والرشد إلى أن تصل إلى مرتبة تتولد منها العقول، ومع ولادة العقل لا تبقى هناك ضرورة لوجود قوة الغريزة)^(١).

ثم يذكر سرروش جانباً من الرد الذي قدمه الشهيد مرتضى المطهري على هذه النظرية القادمة من الفكر الغربي في تفسير الظاهرة الدينية عند إقبال اللاهوري، وهو ردّ مؤلف من عدة نقاط ينطلق من الفلسفة الإسلامية في فهم الوحي الإلهي، ويختتم سرروش كلامه بتخطئة الشهيد أمطهري جملة وتفصيلاً، أي في فهمه لأفكار اللاهوري، وفي رده عليه، وفي توظيف الفلسفة الإسلامية في الردّ، قال: (إن المطهري كما كان مخطئاً في فهم عمق ومفاد نظرية إقبال فكذلك هو مخطئ في نقده له، وكذلك الحال في حكمه على الفلسفة الإسلامية فيما يعتبر لها من قيمة عالية)^(٢).

ثم ذكر سرروش رأيه، وهو في طول نظرية إقبال وبرجسون، من تفسير الوحي الإلهي بالغريزة والحدس في لحظة الإدراك للمقدس من قبل الرسول، وقد تمت الاستعاضة عن هذه الآليات بعد تجربة الرسول بالعقل الإنساني الذي نادى به القرآن، الذي هو خطاب الرسول العقلاني، حاكماً في المستقبل، قال: (إن نبي الإسلام يقف برزخاً بين مرحلتين في التاريخ البشري، فمن حيث المبدأ والمنبع، فإن خطابه يرتبط بالعالم القديم، وأما من حيث المحتوى والمضمون فيرتبط بالعالم الجديد، إن منبع خطابه النبوي هو من جنس الوحي، والوحي بدوره كما يرى إقبال، هو من جنس

(١) بسط التجربة النبوية، ص ٢١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

الغريزة، ولكن مضمونه ومحتواه خطاب عقلائي.... فعند ظهور هذه التأملات والمفاهيم و وصول العقل إلى مرتبة الحجية، انتهت حجية الغريزة أو الوحي في ما يمثله من مصدر معرفي للإنسان^(١).

تحدث سروش عن تفصيل هذه النظرية التي ترجع الوحي إلى لحظة إدراك المقدس وهذه هي اللحظة التي هي تشكل أساس التجربة النبوية وهي المبدأ والمنبع للحظة القادمة، أي لحظة الخطاب النبوي بحسب زعمه وصياغة القرآن الكريم، وعقد مقارنة تمثيلية بين مجيء الرسول وهو محمل بالرؤية الإجمالية من الحدس والغريزة وبين الأستاذ الذي يدخل الصف من أجل التدريس، ولديه تصور عام عن المحاضرة التي سيلقيها على الطلاب، ثم في مرحلة تبليغ الرسالة يكون النبي مفصلاً لذلك الحدس الذي يحمله عن طبيعة مهمته، مثل الأستاذ تماماً عندما يفصل الدرس طبقاً لمداخلات الطلبة وأسئلتهم؛ أي أن الحوار والجدل والمداخلات والأسئلة وغيرها من الأمور التاريخية، هي التي صنعت القرآن، ولا يوجد إعداد مسبق للموضوع برمته، قال: (إن مجيء النبي إلى الساحة الاجتماعية يمكن تمثيله بدخول المعلم أو الأستاذ إلى قاعة الدرس وأنا أرى أن هذه العلاقة هي علاقة حوارية وديالوجية ومعاملة، فعندما يضع الأستاذ قدمه في قاعة الدرس فإنه يعلم إجمالاً ما سيقوله للطلاب فهذا المقدار من الموضوع قابل للإدراك والضببط لدى الأستاذ ولكن ما بعد هذه المرحلة كل شيء يدخل دائرة الإمكان لا الضرورة ولذلك لا تكون قابلة للجزم والحدس)^(٢).

ذكرنا سابقاً المحذور التاريخي في هذا التصور عن القرآن الكريم، إذ إنه

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٢) بسط التجربة النبوية، ص ٢٥.

يستبعد الحقائق التاريخية المرافقة للتبليغ، فالحوارية والجدلية والرد على الأسئلة الصادرة من هنا وهناك، في الأوقات المختلفة والأزمنة الممتدة، هذا الأسلوب من الطرح التثبتي للكلام لا يخلق إلا كلاماً غايه في التشتت والتشردم وعدم الترابط، أي لا يمكن أن يكون لنا، سوراً قرآنية قد أحكمت من حيث البناء الوجداني، الوحدة في اللغة، والوحدة في النغم والموسيقى، والوحدة في الموضوع، والوحدة في الأسلوبية الفنية، والوحدة الحسائية من حيث الحروف والكلمات وارتباطها بإسرار كونية، وحوادث مستقبلية لا يقف على معطياتها كل من هب ودب وادعى انه من أهل العلم والأدب. فلا بد إذن أن يكون الإعداد لهذا النص قد تم مسبقاً، وهنا يأتي المحذور الذي ذكره سرروش بنفسه في النص السابق، أي أن آلية الغريزة والحدس التي يقول بها العرفاء قديماً، والغرب حديثاً، في تفسير الإدراك الإنساني، للمتعالى والغيب لا تكون قابلة للجزم والحدس بكل هذه المعارف القرآنية وفي مقدمتها الأمور الغيبية المستقبلية، ومن هنا لا يصح أي حل لهذه العويصة الكبرى إلا بالإيمان، بان وراء هذا القرآن حضور قوة عالمة بما كان وما سيكون، والرسول الكريم بذاته لا يعلم الغيب وذلك ما نص عليه القرآن نفسه. ولا يوجد داع فلسفي أو محذور علمي يمنع من تصور قدرة المولى على التواصل مع خلقه وإيصال خطابه وعلمه إليهم عن طريق ملائكته، من الذين يطلعون على هذا الخطاب وهذا العلم في إطار من التماثل الكوني وبرامج من التواصل التي تتفوق — بالتأكيد — على انجازات الإنسان في مجال ابتكار الشبكة المعلوماتية العنكبوتية، بل إن أي تصور خلاف ذلك هو سلب للقدرة والإمكانية من المولى وإحالة على العجز، كما قالت اليهود من أن يد الله مغلولة عن التواصل مع الخلق بالرزق والعتاء، وهو تصور كاشف عن خلل في عقيدة التوحيد عند من يسلب المولى قدرته عن صناعة الكلام الدال على حضوره عند خلقه بهذا الصنع الجديد غير

المسبوق، والتوحيد العلمي يقتضي الانفتاح على كل الاحتمالات في مجال قراءة قدرة المولى وتصورها، ولاسيما أن الإنسان، بما في ذلك الرسول الكريم، عاجز عن صناعة نص مثل القرآن الكريم طبقاً للدليل العلمي والبرهان السابق.

وقبل إنهاء هذا المطلب أودّ أن أوقف عند موضوع الحدس والغريزة الحدسية، الذي يعدّه سروش آلية مناسبة لتفسير الوحي، خلال ما ورد في موسوعة (لالاند) الفلسفية، وكذلك بعض تمظهراتها في الخطابات العربية التي استندت إلى الأطروحات الغربية في هذا الموضوع.

فقد جاء في موسوعة (لالاند) الفلسفية، أكثر من تعريف للحدس، ومنها انه: كل معرفة تأتي دفعة واحدة وبلا مفاهيم، وورد أيضاً: (نملك قدرة سرية وخارقة على تحاشي تقلبات الزمان، قدرة في صميم انا المتجرد عن كل ما يأتيه من الخارج وبذلك نملك في ذاتنا حدس الأبدية في صورة ما لا يتبدل هذا الحدس هو الخير الأهم والأخص بذاتنا وعليه وحده يتوقف كل ما نعلم وما نعتقد عن عالم فوق الحواس)^(١).

بمعنى أن الحدس هو بذاته مصدر معرفي، لا يحتاج إلى معرفة خارجية، بل هو قادر على معرفة ما هو فوق عالم الحواس خلال الحدس الذاتي، وفي كتابه (الدين من منظور فلسفي)، يتناول روبرت س. سولومون مسألة الحدس العقلي، ولا يتعد كثيراً عما ورد في موسوعة لالاند الفلسفية، قال: (الحدس العقلي ذلك النوع الخاص من التجربة الذي يتيح لنا معرفة بعض الأشياء معرفة يقينية من دون الحاجة إلى دليل عقلي

(١) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل احمد خليل، عويدات للنشر، بيروت، ٢٠٠٨م، المجلد

أو استخلاص من الخبرة اليومية المعتادة^(١).

ما يذكره الأوربيون بشأن الحدس يمكن أن ينفع في صياغة التجارب الصوفية والعرفانية التي تتطلع أن تلامس نفحة من نفحات الوجود المقدس وتجلياته المباركة، أو تنفع في تفسير جانبٍ من التجارب المرتبطة ببعض قدرات الباراسيكولوجي وبعض أشكال الاستشفاء للجروح عن أصحاب الدر باشة وغيرهم، إلا أن هذا الحدس لا يرتقي إلى مستوى العلم بالغييب على وفق الصورة التي ورد ذكرها في القرآن الكريم الشاملة لكل ما كان وما سيكون، في تشكيل بلاغي ومعرفي متعدد الأبعاد، فهذا المستوى المعرفي، خارج قطعاً عن الإمكانيات المعرفية الممنوحة إلى الحدس والغريزة في التصور الغربي.

لقد طرح الحدس قديماً في كلمات العرفاء وفي تفسير العرفان، فإدراك الحقائق المنشودة عند العرفاء، كما يقول صائغ الدين بن تركة في كتابه: التمهيد في شرح قواعد التوحيد، وهو من أعلام التصوف في القرن التاسع الهجري، إنما يكون هذا الإدراك: (إما بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف تلك الآثار والأحكام، حساً وعقلاً، أو حدساً وكشفاً، وتعلمه منها وهو بمنزلة البينة في العلوم الرسمية)^(٢).

ومثل ذلك ما ذكره السيد العارف عبد الأعلى السيزواري بشأن الحدس وطريقته إلى إدراك المعاني في القرآن الكريم فقال عن عملية الفهم عند العرفاء: (تتضمن إشارات ورموزاً للسالكين، يعرفونها بقوة حدسهم وصائب فكرهم، والنور

(١) روبرت س سولمون، ترجمة: حسون سراي، معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، العراق، طبع دار

العارف، ٢٠٠٩م، ط١، ص١٤٤.

(٢) صائغ الدين علي بن محمد بن محمد بن تركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تقديم

وتصحيح: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني، مؤسسة أم القرى، ٢٠٠٣م، ط١، ص٧٩.

الذي أودع في قلوبهم^(١).

وفي العصر الحديث، طرح الحدس في بعض الكتابات العربية التي استهدفت استئصال التراث الإسلامي بشكل أو بآخر كما هو الحال عند زكي الأرسوزي من سوريا الذي قدم مشروعاً حضارياً بحسبه، كان يستهدف العودة إلى التراث الجاهلي باعتباره تراثاً نقياً من التأثيرات الفارسية وغيرها وذلك عبر النقاء اللغوي الموجود في التراث الجاهلي، ثم يذكر الأرسوزي الحدس العميق بوصفه آلية معرفية تخدم هذه العودة من أجل استعادة الحدس اللغوي في الزمن الجاهلي.

وكذلك الكاتب الراحل عالم سبيط النيلي من العراق، طرح مشروعاً بديلاً للبنية اللغوية السائدة في العصر الحاضر للعربية، وعدّ العربية الحالية اعتبارية ومحرفة عن الوجهة اللغوية وبالتالي الفكرية السليمة، فهي لغة الاعتباط والتحريف والاختلاف والصراع، ولا بد من استبدالها بأخرى خالية من هذه المثالب الفكرية.

أما كيف توصل عالم سبيط إلى توصيف هذه اللغة ذات الحروف المرتبطة بالحركات الطبيعية الفيزيائية كما يدعي، ما هي أدواته المعرفية في التقاط واكتشاف هذه الحقيقة التي تربط اللغات بالحركات؟ يجيب في اللغة الموحدة قائلاً: (الطريق الآخر: هو أن نلغي تماماً كل المبادئ التي أسست على فكرة اعتبارية اللغة، ونؤمن بوجود علاقة حقيقية بين الدال والمدلول ونحاول اكتشافها، وهذا الأمر يؤكد (حدسنا العميق)، حدسنا جميعاً بوجود هذه العلاقة، حيث نشير إليها حينما نحاول تأسيس علم اللغة، وتؤكد ذلك رغبتنا الشديدة في معرفة اللغة، فشعورنا دائماً هو أقوى من قدرتنا على كتمانه...، وعندئذ يمكن بل يجب التحدث عن أي شيء في اللغة وتطورها

(١) ففيه عصره آية الله العظمى السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مواهب الرحمن، دار

وتطويرها بما في ذلك التحدث عن لغة عالمية جامعة لكافة الأمم، بل سيكون ذلك مشروعاً لا بد منه ويحدث تلقائياً بعد اكتشاف الناس لحقيقة أنهم يتحدثون بلغة خاطئة أو محرفة أو قاصرة عن بلوغ غاياتهم ولا يحدث ذلك بسهولة، وإنما وفق طريقة سنوضحها في كتاب آخر غير هذا الكتاب^(١).

وهكذا يرسم لنا عالم سبيط منهج الحدس العميق في فهم اللغة القديمة، الجاهلية، الغابرة، هذه اللغة نكتشفها بالحدس والشعور الخفي وغير الواعي، المرتبط بعمق بإسلافنا في الجاهلية، هذا المنهج أخذه عالم سبيط، على وجه الدقة، من احد عتاة البعثية في سورية وهو زكي الارسوزي، فقد قدم الارسوزي مشروعاً يدعو فيه إلى نهضة عربية، قائمة على تراث الجاهلية، قال: (أي عهد من تأريخنا انبلج فيه المثل الأعلى عن طبيعة امتنا كقراره لها، وأمنية، كما انبلج في الجاهلية؟ ونحن بالعودة إلى جاهليتنا نلتقي مع أصول الثقافة الحديثة، الأصول التي تقوم على الاعتقاد بان النفس تنطوي على مقوماتها، على عقل يؤهلها لمعرفة الحقيقة ووجدان ينير لها سبيل المعرفة، وفضلاً عن ذلك، إننا لتتحاشى بهذه العودة - للتراث الجاهلي - ما أورثنا التاريخ - الإسلامي - من حزازات بين المذاهب والأديان... نحن إذ نعود إلى عهدنا الجاهلي، نلتقي مع الحضارة الحديثة، مع نظام قيمها ومع أمانيتها، فضلاً عن التقائنا جميعاً في ينبوع حياتنا القومية، ينبوع الذي يتقدم على ما نسج التاريخ بيننا من أسباب التفرقة، أن في إحياء تراثنا الجاهلي بعنا لعبقرية امتنا وإذكاء لمكارم الأخلاق)^(٢).

إن انهماك عالم سبيط النبلي في كتبه ليس اقل من انهماك زكي الارسوزي،

(١) عالم سبيط النبلي، اللغة الموحدة، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٨م، ص ٣٨.

(٢) زكي الارسوزي، المؤلفات الكاملة، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، مجلد ١،

للتخلص من تراث هذه الأمة، فقها وأصولا وتفسيرا ومنطقا، التي يزعم أنها استندت إلى انحراف السليقة اللغوية بفعل الاختلاط مع الأعاجم، ومن هنا يلتقي الكاتبان العراقي والسوري في مسألة طرح التراث الإسلامي وبعث الجاهلية يقول الارسوزي: (ولما كان صرح ثقافتنا، من فقه وآداب ولغة، قد شيد على المعاني المنطوية في الكلمات، وكانت المعاني ذات جذور في صميم الحياة، مستقلة كل الاستقلال عن خطر العقل في اجتهاد المجتهدين، فقد أصبح (البعث^(١)) عندنا في العود إلى ينبوع، إلى (الحدس) المتضمن في الكلمات...)^(٢).

وتلتقي الوسائل والغايات عند الكاتبين، النيلى والارسوزي، نسف التراث الإسلامي قبل اكتشاف الحل، من اجل التخلص من خلافاتنا التي تسبب بها الدين، بفقهه وأصوله وكلامه وتفسيره، ثم العودة عن طريق الحدس، بوصفه أسلوبا معرفيا لاكتشاف قيم جديدة قديمة في آن واحد تنقلنا إلى عصر التكنولوجيا الحديثة، يقول زكي الارسوزي: (كيف نبلغ مستوى الوعي عند أجدادنا؟ بالعودة إلى لغتنا ابلغ مظهر لتجلي عبقرية امتنا، إن لغتنا لهي مستودع تراثنا - وهو الجاهلي طبعاً - فإذا ما وعينا ما تضمنت كلماتنا من حدس، بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد... إن ما يجب علينا، والحالة هذه، أن نبدأ (بعثنا القومي) ببعث كلامنا، وان نحذر على حرمانا المقدس من الدخلاء)^(٣).

(١) البعث: يقصد به إيديولوجيا محددة، تمثلت بحزبيّ البعث العراقي والسوري، وكانت لحزب البعث العراقي سياسة استتصالية شملت معالم الحياة والحضارة في العراق.

(٢) زكي الارسوزي، المؤلفات الكاملة، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، مجلد ١، دمشق ١٩٧٢، ص ٢٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

وبالرجوع إلى كلمات عالم سبيط في اللغة الموحدة نراه يتمثل طريق الارسوزي، حذو النعل بالنعل، فمن إدانة الاختلاف في الأديان والمذاهب، وضرورة التخلص من هذا الاختلاف، وتأمين الوحدة والنهوض خلال التخلص من التراث الإسلامي، بالرجوع إلى التراث اللغوي القديم، تراث الإباء والأجداد في عصور ما قبل الرسالة، وبأسلوب الحدس اللغوي الذي تم تطويره في اللغة الموحدة بإضافة الحركة الفيزيائية، يقول عالم سبيط: (لقد كان هذا التعدد في الدلالة هو السلاح الوحيد الذي تستفيد منه الجماعات المتناحرة والمذاهب المتضاربة في الأديان الثلاثة بصفة خاصة، فضلا عن الفلاسفة والمتكلمين والمدارس النقدية والمدارس اللغوية المختلفة، فكان في وقت واحد، علة الانقسام والتشردم، وكان سلاحه القوي أيضا، ولا يمكن إحصاء النتائج الوخيمة التي ظهرت من جراء ذلك، فمن الممكن بل الواجب إذا تأملت جيدا إدراج الحروب الدامية والصراعات السياسية والاجتماعية والفساد العام وسفك الدماء في سلسلة نتائج: الاعتباط اللغوي الذي أدى إلى اعتباط فكري عام تبعه انهيار أخلاقي)^(١).

ومن هنا يأتي الحل المشترك بين الارسوزي والنيلي وهو يستحضر آلية الحدس الداخلي العميق: (إن الحل القصدي للغة سيكون البديل للاعتباط اللغوي برمته نحواً وصرفاً وبلاغة ونقداً وتفسيراً وفكراً وفقهاً وأصولاً وعلومياً أخرى متفرع عن هذا العلم، في وقت لن يطول كثيراً، لتشوق العالم بأسره إلى حل قصدي لمشكلة اللغة، وكأنه يناغم حدسه الداخلي العميق – والذي قد لا يكون واعياً تماماً – إلى أن القصدي هي مفتاح الحل...)^(٢).

(١) عالم سبيط النيلي ، اللغة الموحدة، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٨م، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

إذاً فالحدس العميق عند النيلي والارسوزي هو الأداة المعرفية التي تحيلنا على البنية اللغوية القديمة المتطابقة مع هذا الحدس، ومن الواضح أن المقصود بالحدس هنا، في المجال اللغوي، هو الظن بالظهور اللغوي، بل مرتبة اقل من الظن وهي الوهم وعمل اللاشعور، وفي هذه الحالة اللاشعورية من الهذيان يوصلنا صاحب اللغة الموحدة إلى بنية لغوية عجيبة، فالارسوزي كان واضحاً في تصويره لهذه البنية عندما أحالنا على العصر الجاهلي وما قبل التراث الإسلامي الصراعي، وكان عصر الجاهلية خالياً من الصراعات، أما النيلي فبعد أن أنكر بنوية سوسير القائمة على درس اللغات العامية الأوربية ومحاولة توصيفها، فقد أحالنا على بنية مجهولة يدعي أنها ستشمل، أو تنبثق من جميع لغات العالم!، ثم لم يقل لنا كيف سينجز ذلك خلال الحدس العميق بحسبه، فوعد بكتاب آخر سيأتي بعد اللغة الموحدة لتحقيق ذلك الحدس، وبعد اللغة الموحدة اصدر كتاباً ولم ينجز ما وعد به، بل الكارثة انه أحالنا في تلك الكتب على كتاب اللغة الموحدة، وعدّ المشروع ناجزاً.

البيان الثاني: التفكيك بين الذاتي والعرضي

الذاتي والعرضي في الأديان هو البحث الثاني من أبحاث أو مقالات كتاب سروش: (بسط التجربة النبوية)، وهو بحث مطروح في مقدمة أبحاث علم الأديان، إذ تذكر الأساطير والأديان والتجارب الصوفية، وما يرتبط بها من أمور عرضية يعددها سروش: اللغات المعبر بها، والثقافة التي ولد فيها الدين، والمفاهيم التي وظفها أو طورها، والأحداث التاريخية أو التحديات التي واجهها، والمجادلات بين المتصارعين والأسئلة التي وجهها المريدون، والإحكام الفقهية التي جاء بها لإتباعه، كل تلك العرضيات التي عددها سروش بصفقتها تجليات وتمظهرات معبرة عن حقيقة واحدة،

وهي النواة التي تحيط بها مختلف التصورات البشرية، قال ميشال عن هذه النواة المركزية التي تدور من حولها العرضيات: (الفكر الإغريقي في هذا المجال أساسي، بما سعى إليه الأوائل من عمل لعزل نواة الحقيقة التي تغشيتها مختلف أشكال التصورات البشرية للإلهي، جاهدين لتقديمها دون تدخل من الصورة المجازية) ^(١).

سرروش قدم الجانب الذاتي من الدين، في أكثر من بيان، ومن بين هذه البيانات، إن الذاتي هو المضمون أو الجوهر أو اللب، أو المقاصد الأساسية للدين، والجامع بين بياناته للذاتي هو كما لاحظنا في فقرة سابقة، الإدراك البشري للحقيقة المتعالية والمقدسة، بصفته حدساً عميقاً بهذه الحقيقة المتعالية خلال العلاقة الخاصة بين البشري والمقدس؛ ولأن هذا الجانب خفي من الدين وتجربة العلاقة بين الإنسان والمتعالي، لم يمنحه الأهمية المطلوبة في البحث، وقدم العرضي بصفته الأكثر نفعاً في تشخيص بشرية الدين عندما قال: (البحث في عرضيات الدين انفع وأكثر نتيجة من البحث في دائرة الذاتيات، والتوصل إلى تجريد وفهم العرضيات الخاصة بأحد الأديان أكثر فائدة من البحث في عرضيات الدين بشكل عام) ^(٢).

في البحث الغربي يجري الحديث عن مطلق الأديان بوصفها تلة واحدة أو موضوعاً واحداً أو ظاهرة واحدة، إلا إن سرروش نقل البحث من الموضوع الكلي في مجموع الأديان إلى نقد وتحليل خصوص المعرفة الإسلامية بدون مسوغ منهجي؛ فنحن نعرف حجم التجاهل الذي يحضى به الدين الإسلامي في أبحاث علم الأديان الغربي، وأن الفرضية الأساسية التي يقوم عليها علم الأديان هي بشرية التعريف بالتجربة

(١) ميشال، مسلان، علم الأديان، ت، عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٩م، ط ١،

الدينية عند الأنبياء أو المتصوفة، فبعد مرحلة الحدس بالعلاقة مع المقدس، يجري التعبير عن هذه الرؤية والشهود من قبل الإنسان الذي عاشها وكذلك الأمر في مرحلة السلوك والممارسة ومواجهة التحديات وتطبيق الأحكام، ومن هنا قال سروش ببشرية الوحي في التجربة الإسلامية والقرآن: (الوحي المحمدي هو الذي نفخ في هذه المفردات روحاً جديدة على أساس محورية الله، فالأدوات ومصالح البناء كانت متوفرة في مجمل الثقافة العربية، ولكن محمداً هو الذي شيد من هذه المواد عمارة روحية جديدة، أن استخدام النبي لهذه المواد والمفردات في بناء مدرسته الفكرية وتشييد مدرسته الدينية والمعرفية، يعود إلى أن هذه الأدوات كانت سائدة لدى العرب قبل الإسلام)^(١).

لقد جاء تأسيس الرسول الكريم للمنظومة الفقهية والأخلاقية، وهي العرضيات الأساسية في الدين، من أجل حماية تجربته الروحية الخاصة، الذاتية، من التحريف أولاً، ومن أجل وصول هذه التجربة للآخرين من الأجيال القادمة: (في البداية وجد النبي جوهره في تجاربه - الإحساس بالخشية والمحبة والهيبة والخضوع والطاعة باتجاه المبدأ المقدس والحيرة في جماله وجلاله والكشف عن أسرار هذا العالم وغاية الحياة البشرية - ثم تحرك من موقع الغيرة على مستوى إيجاد قشرة وصدف من الفقه والأخلاق حول هذه التجربة ليصونها من يد التلاعب وعدوان الجهلاء والايغار حتى يوصلها إلى أهلها)^(٢).

في مجال الأحكام الشرعية، خلص سروش إلى أنها مرتبطة بحقبة الرسول

(١) بسط التجربة، ص ٧٣.

(٢) د. عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: احمد قبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الاشرف، ٢٠٠٦م ص ١٢٧.

الكريم وبيئته وبتجربته المطابقة لمحيطها العربي وما يسود فيه من العادات والتقاليد، وجاء رأيه في طول كلام ساقه عن ولي الله الدهلوي العارف والمتحدث والمتكلم الهندي في القرن الثامن عشر الميلادي، قال سروش: (كل هذه التشريعات مشروطة ومقيدة بالأحوال والمقتضيات الروحية والاجتماعية والجغرافية والتاريخية لقوم من الأقاليم، بحيث انه لو تبدلت تلك الظروف والحالات إلى ظروف وحالات أخرى فان تلك الآداب والأحكام والمقررات ستتغير وتبدل إلى شيء آخر وتتخذ لنفسها صيغة وهيئة أخرى فليست الأحكام مستوحاة من المصالح والمفاسد في نفس الأمر بدون ملاحظة الظروف الداخلية في وضع الأحكام الشرعية)^(١).

هذا الموقف من الإسلام عند سروش، باعتباره تجربة مختصة بالبيئة العربية ومفاهيمها عن الحياة وتصوراتها وما يكتنف محيطها الثقافي والتاريخي من تحديات، كل هذه الأمور العرضية هي التي غلفت الجانب الذاتي لإدراك الرسول الكريم وساهمت في إخراجه في هذه الهيئة التي يحفل بها القرآن هي التي تدفع سروش باستمرار للقول بان للنبي دوراً محورياً في تأليف القرآن، وتدعوه أيضاً للانحياز إلى الدعوة الغربية لإيجاد دين طبيعي يستند إلى عقلية الصيرورة والتحول الدائمين. قال: (لا يمكن القول حينئذٍ أن وظيفتنا تتركز في إجراء الأحكام الإلهية في حركة الحياة بل وظيفتنا تتلخص في سلوك الطريق العقلاني في حل المشكلات الفردية والاجتماعية من خلال المصالح العرفية)^(٢).

لقد تم تنويع هذه اللحظة من الإزاحة والتفكيك، لما هو عرضي عما هو ذاتي، بالدعوة الصريحة إلى استعادة الدورة التاريخية لحركة الرسل في الواقع، في ظل

(١) المصدر السابق، ص ٩٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٦.

محورية الإنسان، وفي تولى المعارف العلمية الحديثة ووبركاتها يمكن صناعة تجربة دينية جديدة، وذلك يأتي على غرار كتابة الجزء الحادي والثلاثين من القرآن أو ما يليه من الأجزاء، كما ينقل هذا الاقتراح عن العارف الصوفي: أبي سعيد أبي الخير، ولكن هذه المرة على يد أصحاب التجربة العلمية الصوفية الحديثة، على طريقة أبي سعيد، يقول سروش: (ينبغي علينا اليوم أن ننطلق من موقع هذه الجوهرة التي خرجت من صدف الزمان والمكان، ويجب إحياء الدين التجريبي، الذي يتحرك من مواقع التجربة الدينية، فالعالم الجديد يغص بالسياسيين ورجال الاقتصاد والعلماء في كل علم) ^(١).

اعتقد البعض من أمثال مقدم كتاب (العقل والحرية)، عماد الهلالي، أن المؤلف يصدر عن نوع من التجديد في الفكر الإسلامي، إلا أن السياق الكلي لفلسفة سروش، واعتقاده ببشرية القرآن الكريم وأنه تم تأليفه وتركيبه من قبل الرسول الكريم، في ضوء معارف وقدرات النبي المحدودة بقدرات وعلوم ذلك الزمان، يضع هذه الأفكار في إطارها الواضح من الدعوة إلى: إما إلى الدين العلماني أو علمنة الدين، في إطار من التعددية الدينية التي تصحح كل الأفكار الدينية، وإن كانت هذه الأفكار على خطأ، من موقع التصحيح المنهجي من أجل صناعة الدين الجديد، قال: (إن الخطأ المنهجي والسيستمايكي أفضل من الحق المفروض وأحلى مذاقا، لان الخطأ المنهجي يمثل حركة في عمق الوعي مما يضمن الحياة والبقاء للعقل) ^(٢).

ومن هنا يتضح أن ما ذكره الأستاذ محمد جعفري من سعي سروش إلى الجمع بين التراث والحداثة، وطرح الدين طرْحاً عصرياً، لا يمكن المساعدة عليه في إطار

(١) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٢) د. عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: احمد قبانجي، دار الفكر الجديد، النجف

الفهم الدقيق لأطروحة سرروش التي تقوم على أساس الإزاحة والقطيعة مع الدين الأسطورة.^(١)

ثالثاً: التفكيك بين المعارف الأصلية للدين ومعارف العلماء

هذا هو التفكيك الثالث من التفكيكات المنهجية التي يعتمدها علم الأديان، والذي يميز بين النصوص الأصلية التي ارتبطت بمرحلة التأسيس الأولى للدين مثل التوراة والإنجيل، وهي في الإسلام القرآن الكريم والسنة الشريفة، والنصوص الثانوية وهي كتابات العلماء ممن حاول تفسير النصوص الأصلية أو تأويلها، وبيان الأحكام الواردة في هذه النصوص وغير ذلك من الأدبيات المرتبطة بالدين، قال وجيه قانصو في بيان هذا التفكيك: (ليس الدين فقط تراث النبي المؤسس أو نص الوحي الذي نتلقاه كمؤمنين بهيبة واجلال، بل هو أيضاً حصيلة التماسس التاريخية للدعوة الدينية التي تحصل بعد رحيل المؤسس)^(٢).

وهذا التفكيك بين المعرفتين، ليس بالجديد في الفكر الديني وهو معروف عند المسلمين وعند غيرهم، قديماً وحديثاً، وفي إيران تبلورت مدرسة تدعو إلى التفكيك ما بين سبل المعرفة الثلاثة ومدارس الفكر الثلاث التي عرفتها الإنسانية في تاريخها العلمي والفكري، أي سبيل لقرآن ومدرسته، وسبيل الفلسفة، ومنهجها، وسبيل العرفان ومسلكه، إلا أنه يطرح عند سرروش في سياق آخر مغاير تماماً لما يدعو إليه محمد رضا حكيمي ومدرسته في التفكيك بين المعرفة القرآنية والمعارف الشارحة لها.

(١) محمد جعفري، العقل والدين، في تصورات المستشرقين الدينيين المعاصرين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠م، ص ١٨٢.

(٢) د. وجيه قانصو، التعددية الدينية، ص ١٢.

التفكيكية عند سروش هنا هي، وكما ذكرنا في مبحث المفاهيم، تأتي في إطار وظيفي يستهدف إمطة اللثام عن البنية الفكرية التاريخية للمعرفة الإسلامية، سواء في إطار النصوص الأصلية أم النصوص الشارحة والمكملة والثانوية. وبيان آنتها وتاريخيتها ومرحلتها وارتباطها ببيئة محددة، وبالتالي قلب الطاولة على من يزعم بمواكبة هذه المعارف بمستوى معارف العصر.

عبد الكريم سروش يطرح هذا التمييز منذ كتابه الأول: (القبض والبسط في الشريعة)، تحت عنوان التمييز بين الشريعة والمعرفة الدينية أو فهم الشريعة، قال: (الشريعة عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي إضافة إلى سير الأولياء وستهم، أما المعرفة الدينية فهي فهم الناس المنهجي والمضبوط للشريعة..... إن الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية وكاملة وإلهية المصدر والمنشأ ولا يتسرب الخطأ والتناقض إلى داخلها وهي ثابتة وخالدة لا تستعين بالعقل ولا المعرفة البشرية ولا ينالها إلا المطهرون أما فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات ولم يكن في أي عصر من العصور كاملا ولا ثابتا ولا نقيا ولا بعيدا عن الخطأ والخلل ولا مستغنيا عن المعارف البشرية أو مستقلا عنها ومنشأه ليس قدسيا ولا إلهيا وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرفين)^(١).

الفصل الرابع

آليات النقد الثقافي وقراءة الواقع الإسلامي بين النهضة والثورة

المبحث الأول: غياب سؤال النهضة في فلسفة سروش

المبحث الثاني: الواقع الإسلامي والإصلاح الديني

المبحث الثالث: الواقع والإصلاح الديني في فكر سروش

توطئة

في هذا الفصل سنحاول التعرف على جوانب من صورة الواقع الإسلامي ومساراته العامة وسلوك النخب فيه، ولاسيما المهمة بالإصلاح عامة والإصلاح الديني خاصة في واقع البلاد الإسلامية، ابتداء من عصر النهضة الإسلامية الحديثة وحتى المعاصرة، ومن ثم رصد جوانب من الآثار المتبادلة بين حركة الفكر والفلسفة والإصلاح والتجديد ولاسيما في مجال الفكر الديني من جهة، والواقع وحركة المجتمع من جهة أخرى، أي جدلية التأثير والتأثر بين الفكر والواقع، فالوعي بالواقع ومشكلاته وتحدياته ومتابعة التطورات الحضارية على الأرض، موجه أساسي لحركة الثقافة والفكر، وكذلك في تحديد أولويات التغيير والتكيف بدقة، وصناعة المبادرات، والمواقف المطلوبة في مجال التجديد والنهوض الحضاري.

ندرس الواقع هنا، لنفهم أهمية الحداثة والإصلاح وضرورتهما للواقع الإسلامي في عالم متغير، برسم الآثار العلمية المتجددة وسنجزات التقنية، ليس كمنجزات حضارية، تتمثل في سلع صناعية وخدمات متطورة تجسدها، توصل إليها الغرب وقد عملت على تغير الواقع في العالم الإسلامي وأنهت عهداً فيه متطاوله من التخلف والانحطاط فحسب، بل لنفهم آليات الإصلاح والتجديد والنهوض الحضاري، وأساليب النقد الثقافي، والتغيير الجذري، باتجاه النهضة والتقدم، وكيف لنا نحن أن نخرج بأمة عريقة من معركة مفروضة عليها من الخارج، وأخرى في الداخل تتمثل: بقوى السلفية الغربية التابعة، أو السلفية التراثية المتحجرة، تكون الأمة بفضل جهود أبنائها متقدمة ومتحررة ومنتصرة ومرفوعة الرأس، تعزز بكرامة مواطنيها، وتؤمن لهم العيش الكريم في هذا الوجود، المتنوع، والمتعدد، والمعقد معاً، عبر وحدة جهود

الجميع للخروج من هذه المحنة الواسعة الطيف.

نطلع في هذا الفصل على الواقع الصراعى في العالم الإسلامى، لكي نتفهم ما يأتي من بعده من أفكار بشأن الحداثة والتجديد من أجل النهوض والتقدم، أو أنارة ما سبق وذكرناه من استمرارية حضور التراث بكل أصنافه ومكوناته، السلبية والإيجابية، وهي محرك فعال للأفراد والجماعات التي تريد البقاء والفاعلية والمساهمة في بناء هذا الواقع وعدم الانفكاك عنه، أو الخروج من المشاركة أو التهميش، ولا سيما مع تحديث هذا التراث.

التراث حاضر بحضور أفراد وجماعاته ونخبه ومريديه وخطاباتهم، وهم جزء كبير وفاعل ولا يستهان بدورهم وإمكاناتهم في تحريك الجماهير وتعبئتها في المواقف الحرجة، سلبياً أو إيجابياً، لمصلحة الواقع وفي غير مصلحته كما حصل في أفغانستان وحرکتی القاعدة وطالبان.

وسيكون هذا التعرف على صورة الواقع الإسلامى العام والإيراني، في شكلين وهما:

الأول: الواقع الخارج (المرجعي):

كما هو على أرض الواقع، الواقع وصورته كما هو في عالم التكوين وكلمات المؤرخين وكتب التاريخ وفلسفته، وكيف جاءت مدونة سرروش، كما نرى ونفهم، في سياق هذا الواقع وتشكلت لنصرة البعد الإصلاحى في المجتمع الإسلامى بحسب اعتقاده، انطلاقاً من واقع الأمم الليبرالية ومرجعية مشروعها، هذه النصرة التي تحكى قصة التراجع الأول عن التراث، في لحظة إدراك الفارق بين العالم الإسلامى وعالم الغرب المتطور، وكيف افتتن الشرق في هذه اللحظة التاريخية من تفتح العقول الراكدة حتى السبات، على ازدهار الغرب وتطوره، فتراجعت عن كثير من مسلماتها التي تم

تصويرها على أنها باتت رثة وبالية ولا قيمة لها في عالم التقنية والعلوم الحديثة التجريبية، كما صرح بذلك الدكتور زكي نجيب محمود وآخرون.

الثاني: الواقع السردي (المتخيل):

كما هو وارد في خطاب سروش، إذ ينصبّ البحث على الواقع المتخيل كما يظهر في مدونة سروش النقدية، في هذا النموذج من بناء الواقع السردى، نجد مواضع النقد المستمر من قبل سروش، وبالتالي فهو نقد للفكر الإسلامي وصلته بالواقع وطريقته في الإدارة، لقد نقد سروش جملة من الأمور في الواقع: نقد واقع الحوزة، نقد واقع السلطة، نقد واقع المثقفين، نقد واقع المجتمع الديني، نقد واقع المرأة، إذن مدونة سروش عبارة عن كتلة من نقد الواقع الإيراني في ماضيه وحاضره ومستقبله، والتشكي من هذا الواقع، واتهام متواصل للنظريات التي تحركه والأفكار والأشخاص والمؤسسات.

فيجري التساؤل عن أمور:

الأول:

ما حدود حضور الواقع الإسلامي ومشكلاته في هذا الفكر، وتكييفه منهجياً ومضموناً، ولاسيما مشكلات كبرى مثل: النهضة والثورة، ومشكلة القيادة والرشد. هذه المشكلات الكبرى في تاريخنا الحديث والمعاصر، وقد تبلورت في إطارها المواجهة التاريخية مع مشكلات الفقر والتخلف ونقص التقنية، هذه المواجهة مع التخلف التي تعمقت في ظل المواجهة العنيفة مع قوى الاحتلال والاستكبار والنهب العالمي. وفي ضوء هذا التحديد للمذكور، يمكن رصد حجم المسكوت عنه والمعتم

عليه من هذا الواقع الكبير، المتداخل والمتشابك في مشكلاته الصراعية والمعقد؟ ما هي أهداف سرروش من تغيير هذا الواقع؟ وما هو منهجه في إحداث التغيير المنشود، أهي الثورة التي أشغل فيها منصب قيادي في مجلس الثورة الثقافية، أم النهضة التي غابت عن خطابه كما سنرى، بل وجه إليها سهام نقده العنيف في مرحلة بناء الدولة ومؤسساتها.

وبالتالي ما الوجهة التي اختارها ليدفع الواقع الإسلامي باتجاهها، هل هي ثورة دينية أخرى في باطن الثورة الإسلامية الأولى أم نهضة مغايرة لحركة التصنيع النووي التي وصلت إليها إيران؟ وما هي أدواته في عملية الدفع وآلياته؟ أي الفئة الحاضنة والقيادية في تحريك المسيرة؟ كيف تقترب قراءة سرروش للواقع الإسلامي من قراءات أخرى، يمكن أن نجد جذورها في كتابات استشراقية وما بعد استشراقية، سابقة أو لاحقة عليها تحمل ذات الأهداف والوظائف، كما هو الحال مع محمد أركون؟.

الثاني:

كذلك يجري التساؤل عن حدود حضور واقع المواجهة التاريخية بين قوى النهضة والتغيير في العالم الإسلامي وبين قوى الهيمنة التي أحبطت كل محاولة للنهوض والتقدم في البلاد الإسلامية، وجعلت من هذه المنطقة مجرد مزارع وحقول نפט تجهز مصانع القوى الكبرى بالمواد الأولية، ببركة وجود القيادات العميلة والتي تستقوي، أبدأ، بقوى الاستعلاء من الحكومات الأوروبية وأمريكا وإسرائيل؟

الثالث:

إذا كان سرروش لا يهتم جدياً بمشكلتني: التخلف الداخلي في العالم الإسلامي، والهجمة الاستكبارية عليه من الخارج، فهل سيكون البديل الأمثل هو: الإصلاح

الديني على الطريقة الغربية، وتشكيل جبهة من المثقفين لنقد الفكر الديني والمؤسسة الدينية في إيران، وصولاً إلى تسلم السلطة، بوصفها قيادة من المثقفين، بديلة عن قيادة رجال الدين؟ وما صلة هذا البديل الأمثل باهتمامه بالواقع الإيماني للشباب وخوفه الشديد على تخلف واقع هذا الإيمان، بسبب انخراط بعض رجال الدين أو العلماء في إدارة الشأن السياسي، كما يعتقد ويصور الأمور؟.

المبحث الأول

غياب سؤال النهضة في فلسفة سرروش

من المسائل الأساسية في دراسة الواقع وفهم أطروحة التجديد والإصلاح المناسبة للعالم الإسلامي، هي قضية النهضة والتقدم الذي يؤمن إزالة التخلف عن المسلمين من جهة، ومن جهة أخرى يؤمن طرد هيمنة القوى الكبرى على العالم الإسلامي.

هل كان سرروش واضحاً في طرح سؤال النهضة والتقدم المنشودين في العالم الإسلامي أو واعياً بالجدور التي تخلقت فيها هذه الإشكالية في مسار وحركة المجتمع، والآليات التي تعمل على استمرارية الانحطاط وإدامته في البلاد الإسلامية؟ هل توقف سرروش عند أثر الغرب في تفجر لحظة الإدراك بالفارق بين شرق متخلف في معالم الحضارة والبناء، وغرب قد أمسك بقوة، بناصية التقدم العلمي والصناعي، ثم دوره الثاني، والمغاير للأول، وهو دور حاسم في الوقوف عائقاً أمام المساعي الرامية إلى ردم الهوة واجتثاث أصول الاستبداد والتخلف في عالمنا الإسلامي، ودعم الاتجاهات الدينية المستبدة والفاصلة في عالمنا الإسلامي؟. وأخيراً هل استوعب سرروش أهمية عنصر إرادة القوة والهيمنة في بناء هيئة الجانب الإسلامي وشعوبه، ومشروعه في التصدي لمشكلتي التخلف الداخلي، وقطع أيدي الناهيين الدوليين؟ وإذا غاب سؤال النهضة عن الخطاب، فأى سؤال سيحضر في محله عند سرروش، سؤال الثورة أم شيء آخر، ليس من قبيل ما كتبه المفكر يعقوب محمد إسحاق بشأن إصلاح الوضع في السعودية وترشيد دور الوهابية، في كتابه: إصلاح الفكر الديني أولاً؟، الذي يتم

الإهداء فيه إلى رأس الفساد والاستبداد، بل الإصلاح عند سرور من قبيل الإصلاح الديني في الغرب الذي أنهى عهداً من سيادة الخرافات والأساطير والأوهام وملاحقة العلماء والأفكار القويمة في مجال العلم الطبيعي.

إذاً فسؤال النهضة، مسألة أساسية من مسائل الواقع وقضايا الإصلاح الديني، وعندما تفشل المساعي في بناء النهضة والتقدم، وتحقيق العدالة في المجتمع والرفاهية والحريات الحقيقية، يفتح المجال على مصراعيه لأطروحة الثورة والانتفاضة في تعديل المسار المنحرف.

فمنذ الحدث التاريخي الكبير والمتمثل بالاجتياح الإستكباري النابليوني، لبلاد المسلمين في مصر وما نجم عنه من وعي جماهيري لدى الشعوب المسلمة بالفارق الكبير بين أوضاعها التقليدية وما هي عليه من التخلف والانحطاط، وواقع بلاد الغرب، وما عليه الغرب من التقدم العلمي والرقى في المجالات كافة، ومسألة النهضة والتقدم، وما ارتبط بها من الإحساس بضرورة اللحاق بركب الحضارة العالمية، بل الرغبة العميقة عند أبناء الأمة المخلصين في الإطلالة على العالم من موقع الإبداع والتجديد وتحقيق الانجازات والمشاريع العملاقة في بلاد المسلمين، تعدّ هذه المسألة ذات أولوية كبرى لدى الواقعين الأوائل من المفكرين في العالم الإسلامي، وتطرح من أجلها الأطاريح التي تحاول أن تجيب عن هذا السؤال الحيوي، يقول الأستاذ إدريس هاني عن البدايات المبكرة لطرح هذه القضية النهضة: (كان السؤال الجوهرى الذي شغل رواد الإصلاح الأوائل هو سؤال النهضة، كما أسس أو لنقل أعاد تأسيسه وراكم حوله أدبيات كثيرة جيلاً من الإصلاحيين الإسلاميين، أمثال: جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده والكواكبي، واستمر هذا الخطاب في حماسة إلى حدود العقود الأولى من القرن

المنصرم، قبل أن يترك المجال لمنظورات تداولية جديدة^(١).

أما الأستاذ عبد الإله بلقزيز، فيذهب في بحثه عند تقويم حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، إلى أن سؤال النهضة والتقدم هو الروح الساري في الإصلاح، وفي المراحل الزمنية الممتدة من انطلاقة عصر النهضة وحتى الآن، التي مرت بها الأمة رغم اختلاف خصائص هذه المراحل أو الحقب من حيث الأساليب والمناهج والأدوات والمعوقات، قال: (إن إشكالية الوعي العربي الحديث، في القرن التاسع عشر، هي عينها إشكالية اليوم في لحظته المعاصرة: إنها إشكالية النهضة أو التقدم. من الثابت أن صيغها تغيرت في الأعوام المائة المنصرمة، ودخلت في نطاقها مسائل جديدة لم تطرح على مثقفي القرن التاسع عشر، لكنها ظلت هي نفسها التي تطل على وعيهم بأسئلة جديدة مختلفة، من ينفي اليوم أن سؤال التقدم والرقى الذي طرحه الطهطاوي، والتونسي، والشدياق، واليازجي، وأديب أسحق، وفرح أنطوان، وعبد، والكواكبي، قبل أزيد من قرن، هو عينه الذي تطرحه الإبتيليجنسيا العربية المعاصرة؟ وعليه فإن ثمة وحدة إشكالية تجمع ما بين الأجيال المختلفة المتعاقبة من المثقفين منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، تجعل من العسير على القارئ في تأريخ الفكر العربي التمييز، باطمئنان، بين حقبته: الحديثة، وحقبته المعاصرة، وهذا ما يؤسس لدينا اعتقاداً بأن فكرنا الحديث _ فكر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين _ ما زال معاصراً وراهناً بإشكاليات لا يزال التأليف العربي يُعيد إنتاجها بمفردات أخرى)^(٢).

إن ما يذكره الأستاذ بلقزيز من الوعي العام بمشكلة النهضة والتقدم، صحيح في الجملة عندنا، إلا أن هذا الوعي الإجمالي، كما نرى، غير متحقق على وجه

(١) خرائط أيديولوجية ممزقة: ص ٨٦

(٢) حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ٢٠٠٥ ط ١، ص ٢٧٦.

الانحلال التفصيلي لدى الجميع، من القوى والجماعات المتصدية للعمل في الساحة بذريعة الإصلاح، عند تدقيق النظر في الواقع الإسلامي والعربي، بدليل أن جملة من الاتجاهات والقيادات الفكرية والسياسية المتصدية للنشاط الإصلاحية، والحركة والثورة والحكم أيضاً، التي تزعم التجديد والتحديث هي غير آبهة بسؤال النهضة والتقدم، وإلا لما انتهى بها المطاف إلى الفساد والنهب وهدر المال العام وأخيراً الفشل الصريح، وزج البلاد الإسلامية في الحروب الأهلية.

فَجُلُّ الأحزاب الناشطة في العالم الإسلامي، علمانية كانت أو إسلامية، كان ولا يزال، ووعي النهضة غائب تماماً عن أديباتها وخطابها الأيديولوجي اليومي، فيما بعضها الآخر يتشدق بالثورة والنضال والجهاد ويتستر على الأموال التي ينهبها أفراد الحزب وموظفوه من خزائن المسلمين يومياً، ليودعوها في بنوك الغرب وأمريكا أو بعض دول الخليج، بل توجد الأدلة الكافية والشواهد الكثيرة على أن عدداً من هذه التيارات وهي في سدة الحكم، قد مارست سياسات المحافظة على التأخر والتخلف لدى الجماهير العريضة، بل والعمل على مسخ الطبيعة الإنسانية لدى المواطن بتوسيط سياسات الإذلال والتخويف والتجويب والتجهيل والاعتقال للمنافسين، وتفعيل دور السجون والإعدامات اليومية.

ومن الواضح، أثر مثل هذا الغياب وعدم الاستحضار التفصيلي لسؤال النهضة والتقدم، والاكتفاء بالاحتفاء بالثورة وعنفها، على المنهج في قراءة الواقع أو التراث وحتى أثره على الحداثة أيضاً، إذ تتحول مثل هذه القراءة الثورية، النقدية، التي يغيب عنها الهدف المركزي، والوعي التفصيلي بمدخلات العملية النهضوية والإصلاحية، إلى قراءة بلا ضابطة ولا معيار، بل قد تتحول إلى حالة من العماء والهداء، بل والانخراط في العنف والعنف المضاد قطعاً.

الأستاذ إدريس هاني ذكر نماذج من الغياب لهذا السؤال المركزي عند أكثر من جهة في العالم الإسلامي أو اتجاهه، وكيف أثر هذا التراجع في أولوية سؤال النهضة والنكوص عند بعض الجماعات إلى قيادة هذه الفئات إلى ساحات الفضيحة والفشل الذريع، قال: (التحول أو الارتداد من سؤال النهضة إلى سؤال الثورة، بمفهومه السياسي المحصور في حيازة السلطة والاستيلاء عليها، وكذا التحول من العمل الأممي العام إلى عمل تقوده نخبة سياسية حزبية أو عسكرية، كان ذلك بمثابة انتهاك تاريخي لسؤال لم ينجز بعد ألا وهو سؤال النهضة).^(١)

وممن أكد أهمية ومحورية سؤال النهضة والتقدم في الواقع الإسلامي، الدكتور كمال عبد اللطيف، إذ قال في معرض حديثه عن سلامه موسى وأثره في تشكيل خطاب النهضة: (لقد كانت إشكالية العصر الذي عاش فيه سلامة موسى نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، تبرز في التساؤل حول كيفية تصور إستراتيجية تلغي التأخر، وتحقق النهضة، ومن هنا فان إشكالية النهضة، هي محور الفكر والتفكير في المجال الثقافي العربي المعاصر).^(٢)

أما المفكر الراحل محمد أركون (٢٠١٠م)، فقد جعل بشكل صريح من الواقع الإسلامي، مردداً بين إشكاليتين: الأولى: سؤال النهضة، والثانية: إشكالية الثورة، وجعل في كتابه: (تاريخية الفكر العربي الإسلامي)، وبالضبط في فصله الأخير المتعلق بدراسة الروابط بين الدين والمجتمع خلال النموذج الإسلامي، المحاور الموجهة لهذا الفكر، إذ يحددها في محورين رئيسيين: محور النهضة ومحور الثورة. وقال في ضرورة

(١) إدريس هاني، خرائط أيديولوجية ممزقة، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٦م ط ١، ص ٨٨

(٢) د. كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م،

تشخيص فئة ثقافية تتولى مهمة النقد الثقافي للدين: (ما هو أكثر خطورة من كل ذلك هو من أسميتهم بمنشطي النهضة والثورة، لم يخاطروا، أبداً، بالقيام بدراسة نقدية للدين، على طريقة ماكس ووبر مثلاً، أو أي تروليتس، ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير، ولا في تفسيح الأفكار الجامدة والوعي الخاطي)^(١).

ومع هذا النص الأركوني، تتضح الدعوة الجلية لضرورة الإصلاح الديني على وفق ما حصل في البلاد الغربية التي تزامنت فيها النهضة العلمية والحياتية مع الإصلاح الديني للمسيحية، وإعادة اكتشاف التراث العقلاني القديم، وتفعيل دور العقل في الساحات العلمية والفكرية والسياسية والاقتصادية والإدارية في بناء الدولة القومية الحديثة. ومن هنا نصل إلى أهمية دراسة أنموذج الإصلاح الديني في بناء النهضة والتقدم في الغرب، ثم كيف تم إسقاط هذا الأنموذج الإصلاحي على واقع المجتمع الإسلامي والدين والمعرفة الدينية وفي مقدمتها النص القرآني من دون تمحيص أو اعتراف بوجود الفرق بين المسيحية والإسلام، واعتقد البعض من خلال ذلك قد حقق الإجابة عمّا ذكرناه من أهمية هذا السؤال.

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي،

المبحث الثاني الواقع الإسلامي والإصلاح الديني

في كتابه المهم (تطور الفكر الديني الغربي، في الأسس والتطبيقات) يستعرض الدكتور حسن حنفي مسألة الإصلاح والنهضة في البلدان الأوربية، وقد حدد أهم سمات الإصلاح الديني بقوله (يمكن إجمال أهم سمات الإصلاح الديني في: الجراءة على مراكز السلطة، ومصدر التسلط، وهي الكنيسة واحتكارها لوضع عقائد الإيمان والتفسير.... رفض الإصلاح الديني التوسط بين الإنسان والله، وجعل علاقة الإنسان بالله مباشرة في الدعاء... وأعلن استقلال الإنسان عقلا وإرادة، فهماً، وسلوكاً، نظراً وعملاً، وأعطى الأولوية للحظة على الديمومة، وللإيمان على التاريخ، وللباطن على الظاهر، وللأخلاق على العقائد، وللتصوف على الشريعة، وللتأويل على التنزيل، بلغتنا القديمة، لذلك ارتبط الإصلاح الديني بالأفلاطونية والاغوسطينية والتصوف).^(١)

لا شك أن جملة من أفكار الإصلاح عند الغرب، جاء من مصادر إسلامية كما هو معروف، وليس من مهام كتابنا الوقوف على جميع التفاصيل الخاصة بحركة الإصلاح الديني في الغرب ومصادره، وجهود المفكرين من أمثال: توماس مونتر، ومارتن لوتر، وكالفن، وغيرهم من رواد الإصلاح الديني، وانجازاتهم في مجال نقد الفكر الديني، أو عرض ابتكاراتهم في التوسل بالبدائل الفكرية والدينية الأخرى لتصحيح مسار المجتمع، وإنما نريد الوقوف على أصداء هذا الإصلاح، وتمظهراته في

(١) الدكتور حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، الأسس والتطبيقات، دار الهادي، بيروت،

الخطاب الإسلامي بشكل موجز، وعند سروش الذي تبنى أنموذج الفكر الغربي في الإصلاح الديني المنشود، وبيان مصادره في هذا المجال والدواعي التي نعتقد أنها وراء هذا الأنموذج في الاختيار. ولاسيما أن دعوة الدكتور محمد أركون للمفكرين في العالم الإسلامي، لنقد المعرفة الدينية واضحة بوصفه طريقاً أولاً للإصلاح، بدلاً عن الانهماك فقط بالثورة أو النهضة، واضحة.

لقد برز موضوع إحياء الفكر الديني والإصلاح، وضرورة تجديد الدين وتنقيته من الأوهام والخرافات، وفتح باب الاجتهاد وتجديد آليات الاستنباط، ونقد المظاهر السلبية والفكرية التي نسبت إلى الدين، عند الإسلاميين أولاً، وكانت محاولة الطهطاوي في تلخيص الإبريز الصادر عام (١٨٣٤م) رائدة في هذا المجال.

ولعل ما قدمه المفكر الكبير عبد الرحمن الكواكبي (١٨٨٥م-١٩٠٢م) في (طبائع الاستبداد) من الجهود المبكرة في العالم الإسلامي للدعوة إلى الإصلاح، ويذكر أن هذا الكتاب قد ألهم الإمام النائي (١٨٥٠م-١٩٣٦م) لتأليف كتابه الشهير: (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، الذي يعدّ كتاباً أساسياً في الإصلاح الديني، وفي مقدمة الكتاب ربط الشيخ بين الإصلاح الديني في أوروبا، ونهضتها، وضرورة تفعيل المبادئ الأصلية للإسلام فقال عن بداية الانطلاقة عند الأوربيين: (أخذوا الأصول الإسلامية في حقلها: التمدن والسياسة، من الكتاب والسنة، ومن خطب ومواقف أمير المؤمنين وبقية المعصومين، وقد اعترفوا بذلك في تواريخهم السابقة منصفين، وأعلنوا أن جميع ما حصلوا عليه من الرقي والتقدم، وما وصل إليه المسلمون في أقل من نصف قرن، كان نتيجة للالتزام بتلك المبادئ واتباعها..... وبالمقابل السير القهقرائي للمسلمين ووقوعهم تحت نير الاستعباد المذل، وتحولهم إلى أسرى بأيدي طواغيت الأمة المعرضين عن الكتاب والسنة..... واخذوا يظنون أن تمكين النفوس لتلك العبودية وذلك الاسترقاق هو

من وحي الإسلام، واستنتجوا أن هذا الدين ينفي التمدن والعدالة^(١).

وفي هذا الكتاب الفذ أطروحة متكاملة للإصلاح، في المجالات الرئيسة وهي: المجال الداخلي: وفيه يتبنى، تحقيق التقدم وبناء الداخل الإسلامي وحل مشكلة التخلف والجهل والانحطاط، والمجال الخارجي: وي طرح أهمية القضاء على التبعية والتصدي للهيمنة الغربية. وإنما تتحقق هذه الانجازات بواسطة الإصلاح السياسي، والإصلاح الديني.

السيد الشهرستاني (١٨٨٤م - ١٩٦٧م) في النجف الأشرف كان واضحاً في الدعوة للإصلاح الديني، ورفض البدع والخرافات وتنزيه الدين عنها، إلا أن المشكلة ليست في التخلف في المجال الديني، بل هي أعمق من ذلك بكثير، ومن هنا، رصد هذا السيد المتنور وبشكل مبكر حجم الاختلاف في تحديد الإجابة عن سؤال النهضة في الواقع الإسلامي.

كانت الأجوبة المطروحة للإجابة عن سؤال النهضة والتقدم، كما يذكر السيد هبة الدين الشهرستاني في مجلة العلم عام ١٩١٠م، مختلفة جداً، وأطروحاتها للجمع بين التراث والحداثة، متنافرة إلى درجة إعلان القطيعة والاستئصال إما للتراث أو للحداثة، ومن هنا جاء الصراع قوياً ومحتدماً ودموياً، في كثير من الموارد، بين الأطراف المتنازعة، ولاسيما في مراكز السلطة واتخاذ القرار، فهذا الطرف يكفر ذاك وذاك يكفر هذا.

لابد من التأكيد على أنه في إطار الإجابة عن سؤال النهضة أو التقدم المنشود في العالم الإسلامي واستشعار المسؤولية عن واقع المسلمين المتردي وما هم عليه من

(١) آية الله المحقق النائيني، تعريب: عبد الحسن آل نجف، مؤسسة أحسن الحديث، ١٤١٩هـ ط ١،

الاستبداد الداخلي والتخلف والانحطاط الذي لا يمكن السكوت عنه، يوجد إجماع لدى مؤرخي النهضة على أن النخب الدينية الإسلامية الأصيلة كانت الحواضن الأولى للتعاطي مع مسألة الحداثة وضرورة التغيير في المجتمع الإسلامي وإنهاء حالة الاستبداد، يقول إدريس هاني: (الخطاب الإصلاحى جاء أكثر فهما واستيعاباً لسؤال النهضة والتقدم من دعاة الليبرالية، بصورتها التاريخية التقليدية، فلقد جاءت كبرى الدعوات الإصلاحية والتحديثية سواء على مستوى الفكر السياسى أو الإدارى أو الاجتماعى والثقافى من قبل هؤلاء المصلحين، ما يؤكد أن الحركة الإصلاحية تنطلق من المجال الدينى نفسه وهو الأمر الذى حدث فى النهضة الأوربية حيث كان الفضل لرجال الدين المفكرين والمتحررين فى دفع عجلة الإصلاح الدينى وبالتالي بدأ عصر النهضة)^(١).

ومثل هذا التأكيد على دور الحواضن الإسلامية فى سؤال النهضة والتقدم نجده عند عبد الإله بلقزيز فى كتابه الخطاب الإصلاحى فى المغرب إذ يقول: (لا يشذ الوعى الإصلاحى فى المغرب عن هذه الصورة، وعن هذا التحقيب: ستنشأ الفكرة الإصلاحية فيه بما هي فريضة يحث عليها الإسلام وسيعيشها، شأن نظيره فى الجزيرة والمشرق، من داخل المنظومة الإسلامية)^(٢).

ومع أن الانطلاقة الأولى لفكر النهضة كان فى ظل الحواضن الإسلامية، من الداخل الإسلامى، إلا أنه سرعان ما وجد تيار آخر يتصدى للإجابة عن سؤال النهضة والتقدم وهو التيار الليبرالى العلمانى، بطريقة نمطية، تحاكي مسلسل الحركة التاريخية

(١) خرائط أيديولوجية ممزقة: ص ١٦٥.

(٢) عبد الإله بلقزيز، الخطاب الإصلاحى فى المغرب، التكوين والمصادر، دار المنتخب العربى، بيروت، ١٩٩٧م، ط ١، ٢٠.

في أوروبا، تيار شبلي شميلي، وفرح انطوان، وسلامة موسى، المتأثر حينئذ بالموجة الداروينية، والسببسية التطورية، وعموم السائرين في الفلك الغربي المدعّمين بنفوذ القوى الكبرى، يصف لنا السيد هبة الدين الشهرستاني وهو من أبناء هذه المرحلة في كلمة له نشرها بتاريخ ٢٧ يوليو ١٩١١ في مجلة العلم الصادرة في النجف الأشرف يصف فيها جهود المصلحين على الطريقة الليبرالية الداروينية، أي ممن يستحضر التنوير الأوروبي بصفته مقاوما للخرافة والجهل والفكر الديني المتخلف: (صرخ هؤلاء المصلحون بين المسلمين بالتمدن الغربي ونشروا في الكتب والرسائل وترجموا الروايات والقصص، وتوجهت الأنظار إلى الغرب ومدت الأعناق إلى أوروبا ووضعوا أساس المدنية في الشرق على نحو ما في الغرب وأسسوا المكاتب وافتتحوا المدارس ونشروا المجلات والجرائد وهم فيها مقلدون وعن طبائع وأخلاق ودين شعبيهم غافلون.... فما كانت الفائدة من ذلك؟ هل تنورت أفكار المسلمين؟ هل حفظت بلادهم؟ هل وقف تيار أوروبا الجارف؟ هل قصرت أيدي المعتدين؟ هل علت كلمة المسلمين؟ هل رجع إليهم مجدهم وعزهم الأول؟ أقول لا، نعم لا، وليس لذلك سبب غير أن أساس ذلك لم يوضع على ما يوافق الشرق والشرقيين ولم يمتزج بالدين، فلو أن المصلحين قاموا بين ظهراني المسلمين يصرخون بالإصلاح وينادون حي على الفلاح، حي على الرقي والعمران، حي على التمدن، كما قام الفيلسوفان الحكيمان: السيد جمال الدين الهمداني الشهير بالأفغاني ومفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده، لما عدم الشرق فائدة هذا التمدن، ولما عاد المسلمون من هذه المكاتب والصحف بخفي حنين ولكن يا للأسف لم يحدّ حذوهما غير نفر من المصلحين والغلبة مع الأكثرية^(١).

(١) مجلة العلم، إصدار الروضة الحيدرية، السنة الثانية، ١٩١٠م، ١٩١٢م، دار التعارف، ٢٠٠٩م، ط١،

وهكذا شهد العالم الإسلامي، إلى جانب قوى الإصلاح الإسلامية، الداعية إلى تخليص الدين من الأوهام والخرافات، بروز تيارات القطيعة النهائية مع التراث الإسلامي، السائرة في ركب التجربة الغربية دون ملاحظة الخصوصية الإسلامية المتجدرة، تيارات التغيير الجذري والقطيعة مع الأثر الاجتماعي للإسلام، الداعية إلى تقويض الوعي الإسلامي، واستبداله بنمط غربي حديث والانخراط في الحداثة الأوربية والأخذ بمضامين الفكر الليبرالي ثبوتاً، والاتساق مع تطبيقاته في الواقع إثباتاً.

وقد حصل كل هذا الحراك بين الاتجاهات المتنافسة في ظل واقع إسلامي قد تم وضعه، من قبل القوى الحكومية في الغرب^(١)، في دائرة أهداف المرحلة المقبلة بغية السيطرة عليه ونهبه في مطلع القرن العشرين، أو هو خاضع أصلاً للسيطرة الغربية العسكرية المعلنة أو أدواتها من العملاء المتمرسين بالاستقواء بالأجنبي والاحتلال، في الوقوف بوجه إرادة الملايين من المسلمين، الأمر الذي قاد جميع الحلول المطروحة وبشكل حتمي إلى الفشل الذريع، وفي أكثر من مفصل من مفاصل الواقع الإسلامي، ترتب على هذا الفشل من إعادة البحث في كل مرة، عن حلول بديلة أخرى للمشاكل والأزمات المتفاقمة في البلاد الإسلامية، وتقديم أطروحات جديدة للخروج من المأزق، وفي مقدمتها تذكّر في كل مرة مسألة الإصلاح الديني في المجتمع الإسلامي، الأمر الذي يؤكد حيوية هذه المسألة وأهميتها في الفكر الديني.

ومن هذه الأهمية للإصلاح الديني، يتضح لماذا أطلق البعض على عبد الكريم سروش مارتن لوثر جديد في إيران، ومن أجل الوقوف على حقيقة خيار سروش الذي

(١) نفرق في هذا الكتاب بشدة بين الغرب بوصفها شعوباً وحضارة وإنجازات علمية ومؤسسات تعمل في مجال خدمة الإنسانية، وبين الممارسة الحكومية وتوجهات المشروع الغربي الاستكباري التي توجه بعض الأحزاب المتطرفة ضد المسلمين.

تم تحديده بالمسار الثالث، أي: المسار المنطلق بعيداً عن شروط الثورة والنهضة الحقيقية، وهو مسار: نقد المعرفة الدينية العلمية في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) التي نعتقد أنها الأساس لكل ثورة ونهضة، الذي كشف عنه منذ مشروعه الأول، أي مقالات القبض والبسط في الشريعة والمنشورة في صحيفة كيهان فرهنكي بين عامي ١٩٨٨م و١٩٩٠م.

نجد من الضروري الوقوف على حقيقة هذا المسار، والقبليات المحركة للمسار الثالث في خطاب سرروش ومدونته، أي الكشف عن القبلية المحركة لمجموع النقد عنده، وهل هي من صنف النهضة في الدين، بالإحياء والتجديد وإعادة القراءة في ضوء العقل الأداتي أو الذرائعي، من أجل اكتشاف الحلول للمشاكل المستحدثة في الواقع، أم هي ثورة معرفية في الدين للقطيعة مع السائد من المناهج الأصولية، وتهيئة ثورة دينية ضد الدين وضد علماء الدين ورجال الدين من الداخل الديني؟ وما مدى حضور الفكر الديني الغربي وأطروحاته في مجال نقد الفكر الديني والإصلاح، في تشكيل هذه المرجعية القبلية؟.

المبحث الثالث الواقع والإصلاح الديني في فكر سروش

يحتفي سروش بشكل خاص، بلحظة مهربة من الواقع الأوربي إلى الواقع الإسلامي، هي لحظة الوعي الأوربي الذي وقف على زيف الوعي الديني ولا عقلانيته في الفكر المسيحي، وتخلف الميثافيزيقيا في فلسفته، وارتباط كل ذلك التخلف الديني والخرافة بمظاهر الاستبداد والنظام الإقطاعي، ووقوف العلم الديني الغربي بوجه التطور العلمي والكشوفات الجديدة، وهذه اللحظة الصراعية، معروفة ومقررة بشكل تفصيلي في أدبيات النهضة والأنوار، وتاريخ أوروبا الحديث.

وسوف نجادل في هذا البحث، عن فرضية تقول: بأن سروش يستحضر قبلية تثبت هذه اللحظة الإصلاحية الغربية في الداخل الإسلامي، وإدامتها بكل السبل الممكنة والمتاحة له، وبما يمكن من استثمار تداعياتها وملابساتها، بل هو متشوق جداً لهذه الملابسات والدخول في مساجلتها بحرارة، فهي جزء أساسي من مهمة التثبيت والإشهار لمشروعه الإصلاحية.

لكن، قبل الدخول في هذه الحفرية المعرفية، الكاشفة عن قبلية سروش في إدامة زخم المعركة التنويرية، بوصفه تيارا سياسيا، أو جبهة ثقافية في مواجهة الأسطورة الدينية كما ينصص في أكثر من مورد، لابد من استقراء شيء من حركة الواقع، للنظر كيف انتقل الصراع من أوروبا، بين المسارات المختلفة هناك والأحزاب والتيارات، ومنها المسار الديني وتياره الذي تراجع كثيراً أمام المد العلمي الرصين، الذي طوح بمقولات هذا المسار، كما قال سروش: (إن ما حصل في الغرب كان

تضخم العلوم، وهذا التضخم لم يضيق المكان فقط على المعلومات والمدرجات الباطلة المعارضة، وإنما فتح باب فهم جديد لكل شيء، وكان لا بد أن يصيب هذا الحكم الدين، ووجد المعنيون بالشرعية شيئاً فشيئاً، فهما جديداً للمعارف الدينية، ولوث إعصار التغيير المنطلق من صحراء العلم التجريبي فضاء ضمائر المتشرعين وشوشها، فانطلق هؤلاء بحمية لإزالة غبار التناقض، وليفهموا معارف الوحي فهما لا يتعارض مع العلم، ورفضوا كل ما من شأنه السماح بتفتح الفكر الديني، وإذا كان هناك من نقص فإنما هو في الشرعية التي كانت سائدة هناك والتي لم تكن تملك القدرة أو الظرف الملائم لجذب تلك المتغيرات فالتعقيدات والالتواءات التي أصابت جسدها كانت عنيفة إلى حد أنها لم تعطها فرصة التكيف معها أو التوسع فقبضت روحها، لقد بذل حكماء الغرب، بشهادة التاريخ وبعقوبة وصدق جهوداً بالغة عليهم يحافظون على رمق هذه الشرعية المشرفة على الموت... وإذا كان قد حدث في الغرب نقصان في الإيمان وخلل في أركان عقيدة المؤمنين فذلك بسبب الزلزال الذي وقع في ديار المعرفة وليس بسبب إضلال الشياطين وتواطؤ الملحدين والمغرضين والخلاصة انه حتى وان كان قد حدث تضليل وتواطؤ فقد كان سبب ذلك أن الزلازل قد حدثت في جميع الاتجاهات والسيول الجارفة قد حاصرت قلعة الشرعية فأخذت بانسجامها وتوافقها وترباطها وأطلقت حجارة الشبهات من منجنيق الفلك فأوقعت أضراراً جديدة وجسيمة في أسوار الدين^(١).

من الواضح عند استعراض تأريخ النهضة والأنوار في أوروبا أن الأفكار الدينية، المسيحية، قد تعرضت إلى موجة من التحديات: الفلسفية والعلمية والأخلاقية، كشفت

(١) عبد الكريم سرروش، القبض والبسط في الشرعية، ترجمة: د. دلال عباس، دار الفكر الجديد،

عن تناقضات أساسية في المعتقدات والأفكار الدينية في أوروبا. مما مهد السبيل الرحب للقطيعة مع الفكر المسيحي التقليدي، وفسح المجال للفكر العلمي الجديد.

ومع حضور لواقع المشروع الغربي في الواقع الإسلامي، بوصفه أفراداً وجيوشاً غزاة، ثم أفكاراً ومؤسسات ناشطة في المجال الإسلامي، ثم جماعات وأحزاباً من الداخل الإسلامي ونخباً ثقافية وعلمية قد نهلت من علوم الغرب وأفكار الغرب الاستشراقية ذات التوجهات الخادمة للمشروع الاستكباري، بدأت فصول القصة الصراعية بين معارف الغرب الجديدة ومعارف الدين الخرافية والأسطورية القديمة، يعاد تمثيلها بوصفها معركة مستأنفة في الشرق بين العلمانية الطاردة للدين، والإسلام على غرار ما حصل في الساحة الأوروبية.

طبعاً في الغرب كانت هذه قصة حقيقية وجديّة، وقد انتهت بانتصار حاسم وكاسح لصالح الفكر العلماني، وذلك بسبب بسيط جداً، وهو أن العلمانية في الغرب، إنما نازلت في معركتها التاريخية، كتلة من الخرافات والأوهام التي اشتعلت النيران بببدها فاستحالت هذه الخرافات هشيماً تذروه رياح العلوم الحديثة، وتلقي به في مزبلة التاريخ كما يذكر سروش تماماً.

إلا أن هذه المواجهة، بين الإسلام والعلمانية، في الشرق الإسلامي، قد تحولت إلى مسرحية وليست قصة حقيقية كما هي على أرض أوروبا، يعاد تمثيلها في كل مرة ويتم استحضار لحظتها، بل يعاد استحضار ذات الأدوات والمناهج والأساليب، التي ثبت من قبل عدم جدواها في مواجهة الإسلام.

وقبل الاسترسال مع كلمات سروش في استحضار هذه اللحظة التي شكلت القطيعة النسبية مع الدين والتراث في أوروبا، ومحاولاته تثبيتها، مراراً وتكراراً، واستعراض أدلتنا وشواهدنا الكثيرة من كتبه على هذا السعي للتثبيت الممنهج، لمعركة

ابستمولوجية، بوصفه قدرا لا بد للمعارف الإسلامية أن تواجهه، ومقدمة موصلة للتغيير على مستوى الواقع والأنساق الحاكمة فيه.

وفي ظلّ هذه التيارات والمسارات تولد النقد الجذري للدين، ولم يدخر الجميع من الليبراليين والماركسيين والاشتراكيين الوسع في نقد المعرفة الدينية، وهنا اختلف كثيرا مع المفكر أركون الذي يرى أن الدين لم يحض بالنقد الكافي والتأويل المطلوب إذ قال في نقد مروجي النهضة والثورة: (لم يدخلوا في صراع دائم وذوي دلالة أو أهمية تذكر في من اجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدينيوية للشيعة ولا بانجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة انه لأمر ذو دلالة بالغة إننا بقينا حتى الان نعيش على رسالة التوحيد لمحمد عبده الجديرة بالتقدير ولكن التي لا تخلو من الضعف أيضا أن هذا الصمت الثقافي المضروب حول الدين في الوقت الذي يتمتع فيه هذا الأخير بحضور كثيف في المجتمع وفي حالة إيران بحضور ضاغط وخائق)^(١) في هذا النص الأركوني، إنارة كبيرة لجهود سرروش في توصيف المعارف الإسلامية بما في ذلك النص القرآني كما تعرفنا إلى ذلك، في الفصل الخاص بتأويله للتراث وقراءته في ضوء الآنية والمرحلية والدينيوية واللهاث من قبل رجال الدين وراء المال والسلطة، علماً بأن سرروش كثيرا ما يعزز أقواله بأفكار أركون وله اطلاع على كتبه فهو من مصادره المعرفية المعلنة.

لا يشك أحد اليوم أن التجريبتين الفاشلتين: الكمالية في تركيا والبهلوية في إيران، قد بذلتا جهداً لا يمكن الاستهانة به في مكافحة الإسلام بكل أطرافه، وكان على المفكر الراحل أركون أن يوسع من بحثه وحفرياتة قبل أن يتهم هذه المسارات

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٨، ط٣، ص ٢٣٧.

بالتقصير في خوض الصراع.

ولا ندري ما إذا كان الفشل حليف هذه النخب حتى في مكافحة الخرافة والأسطورة التي ترى وجودها في الإسلام. كانتا من حصيلة جهود الإصلاحيين السائرين في المركب الليبرالي الغربي، فكراً وتطبيقاً، وقد انضح بشكل جلي في المراحل اللاحقة من مسيرة الليبرالية في تركيا وإيران حدود التزام النخب المتغربة باحترام شعاراتها الليبرالية في الحرية والديمقراطية والفردية، كانت هذه الشريحة قد نشرت بشكل مبكر في صفوف مرديها ما يسمى الآن (بإسلام فويبا) في الثقافة الأوربية، يقول بوب س. سيد في كتابه (الخوف الأصولي) عن شريحة الداعيين إلى الليبرالية: (تعتقد هذه الشريحة السكانية أنها علمانية وحديثة ولبالية، وهي بالتأكيد تقدم نفسها على هذا الأساس للجماهير الغربية، لكن على الرغم من حبهم للبرلة والديمقراطية، يبدي كثير من هؤلاء الناس استعدادهم لدعم التدابير غير الليبرالية وغير الديمقراطية التي تتخذها أجهزة الدولة ضد الإسلاميين)^(١).

لا اعتقد أن هذه النخب قد قصرت في مهمتها كما يذكر أركون، نعم هي فشلت في الاستحضار الدائمي للحظة التنويرية الأوربية وثبيتها في العقول، لأن هذه النخب كانت أعجز من أن تواصل ذكر أوربا ونهضتها وحرقاتها وتقديمها وقوانينها واحترامها النسبي للإنسان في الداخل الأوربي، مقابل فشل هذه النخب في التنمية، و فشلها في إطلاق الحريات، واحترام الحقوق.

يمكن رصد الشواهد الظاهرة في النصّ السروشّي وتنقيطها، باعتبار أنها بنية قائمة بذاتها توشّر اتجاهات هذا الخطاب في بلورت تيار داخل التيار الديني، يعتمد منهج النقد والتأويل، كمقدمة للنهوض أو الانقلاب، وهي:

(١) الخوف الاصولي: ص ١٩.

أولاً: الاستحضار المنهجي لعصر التنوير

في مقال كتبه سرروش للمشاركة في مؤتمر الدراسات الإسلامية الثاني في قم المقدسة بإيران عام ٢٠٠٠م، الذي خصصته المؤسسة لبحث تحديات الحداثة، قال سرروش عن دور المثقف في ممارسة النقد والمنهج الذي يعتمده في ذلك: (إن النقد لا بد أن يصدر من قاعدة خاصة، وأساساً لا يوجد هناك نقد بدون قاعدة له، والتنوير الديني بدوره يمثل حركة نقدية للقوى السياسية والسلوكيات الأخلاقية والمعارف الدينية في واقع الحياة والمجتمع، وهذا النقد ينطلق من قاعدة التمدن والتجديد... إن الكشوفات والمعارف التي أفرزها التطور الحضاري الجديد، سواء على مستوى العلم الجديد، الفلسفة، الجديدة السياسة، والأخلاق والفنون الجديدة.... نحن بحاجة إلى سلاح جديد، وأطروحات جديدة وعلى هذا الأساس فإن القاعدة هي التي ينطلق منها النقد تعد أهم من النقد ذاته وهذه القاعدة هي التي تمنح امتيازاً خاصاً للمثقف الديني المعاصر وينبغي القول أيضاً، إن التمدن الجديد بمثابة قاعدة للنقد)^(١).

وقد أعلن سرروش عن هذا المنهج في إطار الممارسة النقدية للمعارف الإسلامية منذ كتابه الأول: القبض والبسط في الشريعة ١٩٨٩م، إذ أعلن اعتماد المنهج الكانطي، مؤسس نظرية المعرفة الحديثة في نقد الميثافيزيقيا، في هذا النقد، أما في بحثه: التراث الديني والعالم الجديد، وهي محاضرة أقيمت على طلبه من جامعة هاروارد، استحضر فيها اللحظة الأولى للمواجهة بين العالم القديم والعالم الجديد، وأكد أن الدين هو مما بقي من ذلك العالم القديم، وأنه لا يزال يستقطب عدداً من

(١) الفكر الديني وتحديات الحداثة، تأليف مجموعة من المفكرين، ترجمة: احمد القبانجي، دار

الناس بشدة. ثم ذكر المنهج الوضعي في معالجة مسألة الدين والتخلص منه، إلا أن هذا المنهج فشل في نهاية المطاف وعاد الدين بفاعلية، قال: (إن الغربيين تصوروا في يوم من الأيام أنهم قد وجدوا الحل لهذه المسألة ولا شك في أنكم سمعتم بالمدرسة الوضعية واحد المزاعم الترجمانية لهذه المدرسة هو أنها حسبت أنها استطاعت حسم هذه المسألة وإلغاء كل أشكال النزاع الميتافيزيقي في أذهان البشر وعقولهم إلى الأبد ولكن لم يمض عقد أو عقدان من الزمان حتى تبين نقاط الضعف في هذه المدرسة وتبين أن كل الأحلام الطوباوية لا تقوم على أساس متين ومن هنا وجدنا أنفسنا مرة أخرى في مواجهة المشكلة السابقة)^(١).

وهكذا تحضر اللحظة الصدامية مع الدين باعتباره شيئاً من العالم القديم، بقي عالمياً بقوة في الأذهان، وهنا تحضر المناهج المعرفية والفلسفية المختلفة: نظرية المعرفة الكانطية، الفلسفة الوضعية الدلالية، فلسفة التأويل، البراغماتية الأمريكية، وغير ذلك، وقد وقف الأستاذ محمد جعفر علي جانب من اقتباسات سروش عن المفكرين الغربيين في كتابه: (العقل والدين)، تحضر كل هذه المناهج، المفاهيم والنظريات والتطبيقات المختلفة في مجال: الدين وما يرتبط به من نصوص وفلسفات وتاريخ وكلام وفقه وأصول وعلماء ومؤسسات وسلطات.

الملاحظة المهمة التي أريد تسجيلها هنا البعد التجريبي لهذه المناهج في نقدها للدين الإسلامي، فاعتقد جملة من النقاد إمكانية نجاح هذه المناهج بمجرد إشهارها بوجه الفكر الإسلامي، ولم تكن فكرة فحص هذه المناهج وأسلوب تطبيقها ومناسبتها للموضوع مطروحة حينئذ.

(١) التراث والعلمانية، مصدر سابق، ص ١٦-١٧.

أما سرروش فهو ليس بصدد تقويم هذه المناهج ونقدها، وكأنما هي خطأ أحمر، ونقدها إنما في حدود نجا عنها في أداء المهمة وصمودها عند التجربة، أي أن طرح هذه المناهج كان وظيفياً لممارسة النقد كيفما كان، وليس في إطار البحث عن الحقيقة، كما يذكر سرروش في بداية القبض والبسط. وممن اعترف بالبعد الوظيفي السحالي لهذه المناهج سلامة موسى إذ قال عن كتاباته في ترويج الداروينية: (لما عدت إلى مصر وجدت أن الوعي الديني أكبر وأعمق من الوعي القومي أو الوطني سواء بين المسلمين أو بين الأقباط وأحسست عندئذ قصداً آخر هو ضرورة مكافحة الغيبات بنشر نظرية التطور)^(١).

اليوم لا يوجد شك في حقيقة فشل النخب التي أخذت بمناهج الحداثة دون مراعاة الخصوصية في البلاد الإسلامية كما امتدّ الحديث في البلاد الغربية كما لاحظنا في الأبحاث السابقة إلى إعادة النظر بجوانب كثيرة من مظهرات الحداثة نفسها، إذ لم تثبت مزاعم الغرب في السيادة الحقيقية للعقلانية، والحرية، وتوظيف الطبيعة في خدمة الإنسان. وستقف على جانب من تفاصيل هذا المنهج المستهلك وغيره من أفكار عصر التنوير التي كانت مطروحة في سياق تاريخي لحسم الصراع بين الإقطاع والمسيحية المتحالفة مع التخلف من جهة وبين الرأسمالية الصاعدة ومتقفيها من النخب الليبرالية والعلمية من جهة أخرى، في الفصل الخاص بالحداثة وخطابها.

ثانياً: افتراض وحدة الفكر الديني

من الأساليب التي اعتمدها سرروش في إدامة اللحظة التنويرية، بعد اعتماد المناهج المتقدمة، هو افتراضه: وحدة الفكر الديني، وإسقاط المواجهة بين المسيحية والعلم الحديث على القرآن الكريم والفكر الإسلامي. وافتعال معركة موهومة بين الإسلام والعلوم الحديثة، وقد تنبه إلى هذا الأسلوب التحريضي في فكر سرروش أكثر من مفكر إسلامي، فالدكتور عبد الأمير زاهد وفي مناقشة له مع سرروش بشأن حكم المرتد، ردّ على مقولة لسروش يذكر فيها إمكانية أن يتوصل العقل والمنطق إلى ما يخالف الدين، وهو هنا لا يذكر أي دين يقصد، على طريقته في الدمج بين الأديان، يقول: (لماذا نطلق على ما يتوصل إليه فرد بأدوات العقل والمنطق إلى نتائج مختلفة عن السائد، إنه يمارس مؤامرة ضد الدين)^(١).

وقد ردّ عليه الدكتور زاهد، بقوله: (هذا السؤال فوق انه تحريضي فيه درجة من العمومية وفيه توصيف تجميلي للعقل والمنطق، على أن سرروش وكل المفكرين العقلانيين يدركون انه من العسير جداً أن يصل الخلاف إلى درجة التباين التام إذا استخدم المختلفان معاً أدوات العقل والمنطق)^(٢)

ومن الواضح أن سرروش هنا يدمج في مفهوم الدين، القرآن والسنة الصحيحة وغير الصحيحة، وآراء العلماء واستنباطاتهم؛ فهذه كلها من الدين الذي من الممكن

(١) مجلة السدير، صادرة عن كلية الآداب، جامعة الكوفة، السنة الثانية، العدد، ١٠، النجف، ٢٠٠٥م، ص ٤٤.

(٢) مجلة السدير، صادرة عن كلية الآداب، جامعة الكوفة، السنة الثانية، العدد، ١٠، النجف، ٢٠٠٥م، ص ٤٤.

عنده أن يأتي خلافا للعقل والمنطق وما يتوصل إليه العلم الحديث، شأنه في ذلك شأن المسيحية من قبل، والفلسفات المرتبطة بها، التي ثبت مخالفتها للكثير مما توصل إليه الأفراد مما هو علمي ومنطقي، وممن التفت إلى هذا المنهج الإسقاطي لفكر المواجهة مع المسيحية على الإسلام المفكر المغربي إدريس هاني، قال: ((كنت أرى بعض المثقفين الإيرانيين، غارقين في تنزيل نتائج الهرمينوطيقا المسيحية على المتن الإسلامي من دون إعمال نقدي وإبستمولوجي لهذه الهرمينوطيقا)^(١).

ثالثاً: ظاهرة التكرار لنفس الموضوعات

من مظاهر التمرّس السروشي بلحظة التنوير التكرار واجترار ذات الموضوعات المطروحة من قبله في أوقات سابقة، كما أنها يعاد تكرارها من قبل كل دعاة الليبرالية، وإن اختلفت العبارات وزوايا النظر، ومن هذه الموضوعات التي لا تنفك عن خطابه هي: مناقضة الدين لمكتشفات العلم الحديث، بشرية القرآن الكريم، تاريخية الحديث الشريف، ظلامية الفكر الفقهي، فساد رجال الدين وارتزاقهم من المؤسسة الدينية، حقانية الفكر الدارويني، الضرورة التاريخية لليبرالية الغربية، وغير ذلك من الموضوعات التي يعاد تأكيدها في كل مرة، مما يكسب المشروع برمته صفة التبسيط والسطحية، ومما يؤكد هذه السطحية غياب المصادر والمراجع المعتمدة في مجال البحث العلمي الرصين في هوامش كتبه، فهي أقرب إلى الكتابات الإعلامية منها الفلسفة وهذا هو النقد الثقافي بأجلى صورته، وكذلك غياب الاستقصاء والحفر المعرفي الذي يعزز النتائج ويؤكد إمكانية تبديد السائد وقلب الطاولة على الخصم العلمي بالأدلة المعتمدة، ومناقشة الآراء المتعددة، بروح البحث عن الحقيقة، بعيداً عن الانقضاء

والقفز من المورد الشاذ إلى تعميم الظاهرة.

ويبدو أن ظاهرة التكرار عن سروش ترتبط بأسلوب الإيحاء المتواصل، مما جعله يعبر عنها في بعض كتاباته، بالطنطنة الذبائية كي تنبه النيام، وبمحاولته تشكيل جبهة ثقافية وفئة من المثقفين المؤمنين بما يدعو إليه، قال في (التراث والعلمانية) عن مسألة ضرورة الإفلات من سيطرة الذهنية التراثية: (هذه المسألة تمثل مشروعاً ينبغي أن نعمل فيه لسنين عديدة لكي يتسنى لنا أن نصل إلى آفاق للحل بشكل نسبي ولحسن الحظ ثمة بوادر لمثل هذه الحركة الفكرية في مجتمعنا الإسلامي إنني أرى في أذهان وكلمات الكثير من الطلبة الجامعيين والشبان الذين التفتيتهم مثل هذا الهاجس المبارك)^(١).

إن اعتزال سروش للعمل داخل المؤسسات التعليمية والبحثية الإيرانية، والتطوير الواقعي خلالها، هو الذي دفعه لمحاولة إيجاد الدور البديل خلال التثقيف على تشكيل جبهة المثقفين، وبذلك يقع في فخ المثالية والسعي إلى محاولة تغيير الواقع بالإسقاط الخارجي للأفكار والفهم، على واقع له مساراته التاريخية، وأسسها وثوابته ونصوصه، ولا يمكن أن ترحزه تكرار نظريات دارون في التطور، أو أدعاء بشرية القرآن الكريم والاعتصام في ساحة المناهج الغربية، وتكرار ذات الموضوعات التي تم تناولها منذ أيام شبلي شميل، وسلامة موسى، وفرح أنطوان. متجنباً تناول موضوعات الواقع المتجددة.

(١) التراث والعلمانية، ص ١٦.

رابعاً: شرعنة لحظة التنوير الأوربي في الفكر الإسلامي

كثيراً ما يذكر سرروش - بتقدير - مفكرين كبار في مجال الفكر الإسلامي الأصيل، من أمثال: العلامة السيد الطباطبائي، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، والشيخ الشهيد مرتضى المطري، ويترحم عليهم كثيراً.

هؤلاء الكبار وغيرهم كالسيد هبة الدين الشهرستاني، والإمام النائيني، والسيد محمد تقي الحكيم، ظهر الخطاب الغربي في كلماتهم، مناهج ومضامين في إطار من البحث العلمي، النقدي، الاجتهادي الرصين، والذين يشهدون بأهمية هذه الخطابات أكثر من أن تحصى، إلا إن الملاحظ مع سرروش هو: إما التوهين والتقليل من أهميتها، أو وهذا هو الأهم، تجريرها باتجاه شرعنة التبديل والتغيير المستديم في الدين، برسم النهضة أو الثورة؛ وذلك خلال: المنهج التأويلي على خلفية اعتبار القرآن كالكتب المقدسة عند المسيحية واليهودية، من إنتاج بشري، مرحلي، يعالج مرحلة تاريخية بعينها، طبقاً لمنظورات مرحلته اللغوية والتاريخية، ومشاكل تلك المرحلة وهمومها المعاشية.

وقد التفت إلى ظاهرة التوهين، السيد عمار أبو رغيف، في كتابه: (الأسس المنطقية للاستقراء، في ضوء دراسة الدكتور سرروش)، فشخص المنهج التوهيني لسروش عند معالجة إشكالية الاستقراء في الفكر المنطقي، وجهود السيد الصدر في مجال حلّ مشكلة الاستقراء، وكيف جعل من القبلية السيكلوجية، الأساس في استنباط الأحكام الشرعية عند علماء الأصول، فقال عن السلوك النفسي غير المنطقي عند علماء الأصول، موجهاً كلامه للسيد الشهيد: (المؤلف على حق في قوله أن سلوكه سلوك غير منطقي وإذا كانت هناك تسمية مناسبة له فهي انه نفسي..... ومن الواضح أن

هذا السلوك الفكري يتناسب تناسباً كاملاً مع المنهج الفكري لعلماء أصول الفقه، حيث يبحثون ويتحدثون في كل مكان عن القطع النفسي بأحكام الله^(١).

يعد علم أصول الفقه، بشهادة جملة من علماء العصر وفلاسفته ومفكره، من أمثال الدكتور مصطفى عبد الرازق في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، والدكتور علي سامي النشار في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)، والدكتور محمد علي أبو الريان في كتابه (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام)، والدكتور مجيد الشرفي، في كتابه (الإسلام والحداثة)، والدكتور حسن حنفي في كتابه (من النص إلى الواقع)، والدكتور حمادي ذويب، في كتابه (جدل الأصول والواقع)، من العلوم التي قامت على الأسس المنطقية والعقلية في اكتشاف قواعد هذا العلم، وسواء قلنا بأن قبليّة البحث الأصولي هي: قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، وما يترتب عليها من تداعيات في تكوين القواعد وتوجيه البحث الأصولي، أم قلنا، بقاعدة (حقّ الطاعة للمولى)، كلتا القاعدتين عقليتان، تضبطان تصنيف العلاقة بين المكلف وربه، فهو إما أن يؤمن بأنه في حل من أي تكليف لم يثبت ولم يصل بطريق معتبر، أو أنه يؤمن بأنه ملزم بكل تكليف وصل ألياً من المولى، فإذا كان طريقه غير معتبر ولا علمي، سقط هذا التكليف عن الاعتبار ولا قيمة له، وهذا تفكير منطقي وعقلي ولا دخل للدوافع الخفية في التحليل النفسي، ولا لنظرية السمات السيكلوجية، ولا لنظرية الأنماط السلوكية، السكترية، ولا للإبداع الفني في تكوين هذا العلم الإسلامي، الذي كان الأصل في تأسيسه أئمة أهل البيت عليهم السلام، لتشخيص العام من الأدلة من الخاص، وتشخيص المطلق من المقيد، وتمييز الأوامر من النواهي، وضبط المجمل من المبين في الأدلة وسماتهما، والأساس المعتبر

(١) السيد عمار أبو رغيف، الأسس المنطقية للاستقراء، في ضوء دراسة عبد الكريم سروش - مركز

في كل قاعدة تكتشف في هذه المجالات البحثية هو: حصول القطع العقلي بحجيتها، فكل مسلم يقطع بوجود الأمر الذي يصدر من المولى ويرد في القرآن الكريم، وعدم وجوب الأمر إذا كان صادرا عن غير الله ورسوله، فأين البعد النفسي في هذه الأبحاث؟ ومن هنا رده السيد أبو رغيث، بالوهم فيما نسبه للصدر، قائلاً: (من حقنا أن نطالب الدكتور بعنوان الكتاب ورقم الصفحة لتتعرف على صحة هذه النسبة، نعم تضاف هذه النسبة إلى ما اشرنا إليه في تقويم العرض من أرقام لسلوك الأخ سرروش النفسي مع نصوص الشهيد في هذا المجال نعم هو سلوك نفسي لأننا لم نجد له ما يبرره موضوعياً بل ينحصر تبريره في أن الباحث يحمل تصوراً مسبقاً وموقفاً قبلياً)^(١).

أما البعد الثاني، وهو الأهم فهو شرعنة التبديل والتغيير على قاعدة فكر الصيرورة والتحول، خلال فكر رواد النهضة والإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، فهو يذكر هؤلاء الأعلام ليؤكد أن الدين ومعرفته في تحول دائم، وبالشكل الذي سينتهي إلى اختفاء معالم الدين التقليدي ووصول المعرفة التقليدية في البحث الفقهي إلى درجة الصفر، ومن هنا قال في مجال تفسير الفقه من جراء دخول الأبحاث الحديثة عليه، فحينئذ لا يصير فقهاً: (ينبغي الالتفات إلى أن الفقه أولاً: يمثل علماً بالإحكام فقط، ولا ينتج تخطيطاً وبرنامجاً للحياة، وثانياً: إن مثل هذا الفقه - حال التطوير - سيتبدل في الواقع إلى حركة عقلانية وبشرية وعرفية فيما يمثله من مصالح دنيوية للناس وحينئذ لا يختلف إطلاقاً مع سائر الأنظمة الحقوقية غير الدينية، وهذا يعني في حال الطموح إلى مرتبة الحد الأعلى لا بد أن نسحب أيدينا من كون الفقه فقهاً وعلماً دينياً، لان التفسير العقلاني في إطار حل المشاكل الاجتماعية والدنيوية أمر

(١) السيد عمار أبو رغيث، الأسس المنطقية الاستقراء، مركز رعاية الدراسات الجادة، ١٤٢٧هـ

متداول لدى جميع العقلاء العالم ولا حاجة بعدها لتسمية هذه المقررات والقوانين بالفقه الديني..... لا يمكن القول حينئذ أن وظيفتنا تتركز في إجراء الأحكام الإلهية في حركة الحياة بل وظيفتنا تتلخص في سلوك الطريق العقلاني في حلّ المشكلات الفردية والاجتماعية من خلال المصالح العرفية^(١).

إن دخول الأبحاث الحديثة في الفقه، سواء في الفقه الفردي أم الفقه الاجتماعي، وبناء الأمة في ضوء معالم العصر الحديث، لا يترتب عليه تصفير الفقه وصيرورته بحثاً في غير الفقه، وذلك بكل بساطة، لان الاختلاف متجذر في الأطروحات والنماذج العملية، جميعها، قديمها وحديثها، وعندئذ لا بدّ من وجود المرجعية الحاكمة، وهي القرآن الكريم والسنة المضبوطة، فما خالف الكتاب، صريحاً، يضرب به عرض الجدار، وقد التفت إلى هذه الحقيقة في وظيفة الوحي، للفصل بين المتنازعين وفك الصراع بين المتصارعين، وتبيان الرشد من الغي في الأطروحات المتناحرة، يقول الدكتور إدريس هاني: (إذا كانت الايديولوجيات لازمة الفكر، وإذا كان الضلال جزءاً من وظيفتها، أي أن قدر الفكر البشري أن يكون إضالياً فمن يصون الحقيقة يا ترى؟، وهل يمكننا اعتبار ذلك أسدّ الأدلة على حاجة البشر إلى معيار لتصحيح الفكر من خطر السقوط في الضلال الملازم واللابدّي للفكر الإنساني؟ وهل يمكن القول: إن نقد الايديولوجيا كان قد قدم دليلاً غير مباشر على ضرورة الوظيفة الإرشادية للوحي في قبال الوظيفة الضلالية للايديولوجيا)^(٢).

إن هذه الوظيفة الإرشادية والدستورية للوحي في مقام فض النزاعات الفكرية

(١) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٢) إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة، مصدر سابق، ص ٥٧.

والأيديولوجية التي يمكن أن تتبلور عبر تاريخ الأسرة البشرية المقبل، والمنفتح على كل الاحتمالات، وبروز الخيارات الموجهة للسلوك الإنساني، تؤكد أيضاً، كيف أن كل ما ورد في القرآن والسنة الصحيحة، من المعارف التي يمكن للعقل، أيضاً، أن يصل إليها، هي: من الدين الإلهي، وليس كما يدعي سروش من أنها خارج المعرفة الدينية، لأنها مما يدركه العقل، وذلك لإمكانية دخول الاختلاف والتنازع في المعرفة الإنسانية العقلية، لمختلف الأسباب الأيديولوجية والمصالح المتضاربة وتعددية زوايا النظر، فيكون النص الديني والوحي هو الموجه للفكر وللسلوك في حال فضّ النزاع وتحديد الموقف النهائي.

خامساً: الاستحضار الصراعي للحظة التنويرية

في الرسائل المتبادلة، بين سروش والشيخ السبحاني بشأن مسألة بشرية القرآن الكريم التي ينظر لها سروش في ضوء الفكر الدارويني كما يذكر ذلك في كتابه (بسط التجربة النبوية)، ويجادل عن هذا الطرح بحرارة، سرعان ما غير سروش الموضوع ولم يلتزم الأسلوب المعرفي وعرج باتجاه العلماء في إيران في موجة من الانفعالات الواضحة لكيل الشتم والاتهام لهم بالجهل والخرافة وتجنيد الإرهاب وإضلال الشباب واستهلاك الأموال بغير وجه شرعي، ثم خصّ مرجعية الشيخ ناصر مكارم الشيرازي صاحب تفسير (الأمثل) بقدرح خاص ووصف كتابه (أنوار الفقاهة)، وهو كتاب في الفقه الجعفري، بالأفكار الظلامية.

تحدّث سروش في مراسلاته مع الشيخ السبحاني عن الروابط بين الجهل وأتباع الأوهام والخرافات والعنف والإرهاب في إطار بروز الإسلام في إيران، على طريقة ما بعد الاستشراق السائدة الآن في السرد الثقافي العالمي، فقال في توصيف الجهود

الفكرية للإسلاميين في مجال الثقافة المواكبة لواقع الصراع مع القوى الكبرى: (الترويج للخرافات من على المنابر والإذاعة والتلفزة والانقضااض على المخالفين وإثارة الدهماء على العنف وخنق الأفكار الجديدة واستتابة المفكرين وبناء مدرسة المعصومين واستهلاك سهم الإمام المعصوم فيها، وإثارة الفتن من حين لآخر على يد هؤلاء العلماء، وهتك حرمة مرجع أو شخص محترم والإساءة إلى العرفاء وتقويض بيوتهم عليهم وتحسين الإرهاب والترويج له في صلاة الجمعة، إن مؤسستا الدينية لا تدرك دورها السيئ في إضعاف إيمان الشباب وتضرب يمينا وشمالا في البحث عن الجاني والمقصر ولكي نكون منصفين علينا أن نستثني قلة قليلة من العلماء الزاهدين العفيفين من هذه الجماعة ولو لم يكن غرضي من هذه الأفكار الفلسفية الكلامية سوى إقامة العدل ونشر الفضيلة لما أطلت الكلام في انحرافات علماء الدين عندما يبرز غافل في قافلة الفقهاء بقم ويلقي درسا في القتل والإرهاب بالتزامن مع عرض فيلم (الفتنة) في إثبات عنف المسلمين وإرهاب الإسلام... وأما انتم الفقهاء فعليكم بالشباب الذين يأخذون دينهم منكم ثم ما أن يفتحوا عيونهم حتى يستشعروا رائحة الدم والعنف من أفواه أساتذتهم)^(١).

يتضح من هذا النص لسروش كيف أنه يستعيد الرابط الذي يقيمه الغرب وفكره ما بعد الاستشراقي بين الإسلام والعنف الشديد، بوصفه علامة مسجلة للإفلاس الفكري للإسلام ولعلماء الإسلام، مثيري الفتن من على منبر الجمعة في طهران والعنف، هذا الرابط الذي يتجاهل عنف الآخرين: الصهانية والنخب الكمالية وكارهي المسلمين، وهكذا اختفت معالم الروح الثورية من الواقع الممانع للتكليف الغربي

وليحلّ محله إعادة توصيف الواقع الجهادي للمسلمين السائرين على خطّ أهل البيت ومدرسة الحسين النهضوية بالإرهاب، إن العين اللماحة للمفكر بوب س. سيد قد رصدت البعد الانفعالي لمثل هذه النصوص، يقول: (يمكن للمرء أن يعدد أمثلة كهذه من دون جهد كبير، ولا يمكن سوى للسذّج والكذبة أن يتمسّكوا بمقولة الإرهاب كمجرد تعبير وصفي من دون شحنة انفعالية، لقد كان أحد نتائج نهاية الحرب الباردة اختفاء مقولة: المقاتل من أجل الحرية، فخلال الحرب الباردة كانت التمردات على أي من المعسكر السوفيتي أو الأمريكي، تقدم من قبل الجانبين المتناهين كأعمال مقاتلين من أجل الحرية، إن أي تحد مستدام، للنظام العالمي السائد يمكن أن يعتبر الآن فقط عملاً إرهابياً^(١)).

ومن يتابع أسلوب سرروش في كتاباته، يجده يتعمد الاستفزاز ومحاولة سحب الخصم العلمي للسجال في ساحات السلوك والممارسة على الطريقة التنويرية في اتهام رجالات الكنيسة، على خلفية مواقفهم مواقف البعض منهم الإجرامية السابقة في تأريخ أوروبا، بحق العلماء، والمكتشفين، وأهل المعرفة، وهذا الأمر لم يثبت بحق علماء الإسلام، ولا سيما في إيران، بلاد الفلسفة الإسلامية.

لقد عززت هذه الخطابات المعتمضة بالعرفان والتصوف في ساحة اللحظة التنويرية والسلوكيات المرتبطة بها، ولا سيما ما ثبت بحقهم من احتقار معلن للمجتمع الذي ينتمون إليه نسبياً، من عزلة دعاة التنوير وألقت بهم إلى حيز الهوامش في المجتمع وأفقدتهم القدرة على التأثير في إحداث التغيير الذي يريدون تقريره في المجتمع الذي يدعون وجود التخلف فيه، كما لم يظهروا موقفاً حازماً تجاه التحديات

الخارجية التي تواجه إخوانهم في الوطن، الأمر الذي يكشف عن عدم وضوح المنهج التنموي أو الإصلاحية في أذهانهم، وهم: صراعيون، ومدرعون بالوحي البشري، العرفاني والتصوفي، بما لا يقل عن الأيدلوجيين الآخرين من المدرعين بتفسير الوحي على وفق الأهواء والغائب.

ويوجد اليوم أكثر من تصريح في المشرق والمغرب، ومن خبراء متضلعين، في تأريخ النهضة الحديثة والمعاصرة، يتهم دعاة التغريب، بعدم الموضوعية وفقدان البصيرة باستخدام المناهج الغربية، الجاهزة، التي ولدت في إطار وصيرورة تاريخية محددة، لمعالجة موضوعات ومشكلات أفرزتها الحضارة الغربية، نقلها جاهزة، بلا نقد ولا تعديل، وتطبيقها على موضوعات آخر مغايرة، من أجل تنمية الفكر في العالم الإسلامي والواقع. ومن ذلك ما كتبه الدكتور الزواوي بغورة في كتابه: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، قال: (إن المرجعية الفكرية تبقى مسألة أساسية في كل مساهمة فكرية؛ لأن المفهوم لا يمكن فصله بشكل إجرائي عن منظومته الفكرية، مما يتطلب في نظرنا، مواجهة المسألة إما بواسطة إبداع مفاهيم خاصة بالفيلسوف، أو توظيف مفاهيم متداولة في حقل فلسفي معين، مع تطويرها واغنائها، أي الاجتهاد ضمن معطياتها)^(١).

(١) الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٧م، ط٢، ص

المبحث الثالث

الواقع المسكوت عنه في فكر سرروش

لقد عرفنا من قبل كيف تجاهل سرروش أهم فكرة محورية في الفكر الإسلامي النهضوي منه أو الثوري المعاصر، وهي فكرة سؤال التقدم والنهوض في الداخل الإسلامي في ظل حرب معلنة من قبل الغرب ضد المنطقة من أجل نهب خيراتها وفي المقدمة، النفط، واستعاض عنها بفكرة الإصلاح الديني الاستصالي، المهربة من الواقع الغربي إلى الواقع الإسلامي، مع أن للواقع الإسلامي، إصلاحه الديني الخاص به، برسم اختلافه عن أوروبا في الدين وفي الواقع الحضاري ومشكلات التصدي لمشروع الحكومات الغربية الاستكبارية، وقد شاهد العالم بأسره كيف يتسابق الغرب للتعاون مع الهند في برنامجها النووي، ويسكت عن أنشطة إسرائيل النووية والقمعية ويتستر، فيما يبذل الغالي والنفيس من أجل وقف برنامج إيران النووي والتطويع بنظامها الإسلامي، مما يضيف على مجمل الموقف من مسألة الإصلاح الديني على الطريقة الغربية، بما ينزع عن المسلمين صفة الجهاد والممانعة والمقاومة، ويجعلها حكراً على أرباب المشروع الغربي - الصهيوني، الشك والريبة، ويفتح عليها القراءة التأويلية باتجاه المؤامرة، وهذا من حق المتلقي للنص السروشي وغيره من دعاة العداة مع إيران، ولا سلطة للكاتب الإصلاحى عليه مع الأسف.

إن هذه المسألة تعيد إلى الأذهان كيف تم القضاء على تجربة محمد علي باشا في مصر، وتجربة محمد مصدق في إيران، إن انتصار هذه التجارب الديمقراطية التي

تحترم مكونات الشعب واتجاهاته، يمثل تهديداً مزدوجاً لحكومات الدول الغربية: الأول في إفلات هذه الدول من قبضة النهب الرأسمالي وخروجها من توجهات هذه السوق الأحادية، وثانياً: تكون هذه التجارب مثلاً يحتفى به عند الآخرين وأسوة لهم في المبادرة للتخلص من الهيمنة الغربية، وهذا ما لا تريده حكومات الدول الغربية.

الاتجاهات التي يدعى عقلانيتها، برسم العلمانية، كالليبرالية والاشتراكية، والتي ولدت من رحم الصراع في الداخل الأوربي، حضرت إلى الداخل الإسلامي أكثر عنفاً ودموية مما هي عليه في موطنها الأصلي، بسبب عناصر الاستبداد والتخلف التي جذرها الحكام الظلمة في بلاد المسلمين عبر قرون متتالية من القهر والصراعات، ومن ثم فشلت هذه الاتجاهات في تلبية الإجابة عن سؤال النهضة والتقدم في الداخل وسؤال المقاومة في الخارج.

ومن الظريف أن ينسب الدكتور عقيل الناصري جانباً من هذه الصراعات إلى أسباب تتعلق بالترجمات لمفاهيم الفكر العلماني وخياراته الإيديولوجية، التي تولت نقل هذه الأطروحات إلى الواقع الإسلامي وترجمتها عن اللغات الأم، فنجم عن ذلك الاختلاف في الفهم للفكر العلماني ومن ثم التناحر والافتتال وال فشل أخيراً، ثم تسبب هذا الاختلاف في الفهم بكل هذه الكوارث كما يعترف، بذلك: (عجزت أغلب الحركات التنويرية ذات الطابع العلماني بالانشطار والتشردم نتيجة كيفية التبنّي لهذه المفاهيم والمقولات ومما عمق ذلك هو تباين الترجمات لها ويمكن رصد هذه الظاهرة ومتابعتها منذ أربعينيات القرن المنصرم واشتد أوارها ما بعد الستينيات حيث تحول الصراع والسجال بين هذه الحركات إلى تناقض تناحري حيث حاولت بعضها وخاصة تلك التي استولت على السلطة عبر الانقلابات العسكرية اجتثاث البعض الآخر القريب منها في نمط التفكير بصورة غير مبررة لا علمياً ولا عملياً مما أدى هذا الصراع إلى

عواقب وخيمة على جميع هذه الحركات التنويرية بحيث عادت الطريق ضمن عوامل أخرى إلى توفير مستلزمات إعادة الفكر التقليدي، وحتى بصيغته السلفية، لنا من بلدان المشرق العربي خير دليل، وخاصة في صيغته العراقية، حيث الاحتراب شبه المزمّن بين كل من هذه الحركات والفكر التقليدي، وفي الوقت نفسه بين ذات الحركات التنويرية، وكانت صيغتها الأكثر شيوعاً وتداولاً هي: الاحتراب بين الحركات القومانية والقومية، على تعدد أحزابها، والحركات الديمقراطية عامة، واليسارية على الأخص^(١) ومن هذا التشخيص للدكتور الناصري يتبن حجم الكارثة الفكرية والمنهجية التي ألمت بعالمنا الإسلامي، غير الواعي بتداعيات توريد المناهج الغربية وتطبيقها على موضوعات أساسية ترتبط بالواقع الإسلامي، فيما يكون الناقل غير واع ولا فاهماً أصل تكون هذه المفاهيم والأفكار في الغرب.

وإذا كان البعض من المفكرين قد تحدثوا عن بطش النخب العلمانية في فرعها الاشتراكي، وما أحدثته من كوارث، كما هو الحال في العراق، فهذا حديث صادر عن سروش وهو يقيم النخب الليبرالية في زمن الشاه المخلوع التي تدعي أنها تقدم الترجمات للفكرية للغرب والسلوكية في بلاد إيران.

عبد الكريم سروش وفي معرض حديثه مع الطلبة في جامعة جيلان من المتطوعين للقتال في الجبهات ضد اتباع النظام الصدامي، أي في مرحلة الولاء للثورة الإسلامية وقيادتها، يقدم وصفاً لحقبة حكم الشاه فيقول: (النظام السابق كان يعتمد على القوة المادية الوحشية ويستخدم آليات العنف والضغط لقمع القوى المناهضة له وخاصة الإسلامية منها، وقد حشد لهذه المواجهة قدرات ثقافية عظيمة واستخدم

شريحة واسعة من المثقفين لهذا الغرض، فمن جهة كانت إشاعة ونشر الأفلام المتحررة والأفكار والكتب الخارجية وإشاعة الآداب الغربية وغير الإسلامية والمضادة للثقافة الإسلامية التي يعيشها شعبنا، وقد وضع رؤوس أموال طائلة لمواجهة الفكر الإسلامي وتوهين عرى الالتزام الديني في مجتمعنا، فقد حضر العدو إلى الميدان بجميع وسائله وأجهزته^(١).

هل كانت هذه هي صورة إيران فحسب، الم ينقل الإعلام العالمي بعد أكثر من ثلاثين عاماً على سقوط الشاه وهروبه ذات الصورة عن زين العابدين بن علي في تونس وكذلك عن حسني مبارك وأمواله في الخارج.

هذه المواجهة لها تاريخها وواقعها الممتد منذ نزول القوات الفرنسية في مصر، ونشر رسالة الردّ على الدهرين من قبل جمال الدين الأفغاني، التي كانت بمثابة مفترق الطرق في تاريخ النهضة الإسلامية بين التيار الإسلامي والتيار العلماني الليبرالي، هذا الاستحضار للمواجهة عبر حقبة المختلفة هو الذي أغفله سروش في مدونته النقدية، وكان عليه أن يوزع نقده بالتساوي بين الإسلاميين وبين الليبراليين، ثبوتاً وإثباتاً، لا أن يخص الواقع الإسلامي وعلماؤه، قديماً وحديثاً، بالنقد والقدح والتجريح، ويغفل عن فشل النخب الكمالية والبهلوية التي أمسكت بزمام السلطة ردحاً من الزمن فلم تزداد البلاد في عهودهم غير المباركة إلا نكوصاً وذللاً وانحطاطاً.

لماذا يواصل التبشير للداروينية والليبرالية في صياغات جديدة، يحسبها مبتكرة تركز الانتباه على الجانب النظري الثبوتي، فيما هو يغفل عن الواقع الغربي الإثباتي، وكأن مدرسة فرانكفورت ونقدها للحداثة الغربية وما أفرزته العقلانية برسم

التفكير الغربي، من ويلات على البشرية وما وقع من حروب طاحنة وصراع مستديم تستخدم فيه كل الأدوات والوسائل خلافاً للعقلانية المعلنة في الأدبيات الليبرالية، ألم يسمع به سرروش بعد؟.

إن النظرة الكلية للمآحة لا يمكن، أن لا تشخص موقع سرروش ومدونته النقدية المكرسة بكثافة عالية لنقد الإسلام من جراء ممارسة القراءة التأويلية، في ظل غياب الهدف الأساسي لكل جهد مخلص لا بد له أن يستحضر إشكالية التخلف الداخلي إلى جانب قطع يد المستكبرين الأجانب عن عالمنا الإسلامي.

ومن الواضح أن ليس بهدف التجديد والانبعث والتطوير، تستحضر كل مقومات الإبقاء على اللحظة التنويرية الواردة في إطار الصراع بين الكنيسة وقوى العلوم والرأسمالية الصاعدة، كما يتوهم البعض، لأن القراءة التجديدية النهضوية، كما ذكرنا مراراً لا بد أن تستحضر الهدف الواقعي من القراءة، وهو الإجابة عن سؤال النهضة والتقدم حتى في إطار الإصلاح الديني، وإلا صارت الحروب الأهلية جائزة من أجل الإصلاح الديني إذا قبلنا بمنطق سرروش. أولم تكتب الدكتوراة نائلة أبي نادر في مقدمة كتابها: (التراث والمنهج بين أركون والجابري) عن الهدف من إعادة قراءة التراث وأنه: التهيؤ من أجل تشييد بناء جديد، والانخراط في مشروع الحدائث الفكرية ودخول مركب الحضارة العالمي.

إن الانبعث والتطوير لا بد أن ينبع من داخل الجماهير، تساهم فيه بكل أطرافها، لا أن تدعي جماعة محدودة الثقافة والعلمية ومعرفة الغرب وأسس تطوره، ثم تستقوي بقوى الغرب نفسه على إلحاق البلد بعجلة الاقتصاد الرأسمالي، بوصفه مزوداً للدول الكبرى بالمواد الأولية، والعمالة، والأسواق، ثم تدعي بعد ذلك أنها لم تفهم الواقع جيداً، كما قال ذلك بعض الزعماء العرب في لحظة التدحرج نحو مزابل التاريخ.

لقد نجحت التجربة النهضوية في إيران، إذن كان معيار النجاح هو: حصول التقدم والصناعة والرخاء النسبي، وزيادة الدخل القومي، وغزو الفضاء، وبناء المشاريع النووية وتخصيب اليورانيوم، وهذا هو الشرط الداخلي لأي نهضة.

أما الشرط الخارجي، فقد تمكنت من طرد القوى الغربية وإحباط مؤامراتها، وإذلال إسرائيل بإبداء المساعدة الجدية لقوى الممانعة العربية، دون تردد، ولأكثر من ثلاثة عقود متواصلة، برغم كل هذا الوقت، يقول: المتخاذلون من العرب وأنصار الكيان الصهيوني، أنها مواقف تكتيكية، ويردد معهم السروشيون في الداخل الإيراني: بضرورة وقف هدر المال الإيراني في مساعدة أهل غزة وحزب الله في لبنان، وبعض المؤسسات الخيرية العاملة في العراق والمدارس الدينية، وهذا يكشف عن التناقض الجذري في مواقف الإصلاح الديني على الطريقة الغربية، من المسائل الإنسانية الحيوية كمأساة شعب فلسطين، والتهديد الذي يواجه لبنان.

ومما سكت عنه سروش أيضاً واقع الجهد الاستشراقي الغربي، فمن المعروف أن الدرس الاستشراقي الكلاسيكي في الغرب بصيغته الاستكبارية المناهضة للإسلام، شكلاً صارخاً من أشكال العدوانية ومظهراً من مظاهرها الاستعداد للتدخل الغربي في البلاد الإسلامية ولغزوها، وأحد أهم أدوات الغرب في إعادة تشكيل الوعي لشعوب المنطقة من المسلمين وذلك كمقدمة موصلة للتمكن من الهيمنة عليها والسيطرة على مقدراتها وجعلها مجالاً لتجاربها السياسة والاجتماعية والثقافية والعسكرية، وحقلاً لاستثماراتها الاقتصادية ومبيعاتها المتواصلة من الأسلحة ومصالحها التي يصطلع الغرب عليها بالحيوية.

لقد أدرك جهاذة الفكر الاستكباري الغربي وبصورة مبكرة، وبحضور الدرس الاستشراقي، أهمية منطقة العالم الإسلامي بوصفها مفتاحاً للهيمنة على مناطق أخرى من

العالم، وبوصفها مصدراً للحصول على المنافع الاقتصادية المتعددة ولاسيما بعد اكتشاف النفط، وأخيراً كان لابد من إبقاء هذه المنطقة - العالم الإسلامي - بالذات تحت النظر الغربي، تحسباً لقوة الإسلام الضاربة التي اكتوت بها أوروبا أكثر من مرة، وإمكانية استعادة شعوب هذه المنطقة لدورها التأريخ المركزي وأثرها في حركة الأحداث وإبطال خطط حكومات الغرب في الهيمنة على العالم وتثبيت مركزيته المتعاظمة بفضل ما توصل إليه في المجال العلمي.

وفي إطار الجهد الإسلامي عامة والعربي خاصة فقد بذلت جهود متواصلة من أجل التصدي للمشروع الإستشراقي بصيغته العدائية وفضح أساليب المستشرقين في إعطاء صورة محرفة وكاريكاتورية عن الإسلام والمسلمين وعموم البلاد الشرقية وكشف افتراءاتهم التاريخية وتعريفاتها. وتعدّ كتابات المفكر الفلسطيني الراحل ادوار سعيد نصاً تأسيسياً في مجال الكشف عن البعد التعبوي والتأهيلي للثقافة الإستكبارية، واستمرارية الرسالة الصليبية وحملاتها المتجددة ضدّ الإسلام والمسلمين وابتكار الأساليب الخفية في مجال الفكر والإعلام والمناهج، من أجل إعادة صياغة واقع العالم الإسلامي وتكييفه طبقاً لمتطلبات الهيمنة الغربية وعمليات النهب واسعة النطاق ومن دون أن يتمكن احد في هذه البلدان المصادرة إرادتها، من أن يطاولهم بالمنع أو الاعتراض أو الطرد.

ويبدو أن دور الاستشراق قد تخطى، وبشكل مبكر، التأثير في العقل الغربي وإمداد صناع السياسة الغربية وأصحاب القرار، بالخطط العملية في تشكيل الخلفية الإيديولوجية للعدوان على العالم الإسلامي ونهبه والهيمنة عليه، إلى محاولات إعداد من نسخة مصنعة من الإسلام الليبرالي الخاضع لمتطلبات مناهج الصيرورة والتحول عبر تقنيات التأويل ومناهج الهرمينوطقيا الفلسفية، التي من خلالها تتم إعادة قراءة معالم

التراث الإسلامي: التاريخ والفلسفة والكلام والفقه وأصوله والأخلاق، وصولاً إلى صناعة تراث إسلامي يعدّ الربط بين الدين والدولة حالة غير طبيعية ومخالفة للأصل الساري في أساسيات الاجتماع البشري.

طرحت هذه القضية تحت عناوين كثيرة، مباشرة وغير مباشرة، ففي ظل الكمالية والبهلوية، تمت إعادة تعريف الإسلام وربطه بالحياة الفردية أولاً، ثم جرى تعريفه بالشكل الذي يربط بينه وبين التخلف ومظاهره فهو مظهر من مظاهر العالم القديم، وهذا ما نلاحظه كثيراً في النص السروشي، تم التأكيد على أن الإسلام ليس مظهراً من التخلف فحسب، بل جرى تعريفه بوصفه سبباً للتخلف والانحطاط، وكان من النتائج المترتبة على هذه الصياغة الخطيرة لتعريف الإسلام، أن جرت عمليات تطهير واسعة النطاق واستئصال للتراث ومؤسساته ورموزه التقليدية وكوادره في المجتمع، مما أضاف إلى مآسي المجتمع الإسلامي ومصائبه الكثيرة، كوارث جديدة تمثل بحملات الإبادة الجماعية والإعدامات واكتضاض السجون بالمعتقلين، مما فسح المجال ومهده أمام تباشير الحروب الأهلية في أكثر من موقع في العالم الإسلامي وهذا غاية ما تصبوا إليه الصهيونية والغرب.

وبعد الفشل الذريع الذي منيت به النخب المتغربنة في مجال تحقيق النهضة الحقيقية وإحداث التنمية والتقدم، واتضح جلياً مدى انعزال هذه النخب عن الجماهير المتمسكة، أبداً، بإسلامها، كان لا بد من أساليب جديدة ومبتكرة أخرى لصرف الأنظار عن الإسلام الحيوي والأصيل الذي تجلى في الثورة الإسلامية في إيران.

أما في العالم الإسلامي وفي ظل النخب الحاكمة باسم الحداثة فقد جرى الاستحواذ على السلطة بصورة مسعورة والإفادة من منافعها المادية، مع إهمال واضح ومتعمد للشرائع العريضة من المجتمع وتركها عرضة للفقير والحرمان والجهل،

والتكامل بها إلى حدّ الدفن الجماعي عند محاولتها الاعتراض أو الاستنكار، وكان ذلك يجري بمباركة النخب الاشتراكية والليبرالية الحداثية في أوروبا وأمريكا أكد مثل هذه الحقائق كلاً من: مايكل فيشر وفؤاد عجمي وبوبي س. سيد، الذي نقل كلمات من سبقه، فقال: (إن هذا الفشل يعود في جزء أساسي منه إلى الطريقة التي تحالفت بها نخب ما بعد الاستعمار مع الحداثة والغرب، ودُفعوا إلى احتقار شعوبهم لكونها متخلفة، ويرى فيشر في هذا الفشل أحد العوامل الرئيسية وراء بروز الإسلام المسلح. ويقول فيشر: إن الاسلاموية رد فعل على فشل الليبرالية الساذجة التي سادت في ثلاثينيات القرن العشرين واشتراكية العالم الثالث التي سادت في الستينيات والسبعينيات. ويقدم بروز الإسلام كنتاج لعدم قدرة النخب العلمانية التي خلفت الأنظمة الاستعمارية الأوروبية على ملاقات آمال شعوبها وتطلعاتها)^(١).

في مدونة سرروش المعدة أصلاً لنقد المعرفة الدينية وتفكيك الارتباط بين مسائل هذه المعرفة ومسائل المجتمع وإدارة الدولة والاقتصاد والثقافة العامة، بمعنى أن هذا الترابط هو ترابط هو أيديولوجي وليس ترابطاً معرفياً، ولا بد أن مصيره سيؤول إلى التفكك والفشل كما يحصل لكل الأيديولوجيات الأخرى، وأن المعرفة الدينية بكل أصنافها هي معرفة مستهلكة وغير منتجة، وبالتالي فهي غير قادرة على الإمداد المعرفي وغير قادرة على الإنتاج والإضافة في مجال العلوم وعالم الفكر.

من هنا فإن سرروش الذي لا يحدثنا في سرديته الممتدة لعشرات الأعوام عن فشل النخب العلمانية، وفقدان الوعي لديها والمبادرة السليمة، وخروجها من حلبة الصراع في أكثر من موقع في العالم الإسلامي متوجة بفضيحة الفشل والاحتقار لشعوبها

بل وبالجريمة وإرهاب الدولة المنظم وغير المنظم ورايات الهزيمة السرمدية أمام الغرب وإسرائيل، ليتحدث بدلا عن ذلك كله عن عقم الفكر الإسلامي واستهلاكيته وانعدام قدرته على الإنتاج والتجديد والإبداع والابتكار وصياغة المجتمع المتوازن وليحكم على هذا الفكر بالظلامية وتصدير الإرهاب كما ذكر ذلك في مراسلاته الأخيرة مع الشيخ السبحاني، عندما حصل الاحتكاك لأول مرة مع الغرب لم يكن العالم الإسلامي خالياً من القيادات الفكرية والميدانية الفاعلة في محيطها، وجملة من كتابات هؤلاء الأعلام لا تزال ملهمة للأجيال في تأجيج مشاعر النخوة الوطنية والحس بضرورة التنبؤ الحضاري والتغيير الجذري، والمؤرخون للنهضة وحركة الإصلاح يقفون بإجلال لحركتهم الواعية في المجتمع وإكبار، يذكرون أعمالهم ومواقفهم المشرفة في مجال الإصلاح وتوحيد كلمة المسلمين، برغم اختلاف قومياتهم، في مواجهة قوى الاستشراق، الفكرية والعسكرية، ومراكز القرار في الحكومات الغربية، المنفلتة في تزييفها للحقائق والأفكار وتحريفها للأموار، وإعداد قوى الغرب للدراسات والأبحاث وبشكل متواصل في هذا المجال، من أجل تحقيق مآرب وأطماع شرائح معينة في المجتمع الأوروبي كانت ترى ضرورة تجيش الجيوش واستثمار الرساميل الكبيرة من أجل غزو البلاد الإسلامية، والسيطرة على شعوبها ونهب ثرواتها وتخريب البقية المتبقية من إرثها الحضاري الإسلامي.

المستكبرون الأوائل من المستشرقين والقيادات العسكرية الميدانية في الغرب، كانوا يدركون خطورة الوعي الذي يتمتع به هؤلاء القادة العظام في البلاد الإسلامية، أمثال: الشيخ كاشف الغطاء الملقب بـ(المصلح بين الدولتين)، والسيد جمال الدين الأفغاني والإمام المجدد الشيرازي صاحب فتوى تحريم التبناك، والشيخ الأعظم الشهيد الآخوند الخراساني الذي قاتل من أجل الدستور وإنهاء الوجود الأجنبي في البلاد

الإسلامية، والسيد محمد سعيد الجوبي بطل المقاومة العراقية في مواجهة الزحف البريطاني على جنوب العراق، والشيخ محمد جواد البلاغي الملقب ببطل العلم والمعرفة، لما بذله من جهد إبداعي في المواجهة الفكرية مع أعداء الإسلام، وغير هؤلاء الكثير من القادة الأفاضل في عموم بلاد المسلمين في المشرق والمغرب ممن صدحت المؤلفات الكثيرة بمآثرهم الجليلة.

من هنا كان لا بد من العمل الجاد من قبل الحكومات الغربية للتخلص من أثر هؤلاء العلماء وسلطتهم الروحية، وإنهاء وجودهم الاجتماعي في قيادة الأمة وذلك عبر وسائل متعددة، واهم هذه الوسائل هي إيجاد القيادات البديلة التي تتصدى للعمل السياسي واتخاذ القرارات المصيرية، بوصفه بديلاً أمثل عن القيادات الإسلامية.

وهي: إما أن تكون عميلة وموالية للغرب، أو على الأقل ضمان أن تكون جاهلة وحمقاء، غير واعية بمصالح بلدانها، وتصب نتائج أعمالها الغبية، دوماً، في خدمة وتحقق مصالح الغرب الإستراتيجية في المنطقة، وقد اضطلع هؤلاء العملاء والجهلة، فعلاً، بدور أساسي في تصفية القيادات والكفاءات في العالم الإسلامي وفي مقدمتهم القيادات الإسلامية وكلمة الدكتور زكي نجيب محمود بشأن استشهاد الإمام محمد باقر الصدر من الشهادات التاريخية في توثيق ما حصل على أرض الواقع الإسلامي، وقال البعض، تأكيداً للدور الغربي في إعادة تشكيل الشرق: إن الرد التاريخي للاستشراق الغربي على انتصار الثورة الإسلامية في إيران هو إقدام العفالة في العراق على إعدام هذا الفيلسوف والفقهاء الإسلامي الكبير، وقيل أيضاً إن مرحلة ما بعد الاستشراق قد انطلقت من هذا الحدث، أي تطبيق إستراتيجية وسياسات الانتحار الذاتي التي نظر لها (هنري كيسنجر) بعد الهزيمة الساحقة للأمريكيين في فيتنام، والتي تقوم على أساس تصفية العدو عن بُعد والقضاء عليه، وذلك عن طريق اعتماد آليات وجدلية الإيحاء

الخارجي وخلق الجو العام الذي يوجه سلوكه ويكيف خياراته، بالإضافة إلى الإيحاء الداخلي وتحريك مخاوفه وأطماعه معاً، وصولاً إلى صياغة الواقع، المفخخ ذاتياً، المتصارع والمتناحر داخلياً، ولاشك أنها نظرية تجد جذورها في نفس كتابات الاستشراق القديم القائم على سياسة الإنكليز التقليدية: فرق تسد.

لقد اتضح جلياً الآن في حقبة ما بعد الحداثة، فشل هذه القيادات، المكيفة غربياً، التي تدعي الثورية والتنموية، بكلى قسميها: العميلة التي تتقاضى راتباً من وكالة المخابرات الأمريكية خفية أو صراحة، كما يذكر الدكتور فهمي إسماعيل في هامش كتابه (نحو نظام اقتصادي عالمي جديد)، أو تلك التي ثبت فشلها قياداتٍ حمقاء غير مسؤولة والمتخبطة أبداً في جهلها.

وهكذا أخذت القيادات سواء العميلة للغرب أم الفاشلة، فرصتها التاريخية في إدارة الحكم في عموم البلاد الإسلامية كاملة، وبعد أن ثبت فشلها وإفلاسها وعدم قدرتها على حماية البلاد من هيمنة القوى الكبرى وتحقيق التنمية المنشودة، وبعد أن ثبت للجميع مدى استكبار هذه الحكومات الوضيعة والدليلة أمام الغرب واجراميتها، في أكثر من بلد إسلامي، وإيران الشاه من الشواهد على فشل النخب الكمالية.

لم يكن أمام الجماهير الإسلامية العريضة إلا أن تنفض كلتا يديها من هؤلاء الحكام وتغسلها، إذ لم يعد يرتجى النهوض أو التقدم والخروج بالبلاد من مأزقها التاريخي في ظل إدارتهم السيئة، هذه الإدارة غير القادرة على المزوجة بين الحداثة والتقدم العلمي الحقيقي، واحترام التراث العلماني لأئمة المسلمين والنهوض الجدي بالبلاد والعباد، وبذلك كان لابد من العودة إلى الإسلام وخياراته في الحياة المعنوية والاقتصاد والسياسة ومقاصده في العدالة وحفظ البلاد عموماً من الضياع والخراب الذي تسبب به خيار الغربنة وسلوكيات الحكام الطغاة غير المدروسة وغير المسؤولة،

واستعادة الهوية المنتهكة للإسلام والمسلمين.

هذه الصورة للواقع الإسلامي والمعروفة عند القاضي والداني هي التي عاشتها إيران مثل باقي أجزاء العالم الإسلامي، منذ الاحتكاك بالغرب حتى انتصار الثورة الإسلامية فيها، وكان فشل النظام البهلوي المرتبط بالغرب عامة وأمريكا وإسرائيل خاصة قد أصبح واضحاً أمام الجماهير الواعية ومنكشفاً بالشكل الذي لا يمكن التستر عليه أو التغطية، ولا سيما مع وجود القيادات الإسلامية التي كانت تميظ اللثام عن ألاعب الحكومة العميلة وخبثها واجراميتها أولاً بأول.

ومع انتصار الثورة الإسلامية، دشّن العالم الإسلامي صحوة جديدة باتجاه العودة للإسلام وتجديد الحياة المعنوية، وطاف في أرجائه الأمل بإمكانية أن يستعيد المسلمون دورهم الحضاري والإطلالة على العالم من موقع العزة والكرامة وتحقيق الذات. ولكن قلة أولئك الذين كانوا يعرفون أن ما تحقق من انتصار إنما هو بفضل تأريخ طويل من الجهاد البطولي والممانعة، الذي ابتدأ مع أئمة أهل البيت، وتضحيات أسرة الرسول الأعظم وعترته الطاهرة (عليهم السلام)، وأنصار هذا الدين من أتباع المدرسة الحسينية، مدرسة كل الأنبياء، وفي يوم الانتصار كان الشهيد الصدر يردد: لقد تحقق حلم الأنبياء.

يتعمد سروش في مدونته تغييب هذه الصورة المتسلسلة عن الواقع ومسيرته المريرة في العالم الإسلامي، ويحدثنا كثيراً عن عالمين: معالم العالم القديم ومعالم العالم الحديث، كي نقبل بمعالم العالم الحديث ككل غير قابل للتجزئة، نتقبله من جميع الجهات: فلسفياً وعلمياً وأخلاقياً في إطار قبول كلي لفكر الصيرورة والتحول غير قابل للتفكيك، وإلا فلن ندخل عالم الحداثة، ويكون مصيرنا البقاء أسارى معالم العالم القديم، عالم الأسطورة والجهل والتخلف وكذلك الدين وهو المعلم الأهم فيما تبقى

من العالم القديم، الذي تمت إزاحته وتصفيته في الغرب، الذي يعيش التحول والضرورة في كل شيء حتى في تصويره للطبيعة الإنسانية، قال في نهاية تصويره الواقع الجارف وموقع الإنسان فيه: (نحن حصيلة هذه الطبيعة العمياء وتتحرك وفق منهجية التجربة وعملية ممارسة الصحيح والخطأ فربما استطعنا أن نكون أفضل مما نحن عليه)^(١).

إذا نحن حصيلة هذه الطبيعة العمياء، ولا مجال لمكافحة العدمية في هذا العالم، فالعالم القديم وبعد أن عاش حالة الصراع الداخلي في مجمل مكوناته والجدل التاريخي، أفضى به القدر الأعمى إلى الانكشاف على العالم الحديث، عالم العلم والتقنية والحداثة، لتنتهي بذلك كما يعتقد سروس، معالم الدنيا العتيقة ولم يبقَ منها سوى الدين، المناقض في طبيعته المعرفية الغيبية لمعالم العلم الحديث ومناهجه في البحث والتقويم والتجربة، ومع انجاز القطيعة مع الدين الإسلامي، وتوصيف الوحي القرآني بأنه تجربة محمدية على طريقة الإبداع الشعري، والقصص القرآني، عبارة عن مجموعة من الأطياف التي كانت تراود الرسول الأعظم ﷺ، كما تراود الأحلام النائمين، يمكن تفسيرها في مدرسة التحليل النفسي وطرائق فرويد في هذا المجال، بعد هذا، لا نجد من الإسلام والقرآن إلقاء تهماً مع وحدة الوجود عند سبينوزا، وعندها تتحقق لنا الحداثة الدينية المنشودة في تحريك الواقع وصناعة المبادرة المطلوبة لبناء النهضة في ظل الانبساط الكامل للصهيونية والأمريكان وعملائهم في الداخل، وعندئذ يصبح الانتحار، لعدمية الوجود، على طريقة بطل الثورة التونسية محمد بوعزيزي، مشرعناً.

لقد جاء اشتغال سروش على ربط الدين الإسلامي ومناهجه في البحث العلمي بمعالم الجهل والتخلف والخرافات وصناعة الأوهام، ثم تشكيل رابط آخر أكثر أهمية في الغرب في هذه المرحلة من الصراع، أي إيجاد الصلة بحسب الإعلام الغربي، بين الإفلاس الفكري والخواء العلمي الذي يكتنف الإسلام ويسم حياة المسلمين عموماً، وبين مظاهر الإرهاب والعنف والتفجيرات. جاء هذا التكييف من قبل سروش، للصحوة الإسلامية، في طول التوصيف الغربي وجهوده في إعادة تشكيل المجتمع الدولي بصفته مقاوماً للإرهاب، وإعادة تشكيل الإسلام وقواه الممانعة للخطرسة الأمريكية - الصهيونية، بصفتهم أنموذجاً إرهابياً ومحوراً للشر، وهكذا يمكن الحصول على تصادم قوي بين إرادة المجتمع الدولي وبين مظاهر المقاومة الإسلامية الأصيلة.

أعمال سروش الفكرية الأخيرة وكتاباته كانت تقليداً انفعالياً لهذا التكييف الما بعد استشراقي، فيما يسكت هذا الإعلام الاستكباري عن الدور الغربي والتعاون الأمريكي - الصهيوني عن تصفية الكفاءات العلمية واغتيال العلماء في شوارع القاهرة وبغداد وطهران وغير ذلك من المدن في العالم الإسلامي، من أجل تكريس واقع التخلف والتبعية في بلدان العالم الإسلامي.

الفصل الخامس

المباني النظرية للدين التجريبي والتعددية

المبنى الأول: محورية الإنسان

المبنى الثاني: التعددية الدينية

المبنى الثالث: حضور العلم الحديث، وغياب الإله

المبنى الرابع: الدين في ضوء النزعة التجريبية - الطبيعية

تهديد

ذكرنا في مبثني (الحداثة والنظرية الليبرالية)، كيف أن جملة من المقتضيات والشروط قد توافرت في البلاد الأوروبية، ولاسيما البلاد المتاخمة للعالم الإسلامي في الجنوب الأوروبي، كإيطاليا وإسبانيا، التي اطلعت على معالم نهضته التي تسبب بها الإسلام والقرآن الكريم، وتعرفت على تراكماتها العلمية المهمة في المجالات كافة، مما أسفر عن تبلور معالم نهضة دينية وفلسفية وأدبية وعلمية واقتصادية، في الساحل الشمالي لحوض البحر الأبيض المتوسط. سرعان ما تصاعد الوعي بها بفضل تبلور نسق اجتماعي، جديد، تشكل من فئات وشرائح مختلفة، أفرزتها ظروف أوروبا الداخلية واحتكاكها بالعالم الخارجي. قال حسن حنفي في بيان هذا التلاقح الفكري الديني: (الحقيقة أن حركة الإصلاح الديني في الوعي الأوروبي لم تكن بعيدة عن النموذج الإسلامي الذي انتشر في الفلسفة المدرسية المتأخرة ومنذ الاتصال بالمسلمين عبر الحروب الصليبية ونقل العلوم الإسلامية، فقد تعلم لوثر العربية، وظل النموذج الإسلامي القائم على العلمانية وغياب الكهنوت احد نماذج الإصلاح المسيحي واليهودي)^(١).

لقد أسهم الإصلاح الديني على وفق النموذج الإسلامي في دفع أوروبا باتجاه النهضة الحقيقية. ووجد النسق البرجوازي التجاري، الذي انتعش في الحروب الصليبية وما بعدها، في قوة أوروبا الاقتصادية وتوسعها الجغرافي ومكاسبها العلمية والفكرية وتسليحها الجيد، الطريق الوحيدة في هذا العالم للحصول الموقع المتميز وتوفير فرص أفضل للحياة والسيطرة والهيمنة الجاذبة للمنافع باستمرار، الأمر الذي فجّر الصراعات

(١) تطور الفكر الديني الغربي، الأسس والتطبيقات، ص ٧٠.

وأطلق العنان للحروب بشكل لم يعرفه العالم من قبل، سواء في الداخل الأوربي، أم في صراع أوربا مع العالم من حولها، من أجل المصالح وعمليات النهب المنظم للدول الضعيفة، وكانت للعالم الإسلامي حصته الموفورة من هذا الصراع المنفلت وعلى المستويات كافة.^(١)

البرجوازية الأوربية، هذه الفئة الصاعدة، أدركت وفي وقت مبكر من تأريخ النهضة الأوربية، وفي ايطاليا تحديداً، أهمية البحث العلمي والدراسة المعمقة في إرادة الهيمنة والسيطرة، وبات من الواضح أن هناك مقاربة فكرية، من باب الأشباه والنظائر، بين السيطرة على قوى الطبيعة وحركتها، والسيطرة على قوى المجتمع وحرركته، فالهيمنة على الشعوب ونهب ثرواتها جزء أساسي من حركة الحداثة الأوربية، والطريق إلى ذلك يقتضي تفكيك وتفكيك عناصر القوة في هذه البلدان، وفي مقدمة تلك العناصر إنهاء ما للدين من دور جامع للرمزي والاجتماعي في الممانعة بوجه الهيمنة المنشودة.

كانت للأوربيين قصة صراعية طويلة مع الفكر الديني المسيحي ورجال الكنيسة الذين احتكروا الخلاص الأخروي، ووزعوه على الناس بصكوك الغفران المعروفة، ومع قلب الطاولة على النظرية القديمة في مركزية الأرض للكون على يد كوبرنيكوس، والكشف عن بطلان هذه النظرية وخواتمها، اكتشفت شرائح كبيرة من المجتمع الأوربي، أنها تنام على خرافة كبيرة أسمها: الخلاص في حدود المسيحية أو

(١) ينظر: أعمال المفكر الفلسطيني الراحل، أدوار سعيد مثل: الثقافة والامبريالية و مسالة فلسطين والسلام المكروه والسلطة والسياسة والثقافة، وغيرها، وقد أطاق اللثام عن امتدادات المشروع الغربي في الهيمنة على العالم الى مناحي الحياة كافة، ومنها التاريخ والفلسفة والأدب والأعمال الروائية فيه خاصة.

الكنيسة. ومن هنا بدأت فصول رواية جديدة من رفض الفكر الديني، واستبداله بغيره من أصناف الفكر الجديد، العلمي والتجريبي، لقد انتهى عصر النصوص الخرافية والمعلومات الخاطئة التي تفرض على الناس بقوة رجال الدين واللجان الفتشيشية، و على غرار ما حصل لنظرية مركزية الأرض، تم قلب الطاولة على الفكر الديني، لقد تولى قيادة هذه العملية الاستثنائية للدين في الغرب رجال علم وفلاسفة كبار، وفي مقابل هؤلاء أيضاً تصدى عدد من العلماء والفلاسفة، من المدافعين عن أصل الفكر الديني والمقتنعين بضرورته في استمرارية الحياة الأخلاقية من أمثال الفيلسوف كانت (١٧٢٤-١٨٠٤م)، في محاولات مهمة من أجل تحديث الفكر الديني الأخلاقي في الغرب، وبلورة فكر ديني يتناسب مع عصر الحداثة، وقد أظهر الأستاذ الدكتور حسن حنفي براعة كبيرة في استقراء تطور الفكر الديني في الغرب في كتابه (تطور الفكر الديني الغربي)، في الأسس والتطبيقات، ورغم أن سروش أخفى مصادره الفكرية كما أسلفنا إلا أن مراجعة كتاب حسن حنفي تكشف بوضوح عن صدور سروش عن هذه المرجعيات الغربية والاعتراف من مواردها، وكان لهذه المرجعيات، و التطورات في المجال الديني الغربي أثرها على أكثر من مفكر في العالم الإسلامي المعاصر ومنهم الدكتور محمد أركون.

ومع تطور الأحداث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وتوسع العلاقة مع الغرب، بفعل الاجتياح العسكري لمصر عام ١٧٩٨م، حصل الإحساس في العالم الإسلامي بوعي الفارق الحضاري بين البلاد الإسلامية وما هي فيه من التخلف والانحطاط، مقارنة بما هو عليه الحال في مدن أوروبا من تطور في معالم الحياة المدنية والصناعية الجديدة، ومن هنا بدأت كتابة التقارير والمدونات التي تسجل إدراك المسلمين لهذا التفاوت في السمات وضرورة تجاوزها بالسرعة الممكنة ومن أمثلة

ذلك: ما كتبه الطهطاوي عام ١٨٣٤م في تخليص الإبريز، أو ما كتبه خير الدين التونسي، وما صدر في إيران من تقارير دعت إلى الإصلاح الديني والإداري والتعليمي في البلاد الإسلامية، وضرورة بناء الدولة الحديثة.

ومنذ لحظة إدراك الفارق في السمات، بين الشرق والغرب، اتجه النظر العقلي التقليدي عند النخب الفكرية والمثقفة في العالم الإسلامي إلى المحاكاة والنمطية في اتخاذ الغرب مثلاً أعلى للنهضة والتقدم، فاعتقدت أكثرية النخب المتصدية لإقامة النهضة في العالم الإسلامي بأن التقليد النمطي للغرب في الفكر والسلوك هو الطريق الموصل إلى ما وصل إليه الغرب من تقدم في العلم والصناعة.

وهكذا بدأت السلفية الغربية سعيها الحثيث لمقاربة السمات المختلفة، وردم الفجوة بين المجالين الشرقي الإسلامي والغربي المسيحي، لقد استعاد سروش هذه اللحظة السلفية عندما كتب عن ضرورة البحث عن الآليات التي تقف وراء النهوض الغربي، قال: (لماذا لم يتوصل عقل القدماء لصنع الكمبيوتر مثلاً أو اكتشاف الكهرباء وقد استطاع علماء هذا العصر اكتشاف واختراع هذه الأمور؟ ومن أجل الإجابة عن السؤال ينبغي العودة عدة خطوات إلى الوراء والانتقال من الثمار إلى الجذور لنرى الجذور التي انبتت هذه الثمار والمحاصيل).^(١)

فمن أجل التطور كان لابد من إزاحة معالم التخلف في عالمنا المعاصر

وقراءة تاريخنا وديننا في ضوء القراءات الاستشراقية التقليدية^(١). لقد تم تشخيص الدين الإسلامي معلما من معالم العالم القديم، فالحدائث، كما يقول سروش: لا تتجلى في الظواهر فقط بل في الأفكار والنظريات وطرق وأنماط التفكير^(٢)، وذكر أن الدين هو من أهم معالم العالم لما ينطوي عليه من الأسطورة: (العالم القديم كان يتضمن الغموض والأسطورة والعالم المعاصر يتسم بإزاحة هذا الغموض وتلاشي الأساطير وقلنا: إن أهم عنصر بقي من العالم الأسطوري القديم هو الدين)^(٣).

ومن هنا، من أجل إدخال عنصر الحدائث، ومنها الحدائث الدينية التجريبية، أعطى سروش في كتاب (بسط التجربة النبوية)، رسالة واضحة المعالم في مجال المعرفة الدينية، تعبر عن الضرورة التاريخية التي يملها تطور العلوم والمعارف في العصر الحديث في ابتكار الدين الوضعي البديل عن الأديان التقليدية، أديان الوحي التي لم تعد تتوافق مع الحدائث والعصرانية التي تسود العالم الجديد، وبحسبه لا بد من تكيف الإسلام مع مسلمات الحدائث وأفكارها السائدة، فقال: (هذا العلم الجديد والفلسفة الجديدة لا يمكنهما أن يرتديا ثوبا أو عرض التجارب المعنوية والعشقية التي تعد ثمرة العالم القديم، وحال العلوم والمعارف، بجميع ذاتياتها وعرضياتها وجواهرها وأعراضها في المنظومة القديمة قد تغيرت، وحلت محلها منظومة جديدة، وبعبارة

(١) طبعاً ليس الاستشراق على وفق نمط فكري واحد، وهناك الفكر الاستشراقي العلمي غير المعادي للإسلام ولا يهجم الانتصار للمشروع الغربي، وقد أنصف البعض منهم وقدم دراسات مهمة في خدمة الإسلام والرسول الكريم ﷺ، وما نذكره من اتهام للفكر الاستشراقي في عموم كتابنا، ليس المقصود منه هؤلاء الأفاضل من أنصار الحق والحقيقة.

(٢) انظر السياسة والتدين: ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه - ص ٢٧.

أخرى: إن كل مركب لا يمكنه أن يستوعب أي راكب، وكل ثوب لا يرتديه أي شخص^(١).

واضح من هذا النص، إننا أمام نوع آخر من استكمال الغربية ومجالاتها، في العالم الإسلامي، وهو في النصاب الديني هذه المرة، دين جديد يصنعه الإنسان المعاصر التجريبي، فمن الرأسمالية الذيلية بحسب كشوفات عبد الملك أنور والمهتمين بحقل الفكر الاقتصادي، إلى الدولة المستورة كما أمار اللثام عنها برتران بادي في كتابه (الدولة المستوردة)، غربنة النصاب السياسي، ومما ذكره في هذا الكتاب عن دولنا الإسلامية التابعة المنهوبة: (ليس من الضروري أن يكون مجتمعاً مستعمراً حتى يكون بإمكاننا تبيان أنه مجتمع تابع لغيره ولا يكفي أن يكون للدولة مقعد في الأمم المتحدة حتى تدعي ممارسة السيادة الكاملة.... ضمن هذه الرؤية يبدو الطرف -التابع- عرضة على الأقل لثلاث وجهات نظر: كونه منهوباً من المركز فهو يغذي التطور الاقتصادي للقوى المهيمنة، كونه متخلفاً بنويًا يخدم تفاقم تخلفه مصالح المركز ويوطد شروط سيطرته، وكونه مشدوداً إلى انجاز وظائف يملئها تقسيم العمل على الصعيد الدولي فهو يخدم تنمية لا يستفيد منها البتة)^(٢).

كما يجري تأمين هذه الهيمنة، تلقائياً بتوسط نظم سياسية ذات نزعة علمانية، مستكبرة، ومعادية للإنسانية، تتولى مهمة استكمال التغريب، كذلك يجري التحديث على النمط الغربي للثقافة والأدب وللدِين، سواء بتوظيف الدعوة إلى الدين الطبيعي، التجريبي، أو التعددية الدينية، أو استعمال تحليلات علم الأديان وآلياته، أو النقد الثقافي في تفكيك الإسلام، الدين التقليدي وبعث الشكوك هنا وهناك، بتوسط التأويل

(١) بسط التجربة النبوية: ص ٦٠.

(٢) برتران بادي، الدولة المستوردة، دار التنوير، بيروت - ٢٠٠٦م، ط ١، ص ٢١.

وتعدد القراءات وتهم القصور عن مجارة الحداثة والعصرانية، وهكذا؛ ولإيران أهمية خاصة في هذا المجال كما يقول بادي: (الانعتاق الزبائني لإيران عقب الثورة الإسلامية قد كلف غالباً، وقد جاء موت الخميني ليشكل فرصة منتظرة لإعادة الانخراط – الواقعية – في النظام الدولي، الأمر الذي ساعد على عودة الشباب التكنوقراطي المغربي الذي قبل طوعاً تقديم بعض التنازلات للقوى التي أعدت من قبلها)^(١).

ليس من مهمة كتابنا توجيه الاتهامات أو تحليل الصراع بين الغرب والنظام الإيراني، وكيف نجح في قطع دابر الهيمنة الغربية، وطرده العملاء، فمجال البحث ومهمته هي البحث في الأداء الفكري والفلسفي لسروش، كما تكمن في بيان التوجهات، والتناقضات والمغالطات، في تطبيق آليات علم الأديان على الإسلام من موقع الإزاحة والتجاوز الذي يستهل منهجه النقدي بإدعاء بشرية الدين والوحي، التفسير الوضعي لتكون الدين، وأنه لا يعدو أن يكون في الأصل تجربة صوفية عرفانية، للرسول الكريم، وقد نسج حولها حدسه الأخلاقي والفقهية، الأمر الذي تم دون مناقشة علمية، حقيقية، لهذه القبيلة ونقدها.

لقد تم تصدير هذه القبيلة كما سنرى في ضوء محورية الإنسان في صناعة تجربته الفلسفية والدينية في الحياة المتطورة الحديثة التي تتطلب كما يرى سروش إيجاد منظومة دينية جديدة في ضوء هذه المحورية للمثقف الذي عليه أن يتجاوز مقولات الفيلسوف والفقيه والكلامي والأخلاقي التقليدي، نحو الدين التجريبي الحديث.

(١) الدولة المستوردة، مصدر سابق، ص ٤٨.

هذا المنهج الكلامي هو السائد في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة التي تهتم بفلسفة الدين وتوصيفات المقدس والمتعالي، وما وراء الظاهرة الدينية، من مسائل تخص الفرد والمجتمع والدولة، من موقع محورية الإنسان، الإنسان يصنع دينه الجديد، وهو أيضاً، ما نجده بوضوح في علم الأديان ونماذجه الجامعة بين التصوف والفلسفة، ونماذج النقد الثقافي كذلك. وكل منهما يتناول الموضوع من زاوية نظر خاصة به، كما سرى بأذن الله تعالى. وهذا هو الجامع بين الأبحاث المعاصرة في تفسير نشأة الدين، أو في مجال تطور الدين أو في مجال التعددية الدينية، هو السعي إلى الاهتمام بما يسمى بالدين الحديث التجريبي، من موقع الاعتراف بالدين الطبيعي والدعوة إليه بوصفه بديلاً أمثل عن الأديان التقليدية الماورائية في عصر الحداثة، قال ميشال مسلان: (كل دين يمكن أن يدرك بحسب مفهوم فطري وموحد بين الجميع، السند في ذلك الاستعمال القويم للعقل الإنساني، ففي ذلك نرى بوادر تشكل فكرة الديانة الطبيعية التي طورتها العقلانية الحديثة جيداً.... هذه الفكرة الفطرية ينبغي أن تميز بعناية عن كل المعتقدات والتصورات الخاصة بكل نظام ديني، والتي ليست في الواقع سوى حقائق عرضية وقع تشكيلها عبر التاريخ بواسطة الإنسان في بحثه عن المقدس، فوارة تلك التنوعات للنصوص الأسطورية والشعائر يبقى الدين الطبيعي نمطاً لتفهم الواقعة الموضوعية، المقدس).^(١)

هكذا يتضح المطلوب، فسواء قلنا بأنه هو محاولة لتأسيس لدين جديد، الدين الطبيعي التجريبي، أم تطوير لدين سابق، يتخطى الأساليب التقليدية و ينطلق من تحليل الطبيعة الإنسانية وقدرة العقل العملي عند الإنسان، لتشخيص ما ينبغي فعله، وما لا

ينبغي، كما في أنموذج (كانت) الذي حاول أن يتخطى تجريبية ديفيد هيوم المفرطة التي أخرجت المتعالي من مجال البحث تماماً.

ثم جاء - كما سنرى - أنموذج (جون هيك) الذي حاول إعادة البحث في المتعالي إلى حيز ومجال التجربة، وهنا تظهر حدود التطوير عند سروش فهو بصدد المواءمة بين المعطيات السابقة للدين الإسلامي ومعارف الحداثة وفلسفاتها، ومنها الجمع بين التجربة والتصوف أو العرفان بحسبه، والتعددية الدينية، التصوف من (والترستيس)، والتجريبية والتعددية من جون هيك؛ والسبب وراء هذا المسعى هو الاعتقاد ببشرية الوحي، فهو محمدي كما يقول، ومحصور في ثقافة صاحب الرسالة وبلغته وتاريخه ورؤيته للأحكام والأخلاق، وبالتالي الابتلاء بمناقضة الدين ومعارضته للمعارف الجديدة في العالم المعاصر، قال: (إن البشرية قد أنجزت قفزة حضارية وتوصلت إلى كشوفات وابدعات ومعارف مهمة، وهذه الكشوفات والمعارف الجديدة قد تتعارض في بعض الموارد مع الأفكار الدينية، وبالتالي فقد وضعت القضايا الدينية تحت تأثيرها وعملت على تغيير رؤية الناس للدين والفكر الديني وعلمتهم أن ينظروا إلى الدين من خلال قراءة جديدة)^(١).

إذاً، فنحن أمام مسعى صوفي تجريبي، فلسفي معاصر في أنموذجه المعرفي، يتخطى تجريبية ديفيد هيوم الموهومة، ويتخطى عقلانية كانت في إثبات الله تعالى في حدود العقل الأخلاقي، وإمكاناته القبلية السابقة، ترشيدية بحسب فلاسفة الحداثة في مجال الفكر الديني إذ يجمع بين التجريبية ومعرفة الله تعالى بتوسيط التجربة، يتبغي التأسيس لدين ينطلق من التصورات والمفاهيم الفلسفية والعلمية الحديثة، لكي يوفق

(١) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: احمد قبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الاشرف

بينها وبين التصورات العقلانية عن المقدس والمتعالى من أجل إغناء حياة المتدين المعاصر، ومنحه البعد المعنوي والأخلاقي، وتحقيق توقعاته من فوائد الدين وخدماته الروحية، هذه الفوائد التي أضحت متسالماً عليها عند أكثر المفكرين، فضلاً عن الأوساط الشعبية.

لقد جاء هذا المسعى في إطار الاعتراف المعاصر بأهمية الدين في الحياة المعاصرة للإنسان المتدين، وضرورة تجديده باستمرار بحسب علم الأديان، نتيجة مرتبة، على حوافز متعددة، سيكولوجية، واجتماعية، واقتصادية، هي التي تحرك الشعور الديني وطلب المقدس في أوروبا، كثمرة لأبحاث متواصلة أسهم فيها بجدية علم الأديان إلى جانب الجهد الفلسفي المتواصل في تشخيص الظاهرة الدينية، ولاسيما في بعدها الذاتي الساري في كل الأديان: (إن التأمل الفلسفي، باعترافه: أن الحوافز الكامنة وراء كل دين تكمن في الرهبة والخوف أو الاعتراف، يؤكد بجميع المقارنات الممكنة على تواجد ديانة طبيعية كما نادى بذلك الرواقيون، فقد أكد الإلهيون الانكليز كثيراً على مقدرة العقل البشري بلوغ الإقرار بالإلوهية بعيداً عن أي شكل من أشكال الوحي).^(١)

وبعد هذه المقدمة التي أوضحت أصل المطلب، وهو السعي إلى الإزاحة والتجاوز أو ما يسمى بالوصول إلى القطيعة المعرفية مع الدين التقليدي وحججه المنطقية والبراهين القديمة التي لا تسمن ولا تغني من جوع كما يرى أهل الحدائث في زمن التطور العلمي وبروز مسلمات جديدة لا يمكن التغافل عنها، بمعنى تكيف الفكر الديني لكي يتماشى وهذه المسلمات وفي مقدمتها محورية الإنسان وغياب الإله، و

بذلك يتم التأسيس للدين الطبيعي في منهجه التجريبي، الذي يؤمن بالتعددية الدينية ويفسرها، وقد تم توظيف كل ما يمكن من التفكيكات والتقريبات وكل ما تمخض عنه المنهج التأويلي في سبيل تحقيق هذه الغاية. ولقد ربط الدكتور حسن حنفي بين جميع هذه المحاور الموصلة إلى الدين التجريبي أو الطبيعي في شبكة من العلاقات: (ظهر الإنسان الطبيعي الحر، المتحرر من سلطان أرسطو والكنيسة، ظهرت النزعة الإنسانية، التي تبين مركزية الإنسان في الكون، وظهرت فكرة الدين الطبيعي بعد الاستكشافات الجغرافية التي قام بها كولمبوس، وفاسكودي جاما، وماجلان وغيرهم والتعرف على شعوب وحضارات وديانات وثقافات أخرى جديدة غير الشعوب الأوربية والديانة المسيحية، بدا الاعتماد على الطبيعة في العلم والدين والأخلاق والفلسفة والاستغناء عما فوق الطبيعة، ثم توجهت نشاطات الذهن الجديدة انطلاقاً من الطبيعة ضد الموروث القديم لتتحرر منه كلية).^(١)

من هنا نحاول الوقوف عند الفقرات الآتية التي يمكن أن تعطينا تصوراً واضحاً عن المسلمات الجديدة التي لا بد من مراعاتها في الفكر الديني الحديث وكذلك من أجل بيان المقدمات التي تفضي إلى القول بالدين الطبيعي التجريبي، وما يترتب عليه من تسوية علمي بحسب هذا النموذج للتعددية الدينية، ومنها مقبولية الأديان التي تؤمن بتعدد الآلهة كما تفتن إلى ذلك بعض المفكرين كما سنرى إن شاء الله تعالى، وهي:

(١) الدكتور حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، الأسس والتطبيقات: ص ٧٣.

١. المبنى الأول: محورية الإنسان
٢. المبنى الثاني: التعددية الدينية
٣. المبنى الثالث: حضور العلم الحديث، وغياب الإله
٤. المبنى الرابع: الدين في ضوء النزعة التجريبية الطبيعية

المبند الأول محدورية الإنسان

في كتابه (السياسة والتدين)، وفي الفصل الأول من الكتاب، تحدث سروس عن محورية الإنسان في الفكر الحديث، وضرورة قيام إنسان الحدائة المعاصر بصناعة الدين الموافق للحضارة الجديدة والعلوم الحديثة؛ أي المزوجة بين تجربته الدينية الخاصة ومعطيات العصر التجريبي، فطالما أن الأديان هي وليدة الظروف التاريخية وما انطوت عليه تلك العصور من تصورات عن المقدس والتكاليف التي تؤمن الارتباط بذلك المقدس، فقد آن الأوان للتحويل إلى الدين الإنساني الذي يكون وليد هذه الظروف الحديثة وانجازاتها العلمية وتصوراتها عن الكون والطبيعة وحركة التاريخ والمجتمع وتطلعات الفرد للحقوق والمنافع، في إطار تجربته الروحية الشخصية، كبديل عن ذلك الدين الذي يقوم على أساس محورية الله والأحكام والتكاليف والطاعة للمولى تعالى، في إطار اجتماعي موحد، هذا الدين الجديد أرضي – تجريبي يكون التطلع فيه للأرض ودور الإنسان في صناعة تجربته الخاصة من العلاقة مع المتعالي، بدلاً من التطلع للسماء ودور الوحي الجاهز وتجربة الأنبياء، فقال: (لابد من استبدال الخطاب القديم بخطاب آخر فالعالم القديم كان يتضمن الغموض والأسطورة والعالم المعاصر يتسم بإزاحة هذا الغموض وتلاشي الأساطير وقلنا: إن أهم عنصر بقي من العالم الأسطوري القديم هو الدين.....فمحورية الإنسان تعتبر دين الإنسان المعاصر في حين

أن محورية الله كانت تمثل دين ما قبل الحداثة^(١).

لقد جاء هذا الإيمان بضرورة صناعة الدين الجديد في زمن الحداثة، وفي أوروبا بالذات، تحت ضغط ظروف شتى متناقضة، تغير معالم الرؤية السائدة للكون والميتافيزيقيا وشيوع الإلحاد من جهة، ومن جهة أخرى استصحاب الحالة السابقة لدور الدين في الحياة الأوربية والبحث فيه، تحت ضرورات شتى، منها الإحساس بالحاجة السيكولوجية للدين، أو محاولات الإصلاح لوجود التطرف الديني عند بعض الجماعات الأوربية وما خلفه من انتهاكات وعنق. أو من باب البحث الفلسفي والعلمي وطرائق مبتكرة في باب إثبات وجود المولى تعالى في ضوء نماذج معرفية أخلاقية أو تجريبية مطورة لتشمل البحث في الميتافيزيقيا، أو في إطار الجدل الأيدولوجي وغير ذلك من الأسباب والدواعي. إلا أنه من المسلم به فقد تعرضت العقائد المسيحية واليهودية إلى نقد من قبل أكثر من تيار فكري وباحث وفيلسوف في الغرب، بل حصلت نقمة عارمة ضدّ الكنيسة ورجال الدين المتحالفين مع السلطة الفاسدة والإقطاع. لقد اختار سرروش طريقه في البحث الديني للمسائل الإسلامية، طبقاً للرؤية الكلامية التي تأسست في الغرب، نتيجة النقد الجذري الذي تعرض له الدين في أوروبا، وانقلاب الرؤية هناك من القول بوجود الغاية والحكمة في هذا الكون والتدبير الإلهي المتواصل للوجود والإنسان، إلى القول بالعفوية وانعدام الغاية في صيرورة الوجود وحرركته من حال إلى حال.

اختار من تلك الانتقادات، أو النماذج المعرفية، ما يتضمن القول ببشرية الدين وتفسيره في ضوء محورية الإنسان، إي أن الدين هو تجربة الإنسان المتدين في

الوجود، بمعنى أن الإنسان هو من أنتج هذه الأفكار، وذكر في هذا المجال أفكار: ماركس وتحليلاته الاقتصادية والاجتماعية التي ترى بالجزر الاجتماعي هو المؤسس للدين وهو جذر اقتصادي واجتماعي مزدوج يعمل على تضليل الإنسان عن مصالحه الحقيقية لصالح القوى المستغلة والمستفيدة.

كما ذكر سروش، أنموذج (فویر باخ) في تفسير الدين والحاجة إليه و إلى الإله في رسم الغاية من الوجود، وكيف أن حاجة الإنسان وخياله الخصب هو من يؤسس للدين، وهذا هو الجذر النفسي والفردى في تفسير الدين بحسب الدوافع والقوى الخفية التي تسيطر السلوك، قال فویر باخ: (إننا نحن الذي خلقنا الله، لا أن الله هو الذي خلقنا، وذلك بان جمعنا كل صفات الإنسان القوي والصالح والكبير وأنتجنا منها إلهها موهوما وتحركنا باتجاه هذا الإله الموهوم فانفصلنا عن ذاتنا وأصبحنا غرباء عنها)^(١).

هذه الأفكار في تفسير الدين، وإنه من الصنع الإنساني عرفت بالمذهب الوضعي، أو الاتجاه الإنساني في تفسير أصل الدين ومصدره، وذلك في مقابل الاتجاه الثاني وهو الاتجاه التعليمي أو مذهب الوحي^(٢).

ومن الواضح أن سروش يصنف الدين الإسلامي في إطار المذهب الوضعي،

(١) سروش، السياسة والدين، ترجمة: أحمد القبانجي، النجف الأشرف، ٢٠٠٨م، ص ٢٨.

(٢) انظر: د. رشدي عليان، والدكتور سعدون الساموك، الأديان دراسة تاريخية مقارنة، وزارة التعليم العالي، جامعة بغداد، ١٩٧٦م، ط ١. ص ٢٩. تحدث المؤلفان عن جملة من النظريات في إطار الاتجاه الوضعي. كنظرية عبادة مظاهر الطبيعة، ونظرية عبادة مظاهر الروح، والنظرية الطوطمية، ونظرية التوحيد الفطري، وفيها عدد من التقريبات. وقالوا: إنها مجرد افتراضات مبنية على افتراضات، فهي لا تصف الحق الثابت الذي هو مطلب العلم الصحيح، ص ٤٥.

بدلالة اعتقاده بأن القرآن من كلام النبي الكريم وقبر كَيْه، وليس مما أنزله العلي العظيم. ومع تطور البحث في الفكر الديني في أوروبا، ظهر لهم بحسب المسيحية وتناقضاتها من جهة، والتحدي العلمي الذي جلبه أنموذج نيوتن المعرفي من جهة أخرى، ضعف الأدلة السائدة في علم الكلام التقليدي على ترسيخ الظاهرة الدينية في حياة الفرد والمجتمع في زمن عصف بفكرة الغاية والحكمة من الخلق، وأحل محلها الصيرورة والتحول الأعمى في مجمل حركة الوجود السائر على غير هدى في إطار من الصراع والتنافس من أجل البقاء بحسب الداروينية.

وهكذا من أجل الحفاظ على بقية من الأمل والأخلاق في المجتمع لمواجهة تفشي العدمية التي سادت الغرب، بغياب الدين وغياب الغاية من الخلق، وبسبب القيم المادية الصرفة التي حلت محل الأخلاق. صار التوجه العام نحو ترشيد هذه الظاهرة الدينية وإعادة الاعتبار لها، وجهود كانت معروفة في هذا الشأن، وكذلك الحال عند عدد كبير من المفكرين الغربيين، ومنهم المفكر الألماني ألبرت اشفي تسر(١٨٧٥م) - (١٩٦٥م) الذي كتب في فلسفة الحضارة: (هذا هو المصير الذي انتهينا إليه، لقد فقدنا كل نظرية في الكون، ولهذا فإننا بدلا من أن نشجع فينا روح قوية عميقة لتوكيد الحياة والعالم، نقول فإننا نسمح لأنفسنا سواء بوصفنا أفراداً وأمما أن نساق هاهنا وها هناك..... كيف وقعنا في هذه الحالة من الافتقار إلى نظرية في الكون؟ السبب هو أن نظرية الكون المؤكدة للحياة والعالم الأخلاقية لم يكن لها أساس ثابت مقنع في الفكر)^(١).

(١) البرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م،

ولعه من أبرز الجهود في هذا المجال هي ما قدمه كانت (١٧٢٤- ١٨٠٤م) لمواجهة تجريبية ديفيد هيوم (١٧١١م - ١٧٧٦م) وأنموذجه الوضعي، وما تابعه عليه من تطوير لهذا الجهد المثاليون المؤمنون بالمسيحية، وأخيراً، البريطانيون الذين حاول سروس الإفادة منهم مباشرة، ولاسيما كل من: المفكر والترستيس (١٨٨٦م - ١٩٦٧م)، والمفكر المعاصر جون هيك (تولد ١٩٢٢م)، اللذين أسسا للتجريبية في مجال معرفة الله تعالى، خلافاً لكل النماذج المعرفية السابقة، سواء في نظرية المعرفة أم في علم الكلام التقليدي.

لقد أكد سروس مسعاه في البحث عن نظرية كونية مطابقة لمعارف العصر، وعلم كلام جديد يأتي بالقطيعة مع علم الكلام الإسلامي التقليدي والتجاوز، ويحقق الأخلاق والتعددية والتسامح، الأمور التي يعجز عنها الفقهاء التقليديون وأنموذجهم المعرفي القائم على المنطق التقليدي.

راح يسوغ ما يقدمه من أفكار أخذها عن النموذج الذي تم تطويره في الغرب لمواجهة الإشكالات التي واجهتها المعرفة الدينية هناك، بفعل تطور العلم وفلسفة العلم، ويمسرح المشكلة في وضعنا الراهن، على غرار ما يحدث في أوروبا بعد أن أسقط كل الإشكالات التي طالت اليهودية والمسيحية ونصوصهما بطريقة ميكانيكية على الدين الإسلامي ونص القرآن الكريم، قال: (أنا اذهب إلى رأي آخر حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه وهو يتمتع بعلم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك اللغة هي لغته وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له)^(١).

(١) مجلة نصوص معاصرة، العددان: ١٦، ١٥، صيف وخريف ٢٠٠٨م، بيروت، ص ١٤.

إن مقتضى محورية الإنسان على الأرض هو تفسير ظهور الأديان في المجتمعات في الظروف المختلفة بأنها من صنع الإنسان العبقري، أي اعتماد المنهج الوضعي في تفسير أصل الدين، وهذا ما أخذه سرروش من مصادر علم الأديان والفلسفة الغربية، دون محاولة جدية على الوقوف على نقد هذه المصادر والمرجعيات الغربية وملاحظة الفارق البين بين هذه الأديان ولاسيما على مستوى النص المقدس و ثبوت سلامته من التحريف، أو مدى حقيقة المعارضة مع معطيات العلوم الحديثة أو كذب هذه الدعوى، هذا البحث الذي وقف عنده بشكل جدي المفكر موريس بوكاي، وأكد حجم الاختلاف بين القرآن والكتب المقدسة الأخرى. فقال جزاءه الله أحسن الجزاء: (لقد قمت أولاً بدراسة القرآن الكريم وذلك دون أي فكر مسبق وبموضوعية تامة، باحثاً عن درجة اتفاق نص القرآن ومعطيات العلم الحديث، وكنت اعرف قبل الدراسة، وعن طريق الترجمات أن القرآن يذكر أنواعاً كثيرة من الظواهر الطبيعية، ولكن معرفتي كانت وجيزة، وبفضل دراسة واعية للنص العربي استطعت أن أحقق قائمة أدركت بعد الانتهاء منها أن القرآن لا يحتوي على أية مقولة قابلة للنقد من وجهة نظر العلم الحديث)^(١).

لقد أمارت موريس بوكاي اللثام في كتابه (القرآن والتوراة والإنجيل)، عن حجم الخلل والتزييف الموجودين في التوراة والإنجيل، لم تكن هذه الانحرافات في النصوص السائدة في المسيحية واليهودية بخافية عند المفكرين والفلاسفة في أوروبا، وأنها تطرح رؤية كونية متناقضة، مما يلقي بظلال الشك على موضوعية هذه الأديان وصدقيتها. ومع تطور العلوم في الغرب في عصر النهضة، سنحت الفرصة الذهبية

(١) موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل، دراسة في ضوء العلم الحديث، ترجمة: عادل

للتطويع بهذه الأفكار البالية والخرافية وإزاحتها من خارطة المعرفة في الغرب، رغم أهميتها عند البعض، قال: (وبنفس الموضوعية قمت بنفس الفحص على العهد القديم والأنجيل. أما بالنسبة للعهد القديم فلم تكن هناك حاجة للذهاب إلى ابعث من الكتاب الأول، أي سفر التكوين فقد وجدت مقولات لا يمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخا في عصرنا. وأما بالنسبة للأنجيل فما نكاد نفتح الصفحة الأولى منها حتى نجد أنفسنا دفعة واحدة في مواجهة مشكلة خطيرة ونعني بها شجرة انساب المسيح وذلك أن نص الإنجيل متى يناقض بشكل جلي أنجيل لوقا، وان هذا الأخير يقدم لنا صراحة أمراً لا يتفق مع المعارف الحديثة)^(١).

لقد أفضى الطرد العلمي للفكر الديني في الغرب إلى بروز سلسلة مترابطة من الفلسفات والأفكار والموضوعات التي يسند بعضها بعضاً، وقد جرّد (والترستيس) في كتابه (الدين والعقل الحديث)، كل المحاولات التي أرادت أن تثبت حقيقة الدين وصدقته، ووجود الغائية في خلق الكون والإنسان وحركة التاريخ والهدفية، ثم تطور الأمر إلى الإفادة من تجارب الصوفية، وممارسة الأنشطة الروحية ومحاولات التعلق بالعنصر الغيبي عند المتدينين بتوسيط المجاهدة وحبس النفس عن الشهوات والرغائب.

ثم استكمل الأنموذج المعرفي التجريبي المفكر جون هيك، الذي قال بان علم الغيب وما وراء الطبيعة، يمكن معرفته من التجربة العادية وفهمها التقليدي وذلك من علاقة المتصوف أو العارف الذي يطلع على جوانب من هذه العوالم المستورة ويفسرها على طريقته الخاصة. إن مجموع هذه التجارب ومعطياتها المتراكمة بفعل آلية

الاحتمالات، التي تقود إلى اليقين أخيراً كما يذكر هيك، يؤكد إمكانية وجود الدين التجريبي، قال الدكتور وجيه قانصو في وصف أنموذج هيك المعرفي: (وسع جون هيك من موضوع التجربة المعرفية التي حصرها كانت بمجال التجربة الحسية، لتطال مجالات لا حسية وغيبية.... التجربة الإلهية الروحية التي تعبر عن التجربة الإنسانية مع الحقيقة الإلهية).^(١)

وفي ضوء هذا الأنموذج الشخصي، تم تسويغ أمور أخرى، مثل: التعددية الدينية وما يرتبط بها من ضرورات التسامح والقبول بالآخر، وغياب الإله عند البحث عن العلل والأسباب في مجال البحث العلمي ورصد ظواهر الطبيعة على طريقة نيوتن أو المنهج التجريبي التقليدي الذي غيب الغاية من الوجود والتدخل الغيبي الخفي في جريان الأمور على الأرض.

كما يمكن أن يعني هذا الأنموذج الذاتي في المعرفة، القوائم على محورية الفرد وتجربته الدينية عن أنموذج كانت الأخلاقي في إثبات وجود الله والتوجه نحو ادراكات العقل النظري والعملي في مجال معرفة المبدأ الأول وعلة الخلق، بل هو أكثر نجاعة في مجال الأخلاق ومسائل القانون وحركة المجتمع نحو السلم بحسب جون هيك.

(١) د. وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي

المبحث الثاني التعددية الدينية

لم نخصص بحثاً مستقلاً في هذا الكتاب للوقوف على مصادر سروش التي غدت فلسفته في نظرية المعرفة الدينية، وذكرونا إجمالاً في أكثر من مورد انه استقى هذه الأفكار في بلورة نظرية المعرفة الدينية، كما يطلق عليها في كتاباته الأولى، أو الدين التجريبي كما يذكر في لقائه مع جون هيك. من أبحاث متفرقة في فلسفة الدين وتجارب التصوف، السائدة في الجامعات الغربية، وخصوصاً الجامعات البريطانية، الموطن الذي درس فيه الفلسفة وعلم الأديان التقليدي، وطرائق النقد الثقافي الذي جاء بعد التسويق الأيديولوجي.

وذكرونا تأثير سروش بالمفكرين الإنكليز ومدرستهم الحديثة والمعاصرة في علم الأديان، ومنهم والترستيس (١٨٨٦-١٩٦٧م)، وهو صاحب مشروع كبير في البحث الديني وصلته بالتصوف والفلسفة ومن كتاباته الأساسية في هذا المجال: مقال في فلسفة الدين عام ١٩٥٢م و تعاليم الصوفية عام ١٩٦٠، ثم التصوف والفلسفة الصادر عام ١٩٦٠م، أيضاً. ومن كتبه المترجمة إلى العربية هو: الدين والعقل الحديث الصادر علم ١٩٥٢م، وهو في خصوص توظيف التجربة الصوفية في المجالات الدينية المعاصرة

وصناعة الدين، والمدرسة الانكليزية في مجال البحث عن الدين الطبيعي التجريبي.^(١)
وكذلك ذكرنا محاكاة سروس للمفكر الجزائري محمد أركون (ت ٢٠١٠م)
في مسألة بشرية التجربة النبوية وتاريخيتها،

هنا في خصوص مبحث التعددية الدينية نوكد وجود عناصر فكرية مشتركة
بين عبد الكريم سروس وبين المفكر البريطاني جون هيك (تولد ١٩٢٢م) الذي عرف
بالدعوة والتنظير لهذا الموضوع في الأوساط الأوربية والأمريكية، وهو أستاذ كرسي في
فلسفة الدين في جامعة كاليفورنيا، ويذكر انه في الفترة ما بين ١٩٨٦م و١٩٨٧م، ألقى
هيك محاضرات في جامعة ايدنبورغ، عرض فيها مشروعه الإبداعي الكبير في تفسير
التجربة الدينية وفهم الاستجابة للمتعالى، وقد جمعت هذه المحاضرات ونشرت في
كتاب (تفسير الدين: الاستجابة البشرية للمتعالى) عام ١٩٨٨م، وقد عدّ الكتاب من أهم
الأعمال المتقدمة والمؤثرة في فلسفة الدين. وفي عام ١٩٩١م حصل هيك على جائزة
غراويمانير، إذ عدّ كتابه الأكثر قيمة في التفكير الديني.

الأستاذ ماجد الغرباوي في كتابه: إشكاليات التجديد، الصادر عن دار
الهادي عام ٢٠٠١م، لخص نظرية جون هيك في التعددية الدينية وبين البعد الإقصائي
لفكرة الوحي في هذه النظرية، وأنه مجرد حالة من الإشراق التي قد ينالها الصوفي أو
العرفاني وإن كان وثنياً، قال: (عندما جاء جون هيك طرح نظرية كاملة حول التعددية

(١) عرفت هذه المدرسة بالتطرف الديني، وأحداث ايرلندا من الشواهد على ذلك، ومن روادها
اللاهوتي أ. س. بوكيت، والذي كان يرى: أن البشرية تتدرج في الأديان حتى تبلغ الذروة وهي الدين
المسيحي، تمام الأديان وغايتها. أما بالنسبة للإسلام فهو من اختراع محمد ﷺ والوحي بالنسبة
للمؤلف ليس أكثر من نوبات صرع مرضية، أنظر: الدكتور ا. س. بوكيت، مقارنة الأديان، ترجمة:
رنا سامي الخشن، دار رضوان، سوريا، ص ٤.

الدينية، قيضت الفهم السابق للأديان وللنبوة وللحقيقة الدينية، وانتهى إلى القول بالتعددية الدينية ونفي الانحصارية والفردية الدينية، وجعل الحق مشاعاً في جميع الأديان، واعتبر الوحي، الركيزة الأساسية للأديان، مجرد تجربة دينية أو تجربة باطنية شخصية من الممكن أن يمر بها كل شخص تتوافر فيه الشروط اللازمة، وحينها ستكون التجربة الدينية والانفتاح على الحقيقة واحدة لدى الجميع، والاختلاف هو في تفسيرها، لهذا كانت الديانات الأساسية منها: اليهودية والمسيحية والإسلام مختلفة، وقد فصل هيك بين الشريعة والدين، وإنما تكتسب الشريعة أهميتها — في نظره — لأنها تحافظ على جوهر الدين، فليس ضرورياً نقد ومراجعة السلوك العملي لكل متدين، بل كل سلوك يكفي في إشباع الحاجة إلى الشريعة، ومن هنا ستكون المعرفة الدينية، بنظر هيك نسبية، وليس بالضرورة أن تتطابق مقولات كل دين مع الواقع، ولا حاجة إذاً للمصراع بحجة الأحقية، بعد أن فقد النزاع موضوعه الأساس، بفقدان الحقيقة المطلقة لدى كل شخص، كما قال هيك بنسبية الأخلاق أيضاً^(١).

وقد قدم الدكتور وجيه قانصو في كتابه الفذّ (التعددية الدينية في فلسفة جون هيك)، الصادر عام ٢٠٠٧م، دراسة قيمة عن مشروع جون هيك الفكري وأ نموذج المعرفة، الذي طور فيه إمكانية الاستدلال على وجود الله تعالى على وفق المنهج التجريبي التقليدي ومعطياته المعرفية القائمة على استكشاف الواقع في إطار من الفهم القبلي.

وقد تطرق في هذا الكتاب إلى مجمل فلسفة الدين عند هيك التي قادته إلى الدعوة الجدوية إلى التعددية الدينية وضرورة ودراستها والتبشير بها، بعد أن اكتشف أن

(١) ماجد الغرابوي، إشكاليات التجديد، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠١م، ط ١، ص ٩٢.

المسيحية لا تمثل الخلاص الموعود.

ومن شواهد العلاقة الفكرية بين الاثنين، سرروش وهيك فضلاً عن الانطلاق من الوسط الفكري الإنكليزي في مجال فلسفة الدين، هو الحوار الذي نشر على صفحات مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، في عددها المزدوج ٣٣ - ٣٤، الصادر عام ٢٠٠٧م بعنوان: (صورة لمن لا صورة له). وفي هذا الحوار عرض سرروش تصوره الليبرالي للدين خلال ذكر بشرية القرآن الكريم وتاريخيته، وذكر لهيك: إن جانباً من هذه الأفكار سبق إليها محمد أركون، وكذلك ذكر الدكتور نصر حامد أبو زيد، وحدود الاختلاف معه، فقال هيك لسروش مبشراً إياه بجائزة غرومر التي سبق وان نالها هيك: (ما قلته فهم ليبرالي لكيفية تكون النصوص المقدسة..... نعم في حدود علمي من المقرر طبع أفكارك في كتاب من قبل دار نشر جامعة برنستون، وقد قرأت بعضها، وأتصور أن من المناسب تقديم كتابك لنيل جائزة غرومر)^(١).

وفي هذا اللقاء لخص سرروش نظريته في التعددية الدينية، وذكر مصادره التي استقى منها جانباً من هذه النظرية، وذكر بكتابه (الصرافات المستقيمة) وغيره من الكتب التي فصل فيها هذه النظرية. ويبدو أنه لا يوجد فرق أساسي بين جون هيك وعبد الكريم سرروش، فهيك يرجع التعددية كما هو ظاهر بعض كلماته إلى تعددية تمظهرات الحقيقة، فالحقيقة هي التي لا تظهر بشكل متساوٍ وموحد للجميع.

فيما يبدو من كلمات سرروش الواضحة أنه يرجع التعددية إلى تعددية الفهم الإنساني لهذه الحقيقة الواحدة وتعددية القراءة لهذا المعطى الموحد. ويبقى الجامع بين الاثنين، والذي يربطهما معاً هو فكر (والترستيس) الذي أكد دور التجربة الدينية

(١) مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، السنة الحادية عشر، العدد: ٣٣-٣٤، مركز دراسات فلسفة الدين،

الباطنية في معرفة الحقيقة والممارسة في الاتصال الروحي المتواصل بين الإنسان والمتعالى، هذه التجربة هي متنوعة وغنية بالاختلاف والتعدد، سواء أكان التعدد متأثر من طرف تعددية ظهور الحقيقة بصيغ متنوعة أم أن الفهم الإنساني لها يكون على شكل تأويلات مختلفة أم وجود الأمرين معاً.

سنحاول من كتابات سروش وكلمات جون هيك، عرض فكرة التعددية الدينية ليتضح حجم الإفادة عند سروش من فكر هيك في مجال التعددية الدينية المستمدة من التجربة، وكذلك استفادته من والترستيس في مجال دراسة التجارب الصوفية بوصفها مصاديق بارزة للتدين التجريبي الذي استكمل البحث فيه بعد والترستيس، جون هيك. فكرة التعددية الدينية لم تكن مقبولة في إطار البحث الديني الداخلي، فكل دين يدعي تفرد بتوفير الخلاص الأخرى للجماعة المنتسبة إليه، وفي داخل الدين الواحد تدعي المذاهب المختلفة، هذه الخاصية الخلاصية في إتباع نهجها الخاص، وتمارس العداة والنفي للآخرين في ضوء هذه القبيلة.

والواقع أن الأديان والمذاهب على اتساعها كمثل النور المتعدد الدرجات في الإضاءة، كمثل البحيرة الكبيرة أو مياه الاهوار، وفي الوسط أو في مكان ما داخل كل هذا الكم من الماء الراكد أو المالح يوجد هناك المجرى الأصلي، الذي يتضمن المياه الجارية والنظيفة والعذبة، هذا المجرى الأصلي كما نعتقد في الإسلام، يتمثل بنشاط أسرة آل إبراهيم، وقد انتهت النبوة والولاية إلى النبي الكريم وآله الأطهار وليس لغيرهم شيء من الأهمية في مجال التجربة الدينية من بعد هم.

إذاً لم يكن بحث إمكان التعددية الدينية مطروحاً فيما سلف في البحث الديني، وإنما جاء مع فكر الحدائث وتطور علم الأديان في الغرب، ويمكن أن نخلص إلى أكثر من بيان أو توجيه للتعددية الدينية في فكر هؤلاء الثلاثة:

البيان الأول: مقارنة الأمر الواقع

ورد هذا البيان في كلمات جون هيك، إذ يمكن أخذ التعددية الدينية كمسلمة وأمر واقع في المجتمعات المختلفة، ولا بد لأي بناء لاهوتي أن يستجيب لمقتضياته المنطقية والموضوعية، فالتعددية بمثابة معطى ما قبل معرفي وديني، كالأشكال البشرية المختلفة في الألوان، لا يُساءل ولا يحاكم، بل هو من يهب الأشياء قيمتها وحقيقتها ومصداقيتها، وبذلك تصبح فكرة التعددية هي الحاكمة على نفس الفكر الديني، وتصبح الحقائق الدينية على وفق هذا المنظور من متفرعات واقع التعددية ونتيجة من نتائجها المترتبة. ومن هنا جاء الإشكال على فكر التعددية الدينية، من أنه فكر يكرس المصادرة على المطلوب ويفرض الأمر الواقع الذي ربما لا يكون صحيحاً، قال وجيه قانصو: (هذا يجعل من التعددية الدينية أقرب إلى أن تكون ميتافيزيقية ومسلمة غيبية لا نملك أن نساءل سلطتها أو نقيم مصداقيتها الخلاصية).^(١)

البيان الثاني: تعددية التجربة الدينية

ولكي يتخلص جون هيك من بيان فرض الأمر الواقع وما ينطوي عليه من دوغمائية ومصادرة، بدأ ببناء أنموذجه المعرفي، الذي ينطلق من محاولة بيان أن الحقيقة المتعالية في الأديان أو المقدس، أو الله تعالى، ليس له ظهور موحد، بل كان الوحي متعدد الأشكال طبقاً لتعدد الحضارات، قال: (لو كان هناك وحي إلهي واحد للبشرية جمعاء فإننا نجد أنه لو حصل في أي من الصين والهند وإسرائيل، فان وصوله إلى الحضارات والثقافات الأخرى سيأخذ قروناً طويلة، وهذا يتنافى مع الفكرة القائلة

(١) د. وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي

بان الله يريد الوصول إلى جميع أبناء الجنس البشري والتواصل معهم بنحو ثابت ومستمر ومتساوٍ، وبذلك تكون فكرة الوحي الخاص داخل كل حضارة هي الطريقة الطبيعية والمنطقية والأكثر انسجاماً مع حب الله لجميع البشر.^(١)

ومرجع هذا البيان كما هو واضح إلى التعددية المعرفية في قراءة الوحي في منطق علم الأديان المعاصر، وبالتالي تعددية أنماط الإيمان تبعاً للتعدد المعرفي في الحضارات، وقد لخص هذا الشكل من التعددية الدكتور محمد محمد رضائي، وقال: (الوجه الثالث للتعددية الدينية عند جون هيك يرتبط بالتعددية الدينية المعرفية أو التعددية في الحقاينة وعلى ضوء هذه الرؤية فإن مدعيات الأديان المختلفة تمتع بشكل متساوٍ من الحقاينة)^(٢).

هذا البيان غير الموحد للوحي، كما هو، لا يمكنه أن يفسر وحدة البشارة وتسلسلها في الأديان، بشارة السابق باللاحق، كاليهودية تبشر بالقادم بعدها، والمسيحية هي دين البشارة بالقادم، ثم يأتي الإسلام بالخاتمية، كما لا تفسر هذه الرؤية التعددية، توقف ظاهرة تسلسل الوحي الأساسي الموحد، من البشارة قبل الإسلام إلى الخاتمية في الإسلام، وهذا التسلسل المتجذر في المعرفة الدينية، ولاسيما بلحاظ ما ورد في إنجيل برنابا، معروفاً عند من أمعن التدقيق في النصوص الكبرى الشاملة للخلاص والنجاة عند الإنسانية، ومع ذلك فهو بيان ايجابي، لأنه لا ينفي وجود الوحي الخارج عن دائرة الفعل الإنساني، وبما يؤكد أن هذا الوحي قادر على صناعة النص.

ومن مصاديق تحقق التجربة الدينية هو تحقق ظاهرة الخاتمية التي وقعت بعد

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٢) مجلة: نصوص معاصرة، العدد: ١٩، صيف ٢٠١٠م، بيروت، ص ١٢٨.

أن بشر بها الوحي الإسلامي، باعتباره وحياً نهائياً للخلاص، فمرور كل هذا الزمن دون تكرار الظاهرة وهذه القرون دون مجيء دين أساسي في وحيه - نظير الإسلام مثلاً - قادر على إزاحة فكرة الخاتمية من الإسلام، إن هذا الانقطاع الجذري، يثبت من الخارج التجريبي صحة ادعاء الخاتمية في الإسلام، لا كما يقول سرروش إن الخاتمية مقولة داخلية في الإسلام لا تثبت من الخارج، نعم هي مقولة من داخل النص القرآني، ولكن ثبت بالتجربة عدم التكرار لها، وهو ثبوت يقيني تجريبي، لمرور أكثر من ثلاثة عشر قرناً من الخارج دون نزول الوحي النصي مجدداً.

يبدو أن ظاهرة الوحي الإلهي، في الرصد العلمي الدقيق ظاهرة متسلسلة ومتراصة، على نحو وحدة المعنى وتطور الأنحاء، من مستوى إلى مستوى أعلى، ولا سيما في الأديان الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام، والنصوص الأصلية في هذه الأديان المحورية كما يسميها جون هيك، يصدق بعضها بعضاً، ولا يوجد فيها اختلاف أو تعارض على مستوى الأمور الكلية وقضايا الإنسان الرئيسة في العقائد والأخلاق والممارسات العملية المهمة، وما يجب تأكيده أيضاً أن هذه الأديان الكبرى جاءت تناسلها في إطار أسرة واحدة معروفة من الوجهة التاريخية التحقيقية بين الأسر البشرية هي أسرة آل إبراهيم، أبي الأنبياء، ومن بعده، جاء بنوه مسددين من قبل الوحي والغيب الإلهي، في التصدي للتبشير بعقيدة التوحيد، فلا داعي للقول: إن الأديان الكبرى استجابات مختلفة في حضارات مختلفة، فهذا كلام من لا خبرة له بالأديان الكبرى الثلاثة على الأقل، التي تواصلت في إطار مكاني موحد، ممتد في مثلث مترابط بين العراق ومصر إلى أرض الحجاز، وقد خص بالوحي الإلهي نخبة من أفراد هذه الأسرة الكريمة الواحدة، وفي إطار هذه الوحدة والقرباة البيئة تلقي بظلال التشكيك على ما ذكره هيك من كلام مجمل يخلط فيه بين ما هو أساسي من المعرفة المنزلة بالوحي

الإلهي، وبين ماهو من الإضافات البشرية للدارسين والمؤولين، وكذلك عوامل التحريف الجذرية التي قلبت الطاولة في أكثر من موضع على رأس الفكرة الأصلية المنزلة، قائلاً: (الأديان العظمى في العالم هي استجابات مختلفة لذات الحقيقة المتعالية المحتجة بذاتها عن أي إدراك بشري، ألا أنها مع ذلك حاضرة في وجودنا وتتعرف عليها وتفاعل معها عبر نظم دينية متعددة، تتضمن كل منها نصوصاً مقدسة، وتجارب روحية، ونظم معتقدات، وذاكرة دينية جمعية، وتعايير ثقافية وقوانين وعادات وأشكال فنية، تشكل بمجموعها كيانات دينية تاريخية ذات طبيعة معقدة وشاملة، وتعبّر عن استجابات بشرية متنوعة للحقيقة الإلهية القصوى)^(١)

البيان الثالث: التعددية في ضوء استئناف التأسيس الديني العرفاني

لم ينفِ سروس تأثيره أو اطلاعه على ما قدمه جون هيك في أنموذجه المعرفي القائم على الإفادة من التجريبية الدينية، وفي اللقاء الذي أجراه هيك معه، ذكر له أنه اطلع على كتاباته في هذا المجال، وأنه دخل للتعددية الدينية من المنهج العرفاني، عند جلال الدين الرومي، قال: (انقذت جذوة فكرة التعددية الدينية في ذهني منذ ثماني أو تسع سنوات، ولم أقرأ كتابك في ذلك الوقت، وقد قرأته فيما بعد، وأشارت له في كتابي، وتأثرت صيغة دخولي في بحث التعددية بتعاليمنا العرفانية، خاصة الرؤيا المثيرة لجلال الدين الرومي.....صياغتي للتعددية تبنتني على منحيين: أقسم في المنحى الأول التدين إلى ثلاثة أصناف: التدين المعاشي، والتدين المعرفي أو العقلاني، والتدين

(١) التعددية الدينية في فلسفة جون هيك: ص ١٢.

التجريبي).^(١)

ينظر سرروش إلى التجربة الدينية عند جلال الدين الرومي باعتبار أنها تجربة تأسيسية - تشهد وحيًا مجددًا، يمكن مقارنته بتجربة الرسول الكريم، فهو صعود بتجربة الرومي إلى مصاف الأنبياء ونزول بتجربة الأنبياء إلى مصاف تجارب الصوفية، وهذا ما ذكرناه في الفصل السابق الخاص بالمقاربة والتفكيك عند سرروش.

الفكرة الأساسية في مقاربة سرروش بين ما أسماه بالوحي المحمدي، وما كتبه جلال الدين الرومي هي: إن الوحي عنده حالة حدسية وقوة خفية، تحضر عند المرید وعند النبي على حدٍ سواء، وهذا بدوره يفصل رداء الدين طبقاً لأدوات الخياطة والتطريز الموجودة في زمانه، ومن هنا لم يستبعد سرروش وجود الخطأ، أو مخالفة العلوم الحديثة، أو الركافة النصية في القرآن الكريم، أما بالنسبة لنصوص جلال فقال: (إن ديوان المثنوي كتاب ملهم بلا أدنى شك، حيث يستشف من بعض موارده رائحة الوحي والكشف الإلهي، إن التجربة الوحيانية والعشقية لجلال الدين الرومي تعدّ من معطيات هذا السفر المقدس)^(٢).

ومن هنا ارتقى سرروش بالتجارب الصوفية العرفانية إلى مستوى النبوات، ونزل بالنبوات إلى مستوى التجارب الصوفية العرفانية، وبذلك يكون باب النبوة مفتوحاً على العرفان الصوفي، وباب الصوفية والعرفاء، بدوره مفتوحاً على باب الأنبياء في إنتاج مستمر ومتواصل للدين للتواصل مع الصيرورة والتحول في هذا العالم، ولعل في تجربة البابية أو البهائية في إيران هي نماذج من هذا القبيل في ممارسة الإنتاج الوحياني

(١) مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، السنة الحادية عشر، العدد: ٣٣ - ٣٤، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٧م، ص ٥٦.

(٢) يسط التجربة النبوية، مصدر سابق، ص ٥٢.

المتواصل. لقد قارب سروش بين تجربة الرسول الكريم وتجربة جلال الدين على أساس هذا الأنموذج المعرفي التجريبي، الذي قام في مرحلة لاحقه بتعميمه على جميع الأديان والتجارب الدينية وشمولها في إطاره الجامع، فهو تجريبي، وعرفاني، ونبوي، فقال: (النوع الثالث، الدين التجريبي أو العرفاني أو النبوي، وهو موجود في جميع الأديان، ومنها المسيحية، وفيه يشارك الاتباع، وهم العرفاء، النبي في تجاربه الباطنية وأحاسيسه، فهؤلاء لا ينطلقون من الفقه والقانون، بل ينطلقون من التجارب الباطنية وينسجون طبقات من الفقه والأخلاق حولها)^(١)

(١) مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، السنة الحادية عشر، العدد: ٣٣ - ٣٤، مركز دراسات فلسفة الدين،

المبحث الثالث غياب الإله

تحت هذا العنوان توجد اليوم أفكار وإشكاليات كثيرة، منها إشكالية فهم الناس لحركة التاريخ ومدى خضوع هذه الحركة لإرادة الإنسان أو خضوعها للمقادير الإلهية والتدخل الرباني، وقد بحث السيد الشهيد الصدر هذا الموضوع بشكل مفصل في السنن التاريخية في القرآن الكريم وأشكال هذه السنن وعلاقتها بالمولى تبارك وتعالى، وبين هناك كيف أن الفكر المسيحي وفلسفته قد تعثرت في فهم أنماط السنن التاريخية المحركة للضرورة والإحداث، فذهب اللاهوت المسيحي إلى ربط كل حادثة حادثة بالله تعالى، قاطعاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث، فهو يطرح الصلة مع الله بديلاً عن صلة الحادثة مع بقية الحوادث، بديلاً عن العلاقات والارتباطات التي تزخر بها الساحة التاريخية، وهذا الفهم الأوربي الساذج في العصور الوسطى هو من جلب ردود الفعل، ودعى العلماء والفلاسفة إلى قلب الطاولة عليه بعدما تبين فشله في تفسير الأمور والظواهر. في حين أن الرؤية القرآنية هي غير ذلك تماماً، ومن هنا لا يمكن إسقاط رؤية العقائد المسيحية وفلسفتها في فهم ضرورة الإحداث وحركة التاريخ والكون، على الرؤية الإسلامية، بقول السيد الشهيد في بيان موقف القرآن: (القرآن الكريم لا يسبغ الطابع الغيبي على الحادثة بالذات، لا ينزع الحادثة التاريخية من سياقها ليربطها مباشرة بالسماء، لا يطرح صلة الحادثة بالسماء كبديل عن أوجه الارتباط والعلاقات والأسباب والمسببات على هذه الساحة التاريخية، بل إنه يربط السنة التاريخية بالله، يربط أوجه العلاقات والارتباطات بالله، فهو يقرر أولاً: ويؤمن بوجود

روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية إلا أن هذه الروابط والعلاقات بين الحوادث التاريخية هي في الحقيقة تعبر عن حكمة الله سبحانه وتعالى وحسن تقديره وبنائه التكويني للساحة التاريخية^(١).

سروش راح يصور وجهة النظر السائدة في أوروبا على أنها هي الرؤية السائدة في كل العالم القديم، والتي ينبغي إزاحتها من العالم الإسلامي أيضاً، مع أن العالم الإسلامي لا تسوده الرؤية اللاهوتية المسيحية في الصيرورة والتدخل اللاهوتي، بل للعالم الإسلامي تصورات متعددة وفلسفاته المختلفة في فهم التدخل الإلهي في الأحداث وحركتها، ولا يمكن إسباغ الرؤية المسيحية عليه كما يفعل سروش.

ومن المسائل المرتبطة بهذا المطلب قضية الغائية في هذا الكون وعلاقتها بالفكر الديني والفلسفي ومظاهر التدين عند الإنسان الذي لا يستطيع تصور أن كل هذا الإبداع في الخلق يمكن أن يجتمع مع فقدان الغاية الإلهية من وراء هذا الإيجاد في الوجود.

والفكرة الأساسية في هذا النمط من التدين القائم على أساس التطلع نحو عظمة الخالق في الطبيعة وتأملها، هي بقاء الأيمان العميق بوجود الغائية في نظام الكون والهدفية، أي الحضور الإلهي، في مقابل فكرة غياب الإله وحدود هذا الغياب، وإنما نمضي في هذا الكون محكومين لقوى الطبيعة العمياء، كما أكد ذلك سروش في أكثر

(١) سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢٨ هـ، ص ٧٢.

من مورد،^(١) و فكرة الغائية والهدفية، فكرة أساسية في تصورات العالم القديم عن الحياة الإنسانية والكون والعلاقة مع الله تعالى، يقول والترستيس: (لقد رأينا أن الإيمان بغرضه العالم كان جزءاً من التراث العقلي للعالم الغربي لألفين من السنين منذ عصر سقراط حتى القرن السابع عشر فما الذي حدث له نتيجة لميلاد الروح العلمية؟..... إن المذهب الطبيعي بما له من نتيجة في عقم الحياة البشرية، قد أحدث اليأس والإحباط في العالم، وهو السبب العميق للقلق الروحي في العصر الحديث، ومن المستحيل أن نقول: إلى أي حدّ كان للارتباكات والمشكلات الحديثة، أسباب مادية واقتصادية بصفة أساسية، وإلى أي حدّ كانت مصادرها روحية وعقلية، لكن على الأقل، فإن مصدر الظلام الروحي للعقل الحديث يضرب بجذوره في النظرة العلمية إلى العالم).^(٢)

لقد تتبع والترستيس بدقة التدايعات التي أفرزتها التطورات العلمية الحديثة، وأثرها على الدين الذي يقوم على أساس الغائية في الخلق وعدم العبث عند الله تعالى أو اللعب، وتتبع كذلك أثرها على الأخلاق والنظام الدولي، ولاسيما فكرة نيوتن عن: الكون الآلة الكبيرة كالساعة، خلقها الله تعالى ثم تركها لتعمل بدون راع. هذا الترك الإلهي للكون، هي الفكرة التي زعزعت فكرة الغائية في نظام الكون، وبين بشكل واف أن القول بان الكون كآلة الكبير ويعمل على وفق قوانين لا يتجاوزها ولا يحيد، هذا

(١) ذكرنا ذلك في الفصل الأول من الكتاب، وكرر هذا المعنى مترجم سرورش أيضاً أحمد القبانجي في مؤلفاته، كالدين المدني، مما جعل الأستاذ على حامد حسين أن يرد عليه بقوله: إنني أشم من قلم هذا الكاتب، أحمد القبانجي، رائحة الإنكار والعدمية، انظر، مجلة المنهج، العدد ١٣، مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد الصدر، ٢٠١٠م، ص ١٩١.

(٢) د. ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م، القاهرة، ط ١، ص ٢٤٠.

التصور لا ينافي وجود الغاية في مجمل النظام المنضبط، وإن القفز من القول بالنظام الآلي في الكون والطبيعة، إلى القول بانعدام الغاية من الوجود هو قفز غير منطقي، فحركة الكون في إطار الأسباب الطبيعية لا يترتب عليه منطقياً انعدام الغاية، ويخفي دوافع سيكولوجية مسبقة ضد فكرة الغاية وحدودها الأخلاقية، وتتبع أيضاً جميع ردود الأفعال على نظرية انعدام الغاية من هذا الوجود فذكر: فلسفة ديكرات، وباركلي، وكانط، وهيجل وجماعة الفلسفة المثالية من الانطباعية، والرومانسية، والمثالية المطلقة في إنجلترا وأمريكا وفلاسفتها من أمثال: برادلي، وبوزازكيت، ورويس. وذكر كيف دافع هؤلاء عن مبدأ الغرضية في هذا العالم والهدفية.

إن فكرة غياب الإله في تصورات العالم القديم ليست بأقل حضوراً من فكرة الغائية والحضور، وإنما الذي دفع فكرة الغياب إلى التقدم هو المساعي الإيديولوجية لمكافحة سلطة الكنيسة الفاسدة وأفكارها الخرافية. بل يمكن المساعدة على أن فكرة الغياب هي من السائد والمشهور بين العامة، كفكرة مركزية الأرض للكون، والذي يحاول أن يقلب الطاولة على هذا السائد هو الفكر الديني، وبعد الانتصارات التي أحرزها التطور العلمي صار بالإمكان فلسفة الفكر الغيابي السائد، في ضوء إنجازات العلوم الحديثة.

من الأمور التي ترتبت على غياب الإله والغائية والدين في أوروبا، ومعه إلغاء صلاحية النص الديني، ترتب على ذلك إخضاع كل شيء إلى منطق التجريب والاختبار، وعم القبول أو التسليم على أساس من منطق وجود السلطة الغيبية أو النصية. قال سروش: (إن كل شيء يجب أن يمر من خلال شفرة التجربة والعقل ليتضح صوابه

من خطئه وما لم يتضح الجواب لا ينبغي الحكم عليه بشيء^(١).
ومن هنا جاء المسعى عند سرروش، لبناء الدين في ضوء التجربة الدينية العرفانية والصوفية، الخاصة بكل شخص دون القبول بالآراء الدينية السابقة، غير المختبرة في الإطار التجريبي. ومن أهم الإشكالات التي تم تسجيلها ضد نموذج جون هيك الموسوغ لكل التجارب الدينية بما في ذلك عبادة الأوثان على أنها تمثيل رمزي لله تعالى ما ذكره وجيه قانصو نقلاً عن رونالد ناش: (قول جون هيك بان الله شخصي ولا شخصي معاً، يسمح لنظامه التعددي أن يتسع للموحدين ولمن يقول بتعدد الإلهة ولمن يقول بوحدة الوجود، إلا أن هذا يؤدي إلى جمع الأضداد فكما أن الشيء الواحد لا يمكنه أن يكون مربعاً ودائرياً معاً كذلك لا يمكن للحق أن يكون شخصياً ولا شخصياً في نفس الوقت)^(٢).

لقد أسقط سرروش طرائق التعامل الغربية ومناهجها المعرفية مع الأديان التي آلت معالمها الأصلية إلى التحريف، والنصوص المقدسة التي تشوهت أفكارها بفعل الاستساخ وإعادة الصياغة في الفترات الزمنية المختلفة، أعمل نتائج هذه الدراسات في مجال حطام الأديان في الغرب، بصورة آلية على النص القرآني، والمعرفة الإسلامية دون أدنى تفاوت، وهو قياس مع الفارق.

(١) الدين العلماني، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٢) د. وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، بيروت والمغرب، ١٠٠٧م، ط ١، ص ١٩٢.

المبحث الرابع الدين في ضوء التجريبية الطبيعية

من الأبحاث السابقة في هذا الكتاب اتضحت جوانب من هذه الفكرة الرئيسة عند سروس، الجمع بين التجربة الدينية الصوفية، أو العرفانية كما يطلق عليها، وبين معطيات العلم الحديث، وبناء رؤية مجددة عن الله والكون والإنسان، تؤمن الغائية في هذا الوجود برغم مسلك الطبيعة العمياء في التحول والضرورة، مع التسليم بكل معطيات العلوم الحديثة، مصدرها الإنسان العرفاني الحديث والمعاصر، فطالما أن الدين بشري في تكوينه، وقراءة لمعطيات الحدس والتجربة في إطار من الظرف والمحيط بكل ما يحفل به من اللغة والثقافة والمفاهيم والنظريات وما يمكن أن يستحدث من إطار أخلاقي وقانوني وفقهي، ويظهر أنها الفكرة الأساسية أيضاً سواء عند والترستيس أو جون هيك أو غيرهما من المفكرين الإنكليز، ويبدو أنها تتركز في الأوساط الدينية البريطانية كما يذكر ميشال مسلان الذي قال: (أكد الإلهيون الإنكليز كثيراً على مقدرة العقل البشري بلوغ الإقرار بالإلهوية بعيداً عن أي شكل من أشكال الوحي... وإذا ما كان هناك أيضاً أصل نفسي لكل الظواهر الدينية فهل ينجم عن ذلك الإقرار بديانة طبيعية ماكثة في عمق الإنسان).^(١)

لقد ورد هذا التصور عن بناء الدين التجريبي الطبيعي في كلمات والترستيس خاصة كردٍ نظري وعملي على مشكلة غياب الإله وفقدان الغائية في الوجود الذي

(١) ميشال مسلان، علم الأديان، مصدر سابق، ص ٤٥.

تسبب فيه التطور العلمي. وتابعه على ذلك عبد الكريم سروش، وقد أوضح ذلك، في مبانيه في التعددية الدينية، عندما التقى بجون هيك وشرح له نظريته في أنماط التدين، وطرح التدين التجريبي في مقابل نمطين آخرين بحسبه (التدين المعاشي والتدين المعرفي)، فقال: (النوع الثالث التدين التجريبي أو العرفاني أو النبوي وهو موجود في جميع الأديان ومنها المسيحية وفيه يشارك الأتباع وهم العرفاء النبي في تجاربه الباطنية وأحاسيسه فهؤلاء لا ينطلقون في تدينهم من الفقه والقانون بل ينطلقون من التجارب الباطنية، وينسجون طبقات من الفقه والأخلاق حولها..... إن التدين التجريبي بالمعنى الدقيق للكلمة مستعد لقبول التعددية الدينية)^(١).

ويبدو أن الاعتماد على آليات الدين العرفاني التجريبي عند سروش وغيره من رواد المدرسة الانكليزية، جاء كبديل عن الاعتماد على آليات الفكر الفلسفي الصافي في مهمة تجاوز الفكر الديني في صياغاته التقليدية، بعد أن ثبت فشل الفلسفة الصرفة، في القيام بهذه المهمة. وإذا كانت مهمة الفلسفة مقبولة في مواجهة الأديان المزيفة والمحرفة، فهي غير مقبولة اتجاه الإسلام الذي ثبت سلامة نصه الأساس – القرآن الكريم – من التحريف، والأمر كذلك في ما يتعلق بمواجهة الإسلام بتوظيف العرفان في صيغته الكلية المساوية للفلسفة، التي أكدها الباحث المعاصر حيدر حب الله في مقدمته على كتاب: الأسس النظرية للتجربة الدينية، والتي يمكن توظيفها في تجاوز الدين، قال: (هناك ما يستدعي نوعاً من التشابه ما بين الفلسفة والعرفان من هذه الزاوية – الكلية المتجاوزة للأديان – فحيث أن الفلسفة علم عقلي إنساني، لا معنى من حيث طبيعة بنيته لإسلاميته أو مسيحيته من زاوية معيارية لا توصيفية وتاريخية، لأنه أسبق

(١) مجلة: قضايا إسلامية معاصرة، السنة الحادية عشر، العدد: ٣٣ – ٣٤، مركز دراسات فلسفة الدين،

العلوم رتبة كما قالوا، مما يعني انه يسبق ديانة خاصة أو قومية معينة أو جماعة ما، الأمر الذي يضعه في خانة تقع على تماس مع الجميع، كذلك العرفان ظاهرة إنسانية روحية أصيلة، لا تحتكرها جماعة أو فئة، وهي من ذات بعد كلي شمولي إنساني.^(١)

لقد ذكرنا سابقاً كيف تحدث سروش بحرارة عن إنجازات المعارف الحديثة وكيف قلبت تصورات العالم القديم، عالم الغائية والحضور الإلهي في قيادة الكون والوجود والمصير الإنساني، مما أدى إلى ظهور تصورات جديدة عن حركة الكون والطبيعة لا تؤمن بالغائية في هذا الوجود، وإنما تحكمه الطبيعة العمياء بحسب نقل سروش: (إن البشرية اليوم دخلت اليوم حقبة التغيير..... لا نتوخى هاهنا مناقشة موضوعة التغييرات الاجتماعية، فهذه نظرنا للطبيعة أيضاً، الناس المعاصرون لا يقنعهم أبداً أن العالم الموجود أفضل العوالم الممكنة... فلو استطاع الإنسان المعاصر لغير حتى تركيبه جسمه ووجهه، وإذ لم يحدث مثل هذا في بعض الحالات فلأن الإنسان هناك لم يستطع التصرف والتغيير، أننا نحسب هذا التصور بديها ما هو دليل على أننا نمتلك أفضل الإشكال، وأفضل الأجسام، وأفضل البنى؟ ربما أمكن القيام بعمليات جراحية تعيد تشكيل هذا البدن وتخلع عليه شكلاً أفضل. ومن يدري ربما أمكننا تصميم شكل جديد أفضل لشكل الإنسان، ما هو الدليل على أن جسم الإنسان له أفضل هندسة وبناء؟ نحن حصيلة هذه الطبيعة العمياء التي تشق طريقها وفق منهج التجربة والخطأ والتصحيح، وربما أمكن أن نكون أفضل مما نحن عليه)^(٢).

(١) الدكتور علي شيرواني، الاسس النظرية للتجربة الدينية، ترجمة: حيدر حب الله، الغدير، ٢٠٠٣م، ط ١، ص ١٠.

(٢) عبد الكريم سروش، الدين والتراث في العالم المعاصر، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد ٣٠، ٢٠٠٥م، ص ١٥٤.

ومن أجل وقف هذه العدمية والاعتقاد بالطبيعة العمياء التي تسيطر على الفكر بحسب سرور، يقترح الدين التجريبي حلاً لمشكلة غياب الغائية من الوجود.

هذا المسار في الفكر، عقد المقاربات بين العالم القديم والعالم الجديد وذكر الفروق، وأثرها على الرؤية الكونية، والفكر الديني والأخلاق، الذي مسرحه سرور في الفكر الإسلامي، ولاسيما في كتابه (التراث والعلمانية)، نجده حرفياً عند والترستيس، سواء في كتابه (الدين والعقل الحديث)، أو في فهم الآخرين ممن درس أو قدم والترستيس مثل: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، عندما ترجم وقدم كتب والتر إلى العربية، والدكتور محمد أمين في كتابه: (فلسفة والترستيس)، الصادر عام ٢٠٠٩م عن دار التنوير.

ففي كتاب (الدين والعقل الحديث)، تحدث والتر عن وضع الدين في عالما المعاصر، وهل يمكن أن يبقى الدين بعيداً عن التقدم الذي حققه التقدم المذهل؟.

قسم الكتاب على ثلاثة أجزاء:

الأول، وتناول فيه النظرة الغائية القديمة السائدة في العصور الوسطى للكون والله والإنسان والتي تدعمها الأديان ونصوصها بقوة.

أما الجزء الثاني، فدرس فيه التصورات الجديدة عن العالم التي سادت في الأوساط العلمية والفلسفية، التصورات التي استبعدت الغائية من الميدان، وغيّت الإله والرؤية الدينية عن عالم الطبيعة وظاهرها. وكيف دفع رواد الفلسفة المادية والوضعية من أمثال: توماس هوبز، وديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧١م) الجدّ الأول أو الأعلى للوضعية المنطقية المعاصرة، التي مدت نطاق المذهب الطبيعي وعممته إلى ميدان القيم تطبيقاً، أي سيادة الأخلاق النسبية النفعية الصراعية، فكان أثرها مدمراً على الأخلاق عندما

اعتبرت العبارات الأخلاقية مجرد حالات انفعالية لا معنى لها. فيبحث والتر في فصل خاص: اثر هذه النتائج لنموذج نيوتن - ديفيد هيوم الذي غيب الإله على الإطلاق، قال: (ظهرت صورتان للعالم في الحقيقة وهما ما أطلق عليه النظرية العلمية أو الطبيعية للعالم، وما أطلق عليه النظرية الدينية، يواجه كل منهما الآخر في تناقض لا يمكن حله).^(١)

وفي الجزء الأخير من الكتاب تحدث والترستيس عن التصوف أو ما يسميه سروش: العرفان الجديد، وبعدّ والتر التجربة الصوفية هي طريق القديسين، ويرى أن جوهر الدين ليس الفقه أو الأخلاق وإنما هو الصوفية، ويعتقد أنها هي التي تجمع ولا تفرق، فترى الكل واحداً، والواحد في الكل، ويلخص الدكتور إمام عبد الفتاح إمام هذه النظرية في حركة الروح فيقول: (تتجاوز الروح في التجربة الصوفية حدود الزمان والمكان، والكثرة والتضاد والتقابل، ومن هنا كانت تجربة بالازلتي والخالد واللامتناهي الذي لا يحده ولا يحيط به شيء وهكذا تصل الروح إلى الموجود الأعلى أي إلى الله)^(٢).

وقد لخص الدكتور محمد أمين مشروع والترستيس بهذه الكلمات التي تذكرنا بالحماس الكبير الذي يبديه سروش للعرفان، ولاسيما في ذلك الخطاب المثير الذي وجهه للشيخ السبحاني^(٣): (التجريبية الأصيلة - التي يأخذ بها ستيس - هي التي

(١) د. ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م، القاهرة، ط ١، ص ٢٤٦.

(٢) د. ولترستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م، القاهرة، ط ١، ص ١٦. ونفس المصدر ص ٢٦٥.

(٣) انظر: نصوص معاصرة، العدد ١٥-١٦، ٢٠٠٨م، ص ٥٩. قال سروش: لقد حصلت على إيماني من العرفاء ولذلك لست أخشى هذه الفرقعات على نفسي وإيماني.

تعترف بالتصوف وترعاه ولا تتنكر له أو تستهدف دحضه، ويمكننا وبدون أن نجانب الصواب، أن نقول: إن معظم جهد ستيس المتأخر استهدف محاولة التوفيق بين التجريبية والتصوف، ويرى ستيس أن هذه النتيجة التي توصل إليها تنسجم مع الفكر الديني المعاصر ولا تتعارض معه..... فرؤية الصوفي العظيم لله، إذا صدقناه، رؤية تتصف بالحوية والخصوبة والثراء، بينما نجد في المقابل، إن الخبرة الدينية للبشر العادين ضحلة، رتيبة، سطحية^(١).

والتصوف العام موجود في كل الأديان والمذاهب والأمم، وحتى عند الجماعات الوثنية في الهند والصين، والتجربة الصوفية المطلقة تتداخل مع حالات من الباراسيكولوجي الخاصة بقوة النفس أو الروح، وكذلك بتعاطي المخدرات وبعض أنواع الشراب الموهوم للنفس وللرؤيا، وكذلك قد ينجم عن حضور الجن والعفاريت عند بعض هؤلاء الذين يدعون أنهم من العرفاء أو أنهم على تواصل مع عالم الأرواح. كان والترستيس يحتفي بهذه الظاهرة ويعدها التجربة الدينية الأكثر شمولاً للتاريخ والجغرافيا والمستقبل في مجال الدين التجريبي. وكيف لا وقد انحاز إليها فلاسفة كبار وعلماء، أمثال فيلسوف العلم والرياضيات، برتراند راسل، وفي كتابه الكبير: (التصوف والفلسفة)، يدرس والترستيس تجارب كثيرة وأساسية، ومن حضارات شتى من هنا وهناك، فيذكر أبا حامد الغزالي، ومحمود الشبستري، وأبا يزيد البساطامي، إلى جانب أمثالهم من متصوفة اليهودية، والمسيحية، والهنود وغيرهم، ويخلص إلى نتيجة أساسية هي: إن الدين التجريبي، وهو دين الصوفية، أو ما يسميه سرروش العرفان، ولعل الاستبدال عند سرروش، جاء بالنظر لما يستبطنه كلمة التصوف

من الدم المعروف عند الشيعة، فاستبدله بمصطلح العرفان، المقبول في جميع الاوساط الإسلامية. إن هذا النمط من التدين هو الدين الجامع للشعوب، الحدس من طرف المرید للغيب وهو بمثابة الوحي، يليه التأطير الأخلاقي والفقهني والقانوني، ومع الممارسة المستمرة لهذا الأنموذج في صناعة الدين التجريبي، القابل لنظرية: التعددية الدينية، يكون الدين خاضعاً لفكر الصيرورة والتحول.

وهنا يكون سروش، قد جمع بين: دعوة التعددية الدينية عند جون هيك، والدعوة إلى الدين التجريبي، الذي نظر له والترستيس، قال في خضوع الدين للصيرورة والتحول: (نحن في هذا العالم كأننا نعيش التفكك في المعارف والمعنويات، بحيث أن بعض العلماء والفلاسفة اخذ يتحدث عما بعد الحداثة، فشرط إمكان المعرفة الكائنية هي المطروحة على بساط البحث في الأجواء المعاصرة، وتضع أسئلة وعلامات استفهام جديدة وعميقة أمام الباحثين، إن صاحب هذا القلم مطلع جيداً على عمق وحساسية هذا السؤال، لكنه يترك الغرور عملاً بوصية جلال الدين المولوي ويترك السباحة في امواج بحار المعرفة الدينية المتلاطمة وأسرار بسط التجربة النبوية ويترك مهمة كشف السر إلى أصحاب السر)^(١).

إن هذا التحول في إعادة تعريف الدين، وموضوعه، ووظيفته، عند سروش، هو الذي أريك خياراته في تحديد ماهية الإيمان، وقد بحث هذا الموضوع الأستاذ محمد جعفري، في كتابه (العقل والإيمان)، وتوصل إلى وجود ثلاث نماذج من الإيمان عند سروش، وهي:

(١) بسط التجربة النبوية، ص ٦١.

الأول: الإيمان بمعنى اجتماع المعرفة والفهم والكشف من جهة، ومن جهة أخرى وجود الانقياد والخضوع والتسليم لهذا العرفان.

الثاني: الإيمان بمعنى الثقة والتوكل والحب والميل والاعتماد على الله تبارك تعالي، بمعزل عن المعرفة أو الخضوع.

الثالث: الإيمان بمعنى اجتماع الحيرة في الفكر والعقل، إلى جانب الحيرة في الروح والقلق والاضطراب في النفس. وهذا المعنى للإيمان هو المطابق لأنموذج الدين عند سرروش، القائم على أساس الصناعة الإنسانية للحقيقة وللدين، في ضوء محورية الإنسان. وغياب التصور التقليدي للإله، الذي يرسل الوحي ويعلم الإنسان ما لم يعلم. وفي ضوء هذا الأنموذج للإيمان، بالذات، رفض سرروش العلم أو المعرفة الاستقرائية في دراسته لفكر الإمام الشهيد الصدر، إذ طالما، كانت هذه المعرفة تسوغ الإيمان في أشكاله المستندة إلى: العلم والمعرفة والكشف المجامع للانقياد والتسليم، أو الإيمان في شكل: الثقة والتوكل والميل والاعتماد، فيما يدعو سرروش إلى الإيمان التجريبي، وصناعة الحقيقة الدينية المتجددة، في عالم الصيرورة والتحول.

في رده على أنموذج السيد الشهيد في المعرفة الدينية القائم على أساس الاستقراء وتراكم الاحتمالات إلى درجة تحقق القطع، بمعنى الكشف عن الواقع المراد اكتشافه، فقال بما يؤكد أنموذج محورية الإنسان في صناعة المعنى: (عبر طرح النظريات الجديدة تفترض أوصاف جديدة للأشياء، بما فيها الصفات النظرية التي لا تخضع للملاحظة، يمكن أن نضع نتائج كل الاستقراءات الماضية في زاوية الشك، وتطرح عاملاً جديداً، بمثابة المسؤول عن الأحداث المكتشفة في الماضي،.... وهل أن عمل العلم أمر آخر غير منح عالم الطبيعة، معنى باستمرار، العلم يبني العالم باستمرار، لانه يكشفه. ويستعين في هذا البناء، بكل لون من ألوان أدوات البناء المشهودة أو

الفرضية، إن عمل العلماء ليس هو جمع وتفريق المعطيات، بل هو تقديم أطروحات جديدة، وبناء أبنية مستحدثة، وطرح نظريات جسور^(١).

الأستاذ محمد جعفري في كتابه (العقل والدين)، تمكن بجدارة من رصد الأنموذج الإيماني عند سروش القائم على العرفان المنفتح على كل الاحتمالات والتجارب الصوفية والدينية مهما كانت مصادرها الدينية، وتصور جعفري وجود تناقض بين تصورات سروش الثلاثة للإيمان، والواقع هو عدم وجود هكذا تناقض، بل مختار سروش هو التجاوز والإزاحة للنماذج التقليدية والموروثية، من أجل ترسيخ الدين التجريبي التعددي العرفاني المنفتح على كل المعاني والتجارب والأديان.

جرد جعفري التصورات المطروحة للإيمان في كلمات سروش، ثم انتقد هذا التعدد في نماذج الإيمان عند سروش، وعده متناقضاً، ولاسيما المعنى الثالث الذي يناقض المعنى التقليدي للإيمان، القائم على الطمأنينة والسلام والسكينة التي تحرر الإنسان من القلق، كما هو السائد من وظيفة ذكر الله تعالى، الذي به تطمئن القلوب، قال في حصر الإيمان عند سروش: (يتبنى ثلاثة تصورات متباينة تماما حول الإيمان لا سبيل للمصالحة بينها، نظريتا: القضايا، واللاقضايا، تعدان على الضد من بعضها البعض تماما، ويبدو الإيمان في الأولى نوعا من المعرفة والوعي متعلقه القضايا والمعتقدات الدينية، أما الإيمان في النظرية الثانية فهو ليس من سنخ الوعي والمعرفة، إنما هو حالة روحية ووضع نفسي خاص ليست القضايا متعلقه. وإذا كانت أي من هاتين النظريتين هي المتبناة من قبل الدكتور سروش فإنها لن تنسجم أبدا مع تصوره الثالث، فسواء كان الإيمان إيمانا بقضايا معينة أم لم يكن إيمانا بقضايا وعبارات معينة، فانه ينطوي على

(١) عمار أبو رغيف، الأسس المنطقية للاستقراء: ص ٨٣

ضرب من طمأنينة النفس وسكينة خاطر لا تجتمع مع الحيرة والاضطراب الروحي^(١).
ويدو أن سرروش، مع انه يعترف بوظيفة الدين في الإطار السيكلوجي، بتوفير
السكينة والراحة للمؤمن، إلا انه طبقاً للدين التجريبي الصوفي، الذي يساوق التعددية،
ومحورية الإنسان، وغياب الإله، لا يمكنه الالتزام بهذه الوظيفة السكونية والقارة للدين،
في أنموذجه الديني التصنيعي، ومن هنا، فهو يعدل إلى المعنى الثالث للإيمان، القائم
على الاضطراب والحيرة والغليان لإيجاد التناسق الفكري والمعرفي بين الدين التجريبي
الصوفي ومظاهر العرفان، قال جعفري في هذا الرابط: (يخضع الكاتب المحترم في
التصور الثالث بشدة لجملة من التعاليم العرفانية، فهو من بداية بحثه: الإيمان والحيرة،
والى نهايته، يفترض الدين والعرفان شيئاً واحداً، ويطل على الإيمان من هذه الزاوية
فقط. وإذا صح هذا التصور عن الإيمان فمعنى ذلك أن معظم المؤمنين والمتدينين لا
إيمان لهم، التحليل الذي يقدمه للإيمان يعجز عن تفسير إيمان غالبية المؤمنين، وهذا
مؤشر على عدم كفاية ذلك التحليل، انه تعريف لا يجمع من يجب جمعهم، ولا يمنع
من يجب منعهم، أي انه ليس بجامع ولا مانع، فوفقاً لهذا التصور يتعين علينا إدخال
المغرمين بأنواع المذاهب تحت مظلة الإيمان. ولا يفوتنا القول أن الأيمان حتى في
العرفان الإسلامي مصحوب بالتصدي والمعرفة)^(٢).

لقد جاء تأسيس الدين التجريبي، كما يؤكد المنهج الظاهراتي، القائم على
الردّ والتكوين والإيضاح، كنتيجة منطقية لتطور الوعي الأوربي، وفي ضوء مصادره
المعرفية المولدة للوعي هناك، وهي الدين اليهودي والارواحية السائدة بواسطة
الاتصال بعوالم الجن، والمسيحية والتصوف المسيحي الذي انفتح على تجارب القارة

(١) محمد جعفري، العقل والدين: ص ٦٦.

(٢) محمد جعفري، العقل والدين: ص ٦٩.

الهندية ومسالك العرفان فيها، كما هو الحال مع والتر ستيس، وعقلانية عصري النهضة والأنوار، التي عصفت بالرؤية التقليدية لحركة الكون والحضور الإلهي فيه، مما دفع باتجاه تكوّن بنية جديدة للدين، هي الدين القائم على التجربة المنفتحة على كل الاحتمالات، طبقاً لفلسفة التفتح عند كارل بوبر.

نتائج ختامية

وقبل اختتام هذا الكتاب لا بد من أن نؤكد بعض الأمور:

الأمر الأول: في الغلو وشطحات الصوفية:

لقد ارتبط تاريخ التجارب التصوف والعرفانية في الإسلام، التي لا تستظل إلا بشكل محدود، بظل القرآن الكريم، ولا تصدر عن مفرداته المحكمة وآياته البينة، بمسألة في غاية الأهمية في البحث الديني، وهي مسألة الغلو أو الشطح، ويحدثنا التاريخ عن حجم الانحرافات التي ارتبطت بمظاهر الغلو وبمظاهر الشطح، في مجالات: العقائد والأخلاق والممارسات العملية وغير ذلك.

إن هذه الانحرافات في التجارب الصوفية الفردية، قديمة بقدم ما يعرف بالغنوصية، وما ذكره سرروش من العودة إلى التجربة الصوفية أو العرفانية، بعد أن استبعد النص القرآني، والقول بتاريخه وانتهاء الصلاحية في الأخذ به، ما هو إلا استعادة للغنوصية المسيحية الأولى سواء تفتن إلى ذلك أم لا، يقول الدكتور حسن حنفي عن جذور الغنوص المسيحي وصلته بالحدس الذي تحدث عنه سرروش في أكثر من مورد في تحصيل التجربة الدينية الجديدة: (الغنوصية نحلة صوفية شرقية يونانية مسيحية في آن واحد، من الكلمة - غنوسيس - أي المعرفة. غايتها الوصول إلى الله، عن طريق الإشراق الباطني وبكل ما في النفس من حدس وعاطفة وخيال)^(١).

(١) الدكتور حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، الأسس والتطبيقات، دار الهادي، بيروت،

لقد شكلت التجارب الصوفية والعرفانية وما انطوت عليه من شطحات وانحرافات، الأرضية المناسبة للتظير لمسألة تكيف الفكر الديني الإسلامي وضرورة إعادة تعريف الإسلام للمطابقة مع مسلمات الحداثة الغربية وفكرها السائد ومنح الشرعية الدينية المناسبة لهذا التكيف، ووسمه بسمة التجديد والتطوير وإدراجه في ملف نظرية المعرفة الدينية وفلسفة الدين.

الأمر الثاني: في البعد الأيديولوجي الليبرالي

ويبدو أن جميع المباني السابقة من: محورية الإنسان، أو التعددية الدينية، أو غياب الإله، وأخيراً القول بالدين التجريبي الطبيعي، التي توجت التطور البنيوي للوعي الأوربي، كما أَمَاط اللثام عن هذا التطور حسن حنفي في أكثر من كتاب^(١)، لا تخلو من التوجهات أو التوجهات الأيديولوجية والسياسية، وقد ارتبطت بشكل أو بآخر بتسويق المركزية الأوربية، وللذاتية المشتركة التي أسس لها تطور الوعي الأوربي في ضوء مصادره المعرفية، والتي استبعدت منها الإسلام علناً، وبالنزعات الليبرالية في الغرب، والتي أسهمت جميعاً في بلورة ما يسمى بالدين التجريبي، وهو التعبير غير المعلن عن فلسفة الوجود القلق والمتحير، من فلسفة الوجودية في نسختها غير الإلحادية.

أما في العالم الإسلامي، فقد لاحظنا، كيف جرى التوجه إلى تشجيع الدراسات الأكاديمية، ونشر وتحقيق التراث في المباني الصوفية والعرفانية في الفترة الأخيرة، كما في تجربة المغرب العربي، بعد تصاعد المدّ الضاري للوهابية في أنحاء العالم الإسلامي، وما ترتب على هذا المدّ السلفي من حروب أهلية كارثية، ونكوصية في الروح الثورية

(١) انظر: د. حسن حنفي، تأويل الظاهريات، مكتبة الناظرة، مصر ٢٠٠٦م، ط ١، ١٣٢/١.

والحضارية للأمة الإسلامية وتراجعهما، لصالح روح إجرامية، وانتحارية، لا تميز بين المذنب والبريء، والحضارة والتخلف، من هنا انطلقت الدعوات إلى ضرورة المواءمة بين الفكر الديني الإسلامي ومسلمات الحائثة وفكرها السائد ولاشك أن هذه القراءة لا تخلو من البعد الأيديولوجي الذي يحاول أن يدجن الفكر الديني التقليدي، وينزع عنه صفة الجهادية والممانعة للغرب، وهذا مطلب غربي وصهيوني أساسي في هذه المرحلة وكذلك هو مطلب الحكومات في البلاد الإسلامية.

الأمر الثالث: في تجاوز المادية الشيوعية

ومن أشكال الترابط بين الدين التجريبي، الجديد الصوفي أو النزعة العرفاني، وبين الايدولوجيا بوصفها طريقة أو منهجا لعرض فكرة سياسية أو ثقافية، وتوحيدهما فيما يسمى بالمشاعية الجديدة، الجامعة بين أنموذج المعرفة الصوفية والزهد وبين الأفكار الماركسية، وهو يأتي في إطار ما ذكرناه من سيادة التأويل وصناعة الحقيقة في زمن التفكيك والإزاحة والتجاوز؛ أي المواءمة بين الدين ومسلمات الحداثثة وفكرها السائد، وقد قدم الكاتب الراحل، هادي العلوي أنموذجاً لهذا الجمع بين الأفكار الشيوعية والفكر الصوفي، في كتابه (مدارات صوفية)، الذي قال فيه: (الكتاب هذا في مجمله موجه لتعزيز الوجدان الشيوعي عند أجيالنا الجديدة لمساعدتهم في الخروج من حجاب العقيدة إلى فضاء الوجدان ولزعزعة المألوفات التي تعلموها من الثقافات المترجمة، فلكي يكون الإنسان شيعياً جيداً يجب أن يكون له قلب شيعي لا مجرد فكر شيعي.....أو المشاعية كما أحب اسميها، موقف وجداني مؤنس بحب الناس وكره الدولة والأغنياء وأهل الدين... ومصادر هذه الثقافة كثيرة ومتنوعة نجدتها في

الحكمة الصينية وفي التصوف الإسلامي كما نجدتها في أفذاذ الحكماء الغربيين^(١). وهكذا يتضح أن الدين التجريبي أو الصوفية الجديدة أو ما يُحب أن يطلق عليه سروش بل (العرفان الجديد)، إنما هو حصان طروادة المعاصر، فبعد أن تم استهلاك الفلسفات المادية وكذلك الايدولوجيا الليبرالية، بات لابد من اعتماد هذا الحصان، الذي يمكن أن يمتطيه كل من أراد تجاوز الحدود الحقيقية للدين الإسلامي، كما ورد في مصادره الأصلية: القرآن الكريم والسنة الشريفة، والذهاب إلى الوجهة التي يريدتها. إن الأخذ بالفكر الصوفي، في الواقع لا يختص بالجمع بين الليبرالية الرأسمالية والتصوف في إطار الأنموذج التجريبي للمعرفة، بل يشمل كذلك، كما هو عند هادي العلوي ونقده الثقافي، الجمع بين الفكر الشيوعي المناهض لليبرالية، والتجارب الدينية عند أهل الزهد والفاقة والفقر، ليعلن العداء لمن يعمل في مواقع الدولة، أو يعمل في خدمة المجتمع من موقع الرفاه والغنى، أو كان من أهل الدين، وكأن هذه الشرائح الاجتماعية ليست من الناس الذين يصرح بحبه لهم في بداية الكتاب، وهذا هو نفس ما نجده عند سروش ومسلكه الليبرالي - مع الاسف - من مسايرة النظرة الاستكبارية التي اتسم بها دعاة الغربية عبر تأريخهم في التعاطي مع قضايا الأمة الإسلامية الأساسية وتطلعات الشعب. ومع وجود كل هذه الانحرافات المعرفية والصراعات الأيديولوجية، يتضح أهمية المرجعية القرآنية ورؤيتها المعرفية للكون والحياة والغاية من الخلق، في تسديد العقل الإنساني للتخلص من هذه المحن والمتمثلة في تنوع الخيارات المضللة والتي لا يتولد عنها إلا انسداد الأفق المعرفي والانحراف والعدمية، كما هو ملاحظ عند كبار فلاسفة أوروبا من أمثال هيجر الذي اختار فلسفة الكينونة الإنسانية السابقة للعقل

(١) هادي العلوي، مدارات صوفية، تراث المشاعية في الشرق، دار المدى، ط ٢٠٠٧م، ص ١٠.

والمقومة له، بعد أن تأكد له حيرة العقل وسوء خياراته في ظل التعريفات المادية السائدة وحساباتها النفعية والتقويمية، فصرح بكل وضوح لمواجهة كل هذا الظلال في زمن تشرب بفلسفة غياب الإله حتى الثمالة: (لن ينقذنا سوى الله)^(١).

وبهذه التأكيدات الختامية يكون كتاب (مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية) قد وصل إلى تماميته بتوفيقه سبحانه وتعالى، والحمد لله رب العالمين أولاً وآخرأ.

(١) هانز جورج غادامير، طرق هيجر، ترجمة: د. حسن ناظم و علي حاكم، الكتاب الجديد، ٢٠٠٧م،

الفهرس

٩	المدخل
١٩	الأمر الأول
٢٢	الأمر الثاني
٢٧	الأمر الثالث
٣١	الأمر الرابع
٣٢	الأمر الخامس
٣٣	الأمر السادس
٣٤	الأمر السابع
٣٨	الأمر الثامن
٤٣	تمهيد
٤٨	المبحث الأول
٤٨	النقد الثقافي
٤٨	توطئة
٥٣	الأمر الأول وحدة النوال
٥٤	الأمر الثاني دمج المنهج التخصصي بغير التخصصي
٥٤	الأمر الثالث دمج النشاط التخصصي بالنقد الثقافي
٥٧	الأمر الرابع استبدال مركزية البنى بمركزية التأويل والتفكيك

- ٥٨.....المطلب الثاني موضوع النقد الثقافي:
- ٦١.....المطلب الثالث: فرضية النقد الثقافي
- ٦٣.....المطلب الرابع: منهجية النقد الثقافي:
- ٦٤.....أولاً: النقد الثقافي والتطور خارج الأطر الأكاديمية:
- ٦٥.....ثانياً: النقد الثقافي وممازجته النقد الأدبي والايديولوجيا:
- ٦٧.....ثالثاً: النقد الثقافي ومناهضة المنهج البنيوي:
- ٦٩.....رابعاً: النقد الثقافي ومساوقته للتأويل والتفكيك
- ٧١.....خامساً: النقد الثقافي وفن إدارة التراكم الرأسمالي:
- ٧٢.....المطلب الخامس: أهداف النقد الثقافي ووظائفه
- ٧٣.....الأمر الأول
- ٧٤.....الأمر الثاني:
- ٧٤.....الأمر الثالث:
- ٧٥.....الأمر الرابع:
- ٧٦.....الأمر الخامس:
- ٧٧.....المبحث الثاني
- ٧٧.....تمهيد:
- ٧٨.....الأمر الأول: تحديد المصطلح
- ٧٩.....الأمر الثاني: السمات العامة:
- ٨٢.....الأمر الثالث: نقد الحداثة:
- ٨٥.....الأمر الأول: تحديد المصطلح:

- ٨٧..... الأمر الثاني: السمات العامة
- ٨٩..... الأمر الثالث: الإشكالات على ما بعد الحداثة أو نقدها:
- ٩٢..... الأمر الثالث: النقد الثقافي وتوجهات الحداثة و ما بعد الحداثة:
- ٩٢..... توطئة:
- ٩٢..... ١. المنهج
- ٩٥..... ٢. الموضوعات
- ٩٧..... ٣. التزامن ووحدة الجنور
- ٩٨..... ٤. الرواد
- ١٠٠..... ٥. الأهداف
- ١٠١..... المبحث الثالث:
- ١١٥..... الامر الاول:
- ١١٥..... الأمر الثاني:
- ١١٦..... الأمر الثالث:
- ١٢١..... الاتجاه الثاني: الاتجاه التفكيكي
- ١٣١..... التمهيد
- ١٣٦..... المبحث الأول: النظرية الليبرالية أو الفكر الليبرالي
- ١٣٦..... توطئة
- ١٣٨..... أولا: نظرية الحق الطبيعي
- ١٤٤..... ثانياً: تحليل الطبيعة البشرية
- ١٤٧..... الأمر الأول: نظرية المعرفة ومدركات العقل العملي عند الإنسان

- ١٥٠ الأمر الثاني التعددية في تفسير دوافع السلوك الإنساني.
- ١٥٤ ثالثاً: نظرية الحق الطبيعي والقانون
- ١٥٧ رابعاً: النظام الليبرالي.
- ١٦٨ المبحث الثاني: نظرية الهرمينوطيقيا التأويلية والتعددية الدينية
- ١٦٨ تمهيد
- ١٧٦ أولاً: سرروش والممارسة التأويلية
- ١٨٢ ثانياً: تعريف التأويل وأنماطه
- ١٩١ ثالثاً: تأويلية سرروش التفكيكية
- ١٩٥ المبحث الثالث
- ١٩٥ صناعة الحقيقة: (الدين التجريبي)
- ٢٠٧ توطئة
- ٢١٢ المبحث الأول: في المقاربات
- ٢١٢ أولاً: مقاربه نظرية المعرفة الدينية وفلسفة العلوم
- ٢١٤ البيان الأول
- ٢١٤ البيان الثاني
- ٢١٩ ١. قبلية الدمج الديني والإشكالات المترتبة عليها:
- ٢٢٣ ٢. بشرية جميع المعارف الدينية:
- ٢٢٤ ٣. وحدة التحديات:
- ٢٢٥ ٤. إلغاء التعريف الموحد لمفهوم الدين:
- ٢٢٨ ٥. الاختلاف في تحديد وظيفة الدين:
- ٢٢٩ ٥. البعد الإيديولوجي في علم الأديان:

- ٢٣٣..... ثانياً: مقارنته النص القرآني، بالنص الشعري
- ٢٣٩..... الخيار الأول
- ٢٤٠..... الخيار الثاني
- ٢٤٤..... ثالثاً: مقارنته ظاهرة الوحي بحركة القوى الطبيعية وظواهرها (الدين الطبيعي) ...
- ٢٥١..... المبحث الثاني في التفكيكات
- ٢٥١..... تمهيد
- ٢٥٢..... أولاً: المعارف الداخلية والخارجية، أو القبلية والبعدية في المعرفة الدينية:
- ٢٥٧..... ثانياً: الناتج والمرضي في المعرفة الدينية:
- ٢٥٨..... البيان الأول
- ٢٦٩..... البيان الثاني: التفكيك بين الناتج والعرضي
- ٢٧٤..... ثالثاً: التفكيك بين المعارف الأصلية للدين ومعارف العلماء
- ٢٧٩..... توطئة
- ٢٨٠..... الأول: الواقع الخارج (المرجعي):
- ٢٨١..... الثاني: الواقع السردي (المُتخيل):
- ٢٨١..... فيجري التساؤل عن أمور:
- ٢٨١..... الأول:
- ٢٨٢..... الثاني:
- ٢٨٢..... الثالث:
- ٣٠٢..... أولاً: الاستحضار المنهجي لعصر التنوير
- ٣٠٥..... ثانياً: افتراض وحدة الفكر الديني

- ٣٠٦ ثالثاً: ظاهرة التكرار لنفس الموضوعات
- ٣٠٨ رابعاً: شرعنة لحظة التنوير الأوربي في الفكر الإسلامي
- ٣١٢ خامساً: الاستحضار الصراعى للحظة التنويرية
- ٣٣٣ تمهيد
- ٣٥٨ البيان الأول: مقارنة الأمر الواقع
- ٣٥٨ البيان الثانى: تعددية التجربة الدينية
- ٣٦١ البيان الثالث: التعددية في ضوء استئناف التأسيس الدينى العرفانى
- ٣٧٢ قسم الكتاب على ثلاثة أجزاء
- ٣٨١ الأمر الثانى: في البعد الأيديولوجى الليبرالى
- ٣٨٢ الأمر الثالث: في تجاوز المادية الشيوعية