

حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي وبين الحد الأدنى والحد الأعلى مدخل نقدي إلى أطروحة تأويلية



محمد همام
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

حدود الشريعة بين الذاتي والعرضي وبين الحد الأدنى والحد الأعلى⁽¹⁾

مدخل نقدي إلى أطروحة تأويلية

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: «الشريعة في أفق إنساني: الثابت والمتحول؟»، المنعقدة بالرباط بتاريخ 11-12 أبريل 2015، تنسيق: د. محمد جبرون ود. صابر مولاي احمد. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى ولوج المشروع الفكري للمفكر الإيراني حسن حاجي فرج الدباغ المعروف بـ: "عبد الكريم سروش". وهو مشروع شاسع، يحتاج إلى تقريب منهجي من خلال رصد الأدوات والمفاهيم المنهجية والتحليلية التي استثمرها صاحب المشروع في قراءة المعرفة الدينية وما يتعلق بـ "الشريعة"؛ من حيث التحديد المجالي والانتساع التداولي.

ومن ثم ستركز الدراسة على أربعة مفاهيم أساسية في المقاربة التأويلية التي يقدمها سروش للشريعة؛ وهي: "الذاتي" و"العرضي"، و"الحد الأدنى" و"الحد الأعلى".

تقديم:

1- السياق المنهجي للمشروع:

يمكن إدراج مشروع حسن حاج فرج الدباغ المعروف فكرياً بـ عبد الكريم سروش¹، ضمن المشاريع الفكرية التأويلية المعاصرة، التي تشغل داخل حقلي (فلسفة الدين)، و(الكلام الجديد)، كحقلين يقومان على التأمل الذهني العميق، بعيداً من التبجيل، والتمجيد، والمديح للذات، والرضا عن النفس، بروح تنزع إلى التأصيل والإبداع، وتؤذن بميلاد آفاق جديدة للتفكير، واجتهاد كلامي حي لا يستأنف الماضي كما هو، ولا يقتلع أفكاراً من سياقها، وإنما يسعى إلى توظيف معطيات العصر، مع التوكؤ على مكاسب التراث، والمزاوجة بينهما بتوليف وتركيب منظومة كلامية وفلسفية تطمح إلى مواكبة الحياة، ومتطلبات المسلم الاعتقادية، في عالم يضجّ بالمتغيرات والتحوّلات².

إنّ مثل هذه المشاريع القائمة على التقويم والمراجعة للتراث الإسلامي تسهم في التدريب على النقد، باعتباره ممارسة فكرية لازمة لبناء الأفكار وتطويرها، وبناء مرتكزات منهجية جديدة للاجتهاد، بما توافر لها من مادة غنية متدفقة، وقدرة تأويلية فائقة ومستندة إلى منجزات مجالات (الهرمينوطيقا والتأويل)، في جدل مستمر مع الواقع، وأسئلته، ومتغيراته، بعيداً من المقاربات المدرسية والتعليمية، التي هيمنت على كثير من الأبحاث الكلامية والدينية.

1- ارتبطت عملية إخفاء الأسماء الحقيقية، واستعمال أسماء مستعارة، بمرحلة سياسية في إيران، في عهد حكم الشاه؛ إذ كان سروش من زمرة المفكرين المناهضين لسياسة الشاه، وكان من ذوي الميول الفكرية النضالية إلى جانب علي شريعتي، ومطهري.

2- ينظر: عبد الجبار الرفاعي، راهن التفكير الإسلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، 1422هـ/2002م، ص 4

وقد اتسم مشروع عبد الكريم سروش بالجدة والجرأة، وبالقدرة الفائقة على التأويل، من خلال صياغة رصيد كبير من المعطيات التراثية من حقول الدينيات، والفلسفات، والعرفانيات، والكلاميات، واللغويات، ممزوجة بجهاز نظري ومفهومي من عتاد فلسفة العلم، والعلوم الاجتماعية، والهرمينوطيقا، بما يجسد البعد التكويني التكاملي لصاحب المشروع.

2- مصادر المعرفة:

شكل التكوين متعدد المداخل والمجالات، الذي ميّز عبد الكريم سروش، نقطة إضافة في مشروع؛ إذ جمع بين خبرة الصيدلي والكيميائي ذات المنحى التجريبي والتحليلي، وبين فلسفة العلوم (الإبستمولوجيا الوضعية)، وبين التصوّف والعرفان (جلال الدين الرومي)، والفلسفة (كانط)، والتاريخ (هيجل)، والمعرفة (فوكو)، واللسانيات (سوسير وجاكسون)، مع انفتاح غني على الهرمينوطيقا، والتأويل، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع. ولو أنّ سروش لا يفصح عن مصادره المعرفية؛ مفاهيم، ونظريات، ومناهج، في الغالب الأعم، إلا أنّ مزجه بين هذه المستويات المعرفية أغنى بحثه، وأبعده، إلى حدّ كبير، من صيغ الجدل الكلامي القديم، وأحاطه بقدر وافٍ من الطابع المعرفي (الإبستمولوجي)، متخفّفاً من النزعة الدفاعية، والطابع التعبوي للعقل الكلامي القديم، مع استحضار الأطر التاريخية والاجتماعية للمعرفة الدينية، في إطار الهمّ الثقافي العام، الذي سكنه كأحد مثقفي الثورة في إيران، في إحدى مراحل حياته³. وبحكم تأثره بالدكتور علي شريعي اهتمّ في أبحاثه الأولى، بداية ثمانينيات القرن العشرين، بالتفاعل مع النظريات الماركسية، وقضايا فلسفة العلم؛ وفي هذا السياق، جاء كتابه (ماهو العلم ما هي الفلسفة؟)، وكذا دراسته النقدية لكتاب محمد باقر الصدر (الأسس المنطقية للاستقراء)⁴.

ولكن بعد تقلّص الأجواء الثورية في إيران، في النصف الثاني من الثمانينيات من القرن العشرين، وهيمنة رجال الدين على السلطة السياسية، نحا نحواً فكرياً ونقدياً محضاً لدراسة المعرفة الدينية، وعمل في هذا السياق على مزج خلفيته النظرية والمنهجية الإبستمولوجية والوضعية بثقافته الواسعة في التراث الإسلامي، لاسيما ما يتعلّق بالفقه، والأصول، والكلام، والعرفان؛ فقد كان شديد التأثر بأشعار المتصوّفة كحافظ الشيرازي، وسعدي، وجلال الدين الرومي؛ بل أسّس نظريته المعرفية، وأفق الفكري، من خلال الاغتراف من المتن الصوفي، ومنه اقتبس أهمّ مفهومي في مشروعه الفكري وهما: (القبض) و(البسط). وتحوم جلّ المفاهيم التحليلية، التي يستثمرها سروش، على هذين المفهومين، باعتبارهما مفهومي مفتاحين.

3- حصل شروس على دكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران سنة 1968م، وسافر إلى بريطانيا عام 1972م لإكمال دراسته في الكيمياء التحليلية، وانتقل إلى جامعة لندن، فدرس فلسفة العلم، لاسيما شقيها: النقدي والوضعي، عاد إلى إيران عام 1979م، وانضمّ إلى لجنة الثورة الثقافية، ثم انتقل إلى جمعية الحكمة والفلسفة في طهران، وتفرغ للبحث فيها، وكان عضو المجمع العلمي.

4- نقل هذه الدراسة إلى العربية عمار رغي في كتابه: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، عام 1989م.

3- مفاهيم الدراسة:

يلمس المطلع على المشروع الفكري لعبد الكريم سروش توافر صاحبه على ذاكرة حادة في حفظ أشعار الصوفية، والتمرس على أساليبهم وتعابيرهم المتنوعة، وهذا ما يبرّر، عند الكثير من الدارسين، حرصه على تجميع مقولاته الفكرية والنظرية تحت مفاهيم ومصطلحات عرفانية؛ مثل: (القبض) و(البسط)⁵، للدلالة على ما تعرفه المعرفة الدينية من تحوّل، وتنوّع، واتّساع، وضيق، ومرونة، وصلابة، ولنزع القداسة، وصفة الخلود، على هذه المعرفة، ما يمتدّ بالتدرّج إلى مفاهيم بشرية، وأقوال تاريخية، في الفقه والفتوى بما هي: (نهاية المراد)، و(غاية الإفهام)، و(منتهى الدراسة)⁶، و(الجواب الكافي والشافى)...

ويدعو سروش، في المقابل، إلى أطروحة (تكامل المعرفة الدينية)، من خلال أطروحة تفسيرية (تأويلية) تستند إلى عتاد فلسفي إبستمولوجي يستلهم منظور التمييز الكانطي بين المعرفة لذاتها، والمعرفة لذاتنا؛ أي التمييز بين الدين، وبين الفكر الديني، أو المعرفة الدينية؛ أي قراءتنا أو تأويلنا للدين. كما يربط هذه المعرفة مع باقي المعارف البشرية؛ أي يلجّ هذا المشروع المنضوي تحت عنوان (القبض والبسط) على نسبية المعرفة بما فيها المعرفة الدينية، ويلجّ على أثر المعارف الأخرى في هذه المعرفة، من خلال عمليات الترابط، والجدل، والتفاعل، سواء على مستوى النظر، والأسس السابقة للمعرفة، والمعطيات المترتبة عنها، أم على مستوى المنهج أو المفهوم.

ويتّسم مشروع سروش بتنوّع المفاهيم، وغنى منظومته الاصطلاحية التي يستثمرها، وبغزارتها؛ لذا سيقصر البحث على الاشتغال على أربعة مفاهيم ذات دور محوري في هذا المشروع التأويلي؛ وهي: (الذاتي)، و(العرضي)، و(الحد الأدنى)، و(الحد الأعلى)؛ فالذاتي في الدين مضمونه، والعرضي صورته، والعلاقة بينهما هي علاقة الأمور العرضية بالذات. والذاتي يضعنا في (الحد الأدنى) للدين، والعرضي في (الحد الأعلى)، ما يعني جدل هذه المفاهيم، وتفاعلها، لصياغة وجهة نظر تأويلية في الدين، وفي المعرفة الدينية.

ويؤطر سروش مفهومي (الذاتي) و(العرضي) داخل دعوى عامّة تقوم على "أنّ الإسلام، أو أي دين آخر، بذاتيته لا بعرضياته، والمسلم هو الذي يجد نفسه ملزماً بالاعتقاد بالذاتيات فحسب"⁷.

5- يستلهم سروش هذين المفهومين من الجنيد الصوفي، في قوله: "الخوف من الله يقبضني، والرجاء منه يبسطني"، كما يتناص مع القرآن الكريم في قوله تعالى: [والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون] [البقرة: 245]. أو قريب من قوله تعالى: [ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط] [الأنعام: 32].

6- سرمد الطائي، نظرية القبض والبسط النظري للشيعة بين تهمة السفطة وهم التأسيس لخطاب إسلامي جديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، 1422هـ/2002م، ص 295.

7- سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت، ط. 1/2009، ص 56.

أما الدعوى العامة المؤطرة لمفهومي (الحد الأعلى)، و(الحد الأدنى)، فتنتقل من أن جميع التدابير، والقواعد، والمفاهيم، الضرورية في دائرة الاقتصاد، والسياسة، والتجارة، والأخلاق، ومعرفة الله، وغير ذلك، من أنواع التصورات الذهنية الساذجة والمعقدة في حركة الحياة البشرية، واردة في الشرع، وهي دعوى: الحد الأعلى. أما دعوى الحد الأدنى فتنتقل من أن الشارع قد بين للناس (مما يقع داخل مسؤوليته ورسالته) الحد الأدنى الذي يلزمهم في حركة الحياة والواقع من الأحكام؛ وهي الدعوى التي سيدافع عنها سروس، وسيبرهن عليها، من خلال مستويات عدة.

وتشتغل هذه المفاهيم المختارة ضمن منظومة غنية داخل المشروع الفكري لسروس إلى جانب مفاهيم: التعددية الدينية، وجوهر الدين، وحدود الدين، ومعرفة الدين، والوعي بالدين، والنزعة الدينية، وانتظارات الإنسان من الدين، ومجالات الدين، وعلاقة الدين بالإيديولوجيا وبالأخلاق، ولغة الدين، والتجربة الدينية، وثنائية فهم الدين من دون الاعتقاد به، والدين والعقل، أو التدنُّ والتعقُّل، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، والتدنُّ العلماني، وأخلاق الآلهة، والصراطات المستقيمة، وأسلمة العلوم... وكلها مفاهيم تتفاعل فيما بينها، وتتداخل، لإنتاج رؤى نقدية، وخلاصات فكرية، فيما يتعلّق بالأطروحة الدينية التي يقدمها المشروع.

4- حدود المشروع وآفاقه:

يمثّل المشروع الفكري لعبد الكريم سروس مجهوداً غنياً، وتنويرياً، ونقدياً، يستمدُّ خصوصيته من صدوره عن مثقّف ديني يمارس النقد من داخل الظاهرة الدينية، نظرياً وعملياً، ما لم يتوافر لكثير من المشاريع النقدية للفكر الديني، بغض النظر عن مستويات التحليل، وتوظيف المناهج والمفاهيم، وكذا الاستنتاجات النهائية.

ولو أنّ المطّلع على هذا المشروع الواسع لن يعدم المؤشرات الغنية، التي تثبت أنّ صاحبها يكتب وينتقد من وحي ألم التدنُّ، ومن معاناة الحوار الذاتي مع الدين ومعارفه، وهموم الإنسان وأشواقه، فإنّ الكثيرين ممّن تعرضوا له بالنقد يرون أنّه يهدم ثبات الدين لما يراه متحولاً بالكامل، عند حديثه عن دور الدين وانتظارات الإنسان منه، على المستوى النفسي والسياسي مثلاً. فسروس يذهب إلى أنّ انتظارات الإنسان، في هذا المجال، تحدّد المعرفة الإنسانية، وليس المعرفة الدينية. وعليه، فانتظاراتنا السياسية من الدين، في نظره، كانت خاطئة؟ إذما نحمله عن فهمنا لدور الدين، في نظر سروس، من صميم المعرفة الدينية المتحوّلة، وليس ديناً بالضرورة. واستطاع المشروع الدفاع عن أطروحة كهذه؛ أي ما ينتمي إلى الدين، وما لا ينتمي إليه، من خلال نسق في الاستدلال يقوم على التواصل مع العلوم الحديثة، متجاوزاً النفس الدعائي والتحريضي، الذي يسكن بعض المشاريع الفكرية في الساحة الإيرانية، كما هو عند مهدي بزركان، ومطهري، وشريعي. ولم يأبه سروس بالانتقادات التي عابت عليه استعمال العناد المنهجي الحديث، الذي نشأ في بيئة غريبة مخالفة للمجال

التداولي الإسلامي، ولا تهمّ العلمانية وغيرها⁸. على الرغم من أنّ سروش يصرّ على الربط بين المعارف الدينية وغيرها، رافضاً مقولة أنّ ثمة معارف ثابتة بمعزل عن التطوّر المعرفي⁹، ولا تهمة السفسة التي يقول منتقدوه إنّها تتوارى خلف معطيات القبض والبسط¹⁰، على أساس أنّ أطروحة سروش تحوّل المعرفة من أصلها إلى نقيضها؛ ذلك أنّ هذه الاعترافات النقدية تكاد تجعل المعرفة الدينية مجردة ولا مادية؛ أي فوق قوانين المادة، كالحركة، والتدرّج، والتحوّل¹¹. وتصبح النسبية، وفق هذا المنظور؛ أي نسبية المعرفة الدينية، في حالتنا؛ بمعنى "تغيّر الصور العلمية الذهنية في ذاتها وبوجودها المثالي، كي يستلزم ذلك انقلاباً في الماهية، على حدّ تعبيرهم قديماً، بينما من الواضح أنّ هذا بعيد كلّ البعد من مغزى النسبية؛ فهي تفترض بقاء الصورة العلمية الأولى، ومجيء صورة جديدة مغايرة، دون أن ينال ذلك من مثالياتها أو تجردها"¹².

ويندرج المشروع الفكري لسروش ضمن فلسفة الدين، والكلام الجديد؛ فلسفة الدين أي: تحليل الدين، وتفسيره، واستكناه أبعاده وحدوده، والتعرّف إلى ماهيته، لكن ليس بالمفهوم الماهوي الأرسطي؛ ففي هذه الحالة يصبح الدين ظاهرة قابلة للبحث والتحليل، من خلال بيان حقيقة الدين أو الشريعة، والكشف عن الهوية التاريخية والاجتماعية للدين؛ أي عرضيات الدين، من خلال عمل حفري ومعرفي في المعرفة الدينية، للوقوف على الأنساق العميقة الخفية، والمقدّمات، والمبادئ، والمسلمات غير المرئية، ما يوجّه مسار عملية تصوّر الدين، ورسم حدوده، سواء كان آراء كلامية، أم مقولات فلسفية، أم نماذج تفسيرية، أم مفاهيم ومناهج تحليلية. وبحكم انتماء المشروع إلى فلسفة الدين، فهو يستمدّ أدواته من علوم كثيرة، لاسيما في المجالات الاجتماعية؛ أي مما يتعلّق باللسانيات، والهرمينوطيقا، وفلسفة العلم، وغيرها.

ولا ينبغي قراءة مشروع سروش كأطروحة تأويلية تنتسب إلى فلسفة الدين، من دون تأكيد جدّة هذا الحقل المعرفي (أي فلسفة الدين)، وحدثته في الدراسات الإسلامية؛ أي أنّه ما زال في طور التشكّل والتخلّق، ما يجعل منجزه مستفزاً، ومتحوّلاً، ومتنوّعاً، في الاجتهاد، والاستنتاج، وزوايا النظر، وما ينتج عنه من سجال، وتنازع، واضطراب، في المواقف، والتباس في التقييم، وهو أمرٌ مرتبطٌ بتنوّع المرجعيات الفكرية في المشروع، واختلاط المقاربات المنهجية، يزيد من ذلك توجّس المهتمين بالدراسات الإسلامية من اجتهادات كهذه، ومن المفاهيم والتسميات الجديدة، من مثل: ما وراء الدين، وعلم كلام الدين، وعلم علم

8- ينظر: صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د.سروش، دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة، ترجمة الشيخ محمد شقيق، منشورات دار الهادي، بيروت، ط1، 1429 هـ-2008م.

9- ينظر: الشيخ جعفر سبحاني، نظرية تكامل المعرفة الدينية في ميزان النقد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 15، 1422 هـ-2001م، ص ص 148-110

10- الشيخ عبد الله جوادى أملّي، نسبية المعرفة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 15، مرجع سابق، ص ص 149-190

11- سرمد الطائي، مرجع سابق، ص 300

12- المرجع نفسه، ص 300

الدين، وعلم معرفة الدين، وإبستمولوجيا الدين، وعلم اجتماع الدين، وسوسيولوجيا الدين... وهو ما يولد الحيرة من وظيفة هذا المشروع الفكري، ودوره التأويلي، وآفاقه الفكرية.

القسم الأول: الذاتي والعرضي والتضخم الديني:

1- الإطار النظري:

يقسم سروش التعليمات الدينية إلى تعليمات ذاتية، وتعليمات عرضية؛ والعرضية هي التي بإمكانها أن تكون، بشكل آخر، عكس الذاتية التي تبقى على حالتها الأصلية ثابتة، وغير متحوّلة. ويستشكل سروش من هذا التقسيم معنى الأمور العرضية ونسبتها الدقيقة إلى الذات.

وحدّد العرضيات المرتبطة بالدين في اللغة العربية، وفي ثقافة العرب، وفي التصوّرات، والنظريات، والمفاهيم، التي استثمرها الدين في بيان أحكامه وتعاليمه، وفي الحوادث التاريخية المذكورة في الكتاب والسنة، وفي أسئلة المؤمنين والمخالفين، وأجوبتها الواردة في النصوص الدينية، وفي الموضوعات، التي وضعها المخالفون لتحريف الدين، وفي قدرة المخاطبين في سعة إدراكهم لمفاهيم الدين.

ويصبح الذاتي، وفق هذا المنظور، هو روح الدين، والعرضي هو شكل وقشرة تتغيّر حسب الثقافة، والجغرافيا، والتاريخ، واللغة، وكلّ الخصوصيات التداولية؛ فالذاتي ثابت، والعرضي متغيّر؛ بل متحوّل. ويتجلّى العرضي في أشكال مختلفة، وليس لها حصر وحدّ عقلي في نوع تجلّيها وظهورها¹³. فالذات ترتدي الأقنعة وتظهر في صورها، والصور متغيّرة. وعلى الرغم من الارتباط الوثيق بين الذاتي والعرضي، فإنّ الخلط بين خصوصياتهما يوقع في المغالطة والالتباس، ما يقتضي الفرز بينهما، من خلال تفكيك نظري ومنهجي، وهو ما يسعى البحث إلى إبرازه، من خلال مشروع عبد الكريم سروش. فترجمة الذاتي، مثلاً، من ثقافة إلى أخرى، تقتضي صياغة دقيقة لمعناه، من خلال أدوات الثقافة المستقبلية، وإلا ضاع هذا الذاتي في خضمّ نقل آلي؛ فالعرضي له أصالة محلية ومرحلية، وليست له أصالة عالمية وتاريخية.

وعمل سروش، في توظيفه لمفهومي (الذاتي) و(العرضي) في الدين، على استدعاء الفروقات بين الشريعة، والطريقة، والحقيقة، وبين الباطن والظاهر، وبين القشرة واللب، كما كان الأمر عند المتصوّفة وأهل العرفان والأذواق؛ فالشريعة علم، والطريقة عمل، والحقيقة وصول إلى الله.

13- عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009م، ص 57

ولهذا يرى العرفانيون أنّ ظهور الحقائق يبطل الشرائع؛ إذ الوصول إلى الحقائق حاله حال الوصول إلى السطح، والوصول، وعدم الحاجة إلى سلم العلم والعمل؛ لذلك يعتزل العرفاء الناس، ويلوذون بالخلوة والعزلة بعد تذوق الحقيقة، ويرفضون مخالفة الناس؛ ذلك أنهم يرون أنّ ترك الفرائض الشرعية، وتمزيق قشور التدبُّن، ومخالفة التقاليد والعادات الدينية، مُخلٌ بسلامة المجتمع الديني، ومضرٌّ بالسلوك الأخلاقي لعامة الناس، ومسبّب لجرح في وعي الناس العام بالدين.

كما يستثمر سروش الإطار المفهومي لتقسيمات: الإسلام، والإيمان، واليقين، والتدبُّن المصلحي، والتدبُّن المعرفي، والتدبُّن التجريبي، مع تأكيد الفرق بين هذه التقسيمات، وبين الذاتي والعرضي؛ لأنّ الأخيرين يتعلّقان بالدين نفسه، وليس بالمعرفة الدينية، أو أحوال المتدينين.

كما أن أطروحة سروش تنطلق مما يُسمّى مقام الإثبات في باب الدين؛ أي أنّ الدين مقدّمة فرضية لفهم الدين ذاته، والعرضي يمكن أن يكون بشكل آخر، والذاتي هو عكسه؛ أي ما لا يكون عرضياً، والدين دونه لا يكون ديناً، وتغييره يستلزم نفي الدين ذاته¹⁴.

ولقد ركّز سروش، في بحثه، على دائرة العرضيات عوض الذاتيات؛ لأنّه استشعر خطورة عملية تعريف الدين، ولو كان يبحث في عرضيات دين بعينه. ويذهب إلى أنّه على الرغم من الوجود التاريخي للأديان كحقيقة راسخة، إلا أنّ القول بوجود ذات وروح مشتركة بين الأديان أمرٌ غير مسلمّ به. فعلى الرغم من أنّ (فتجنتشتاين) قد تحدّث عن وجود أديان، وليس ديناً واحداً، إلا أنّ بينها شبه مماثلة عائلية أكثر من اشتراكها في الماهية؛ إذ تحافظ كلّ الأديان على استقلالها الماهوي. كما لم تصمد أطروحات المثاليين القائلين بتعريف الدين بـ(الكليات)، في غياب أيّ تعريف منطقي للدين، كما أنّ التعريف الماهوي بقي تعريفاً ذوقياً، وغير برهاني؛ فالحدود لا يُبرهن عليها. كما لم يفلح (الفينومينولوجيون) في تعريف الدين، وقدموا فرضيات متعلّقة بمقام الجمع، وتحتاج إلى إثبات خارج منطق التجربة الذي ادّعوه.

هذا الحرج في الحدّ والتعريف هو الذي جعل سروش يبتعد عن البحث في ذاتيات الدين وعرضياته على مستوى المعارف المسبقة، لاسيما أنّ كلّ دين يأخذ حقيقة معيّنة معياراً في الاعتبار؛ أي فكرة مسبقة تخالف أفكاراً أخرى في ديانات أخرى. فإذا كانت (حقيقة الألوهية)، مثلاً، من لوازم الدين، كما قد نتصوّر، فإنّ حضورها في الديانات يختلف باختلاف أفكارها المسبقة؛ فالبودية، مثلاً، لا تتضمّن في تعاليمها(الذات الإلهية)، والهندوسية تؤمن بتعدّد الآلهة، في حين نجد اليهودية، والمسيحية، والإسلام، أدياناً توحيدية، ولكن من داخل منظومة الأديان التوحيدية نجد: إله اليهود الشديد، والشرائع الخشنة. وفي المقابل إله المسيحيين يفيض حباً، وعواطف أبوية، وتفقد المسيحية الشرائع، انطلاقاً من أنّ إدخال الدين في حياة الناس السياسية،

14- عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 62

على الخصوص، نوع من تلوث الدين بالدنيا، عكس المنظومة الإسلامية القائمة على التخفيف، والربط الوظيفي، بين الدين وحياة الناس السياسية.

وعلى الرغم من المجهودات المبذولة في علم الاجتماع الديني، وفي فلسفة الدين، في تعريف الدين، بتصنيف ظواهره إلى ظواهر مقدّسة، واعتبارها عنصراً جوهرياً في تعريف الدين، فإنّها لم تبق من الدين شيئاً سوى قشرة غليظة؛ فقد أصبح الدين، وفق هذا المنظور السوسيولوجي، والفلسفي الديني، منظومة من الرموز، والأشياء، والشخصيات المقدّسة؛ أي أشخاص مقدّسون، وكتب مقدّسة، وأحجار مقدّسة، ومياه مقدّسة، وأذكار مقدّسة، وكلمات مقدّسة...، وعلى هذا الأساس قسّموا الأمور إلى مقدّس ومدنّس، أو سماوي وأرضي، بما يعني الإجهاز على الدين والغائه في سياق تحوّل اجتماعي وتاريخي انتهى إلى العلمنة الشاملة¹⁵.

لذا، فالبحث في عرضيات الدين أهمّ من البحث عن تعريف الدين، أو البحث في دائرة الذاتيات، كما أنّ البحث في عرضيات دين بعينه، أنفع، من الناحية المنهجية والبحثية، من البحث في عرضيات الدين بشكل عام.

2- ديوان المثنوي: ملهماً عرفانياً لمفهومي الذاتي والعرضي وتطبيقاتهما:

استلهم سروش آفاق بحثه، من خلال مفهومي الذاتي والعرضي، من ديوان (المثنوي)، لجلال الدين الرومي¹⁶، باعتباره ذخيرة عرفانية نشتم منها رائحة الوحي، والكشف الإلهي، وتمثّل حركة كشفية في أبعاد الوصال المعنوي. فالديوان، في نظر سروش، بمثابة سحاب متقل بالمطر، أو سيل هادر يشق مجراه في مواقع الوديان والسهول دون مراعاة للنظم والتقاليد، ينساب إلى أراضي القلوب البشرية القاحلة، ويرويها بسخاء.

والديوان يملك، في ذاته، (العمق المعنوي)، الذي يأخذ بأنفاس العشاق، ويمنحها جواً من القداسة. ولاحظ سروش أنّ جلال الدين الرومي ظلّ يشكو من قيدين؛ أي (عرضين)، هما: القافية والوزن، اللذين يمنعان من الطيران والحركة بحرية في أجواء البيان، وآفاق الإبداع، إضافة إلى أمور عرضية أخرى كثيرة تُعيق انسياب حركيته الشعرية العميقة.

15- يمكن تعميق مفهوم (العلمانية الشاملة) في: عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، منشورات الشروق، القاهرة، ط 1، 1423هـ-2002م.

16- جلال الدين الرومي (604-672هـ)؛ شاعر ومتصوّف وفقيه. وُلِدَ في مدينة بلخ الفارسية، وانتقل مع أبيه إلى بغداد، وتنقّل في بلاد إسلامية كثيرة جنوب شرق آسيا والآنضول. درس في المدرسة المستنصرية. تصوّف في منتصف حياته، واعتزل الناس. عُرف بديوانه الشعري (المثنوي)، وبالطريقة المولوية. كتب أشعاره بالفارسية، وأثرت هذه الأشعار، وكذا مؤلفاته، بشكل كبير، في الثقافة الإسلامية؛ لاسيما في الثقافة الفارسية، والأردية، والبنغالية، والتركية. وترجمت أشعاره إلى لغات عالمية كثيرة. بعد وفاته، أسس ابنه سلطان الطريقة المولوية، التي أصبحت تُنسب إلى جلال الدين، وهي المعروفة عالمياً بدرأويشها وبرقصتهم الروحية الدائرية. دُفِنَ في مدينة قونية، وما زال قبره مزاراً إلى اليوم. عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 67

فقد عانى جلال الدين الرومي في (المثنوي) من التنقل بين أعراض عصره؛ أي: الوسائل والأدوات الموجودة، والأجواء الثقافية، لينقل إلينا إحساسه الشعري والمعنوي؛ لذا فالبحث عن الذاتي (المضمون)، في شعر جلال الدين، يقتضي تفكيراً دقيقاً لنسيج العرضيات الذي يحيط به؛ فـ (المثنوي) كُتب بالفارسية، وكان بالإمكان أن لا يكون كذلك؛ لذلك وحده ارتدى مضمونه الشعري عرضاً لغوياً وثقافياً فارسياً. كما اختار جلال الدين لمضمونه الشعري وزناً مخصوصاً داخل الفضاء الفارسي، من دون الأوزان الأخرى. وبذلك اختلف عن كثير من الدواوين الشعرية الفارسية الأخرى، كما أثر المحيط الثقافي والاجتماعي للمولي في شعره؛ لذا نجد أبياتاً عربية، وأخرى تركية، في ديوانه، كما نلاحظ تأثير المعارف الإسلامية. وبرز في الديوان، كذلك، أثر حالة من التضجر والتأزم النفسي ممّا عاشه جلال الدين بسبب وفاة بعض أقربائه، فتوقّف عن قول الشعر سنتين، وكلّها أمور عرضية بالنسبة إلى ما هو ذاتي في ديوانه، وهو روحه الشعرية المتدفقة والصادقة، وكان بالإمكان أن تكون غير ذلك، فيخرج ديوانه بشكل آخر.

كما كان جلال الدين يستمدّ كيمياء شعره من مجالساته ومعايشاته لأصدقائه في جلسات سمر شعري؛ فكان يتزوّد بذخائر روحية، وتجارب معنوية، وتداعيات ذهنية، وحواريات شعرية، فأخذت طريقها إلى ديوانه. كما تأثر شعره بطعون المخالفين وتعصّباتهم، وكذا تعصّبات المحبين، وانعكست فيه.

يُضاف إلى ذلك أنّ في الديوان أشعاراً تكاد تكون ذات طبيعة نفسية صرفة؛ أي حوار ذاتي (مونولوج) داخلي، لا تستحضر مُستمعاً، ولا متلقياً، كما أنّ بعضها يستحضر مستوى أفهام المخاطبين، ومستوى ذكائهم. كما يبرز في شعره أثر أساتذته، لاسيما والده، وشمس الدين التبريزي¹⁷، من حيث طريقة استخدام الألفاظ، والصيغ، وحرية التعبير، واستعمال ألفاظ السوق. كما استمدّ تخيلاته الشعرية، وتشبيهاته، من حركة الحياة الطبيعية التي كان يعيشها؛ لذلك اعتبر العشق (أسطرلاب أسرار الله)، وتحدّث عن دوران الطاحونة في قلق واضطراب، ووجود منبع الماء، ومثّل الإنسان وعقله بالبعير وصاحبه، فلو عاش في عصرنا الصناعي أو الرقمي لاستخدم تشبيهات، وتمثيلات، واستعارات، ومجازات، وكنائيات، ومبالغات؛ أي رأسماله الخيالي، من أدوات وحالات معاصرة.

لذا نجد في (المثنوي) تفاعلاً مع علوم عصره في الطب، والتنجيم، والفقه، وعلم الأحياء؛ إذ تنتشر فيه، مثلاً، أسماء الأدوية، والمصطلحات القديمة في الديوان، والمقولات الفقهية، والقصص، والأمثال، والآراء السياسية، والاستشهادات التاريخية، والروايات، والقرآن، والبراهين الفلسفية والكلامية، وغيرها من العرضيات، ممّا يجد مبرّره في كون جلال الدين الرومي شاعراً مسلماً سنياً شرقياً عاش في القرن

17- هو شمس الدين التبريزي (582هـ-646هـ)، متصوّف، وشاعر فارسي مسلم، ينسب إلى مدينة تبريز، عُرف بديوان التبريزي، أو الديوان الكبير، وهو في العشق الإلهي. تنقل بين حلب، وبغداد، وقونية، ودمشق. يُعدّ من أساتذة جلال الدين الرومي. وقد كتب معاً (قواعد العشق الإلهي)، القواعد الأربعون. قُتل في ظروف غامضة، في مدينة خوي، ويُعدّ ضريحه من مواقع التراث العالمي.

السابع، فلو كان غير ذلك، صفاتٍ وزماناً، لكان شعره مختلفاً، على مستوى الصياغة، والإخراج، والتجلي، مع خفض مستواه الأصلي؛ أي (ذاتيته). ولو عاش عصرنا، لاستفاد، ربما، من الفلسفة المعاصرة، ومن تكنولوجيا المعلومات، ومن التطوّرات المذهلة في الطب، والهندسة، والعلوم الاجتماعية، وغيرها، لإبلاغ أفكاره الروحية، ومقاصده المعنوية.

وعندما يصطدم سرّوش بسؤال محرج، وهو: هل جميع الحوادث التاريخية عرضية، وهل لا يوجد أي أمر ذاتي وضروري في التاريخ؟ لاسيما ما يتعلّق بإطار الرؤية الكونية، التي صاغ ضمنها جلال الدين الرومي تجربته العشقية، والكشفية، والشعرية، يجيب سرّوش بأنّه ينطلق في هذا الموضوع، من تصوّر هيجيلي يقوم على وجود خارطة ضرورية وذاتية في بطن التاريخ؛ حيث تُعرض عليها الأحوال والحوادث¹⁸؛ أي أنّ حوادث التاريخ حوادث ممكنة، وقابلة للاستبدال، وليست عارضة على أيّ ذات، كما ليست حصيلة تخطيط أو تدبير مسبق، وقد تقع بمقتضى علل وأسباب، ما يعني أنّ مقارنة الذاتي والعرضي في الحوادث التاريخية يقتضي مسلكاً آخر، وهذه، على كلّ حال، نقطة ضعف في المشروع الفكري لسرّوش في استخدامه لمفهومي (الذاتي) و(العرضي). كما أنّ المشروع الواسع لم يستطع تعيين الإطار المعياري للمفهومين؛ ف(المثنوي)، إذاً، تحرّك في عرض مقاصده (ذاتياته) المعنوية والشعرية، في إطار حوادث عصره وأحداثه؛ أي داخل إطار زمني وعرضي؛ إذ لو تبدّل الزمان لتبدّلت الوسائل مع ثبات الغايات المعنوية.

والعرضيّات لا تنبع من أصل الذات؛ بل فرضها المقام والسياق؛ أي أنّ العرضي يعوّض بعرضي آخر، في مقامات وسياقات أخرى، دون أن يتأثر الذاتي في جوهره وأصله، مع الإشارة، حسب سرّوش، إلى عدم تساوي أحكام العرضيات، ومراتبها، ومقتضياتها؛ إذ تختلف مجالات تجلّي العرضيات من عرضي إلى آخر؛ فمثلاً تجسّد اللغة الفارسية، واللغة التركية، أنموذجين عرضيين في الديوان، لكنّ اللغة الفارسية، في نظر سرّوش، وفّرت له، أكثر من اللغة التركية، الذخيرة الأدبية، والرصيد التاريخي، ومقتضيات التعبير وإمكاناته، من حيث الألفاظ، والصياغة، والتركيب، وقدرة اللفظ على أداء المقصود. كما أنّ الشعر كان أقدر من النثر، وهما عرضيان، على الوفاء لذاتية التجربة الشعرية والمعنوية لجلال الدين. وعليه، فالطريق إلى الغايات (الذاتيات) متفاوت، عبر استعمال وسائل (عرضيات) مختلفة، من حيث القوة والإمكانات.

وفي هذا السياق، يُصرّ سرّوش على رفض مقولة استحالة ترجمة المقاصد من لغة إلى لغة؛ أي استحالة إيجاد عرضيات مناسبة لذلك، بدعوى أنّ صورة الخطاب منبعثة من الذات ومتّحدة معها؛ أي وحدة الشكل والمعنى، أو العبارة والمعنى؛ فالعرضيات، في نظر سرّوش، لا تخلق التعيين للذات؛ بل تتيح لها فرصة

18- عبد الكريم سرّوش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 78

التجلي بأشكال مختلفة. والعرضي لا ينبع من الذاتي، بل يطرأ عليه؛ فاللغة، إذاً، عرضية بالنسبة إلى الذات، وقد لا نحتاج إليها في بعض الأحيان؛ أي لا نحتاج إلى العرضي لتبيان الذاتي، إذا ظهرت وسائل أخرى. فمعرفة قدر الذاتي لا يتأتى، بالضرورة، من معرفة العرضيات والتبخر فيها لغةً، أو علوماً، أو معارف، زمان قوله وإنشاده. إن العرضيات ليست مقصودة بذاتها، هذا بالنسبة إلى نص شعري، أو ديوان بشري، لكن كيف يكون الأمر عند ولوج نص مقدس بصياغة إلهية؛ أي مجال الدين ونصوصه المرجعية؟

3- الإطار التطبيقي: الذاتي والعرضي في الدين:

أ- تمهيد:

استخرج سرّوش من دراسته لـ(المتنوي)، بناءً على أطروحة (الذاتي) و(العرضي)، عتاداً نظرياً ومنهجياً، عمل على اقتحام فضاء الدين به، باحثاً عن الذاتي والعرضي في الدين، من حيث النظر في تعاليمه ومفاهيمه، وفي تكونها التاريخي والسياقي، مدّعياً أنه يقوم بعمل تفكيكي في بنية الدين؛ أي فرز عناصر تشكّل المادة الدينية، من حيث القضايا، والوقائع، والعلل، والوسائط، والوسائل، والعوامل الدخيلة، في عملية التشكّل؛ تشكّل الدين كظاهرة تاريخية، مع تنقيح توقعات الإنسان من الدين وانتظاراته، والبحث عن بدائل أخرى للعناصر، والأجزاء التي تشكّلت منها منظومة الشريعة.

ب- عرضية اللغة العربية:

يعدّ سرّوش اللغة العربية عين العرضي، بالنسبة إلى الإسلام، بناءً على دعوى تقول: "لو كان نبي الإسلام إيرانياً، أو هندياً، أو رومياً، لكان خطابه الديني باللغة الفارسية، أو اللاتينية، أو السنسكريتية".

من هنا، انطلق سرّوش لإثبات أنّ اللغة العربية مفروضة، هكذا، على (الوحي المحمدي)¹⁹؛ فهي مثل الناي بالنسبة إلى الفنان؛ فجودة الصوت بمقدار قدرة الناي. من هنا، ظلت خصائص الدين الإسلامي، في نظر سرّوش، مرتبطة لخصائص اللغة العربية، والأدب العربي، من حيث أدوات التعبير وصوره؛ مجازاً، أو حقيقة، أو نصّاً، أو ظاهراً، أو محكماً، أو متشابهاً، وكذا من حيث أشكال التركيب والاشتقاق، التي ظلّت حبيسة التصوّر الذهني العربي، إلى درجة أنه لا وجود، في نظر سرّوش، لمفردة في العربية تدلّ على (الوجود أو الكينونة)، عكس الفارسية، أو الهندية، أو الأوروبية، بشكل عام، إضافةً إلى ضيق

19- عبد الكريم سرّوش، بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 83

إمكانات الصياغة في اللغة العربية²⁰. كما أنّ نزول القرآن بلغة قريش ليس إلا عرضاً متأثراً بالسياق الزمني والتاريخي لنزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم.

ج- عرضية الثقافة العربية:

يرى سروش أنّ ثقافة الإسلام ثقافة عربية، وهي، بدورها، عرضية؛ أي أنّه كان بالإمكان أن تكون، نظرياً، بشكل آخر، ولا تتجلى مظاهر الثقافة العربية في اللغة العربية فحسب؛ بل في الاستخدام للمفاهيم والتصورات المتولدة من البيئة العربية، لاسيما في بداية الإسلام؛ لذا نجد التقاليد العربية، وكذا الأحاسيس العربية، هي التجلي الأكبر للثقافة الدينية الإسلامية²¹، حتى إنّ دعوة القرآن للانفتاح على عمق الإيمان يتمّ من خلال النظر إلى شيء موجود في الواقع الفعلي للعرب؛ أي: الإبل؛ خلق الإبل، في قوله تعالى: [أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت]، أو عند الإخبار بعظمة يوم القيامة لقوله تعالى: [وإذا العشار عطلت]، ويمثّل للشرر الصاعد من جهنم بالجمال الصفر؛ في قوله تعالى: [إنها ترمي بشرر كالقصر كأنها جمالات صفر]. كما تحدّث القرآن عن أنواع الفواكه والثمار المرتبطة بالمناطق الحارة الاستوائية ممّا عرف عند العرب. كما يظهر التجلي الثقافي، أو العرض الثقافي، من خلال التقويم الهجري في الصوم، والحج، والقتال، كما يذكر القرآن أبي لهب كشخصية عربية، ويصف الجنة وما فيها من الفرش والأكواب ممّا عهده العرب في حياتهم؛ كقوله تعالى: [وأكواب موضوعة ونامرق مصفوفة وزرابي مبثوثة]²². ويذكر بعض عادات العرب في الحياة، مثل وأد البنات²³، كما يذكر الحيوانات المعروفة عند العرب، مثل: البغال، والحمير، والجمال،

20- لن يعدم المطلع على مشروع سروش كثيراً من الآراء حول اللغة العربية تتسم بالتحامل، وسوء التقدير، بناءً على رؤية تفاضلية بين العربية وبقية اللغات، لاسيما الفارسية، غير علمية. ولعلّ ما ذكره حول مفردة الوجود إمّا هو غيض من فيض تحيزي ينقص من القيمة الحجاجية، والنقدية، والموضوعية للمشروع ككل؛ فمعلوم أنّ الغالب على اللغة العربية حذف لفظ (موجود)، أو عبارة (في الوجود)، كأنما يحكمها قانون التقابل بين اللغة والوجود؛ فكلّ ما كان أمراً لغوياً فإنه يتوصّل إلى معرفته بآليات المقال، وكلّ ما كان أمراً وجودياً فإنه يتوصّل إلى تبين كنهه بشهادة الحال، فكما أنّ الحال لا يقال، فكذلك المقال لا يحول. ينظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995م، ص 424

كما ذهب باحث آخر إلى أنّه لا أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله؛ فكلّ حرف وظيفته الألسنية البنيوية في الإنشاء القرآني، الذي ليس هو مجرد بلاغة فحسب؛ فلا استخدام الإلهي للمادة اللغوية، ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الأحكام المطلق، حتى لا مترادفات، ولا جناس، ولا طباق؛ مثل مس، ولمس، ونزل، وهبط... لهذا يتطلب العلم القرآني، وفق هذا المنظور، قاموساً (ألسنياً معرفياً)، يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية (العائد المعرفي)، أو (المرجع)، أو (الوسيط)؛ إذ هناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة؛ فهناك الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصوّر العقلي المشكل عن هذا الأمر في الذهن، وهذا خلافاً للتصوّر التقليدي لفقه اللغة والمعاني؛ فخصائص اللغة تأتي، دائماً، مرتبطة بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية (الوسيط الذهني للتصور). وعليه، فلغة القرآن، وفق هذا المنطق، هي الوسيط الذهني للتصور. فكلّ أمّة تتكلم كما تفكر، وقد ذكر القرآن لغته العربية إحدى عشرة مرة: (لساناً عربياً، حكماً عربياً...). فإذا كانت الكلمة تستدعي تصوّراً معيّناً مقيدة في دلالاته إلى بنية تاريخية وثقافية معينة، فالقرآن ينحو، في دلالة المفاهيم، إلى الضبط والمنهجية، وعلى غير ما هو شائع، وسائد، ومتغير، في ذهنية العائد المتصور. ينظر: أبو القاسم حاج حمد، منهجية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، ومركز فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، ط1، ص ص 98-99

21- وهو ما تزكّيه الآيات القرآنية، مثل: [حور مقصورات في الخيام]، [الرحمن: 72]، وقوله تعالى: [أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت] [الغاشية: 17]، وقوله تعالى: [وطلح منصود] [الواقعة: 29]، وقوله تعالى: [فيها فاكهة ونخل ورمان] [الرحمن: 68]، وقوله تعالى: [وعنباً وقضباً وزيتونا ونخلًا] [عبس: 29-29]، وقوله تعالى: [والتين والزيتون] [التين: 1]، وقوله تعالى: [إيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف] [قريش: 1 و2].

22- الغاشية: 14-15-16

23- كقوله تعالى: [وإذا الموودة سلت بأي ذنب قتلت] [التكوير: 8-9].

والأسد، والفيل، والخنزير، والحية، ويذكر بعض المواد المعروفة في شبه الجزيرة العربية، كالصوف، والقطن، والكافور، ما يعني هيمنة تصورات الحياة العربية والذوق العربي على تجليات ذاتيات الدين في أعراض ثقافية واجتماعية.

وكلّها أعراض تحيط بذات الدين وجوهره؛ فلو كان النبي غير عربي ما احتاج الدين، في نظر سروش، الى كلّ هذه الأعراض الثقافية في التواصل والتبليغ؛ بل سيستخدم أعراضاً ثقافية أخرى بأشكال مختلفة. كما أنّ تفاعل العرب مع بقية الأقاليم والشعوب كان له أثر في لغة القرآن، وفي ثقافة العرب الحاضرة للإسلام في شبه الجزيرة العربية.

إنّ احتضان الثقافة العربية للوحي جعل سروش يذهب إلى أنّ الدين جاء بتشريعات جديدة، لكنّه لم يضع لها مفاهيم وتصوّرات جديدة؛ بل استثمر المفاهيم القديمة وأطرها داخل علاقات جديدة؛ فمثلاً (الله غير موجود) تحوّلت إلى (الله موجود)، والقربان، الذي كان يقدّم للوثن أصبح يقدّم لله، وأنكر القرآن أنوثة الملائكة، وحرّم عبادة الطاغوت؛ أي أنّ مجموعة من المفاهيم المنتسبة إلى الثقافة العربية أعاد القرآن صياغة علاقاتها بشكل جديد، ما خلق مناسبات جديدة بين أبناء القوم/العرب. كما أحدث تحولات جديدة في العلاقات الاجتماعية، نظرياً وعملياً؛ فالله، مثلاً، أصبح مركز الحياة في العلاقات الاجتماعية، فأصبحت المفاهيم، التي يستعملها العرب في حياتهم، تتّجه وفق هذه الرؤية الكونية التي يوجد في مركزها (الله)، وهي مفاهيم من صميم حياة العرب لبست حلّة دينية جديدة. ويرى سروش أنّ حالات الخوف من العدو، ومن العطش، ومن التيه في الصحراء، التي كان يعيشها العرب في شبه الجزيرة العربية، بما يعني عدم الأمن، هي الإطار التصوري العام، الذي أحاط باستعمال القرآن للمفاهيم والمصطلحات الناشئة وسط بيئة كهذه؛ فالمنظومة المصطلحية للقرآن، وفق سروش، تقوم على هذا الإطار الذهني/البيئي؛ لذلك نجد، مثلاً، مصطلحات: الصراط، سبيل، مستقيم، سوي، عوج، هدى، ضلال، رشاد، غني، الشريعة، الطريقة، الزاد...

لقد كانت هذه المصطلحات من صميم الحياة الاجتماعية للعرب، ومن مفرداتهم الثقافية والسلوكية اليومية، ومن أفقهم الخيالي والذهني، أخذها القرآن ودمجها في إطار ديني جديد، فأصبحت لها قيمة تصوّرية، ومعنوية، وعملية، جديدة، وأصبحت كلّها تدور في إطار رؤية محورها (الله)؛ فتمّ إنشاء عمارة روحية جديدة، بأدوات موجودة، وقديمة، ومنغرس في عمق الثقافة العربية، وفي عمق الذهنية العربية، ولعلّ هذا هو سرّ تفاعل العرب مع خطاب القرآن، إيجاباً أو سلباً؛ لأنّه كان يخاطبهم من خلال معرفة مشتركة، لاسيما على مستوى المفاهيم، ومن خلال آليات تلقّ، عندهم، مستعدّة للتعامل مع مصطلحات مألوفة كهذه؛ وقد

زكى القرآن تصوراً كهذا عندما قال: [ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر]²⁴؛ أي: التيسير على مستوى المفاهيم والمصطلحات، وفق رؤية سروش.

فمحاور الجوع، والخوف، والنتية، التي كان يتحرك ضمنها الإنسان العربي، زمن نزول الوحي، أصبحت بشكل آخر في وقتنا المعاصر، كما أنّ منظومة المصطلحات ركزت على الطبيعة العملية لها، بحكم أنّ القرآن نزل وسط قوم أميين؛ أي لم يكونوا أهل كتاب، ولا أهل تراث مكتوب؛ أي قوماً أميين²⁵؛ لذا لم نجد في القرآن، في نظر سروش، مصطلحات: الصواب، والخطأ، والتدقيق، والكتابة، والقراءة، وصناعة الكتب وتغليفها، والدواة، والورق، وحواشي الكتاب... مما لا ينسجم مع المنظومة الثقافية العربية يومذاك، التي لم تسمح بتبلور ميدان معرفي خاص. ويمكن إدراج الأمر نفسه عند الحديث عن منظومة المصطلحات التجارية في القرآن: مثل: خسر، وربح، وتجارة، وقرض، وربا، وبيع، وشراء، وأجر، وغير ذلك مما يكثر ذكره في القرآن الكريم²⁶. فنجد آيات كثيرة، وفي سياقات مختلفة، تتضمن مصطلحات ذات عمق مفهومي ممتد في الأصول الاجتماعية والتاريخية للثقافة العربية. وقد صاغ القرآن بناءه النظري من خلال هذه المصطلحات، وأوصل مقاصده إلى المخاطبين باعتماد هذه (المواد الأولية) الثقافية المرتبطة بالبيئة العربية، وبخصوصياتها التداولية والجغرافية، وهي كلّها عرضيات تحيط بذات الدين؛ بل تنفذ إلى أعماقه لتشكل مضامينه الأساسية، ولكنها تبقى عرضية، وكان بالإمكان أن تكون بشكل آخر، في بيئة ثقافية أخرى. وعليه، فالدخول إلى عمق الدين، إذاً، يمرّ عبر تمزيق حجب العرضيات الثقافية²⁷. ويبقى السؤال: ما عمق العرضيات التي يجب تمزيقها للوصول إلى الذاتيات؟

إنّ منظومة المصطلحات القرآنية، على الرغم ممّا طرأ على علاقاتها من جدّة وتنوّع، بقيت، في نظر سروش، أسيرة مفاهيم الثقافة العربية، ما ضيّق فرص تنزيلها، والعمل بها، مثل المواد الأولية للبناء، التي تقيد هندسة البناء، وتشلّ طاقات المهندس المعماري وإبداعاته، وجوداً، أو عدماً، أو كمّاً، أو كيفاً، بما يعني، عند سروش، أنّ الثقافة العربية من لغة، وذوق، ونمط حياة، ومن حيث الوعي العقلاني والخيالي، والآداب والتقاليد، والمفاهيم الفكرية، قد ضيّقت فضاء حركية العقيدة والفكر الإسلاميين، ما أثر سلباً في المنظومة الدينية والفكرية عامة.

24- القمر: 17

25- أثار كثير من الباحثين في التراث معنى (الأمية)، في خضم دراساتهم المستفيضة للتراث الإسلامي، ولأنظمة المعرفة الإسلامية. ينظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، والمنهجية المعرفية للقرآن.

26- مع أننا نجد في القرآن مصطلحات تخرج عن تصور سروش، وهي: العلم، والتفكير، والقلم، والورق، والحرف، والقرطاس، والعقل، والأسفار، والتحرّيف... وغيرها من المصطلحات التي تخالف بيئة الأميين، وهو ما يتّلم أطروحة سروش، ويمسّ أساقها الذاتي، مع أنّ سروش يؤكد أنّ القرآن يستعمل هذه المصطلحات رموزاً لبيان ثقافة ذلك العصر، وحسب.

27- مثل ذلك، قوله تعالى: [إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم] [التوبة: 111]، وقوله تعالى، أيضاً: [الذين اشترؤا الضلالة بالهدى] [البقرة: 16]، وقوله: [من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً] [البقرة: 245]، وقوله تعالى: [هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم] [الصف: 11].

إنّ اللغة، عادةً، تضيق بالتعبير عن الأفكار والمضامين، وقد استدلّ سروش بشكوى العرفاء من ضيق الوعاء اللغوي، كما ضاق، في نظره، بالتجارب الدينية والوجودية للأنبياء والعظماء، فلم يتمكنوا من الإفصاح عن كلّ مكنوناتهم. ولكنّ سروش لم يشرح لنا كيف يشتكي الله من ضيق اللغة في حمل معاني الدين، وهو خالق الدين، واللغة، والإنسان، والكون؟ فهل قوّة اللغة العربية، وقوة الثقافة العربية، أقوى من إرادة الله في التعبير؟

يتجاوز سروش هذه الأسئلة ليزيد ويؤكد أنّ العادات العربية لم تكن قادرة على منح المتكلم، (وفي حالتنا هو الله)، أفضل الأدوات والأمثلة لإبلاغ أدقّ الأفكار، كما أنّ تجارب العرب وذهنيّتهم لم تكن تمثّل أوسع ما يمكن لمجتمع بشري أن يستخدمه لإبلاغ حقائقه، كما لا تُعدّ سياقات اللغة العربية أفضل القوالب اللفظية والمفهومية في دائرة البيان والتبيين، لاسيما أنّ اللغة العربية، في نظر سروش، لم تبلغ، من حيث البيان الشعري، والعلمي، والفلسفي، مبلغاً من التكامل والنضج.

كما لم يفت سروش أن يؤكد فقر التجارب المعيشية والعرفية لحياة العرب، يوم نزول الوحي، ما أثر في الأفق الإبلاغي للمصطلحات العربية، وحدّ من سعة التصورات الدينية. فلو كان الإسلام ظهر في اليونان، أو في الهند، أو في الروم، بدلاً من الحجاز، فإنّ عرضياته لن تكون من صميم الثقافة العربية، والحياة العربية، واللغة العربية؛ إذ كان الفكر الفلسفي اليوناني سيوفّر أدوات لغوية ومفهومية، ومنظومة من المصطلحات والمفردات ما يحدث تغييراً في الخطاب الديني، وهذا هو سرّ اختلاف سياقات الإسلام في إيران، والهند، والجزيرة العربية، والأندلس، مع وجود مشتركات كثيرة، بطبيعة الحال. ولا تختلف تلك السياقات، من حيث اللغة وحسب؛ بل من حيث الثقافة والوعي الديني ذاته؛ أي أنّ الأجواء التاريخية والثقافية، التي تنشأ فيها المفاهيم والمصطلحات، تحدث تحوّلاً في الرؤية الدينية، ما يحدث قبضاً أو بسطاً في الدين، وفي المعرفة الدينية، وفي مفاهيم الشريعة، وفي تصوّر جوهر الحقيقة الدينية، ما يتطلب عملاً بحثياً حقيقياً عميقاً لفرز الذاتي عن العرضي في الدين.

ج- عرضية العلم والفقه:

يصنف سروش الأفكار العلمية الواردة في القرآن الكريم عن الطب، والنجوم، والمناخ، والجيولوجيا، والبيولوجيا...، ضمن العرضيات، بغض النظر عن قربها أو بعدها من الحقيقة العلمية؛ إذ لم يكن من مقاصد الشارع تعليم المؤمنين به العلوم، وليس ذلك من انتظارات الإنسان من الدين؛ فالمفسّرون المسلمون، مثلاً، كانوا متأثرين بنظرية بطليموس في السماوات السبع، وقد تمّ تجاوزها في القرن التاسع عشر الميلادي، ما يعني بطلان كل النتائج العلمية والثقافية المترتبة عليها. فهي، إذاً، أفكار عرضيّة، على فرض إمكانية الاستفادة من نظريات خاطئة في إبلاغ مقاصده وأغراضه، فحاجة المؤمنين إلى الدين غير مرتبطة بتعلّم

الطب، والنجوم، والطبيعات، والفلك، وكذا العلوم الاجتماعية كالسياسة والاقتصاد، فكل معطياتها ليست من توقعات الإنسان من الدين، وإنما هي أمور عرضية.

وقد فصل ابن خلدون من قديم بين الطب والشرع، رافضاً مقولة (الطب الشرعي)، أو (الطب النبوي)، مؤكداً أنّ النبي بُعثَ ليُعلمَ الناس الدين، وليس الطب²⁸. كما يدخل سروش، ضمن عرضيات الدين، كلّ الأسئلة، والقصص، والحوادث، التي وردت في القرآن والسنة، سواء كانت حروباً، أم اعتراضات، أم عداوات، أم طريقة اعتناق العرب للإسلام، أم حالات النفاق في بعضهم، وكذا تُهم الكفار وطعونهم، وشكاوى المؤمنين وأسئلتهم عن الأهلّة، وعن ذي القرنين، وعن الساعة، وعن الروح، وعن القتال، وعن الأشهر الحرم، وعن المحيض، وعن الأنفال... وكذا ذكر بعض الأشخاص، وبعض الحوادث؛ مثل: زيد، وأبي لهب وامرأته، ومعارك: بدر، والأحزاب، وحنين...، واتّهام المنافقين لعائشة، وأهل الكهف...، وردود أفعال اليهود والمسيحيين تجاه الدين الجديد؛ كما تحكيها سورة (البقرة)، كلّها أمور عرضية. حتى إنّ القرآن الكريم، في إطار هذين المفهومين؛ أي (الذاتي والعرضي)، يتيح الفرصة، في نظر سروش، للانفتاح على مفهومين تحليليين آخرين هما: (الحد الأدنى، والحد الأعلى في الدين)؛ أي أنّ القرآن كان بإمكانه أن يكون (أقل) أو (أكثر) من القرآن الفعلي الموجود بين أيدينا؛ أي في حدّه الأدنى، أو في حدّه الأعلى، ولكّنه يبقى قرآناً بذاتيّاته لا بعرضيّاته. إنّ مجرد ورود الحوادث والأشخاص في القرآن الكريم ليس مبرراً لجعلها من ذاتيات الدين، إنّها تعبّر عن الطابع الجدلي والحواري الداخلي للمنظومة الدينية، التي نشأت داخل حوادث العصر، والتجارب التاريخية والاجتماعية لحياة قادة الدين والمؤمنين به²⁹؛ من حيث عمر النبي قصراً أو طويلاً، أو تجاربه قلّة أو كثرة، أو ردود أفعاله. كما أعطى سروش قضية الأسئلة والأجوبة، في القرآن والسنة، بُعداً آخر، في الارتباط بعمق الوعي والإيمان الديني، لاسيما أنّ الآيات القرآنية نفسها، وكذا التوجيهات النبوية، كانت تنهى عن طرح مثل تلك الأسئلة، كقوله تعالى: [يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إنّ تبدّل لكم تسؤّمكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدّل لكم عفا الله عنها والله غفور حلِيم قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين]³⁰. فالأسئلة المنهي عنها كانت سبباً، عندما طرحت، في حرمة عملية، أو في تشريع حكم شاق، وليست بياناً لحكم؛ أي كانت أسئلة منتجة لتكليف شاق، وهي ذات طبيعة عرضية، ما يجعل الأحكام المرتبطة بها عرضية أيضاً. فمنها نشأ تضخّم الدين التدريجي، بفعل أحكام ليست منه، وكان بالإمكان ألا تكون، أصلاً، لولا هذا النوع من (العرضيات)؛ أي الأسئلة، [قد سألتها قوم قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين].

28- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 493

29- يعتبر سروش، في هذا السياق، ولاية الفقيه، مثلاً، حالة عرضية. ينظر: بسط التجربة النبوية، مرجع سابق، ص 103

30- المائدة: 101-102

كما تضخّم الفقه بناءً على هذا الاعتبار، بما ضيق على الناس، وأعنتهم، من خلال أسئلة عرضية جاءت اعتباطاً. وفي القرآن الكريم كثير من هذا النوع من الأسئلة وأجوبتها³¹، وهي عرضية، ما يجعل الكثير من الأحكام الفقهية عرضية هي الأخرى، لاسيما أنّ الفقه علم دنيوي، بتعبير أبي حامد الغزالي في (إحياء علوم الدين)، وليس من العلوم الدينية كما شاع في وعي الناس؛ فالفقه أداة اجتماعية لتنظيم المجتمع، وضمان استقراره، ورفع الخصومة والفوضى بين الناس، وتحقيق العدالة بينهم. ومن خلال قصة النبي يعقوب في سورة (آل عمران)، يتّضح أن الاختلاف في شرائع الأنبياء، كثيراً ما يكون، بدافع من المصالح، وأنّ التكاليف الشرعية تتناسب مع أحوال المكلفين وسياقاتهم؛ لذلك اختلف التشريع لقوم نوح عن بقية الأقسام، وجاءت تكاليف الإسلام مبنية على التخفيف والرحمة؛ فالشرائع والتكاليف ارتبطت، إذًا، بالسياقات السوسولوجية، وطاقة المكلفين على تحمّل هذه التكاليف، وكذا أحوال النبي المبعوث للمكلفين المعنيين، وأحوال المكلفين، من حيث العادات، والمزاج، وحالات الوعي. وقد أورد سروش نصوصاً لولي الله الدهلوي، في كتابه (حجة الله البالغة)، يُورد فيها أنّ تقاليد الأقوام وعاداتهم لها دخل في تشريعاتهم الداخلية، حيث تكون المادة الأولى للشرعية من جنس هذه الحاضنة الاجتماعية والثقافية لقوم النبي. فليست الأحكام مستوحاة، إذًا، من المفسد والمصالح، بشكل مجرد وحسب، ولكنها متوغلة في سياق ظروف تاريخية وتداولية خاصّة ومحدّدة، ما يعني أن تغيّر هذه السياقات الاجتماعية يعني تغيّر الأحكام ومقتضياتها، سواء كانت قصاصاً، أم نكاحاً، أم ديّات، أم طهارة، أم لباساً، أم حقوقاً... وعليه، يقتضي البحث المتعمّق في فلسفة الأحكام البحث في (الترجمة الثقافية) لمذلولاتها الشرعية، بما يساعد على حفظ روح الدين فيها، وفرزها عن العرضيات المتحوّلة والمتغيّرة، عند نقلها، أو تنزيل مقتضيات الدين في سياقات أخرى، ما يُعدّ من العمليات التحويلية الأساسية في فهم الدين، اليوم، وتأسيس حركة اجتهادية مبدعة فيه.

إنّ الحاضنة الثقافية والاجتماعية للدين لا ينبغي أن تتحوّل إلى أصل من أصول العقائد، أو إلى جزء من ذاتيات الدين؛ فالخلاف، مثلاً، حول انتخاب أبي بكر، أو عمر، أو عثمان، أو علي؛ أي الخلاف السياسي عامّة بين الصحابة على الخصوص، أو غيبة الإمام عند الشيعة، وسلطة آل البيت، أحدث، ولا يزال، انقساماتٍ جوهرية في وعي الأمّة، وفي بنيتها الدينية، ليست، وفق مقاربة الذاتي والعرضي، إلا أموراً عرضية؛ أي وقائع هامشية على متن الدين وذاتيته، وليست قواعد عقدية؛ بل هي معطيات تاريخية مشروطة بزمان محدود، وسياق محدود. وعليه، لا ينبغي أن يصبح التشكّل التاريخي للدين هو الدين ذاته؛ هذا التشكّل التاريخي بشخصياته، وحوادثه، وحسنه، وسوئه، وتجاربه، ومزاجه.

31- جاء في القرآن الكريم [كلّ الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين] [آل عمران: 93].

وعندما يحسّ سروش أنّ فرز العرضي عن الذاتي يؤجّج سؤالاً محرّجاً: ماذا يتبقّى من الدين في هذه الحالة؟ أي أين هو الذاتي، بعد استبعاد العرضي؟ نجده يهرب إلى إنجاز عمل لم يره مهماً في بداية تحليله، كما ذكرنا، وهو تحديد ماهية الدين. ويظهر الحرج في تنبيهه إلى أنّه لا يقصد الماهية الأرسطية؛ بل يقصد (الذاتية) المحاطة بعرضيات سميكة؛ أي: لغة خاصّة، ومفاهيم خاصّة، ومكان معيّن، وقوم مخصوصين، يعيشون حالات بدنية وذهنية خاصّة، وضمن ردود فعل متحرّكة في ساحة اجتماعية، وأسئلة خاصّة، وأجوبة محدّدة، وأشخاص مؤمنين ومصدّقين، وآخرين رافضين، ومناسبات خاصّة.

كلّ هذا إنّما هو حصيلة تجربة تاريخية وبشرية تحرّكت على امتداد خط الدين مع ذاتيته، فأكسبته بشرية، وحيوية، وحركية. ومعرفة الدين، اليوم، تقتضي، في المقام الأول، تفكيك هذا الجسد التاريخي السميك للدين، لتتجلّى حدود توقعاتنا من الدين، ولفحص مفاصله بدقّة، وبأدوات علمية فعالة، وذات قدرة تأويليّة وتفسيرية فائقة، من مثل ما فعل علماء أفذاذ في التاريخ الإسلامي، كالغزالي، وابن رشد، والشاطبي...، لنتصوّر الدين بشكل آخر، في إطار عرضيات أخرى تناسب أسئلتنا اليوم، وكذا انتظاراتنا من الدين. عندها، ستكون للدين صياغات أخرى، وسياقات أخرى، وتجليّات أخرى، وأجوبة أخرى.

المراجع:

- القرآن الكريم
- عبد الجبار الرفاعي، راهن التفكير الإسلامي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، 1422هـ/2002م
- سرمد الطائي، نظرية القبض والبسط النظري للشرعية بين تهمة السفسطة وهم التأسيس لخطاب إسلامي جديد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن عشر، 1422هـ/2002م.
- سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت، ط. 1 / 2009.
- صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة، ترجمة الشيخ محمد شقير، منشورات دار الهادي، بيروت، ط1، 1429 هـ-2008م.
- الشيخ جعفر سبحاني، نظرية تكامل المعرفة الدينية في ميزان النقد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 15، 1422هـ-2001م.
- الشيخ عبد الله جواد آملی، نسبية المعرفة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 15.
- عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009م
- أبو القاسم حاج حمد، منهجية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، ومركز فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، ط1

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com