علم الكلام الجديد في إيران:

مِنْ أجِل لَاهُوتَ سياسَي إسلامي جديد، سروش نموذجاً



رشيد سعدي باحث مغربي

مؤمن بن حدود Mominoun Without Zorders للدراسات والأبحاث www.mominoun.com



الملخّص التنفيذي:

يهدف البحث للكشف عن الديناميّة الفكريّة الجديدة التي يؤسّسها علم الكلام الجديد، والاستراتيجيَّات التأويليَّة التي يقترحها من أجل الخروج من المقولات والانغلاقات اللَّاهوتيّة والإيديولوجيّة التي تأسّست في سياق الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي أو ما قبل الحداثة.

يعمل علم الكلام الجديد على تجاوز الفهم التقليدي للعلاقة بين الشرعية الدينيّة والشرعيّة السياسيّة، مقترحاً بذلك لاهوتاً سياسيّاً جديداً، ومفككاً المقولات المؤسّسة للإسلام السياسي أو ما يسمّيه عبد الكريم سروش الإسلام العلماني. فهو يسعى إلى ملاءمة الشروط المعرفيّة والمجتمعيّة للتديّن مع السياقات الحضاريّة والسياسيّة الجديدة المتميزة بالعقلانيّة والفردانيّة والفكر النقدي. يستتبع ذلك تجاوز الوظيفة التقليديَّة التبريريَّة إلى الوظيفة التحريريَّة، والانتقال من اللهوت العقائدي إلى اللهوت الفلسفي، من اللهوت المغلق نحو اللهوت المفتوح.

يؤسس سروش أطروحته على فكرة أنَّ فلسفة نظام الحكم تتأسّس من داخل المعرفة الإنسانيَّة وليس انطلاقاً من التأويلات الدينيَّة، لذا فهو يرفض ما يسمّيه «الدين العلماني»، أي الدين الذي يتجاوز مجاله الروحي - اللهوتي كي يشمل المجال الدنيوي، الدين الذي يتحوّل إلى إيديولوجيَّة استلابيَّة. يغترب الدين العلماني (الإسلام السياسي) عن حقيقته عندما يقوم بإسقاط مقولاته، ثنائياته أو تقسيماته الحصريّة على مجال إبستيمولوجي (السياسة والاجتماع)، يبني ديناميته على التعدّد والاختلاف. يصبح من غير المقبول إذن أن يكون الدين (دين أو مذهب ما) مصدراً لمشروعيَّة الحكم والسلطة، لأنَّ قضايا العدالة وحقوق الإنسان تقع خارج حدود النص الديني.

تحيل الأدوار الجديدة للدين في علم الكلام الجديد إلى براديغم ما بعد الحركات الإسلاميَّة أو الطريق الثالثة التي تميّز بين الحقيقة والمجتمع، حيث يمكن للإسلام أن يكون مصدراً للحقيقة، لكن بإمكان المجتمع كذلك أن يخضع لقواعد لائكيَّة وكونيَّة كالديمقر اطيَّة واحترام حقوق الإنسان.

سنعتمد مقاربة تحليليَّة باراديغماتيَّة، أي مقاربة تسعى للكشف عن التقاطعات بين المفكّرين الذين يندرجون في خانة علم الكلام الجديد بخصوص بناء براديغم جديد للعلاقة بين المجال الديني والمجال السياسي وتحديد نطاق السلطة التشريعيَّة للدين. سنركز على كتابات عبد الكريم سروش محاولين صياغة رؤيته العامَّة للعلاقة بين المجالين في مختلف تمظهر اتها: الدينيَّة والفلسفيَّة والإبستمولوجيَّة.

يعتمد بناء البحث على دراسة المتن المعرفي أو الإبستيمولوجي العام المؤسّس لعلم الكلام الجديد، ممّا يسمح بفهم التمفصل الجديد بين مقولة الإيمان أو العقيدة الدينيَّة من جهة، والبراكسيس السياسي من جهة أخرى، أو بعبارة أخرى: فهم العلاقة بين مجال المطلق ومجال النسبي.



مقدّمة عامّة

تهدف هذه الورقة إلى دراسة مساهمة علم الكلام الجديد (سروش نموذجاً)، بفضل خصوصيّاته المعرفيّة والتاريخيّة، في تجديد الفكر الديني الإسلامي عموماً، وتجديد التفكير في العلاقة بين المجال الديني والمجال السياسي على الخصوص، فهو يقترح تنظيماً معرفيّاً جديداً للعلاقة بين شرعيّة المقدّس والشرعيّة العقلانيّة أو السياسيّة، ويؤسّس بذلك للاهوت سياسي جديد. استنظرّق لمسألة التنظيم المعرفي الجديد لقضايا العلمانيّة، والدولة المدنيّة والأدوار الجديدة للدين في المجتمعات الحديثة، وذلك في علاقة بتحوّل داخلي للمعرفة الكلاميّة المطالبة ببناء معرفة دينيّة متناسقة مع العصر.

تندرج هذه الإشكاليّة في سياق فكري وحضاري عام وشبه عالمي، يبيّن تلازم الحداثة الدينيّة والحداثة السياسيّة، حيث أصبحت فيه التجارب الإيمانيّة مطالبة بأن تتأسّس داخل إطار براديغم يتمّ اعتباره أسمى تمظهر ات المواطنة، ألا وهو حرية العقيدة الضامنة لاستقلاليّة الشخصيّة القانونيّة ولقواعد العيش المشترك، فيتحوّل الإيمان أو الانخراط في المنظومة العقديّة لدين ما خياراً من بين خيارات أخرى.

تتأسّس نظرية سروش في الحكم على عقلانيّة دينيّة جديدة، عقل إسلامي جديد أو معايير جديدة للحقّانيّة من خلال نقد المقولات المؤسّسة لفكر الإسلام السياسي أو ما يسمّيه سروش الإسلام العلماني، وذلك بناء على فهم جديد للعلاقة بين التفسيرات الدينيَّة، أو المقدّس من جهة، والعقل السياسي الحديث من جهة أخرى. يؤكّد سروش أنَّ فكره السياسي يتأسّس من خارج الدين، ويؤكّد في الوقت نفسه تجذّره في ما يسمّيه «المجال الجوهري للدين»، هذا المجال الذي يغدو هو «الأصل المؤسّس» على حساب المنظومة الفقهيّة التي يرى أنّها تبقى خارج الدين ومرتهنة بالأوهام الشرعانيّة للحواشى.

سنقوم بدر اسة العلاقة بين تجديد علم الكلام وصياغة نظريّة سياسيّة حديثة للحكم عند المفكّر الإيراني عبد الكريم سروش في ضوء الأسئلة التالية:

- كيف تتأسّس علاقة الديمقر اطيّة بالمعرفة الدينيّة؟
- ما نمط العلاقة بين العقل السياسي الناظم للمجال العمومي والإيمان المؤسّس للتجارب الدينيّة في تعدّدها واختلافها؟
- ما العلاقة بين الوظائف الجديدة التي يمنحها سروش لعلم الكلام والمعالم الكبرى لنظريته في الحكم؟

¹⁻ يمكن أن نعرّف اللاهوت السياسي في صيغة جدّ مختصرة: أنّه الفكر الذي يحاول تبيان دور وحدود الدين والإيمان في المجال العام والسياسي.



- كيف يؤسّس سروش لنظريته الليبراليَّة في الحكم من خارج مدار الدين، ولكنّها تستوحي في الوقت نفسه فهماً متنوّراً للدين وأخلاقاً دينيّة؟ وكيف يمكن الحديث إذن عن علمانيَّة مؤمنة؟
 - كيف يمكن إنقاذ الدين من خارج الدين أو إنقاذ الدين بالدين؟
- كيف ينتقل من نظريّة الفصل إلى نظريّة الاستقلال بين التنظيم السياسي والتجارب الإيمانيّة الدينيّة؟

1- في تجديد علم الكلام، في تجديد اللَّاهوت والمعرفة الدينيَّة

يسعى علم الكلام الجديد إلى ملاءمة الشروط المعرفية والمجتمعية للتدين مع السياقات الحضارية والسياسية الجديدة المتميزة بالعقلانية، والفردانية، والانفتاح والتفكير النقدي. من نافلة القول أن نذكر بأنً هذه السياقات أبانت عن حقيقة تزداد بداهة وهي مركزية الإنسان كصانع لقيمه الدينية والروحية، ممّا يعني مساءلة أنماط التنظيم السياسي التي تدمج الاختيارات الدينية وأشكال التديّن داخل مجالها التشريعي وسلطتها الإكراهية، ممّا يجعلها مصدر استلاب للإنسان والأخلاق في الوقت نفسه. هذه الأنسنة أبانت أنّ هذه «المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة [أصبحت] فريضة على المتكلّمين ورجال الدين اليوم». 2

في هذا المنظور يمكن القول إنَّ علم الكلام الجديد يسعى لأنسنة الفكر الديني التقليدي في الإسلام، وتجديد مبانيه من أجل استرجاع الإنسان وتجاوز الخطيئة «الفكريّة» المركزيّة للمنظومات الفكريّة المذهبيّة: نسيان الإنسان، والتي تفسّر إلى حدّ كبير المأزق الحضاري الذي يعيشه العالم الإسلامي. بهذا المعنى يسعى علم الكلام الجديد إلى المساهمة في الإجابة عن سؤال النهضة: لماذا تأخّرنا وتقدّم الآخرون؟

ما هي الاستراتيجيات التجديديّة الكبرى التي ينبني عليها علم الكلام الجديد؟

عموماً يسعى علم الكلام الجديد إلى تجاوز الوظائف التقليدية والمؤسسة لعلم الكلام التقليدي، والتي تتجلّى أساساً في الوظيفة العقائدية الوسائطيّة (صلة وصل بين الوحي والمخاطبين به) والدفاع عن المضامين والأنساق العقديّة ضدّ الشبهات الدخيلة والتأويلات الهرطقيّة (مقولة بطلان أو أحقية دين أو مذهب). لا شكّ أنَّ التحوّل الأعمق الذي أنتجه البراديغم الكلامي الجديد هو تجاوز الدفاع والمنافحة عن المعتقدات إلى دراسة التجربة الدينيّة والإيمانيّة، ليس انطلاقاً من المحدّدات أو الضوابط الاعتقاديّة، أو ما يسمّيه الفقه التقليدي «ضوابط الإيمان» أو «المعلوم من الدين بالضرورة»، بل انطلاقاً من مميزات الإيمان كتجربة تتعالى عن مجال العقل الفقهي والعقل الفلسفي (الوضعي أو التفكيكي)، لكنّها لا تتأسّس ضدّ العقل. أصبح من الضروري التحرّر من المنهج الأحادي، والانفتاح على التأويليّات الجديدة و»التجريبيّة

قسم الدراسات الدينية 4

²⁻ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، نقلته من الفارسيّة إلى العربيّة د. دلال عبّاس، منشورات دار الجديد، بيروت: 2002. ص 112



البرهانيّة» بصفتهما المنهج الذي يسمح بالولوج إلى التجربة الإيمانيّة في تعقّدها وتعدّدها، والتي لا يستطع الفقه التقليدي الولوج إليها بسبب عوائقه الإبستيمولوجيّة. يعنى علم الكلام الجديد انتقالاً من اللهوت العقائدي إلى اللَّاهوت الفلسفي، من اللَّاهوت المغلق نحو اللَّاهوت المفتوح، من اللَّاهوت الانحصاري نحو اللاهوت الانفتاحي. وهو يرتكز على ما يمكن تسميته العقل الإيماني (قراءة منفتحة للوحي) بدل العقل الفقهي (قراءة حصريّة للوحي).

ينحو علم الكلام الجديد نحو فلسفة الدين3، لا يتعلق الأمر بفلسفة الدين في عمو ميتها، بل في شكلها الإسلامي كتطبيقيات على المجال الديني الإسلامي (الإيمان القويم، الفرقة الناجية، شروط الإيمان ونواقضه...)، فموضوعها الأساسي هو تعقّد التجربة الإيمانيّة الإسلاميّة كجزء من تعقّد التجربة الإيمانيّة العامّة.

والسؤال الذي يطرحه أولئك الذين لا يؤمنون بإمكانيّة الحديث عن علم كلام إسلامي جديد أو ينفون عنه صفة الإسلاميّة هو إن كان هذا الكلام يتأسّس من داخل الدين أم أنَّه يتأسس كليّاً من خارج الدين. يمكن التساؤل أيضاً إن كان الأمر يتعلق بعمل تأويلي على المنظومات العقديّة، بحيث يتّخذ من التجربة الدينيّة أو الإيمانيّة الإسلاميّة طريقاً لبناء معان جديدة للدين والتأسيس لمبان فكريّة جديدة داخل الخطاب الديني، بحيث تصبح المعرفة الدينيّة الجديدة نسقاً مفتوحاً مبنيّاً على الرّوح النقديّة أو الفكر المفتوح.

علم الكلام الجديد والمتون المعرفية الجديدة

لا يتعلُّق الأمر بالحاق المسائل الجديدة بعلم الكلام التقليدي أو بيبتبسيط لغة القدامي»، بل بتجديد منهجى عميق يكشف عن رؤية جديدة للإنسان وتحوّل كوبرنيكي في أنثروبولوجيّة المعرفة والتثاقف (العلاقة بين الهويّة (الأنا) والغيريّة (الآخر)، ممّا يفسّر جدّة الأهداف التي يحدّدها علم الكلام الجديد. وقد سمحت انفتاحيته وتجاوزه للأفق المعرفي «السلفي» بتوسيع مجال المفكّر فيه دينيّاً وداخل الدين، وبالتالي انبثاق أسئلة لاهوتيّة جديدة تتجاوز متون المنظومة المعرفيّة القديمة، والانتقال من مفهوم الشبهة والخلاف إلى مفهوم التعقُّد و الاختلاف، وتعدِّديّة التجارب الدينيّة أو أشكال الحقانيّة الدينيّة، والتمييز بين عرضيّة الدين وجوهرانيته، بين الدين والتديّنات (أو أشكال التديّن)، ونسبيّة المعرفة الدينيّة.

³ـ يمكن تعريف فلسفة الدين بكونها نسقاً معرفيًا يتناول "أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفيّة تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفيّة فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته. كذلك تتناول فلسفة الدين أسئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينيّة. بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينيّة، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الإيمان بالعقل..."، عادل ضاهر، فلسفة الدين، في: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: د. معن زيادة، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988، مج2، ص 1000. كما يجب التأكيد على أنّ فلسفة الدين «ليست وسيلة لتعليم الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين، وهو ما يحدث الآن بالفعل إذن؛ فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد الدينيّة، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدر اسة المصطلحات والأنظمة العقائديّة، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمّل، والمراقبة التي تنبني هذه الأنظمة العقائديّة عليها، وتنبثق منها، جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، بيروت، دار المعارف الحكميّة، 2010، ص 3

التمييز بين عرضية الدين وجوهرانيته: يمكن هنا أن نذكر أطروحات مصطفى ملكيان عن «المعنوية» التي يعرّفها بوصفها مجال جوهر الأديان. 4 هذا الجوهر يتحدّد من خلال محورين أساسيين: الرّوحي (العرفاني) والأخلاقي. يتحدّث ملكيان عن فكرة «أصول الإسلام» التي تستدعي مقاربة أصولية جديدة تلتقي مع مبحث المقاصد العليا للدين والشريعة. ويتحدّث سروش في هذا الإطار عن ضرورة الانتقال من المعرفة المدلّلة (الدليل النظري المجرّد) إلى المعرفة المعلّلة (المبنيّة على التجربة)، ممّا سيكون له أثر على إبستيمولوجيا المعرفة الدينيّة عموماً وعلى معايير الحقانيّة وسبل التمييز بين الحق والباطل. في هذا الإطار يميّز سروش بين التديّن الجمعي الغالب (العوامّ)، الذي يسمّيه التديّن المعلّل، والذي هو وليد البيئة المحيطة، وبين التديّن المدلّل الذي يستند إلى البراهين، ويسمّيه كذلك تديّن «المحقّقين».

في نسبية المعرفة الدينية: يستلهم البناء التفسيري (الهرمينوطيقي) والمعرفي (الإبستيمولوجي) لعلم الحديد المنهج الكانطي في التمبيز معرفيًا بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا، وبالتالي التمبيز بين الدين (الإسلام) والفكر الديني أو المعرفة الدينية الإسلاميّة التي هي مجموع قراءات أو تفسيرات للدين (النصوص المؤسّسة). يعرض سروش هذا التمبيز في نظريته حول «القبض والبسط «، حيث يفكّك أحد أهم ميكانيزمات العقل السلفي وصناعة الأصنام الفكريّة، وهي فكرة التطابق بين الدين والفكر الديني (مقولة الدين الحق أو الصراط المستقيم)، ويؤكّد على استحالة إحداث أيّ تطابق بينهما. يميّز سروش بين «الشريعة الخالصة» التي تتجسّد في مجموع النصوص أو المتون المقدّسة الثابتة تاريخيّاً وبين المعرفة الدينيّة التي هي مجموع الاجتهادات البشرية لفهم هذه النصوص، فإذا كان «دين كلّ واحد هو عين فهمه للشريعة، فإنّ الشريعة الخالصة لا وجود لها إلّا لدى الشارع عزّ وجلّ». وإذا كانت «الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسيّة كاملة وإلهيّة المصدر والمنشأ، فإنّ فهم الشريعة لا يتصف بأيّ من هذه الصفات، ولم يكن في أيّ عصر من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقياً ولا بعيداً من الخطأ والخلل». ويعمّق سروش نظريته من خلال مقولات تاريخيّة النص الفقهي وصمت الشريعة التي لا تقدّم أجوبة إلّا من خلال الأسئلة التي يطرحها الأفراد والمجتمعات في سيقاتهم التاريخيّة والثقافيّة المختلفة.

وإذا كان الدين هو مجال الثبوت، فإنَّ التحوّل هو مجال المعرفة الدينيّة التي تتأسّس داخل إطار المعارف الإنسانيّة المتغيرة بحسب الفهم المتغير للعالم. ولأنَّ كلّ المعارف تشكّل بنية مترابطة، فإنَّ المعرفة الدينيّة تخضع بدور ها للتطوّر البراديغمي أو الإبستيمي، لذا فقراءتنا للشريعة تنقبض وتنبسط، ترتكس أو تنفتح على مجالات جديدة حسب درجة تطوّر المعرفة الدينيّة، فإذا «تعرّضت المعارف البشريّة غير الدينيّة للقبض والبسط، فلا بدّ أن يتعرّض فهمنا للشريعة إلى القبض والبسط أيضاً، أحياناً بصورة ضعيفة

⁴ انظر العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، للمفكر الإيراني مصطفى ملكيان، بنسخته العربيّة الصادرة من الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، ومركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ترجمة كل من الدكتور عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف.

⁵⁻ عبد الكريم سروش، القبض والبسط...، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002، ص 30

⁶⁻ المرجع نفسه، ص 31

وخفيفة، وأحياناً بصورة شديدة وقويَّة». ⁷ يعتقد سروش أنَّ الخروج من الانغلاقات العقائديّة يستلزم تفكيك الأسس الإبستمولوجيّة للفكر الديني من خلال الكشف عن الطابع التأويلي لكلّ معرفة دينيّة، وبالتالي عدم معصوميتها. لذا يعترض سروش بشدّة على تحويل تأويل ما للدين إلى حجّة تعبّديّة على شخص آخر.

فكرة التعدية الدينية والصراطات المستقيمة: وهي نتيجة منطقية لمقولة نسبية المعرفة الدينية. يقوم سروش بتفكيك إحدى ركائز المنظومة الدينية التقليدية، وهي حصر الحقّانية في طائفة أو دين دون غيره، والتي يتم ترجمتها إلى مقولة «الفرقة الناجية» (أساس الفقه التكفيري). تقترح تأويليّة سروش تجديداً جذريّاً لنظريّة الخلاص في الفكر الإسلامي، وانتقالاً من مقولة الصراط المستقيم إلى نظريّة «الصراطات المستقيمة» عبر استثمار استراتيجي لمفهوم «الهداية الإلهيّة» (الذي نجد أشكاله الأولى في عرفان ابن عربي والحلاّج وجلال الدين الرومي) الذي يتوسّع «بسطاً» ليشمل المذاهب والأديان الأخرى وخاصّة التوحيديّة منها.

هذه التحوّلات المعرفيّة سمحت بتحرير علم الكلام القديم وتحوّله إلى ممارسة معرفيّة تحريريّة أو علم كلام تحريري.

2- الكلام الجديد ولاهوت الحريّة:⁸ من تحرير المعرفة إلى تحرير الإنسان

يتعلق الأمر بتحوّل وظيفي مرتبط بتجاوز الوظيفة الذرائعيّة والوسائطيّة لعلم الكلام القديم إلى وظيفة جديدة هي الوظيفة التحريريّة. بفضل مركزيّة الإنسان في علم الكلام الجديد والثقة في قدرته على إنتاج أشكال جديدة ومفتوحة من الحقانيّة، يتمّ ربط علم الكلام الجديد بما يسمّى لاهوت الحريّة أو التوحيد المتحرّر. يقول الدكتور فهمي جدعان، الذي كان من أوائل من استخدموا عبارة «علم الكلام الجديد»: «بحث المفكّرون المسلمون عن علم كلام جديد، يكون فيه للتوحيد وظائف جديدة، ويكون علماً «محرّراً» للإنسان، وعلماً خالصاً من الشوائب والأكدار». ويهدف الكلام الجديد إلى عدم البقاء حبيس الوظيفة التفسيريّة والانتقال إلى الوظيفة التغييريّة، حيث إنَّ الفكر الإسلامي «الحديث قد تحرّر في أو اسط هذا القرن من قيود وتصوّر ات كثيرة كانت تكبّله وتمنعه من أن يقوم بدور فعّال وحيوي في الحياة النفسيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة للمؤمنين، وانتقل من

⁷ـ المرجع نفسه، ص 73

⁸ يمكن تعريف لاهوت التحرير إجمالاً بكونه لاهوتاً منصبًا على الشرط الاجتماعي والاقتصادي الذي يؤدّي إلى استلاب الإنسان وإفقاده كرامته كخليفة لله فوق الأرض. بالتالي يتمّ الانتقال من الله كمركز إلى الإنسان كمركز، ويتمّ وضع الدين في خدمة الإنسان بدل أن يكون الإنسان في خدمة الدين.

⁹ـ فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق 1988، ص 195



حالة الجمود والسكون إلى حالة التنوّع والحركيّة ...[لكنّ] طريق التوحيد ما زال بعيداً عن نهايته». 10 يمكن فهم المشروع الكلامي الجديد في بنيته الكبري كنزعة إنسانيّة أو كـ»لاهوت للنزعة الإنسانيّة». 11

تطوَّر لاهوت الحريّة أو لاهوت النزعة الإنسانيّة من خلال مشاريع كلاميّة جديدة، أغلبها تأويليّة، لمجموعة من المفكّرين الإسلاميين مثل سروش، وعبد الجبار الرفاعي، ومجتهد شبستري، وداريوش شيغان في نقده المزدوج للحداثة الغربيّة ولأوهام الهويّات المغلقة، أو مشروع حسن حنفي في «الانتقال من العقيدة إلى الثورة»، دون أن ننسى الإبستمولوجيا الكونيّة الإنسانيّة عند محمّد أبي القاسم حاج حمد.

يتقاطع مشروع سروش إلى حدّ كبير مع مشروع عبد الجبّار الرفاعي المتمحور حول ما يسمّيه: «استعادة الإنسان» من خلال تأويل جديد للقرآن. يمكن القول إنَّ هذا المشروع ينطلق من هذا السؤال: كيف يسترجع الدين لاهوته الإنساني (ضدّ اللّاهوتيّات أو الإيديولوجيّات الماديّة) والتحرّر من «نسيان الإنسان» أو يسعى هذا المشروع إلى استعادة «الإنسان المنسيّ وغير المفكّر فيه» في الفكر الإسلامي، الإنسان الخاضع لهيمنة الاستقطابات العقديّة والمذهبيّة الطائفيّة. يتجاوز علم الكلام عند عبد الجبار الرفاعي الاهتمامات اللّاهوتيّة المحضة إلى مواضيع تغلب عليها مقولات الالتزام والحوار والتحوّل بالمعنى الأخلاقي، ويسعى لأنسنة الدين بجعله شأناً تشاركيّاً عندما يتقاطع مع مجالات تداوليّة كالسياسة والاجتماع أو الاجتماع السياسي.

يعرّف عبد الجبار الرفاعي لاهوت النزعة الإنسانية بأنّه ذلك العمل الذي «يسعى إلى اكتشاف وظيفة الدين الأصليّة في إنتاج معنى لحياة الإنسان. وهي وظيفة عجزت معظم الجماعات الإسلاميّة اليوم عن إدراكها، وأغرقت أنفسها والمجتمعات في نزاعات ومعارك يتجلّى فيها كلّ شيء سوى الأخلاق وقيم التراحم والمحبّة في الدين». ¹³ يجب أن يكون الهدف الاستراتيجي لمشروع تحديث الفكر الديني هو «إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين»، وتخليص الدين أو الإسلام ممّا يمكن تسميته «الدين ضدّ الدين» أو «الإسلام المضاد»، أي الاستعمال اللّاإنساني أو «الفهم المتوحّش» الذي أنتج الحروب المقدّسة أو المعسكرات العقائديّة الطائفيّة، فأصبح الدين منبع التعصّب والكراهية.

يؤمن عبد الجبّار الرفاعي بما يسمّيه المنطلق الذاتي للتحديث، فالتنوير هو الجهد الذي يسعى للكشف عن النزعة الإنسانيّة العميقة الكامنة في الدين، أو ما يسمّيه: «الجوانب التنزيهيّة السامية، التي تصطفي الإنسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق كلّ شيء مسخّراً من أجله، وجعل

¹⁰⁻ المرجع نفسه، ص 376

^{11.} يتمّ استعمال مفهوم لاهوت النزعة الإنسانيّة تفاديًا لفكرة الفصل بين الإنساني والإلهي الذي يحيل إليه مفهوم لاهوت التحرير

¹²⁻ كلمة رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي «دعوة للخلاص من نسيان الإنسان» «قضايا إسلاميّة معاصرة»، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد (53 - 54 شتاء/ ربيع 2013).

¹³⁻ عبد الجبار الرفاعي: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ط2، 2013 ص 9

حياته أغلى رأس مال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤوليّة والأمانة الإلهيّة». ¹⁴ يكتسي الكلام الجديد، بوصفه لاهوت النزعة الإنسانيّة، وظيفة إنقاذيّة، وظيفة تتطلّب تأويلاً إنسانيّاً للنصوص الإسلاميّة المؤسّسة بدل اللجوء إلى الأطروحات التحديثيّة المقلّدة، المرتبطة بسياقات فكريّة لا تنتمي للتاريخ الديني للمسلمين.

يبدو المشروع نابعاً من الدين نفسه، وتصبح النزعة الإنسانية هي الجوهر غير المفكّر فيه عبر التجربة التاريخيّة للمسلمين، لذا فهو لا يفترض أيّة قطيعة بين «الناسوت» و»اللّاهوت». إنَّ تجديد اللّاهوت يعني تجاوز اللّاهوت الكلاسيكي الذي يتأسّس على تفسير لا إنساني ومشوّه للنصوص، فيفضي إلى تأسيس تمثل نمطي شه والألوهة، ليس إلّا انعكاساً استلابيّاً للانغلاقات العقائديّة والمصالح الإيديولوجيّة. يمكن أن نذكر مثالاً لهذا لتجديد اللّاهوت القراءة الصوفيّة التي تستلهم الفهم الرحماني شه من خلال صفات العدل والكرم والحكمة. يتحدّث الرفاعي عن «التجارب الإيمانيّة الشفيفة» التي تعزّز النزعة الروحيّة الإنسانيّة من خلال التجربة الإيمانيّة العرفانيّة التي تمنح أصحابها رؤيا، ويصبح فيها العالم ممتلئاً بالمعنى ومنفتحاً على الكونيّة، لأنّ الإنسان يتخلّق فيها بأخلاق الله». 15 يتمّ هنا الانتقال من المعنى الفقهي للإسلام إلى المعنى الإيماني، وكن الإنسان يتخلّق فيها بأخلاق الله». 15 يتمّ هنا الانتقال من المعنى الفقهي للإسلام إلى المعنى الإيماني، إرادة الله... كلمة إسلام في القرآن ليس لها ذلك المعنى العقائدي واللّاهوتي والثقافي الذي كان قد فرض نفسه على مدار تاريخ الإمبراطوريتين الأمويّة والعباسيّة. إنَّ الإسلام بمفهومه الإمبراطوري هو المعبأ بمداليل على مدار تاريخ الإمبراطوريتين الأمويّة والعباسيّة. إنَّ الإسلام بمفهومه الإمبراطوري هو المعبأ بمداليل سلبيَّة، فيما الإسلام بمفهومه الإمبراطوري هو المعبأ بمداليل سلبيَّة، فيما الإسلام بمفهومه الإسلام بمفهومه الواكليّة شه». 16

في سياق هذه الرؤية يقترح عبد الجبار الرفاعي قراءة تحليليّة ونقديّة للنصوص الدينيّة والتراث الديني في إطار تصوّر مقاصدي للدين يتسامى فوق الاصطفافات الإيديولوجيّة والطائفيّة، ويسعى للقطع مع نزعة الهيمنة ومحاكم التفتيش. هنا أيضاً يستدعي المشروع التأويلي التمييز بين الإسلام الفقهي (التاريخي) والإسلام الجوهري أو القرآني. من هنا ضرورة صياغة ما يسمّيه «فلسفة الفقه» التي يعرّفها بكونها اجتهاداً يطمح «لبيان حقيقة علم الفقه والكشف عن الهويَّة التاريخيّة والاجتماعيّة للفقه، وتحديد العناصر الرافدة خلف عمليّة الاستنباط من مسلّمات وفرضيّات وقبليّات ومبان، تتنوّع بتنوّع تجارب الاستنباط، وطبيعة الفضاء المعرفي الذي تتمخّض في داخله تلك التجارب» 17، يتعلّق الأمر بصياغة استراتيجيّات تأويليّة جديدة من أجل بناء نظام أصولي جديد للتمايز عن الموروث الفقهي وسياقاته التاريخيّة والفكريّة.

¹⁴⁻ المرجع نفسه، ص 163

¹⁵⁻ المرجع نفسه، ص 166

¹⁶⁻ المرجع نفسه، ص 148

¹⁷⁻ عبد الجبار الرفاعي، المشهد الثقافي في إيران: فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، دار الهادي، 2001، ص 23



يقوم هذا النظام الأصولي الجديد بمر اجعة العلاقة التقليديّة بين العقل و الإيمان من أجل أنسنة الإيمان كمقدّمة الأنسنة الممار سات السياسيّة، ممّا يسمح بنشأة الأهوت سياسي جديد.

في العلاقة بين الإيمان والعقل: الإيمان متعقلاً ومتنوّراً

ينبني علم الكلام الجديد عموماً على تصوّر للإيمان أساسه الاعتقاد والتسليم والثقة Belief ينبني علم الكلام الجديد عموماً على تصوّر عبارة عن الاقتناع والتسليم لشخص إلى جانب الاعتماد والتوكّل عليه واعتباره شخصاً صالحاً ومحبّته». 18 يتمّ فهم الإيمان كحالة روحيّة وليس كتصديق ذهني، بل إنّ سروش يرجع الجوهر الإيماني (متأثراً بالمتن الصوفي) إلى تجربة «الحيرة التي تعتري الإنسان». قد يكون اللّيقين هو جوهر الإيمان، فلا يمكن الحديث عن تجربة إيمانيّة أصيلة دون مخاطرة أو ما يسمّيه «المجازفة الإيمانيّة». تتماهى التجربة الإيمانيّة مع حالة الهيام الديني والطمأنينة التي تتجاوز الاعتقاد بالقضايا، والبني والمقولات العقلية. 19

عموماً يبدو تأثير فلسفة الدين الحديثة في فكر سروش واضحاً من خلال فكرة أنَّ اليقين ليس جزءاً من الإيمان. تسمح هذه المقدّمة العامّة لسروش بالتأكيد على دور العقل في تدبير تجربة الإيمان. يجدر بالإيمان الديني أن يخضع نفسه للعقل النقدي ما دام «الإيمان والاعتقاد لا يتنافى تصديقاً وتصوّراً مع التطوّر والنقد، ما يتنافى منطقيّاً ومفهوميّاً مع التطوّر هو اليقين، وهو غير مندرج في معنى الإيمان والاعتقاد». 20

3- مركزية محور الأخلاق في المشروع الكلامي السروشي

تسمح مقولة التمييز بين عرض الدين وجوهره، بالإضافة إلى عدم خضوع التجربة الإيمانية أو تجاوزها للمقولات أو القضايا العقدية، بالانتقال من مجال المعتقدات إلى مجال الأخلاق والقيم التي تعني الترجمة السلوكية للإيمان بوصفه جوهر الدين. يؤكّد سروش على أنّه يؤمن بنسبية المعرفة لا بنسبية الحقيقة (تمييزاً عن النسبية التفكيكية أو الراديكالية). الأخلاق هي جوهر الدين و»الثابت المعرفي»، لذا فإنّ مشروعه (ومشروع علم الكلام عموماً) يهدف إلى إعادة بناء البعد الأخلاقي المركزي للدين، هذه الفريضة التي غيّبتها الطائفية العقائدية والإسلام السياسي (ما يسميه سروش بالإسلام العلماني)، كما يهدف إلى خلق مجال إجماعي يتجاوز الفكر الخلافي والبراديغمات التمييزيّة للمنظومات الدينيّة الإسلاميّة. بل أكثر من ذلك، يسعى لخلق مجال التقائي بين الأديان نفسها في نوع ممّا يمكن أن نسميه «المسكونيّة الأخلاقيّة»،

www.mominoun.com 10 قسم الدراسات الدينية

¹⁸⁻ عبد الكريم سروش، «الإيمان والعمل»، مجلة كيان، العدد 52، حزيران وتموز 2000، ص 48

¹⁹⁻ محمد جعفري، العقل والتديّن في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، تعريب حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010

²⁰⁻ سروش، «الإيمان والعمل» مجلة كيان، العدد 52، ص 52



و هو تصوّر قريب من مفهوم وحدة الأديان في الفكر الصوفي عند ابن عربي أو جلال الدين الرومي أو Perennialistes عند الأبديّين RELIGIO PERENNIS.

يمكن القول عموماً: إنَّ علم الكلام الجديد يمثل الشكل (أو البراديغم) المعرفي الجديد للمشروع التجديدي والتنويري الذي يقوده مجموعة من المثقّفين الدينيين 12 الإيرانيين (والذي يمكن أن نجد له مقابلاً وتوازيات داخل المنظومة السنيَّة). ولهذا يُعد علم الكلام الجديد نمطاً متميّزاً للولوج إلى مشروع الإصلاح الديني المعاصر.

تنتهي المعرفة الدينيّة لعلم الكلام الجديد إلى تأسيس نظام أصولي جديد يسمح بصياغة الخطوط الكبرى للاهوت سياسي جديد، لعلاقة جديدة للمجال السياسي والمجال العام، ليتحوّل مفهوم العدل إلى واقع إنساني ملموس، يتمّ فيه هدم أسس الطاغوت والمشروعيّات الزائفة، والتأسيس للإسلام الحضاري، لاهوت سياسي إسلامي جديد يتجاوز بؤس فقه «الأحكام السلطانيّة» من خلال طرح سؤال العلمانيّة وعلاقة الدين بالمجال المدنى.

يركز مشروع علم الكلام الجديد عند سروش على تلازم الحداثة الدينيّة والحداثة السياسيّة، فتجديد فلسفة الإيمان يشكّل مقدّمة معرفيّة للدخول إلى نظريّة الحكم أو التنظيم السياسي في سياق سؤال النهضة وتخلّف المسلمين. يمكن القول إنَّ هذا اللّاهوت السياسي الجديد هو مركز علم الكلام الجديد كما يصوغه سروش.

4- من الإيمان إلى السياسة ـ في تجديد اللَّاهوت السياسي

كيف تتأسّس العلاقة بين القيم الدينيّة والقيم السياسيّة الديمقر اطيّة في إطار الاهوت النزعة الإنسانيّة؟

يمكن القول عموماً إنَّ اللّاهوت السياسي لسروش يتأسّس على مفارقة معرفيّة: ضرورة بناء القيم السياسيّة من خارج الدين، لكنّه يؤكّد في الوقت نفسه على كون القيم الدينيّة الجوهريّة تشكّل ممرّاً نحو قيم الديمقراطيّة والتعدديّة. كيف يمكن بناء نظريّة من داخل الدين ومن خارجه في الوقت نفسه؟ كيف

قسم الدراسات الدينية 11

²¹⁻ يمكن تعريف المثقف الديني الإسلامي بأنه ««مثقف تتجاوز علاقته بالإسلام الإطار الاسمي أو الشكلي، له معارف في الفكر الإسلامي بجانب إلمامه بفكر الحداثة، فهو هجين في فضاء حدودي بين التقليد والحداثة، يتميز بقدرته على القيام بقراءات للنصوص الدينيّة تتجاوز المستوى الحرفي، وبالتالي تطوير مقاربات نقديّة والتخلص من سلطة الدوغما».

Abdul-Karim Soroush, **les responsabilités de l'intellectuel Musulman au 21è siècle**, un entretien avec le Professeur Abdul Karim Soroush par Farish NOOR, L'Institut pour l'Etude de l'Islam dans le Monde Moderne (ISIM) de Leiden.

يبني المثقف الديني نظامه المعرفي على التزام ديني عكس المثقفين الذين يتحرّون فقط الحقيقة العلميّة في تناولهم للإسلام (مثلاً محمّد أركون). يقترب المثقف الديني كثيراً من مفهوم المستنير، أي «المثقف الذي يلتزم عملياً بالواجبين الأخلاقيين، اللذين شعر بهما على عاتقه بمقتضى معارفه وقدراته، أي أنه لم يتجاهل شهوده وضميره الأخلاقي على مستوى العمل، بل حاول أن يعمل قدر الإمكان بما يجب القيام به أخلاقياً (لعقلانيّة والمعنويّة)»، مصطفى ملكيان، مقاربات في فلسفة الدين، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، ومركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ترجمة كلّ من الدكتور عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف.



تكون العلاقة في الوقت نفسه انفصالاً واتصالاً؟ هل يمكن بناء ممارسة سياسيّة لا تنفصل عن القيم الدينيّة والأخلاقيّة الكبرى، ولا ترتهن في الوقت نفسه بالانتماءات العقديّة التي ليست إلّا تفسيرات نسبيّة ذات طابع صراعي وجدالي في أغلبها؟ كيف يمكن الجمع بين تجربة المقدّس (علاقة بين الله والفرد) ونظام الدولة؟

في اغتراب الدين في السياسة أو التشوّه اللّهوتي للدين: يجب التأكيد بداية أنَّ سروش لا ينفي أنَّ المراحل التأسيسيّة الأولى للإسلام تميّزت بتداخل قويّ بين الدين والسياسة، بين الرّسالة النبويّة والدولة الإسلاميّة، حيث واجه الرّسول حالات سياسيّة وأنتج ممار سات سياسيّة لمواجهة الاضطهاد وتحالف أصحاب المصالح ضدّ الثورة الاجتماعيّة والسياسيّة التي يمثّلها الإسلام. لكنّ ذلك لم يكن إلّا مرحلة تاريخيّة (عرضيّة) بقيت راسخة في المخيال التاريخي للمسلمين بصفتها مكوّناً أساسيّاً وجوهريّاً للتصوّر الإسلامي للعالم.

ينطلق سروش من رفض فكرة ما يسمّيه «الدين العلماني»، أي الدين الذي يتجاوز مجاله الرّوحي- الله هوتي كي يشمل المجال الدنيوي، الدين الذي يتحوّل إلى إيديولوجيّة تقوم بتوسيع فاعليّة الديني إلى المجال السياسي، الاقتصادي أو الاجتماعي (مقولات الإصلاح أو إعمار الدنيا)، هذا التصوّر الديني الذي تجسّده تيّار ات الإسلام السياسي. يمثل هذا الدين «المعيشي» أو «المصلحي» (حيث تتسرّب الدنيويّة إلى مفهوم الدين) نقيض التجريبي المبني على التجربة الرّوحيّة (العرفانيّة)، والذي يعتبره سروش أرقى أنواع التديّن.

يعتقد سروش أنَّ فلسفة نظام الحكم تتأسّس من داخل المعرفة الإنسانية وليس انطلاقاً من التأويلات الدينيّة، لأنَّ المجال السياسي ينتمي لنطاق النسبي أو ما يسمّيه «غير المتعيّن»، في حين أنَّ التأويلات الدينيّة المؤسّسة للإيديولوجيّات الدينيّة تنبني أو تبني نفسها على الدوغما، اليقين أو ما يسمّيه «الأمر المتعيّن». بمعنى آخر تنتمي الممارسة السياسيّة للمجال الإبستيمولوجي في حين ينتمي الدين للمجال العقدي. هكذا تتشكّل علاقة تعارض وانتفاء بين فضاء مفتوح يسمح بحركيّة فعل النقد والمسؤوليّة الفرديّة، وفضاء مغلق يتأسّس انطلاقاً من فكرة الحقيقة غير القابلة لنقاش الفعل النقدي، فضاء يشكّل سلطة أرثوذوكسيّة تحدّد الطريق القويم الذي يجب على الجميع أن يسلكه. من هنا يرفض سروش أيّ تقاطع بين الفعل السياسي والتأويلات الدينيّة 22 المؤسّسة للإيديولوجيّات الدينيّة (لنسبيّتها وتهافتها)، ويرفض أن يكون للمتن العقدي فاعليّة سياسيّة 23 المؤسّسة للإيديولوجيّات الدينيّة (لنسبيّتها وتهافتها)، بسبب ما يسمّيه تعدّد الأفهام الدينيّة، ممّا يخلق بالضرورة مسافة بين دين الدولة (أي تفسير ديني) والتجارب الإيمانيّة للمواطنين التي هي متكثرة بطبعها. لذا فإنّه لا يمكن تصوّر تطابق بين جماعات المؤمنين وجماعة المواطنين.

قسم الدراسات الدينية 12

²² يؤكد سروش مثلاً أنّ التشيّع ليس ديناً في مقابل الإسلام، بل إنّ التشيّع والتسنّن هما فقط قراءتان للإسلام.

²³⁻ يمكن التمييز داخل علم الكلام الجديد بين من يستعينون بالأدلة النصيّة (textual reasoning) ومن يستعينون فقط بالأدلة العقليّة أو غير النصّية (meta - textual reasoning)



ويرى سروش أنَّ هذا التقاطع أو التداخل هو ما جعل «الإسلام لا يشكّل فضاء للحقيقة؛ أي خضوعاً حرّاً للحقائق الأساسيّة التي يجب أن ينخرط فيها المؤمنون، بل إيديولوجيّة يحتمي وراءها المسلمون، ممّا أدى إلى نشأة تأويلات جامدة للدين ترفض أيّة رؤية نقديّة. أصبحت الشموليّة الدينيّة تهدّد الفضاء الاجتماعي والسياسي». 24 في هذا الإطار يمكن أن نفهم الانتقادات التي يوجّهها سروش لرجال الدين والمؤسّسات الدينيّة (سلطة الحوزات) التي تشكّل الدعامة الدينيّة للسلطة السياسيّة المؤسّسة على إيديولوجيّة دينيّة تقيّد حريّة المعرفة الدينيّة، وتدّعي تطبيق الشريعة الإسلاميّة في إطار تأويل للدين يخلط بين الدين والمعرفة الدينيّة. ويعتبر سروش أنَّ الجدل بين المفكّرين الدينيين في إيران قد تجاوز مرحلة الحديث عن الإسلام الثوري الذي يمكن اعتباره نسخة من الإسلام العلماني، أي الإسلام المستلب داخل الإيديولوجيّة.

يغترب الدين العلماني (الإسلام السياسي) عن حقيقته عندما يقوم بإسقاط مقولاته، ثنائياته أو تقسيماته الحصرية على مجال إبستيمولوجي (السياسة والاجتماع)، يبني ديناميته على التعدّد والاختلاف. لذا ير فض سروش مقولات مثل أسلمة المعرفة، فالفكر الإسلامي بالنسبة إلى سروش ليس إلا جزءاً من المعرفة البشرية العامّة. ير فض سروش مقولة أسلمة الديمقر اطيّة أو أسلمة حقوق الإنسان أو مواضيع مثل «حليّة أو حرمة الديمقر اطيّة»، ويعتبر ها تعبيراً عن وعي زائف ومنكسر ينمّ عن عدم وعي بالتناقضات المعرفيّة العميقة التي تخترق المتون الفكريّة الدينيّة المعاصرة. كما يؤكّد على وهميّة و عدم جدوى استخراج أصول الديمقر اطيّة من الإسلام، وضرورة تجاوز هذا النمط التفكيري الراجع إلى طغيان الذهنيّة الفقهيّة التشريعيّة (التكليفيّة) التي تحاول التمدّد خارج مجالها الطبيعي فتنحو منحى شموليّاً. لذا فهو يعتقد أنّه «لا معنى التحرّك على مستوى إنكار أو تأييد الدين الديمقر اطي من خلال الاستدلال بالأحكام والاجتهادات الفقهيّة من داخل دائرة الدين» وقضايا كلاميّة وأسئلة من داخل دائرة الدين، فهي قضايا كلاميّة وأسئلة أبستيمولوجيّة وليست فقهيّة.

في لا إنسانية الدين العلماني، أو عندما يهدم الدين أصوله: يأتي تهافت مفهوم الدولة الدينية من كون مثل هذه الدولة، التي وجدت لها تطبيقات تاريخية في العالم الإسلامي، غير قادرة على تحقيق الوظيفة الأخلاقية للفعل السياسي، أي العدل، وذلك لأنَّ تصوّر ها للعدل لن يكون مؤسّساً على التشارك التعاقدي أو ما يُسمّى النمط الأفقي للمعقوليّة الإنسانيّة، بل فقط على معيار فقهي، أي على مرجعيّات يتمّ اعتبار ها غير قابلة للنقاش، في حين أنّها ليست إلّا تأويلات نسبيّة للدين. يتحوّل التأويل الفقهي للدين إلى مقولات شريعيّة تمييزيّة تكرّس المنحى الاستبدادي والشمولي للدولة، كما يتجلّى ذلك مثلاً في أحكام قتل المرتدّ²⁶ أو از دراء

²⁴⁻ Rachid Benzine, Les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, Editions Albin Michel. 2004, p.77

²⁵⁻ عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة تحقيق: أحمد القبانجي، الناشر: مؤسسة الانتشار العربي 2010، ص 198

²⁶⁻ يمكن أن نشير إلى الانتقادات التي وجّهها سروش إلى منتظري بشأن موقفه من المرتدّ وتجريمه في الفقه الإسلامي. يعتبر سروش أنّ الدين ليس إلا مصدرا من مصادر أخرى يجب أن تحدد تحليلنا للقضية، ويرفض الاستدلال بمنطق الدفاع عن العقيدة لأنّه يتناقض مع حقوق الإنسان، ويعتبر أنّ حكم الردة هو حكم سياسي. أنظر: **الفقه في الميزان**، مقال منشور ضمن كتاب: الدين العلماني للدكتور عبد الكريم سروش، ص 91 وما بعدها.

الأديان. من جهتها فإنَّ الدولة الحديثة أو المدنيّة تتسامى فوق مجال العقيدة، وترفض أن يكون لها موقف متحيّز من الأديان ما دام أنَّ من بين مبادئها حرية اختيار الانتماء الديني أو اللّادين. تصبح دولة الإسلام السياسي دولة لا إنسانيّة وتمييزيّة، في حين أنَّ «موقف الليبراليّة من إنسانيّة الإنسان يتجلّى في دائرة واسعة جدًا، فلا أحد من أفراد البشر يسقط من الإنسانيّة بسبب العقيدة أو يكون مستحقًا للقتل وسلب الحقوق» 27 ما دام أنَّ العقيدة لا تمثّل ركناً في إنسانيّة الإنسان، وأنّ الناس سواسية أمام القانون.

يحيل الفقه بالنسبة إلى سروش على سلوكات فرديّة أو جماعيّة لا تتخذ بُعداً حقوقيّاً، سياسيّاً أو اجتماعيّاً، فهذه الأبعاد تنتمي إلى مجال العلم وليس الفقه. لا يمكن إذن تأسيس الشرعيّة السياسيّة على الشرعيّة الدينيّة. لهذا فإنّه، على المستوى السياسي، تعمل فكرة ولاية الفقيه (فكرة إدماج السلطة السياسيّة أو الحكومة فيما يُسمّى «حقوق إمام العصر») على تقويض أسس الحكم الديمقراطي، لأنَّ مصدر التشريع القانوني فيها ليس هو العقد الاجتماعي، بل الحق الإلهي الممنوح نيابة لرجال الدين (الاستبداد الديني). يخلص سروش إلى أنَّ قيمة العدل تتأسّس من خارج الدين²⁸، إذ «أنّنا لا نستمدّ مفهومنا للعدل من الدين، ولكنّنا نقبل الدين لأنّه عادل». ولا لهذا فإنَّ الدين مطالب بالقيام بعمليّة مواءمة وتجديد لمرجعيّاته القيميّة لينتقل من الفهم الديني إلى الفهم العقلاني أو الأخلاقي العام للعدل، كما يتجسّد في منظومة حقوق الإنسان، ما دام أنّه ليس من المطلوب أن يكون الدين عادلًا.

من جهة أخرى يرى سروش أنَّ هذا التداخل بين المجالين الديني والسياسي يؤدي إلى اختزال الألوهية في البشريّة، والدينيّة في الدنيويّة، ممّا يحرم الدين من قدرته على الوعي بحقيقته الذاتيّة، كونه مَعْبَراً من العالم المادي (الأوهام الماديّة وعالم الحجب) إلى عالم الحقّ الخالص. يقوم سروش بتفكيك الإيديولوجيّات الدينيّة بناء على تصوّر عرفاني للعالم يرى أنّ العالم (السياسة) بالنسبة إلى الإنسان ليس طريقاً للوصول إلى الحقيقة أو لتحقيق الوعد الإلهي، بل هو عائق يحجبها، وأنّ الخلاص لا يتحقق إلّا من خلال الإفلات من أوهام السلطة الدينيّة التي ليست إلّا أوهام النفس المظلمة والمتوهّمة.

يظهر هنا الترابط بين تحرير التجربة الروحية وتحرير العقل، تحرير اللّاهوت من السياسة وتحرير السياسة من اللّاهوت. يطرح سروش السؤال الآتي: «ماذا أراد الأنبياء أن يقولوا للناس؟ وماذا أعطوهم؟ والإجابة أنَّ «جميع الأنبياء علّموا الناس معنى الحريَّة». 30 يعني سروش التحرّر من عبوديّة الأهواء على المستوى النفسي والفردي، فتصبح هذه الحريّة شرط الحريّة الاجتماعيّة والسياسيّة عندما يحصل التحقق بالمعرفة العرفانيّة التي تميّز بين عالم الحق الخالص وعالم الحجب. في هذا الإطار يعارض سروش فكرة

²⁷⁻ الدين العلماني، ص 66

²⁸⁻ لتبيان أنّ العدل قيمة عقلانيَّة وليست وحيانيَّة، يتبنّى سروش الموقف العقلاني المعتزلي بشأن استقلال الأخلاق عن الدين وكون الفضائل مستقلة عن التعاليم الدينية، لذلك فالأديان لا تعلم الناس الحسن والقبح، بل وظيفتها الكشف عن أنّ هذه الأمور الحسنة محبوبة لله تعالى

²⁹⁻ ولاء وكيلي، الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ص 47

³⁰⁻ الدين العلماني، ص 168



أنّ وظيفة الدين هي تغيير العالم، كما عبّر عنها مفكّرون مثل الأفغاني وعلي شريعتي، لأنّ مثل هذه الفكرة تشكّل مَعْبراً نحو الدين العلماني أو الشمولي.

لكنّ كلّ هذا لا يعني أنَّ الدين لا يمكن أن يكون مصدراً لقيم اجتماعيّة أو سياسيّة.

في الأدوار الجديدة للدين، من التكليف الشرعي إلى التكليف العقلي: يؤكّد سروش أنّه يؤمن بنسبيّة المعرفة لا بنسبيّة الحقيقة، ممّا يعني إقراره بقيم أخلاقيّة جوهريّة تشكّل الثابت الديني المقابل للتحوّل الدائم للمعرفة الدينيّة. يتحدّث سروش عن الدور الإيجابي للدين (أو الشريعة) داخل المجال السياسي عندما يكون قادراً على ترشيد العقيدة وتطوير نمط الوعي الديني أو التديّن، بحيث يقبل بإدماج الحداثة وتطبيقاتها السياسيّة والحقوقيّة داخل منظومة الفهم أو التفسير الديني أنه ممّا يعني بناء التناسب بين مقو لاته والمقو لات التي تقع خارج الدين، فيحدث التوازن بين المباني الفكريّة من خارج دائرة الدين وبين العقائد والقيم التي تحد مرجعيتها في النصوص الدينيّة. هكذا يتمثل الدين نفسه من خلال قيم عليا: كحريّة التعبير وفصل السلط ومركزيّة حقوق الإنسان، بدل أن «يصوغ فهماً معيّناً للدين يكون على حساب حقوق الإنسان، ذلك أنّ حكماً يحكم وفق تأويل رسمي للدين ويطالب مواطنيه بأن يعيشوا وفق هذا التأويل، يضحّي بحقوق الإنسان لفائدة الصفاء الإيديولوجي»32، متناسياً أنّ التشريعات الدنيويّة التي أخذ بها النبي تمثّل البُعد العرضي للدين، ولا مكان لها بالضرورة في العالم الحديث.

يمكن أن نشير هنا إلى نظريّة المجال العام لهابر ماس، حيث يمكن للمواطنين مناقشة أمور هم بحريّة ليحدّدوا هويتهم ويحاولوا من خلالها ترشيد الفضاء السياسي. لا يمكن للمواطن المتديّن أن يعيش في جماعة منغلقة دينيّاً ومنعز لا عن عضويته في الدولة القانونيّة، ولعلّ ما يفسّر خسارة المعتقدات الدوغمائيّة قوّتها «هو كونها تعدّ نفسها غير قابلة للخطأ، وأنّها محصّنة وممتنعة عن التغيير، ولذلك هي غير قابلة للنقاش أو الحجاج في شرعيتها أو وظائفها أو طبيعتها». 33

يتعلَّق الأمر بتحوّل قيمي أو أخلاقي للعقيدة يسمح بالترشيد الفردي وترشيد المجتمع المدني من خلال إشاعة روح الانضباط القانوني والمساواة وترسيخ القيم الأخلاقيّة والروحيّة، فيتحوّل إلى قيمة حضاريّة، ويخلق فكراً دينيّاً إيجابيّاً يعمل على خلق المصالحة بين قيم الدين وقيم العقل. ينتقل التصوّر الفقهي للمجال السياسي من التكليف الشرعي إلى التكليف العقلي.

_

³¹⁻ يثار هنا سؤال الاعتقاد في مجتمعات ما بعد العلمانيّة. هل تشكل النظم الدنيويّة واللائكيّة تحديّاً لاستمراريّة الدين أم تشكل أفقاً جديداً للتديّن الحرّ الصادق، خارج أيّة سلطة ضاغطة ومتحكمة؟

³²⁻ الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ص 53

³³⁻ J Habermas « **Religion in public Sphere** », trans: by Jeremy Gaines, European Journal of philosophy, Polity, 2006, p 6.



يمكن أن نحيل هنا على مشروع مفكّر إيراني آخر يجسّد النزعة التأويليّة الإنسانيّة في علم الكلام الجديد، وهو مجتهد شبستري الذي يوظّف الهيرمنوطيقا من أجل التأكيد على نسبيّة قراءة النصوص الدينيّة وعمليّة الاجتهاد في سياقها التاريخي، مثلاً من خلال التطبيقات التاريخيّة لمفهوم حقوق الإنسان. يقول شبستري: «إنَّ المراد من حقوق الإنسان هنا الحقوق التي تؤسّس النظام السياسي والاجتماعي، وليست هي الحقوق التي يلتزم بها كلّ شخص بدوافع أخلاقيّة. فمضمون حقوق الإنسان ليس دينيّا، ولا هو ضدّ الدين أيضاً. 34 يتمّ التمييز بين ذاتيّات الدين وعرضيّاته (عدم تعرّض الإسلام لمسألة الحريّات الدينيّة والسياسيّة) للاستدلال على أسبقيّة الحريّات السياسيّة على الالتزامات الدينيّة.

خلاص الدين بالسياسة: في تجديد الإيمان أو الإيمان في حدود العقل35

يؤكد سروش أنَّ الاعتراف بـ»البلوراليَّة» والتنوع في الفهم الديني يؤسّس للعقلانيّة السياسيّة، ممّا يضمن قيمة العدل والتوازن في علاقة السلطة بالشعب ما دام أنَّ الدولة لا تملك أيَّة مشروعيّة دينيّة تمكّنها من الاستبداد. يضمن المواطنون حقوقهم الدينيّة (أو اللّادينيّة)، وتصبح الديمقراطيّة والتعدديّة 36 هي ما يحول دون تحوّل الدين إلى إيديولوجيّة، أي تحميه من النزعة الشموليّة الكامنة ضمنيّاً داخل كلّ الأنساق الدينيّة (الاستعمال اللّاديني واللّاإنساني للدين).

في سؤال دور الدين في سياق العلمانية وما بعد العلمانية يدعو هابرماس إلى تبنّي موقف يعتمد ضمنياً على الاعتراف بالتعددية، وهي العقلانية التواصلية التي تسمح بتسوية الخلافات وتفكيك ثقافة العنف واللّاعقلانية الكامنة في كلّ التجارب الإيمانية وأنماط الفكر الديني، وبالتالي «خلق الإجماع المتولد عن النقاش الحر (...)، حيث لا ضغط إلّا للعقل المحض، وكلّ رأي لا يخضع للمناقشة والجدل فهو رأي غير عقلاني (...)، والدين متى كان منزّهاً عن الخرافة والأسطورة لا يلغي العقل». 37 لذا يعتقد سروش أنَّ الليبراليّة هي «الطريق الوحيدة لحفظ سلامة الفكر الديني في العالم المعاصر». 38 يؤكّد القبانجي في السياق نفسه على ضرورة «تعامل نقدي عقلاني مع الوحي والمعارف الدينيّة، يتيح الخروج من عقليّة الفرقة الناجية، التي تحوّل المجتمعات والطوائف إلى معسكرات عقائديّة، بقدر ما يفتح الباب أمام التعدّد والاختلاف

سند صادق حقيقت، التشيّع و العلمانيّة، قراءة في المنطلقات و المسارات، ترجمة: محمّد عبد الرزاق،

³⁴⁻ محمّد مجتهد شبستري، ذكره د. السيد صادق حقيقت، التشيّع والعلمانيّة، قراءة في المنطلقات والمسارات، ترجمة: محمّد عبد الرزاق، نصوص معاصرة، ص 23 (صيف 2011).

³⁵⁻ في الفصل السابع عشر من كتابه: «العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين» يتحدّث ملكيان عن التديّن العقلاني والسمات الإنسانيّة والمعنويّة للتدين التي يحدّدها في فلسفة الحياة، طلب الحقيقة دون ادعاء احتكارها، الممارسة النقديّة، أخلاقيّة الكون، ضبط النفس، سيادة الذات، الطمأنينة بلا اطمئنان، النزعة الإنسانيّة، مصارحة الذات، استيعاب هفوات الآخرين، الثقة بالنفس، تحاشى الوثنيّة.

³⁶⁻ يشكل تفكيك مفهوم الفرقة الناجية أو الطائفة المنصورة طريقاً لترسيخ ثقافة المواطنة في المجتمع، وتحويل الولاء من الطائفة والدين إلى الوطن.

³⁷⁻ قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ص 19

³⁸⁻ سروش عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظريّة التعديّة الدينيّة، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، 2009، ص



المشروع في التفاسير والتأويل، ويضع حدًا لادّعاء كلّ مجتهد أو فئة تحتكر مفاتيح الإسلام الصحيح، بقدر ما يفتح المجال أمام التعامل مع المعرفة الدينيّة بوصفها متغيّرة أو متراكمة ومتجدّدة».39

يعمل النمط المدني لتنظيم المجتمع (على الأقل نظريّاً) على إحداث تماه تدريجيّ بين جوهر الديمقر اطيّة وحقوق الإنسان من جهة، وجوهر الدين من جهة أخرى (التأصيل لمقولة حقوق الإنسان والعدالة وتحديد السلطة). يتمّ الانتقال من استلاب الدين في السياسي إلى ما يعتبره سروش عودة الدين لأصوله الروحيّة أو أصوله النبويّة، فهدف الرسالة النبويّة كان هو تأسيس ما يسمّيه سروش الإيمان التجريبي وإحداث تحوّل روحي يقطع مع التنميط الأرثوذوكسي أو الاجتماعي للدين.

يتحوّل الإيمان إلى مسؤولية فرديّة خارج الإطار الجماعي للأرثوذوكسيا أو الدين الرسمي، لذا يؤكّد سروش أنَّه «ليس لدينا تجربة دينيّة جماعيّة، فالتجربة شخصيّة وذاتيّة دائماً. فنحن نعيش العشق وحدنا، ونموت وحدنا، ونعيش التجربة الدينيّة وحدنا أيضاً». 40 يحدث كذلك تحوّل على صعيد عمق التجربة الإيمانيّة نفسها من خلال الانتقال من الطقوس (تفترض تنميطاً للدين وإكراها أرثوذوكسيّاً) إلى الإيمان الداخلي أو الجواني. لذا فـ«الليبراليّة تتّجه إلى التصالح مع الدين الحقيقي غير الرسمي بمقدار ما تتقاطع وتتعارض مع الدين الرسمي الإجباري». 41 هكذا يمكن أن يتحقّق ما يسمّيه محمّد إقبال: «التوفيق بين الأبديّة والزمنيّة».

في العلمانيّة المتصالحة مع الدين: يتناول سروش مسألة السيناريوهات الكبرى التي تواجهها البشريّة بخصوص العلمانيّة: هيمنة العلمانيّة كشكل من أشكال نهاية التاريخ، حيث العدل والإنسانيّة بالمعنى العقلي سيحتلّن موقع الدين، أو أفول العلمانيّة في المجتمعات الحديثة وإمكانيّة عودة الحكومات الدينيّة.

تمّ ربط مسار العلمنة بانحسار قيم الإيمان الديني في عدّة كتابات، مثل «غروب المقدّس» ⁴² لـ»سابينو أكوافيفا» و»زوال الاختلاب أو الوهم عن العالم» ⁴³ لمارسيل غوشيه، إلّا أنّه ومنذ سنوات بدأ يتّضح قصور نظر هذه الأطروحات أمام العودة القويّة للإيمان الديني. وكان الباحث الأمريكي بيتر برغر قد كتب في السبعينات كتاباً مشهوراً حول العلمانيّة بعنوان: «الدين في الوعي الحديث» ⁴⁴ يعتبر فيه العلمانيّة ظاهرة كونيّة وربّما نهائيّة، لكنّه عاد في كتابه «عودة اختلاب العالم» ⁴⁵ سنة 2001 ليردّ الاعتبار لدور الأديان من خلال فكرة نزع الطابع العلماني عن العالم، واعتبار العلمانيّة حدثاً استثنائيّاً محدوداً في العالم لم يؤثّر بعمق

www.mominoun.com 17 قسم الدراسات الدينية

³⁹⁻ عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، 2010، مؤسسة الانتشار العربي، ص 23/22

⁴⁰ عبد الكريم سروش، السياسة والتديّن: دقائق نظريّة ومآزق عمليّة، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربي، 2009، ص 85

⁴¹ الصراطات المستقيمة، ص 285

⁴²⁻ Sabino S. Acquaviva, L'éclipse du sacré dans la civilisation industrielle, broché, 1967.

⁴³⁻Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.

⁴⁴⁻ Peter Berger, La religion dans la conscience moderne, éditions du centurion, 1971.

⁴⁵⁻ Peter L. Berger, Le réenchantement du monde, Bayard, 2001

في إقبال الناس على الدين. يكشف المؤلف عن استمرارية الأنساق الدينية الكبرى التي استطاعت التأقلم مع الحداثة، بل إنَّ الأديان تبدو يوماً بعد يوم ضرورية، بسبب الفراغ الذي تكرّسه الحداثة وعجزها عن الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى.

يشير سروش إلى النقاش المطروح حول إمكانية إحداث تحوّلات ديمقراطية دون التأثير على تماسك القيم الدينية للشعوب الإسلامية. يعكس هذا النقاش تأثير الإسلام السياسي وهيمنة فكرة سلبية الدخول في الحداثة التي يتمّ اعتبارها دخيلة على قيمنا وثقافتنا. يوضّح المفكّر الإيراني أنَّ الحداثة في الفكر والسياسة تعتمد على مساءلة ما تمّ اعتباره غير قابل للمساءلة، فهي تفتح الباب للاختلاف والتعدّدية والتنوّع. لهذا فإنَّ العلمانية مبنية على الحقوق، «خصوصاً الحقوق الفردية وفهم جديد للذاتية أو الفردانية مبنية على الحرية والمسؤولية، في حين أنَّ التصوّر الديني الفقهي يتشكّل من مجموعة واجبات فقط، حيث مفهوم الألوهية يرتبط بمفهوم الحاكميّة أو الإكراه الديني، في حين أنَّ العالم الحديث يعترف بالحق في التعبير عن الانتماء الديني أو عدم الانتماء الديني، ممّا يشكّل تحوّلاً عميقاً في رؤيتنا للعالم، حيث ينظر إلى الألوهية كنظام من الحقوق متاح لكلّ المؤمنين». 46

تصبح العلمانيّة ترجمة للعقلانيّة والعلميّة على مستوى التنظيم السياسي والاجتماعي المبني على تصور عقلاني يرفض أن يكون الدين أو أيّ مذهب ديني مصدراً لمشروعيّة الحكم والسلطة، لأنَّ قضايا العدالة وحقوق الإنسان تقع خارج حدود النص الديني. لهذا يجب أن تقف الحكومة على الحياد⁴⁷وتصرف اهتمامها إلى الأمور الدنيويّة.

في هذا الإطار يميّز سروش بين العلمانيّة الإجرائيّة التي تدمج الدين والتعدديّة الدينيّة في نمط التنظيم السياسي والاجتماعي والعلمانيّة المعادية للدين، ⁸⁸والتي تنسلخ في نظره عن مبدأ الديمقراطيّة. لا تعني العلمانيّة بالضرورة منع رجال الدين من دخول ميدان السياسة. هنا يتحدّث سروش عن «الدين المدني»، حيث يشكّل الدين مؤسّسة مدنيّة يمكن أن تدخل في مجال التنافس السياسي، إن هي قبلت بقواعد الإيمان المتعقّل والعقل المتنوّر. هكذا يمكن أن تكون «الحكومة الدينيّة»، على نمط الديمقراطيّة المسيحيّة، وليس الفقهيّة حكومة ديمقراطيّة، ما دام أنّها تعتبر الديمقراطيّة من ثوابتها الأخلاقيّة، لهذا فالأجدر الحديث عن انفصال.

⁴⁶⁻ Abdul-Karim Sorous, **Les responsabilités de l'ntellectuel Musulman au 21è siècle**, un entretien avec le Professeur Abdul Karim Soroush par Farish NOOR L'Institut pour l'Etude de l'Islam dans le Monde Moderne (ISIM) de Leiden.

⁴⁷ بفضل مبدأ الحياد تجاه الأديان (المبنى السياسي للليبيراليّة) تصبح العلمانيّة ضمانة ضدّ الانغلاقات العقديّة ومصدر الانفتاحات الفكريّة بفضل أساسها المعرفي المبنىّ على الروح النقديّة وتوسيع مجال المفكر فيه.

⁴⁸⁻العلمانيّة هي أوّلاً وقبل كلّ شيء، كما يقول محمّد أركون، موقف للرّوح أمام مسألة المعرفة وليست إيديولوجيا، لا تمسّ بالجانب المقدّس، لا تتدخل في الجدل اللاهوتي للأديان ولا تؤسس لدين مواز للأديان. من هنا يجب العمل دومًا على علمنة العلمانيّة كي لا تنفصل عن مبدأها الأخلاقي.



يحيلنا هذا على العلاقة الإيجابية التي يمكن بنائها بين الديني واللّاديني في إطار سؤال دور الدين في المجال العام، من خلال التسامح المتبادل المبني على العقل المتنوّر، حيث إنَّ «التسامح مسار باتجاهين دائماً، ولهذا ينبغي ألَّا يتسامح المؤمنون فقط إزاء اعتقادات الآخرين، بما فيها عقائد غير المؤمنين وقناعاتهم دائم فعسب، بل إنَّ من واجب العلمانيين غير المتدينين أن يثمنوا قناعات مواطنيهم الذين يحرّكهم دافع ديني» ومحمه الثوابت الأخلاقية العامة. تعني الثوابت الأخلاقية للدين عدم تناقض جوهر التجربة الإيمانية ومقتضياتها الأخلاقية مع الخطاب العقلاني في مجال السياسة. لهذا فإنَّ اليقين الديني لا يتقاطع مع الفهم الجديد للدين وإعادة النظر في الفهوم والرؤى القديمة ولا يعيق عملية الاجتهاد في الدين. هذا التجديد بحاجة إلى معارف من خارج الدين. من هنا فالحكومات الدينيّة الديمقر اطيّة ليست مرغمة على التخلّي عن كونها دينيّة أو الإعراض عن كسب رضا الله تعالى. إنَّ هذه الحكومات يلزمها، لتكون دينيّة، أن تجعل الدين محوراً ومعياراً لحلّ مشكلاتها ومسائلها. ويلزمها لتكون ديمقر اطيّة فهم اجتهاديّ للدين بما يتناسب وأحكام العقل إنساني للدين بما يحقق هداية الناس». 50 يصبح الدين مصدراً لميثاق وأخلاق العيش مشتركاً في إطار مجتمع مدني، ممّا يجعل ممكناً الشكل الحقيقي للإسلام، وهو الإسلام الحضاري، أي شكل التواصل العقلاني بين الدين والسباسة.

تحيل الأدوار الجديدة للدين إلى براديغم ما بعد الحركات الإسلاميّة أو الطريق الثالثة التي يعرّفها سروش «كخروج من الإسلام السياسي لا يقطع مع الإسلام، تميّز بين الحقيقة والمجتمع، حيث يمكن للإسلام أن يكون مصدر حقيقة، لكن بإمكان المجتمع أن يخضع لقواعد لائكيّة وكونيّة كالديمقراطيّة واحترام حقوق الإنسان». 51 يكرّس هذا البراديغم الانتقال من السلطة الأفقيّة للدين إلى المستوى الأفقي للعقد الاجتماعي، من مدار التكليف الشرعي إلى مدار الحقوق المدنيّة. فهو محاولة لتجديد الإسلامويّة التقليديّة من خلال «التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعدديّة بدلاً من الأحاديّة، والتاريخانيّة بدلاً من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلاً من الماضي. وعلى الرّغم من تفضيلها للدولة المدنيّة غير الدينيّة، فإنَّها تسعى لإدراج دور للدين في المجال العام». 52

في حاجة المجتمعات الإسلامية إلى الليبرالية: ينطلق سروش من فكرة أنَّ الدين ليس منافساً للعقل ولا بديلاً عنه، بل له مجاله الخاص و هو الإيمان. لكنَّ الإيمان يمكن أن يشكّل خطراً على العقل والمجتمع

قسم الدراسات الدينية 19

⁴⁹ـ على عبود المحمداوي، "هابرماس والمسألة الدينيّة، الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني"، في فلسفة الدين، مقول المقدّس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسوال التعدييّة، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012، ص 341 من الكريم سروش، التراث والعلمانيّة، ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت 2009، ص 149

⁵¹⁻ Guy sorman, Les enfants de Rifaa, musulmans et modernes, Fayard, 2003, p.237- 238.

⁵²⁻ محاولة لتجديد الإسلامويّة التقليديّة من خلال «التأكيد على الحقوق بدلاً من الواجبات، والتعدديّة بدلاً من الأحاديّة، والتاريخانيّة بدلاً من النصوص الجامدة، والمستقبل بدلاً من الماضي. وعلى الرّغم من تفضيلها للدولة المدنيّة غير الدينيّة، فإنّها تسعى لإدراج دور للدين في المجال العام». انظر ما بعد الإسلامويّة: الأوجه المتقيرة للإسلام السياسي، محمد مسعد العربي، قراءة في كتاب ما بعد الإسلامويّة، تأليف جماعي، أصف بيات، مركز الجزيرة للدراسات، 2014

على حدِّ سواء، عندما يتمّ «وضع التديّن في موضع فوق التعقل والمناقشة ويعتبر أهل التقليد خيراً من أهل التحقيق». 53 بسبب السياج الدوغمائي يتمّ اعتبار السؤال تمرّداً على المقدّس، فيحرم المجتمع من خيرات التعقل. من هنا القطيعة بين الروح النقديّة والمجتمع الديني الذي يتوهّم امتلاك الحقيقة المطلقة، ويعتبر الأجوبة أكثر أهميّة من الأسئلة. في نقده للمؤسّسات الدينيّة يؤكد سروش أنّ «العلماء (مؤسسة العلماء) حافظوا على الوحدة الخطابيّة والانسجام الفكري للإسلام خلال فترات الأزمة، لكنّهم أيضاً أغلقوا باب الاجتهاد ووضعوا حدّاً للرّوح النقديَّة، وأصبحوا مع مرور الوقت أكثر محافظة، مثلاً في إيران يهيمن رجال الدين من خلال تصوّرات متجذّرة في الماضي ومنصبّة أساساً على قضايا الشرعانيّة، كما أنّ فهمهم للحداثة يطغى عليه الهاجس السياسي على حساب التحليل الفلسفي». 54 يصبح الإنسان رهين تصوّر لاهوتي مغلق، حيث يكون الإنسان خاضعاً لسلطة متعالية، تفرض عليه الطاعة المطلقة ويقوم الفقهاء بدور الوساطة معها.

يشكّل ذلك عائقاً أمام تطوّر المعرفة الدينيّة. هنا يتحدّث سروش عن الحاجة إلى الليبراليّة كنمط تنظيم اجتماعي وسياسي يسمح (بركائزه الثلاث: الديمقراطيّة، حقوق الإنسان، التعدّديّة) بتحرير المعرفة الدينيّة ويوفّر شروط تطوّرها. تتأسّس الليبراليّة على مركزيّة الإنسان، فهي تنظر إلى الإنسان بأنّه غير معصوم من الخطأ، ممّا يعني عبث ادّعائه امتلاك الحقيقة المطلقة، وتعتبر حريته الفكريّة المقدّس الذي يأخذ مكان المقدّسات السابقة. تسمح الليبراليّة بمساءلة التصوّرات المسبقة وتطوير ما يسميه سروش «العقلانيّة النقديّة»، حيث تلازم العقل والحريّة، فالدولة الليبراليّة تعتمد التعدديّة مبنى معرفيًا أساسيًا، لهذا فهي تتأسّس خارج الحقيقة اللّاهوتيّة، فتصبح مجالاً للسؤال، مجال الجرأة أمام المسلّمات والتحرّر من سلطة المقدّس (الانتقال من التبجيل إلى التحليل). يعني ذلك أيضاً تحرير الفرد من الوصاية الدينيّة، ممّا يسمح بالمصالحة بين الدين والسياسة وتجاوز التنافي الحاصل بين ما يسمّيه سروش «المتعيّن» و»غير المتعيّن»، أي المجال المقهى والمجال الإبستيمولوجي.

تجسّد الليبر اليّة الأخلاق بالمعنى الكانطي، ويتحدّث سروش عن قدرتها الاستيعابيّة، على النقيض من المنحى الحصري والإقصائي الموجّه للإيديولوجيّات الدينيّة. إنَّ «موقف الليبر اليّة من إنسانيّة الإنسان يتجلّى في دائرة واسعة جدّاً، فلا أحد من أفر اد البشر يسقط من الإنسانيّة بسبب العقيدة، أو يكون مستحقاً للقتل وسلب الحقوق لهذا السبب» 55، من هنا مركزيّة حقوق الإنسان، حرّيّة التعبير والعقيدة ورفض كلّ أنواع الإكراه أو العنف الديني داخل هذه المنظومة الفكريّة.

www.mominoun.com 20 قسم الدراسات الدينية

⁵³ محمّد جعفري، ص 130

⁵⁴⁻ Abdul-Karim Soroush, Les responsabilités de l'intellectuel Musulman au 21è siècle, Un entretien avec le Pr fesseur Abdul Karim Soroush par Farish NOOR L'Institut pour l'Etude de l'Islam dans le Monde Moderne (ISIM) de Leiden

⁵⁵⁻ الدين العلماني، ص66

في الخاتمية: يجد التصوّر السروشي للعلاقة بين السياسة واللّاهوت تفسيره النهائي في فكرة مركزيّة داخل علم الكلام الجديد في إيران، ألا وهي خاتميّة العقل أو رشد العقل الأخلاقي بصفته مصدراً لصياغة الإجابات عن الأسئلة التي تطرح في المجتمعات الإسلاميّة الحديثة. تصبح حاكميّة العقل عماد المعرفة الدينيّة الجديدة وأساس اللّاهوت السياسي الجديد. يقول سروش: إنَّ «الإنسان المعاصر بحاجة إلى ثلاثة أمور: تفسير روحي للعالم، وتحرّر روحي للعقول، وتأسيس أصول عامّة، لتوجيه التكامل الاجتماعي على أساس معنوي. إنَّ توقف بعث الأنبياء يعني تحرير العقل، الذي لم يعد هناك من قيود على حدوده الفكريّة، ولم يعد الدين سوى مصدر من مصادره المعرفيّة». 56 إذا كانت هذه الخاتميّة تتأسّس من خارج الدين، فإنّها تسمح بالعودة إلى جذور الدين، تغلق مدار الأعراض لتفتح مدار الجواهر.

لا تعني فكرة الخاتميّة قصور الدين وتجاوزه من خلال العقل، بل تعني قدرة الدين الدائمة على تجديد نفسه في مواجهة الإشكالات الجديدة. لذلك يميّز سروش بين «الدين في حدّه الأدنى»، و»الدين في حدّه الأعلى». لا يمكن للمؤمن أن يجد في الدين كلّ الأحكام المتعلقة بإعمار الدنيا، فذلك وهم أنشأه التفسير الفقهي الشمولى للدين.

يصبح اللهوت الإسلامي لاهوتاً مفتوحاً، ممّا يعني أنَّ المهام التي كانت تقع على كاهل الأنبياء أصبحت الآن من مسؤوليّة العلماء والمستنيرين، الذين أصبحوا يستبطنون الرسالة النبويّة في امتدادها التاريخي من خلال الاهتمام بالعقل والتجربة في القرآن. في باختتام النبوّة يظفر العقل بكامل حرّيته، الحريّة تعني تحرّر العقل من العوامل فوق العقليّة وتحت العقليّة». 57 يمكن أن نحيل هنا على نظريّة إقبال اللهوري حول خاتميّة الدين في كتابه «إحياء الفكر الديني في الإسلام»، الذي يتحدّث عن الانتقال من الإلهام السماوي إلى العقل الاستقرائي بعد بلوغ العقل حرّيته، فقد أسّست دعوة الإسلام إلى العقل للعقلانيّة داخل الإسلام، حيث يقوم العقل باستملاك وظائف الدين، فيميّز الناس بين الخير والشّر بعقولهم التي تصبح مجالاً للوحي الوجودي.

تترتب عن هذه الأطروحة تحوّلات في اللّهوت السياسي التقليدي الذي يصبح متجاوزاً، حيث إنَّ فكرة بلوغ العقل الديني لمرحلة الرشد يتصادم مع سلطة رجال الدين عموماً. داخل المنظومة العقدية الشيعيّة تشكّل نظريّة رشد العقل وخاتميته نقضاً جذريّاً لفكرة الدولة الإسلاميّة (الدين العلماني) أو دولة ولاية الفقيه المبنيّة على فكرة المهدويّة (الانتظار في زمن الغيبة، والتي تمهّد لحكومة المهدي العالميّة)، لأنَّ فكرة الخلاص الميسياني تصبح ذريعة سياسيّة، كما أنَّها لا تنسجم وبنية اشتغال الفكر والمجتمع الديمقر اطي، لأنَّها ترهن المجتمع بأسطورة «الوعد الإلهي»، وتخلق مخيالاً عقائديّاً يعوّض الواقع ويمنع إمكانيّة التجديد في الفكر والفعل السياسي، في وقت تشهد فيه البشريّة توجّهاً كونيّاً نحو التحرّر، نحو اعتناق قيم الديمقر اطيّة، وحقوق الإنسان والانخراط في التعاقد الأفقى المميّز للفكر السياسي للعصور الحديثة.

⁵⁶⁻ محمّد جعفري، العقل والتدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين.

⁵⁷⁻ محمّد الجعفري، العقل والتدين في تصوّرات المستثيرين الدينيين المعاصرين.



لهذا يؤكّد سروش أنَّ التفكير في حدود المعرفة الدينيّة والعلاقة بين مجال الإيمان ومجال السياسة يجب أن يتمّ من خارج الدين، حيث تصبح الحداثة الدينيّة أو التنوير مبنيّة على مبدأ «التمدّن والتجدّد» من خلال الاستفادة من التحوّلات الكبرى في الفلسفة والسياسة والأخلاق.

العرفان، ورسالة الأمل واللاهوت السياسي الجديد: نلحظ عموماً حضوراً قويًا للمتن الصوفي في مشاريع علم الكلام الجديد مقابل ضعف حضور المتن الفقهي أو الأصولي، ويتم استثمار مركزية النص العرفاني تأويليًا من أجل إثبات مقولة الإسلام المفتوح على تعدّد التفسيرات، والوصول إلى المقاصد الروحية العليا للشريعة، التي تحدّد معالم اللاهوت السياسي في علم الكلام السروشي.

يعتبر سروش أنَّ العرفان يكشف عن روح الشريعة ويسمح بالانتقال إلى ما يمكن أن نسميه الوعي الديني المشترك بين المسلمين (تجاوز الخصوصيّات المذهبيّة) من جهة، والمسلمين وغيرهم من جهة أخرى. يمكن أن نقول إنَّ الكونيّة واعتناق عقيدة «الإنسان» تعتبر آخر مراحل علم الكلام الجديد في تحوّله إلى أنثروبولوجيا عامّة أو أخلاق كونيّة.

هذه البؤرة الالتقائية أو التشاركية هي ما يضمن للرسالة الإسلامية شموليتها ومستقبليتها (الدخول في براديغم الحداثة الدينية والسياسية) مبنية في ذلك على قدرة الخطاب العرفاني الصوفي على التمبيز بين الشريعة (العرض) والحقيقة (الجوهر). يمكن للخطاب العرفاني أن يشكّل فضاء توحيديًا بالنسبة إلى المسلمين، بهذا المعنى نفهم مقولة خاتمة الدين في الإسلام بمعنى منح المسلمين القدرة على تجاوز الاختلافات العقائدية والشرائعية؛ أي «الحواشي والشؤون الخاصة والعرض التاريخي»، هكذا يتحوّل الإسلام إلى دين يحتاجه الإنسان في الحداثة وقبل الحداثة وما بعد الحداثة.

يفسر كلّ هذا مركزيّة مفهوم الأمل في الكلام الجديد. يقول مجتهد شبستري: يجب فهم الإسلام بصفته «رسالة الله رسالة الأمل وشجاعة إحياء الإنسان، رسالة نبذ اليأس والعبثيّة، وتأسيس ركائز متينة للحياة الداخليّة والنفسيّة كي يستطيع الإنسان تحمّل آلام الكينونة». 58 إنَّ حضور الخطاب العرفاني والقيم الرّوحيّة في المجتمع هو ما يحمي أيضاً من خطر أن تتحوّل الليبراليّة إلى دين جديد بل إيديولوجيّة جديدة، فننتقل من نسيان الإنسان إلى نسيان الله، فينتكس لاهوت الحريّة إلى لاهوت التحرير. في هذا الإطار تنبّه عبد الجبار الرفاعي إلى أنَّ لاهوت التحرير ينتهي إلى تحويل الدين إلى إيديولوجيا، في حين أنَّ «الدين أرحب وأشمل وأوسع من الإيديولوجيا. الإيديولوجيا مظهر وتعبير اجتماعي للدين، تحويل الدين إلى أيديولوجيا يعني

www.mominoun.com 22 قسم الدراسات الدينية

⁵⁸⁻ مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسميّة للدين، ذكره محمّد جعفري، ص 127



اختزال الروح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهي في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيريقا في الطبيعة، والآخرة في الدنيا». 59

خاتمة

يستدعي تأسيس لاهوت سياسي جديد تحوّلاً عميقاً في مباني وأهداف المعرفة الدينيّة التي تتأسّس داخل علم الكلام الجديد، لأنّه لم يعد المهمّ الدفاع عن تفسير ديني ما، بل تفكيك التفسيرات الدينيّة من أجل تحليل نسبيتها؛ وبالتالي اقتراح معرفة دينيّة جديدة تعتمد على الإنسان مركزاً للمعرفة والأخلاق موجّهاً لها. يؤكّد سروش أنّ أنسنة السياسة تقتضي تأسيس علم الكلام من خارج الدين، من خلال العقل الأخلاقي الذي يتجسّد في الفكرة الليبراليّة، لكنّه يؤكّد في الوقت نفسه على أنّ الدين يمكن أن يكون مصدراً للقيم السياسيّة الجديدة، إذا استطاع أن يطوّر آليّات تأويليّة تعبر به من العرض التاريخي إلى الجوهر الإنساني.

تكمن أهميّة المشروع السروشي في أنّه يلخّص، من خلال علم الكلام الجديد، كلّ الإشكالات التي تتمحور حولها مشاريع التجديد الديني (التاريخانيّة، التأويليّة، العلمانيّة...)، لكنّه يتميز بكونه المشروع الأكثر جرأة، لأنَّ العلاقة الجديدة التي يؤسّسها بين الدين والشرعيّة السياسيّة تتأسّس على مواقف دينيّة أو على نمط التزام ديني يؤكد في آخر الأمر أنَّه يمكن إصلاح الإسلام من داخل الإسلام.

www.mominoun.com 23 قسم الدراسات الدينية

⁹⁵⁻ حوار مع المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي: أوهام الهويّة والخصوصيّة... عطّلتنا عن الحضور في العصر، مجلة يتفكرون، العدد الثاني، خريف 2013، إصدارات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود.



قاممة المراجع:

- الرفاعي، عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، 2012
- الرفاعي عبد الجبار، المشهد الثقافي في إيران: فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، دار الهادي، 2001
 - جدعان فهمى، أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، 1988
- جعفري محمّد، العقل والتّدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، محمّد جعفري، تعريب حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010
 - سروش، عبد الكريم، الدين العلماني، ترجمة وتحقيق: أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربي، 2010
- سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، دفائق نظرية ومآزق عملية، ترجمة أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، 2009
- سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظريّة التعدديّة الدينيّة، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، 2009
 - سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، بيروت، 2002
 - سروش عبد الكريم، «العقل والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، 2010، مؤسسة الانتشار العربي.
 - سروش عبد الكريم، التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت 2009
 - عبد الكريم سروش، الإيمان والعمل، مجلة كيان، العدد 52، حزيران وتموز 2000
 - هيك جون، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، بيروت، دار المعارف الحكميّة، 2010
- المحمداوي علي عبود، «هابرماس والمسألة الدينية، الوضع الديني في المجتمع ما بعد العلماني»، في فلسفة الدين، مقول المقدّس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعدديّة، مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير الدكتور علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، 2012، ص ص 339 361
- ملكيان مصطفى، العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، بنسخته العربيّة الصادرة من الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، ومركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، ترجمة كل من الدكتور عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف.
- مسعد العربي محمّد، ما بعد الإسلامويّة: الأوجه المتغيّرة للإسلام السياسي، قراءة في كتاب ما بعد الإسلامويّة، تأليف جماعي، أصف بيات، مركز الجزيرة للدراسات، 2014
- وكيلى، ولاء، الحوار حول الدين والسياسة في إيران، الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ترجمة حسين أوريد، نشر الفنك.
- Abdul-Karim Soroush, **Les responsabilités de l'intellectuel Musulman au 21è siècle**, un entretien avec le Professeur Abdul Karim Soroush par Farish NOOR, l'Institut pour l'Etude de l'Islam dans le Monde Moderne (ISIM) de Leiden.
- Guy Sorman, Les enfants de Rifaa, musulmans et modernes, Fayard, 2003.
- Rachid Benzine, Les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, Editions Albin Michel., 2004.

MominounWithoutBorders

Mominoun You

@ Mominoun_sm

مهم المسلم المس

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

+212 537 77 99 54 : الهاتف

الفاكس : 21 537 77 88 +212 537

info@mominoun.com