اشكالية الموضوع في المعرفة الدينية (مناقشة في آراء سروش)

المدرس الدكتور
حسام علي حسن العبيدي
الكلية الإنسانية الجامعة ـ النجف الأشرف

الأستاذ الدكتور
ستار جبر حمود الأعرجي
جامعة الكوفة ـ كلية الآداب

مقدمة:

ظهر سروش منذ أوائل الثمانينات من القرن المنصرم بنتاجه الغزير على الساحة الفكرية في إيران، وقد حصل تغيير مفاجئ في أفكاره عام ١٩٨٩م ومنذ أن كتب مقالاته التي أسماها (القبض والبسط في الشريعة)، حيث بانت نزعته التجديدية في الفكر الديني، والتي تبتني أساسا على رؤية لمفهوم التجديد تتخذ من إعادة فهم الدين طريقا يوصل إلى تصور جديد عن الدين يحدد مكانته في خارطة المعرفة الجديدة، اما أسباب إعادة فهم الدين فهي مختلفة، ولكنه يرجعها إلى سببين رئيسين: **الأول** هو التغيير الحاصل في عموم المعارف البشرية، و**الثاني** هو تبدّل نمط الحياة الإنسانية.

ويميّز سروش بين الدين في حدّ ذاته، وفهم الانسان للدين ومعرفته المعنى المراد من نصوصه، فالدين كامل ثابت، بينما المعرفة الدينية جهد انساني لفهم الدين مرتبط بالمعارف البشرية الأخرى، قابلة للتكامل، ويطرأ عليها التغيير كسائر عمليات التغيير التي تطال فهم ومعرفة سائر الظواهر الأخرى.

وعلى هذا الأساس يبين سروش مشكلات ما يقع موضوعا للمعرفة الدينية ، وبعضها عام لا يختص بمعرفة دون أخرى، وبعضها يختص بالدين نفسه كموضوع لهذه المعرفة، مؤكدا ضرورة تمييز جوهر الدين وذاتياته عن عرضياته، ونحو ثالث من المشكلات يعمّ المعارف المتعلقة بفهم النصوص وقراءتها، مع الأخذ بالحسبان ما للنص الديني من خصوصية، سيتناول هذا البحث تلك المشكلات تباعا في ثلاثة مباحث، وسيعقد المبحث الرابع لمناقشة آراء سروش فيها، والتي اعتمدها كأسس معرفية ينطلق منها لتحديد موقفه من الدين والمعرفة الدينية، وعناصر مهمة في بناء نظريته في التعددية الدينية.

ISNN 1997-6208

المبحث الأول

أصالة الواقع المعقد

الواقعية اتجاه فلسفي في مجال البحث عن طبيعة المعرفة الانسانية وحقيقتها، يرى أصحاب هذا الاتجاه ان الاشياء المادية توجد مستقلة عن الخبرة الانسانية، بمعنى ان للموجودات المحسوسة وجودا عينيا مستقلا عن الذات العارفة، والمعرفة صورة مطابقة لحقائق الاشياء في العالم الخارجي، الذي يبدو لنا عالما متعددا متكثرا، ولا يمكن رد تعدده وتنوعه إلى وحدة، ويقابل هذا الاتجاه، الاتجاه المثالي الذي يرى أصحابه ان الاشياء مرهونة بالقوى التي تدركها، وليست الاشياء والموجودات سوى أفكار في عقولنا، وبهذا أنكر المثاليون أن يكون للاشياء وجود مستقل عن العقل الذي يدركها. وبعبارة مختصرة؛ ان الاتجاه المثالي يرى الاصالة للفكر، بينما يرى الاتجاه الواقعي أصالة الواقع (بالمعنى المتقدم)[١].

ولكن الاتجاه الواقعي القائل بأصالة الواقع، له صور مختلفة، أظهر ما يهمنا منها الآن صورتان: **الاولى**؛ هي الواقعية الساذجة التي آمنت بما يتفق ورؤية عامة الناس في القول بان افكارنا صورة مطابقة للاشياء في الخارج، وان العالم الخارجي موجود بالفعل حتى عندما يكون بعيدا عن ادراكنا الحسي، وهو كذلك موجود على الحالة نفسها عندما يقع عليه ادراكنا. وعدّت هذه الواقعية ساذجة لأنها لا تخضع للتفكير النقدي وتثق بمدركات الحس ثقة لاحدّ لها، وترى ان الواقع بسيط يمكن ان يدرك بغير وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة. اما **الثانية**؛ فهي الواقعية النقدية التي تميّزت عن الواقعية الساذجة، بانها لا تسلّم بالوجود الحقيقي للمدركات الحسية الا بعد الاختبار النقدي وتمحيص حقائق الاشياء في قوانين علم الطبيعة، كما انها جعلت للعقل عملا ايجابيا في المعرفة وفاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للواقع، وانما للعقل أثر في تكوين معانٍ جديدة بعد أن تنقل إليه الحواس صورا حسية[٢].

يصنّف سروش الواقعية القائلة بأصالة الواقع، على صنفين: وضعية، وما بعد الوضعية[٣]، إذ إن المذهب الوضعي اسم يطلق في أحد اطلاقاته على اتجاه فلسفي عام يتضمن ان المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبنية على الواقع والتجربة، وربما يُعدّ بيكون بادئ

الوضعية وواضع الاسم الذي سميت به في القرن التاسع عشر[٤]، الا ان سروش يصف وضعية بيكون، وكذا وضعية ميل[٥] (Mill)(١٨٠٦- ١٨٧٣م)، بانهما مبتنيان على امكانية الكشف عن الواقع بمجرد المشاهدة المحضة والخالصة، ويقول: ((إن وضعية ميل و(بيكون) تبتني على هذا التصور، وهو ان الحقائق تتجلى لنا بصورة عارية ومكشوفة ولا نحتاج لتحصيل هذه الحقائق إلى شيء سوى عين مفتوحة، ولكن التحول أو التكامل الذي طرأ على الفكر البشري في دائرة الفلسفة والعلوم أثبت بطلان هذا التصور وأوضح ان هذه الحقائق غير عارية وغير مكشوفة أبدا سوى في مساحات الخيال والوهم، فحتى في التحقيق الاستقرائي نواجه سلسلة من القواعد والوقائع المتوالية التي تتدخل في صياغة الدراسة الاستقرائية هذه، فالإنسان لا يمكنه أبدا اجتناب العوامل المؤثرة بصورة كاملة))[٦].

أما الفلسفة ما بعد الوضعية، فهي تتفاوت اساسا عن الوضعية، في تشخيص هذه المسألة، أي عدم وجود مشاهدة محضة وخالصة، وأن كل مشاهدة لموضوع معين مسبوقة دائما بنظرية ذهنية، ((إن النظريات متقدمة بالضرورة على المشاهدات، والمشاهدات بنفسها مصبوغة بصبغة تلك النظريات القابعة في الذهن))[٧].

إن ما يتناسب مع عالم بسيط وساذج هي الواقعية الساذجة، ولكن هذا الوصف المبسط للواقعية والذي يسميه سروش[٨] "الواقعية الخام" لا يتناسب مع عالم معقد، ((إن عالم الواقع سواء في الدين أو الفلسفة أو الطبيعة، أعقد من أن تفرض الاحكام العقلية البسيطة حكمها عليه أو يتعامل الانسان مع هذا الواقع بمنطق الجزمية.))[٩].

إذن، المبنى المعرفي لسروش هو القول بأصالة الواقع المعقد، وهذا يعني ان الواقعية موجودة، وانها ممكنة الحصول، ((والغاية الأساسية في ميدان المعرفة هي الوصول إلى الحقيقة، ولكن ذوي التفكير السطحي، يظنون أن الحقيقة واضحة، وتحليلها سهل، والعقول الساذجة تقتنع بكل ما تقرأ في هذا العالم، وتعتقد أنه حق أبدي. [...] ان تجربة تاريخ المعرفة المديدة أقنعت العلماء أن الواقعية ـ مهما كان السعي وراءها حثيثا ـ عصية على الادراك ومعقدة، ولا يمكن الاطمئنان إلى ادراكها بسهولة، كذلك فان المعرفة أمر معقد، والوصول إلى المعرفة الحق والكاملة ليس أمراً سهلا.))[١٠].

ولسروش بيان آخر، يمكن من خلاله استيضاح طبيعة المعرفة البشرية وواقعها، فإنه يميّز بين مقامين في المعرفة: **الاول**؛ مقام الاستكشاف والتجميع، وفي هذا المقام تجمع مواد المعارف الخام، كما هي سواء أ كانت صحيحة أم خاطئة، وبغض النظر عن طريقة التجميع والاكتشاف، إذ ليس لها منهج معين ومضبوط. **والثاني**؛ مقام التحكيم أو التقويم وفيه لابد من منهج خاص مضبوط يحكم من خلاله على صحة المواد الخام المتجمعة أو سقمها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يميّز أيضا تمييزا أخر في كل معرفة بين مقامين آخرين: **أحدهما**؛ مقام "يجب" وهو مقام التعريف، أي انه في تعريف أي علم لابد من توافر "يجب منطقية"، فمثلا قيل في تعريف الفلسفة الخاصة (يجب أن تكون العلم باعراض الوجود المطلقة)، **وثانيهما**؛ مقام "يوجد" وهو مقام التحقق، ففي مثالنا السابق الفلسفة المتحققة ـ أي في مقام التحقق ـ في العالم الخارجي، لم تكن تجسيدا للفلسفة التي تم تعريفها في مقام التعريف، فأن القول بأن الفلسفة يجب أن تكون كذا، ليس معناه أن الفلسفة الموجودة هي كذلك حتما، فكل معرفة موجودة متحققة قاصرة دائما عما جاء في تعريفها. ان ما ينظر في تعريف أي معرفة هو القضايا الصادقة، وحسب، ولكن في مقام التحقق يمكن أن تكون المعرفة مشتملة على قضايا صادقة وأخرى كاذبة أيضاً[١١].

وفي تسمية واطلاق أخر يسمي مقام التعريف بمقام "الثبوت"، بينما يسمي مقام التحقق بمقام "الاثبات"[١٢]. وعلى هذا يتضح جليا المراد من قوله: ((فالواقع مهما كان "في مقام الثبوت" الا اننا نواجه الغموض والتعقيد "في مقام الاثبات"))[١٣].

واستنادا إلى هذا المبنى المعرفي، وهو الواقعية، وأصالة الواقع(المعقد)، ومع الأخذ بالحسبان، أن كل نظرية واقعية تقول بالتمييز بين الشيء والعلم بالشيء، أي بين "الادراك" و"الواقع" الذي يكون متعلقا للإدراك، ستكون الطبيعة هي متعلق الفهم في المعرفة العلمية، والوجود متعلق الفهم في المعرفة الفلسفية، والدين هو متعلق الفهم في المعرفة الدينية[١٤]. اذن، الدين غير المعرفة الدينية والشريعة غير فهم الشريعة، ((ان الشريعة عبارة عن مجموعة من الاركان والاصول والفروع المنزلة على النبي، اضافة إلى سير الاولياء وسننهم.

أما المعرفة الدينية فهي فهم الناس المنهجي والمضبوط للشريعة، ولها كما لغيرها من المعارف، في مقام التحقق، هوية جمعية وجارية))[١٥].

ISNN 1997-6208

في مقام "التعريف" لابد أن تكون المعرفة الدينية كاملة وخالصة وصادقة، اما في مقام "التحقق" فهي نتاج العلماء، وهي ناقصة حتما وكثيرة الاخطاء ولها هوية جمعية غير محصورة بشخص واحد، ولها أيضا هوية تاريخية، فالهوية الجمعية لا تعني أنها محصورة بالمعاصرين من علماء الشريعة، وأنها تشمل جهود كل الذين كان لهم جهد ونتاج في المعرفة الدينية(١٦).

((ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، اما "الشريعة الخالصة" فلا وجود لها الا لدى الشارع (عزوجل). [...] لذلك فان المعرفة الدينية على الرغم من أنها مبنية على الدين ومرآة له، لكنها ليست الدين نفسه))(١٧).

ولابد هاهنا من التنويه والاشارة إلى تأكيد سروش رؤيته للفارق الواضح والجلي بين الايمان والمعرفة الدينية، فالإيمان حالة شخصية دائما، ويمكنه أن يزداد وينقص في القوة والشدة، اما المعرفة الدينية فهي لا تتحقق الا بصورة جمعية، ولها حركتها التاريخية ومسيرتها التي تسترفد قوتها من المناقشات بين الآراء المتخالفة، ثم أن الايمان قد لا يبدأ من المعرفة الدينية اليقينية، وقد لا يبتني عليها بالضرورة، ولكن هذا لا يعني أبدا أنهما لا يجتمعان أو أن الايمان لا ينتهي إلى اليقين(١٨).

ومادام الدين هو الموضوع في المعرفة الدينية، يستدعي الأمر بيان حقيقة الدين وجوهره، ومن نظرة خارجة عن الاديان نفسها، إذ الكلام عن الدين بشكل عام، وليس عن دين محدد بعينه.

المبحث الثاني

الدين وجوهره

هناك محاولات واسعة لتقديم تعريف لمصطلح "الدين"، وتراوحت تلك المحاولات بين التعريف الاجتماعي والنفسي والفلسفي، وغير ذلك، وبذلت كل جهة جهودا كبيرة للدفاع عن كلٍ من التعريفات المتعددة، بيد أن كل تلك التعريفات والمحاولات لم يرتضها بعض فلاسفة الدين، ومنهم جون هيك، الذي يرى أن كلمة "دين" لا تملك معنى واحد، وحينئذ لابد من وجهة نظر تكون أكثر مرونة ولا تحدد المعنى الصحيح بمعنى واحد، من هنا لجأ إلى

طريقة فتجنشتاين[١٩](Wittgenstein)(١٨٨٩ - ١٩٥١ م)، في فكرة "التشابه العائلي"، إذ يمكن ملاحظة بعض الامور في مجموعة وكأنها عائلة طبيعية واحدة يتشابه أفرادها في لون العيون والوجه والطباع والبنية الجسدية وغير ذلك، ولكن هناك اختلافات تمنع من ايجاد قدر مشترك بينهم، والتشابه والتماثل انما يكون في خصائص موزعة على الافراد بدرجات متفاوتة يتم من خلالها تمييز هذه العائلة عن تلك [٢٠]. وعليه يعرف جون هيك "الدين": ((بأنه عبارة عن عائلة متشابهات تتمحور جميعها حول الاهتمام بالأعلى))[٢١].

ويتبنى سروش أيضا فكرة المماثلة والمشابهة العائلية بين الاديان، ويقرر: ((إن حقيقة الوجود التاريخي للأديان أمر لا شك فيه، بيد أن وجود ذات وروح مشتركة بين الأديان بأجمعها ليس أمرا مسلما، بل ان اثباته يقرب من المحال. فليست الأديان عبارة عن افراد ومصاديق لأمر كلي باسم "دين"، بل هناك شبه ومماثلة عائلية بينهما "كما يقول فيتجنشتاين" أكثر من اشتراكهما في الماهية.[...] لأن الدين ليس له ماهية من الماهيات كالحيوان والنبات وبالتالي ليس له مقومات وذاتيات يمكن ادغامها في تعريف معين مسبقا. وعلى فرض وجود تعريف خاص للدين، فأنه لا يكون تعريفا منطقيا للدين، فيبقى التعريف الماهوي للدين أمر ذوقي وغير برهاني))[٢٢].

والملاحظ أن سروش لم يشر إلى تعريف جون هيك للدين، على الرغم من اتفاقه معه في فكرة التشابه العائلي للأديان، وهذا سينعكس على موقفه من مسألة ايجاد جوهر واحد للأديان، إذ لو أخذ بما جاء في تعريف هيك السابق، لربما كان من القائلين بجوهر واحد للأديان (وهو التمحور حول الاهتمام بالأعلى)، ولكنه يرى أن البحث عن ذاتيات الأديان، أو بالأحرى الحديث عن جوهر واحد للأديان وانطلاقا من معارف مسبقة، ما هو الا سعي وجهد غير موفق[٢٣]، ويشير في الوقت نفسه إلى ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع وفلاسفة الدين من تعريف الدين بأنه ((عبارة عن منظومة من الرموز والاشياء والشخصيات المقدسة))[٢٤]، وتقسيمهم للأمور والحوادث على مقدس ومدنس، سماوي وأرضي، حيث يمثل هذا التقسيم عندهم عنصرا جوهريا في تعريف الدين، لكنه سجّل ملاحظاته على هذا التعريف الأخير، حيث لاحظ أنه ((يخفق في أول خطوة لتعريف الأمر القدسي بدقة. هذا أولا. وثانياً: ان هذا التعريف إلى درجة من العمومية والقناعة والتواضع

بحيث انه يلبس السحر والكهانة ثوب الدين. وثالثاً: انه يعمل على سلخ وتحجيم الذات [الجوهر] إلى درجة انه لا يبقى من الدين سوى قشرة غليظة. ورابعا: على فرض قبول هذا التعريف على علاته، لا تبقى هناك مشكلة لتقسيم التعاليم الدينية إلى ذاتية وعرضية.))[٢٥].

لذلك فأن سروش يرى البحث في عرضيات الدين أنفع وأكثر نتيجة من البحث عن ذاتياته وجوهره، والأكثر فائدة من البحث في عرضيات الدين بشكل عام، هو فهم عرضيات أحد الأديان بشكل خاص[٢٦].

وزيادة على ما أبداه من ملاحظات تكمن وراء عدم قبوله تعريف الدين عند بعض علماء الاجتماع وفلاسفة الدين، يمكن أن نلتمس السبب في عدم قبوله فكرة الجوهر الواحد للأديان، وببيان آخر يرتبط بمبانيه الفلسفية والمنطقية، ولكن بداية ينبغي ملاحظة أمور، وهي كالآتي: **الأول**؛ إن الأديان الموجودة فعلا هي نتاج شخصيات عظيمة تتمتع بتجارب باطنية ودينية، هي شخصيات الأنبياء في الأديان السماوية[٢٧]، ومؤسسي الأديان الأخرى (غير السماوية). **والثاني**؛ إن تجارب هؤلاء العظماء تختلف وتتفاوت فيما بينها. **والثالث**؛ هذا التفاوت والاختلاف، هل هو تفاوت بالدرجة أو انه اختلاف بالنوع ؟ إن قلنا إنه تفاوت بالدرجة، فهذا يعني هناك وحدة نوعية لتجارب العظماء، أي انها من نوع واحد وإن كانت تتفاوت من حيث درجة كمال التجربة، وإن قلنا إنه اختلاف نوعي، فهذا يعني اننا نواجه كثرة نوعية من التجارب الدينية، وكل تجربة نوع برأسه، وبالتالي كل واحد من الأديان نوع مختلف عن سائر انواع الأديان[٢٨].

بعد أن يمهد سروش بهذه الملاحظات، يزعم أنه لا يمكن اثبات أن هذا التفاوت بالنوع أو بالدرجة عن طريق البرهان[٢٩]، ((فإن حكمنا في هذه المسألة يرتبط إلى حدّ كبير بنظرتنا وموقفنا من الواقعية أو المثالية، والحكم لصالح إحدى هاتين المدرستين الفلسفيتين مشكل جدا ولا يزال نزاع الفلاسفة قائما في هذا الباب، أجل بامكان اعتبار أن كل نبي نوع مستقل وكذلك اعتبار الأنبياء أنواعا عديدة وهكذا بالنسبة إلى تجاربهم، ولهذا لا يمكن تحصيل جوهر واحد للأديان))[٣٠].

أما الفرضية الأخرى التي تعدّ الأديان نوعا واحدا، والاختلاف بينها بالتدرج والتكامل، فأنه ومع فرض القول بالجوهر الواحد للأديان، كذلك لا يمكن اثبات هذا

الجوهر الا من خلال التأمل والشهود (المكاشفات العرفانية) وأمثال ذلك، ولا مجال للبرهان هنا في اثباته[٣١]، والمحصل مما سبق؛ ان هناك مسالك ثلاثة في مسألة الجوهر الواحد للأديان؛ **الأول**؛ هو مسلك الواقعية الذي يرى أصالة الكثرة في عالم الواقع، ومن ثمة لا حاجة إلى دليل يثبت الكثرة النوعية للأديان، وهذا المسلك هو المختار عند سروش، و**الثاني**؛ هو مسلك علماء الاجتماع وبعض فلاسفة الدين؛ ويتبعون فيه منهجا استقرائيا لإيجاد أوجه التشابه بين الأديان، إذ لا يمكنهم ـ بحسب وجهة نظر سروش ـ اثبات الجوهر الواحد للأديان، و لا يملكون برهانا فلسفيا على وحدة الأديان النوعية، اما **الثالث**؛ فهو المسلك الذي يفترض الأديان نوعا واحدا، ولكنها مختلفة بدرجة التكامل، والجوهر الواحد للأديان يمكن اثباته بالمنهج التأملي أو بالمنهج الذوقي الشهودي، ويستظهر سروش من بعض عرفاء المسلمين، أنهم سلكوا المسلك الثالث، حيث يرون أن التفاوت بين التجارب الدينية للأنبياء انما هو تفاوت بالدرجة لا بالنوع، ومن هنا ذهبوا إلى أن جميع الأنبياء كانوا من أصحاب الكشف ولكن أتم وأكمل الكشوفات النبوية هو ما تحقق لنبي الإسلام ﷺ، فكانوا يسمون كشفه "الكشف التام المحمدي"[٣٢].

هكذا ينتهي سروش إلى مواجهة مع واقع فيه كثرة نوعية للأديان تبعا للكثرة النوعية في التجارب الدينية، وأمام هذه الكثرة الواقعية لا يبقى مجال للترجيح، إذ إن التجارب الدينية هي من قبيل الأمور الذوقية والوجدانية، وتشبه إلى حدّ ما مجالات الشعر والأدب والفن ونحوها، فهذه مجالات تتجلى فيها الكثرة بمعناها الحقيقي، فمثلاً، كل شاعر يمثل نوعا خاصا بحدّ ذاته يختلف عن شاعر آخر، كذلك التجارب الدينية التي تشترك مع هذه المجالات في أنها من جنس الأبداع والخلاقية، وليس بالضرورة أن يكون ابداع هذا المبدع أفضل وأكمل من ابداع ذاك، بل لا يمكن اثبات الأفضلية بينهما بالدليل، مادام ذلك من الوجدانيات، عندئذ لا يمكن الترجيح بين كل من التجارب الشعرية والأدبية والفنية، وكذا التجارب الدينية وهذا يعني عدم امكانية ترجيح دين على آخر[٣٣].

مع ملاحظة أن سروش يعطي دورا للأدلة في الايصال إلى التنوع، بعد استبعاد بعض الأديان والمذاهب التي لا تصمد أمام منافساتها، حيث يذكر: ((ان الأدلة توصلنا إلى "الأنواع" بعد طرح ما يمكن طرحه من الموارد الضعيفة. وعندما نصل إلى الأنواع نجد الكثرة

الواقعية بالفعل، حيث تعمل الجواذب عملها))[٣٤]، وكل شخص ينجذب إلى نوع، وآخر يكون منجذبا لنوع ثانٍ ، وهكذا لا يمكن تحويل هذا التنوع إلى أمر واحد، والأدلة تقودنا إلى الأنواع المتكثرة بالذات وغير القابلة للوحدة[٣٥].

من ناحية أخرى، يرى سروش أن جوهر الدين ليس واحدا حتى في الدين الواحد، إذ إنه على ثلاثة مستويات تبعا لاختلاف اَنحاء التدين، حيث يرى أن التدين أو الحالة الدينية عند الناس على ثلاثة اَنحاء: **الأول**؛ التدين التقليدي "المصلحي"، **الثاني**؛ التدين التحقيقي الكلامي "المعرفي" (القائم على المعرفة)، و**الثالث**؛ التدين العرفاني "التجريبي" (القائم على التجربة القلبية)، وعلى هذا يكون جوهر الدين في نظر المتدينين بالنحو الأول (المقلدين)، عبارة عن الأوامر والنواهي وبعض المسائل التي تمتد إلى واقع الحياة الاجتماعية، فالدين عند هؤلاء من أجل الحياة، لا أن الحياة من أجل الدين، اما المتكلمون (أصحاب التدين التحقيقي المعرفي)، فجوهر الدين بالنسبة اليهم يتمثل في معارف الدين من قبيل مسائل؛ الخير والشر، الخلق، المعاد والحشر، وغيرها من المسائل التي ينبغي صياغتها بشكل منظومة فكرية تكون مقبولة لدى العقل، بينما يكون جوهر الدين عند أصحاب التدين العرفاني، متمثلا بالتجارب المعنوية والقلبية، والاقتداء بالأنبياء في حالاتهم الروحية[٣٦].

إن هذه الأنواع أو الأنحاء الثلاثة للتدين ليست متنافية فيما بينها، الا انها غير متطابقة تماما، فلكل واحدة منها جوهر خاص، وهي مترتبة طوليا، أدناها مرتبة التدين التقليدي ، ثم مرتبة التدين الكلامي، والمرتبة الأعلى هي مرتبة التدين العرفاني، وعليه فأن جوهر الدين في كل مرتبة من المراتب المذكورة يمثل قشرة الدين عند أصحاب التدين في مرتبة أعلى منها[٣٧].

ويلاحظ سروش أيضا؛ أن البحث في القضايا الدينية، وفهم النصوص وتفسيرها، يرتبط تماما بنوع التدين الذي نعيشه ونوع المفروضات والمسبوقات الفكرية التي في أذهاننا، ان لكل نوع أو نحو من انحاء التدين له قراءته للنص الديني، وبما ينسجم مع مسبوقاته الفكرية في مرتبة تديّنه، وهكذا في كل مورد ينفتح فيه باب التفسير فأن هذه القراءات الثلاث للدين تجد طريقها إليه[٣٨].

المبحث الثالث

النص الديني وتعدد القراءات

بيت القصيد للمعرفة الدينية هو فهم[٣٩] النص الديني، فعلماء الدين يسعون إلى فهم الشريعة، والمعرفة الدينية هي معرفة بالدين، ويؤكد سروش ((ان ما يضمن دينية هذه المعرفة هو عودة العلماء المستمرة إلى الكتاب والسنة وعزمهم الصادق على كشف معاني الشريعة وبطونها))[٤٠]، ويرى أن علم الكلام ليس من المعرفة الدينية، وان كان تطوره يساهم في تطور المعرفة الدينية (أي فهم الكتاب والسنة) ويتلائم معها[٤١]، وقد مرّ آنفاً ، ان تنوع التدين يلقي بظلاله على عملية فهم النصوص الدينية.

إن رؤية سروش لعملية فهم النص الديني تبتني على أسس غير المألوفة والتقليدية، لذا يجدر أن نشير أولاً - باختصار - إلى ما دأب عليه العلماء والمفكرون الدينيون في استخلاص معارف الدين والتحري عن معنى النص، حيث يمكن أن يلاحظ مبانيهم ورؤاهم الرئيسة في التعامل مع النص الديني، من خلال العناصر في ما يلي[٤٢]:

١- لكل نص معناه المحدد والنهائي وهو المراد الجاد لصاحب النص، لذا يجب في فهم النص تحري هذا المعنى المقصود للمتكلم أو المؤلف.

٢- إن الوصول إلى المعنى المحدد والمقصود لصاحب النص أمر ممكن وميسور عن طريق اتباع الأساليب العقلائية لفهم النصوص، و ملاحظة قواعد العقلاء في التحاور والتفاهم، وكل هذه القواعد والأساليب ضوابط وأصول ممكنة التشخيص، وإن كل عملية فهم للنص لا تراعي المنهج المنضبط بتلك الضوابط والأصول، هي عملية غير مقبولة و لا يمكن أن يحتملها النص.

٣- إن الفاصل الزمني بين عصر انشاء النص وعصر القارئ له، لا يحول دون وصول القارئ - الذي يمارس عملية فهم النص - إلى المعنى المقصود والمراد الجاد للنص.

٤- الفهم محوره النص والمؤلف (صاحب النص). لذا فإن اِشراك أية حالة ذهنية وأحكام مسبقة في تشخيص محتوى النص يضر بعملية الفهم، وهو مرفوض وغير مبرر.

ISNN 1997-6208

٥- إن القراءة المألوفة والتقليدية للنص تتعارض بشدة مع نسبية وتعددية القراءات المستندة أساسا على عدم وجود معيار لتمييز الفهم الصائب من غير الصائب[٤٣].

وفي مقابل هذه القراءة التقليدية للنص، ظهرت الهرمينوطيقا الفلسفية كمنحى فكري اَثار بحوثا في مجال قراءة النص، وبأساليب تختلف عن كثير من اصول القراءة التقليدية[٤٤]، ويُعدّ كلّ من الفيلسوفين الألمانيين؛ شلايرماخر، صاحب كتاب "الهرمينوطيقا" الشهير، وغادامير (Gadamer)(١٩٠٠ - ٢٠٠٢م)، من أبرز مؤسسي بحث "الهرمينوطيقا" (أو التأويلية)[٤٥]، والتي ((تعني فيما تعني فن الفهم والتأويل. وهي تجد سندا لها قويا في مجال اللغة لجهة أن الفهم و من ثمة التأويل يقع فيها وبها))[٤٦]، ويندرج تحت عنوان "الهرمينوطيقا الفلسفية" نزعات متعددة، كلها تقع داخل اطار فكري جديد لا يسلم بالطريقة التي درج عليها السابقون في التعامل مع النص، ويمكن استخلاص المبادئ الرئيسة لما آلت إليه "الهرمينوطيقا الفلسفية"، بشكل عام اجمالي، وعلى النحو الآتي[٤٧]:

١- فهم النص حصيلة الامتزاج بين أفق ذهن القارئ وأفق معنى النص، وعليه، فأن تدخل ذهنية قارئ النص أمر لا بد منه، وهو شرط لحصول الفهم.

٢- امكانية التوفر على فهم مطابق للواقع عملية متعذرة، مادامت المعلومات القبلية لقارئ النص تتدخل في عملية الفهم والتلقي. وبالتالي لن يكون ثمة معيار لفحص الفهم المعتبر عن غيره.

٣- فهم النص عملية لا نهائية، ومن الممكن ظهور قراءات متعددة للنص، ولا حدّ أو قيد لتعدد القراءات، لذا لا يتسنى تعيين أي فهم ثابت ونهائي للنص.

٤- ليست الغاية من فهم النص ادراك مراد المؤلف، لأن الفهم عملية محورها القارئ أو المفسّر، وما المؤلف الا أحد قراء النص[٤٨].

وفي عودة إلى وجهة نظر سروش، والتي بحسبها يكون فهم النص الديني متنوعا ومتعددا، والمعرفة الدينية يصيبها التغيّر والتحوّل تبعا لاختلاف قراءات النص، إذ يمكن ملاحظة منحاه الهرمينوطيقي في تعدد القراءات من زاويتين أو بالأحرى من مقامين؛ **أحدهما** مقام الأثبات، أي مقام الاستدلال والكشف عن الواقع، و**الآخر** مقام الثبوت، أي

ISNN 1997-6208

مقام الواقع ونفس الأمر[٤٩].

أما ما يتعلق بمقام الاثبات، فأنه يشير إلى مدى تأثير الأرضية الفكرية والمسبوقات الذهنية على فهم النص، إذ إن النص لا يحمل معه معناه على أكتافه، انما هو واقع في جوّ معين مصبوغ بنظرية معينة، فالمسبوقات والمفروضات الذهنية تؤثر بقوة في قراءة النص، وهذا الأمر سارٍ في جميع دوائر المعرفة، والنصوص الدينية غير مستثناة من هذه القاعدة، فالنص الديني صامت لا يتكلم الا حين يوجه الناس إليه الأسئلة، ولا يفهم الا إذا أدخلوه في ثنايا عقولهم وأسكنوه مع غيره من الساكنين، والبشر - بحسب طبيعتهم - يوجهون الأسئلة التي تناسب علومهم، ويفهمون الاجابات المنسجمة مع علومهم، لذا فإن النص الديني لا يخاطب البشر جميعا بالطريقة ذاتها، مع ملاحظة أن النص الديني وإن كان صامتا، لكنه ممتلئ حيوية وفاعلية وتأثير، وفي كل عصر يوجه إليه علماء الدين أسئلة جديدة، ويسمعون منه أجوبة جديدة، وهذه الأسئلة والأجوبة مجتمعة هي عين المعرفة الدينية[٥٠].

وبلحاظ آخر لسروش، فإنه يقرر: ((مهما تجلى المتكلم في كلامه، فأن من يعرفه أكثر هو الذي سيجد هذا التجلي أفضل. هذا الحكم صادق بالنسبة إلى المعرفة الدينية وسائر المعارف البشرية))[٥١]، حيث يميّز بين "مراد" المتكلم و"معنى" كلامه، فالألفاظ والعبارات في الكلام أو النص هي أجزاء من لغة البشر، واللغة ليست من وضع متكلم واحد، وكل متكلم يريد أن يستخدم لغة ما، فهو يستخدم لغة وعبارات لها وجودها قبل استخدامه اياها، ولها دلالاتها على معاني ليست بالضرورة تكون مطابقة مع "مراد" المتكلم، من هنا فلابد من السعي لاكتشاف "مراد " المتكلم من خلال البحث في خبايا العبارات وبمعونة القرائن، ومن المؤكد أن كشف "المراد" ممكن في أثناء كشف "المعنى"[٥٢].

ثم قال: ((أما بالنسبة إلى الباري تعالى فـ "المراد " و"المعنى" واحد ومتطابقان، لأن علم الباري ليس فيه أي ذرة من عدم الانسجام مع عالم الواقع. بل ان عالم الخارج مرتبة من مراتب علم الباري، ولذلك فأن كشف "معنى" الكلام وكشف "مراد" المتكلم أمر واحد. وكلما عرف المخاطبون عالم الوجود أفضل سيفهمون المراد من كلام الباري ونصوص الشريعة بشكل أفضل.))[٥٣].

ISNN 1997-6208

بناء على ذلك، أي بناء على أن من يفهم المتكلم أكثر يفهم كلامه بشكل أفضل، ستتضح الصلة بين تطور المباحث الكلامية ومعرفة ذات الباري تعالى وصفاته، وبين تطور المعرفة الدينية وفهم النصوص الدينية (أي فهم كلام الباري تعالى)، ومن جهة أخرى، أيضا تتضح الصلة بين معرفة عالم الوجود ـ التي هي أعم من المعرفة العلمية والفلسفية والعرفانية ـ وبين معرفة وفهم "مراد" الباري، فكلما كانت المعرفة بعالم الوجود أعمق، كلما كانت المعرفة الدينية أعمق، مادام عالم الوجود مرتبة من مراتب علم الباري تعالى، ومادام "المراد" و"المعنى" – في كلامه سبحانه وتعالى – أمر واحد. وهكذا تؤدي المعارف البشرية غير الدينية عملا تلقائيا في ساحة المعرفة الدينية، وهو عبارة عن تقديم الاطار الملائم لفهم الدين وتطويره(٥٤).

وأما ما يتعلق بمقام الثبوت، يرى سروش أنه على الرغم من أن المحددات والقيود الدنيوية في النص لا تقبل أي معنى حتى لو كان اعتباطيا، في الوقت نفسه فالنص ليس له معنى واحد بالضرورة، ان عالم النص عالم يكتنفه الابهام والغموض الذاتي، ولا يمكن حصر معنى النص في واحد الا نادرا، فالتعددية تمثل القاعدة الاساس في معنى النص، ما دام النص في حقيقته أمرا مبهما وغامضا ويحتمل عدة معانٍ ، لذلك فنحن ـ بحسب وجهة نظر سروش – نواجه في عالم النص نوعا من عدم التعيّن الذاتي والواقعي، ولا يمكن لأحد ازالة الستار عن غموضه والوصول إلى المعنى الواقعي له، لأن المعنى الواقعي لا وجود له، والمعاني الصحيحة متعددة، حيث إن المعنى الصحيح المستخرج من النص، انما يحصل عليه الأنسان ببذل الجهد في تنقيح أساليب الفهم بما في الوسع والطاقة، ولكن المعنى الصحيح هذا ليس هو المعنى الواقعي، لذا تعددت المعاني الصحيحة بل حتى المعاني الغريبة عن النص ـ على فرض وجودها ـ لا يمكن الجزم بعدم صحتها(٥٥).

ويذكر أيضاً: ((إن "الحق" في عالم النص ليس بمعنى التطابق مع نية المؤلف، فالمؤلف في صياغته للخطاب اختار ألفاظا معينة لافادة معنى معين، وأحد المعاني ما فَهِمَه هو واختاره من بين المعاني الأخرى، والا فهناك معانٍ أخرى موجودة في النص))(٥٦).

ويقدّم سروش دليلين على مدعاه في تعدد القراءات، وأن التعددية هي القاعدة والاساس في فهم معنى النص، **أحدهما**؛ هو أن لغة النص تقتضي تعددية المعنى، لأنها

تقتضي بذاتها المجاز والتمثيل ونحوهما، لا أن صاحب النص استخدم المجاز ونحوه بقرار مسبق أو عن عمد، ولا يمكن القول بعدم امكان المجاز في دائرة النص، ولا يمكن أيضا القول إن علماء البيان والتفسير هم الذين فسحوا المجال لورود المجاز في الخطاب الديني، بل طبيعة اللغة بذاتها تجعل النص يحمل معانٍ عدة ولو من جهة المجازات التي لا يمكن اجتنابها(٥٧).

والدليل الآخر؛ هو أننا نواجه في مقام الفهم أو "الاثبات" تعدد المعاني للنص، وحيث إن الدكتور سروش من القائلين بوجود علاقة ورابطة بين مقامي "الاثبات والثبوت"، فأن تعدد المعاني في مقام الاثبات كاشف عن تعدد المعاني في مقام الثبوت أيضا. ان كثرة القراءات للنص والناشئة من تنوع أذهان القراء، يعود بالنهاية إلى تنوع المعاني المأخوذة من النص في الذهن، وبمجرد ان تختلف الأذهان في استنباط معانٍ مختلفة من النص الديني نستنتج أن النص لا يقتضي بذاته واحدا منها، والا لما وجدت هذه الكثرة من المعاني طريقها إلى النص(٥٨).

لذا يجب القول إن المعاني المتعددة والكثيرة للنصوص الدينية، هي مرادة ومقصودة للباري تعالى جميعا(٥٩).

هذا في الاستدلال على تعددية معنى النص بشكل عام، وله أيضا دليل ثالث على التعددية في كلام الباري تعالى بشكل خاص، مفاده؛ أن الواقع ذو بطون ومراتب، ولما كان كلامه سبحانه جزء من عالمه، فهو أيضا ذو بطون ومراتب(٦٠).

وهكذا ينتهي سروش إلى مقولة "الكثرة المؤولة" أو "الفهم المؤول"، كمبدأ أساس تكون التعددية فيه ذاتية غير قابلة للانفكاك والاجتناب(٦١).

المبحث الرابع

تعقيب ومناقشة

مما لا شك فيه أن حاكمية النص الديني ـ عند المسلمين بشكل خاص حيث الاعتقاد بخاتمية الرسالة ـ تفرض ابداء مرونة في النص، تجعله يستوعب المعطيات العصرية، وبنحو يحقق حاكميته، ومن هنا سرعان ما يخطر إلى الذهن تساؤل؛ هل يمكن الاحتفاظ بحاكمية النص الديني وهيمنته على المقتضيات عبر العصور المختلفة دون اللجوء إلى نسبية وتعددية

ISNN 1997-6208

القراءات؟، في الاجابة عن هذا التساؤل يمكن ملاحظة علاقة النص بالزمن في مستويين؛ **الأول**؛ مستوى النزول المقيد بالواقعة أو المقتضي لنزول النص، **والثاني**؛ المستوى المفتوح من حيث الصلة بالزمن، وفي هذا المستوى ينطلق النص بعيدا عن مقتضيات الزمان والمكان ليترك وراءه سبب النزول الذي سيكون عندئذ مجرد اشارة بسيطة في طريق فهم النص، وهكذا يكون للنص بعموم ألفاظه مقدرة في الصدق والانطباق على مصاديق جديدة، وبالتالي سيتجرد النص عن الارتباط بالقيود النسبية، وان نسبية "سبب النزول" لا تشكل تحديدا نهائيا للنص لاحتمالات انطباقه وجريانه على المصاديق المتجددة الظهور عبر الازمان والاجيال والامكنة، ان قابلية انطباق النص وجريانه على حالات جزئية متجددة تعبر عن روح القانون الكلي الذي جاء به النص، وستكون كل حالة جزئية في زمنها أحد الأفراد المنطوية تحت حكم ذلك القانون الكلي(٦٢). وهذا لا يعني ان دلالة ألفاظ النص غير ثابتة وان معانيها تتبدل وتتغيّر من زمن إلى آخر(٦٣).

ويجدر الالتفات إلى أن الأفهام المتعددة لنص واحد أمر ينسجم مع تفاوت الادراكات والقدرات بحسب الطبيعة البشرية، وفي الوقت نفسه لا يمكن ايجاد مبرر عقلائي لقبول أفهام متناقضة لنص واحد، تُحمل النص مسؤولية التناقض والتعدد المتنافر(٦٤).

وبملاحظة كل ما تقدم في هذا المبحث تمكن مناقشة أسس الدكتور سروش في أمور، أذكرها ضمن النقاط الآتية:

١- مهما بالغنا في وصف تعقيد الواقع، فإنه لا يمكن الجواز من هذا التوصيف إلى تقييم الآراء التي بصدد فهم الواقع المعقد، إذ لا يمكن الانتقال مما هو موضوعي إلى ما هو معياري، وبعبارة أخرى؛ الحديث عن تعقيد الواقع هو حديث في مقام "يوجد"، بينما الحديث عن حقانية الأفهام المتعددة للواقع، فهو حديث في مقام "يجب"، ولما كانت التعددية المعرفية تعني فيما تعنيه حقانية الآراء المعرفية، اذن لا تبدو هناك صلة بين تعقيد الواقع والتعددية المعرفية، الا إذا وصلت المبالغة في رؤية تعقيد الواقع إلى حدّ القول بفقدان معايير التقييم والترجيح، عندئذ يؤول الأمر إلى نزعة الشك والنسبية المعرفية، وربما لأجل هذا قيل إن تطرّف الدكتور سروش بشأن تصوره للواقعية المعقدة يمهد الأرضية لهذه النزعة(٦٥).

ISNN 1997-6208

٢- يبدو أنه لا مبرر هاهنا لعدم عدّه علم الكلام من المعرفة الدينية، وحصره موضوع المعرفة الدينية بالنص الديني (الكتاب والسنة)، مع أنه في موضع آخر يذكر: ((المسلم انما يكون مسلما إذا التزم بالعقائد التي تمثل الذات للدين، والمعرفة الدينية في الحقيقة تتلخص في معرفة الذاتيات وتمييزها من العرضيات))[٦٦].

٣- بشأن مراتب وأنحاء التدين الثلاثة التي ستنعكس في اختلاف قراءات المتدينين للنص الديني بحسب اختلاف مراتبهم، يمكن القول؛ إن هذا من قبيل التعددية الطولية للقراءات، أي ترتب المعاني طوليا بحسب المراتب الطولية للتدين من دون معارضتها لظاهر النص، وهكذا بشأن ما ذكره أيضا في أن لكلام الباري سبحانه بطون ومراتب، فإنه يعني امكانية التعددية للقراءات، ولكنها تعددية طولية، وبعبارة أخرى؛ إن التعددية الطولية للقراءات لها منشآن؛ **أحدهما** الترتب الطولي لقرّاء النص، و **الآخر** هو الترتب الطولي لبطون كلام الباري سبحانه، وهذه التعددية الطولية، محل للقبول حتى لدى خصوم النظرية الجديدة في تعددية القراءات، فضلا عن عدم جدواها في اثبات التعددية العرضية القائلة بقبول كل الأفهام والقراءات - التي تكون في عرض واحد - وإن كانت متناقضة او متنافية فيما بينها، أو مع ظاهر النص[٦٧].

٤- يؤكد الدكتور سروش مسألة الفهم المنهجي للنصوص الدينية، وأهمية الخضوع للموازين والعودة إلى المنابع الصحيحة[٦٨]، ويُبعد قبول المعاني الأعتباطية نظرا لمحددات النص، ولكن في الوقت نفسه، لم يوضح بدقة تلك المعايير والآليات لمثل هذا الفهم المنهجي[٦٩]، حيث يرى نفسه غير معنيٍّ ببيان القواعد المنهجية لفهم النص الديني مادام بحثه في معارف الدرجة الثانية، ومثل هذا الأمر هو مهمة علماء الدين الباحثين في مسائل المعرفة الدينية والتي تكون معارفهم من الدرجة الأولى، فكل فهم يستفيد من القواعد التي يقبلها علماء الفن، فهو فهم ديني بنظر الباحثين في مجال علم المعرفة (معارف الدرجة الثانية)[٧٠]. ويفهم من هذا أن عملية فهم النصوص الدينية منوطة بصنف خاص من الناس وهم علماء الدين والشريعة، اذن كيف يصرح في موضع آخر بقوله: ((ولا يخفى أن البلورالية في فهم النص لها

ISNN 1997-6208

مفهوم واضح ومدلول جلي، وهو عدم وجود تفسير رسمي وواحد للدين أبدا، ولذلك لا يوجد مرجع ومفسّر رسمي له بالتبع، ففي المعرفة الدينية كما هو الحال في سائر المعارف البشرية، لا يكون قول أحد حجة تعبدية على شخص آخر))[٧١]. فاذا كانت قواعد الفهم المنهجي والمنضبط من شأن علماء الفن، كيف والحال هذه لا يكون قولهم حجة على من لا يملك الخبرة والدراية بأصول الفهم المنضبط ؟، وهل يعني وصف (الرسمية) شيئاً آخر غير ما سار عليه العقلاء في رجوعهم إلى أصحاب التخصص في كل علم أو فن ؟، أجل، إن التفسير الرسمي لا يمكن أن يكون حكرا على واحد من علماء الدين وهذا أمر مسلم، ولم تكن لأيٍّ منهم دعوى انحصار الرسمية به أو بغيره.

٥- وفيما يتعلق بتأثير المفروضات والمسبوقات الذهنية على فهم النص، ينبغي التمييز بين نوعين من الأحكام المسبقة، نوع من الأحكام والمعارف الخارجية المسبقة التي تأثر في صياغة معنى النص وفهمه، وآخر يكون من قبيل الأدوات والوسائل التي تساعد في فهم النص، ولكن لا تساهم بحال من الأحوال في صياغة المعنى والمضمون، وعلى سبيل المثال نجد علوما مثل الصرف، وقواعد النحو، والمنطق، وعلم الحديث وغيرها من العلوم الأداتية التي تستخدم كوسيلة لأصابة المعرفة الدينية، ولا يمكن مقاربة النص الديني من غير الاعتماد على هذه القبليات والأدوات، أما عملية تفريغ الذهن والمطلوبة قبل مواجهة النص إنما يقصد بها تفريغه من الأحكام المسبقة (النوع الأول) التي تؤثر في فهم النص وتقود مضمونه نحو قراءة خاصة منسجمة مع ذهن القارئ ومسبوقاته هذه[٧٢].

ومن الجدير ذكره، هو أن غادامير له تمييز بين نوعين من الأحكام المسبقة، نوع يسميه "الحكم المسبق كحكم سابق لأوانه"، وهذا يمثل عائقا يعرقل الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، وآخر يسميه " الحكم المسبق كشرط امكان الحكم" الذي يسمح بتوجه فكري، لا أن يفرض تفكيرا معينا[٧٣].

٦- ثم ما ذكره من أن طبيعة اللغة بذاتها لا تقتضي التعيّن الواقعي للمعنى، والذي انتهى به إلى أن مراد المؤلف هو واحد من بين عدة معانٍ ، يبدو هذا منافيا للحكمة

من وضع اللغة، والأصل العقلائي في عملية التفهيم والتخاطب، والتعليم والتعلم، وأما الغموض والابهام الذي يكتنف ألفاظ النص الديني، والتي تحكي عن معانٍ وحقائق فيما وراء الطبيعة، فإنه لا يعني ان القاعدة العامة في عالم النص هي الابهام والغموض دائما(٧٤).

٧- أما دليله (ان تعدد المعاني في مقام الأثبات كاشف عن تعددها في مقام الثبوت، بناء على الرابطة بين المقامين)، فقد تنبّه محاوره إلى أن الكثرة في مقام الأثبات، أقصى ما يمكنها تكون مرشدة إلى الكثرة في مقام الثبوت، لا أنها مثبتة لها، إذ الكثرة في مقام الأثبات لا تتنافى حتما مع احتمال الوحدة في مقام الثبوت(٧٥). ومادام مقام الأثبات يمكن تشبيهه بالمرآة العاكسة لما في الواقع (مقام الثبوت)، فهل يمكن القول بحتمية تعدد المعكوس في مرآتين مختلفتين تعكسان لنا صورتين مختلفتين ؟، مع وضوح الارتباط بين المرآة وما تعكسه، مثلا، تعكس واحدة منها صورة قلم يبدو أطول من قلم في صورة تعكسها مرآة أخرى، فهذا لا يعني بالضرورة أن المرآتين تعكسان صورة قلمين مختلفين، إذ يحتمل أن يكون القلم واحدا، ولكن اختلاف الصورتين ناشئ من اختلاف المرآتين ذاتهما.

خاتمة:

إن إشكالية الموضوع في المعرفة الدينية ـ من وجهة نظر سروش ـ ناجمة عن مبدأ فلسفي معرفي يسلّم به، هو أصالة الواقع المعقد، وما دام أن لكل معرفة بشرية مقامين: مقام الثبوت، ومقام الاثبات، وإستنادا إلى أصالة الواقع المعقد، فإن المعرفة الدينية تواجه دائما الغموض والتعقيد في مقام الاثبات والتحقق، وهي في هذا المقام ناقصة وكثيرة الأخطاء، ولها هوية جمعية تاريخية، ولا تنحصر بشخص واحد أو بمجموعة من المعاصرين، ولكنه قد بالغ في وصف تعقيد الواقع، فإن كانت رؤيته تصل إلى حدّ القول بفقدان معايير الترجيح بين الآراء التي بصدد فهم الواقع المعقد، فهذا تطرّف يمهّد لنزعة شكيّة ونسبية معرفية، وإن لم تصل إلى هذا الحدّ فلا مبرر لإيجاد صلة بين تعقيد الواقع وحقانية كلّ الآراء المعبّرة عنه.

وفيما يتعلق بالدين وجوهره، يرى أن الأنفع والأجدر الإبتعاد عن محاولة إيجاد جوهر واحد للأديان، ويرى أن الأديان متكثرة بكثرة نوعية تبعا للكثرة النوعية في التجارب

الدينية، ومادامت التجارب الدينية من قبيل الأمور الذوقية والوجدانية فلا مجال لترجيح دين على آخر. ومن الواضح أن هذا القول يبتني على دعوى المشابهة والمسانخة بين التجارب النبوية والتجارب العرفانية، وهي دعوى لا يمكن التسليم بها، لأن التجربة النبوية تتضمن شعورا بالوحي، وهو شعور خفيّ ومجهول لا يعرف حقيقته الا الأنبياء.

ولما كان النص الديني هو موضوع المعرفة الدينية، فكان لسروش رؤية تحدد الأشكالية في ذلك، حيث يرى أن عالم النص عالم يكتنفه الإبهام والغموض الذاتي، لذا فالمعاني الصحيحة للنص متعددة، والنصوص الدينية غير مستثناة من هذه القاعدة، وأن المعاني المتعددة للنصوص الدينية مقصودة جميعها، ولكنه في الوقت نفسه يُبعد قبول المعاني الإعتباطية ويؤكد المنهجية الخاضعة للموازين في فهم النصوص الدينية، ويُلاحظ عليه أنه لم يُوضّح بدقة تلك الموازين والآليات لمثل هذا الفهم المنهجي.

Abstract

Disqualify Soroush turn regeneration in religious thought , has dealt with issues of religious knowledge tools of knowledge based on the viewpoint believes in rationality cash , and realistic complex , and as the originality of the complex reality which can not reveal himself easily , will face religious knowledge theme is not without problems , Perhaps the most prominent and visible problematic thumb and mystery of self in the world of the text , so it will be a religious text per multiple readings , while rejecting the Soroush be read one official religion and religious text , it did not Agrees accepted meanings arbitrary text emphasizes the issue of subjecting curriculum readings standards understand texts religious.

Notes on the opinions of these , it is deeply in the description of the complexity of reality , and may be so extreme pave the way for skepticism and relative knowledge , and so the case in his aggrandizement multiple readings of the text , however confirmed the introduction of reading methodology but did not elaborate on the scales and mechanisms for such an understanding of the systematic.

هوامش البحث

(١) ينظر: الطويل، د. توفيق، أسس الفلسفة، ص٣٢٣ - ٣٢٥ و٣٣٠، وقارن: أورمسون، ج. و، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل وآخرون، ص٤٢٧.

(٢) ينظر: الطويل، د.توفيق، أسس الفلسفة، ص٣٢٤-٣٢٨.

(٣) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٨٣.

(٤) ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٤٣٠، وأيضاً: صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، ص٥٧٩.

(٥). فيلسوف انجليزي اهتم بالمنهج التجريبي الاستقرائي حاول ان يكمل أوجه النقص التي تنطوي عليها طريقة بيكون، فوضع طريقة اخرى (راجع: السرياقوسي، د. محمد أحمد مصطفى، التعريف بمناهج العلوم، ص٩٣).

(٦) سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٨٢.

(٧) المصدر نفسه، ص١٨٣.

(٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٨.

(٩) المصدر نفسه، ص٩٩.

(١٠) سروش، د. عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٢٨.

(١١) ينظر: سروش، د.عبدالكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٢٦-٢٧.

(١٢) لاحظ مثلا: الصراطات المستقيمة، ص٣٢١.

(١٣) سروش، د.عبدالكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٠٠.

(١٤) ينظر: سروش، د.عبدالكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٣٢، وأيضاً: الصراطات المستقيمة، ص١٨١.

(١٥) سروش، د.عبدالكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٢٩.

(١٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩ و٣٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص٣٠.

(١٨) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص٢٠٥ و٣١٥.

(١٩) فيلسوف ومنطقي نمساوي، كان له تأثير كبير على الفلسفة المعاصرة، وعلى نمو وتطور الفلسفة الوضعية المنطقية (ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٩٠).

(٢٠) ينظر: هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، ص٥، وأيضا: قانصو، د. وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، ص١٤٧.

(٢١) قانصو، د. وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، ص١٤٨.

(٢٢) سروش، د. عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص٤٩ - ٥٠.

(٢٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٥١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٥٢.

(٢٦) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٢.

(٢٧) "الأديان السماوية" تسمية وردت في تعبيرات سروش وجمع من الباحثين في مجال الأديان أو ما يتعلق بها، الا أن بعض الباحثين يرى الأنسب أن تسمى "أديان رسالية"، اذ أن اتباع الأديان التي تعبد فيها المحسوسات يتعالون بمعبوداتهم إلى سقف سماوي، والسماء لغة تعني العلو. (راجع: زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ص٢٠ و ٢١).

(٢٨) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٣٣ - ١٣٤.

(٢٩) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٤.

(٣٠) سروش، المصدر نفسه، ص١٣٤.

(٣١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٣٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٣٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٦ - ١٣٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٣٧.

(٣٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٧.

(٣٦) ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٩ - ١٣٠، ولتفصيل أكثر للدكتور سروش عن أنحاء التدين والايمان لاحظ كتابه: العقل والحرية، ص١٤٤ وما بعدها وص١٦١ ومابعدها.

(٣٧) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٢٩ و١٣٠.

(٣٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١٣٠.

(٣٩) المقصود هنا من الفهم للنص الديني ما هو أعم من التفسير والتأويل، حيث ذهب غير واحد إلى التمييز بين مفهوم التفسير ومفهوم التأويل تبعا لقوة النص، اما التفسير فهو المرحلة الأولى لفهم النص وتحليله، ويكون بمثابة تجميع بيانات النص، ولا يحتاج التفسير إلى آليات معقدة للكشف عن النص، بينما التأويل لا يقترن مع كل نص انما مع النصوص الكثيفة المعاني والتي تتعدى أفكارها نطاق اللفظ الظاهر، وتحتاج عملية التأويل إلى آليات مثل اسلوب المقارنة، والاستنباط العقلي للمعاني الكامنة بالنص، وغيرها، لأن التأويل فهم عميق للنص، لذا يمكن القول: ان التفسير حركة ظاهرية أفقية على سطح النص تعمل في نطاق المتبادر والمعاني المباشرة، أما التأويل فهو حركة عمودية في طبقات النص وأعماقه تعمل في نطاق ما بعد التبادر وما بعد المعاني المباشرة وأغلب آلياته عقلية فلسفية. (ينظر: زاهد، د. عبد الأمير كاظم، التأويل وتفسير النص مقاربة في الاشكالية، بحث منشور في مجلة المصباح، تصدر عن دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة، عدد٣، خريف ٢٠١٠، ص١٦-١٧).

(٤٠) سروش، د. عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٣٢.

(٤١) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٤.
(٤٢) ينظر: جعفري، محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص٢٢٥و٢٢٦.
(٤٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢٦ – ٢٢٧.
(٤٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢٧.
(٤٥) ينظر: مهيبل، د.عمر، هامشه على ترجمته كتاب "المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا" لجان غراندان، ص٢٠ و٢١.
(٤٦) المصدر نفسه، هامش ص١٠١.
(٤٧) ينظر: جعفري، محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص٢٢٧.
(٤٨) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٤٩) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٥٠ ـ ١٥١.
(٥٠) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٨٤، وأيضاً: سروش، د. عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٣٢.
(٥١) سروش، د. عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٥٢.
(٥٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٢.
(٥٣) المصدر نفسه، ص٥٣.
(٥٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٣ و٥٥.
(٥٥) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٥٠ـ١٥٢.
(٥٦) المصدر نفسه، ص١٥٢.
(٥٧) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥١.
(٥٨) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٠و١٥١و١٥٥.
(٥٩) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٤.
(٦٠) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٥٤.
(٦١) ينظر: سروش، د. عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٠٧ و ص١٥٢.
(٦٢) ينظر: الأعرجي، د.ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، ص٧٦ ـ ٧٨، وقارن: الحسن، د.طلال، اشكالية قراءة النص الديني...القرآن أنموذجاً، بحث منشور في مجلة المصباح تصدر عن دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة، عدد٣، خريف ٢٠١٠، ص١٧٩.
(٦٣) ينظر: الكربابادي، علي أحمد، قراءة في تعدد القراءات، ص١٣٩و١٤٠ وما بعدها، وقارن: الحسن، د.طلال، اشكالية قراءة النص الديني...القرآن أنموذجاً، مجلة المصباح، عدد ٣، ص١٧٥.
(٦٤) ينظر: الأعرجي، د.ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، ص١٣.
(٦٥) ينظر: جعفري، محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص١٨٨.

(٦٦) سروش، د. عبدالكريم، بسط التجربة النبوية، ص٩٩.
(٦٧) ينظر: الكربابادي، علي أحمد، قراءة في تعدد القراءات، ص١٣٣و١٤٣، وأيضا: اليزدي، مصباح، أصول المعارف الإنسانية، ص٩٠.
(٦٨) ينظر: سروش، د. عبدالكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص١١٢.
(٦٩) ينظر: جعفري، محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص٢٢٠.
(٧٠) ينظر: سروش، د. عبدالكريم، القبض والبسط في الشريعة، ص٢٤٦.
(٧١) سروش، د. عبدالكريم، الصراطات المستقيمة، ص١٧.
(٧٢) ينظر: جعفري، محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص٢١٦.
(٧٣) ينظر: قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، ص٥٦.
(٧٤) ينظر: اليزدي، محمد تقي مصباح، تعدد القراءات، ص٦٢.
(٧٥) لاحظ السؤال الموجه إلى سروش في محاورة معه مدونة في كتاب: الصراطات المستقيمة، ص١٥٥، وقارن: اليزدي، محمد تقي مصباح، تعدد القراءات، ص٨٨.

قائمة المصادر والمراجع

١. الأعرجي، د.ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨.

٢. أورمسون، ج. و، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل وآخرون، منشورات مكتبة النهضة، بغداد.

٣. جعفري، محمد، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، تعريب حيدر نجف، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠.

٤. الحسن، د.طلال، اشكالية قراءة النص الديني...القرآن أنموذجاً، بحث منشور في مجلة المصباح تصدر عن دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة، عدد٣، خريف ٢٠١٠.

٥. زاهد، د.عبد الأمير كاظم، التأويل وتفسير النص مقاربة في الاشكالية، بحث منشور في مجلة المصباح، تصدر عن دار القرآن الكريم في العتبة الحسينية المقدسة، عدد٣، خريف ٢٠١٠.

٦. زيدان، يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ط٣، دار الشروق، القاهرة،٢٠١٠.

٧. سروش، د. عبد الكريم:

- بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الاشرف، ٢٠٠٦.

- الصراطات المستقيمة، ترجمة أحمد القبانجي، دار المنصور، بغداد.

- العقل والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف.

- القبض والبسط في الشريعة، ترجمة د. دلال عباس، دار الفكر الجديد، النجف الاشرف.

٨. السرياقوسي، د. محمد أحمد مصطفى، التعريف بمناهج العلوم، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤.

٩. صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، ط١، ذوي القربى.

١٠. الطويل، د. توفيق، أسس الفلسفة، ط٦، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦.

١١. قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.

١٢. قانصو، د. وجيه، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم - ناشرون، ط١، بيروت، ٢٠٠٧.

١٣. الكربابادي، علي أحمد، قراءة في تعدد القراءات، ط١، دار الصفوة، ٢٠١٠.

١٤. مهيبل، د.عمر، هامشه على ترجمته كتاب "المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا" لجان غراندان، ط١، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٧.

١٥. هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، ط١، دار المعارف الحكمية، ٢٠١٠.

١٦. اليزدي، محمد تقي مصباح:

- أصول المعارف الإنسانية، دار التعارف، بيروت، ٢٠١١.

- تعدد القراءات، ط٢، دار التعارف، بيروت، ٢٠٠٦.

ISNN 1997-6208