

THE EPISTEMOLOGICAL READING OF RELIGIOUS KNOWLEDGE IN THE THOUGHT OF 'ABD AL-KARĪM SOROUSH

Omar Mokhtari

University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed, Algeria

email: omarmokhtari25@yahoo.com

Abstract

This study explores the epistemological dimensions of religious reform advanced by 'Abd al-Karīm Soroush within the framework of 'ilm al-kalām al-jadīd (modern Islamic theology). It examines how Soroush conceptualizes the relationship between religion (al-dīn) and religious knowledge (al-ma'rifa al-dīniyyah), positing that the latter is inherently dynamic, historically situated, and epistemologically contingent. At the heart of his framework lies the assertion that religious knowledge is not fixed but evolves in tandem with developments in human understanding, cultural contexts, and scientific progress. Employing both epistemological and hermeneutical methodologies, this study analyzes Soroush's engagement with contemporary philosophy, science, the human sciences, and Islamic mysticism (ṣūfism). It argues that Soroush advocates a clear distinction between the divine essence of religion and the human endeavor to understand it—an approach that challenges absolutist readings of scripture and affirms the relative, interpretive nature of religious knowledge. Furthermore, the study highlights Soroush's acknowledgment of the interdependence between religious and non-religious forms of knowledge, emphasizing their mutual borrowing and discursive entanglement. His intellectual orientation reveals a deliberate engagement with the foundational



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

© 2024

O. Mokhtari

al-jāmi'ah
JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

ISSN: 0126-012X (p); 2338-557X (e)

Al-Jami'ah Research Centre, Yogyakarta- Indonesia

<https://aljamiah.or.id>

*critiques of Western modernity, particularly those articulated by reformist Christian theologians and philosophers. This is most evident in his seminal works *al-Qabḍ wa al-Bast fī al-Syarīʿah* (The Expansion and Contraction of Religious Knowledge) and *al-Sirāt al-Mustaqīm* (The Straight Paths), which articulate a sophisticated vision of reform grounded in both tradition and critical modern thought.*

*[Tulisan ini mengkaji hakikat pembaharuan dalam warisan keagamaan yang diserukan oleh ‘Abd al-Karīm Soroush dalam lingkup ilmu kalam kontemporer. Fokus utamanya adalah menyingkap berbagai bentuk pendekatan terhadap agama dan pengetahuannya, serta bagaimana pemikir ini mengkaji pengetahuan keagamaan dengan perangkat epistemologis dan hermeneutik untuk membaca, membedah, dan menganalisis pengetahuan manusia, dalam rangka menangkap dimensi yang tetap dan yang berubah dalam agama. Penelitian ini juga menekankan prinsip dasar bahwa pengetahuan keagamaan bersifat dinamis dan senantiasa mengalami transformasi. Dengan pembacaan kritis terhadap konsep dīn (agama) dan al-maʿrifah al-dīniyyah (pengetahuan keagamaan), penelitian ini memanfaatkan pendekatan epistemologis dan hermeneutik, serta temuan ilmu pengetahuan dan filsafat kontemporer, ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan, serta tasawuf Islam. Penelitian ini menyimpulkan bahwa ‘Abd al-Karīm Soroush menekankan pentingnya pemisahan antara agama dan pengetahuan yang lahir darinya. Pengetahuan keagamaan hanyalah salah satu bentuk dari pengetahuan manusia yang bersifat relatif dan --oleh karena itu-- senantiasa dapat berubah dan berkembang, karena merupakan hasil pemahaman manusia terhadap agama yang bersifat historis. Soroush juga menegaskan adanya keterkaitan erat antara pengetahuan keagamaan dan pengetahuan non-keagamaan, yang saling memberi dan menerima. Dengan demikian, proses memahami agama dan membaca teks-teks sucinya merupakan proyek yang bersifat relatif dan tidak mungkin mencapai kesempurnaan atau kebenaran absolut. Soroush berupaya mendekati agama dan pengetahuan keagamaan dengan menggunakan pendekatan-pendekatan dari modernitas Barat, sebagaimana yang telah diterapkan dalam teologi Kristen oleh para filsuf dan reformis sebelumnya, sebagaimana dijelaskan dalam karyanya *al-Qabḍ wa al-Bast fī al-Syarīʿah* dan *al-Sirāt al-Mustaqīm*.]*

Keywords: Abd al-Karīm Soroush, religious knowledge, human knowledge, religious epistemology.

القراءة الاستيمولوجية للمعرفة الدينية عند عبد الكريم سروش

عمر مختاري
جامعة وهران ٢ محمد بن أحمد، الجزائر

ملخص

يهدف البحث إلى الوقوف على حقيقة التجديد في التراث الديني الذي نادى به عبد الكريم سروش، من دائرة علم الكلام الجديد. وتجليّة صور التعامل مع الدين ومعارفه، وكيفية مقاربة هذا المفكر للمعرفة الدينية بآليات وأدوات قراءة وتفكيك وتحليل المعارف البشرية، للقبض على الثابت والمتغير من الدين. والتأكيد على مسلبة التحول والتغير المستمر للمعرفة الدينية. وذلك من خلال تشریح مفهومي الدين والمعرفة الدينية، بالاستعانة بآليات القراءة الاستيمولوجية والمهرمنيوطقية، ومعطيات العلم والفلسفة المعاصرة، وعلوم الإنسان والمجتمع، والتصوف الإسلامي. ليخلص البحث إلى أن عبد الكريم سروش يؤكد على ضرورة الفصل بين الدين والمعرفة المترتبة عنه. وأن المعرفة الدينية ما هي إلا نوع من المعارف البشرية النسبية القابلة للتغير والتطور، باعتبارها فهم بشري تاريخي للدين. وإن للمعرفة الدينية ارتباط وثيق بالمعارف الغير الدينية، وهي في علاقة استمداد واستهلاك كما يرى. وبهذا تكون عملية فهم الدين وقراءة نصوصه مشروع نسبي لا يصل إلى الكمال والإطلاقية. وهذا ما جعلنا نؤمن أن سروش سعى إلى مقاربة الدين والمعرفة الدينية بمعطيات الحداثة الغربية، وما تم تفعيله وتطبيقه في اللاهوت المسيحي من قبل الفلاسفة والمصلحين، كما بينه كتاب "القبض والبسط في الشريعة" و«الصراطات المستقيمة»

الكلمات المفتاحية: عبد الكريم سروش، الدين المعرفة الدينية، المعرفة البشرية، الاستيمولوجيا.

أ. مقدمة

لقد كانت قراءة التراث ومذاكرة نصوصه إحدى أهم الرسائل التي حملها مفكري وأعلام الثقافة العربية والإسلامية، بوصفه مرآة تجلي السلف للخلف. فالقلم والرواية كانت وراء مشهدة الوقائع والأحداث، ونقل المعارف والأفكار. ويكون هذا المنجز أكثر حساسية إذا ما هو دني وتعلق واقتراب من الدين، تحت ما يسمى «المعرفة الدينية»، كجهد بشري لفهم النص المؤسس، عبر القراءة والتأويل المنخرط فيه جيل تلقى الوحي الأول كسياق تاريخي وافق إنساني انجست منه وفيه صحف معارف الدين. ويعد عبد الكريم سروش من المستنيرين الإيرانيين الذين سعوا إلى تقديم قراءة حداثة للمعرفة الدينية تستثمر معطيات العلم والفلسفة المعاصرة، وكذا علوم الإنسان والمجتمع، فلسفة الدين والنقد

الثقافي، مقدا مشروعا متكاملًا ترسم فيه مباني ذو ثلاث شعب أنطولوجية أبستمولوجية وأثنوبولوجية. ضمنه في دراسته المشهورة بعنوان «القبض والبسط في الشريعة» التي جاءت تستقرىء الابستمولوجيا الدينية منذ لحظة نشأتها وتطورها عبر التاريخ الإسلامي، في كنف مفكر جمع بين عقلانية الغرب وذوقية الشرق، وهو مشروع يدخل في إطار نقد وتجديد الفكر الإسلامي، صنفه البعض في خانة علم الكلام الجديد. أراد صاحبه نقد ومراجعة المعرفة الدينية ومثلاثتها في التراث الإسلامي، وتبيئة مقولة الثابت والمتحول في التفكير الديني الإسلامي، وأن التطور قانون وسنة ابستمولوجية لا يبرأ منها أي لون من الفكر والمعرفة ولو كان دينيا يتنفس النص. فالمقدمات الابستمولوجية تباين تمايز بحسب زمكانية العقل المجتهد. وهذا مبناه إسقاط تلك القسمة الكانطية على الدين ومعارفه، النومين (الدين) والقومين (المعرفة الدينية)، متسلحا بالعدة المنهجية والمعرفية.

اختلفت وتوعت المشاريع التجديدية في علم الكلام، فكل له معالمة ومسلكه الذي رسمه في مسيرته التجديدية. ويعلم عبد الكريم سروش في طليعة المجددين الذي حملوا هم مراجعة الفكر الديني ونقده، والعمل على تجديده ليكون مواكبا لتطورات العلوم والمعارف الحديثة. وعليه كان علم الكلام هو الاهتمام الأكبر لدى هذا المتثور الإيراني، ليكون قادرا وأكثر استجابة لتطلعات المسلمين في هذا العصر، وأقدر على الإجابة عن الأسئلة والإشكالات الجديدة التي يرفعها واقع ودنيا المسلمين الروحية والمادية. إن المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة، فريضة على المتكلمين ورجال الدين اليوم. وعدم الاعتناء بها يؤدي إلى ركود الفهم الديني والرد على الأسئلة الجديدة بتكرار الأجوبة القديمة^١. وهذا يظهر في صياغته المشهورة لنظرية ابستمولوجية وهرمينيوطيقية في تجديد المعرفة الدينية كما حملها كتاب «القبض والبسط»، والتي كان يربوا من ورائها دفع العقل الإسلامي نحو قراءة جديدة للدين وفق مقتضيات وأدوات ومناهج العلوم والفلسفة الحديثة. إن علماء الدين في كل عصر يجعلون فهمهم للدين، كما ذكر، مناسبا لمعارف عصرهم ومتلائما معه^٢.

لقد آمن سروش بحتمية الثورة الكوبرنيكية داخل الفكر الديني، ودنيا المعارف الدينية الإسلامية، إيقانا منه بقصور هذه المعارف وسكونها التاريخي الصارخ، كمنتوج اجتهادي مدنس أفرزته تحركات العقل الإيماني مع النص التأسيسي، أو شروحات وتعليقات على التراث المرسوم من قبل السلف. معييا سروش على بقاء نفس المقولات المؤسسة لهذه المعرفة مترددة في قراءات وكتابات أئمة الدين والقائمين عليه، وتكرير المكر من الأقوال والأفعال، ما نبأ بهشاشة الدين، وضعف الفكر الديني عن الاستجابة لتطلعات وهموم المسلم المعاصر، والهوى الفاضحة بين مجتمع التوحيد وخير أمة أخرجت للناس، وبين أمة اختارت العقلانية طريقا لها. وفككت عن العقل عقالة فططق مفجرا لكل القيود والسلاسل، التي فرضتها الايديولوجيات واللاهوت المسيحي على دنيا ودين الإنسان الأوروبي، ما ولد لدى العقل الإسلامي وأتباعه رجعية أنتقائية، تختار من التراث بحسب الايديولوجيا والالتزام الفرقي. فكان الولاء لمقولات مصفوفة ببطن التراث الديني

^١ عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، الطبعة الثانية (لبنان: دار الغد، ٢٠١٠م)، ص ١١٢.

^٢ المصدر السابق نفسه، ص ٧٣.

الإسلامي، فيغدوا الإيمان والمذهبية كتجربة فردية حرة، إلى فعل قسري إكراهي يتغلغل في لاوعي الجماعة بفعل التقليد والتلقين. ويعزى ذلك إلى أن فهم الدين قائم على شروحات وتفسيرات ورؤى رجال حكمتهم معارفهم وشخصياتهم وخلفياتهم الفكرية والثقافية، ومن هنا كانت له انتقادات للكثير من المدارس الدينية والعقلية.^٣ يسعى سروس في مشروعه إلى ملائمة المعرفة الدينية مع الشروط العلمية والمعرفية والسياسية والحضارية والاجتماعية للمسلم المعاصر. لقد رسم السروش الدراية والإمام بعلوم ومعارف العصر مقدمة ضرورية لاستئناف قراءة كلامية جديدة للدين ونصوصه، ومعالجة معاصرة وراهنية لقضايا الكلام الجديد وموضوعاته. لذا فإن علم الكلام لا يؤثر فقط في التفسير، بل يؤثر أيضا في علن الفقه بمعان عميقة، وفي النتيجة، تؤدي المعرفة الأفضل بالله إلى الفهم الأعمق، والمعارف الدينية الأغنى.^٤

لقد شكلت المعرفة الدينية أحد أهم المواضيع الأساسية التي دار حول عليها الجدل، والبحث، والدراسة، في إبستيمولوجيا الأديان وفلسفة الدين. فتم التساؤل عن أدوات ووسائل الإنتاج لهذا النوع من المعارف، وكذا السر في تنوع المعارف الدينية سواء داخل الدين أو خارجه، والقانون الذي يحكم تطور وسيورة هذا الطبع من الفكر الديني، وما هو المرجع والمنهل الذي تنتفق منه هذه المعارف؟ وهل تنقدس الأفكار المتناصلة من اجتهاد العقل في تفاعله مع النص المقدس من أجل تمثل حقائقه والوصول إلى سدره اليقين؟ وقد نالت المعرفة الدينية حصة الأسد في البحث والاستقراء عند المفكر الإيراني عبد الكريم سروس الذي حمل هم تجديد الفكر الديني والمعرفة الدينية، في مشروعه الساعي إلى التجديد الكلامي. فما هي نظرة سروس للدين عامة ولظاهرة المعرفة الدينية بالخصوص؟ وهل كانت مقاربه العلمية والمعرفية مغرقة في إبستيمولوجيا وعلوم الغرب، أم أنه أفلح في أن يعترف من كل حقل معرفي منها وسيلة لإعادة بناء الفهم الديني وترشيد المعرفة الدينية؟، مع العلم أن كتابات هذا المفكر الإيراني قد شكلت مادة جدل ونقاش كبير في الأوساط الثقافية والدينية داخل إيران وخارجها، بما حملته طروحاته من إشكالات جريئة وكتاب مست اللامفكر فيه بالتعبير الأركوني، اجتمعت فيها حكمة الغرب بعرفانية الشرق وذوقياته، ويعد كتابه "القبض والبسط النظري في الشريعة"^٥ من أهم الكتب التي تصدت ببحثا ودراسة لأفهوم المعرفة الدينية. وقد عله مشروع في هذا المضمار كاستجابة لضرورة حضارية وثقافية في تجديد وتحديث الفكر الديني الإسلامي الذي بقي يلفظ ويحتر نفس المدونات، والمقولات، والاجتهادات. «توجه بين الحين والآخر دعوات معرفية من أجل عصرنه الفهم الديني وتجديد الخطاب الديني بما يجعله متلائما مع مقتضيات الحياة زمتطلبات العصر».^٦

^٣ علي ح. زكريا وآخرون، «نافذة على سروس»، منشور على موقع مدونة سفيد، ص. ٥٤، <http://safeed.blogspot.com>.

^٤ المصدر السابق نفسه، ص ٥٤.

^٥ الكتاب يحمل أهم نظرية في الإصلاح الديني التي صاغها عبد الكريم سروس، والكتاب عبارة عن مجموع مقالات متفرقة نشرت في مجلة كيهان فرهنگی الشهرية، ما بين ١٩٨٨ و ١٩٩٠م تقلا عن مترجمة الكتاب دلال عباس، من كتاب «القبض والبسط»، ص ٨.

^٦ محمد الشقير، دراسات في الفكر الديني فلسفة الدين والكلام الجديد، الطبعة الأولى (بيروت:

ب. نظرية القبض والبسط: الأسس المفاهيمية والغايات المرجوة

تمثل هذه النظرية تجليات أول المراحل الفكرية عند عبد الكريم سروش، أو الحلقة الأولى من مشروعه الفكري. كما تشتهر هذه النظرية باسم «نظرية تكامل المعرفة الدينية» غير أنها احتلت الفضاء المعرفي العام تحت عنوان «القبض والبسط»، والذي يعلنه عنوان الكتاب ضمن سلسلة مقالات نشرت في مجلة كيهان فرهنگی في ثمانينات القرن الماضي. وقد كتب الكتاب سنة ١٩٨٩ باللغة الفارسية قبل أن يترجم إلى العربية سنة ٢٠٠٣ عن دار الكتاب الجديد^٧. والقبض والبسط واردة في القرآن الكريم بقول تعالى ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُوجَعُونَ﴾ (سورة البقرة الآية ٢٤٥)، وهو مصطلح صوفي فقد ورد على لسان العارف الجنيد (ت ٥٢٩٨هـ): «الخوف من الله يقبضني والرجاء منه: يبسطني»^٨.

وقد جاء هذه النظرية حاملا للمشروع السروشي المبشر والداعي إلى ضرورة التجديد والإصلاح داخل الدين ومعارفه، ونذيرا من مطبة الجمود والتفوق في ثقافة التقليد والترديد. فنظريته تحمل رؤية مزدوجة جامعة للدرس التراثي، كإض لا ينبغي إهماله والتفريط فيه، وحاضر (الحداثة) واجب استغلاله واستثماره. في هذا السياق يرى سروش أن الجمع بين التراث والحداثة هو الهمم الرئيس لحركة الإصلاح الديني^٩. فهو يشير إلى أن هناك ظاهرة أثارت حسه الاستغراب والفضول، وهو ذلك التلاقي والتواجه بين المعارف الدينية والمعارف العصرية، ما جعله يتوسط ويتوسل التقريب بين هذين النظامين المعرفيين، ويصوغ مشروعه الفكري، ويكشف عن نظرية أقل ما يقال عنها أنها ثمرة تلاقح بين التراث والحداثة، بين الدين والعلم، الدين والفلسفة، الدين وعلوم الإنسان والمجتمع، فنظريته تطرح «على أنها نظرية جديدة تعتمد من جهة على الفكر الديني التقليدي. وتأخذ بنظر الاعتبار من جهة أخرى، مكتسبات الفكر والمعرفة البشرية، وأنها منهج لطرح جديد و«عصري» للدين، وهكذا فإن هذه النظرية تزعم بأنها تجمع في نفسها الجديد والقديم، أو التراث الديني والتجديد^{١٠}. وقد رفض سروش منطق أهم تيارين حملا هم الإصلاح، وقعا كلاهما في أزمة؛ إما الإفراط في الارتساء على الماضي وأثاره، ونبد التجديد والاستفادة من علوم العصر وأدواته ومناهجه، أو التفريط في التراث بالقطيعة مع مكتباته، والذوبان في المنجز الفكري والمعرفي الغربي، وكليهما حسه أضرا بالدين. وبالتالي فإن أطروحته وسطية تعتاش من علوم الأولين ومكاسبهم، كما تستفيد بركات العصر العلمية والفلسفية. الاستسلام المطلق للتغيير والتجديد لن يترك ثابتا، وبالتالي لن يترك لنا

دار الهادي، (٢٠٠٨م)، ص ٣١.

^٧ علي عباس موسوي، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني (لبنان، دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢)، ص ٨٦.

^٨ أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف (القاهرة: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٧٠)، ص ١٣٧.

^٩ محمد جعفر، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين، ترجمة: حيدر نجف (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ٢٠١٠)، ص ١٨٢.

^{١٠} مجيد محمدي، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، الطبعة الأولى (لبنان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ٢٠١٠)، ص ٣٠٩.

دينا. والإصرار على الثبات وعدم التناغم مع التغييرات والنظر إليها بعين الاستنكار، يجعل الحياة في هذا العصر مستحيلة.^{١١}

ينبغي التذكير أن مشروع التجديد عند سروس يركز على ثلاث نظريات مبسطة في ثلاث كتّيب مترابطة فيما بينها تشكل مع بعض ثلاثة حلقات ترسم طريق التنوير الديني. إن أهم أثر للدكتور السروش حول الدين والمعرفة الدينية جاء في ثلاث كتّيب: «القبض والبسط في الشريعة» و«بسط التجربة النبوية» و«الصرافات المستقيمة» وهي مستوحاة من فلسفة العلوم والهيرمنيوطيقا (hermeneutics).^{١٢} وهنا تظهر بوادر التأثير بالمنجز الفكري والمعرفي الغربي بكل أنواعه في تبنيه للاتجاه النقدي للكتاب الديني. كما أنه متأثر بالفلسفة الغربية الحديثة وبأعلامها الكبار في مبحث الاستيمولوجيا والتأويل.^{١٣} وقد ذهب المفكر السيد ولد آباه إلى أن تصوراته في القبض والبسط والصرافات المستقيمة مستفادة من أهم نظريتين فلسفتين ذاع صيتهما في الفكر الغربي، هما: الهيرمنيوطيقا والاستيمولوجيا. يمثل الإسهام الفكري والفلسفي الأكبر في أعمال سروس، في أطروحتين متميزتين وجديديتين في المعرفة الدينية (الجانب الاستيمولوجي) وفي التجربة الدينية (الجانب الهرمنيوطيقي التأويلي) اشتهرت النظرية الأولى بأطروحة «القبض والبسط» واشتهرت الثانية بأطروحة «الصرافات المستقيمة».^{١٤} إن هم النقد قد صاحب كتابات سروس حاملا بذلك مشروع ثوير التراث الديني بغية ثويره، وموائمه مع معطيات الثقافة المعاصرة. وبالتالي فإن النقد حسب علي الحرب هو المعلم الذي تحرك منه وبه أطروحة القبض والبسط. لا يستخدم السروش مصطلح النقد، ولكن ما يفعله في كتابه هو إخضاع المعرفة الدينية للنقد العقلاني والفحص المعرفي بشرح ماهيتها وتحليل بنيتها، وتسيط الضوء على إشكالياتها، وتبيان سبل تجدها وتطورها.^{١٥}

كما تشتهر هذه النظرية باسم «نظرية تكامل المعرفة الدينية» غير أنها احتلت الفضاء المعرفي العام تحت عنوان «القبض والبسط»، والذي يعله عنوان لكتاب ضمن سلسلة مقالات نشرت في مجلة كيهان فنهكي في ثمانينات القرن الماضي. وقد كتب الكتاب سنة ١٩٨٩ باللغة الفارسية قبل أن يترجم إلى العربية سنة ٢٠٠٣ عن دار الكتاب الجديد. والقبض والبسط واردة في القرآن الكريم يقول تعالى ﴿والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون﴾ (سورة البقرة الآية ٢٤٥)، وهو مصطلح صوفي فقد ورد على لسان العارف

^{١١} محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين، المصدر السابق، ص ١٨٣.

^{١٢} عبد الكريم سروس، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي (بغداد: منشورات الجمل، الطبعة الأولى ٢٠١٠)، ص ١٤.

^{١٣} محمد بوهلال، «مقدمة إستيمولوجية لعلم الكلام الجديد»، منشور على موقع طريق الخلاص، بتاريخ: ٢٠٠٥ م. <https://investigate-islam.com>.

^{١٤} عبد الله السيد ولد آباه، «الذاتية والتكليف والاعتراف الشرعي والسروش نموذجاً»، مجلة التفاهم، المجلد ١٠، العدد ٣٦، ٢٠١٢، ص ١٦٠.

^{١٥} علي حرب، «عبد الكريم سروس ونقد المعرفة الدينية»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٢٤-٢٥، ٢٠٠٣، ص ٢٨٨.

الجديد (ت ٥٢٩٨): «الخوف من الله يقبضني والرجاء منه: يبسطني»^{١٦}.

ويمكن النظر إلى مشروع القبض والبسط كملتقى لمجموعة من الأبحاث تكشف عن موارد مختلفة. اخترق بها سروش مجامع العلم الديني، معلنا عن عدة مباحث ملتحمة تؤسس نظريته. يمكن النظر إلى أطروحة القبض والبسط من زوايا مختلفة فهي من ناحية دراسة معرفية (إبستمية) خالصة، ومن ناحية أخرى دراسة كلامية، ومن جانب آخر يمكن اعتبارها بحثاً أصولياً ينتمي إلى علم الأصول، ومن زاوية أخرى هي قضية تفسيرية تبحث في علم التفسير، وهذه الإلتئامات إلتئامات حقيقية وثيقة^{١٧}. غير أن الطابع الأهم في هذه النظرية هو الطابع الإبستمولوجي في المعرفة الدينية، والطابع التفسيري الهيرمنيوطيقي في التجربة الدينية، وقد علما سروش هذه من أهم الوجوه في نظريته. فإن أهم وجوه نظرية القبض والبسط هو وجهها التفسيري - الإبستمولوجي^{١٨}. أما الإطار الذي تتحرك فيه فهو المعرفة الدينية. نظرية القبض والبسط تندرج في إطار باب المعرفة الدينية^{١٩}.

اعتبر سروش نظريته كدواء جاءت تعالج ذلك الداء الذي أصاب الدين ورجالاته، المعارف الدينية والمشرفين عليها. هذا المرض تمثل في حالة الركود والتأخر الذي أصاب حضارة المسلمين، وشيوع منطق التقليد، وغياب روح التجديد. فتكرس عقل اتباعي ايديولوجي تربى في مكتبات التراث، جثم على الماثور واعتبر أي محاولة للنقد لو التجديد جنائية ومحذور. ناهيك عن حالة التشطي التي شهدتها أغلب مشاريع التحديث، يوم وجدت نفسها مضطربة بين ثنائية الثابت والمتحول، المتن الأصيل المقدس (جهود علماء الدين)، ومعطيات العلم والمعرفة المعاصرين. وهذا أهم إشكال واجهه دارسوا التراث، وحاملي هم الإصلاح والتجديد. وهو ما جعل سروش يقدم نظريته كحل لهذا المأزق، الذي ينطلق من احتواء التراث ومذاكرة الواقع المعرفي الذي تأسس فيه، إلى الاطلاع على منجزات الحضارة الغربية، تكخير عظيم لا ينبغي إهماله أو تفويت فرصة الاستفادة من ثمراته. وبالتالي يمكن أن نضع مشروع القبض والبسط سروش كإجابة عن إشكالية الثابت والمتحول في الدين^{٢٠}. لقد وجد سروش أن جل المشاريع الحدائية (التجديدية) قد وقعت في مفارقة paradox؛ بين دين ثابت بنصوصه المقدسة، ومعارف دينية مستنبطة من تلك النصوص، أو كمنحصلة فهم وقراءة للوحي. عنوان لاجتهادات بشرية نسبية متغيرة، لا يستثنى منها أي دين، ما جعلهم يتساءلون عن إمكانية استئناف مرحلة القراءة والاستقراء تتجاوز نسق المقروئيات الكلاسيكية، التي تولدت في ظروف نظرية وعملية خاصة.

^{١٦} أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحلیم محمود ومحمود بن شريف (القاهرة: مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، ١٩٧٠)، ص ١٣٧.

^{١٧} عبد الكريم سروش، «مطارحات في القبض والبسط»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٩، ٢٠٠٢، ص ١٤١.

^{١٨} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٩١.

^{١٩} محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، الطبعة الأولى (لبنان: دار الجديد، ٢٠٠٠)، ص ٢٩٥.

^{٢٠} عبد الكريم سروش، «مطارحات في القبض والبسط»، مصدر سابق، ص ١٤١.

يرى سروروش أن الجمع بين التراث والحداثة هو هم الرئيس لحركة الإصلاح الديني. وأن المصالحة بين التراث والحداثة أضحت ضرورة حضارية ولازمة تاريخية. تقدمت نظرية القبض والبسط للإشراف على هذا الصلح. ينتم سروروش على التيار التقليدي الذي ينفر من كل ما جديد (حداثي) بدعوى المحافظة على القديم وصونه، كما يأخذ على التيار التغريبي الذي يدوس على المنجز التراثي، ويهوى الاستعارة والإسقاط، دون فهم للتراث وواقعه وتاريخه، والأدوات التي أنتجته والجغرافيا التي احتضنته. وهذا النوع من الإصلاح لا يفني بالعرض لأنه مغرق إما في الإفراط أو التفريط. الاستسلام المطلق للتغيير والتجديد لن يترك ثابتاً وبالتالي لن يترك لنا ديناً. والإصرار على الثبات وعدم التناغم مع التغيرات والنظر إليها بعين الاستنكار، يجعل الحياة في هذا العصر مستحيلة.^{٢١}

إن ثنائية الثابت والمتحول هي الإشكالية الجوهرية التي جاء كتاب «القبض والبسط» لحلها وتفكيكها، والوقوف على ما يترتب منها من مشكلات فرعية ومقدمات ضرورية. «وكذا ينبغي كتاب القبض والبسط على ثنائية حاسمة بين الدين الثابت وفهمه المتحول،... ولهذا فهي تحكم الخطاب من أوله إلى آخره، بحيث أن الكتاب هو عبارة عن شرح وإيضاح لهذه الأطروحة، على سبيل البرهنة والاستدلال، أو التوسيع والتنويع».^{٢٢} لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو المرجعية التي استلهم منها المنهج الذي سواجه به هذه الثنائية الضدية الحادة (الثابت والمتغير)، والتفاوض بين المفهومين في سبيل تقديم أطروحة ورؤية ناشئة، وموضوعية، وعصرية، حول الدين والمعرفة الدينية. يجيب سروروش عن ذلك؛ ويدلنا عن ملهم نظريته وهو علم المعرفة الغربي (الابستمولوجيا) «ولأنني ألفت الحلول السابقة ناقصة غير تامة، فقد اقترحت سبيلاً جديداً».^{٢٣} وبذلك فهو يعتمد إلى تقسيم المعرفة نوعان: معرفة قبلية التي تعنى بالقضايا الخالية من أي مضمون تجريبي،^{٢٤} والتي تكون مناقشاتها على المستوى النظري، وهي تعنى بالوجود الذهني وتبحث فيه (علم الأفكار وعلم الإدراك). والمعرفة البعدية التي يكون موضوعها المعارف البعدية المتحققة في الأعيان. إن موضوع المعرفة البعدية، هو فروع العلوم المختلفة والمتنوعة، والتي تعلم المعرفة الدينية فرعاً من فروعها!^{٢٥} وهنا يظهر المبنى الابستمولوجي الذي ينطلق منه سروروش، وهو موقعة المعرفة الدينية داخل اهتمام علم المعرفة البعدي. إضافة إلى التفاهة حول مبدأ «الواقعية المعقدة» إذ يعتبره مبدأ مهماً، والذي يفيد أن الواقع موجود وممكن الفهم والإدراك كحقيقة، لكن ليس بتلك البساطة والسهولة التي نريدها. «إن نظرية القبض والبسط» تتضمن مبدأ ابستمولوجياً مهماً هو الواقعية أو أصالة الواقع... هذا التقرير عن الواقعية (الواقعية المعقدة) هو الأساس «المعرفي» (الابستمومي) لنظرية

٢١ محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين، مصدر سابق، ص ١٨٢-

٢٢ علي حرب، «عبد الكريم سروروش ونقد المعرفة الدينية»، مصدر سابق، ص ٢٨٩.

٢٣ عبد الكريم سروروش، «مطارات في القبض والبسط»، مصدر سابق، ص ١٤١.

٢٤ عبد الكريم سروروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٢٢.

٢٥ المصدر السابق نفسه، ص ٢٣.

هنا يبالغ سروش في الحكم على الواقع بتعقيده وصعوبة إدراكه، مما يفتح حسيه باب النقد والتمحيص والاختبار، حتى يتحقق التسليم الحقيقي لمعطيات المدرك الحسي. فالحقيقة في الواقع غامضة لا واضحة، معقدة لا بسيطة، يشوبها الشك واللاإطمئنان، والدين في حد ذاته يعد طرفاً من هذا الواقع المعقد والغامض. بمعنى أن عالم الواقع سواء في الدين أو الفلسفة أو الطبيعة، أعقد من أن تعرض الأحكام العقلية البسيطة حكمها عليه أو يتعامل الإنسان مع هذا الواقع بمنطق الجزئية.^{٢٧} لقد أكد سروش أن دراسته ونظريته للمعرفة الدينية هي دراسة بعدية، مثل فلسفة العلم، أو نظرية معرفة، بمعنى أنه جاء للبحث في الدين ومعارفه من موقع الراصد الخارجي، في موقع من يريد أن يقيم حركة الفكر الديني عبر التاريخ، أو من موقع من يريد أن يعرف درجة الجودة والإبداع في هذا الفكر، يريد أن ينقد هذا الفكر.^{٢٨} لهذا أصر سروش أكثر من مرة على أن دراسة المعرفة الدينية تأتي في مقام بعدي لاحق. فهو يعترف بأنه ليس في إطار إنتاج معرفة دينية، وإنما دوره كراصد ودارس من خارج، وظرفية هذه المعرفة، وطرق تشكيلها، والشروط التي أوجدتها، والظروف التي استقنبت فيها، أي أن حضوره كباحث بعدي، بعد التكون والتأسيس للمعارف الدينية، أي بعد الإنتاج والاكتمال.

لقد كان التمييز بين المعرفة السابقة والمعرفة اللاحقة من المسائل المتفرعة عن البحث في نظرية القبض والبسط. ومن هنا كان سروش أمام تفكيك نوعين من المعارف، ليعين أن نظريته تنظر وتهم بنوع المعارف اللاحقة كمنجز معرفي، وليد إنتاج وإعداد عقل بشري في مسار لا يزال متواصلاً. يضعه سروش على طاولة الدرس والاختبار والتشريح، من هنا جاءت مقاربة السروش للمعرفة الدينية على طريقة علم الأديان، الذي يجعل كل الأديان على بساط واحد، ومن الخارج محورا للبحث. وهذا ما يكون مع سروش ما يعرف باسم: «القراءات البعدية للمعرفة الدينية». تكمن أهمية الفصل والتفكيك بين هذين النوعين من المعرفة. أولاً في أن نظرية القبض والبسط ترتبط بدائرة المعرفة اللاحقة. وثانياً لا يمكن الحكم بشأن صحة أو خطأ هذه النظرية من خلال ما قاله الحكماء والفلاسفة المسلمون في مجال المعرفة اللاحقة. إن المراد من المعرفة الدينية في نظرية القبض والبسط معرفة ممنهجة ومضبوطة لها هوية قائمة وجماعية، وهي خليطة من القضايا الصادقة والكاذبة. إن نظرية القبض والبسط ناظرة إلى «هندسة» و«جغرافيا» هذه المعرفة.^{٢٩} ولما كان التجديد والإصلاح المبني على النقد والمساءلة للمعرفة الدينية هو مقصد النظرية، فإنها في المرحلة حسب السروش تكون ساعية إلى كشف أوالية الفهم الديني وكيفيته وتوضيح أوصاف

^{٢٦} المصدر السابق نفسه، ص ٢٣-٢٨.

^{٢٧} عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القباجي (بغداد: منشورات الجمل الطبعة الأولى ٢٠٠٩)، ص ٨٤.

^{٢٨} غالب الناصر، مباني الدين التجريبي والتعددية الدينية في فلسفة عبد الكريم سروش، الطبعة الأولى (العراق: مركز الفكر الإسلامي المعاصر، ٢٠١٦)، ص ٢١٧.

^{٢٩} أبو قاسم فنائي، «القبض والبسط النظري للفقهاء (القسم الأول)»، منشور على موقع مجلة نصوص معاصرة بتاريخ: ٣٠ أكتوبر ٢٠٢٠ م. <http://nosos.net>.

المعرفة الدينية بالنسبة إلى سائر المعارف البشرية وتحديد العلاقات القائمة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية الأخرى وتوضيح سر تحول المعرفة الدينية وثباتها تاريخياً.^{٣٠}

ج. التمييز بين الدين والمعرفة الدينية

إن أهم وثيقة ومرجع يبين لنا نظرة سروش إلى الدين، والمسلك الذي يختاره في البحث في هذا المفهوم هو كتاب «نظرية القبض والبسط»، الذي يعد ثمرة وباكورة تجربة دينية، وفلسفية، واجتماعية، وعلمية وثقافية، وحتى سياسية. لهذا المفكر فيكون الدين في تصوره عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي، إضافة إلى سير الأولياء وسننهم.^{٣١} الدين هنا هو أصول وفروع الشريعة الإسلامية المستنبطة من الوحي الإلهي، أي القرآن والسنة، وهذه المرجعية تتمدد لتضيف حتى سنن آل البيت عليهم السلام لالتزامه العقدي الشيعي. كما يقول سروش «إن الإسلام عبارة عن مجموع ما جاء في القرآن والسنة، والسنة هي مجموع من الروايات والأفعال والتقريرات المأثورة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وطبعاً لا اعتقادنا نحن الشيعة فإننا نلحق الأئمة المعصومين بالنبي الأكرم أيضاً».^{٣٢} لكن الملاحظ أن سروش لا يرى حرجاً في توظيف كلمة الشريعة مكان الدين، وهي معه تحمل معنيين (الشريعة) بمعنى الوحي وسنن الرسول صلى الله عليه وسلم، وتارة بمعنى التكليف العملية (الفقه). وهو ما تنبه له مصطفى ملكيان أن الدكتور سروش أحياناً يستعمل لفظ «الشريعة» يدل لفظ «الدين» وفي كتابه يستخدم كلمة «الشريعة» بمعنيين: بمعنى الدين الكتاب والسنة (ص ١٧ و ١٩ و ٢٥٥) و بمعنى مجموعة الأحكام والفتاوى الفقهية.^{٣٣}

وأما المعرفة الدينية فيعرفها سروش بأنها فهم الناس المنهجي والمضبوط للشريعة.^{٣٤} نلاحظ في هذا التعريف أن المعرفة الدينية من سنخ المعارف الخاصة، التي لها حضور عند العلماء والنخبة المثقفة المهتمة، بما أنه وضع له صفتين في مقام الشرط، هما المنهج والضبوط. واللذان يتحققان عند الصفوة من الباحثين والدارسين (علماء الدين). «فالذي يقصده من المعرفة الدينية حتى آخر بحثنا هنا هو المعرفة التي يحملها جميع المتكلمين والفقهاء وعلماء الأخلاق والمفسرين عن الدين، وليس معرفتي أنا ومعرفتك أنت عن الدين».^{٣٥} وفي تعريف آخر يكرس سروش خاصية الضبط والمنهجية في البحث الديني إبان

^{٣٠} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٢١.

^{٣١} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٢٩.

^{٣٢} مهدي رجي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظرية ونقدها، الطبعة الأولى (العراق: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٢١)، ص ٢١٦-٢١٨.

^{٣٣} مصطفى ملكيان، «القبض والبسط النظري للشريعة عرض ونقد»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٥، ٢٠٠١، ص ٣٠.

^{٣٤} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق، ص ٢٩.

^{٣٥} مصطفى ملكيان، «القبض والبسط النظري للشريعة عرض ونقد»، المصدر السابق نفسه، ص ٣٢.

تحديده لماهية المعرفة الدينية. «إذا المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي»^{٣٦}، وهنا يحضر الفهم والتفسير والشرح والتحليل البشري للنصوص المقدسة، والأقوال والسلوكات التي هي أيضا تدخل في مقام التقديس. «والمعرفة الدينية هي تفسير للشريعة والمعاني التي تحصل من فهم كلام الباري عز وجل، فأقوال النبي والأئمة، وهي أيضا حصيلة للسعي البشري لفهم الشريعة والدين»^{٣٧}.

إن نقطة الانطلاق الضرورية في نظرية القبض والبسط كانت كالتالي :- الفصل بين الدين والشريعة الممثلة في الكتاب والسنة، - المعارف المستنبطة منها والمتفجرة من بطن فهم نصوص الوحي، والمتكونة حولها. ويعد هذا الفصل هو أصل النظرية وأسها السامي، رافضا سروش فكرة التطابق بين الدين والفكر الديني، كمقولة خاطئة تغلغت داخل ممارسات وتنظيرات العقل الديني عبر التاريخ ولهذا تجده يقول «إن كل نظرية ابستمولوجية واقعية تقوم بالتمييز بين الشيء والعلم بالشيء»^{٣٨}. وبعده هذا التمييز ثمرة التبني للواقعية المعقدة (النقدية) والذي صرح به، وبالتالي فإن جملة القراءات والتطبيقات والتفسيرات التي قدمت للدين منذ فجره، لا يمكن أن تكون هي الدين عينه حتى يسمح بأن تنوب عنه، أو تكون هي (الاشتراك الماهوي). لذلك فإن المعرفة الدينية على الرغم من أنها مبنية على الدين، ومرآة له، ولكنها ليست الدين نفسه^{٣٩}. ونلمس هذا التمييز والفرقة في التعريف الذي يقدمه لكل من الدين والمعرفة الدينية، كما حملته نصوص القبض والبسط، كاشفا بذلك عن خصائص كلا الظاهرتين، فالدين يرادف عنده الوحي والشريعة بتعبيره. إن الشريعة عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي، إضافة إلى سير الأولياء وسننهم^{٤٠}. وهذا يضعنا أمام ظواهر متعالية مقدسة، بعيدا عن تدنيس البشر وجودا وتنزيلا. والتشريع والدين في هذا المقام يتلازمان مع تكوين العالم، وإن كلا من الشريعة والطبيعة تسكان في الإيوان الإلهي^{٤١}.

فسماوية وقديسية وخلود الدين تصبح قواعد إيمانية، ومسلبات قلبية لا يساورها شك أو ارتياب. بخلاف المعرفة الدينية كمجهودات إنسية مدنسة متغيرة تحوم حول النص. إن المعرفة البشرية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي متحرك^{٤٢}. وهنا نكون أمام صناعة بشرية بجملة مفاهيم وأفكار وتصورات، متناسلة من رحم الفهم والقراءة المعينة للنصوص التأسيسية، وهذا هو الاستئناف الأهم في قراءة الفكر الديني، دين سماوي/ فهم بشري للدين. وعلى هذا الأساس فإنه يقول على الرغم من الارتباط الوثيق والعميق جدا بين هذين الأمرين، إلا أنهما في الوقت نفسه متميزان ومنفصلان

^{٣٦} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق نفسه، ص ٣٠.

^{٣٧} محمد رضا وصفني، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مصدر سابق، ص ٢٩٨.

^{٣٨} المصدر السابق نفسه، ص ٢١.

^{٣٩} المصدر السابق نفسه، ص ٣٠.

^{٤٠} المصدر السابق نفسه، ص ٢٩.

^{٤١} محمد رضا وصفني، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مصدر سابق، ص ٢٩٧.

^{٤٢} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٣٠.

عن بعضهما البعض.^{٤٣} ولا شك أن رنين الفلسفة النقدية وصدى الواقعة حاضر في هذه الممارسة، وفيصل التفريق بين الدين والمعرفة الدينية. والشئ الذي يجب ألا يغيب عن البال هو الطين الكانطي لهذا الفصل والتفكيك. فعلى أساس هذا الفصل على الرغم من تصور الدين واعتباره أمرًا مقلسا، إلا أنه خارج عن متناولنا بالمرّة، ويغدو أمرا معلقا. وأما الذي هو في متناول أيدينا والذي تتعاطى معه، هو الفهم الظاهري من قبلنا للدين، أو المعرفة الدينية - على حد تعبير الدكتور سروش - والتي لا طريق لها إلى واقع الدين كما هو. رغم أنه لا يمكن الغفلة هنا عن تأثير التيار العرفاني أيضا.^{٤٤} إن هذا الفصل بين المقدس والمدنس من النص أو المتن، مبني على أسس ومسلمة كانطية مسبقة، والذي جعله القسطاس المستقيم، والفصل في مقابلة الدين بالمعرفة الدينية. واعتبر أن هذا الإسقاط الكانطي مهبورا داخل الفكر الإسلامي وتراث المسلمين، والذي كان موجها لإنقاذ الميتافيزيقا، فقابل عالم الظواهر (النومين) بعالم الحقائق الخالصة المتعدرة (فينومين). إن الفصل بين الدين والمعرفة الدينية هو منهج كانطي، بمعنى أنه يتبع أنموذج كانط في الفصل بين (الشئ في ذاته) و (الشئ لذاتنا). كانت مشكلة (كانط) في كيفية إنقاذ ما وراء الطبيعة من المبالغات ومن المزاعم غير المبرهنة، والتحقيق حول إمكانية ذلك. وسروش كانت له نفس المشكلة في مجال الدين والمعرفة الدينية.^{٤٥}

د. بشرية المعرفة الدينية

فالمقصود حسبه هو أن فهم الكتاب والسنة ينتج معرفة بشرية، مما يجعلها تحمل سائر صفات وخصائص البشر، أما الدين بمعنى الكتاب والسنة فلا يقبل الإضافة إلى الأشخاص.^{٤٦} لقد صور سروش المعرفة الدينية في حدود التجربة الإنسانية مما يجعلها تخضع لشروط وقوانين المعرفة البشرية، كما سنرى فيما بعد. وما من شك فإن موضوع العلم لا يمكن عله ذات العلم، فبشرية المعرفة الدينية يلزمها نفس التعامل مع غيرها من المعارف الإنسانية والاجتماعية. وقد جعلها إلى جانب الفلسفة والعلم اجتهاد بشري موجه نحو فهم وقراءة شريعة فوق بشرية (عصمة وسماوية النص). إن المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية ثلاث مواجهات بشرية لأمر غير بشرية. فالعلم جهد إنساني لفهم الطبيعة، والفلسفة الماورائية جهد إنساني لفهم الوجود، والمعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة.^{٤٧} والتوصيف البشري للمعرفة الدينية حسبه يجعلها تثلوث بصفات الإنسان من قبيل التغير والتسبية والنقص والاحتمال. بخلاف الدين الإلهي الذي يتصف بأوصاف الإطلاق والثبات والتعالي والقدسية والكمال. وهذه الخصائص والصفات التي

^{٤٣} مهدي رجي وآخرون، عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، مصدر سابق، ص

^{٤٤} المصدر السابق نفسه، ص ٤٢-٤٣.

^{٤٥} مجيد محمد، اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، مصدر سابق، ص ٣١٧.

^{٤٦} مصطفى ملكيان، «عرض ونقد لنظرية القبض والبسط النظري للشريعة»، مصدر سابق،

^{٤٧} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٣٢.

تميزهما (الدين / المعرفة الدينية) بررت حسبه ذلك الفصل والتمييز بينهما. الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ، لا يتسرب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة وخالدة، لا تُستعين بالعقل والمعرفة البشريين، ولا ينالها إلا المطهرون. أما - وألف أما - فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقيلاً ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية أو مستقلاً عنها، ومنشأه ليس قدسياً ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرفين، أو الفهم الخاطيء لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أديباً.^{٤٨}

فإذا حكمنا معه ببشرية المعرفة الدينية فإنها لا محالة ستكون معرضة للتحول والتطور، بما أنها أعمال مضبوطة ومنهجية، محكومة بشروط ومنطق الاجتهاد البشري القاصر. فحضور علماء الدين يعنى وجود معرفة دينية، وغيابهم يعنى غيابها. والمعرفة الدينية باقية طالما علماء الدين بأقون، وعلماء الدين هم الذين يجتهدون - وهم مؤمنون بالكتاب والسنة - في فهم الكتاب والسنة. فهما منهجياً مضبوطاً.^{٤٩} وهنا يكتسب ذلك التمييز الشارح بين الشريعة وفهمنا للشريعة منزلة أساسية في مشروع القبض والبسط، لأن سروش يسلب منها قدسيتها التي التصقت بها في تاريخ البحث الديني، لتغدو بشرية لا ترتفع إلى مقام التعالي الذي يعدها عن النقص والنقد والمراجعة. وعليه ستكون المعارف البشرية نوعان: دينية وغير دينية كما يقدم تلك القسمة مصطفى ملكيان في قراءته للقبض والبسط سروشياً. منطقياً القسمة العقلية الحاضرة لا تخرج المعارف البشرية عن كونها خاصة بالكتاب والسنة، أو غير مختصة بالكتاب والسنة. فإذا عرفنا الكتاب والسنة، حصلت لدينا معرفة دينية، وإذا عرفنا أموراً غير الكتاب والسنة، حصلت لدينا معرفة غير دينية.^{٥٠} إذا كان الدين أو الشريعة كرسالة سماوية، إلهية المصدر وأولية مقدسة، فإن المستقبل لها هم البشر ليسوا بمقلسين أو كائنات متعالية. وبالتالي فإن المعرفة التي سينتجونها حول دينهم فهي مدنية، ومرآة لا يمكن أن تعكس ذلك الوجه الخالص النقي للشريعة المنزلة من الباري. لقد أرسل الله الشريعة ليستقبلها البشر في منازل أذهانهم وأجواء ثقافتهم، فيفهمونها عن هذا الطريق، ولكن بمجرد أن يدخل البشر الدين إلى فضاء فهمهم، فسيتوفروا بالضرورة على فهم للدين يتناسب وثقافتهم وشؤونهم البشرية.^{٥١}

وهذا تقرير للا منطقية ولا معقولة المقولة التاريخية، القاضية بقداية وخلود المعرفة الدينية في تجاهل لبشريتها ودنسيتها، وواقع تعددها واختلافها وتحولها، فالمعرفة الدينية في جوهرها فهم بشري للنص المؤسس. ويجادل سروش في هذه النظرية بأن فهم النص يتوقف على الوسائل العلمية للفهم، ولهذا فهو يخضع للقواعد الجارية عينها في سائر حقول العلم، فهو بشري، ووضعي، ومتغير، ولا يتمتع بأي فوقية على غيره من العلوم، فضلاً عن

^{٤٨} المصدر السابق نفسه، ص ٣١.

^{٤٩} المصدر السابق نفسه، ص ٢٤٣.

^{٥٠} مصطفى ملكيان، «عرض ونقد لنظرية القبض والبسط النظري للشريعة»، مصدر سابق،

ص ٣٥.

^{٥١} آرش نراقي، «خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد

٢٠٠١، ص ٢٥٣.

دعوى تميزه بالقداسة، أو عصمته من النقد.^{٥٢} فالثبات والكمال لا يمكن أن تتمتع به وصفا المعرفة الدينية التي أنتجت في أي زمان ومكان، لأن هذه الصفات تخص الدين ذاته، أو الشريعة، لا المعرفة المرتبطة المتولدة منها. وبالتالي فإن الميعار الفصل في التمييز بين الدين والمعرفة الدينية حسب سروش هو: المصدرية والمنبع الذي تنبثق منه كل من الشريعة، والفهم البشري لها، وعليه يكون الدين، أي كلام الباربي وسنن الأولياء، ثابت، ولكن المعرفة الدينية، أي الاستنباطات الفقهية والتفسيرية والتحليلات التاريخية والاجتماعية متغيرة.^{٥٣} إندهم صفة القداسة عن المعرفة الدينية يجعلها داخل دائرة النقد والمساءلة، وقابلية التحول والتفنيد، فالمعرفة الدينية لم ولن تكون إلهية بمجرد احتكاكها بالنصوص، أو معالجتها واهتمامها بمسائل الدين، ما يؤكد تاريخيتها ووقوعها داخل حدود الزمان والمكان. وهي أنها معارف غير مقدسة، وإن تلك القدسية الموجودة للدين وللقرآن وللرواية التي هي النصوص الدينية لا معنى أن تسري إلى معارف العلماء من المتكلمين والفقهاء ونحو ذلك. فلا بد على وقف هذه الرؤية من أن نتميز بين النص الديني والمعرفة الدينية، وأن النص الديني نص مقدس وأن المعارف الدينية غير مقدسة.^{٥٤} وبهذا ينظم السروش إلى طليعة الحداثيين الذين يؤكدون على نسبية، وتاريخية المعرفة والفكر الديني، كأركون وناصر حامد أبو زيد.

يشير عبد الكريم سروش أن الحكم بشرية المعرفة الدينية يحتمل في الحد الأدنى معنيين. المعنى الأول هو أن العقل البشري بأدواته والجغرافيا الثقافية، والسياسية، والعلمية والاجتماعية والدينية، تشكل رحما لميلاد ونشأة المعرفة الدينية. والمعنى الثاني هو تلون هذه المعرفة بصفات وخصائص هذا العقل القاصر والنسبي. المعنى الأول أن المعرفة تولد وتنمو على يد البشر ولديهم. والمعنى الثاني أن خصال البشر وصفاتهم كلها تتغلغل في داخل المعرفة التي راكموها.^{٥٥} كما أنه يجعل لهذه المعرفة هوية جمعية، ولا يعتبرها منجز فردي، أو إبداع خاص عبر التاريخ، يتعلق بأفراد بعينهم، بحيث يبدأ الاجتهاد معهم ويموت، بل هي تجربة جماعية تاريخية، لجمهور من العلماء ورجال الدين (أصول، فقه، كلام، عرفان، تفسير... الخ). وهكذا تكون المعرفة الدينية معلة مشترك، بحيث لا تتفاضل الاجتهادات المتراكمة والملتحممة مع بعضها البعض، فأعطت بذلك الكل المعرفي المتناسق والمنهجي والمضبوط، كرؤى بشرية من صنيع العلماء تتوسل العلمية والنسق والمنهجية. بناء على ذلك يكون للمعرفة الدينية، كغيرها من المعارف البشرية في مقام «التحقق» «هوية جمعية» أي إنها غير محصورة بشخص واحد، ولكنها منقسمة على الجميع وميسرة لهم، ولها في نفس الوقت هوية تاريخية لأن المراد بالهوية الجمعية أنها غير محصورة بالمعاصرين، وإنما جميع الذين عملوا في مختلف العصور على معرفة معينة، وكانت لهم ابتكاراتهم المفيدة فيها.^{٥٦}

^{٥٢} توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، الطبعة الأولى (لبنان: دار الساقى، ٢٠٠٨)،

^{٥٣} أحمد البنيكي، «سروش في قبضه وبسطه»، مجلة أوان، العدد ١، ٢٠٠٢، ص ١١.

^{٥٤} كمال الحيدري، «الثابت والمتغير في المعرفة الدينية»، مجموعة محاضرات بقلم: الدكتور علي العلي، الطبعة الأولى (لبنان: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٩)، ص ٨١-٨٢.

^{٥٥} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٣٣.

^{٥٦} المصدر السابق نفسه، ص ٣٠.

وهذا ما يجعل المعرفة الدينية جزء من المعارف البشرية العامة، تحتاج نفس التعامل والتلقي، وإذا كانت المعرفة الدينية في جوهرها هي محاولة لفهم الناس واستكناه معانيه، باختلاف مرجعية القارئ وإيديولوجيته (أصولي/ متكلم/ صوفي/ فقيه/ محدث/ مفسر/ مقاصدي... الخ). فإن هذه الآليات والأطر التي تحرك الفهم وتوجه القراءة، متحركة متغيرة في حركة الفهم التاريخية للنصوص الدينية، وقابلة للتحويل في أي لحظة من مواجهة العقل مع النص. إن تاريخية المعرفة الدينية نتيجة لازمة للحكم على بشرية المعرفة الدينية، ونفي إلهيتها وقدسيتها، فهي بناء إنساني يتطور بالضرورة ويتحول باستمرار. بخلاف ما تم ترسيمه عبر تاريخ الفهم والمعرفة الدينية التي تم تحويلها من تصور ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملغوم ومسجون للحقيقة: من قبل اختصاصيين معروفين بهذا العمل هم: الفقهاء، و«العلماء» وحراس الأرثوذكسية.^{٥٧}

ولقد حلد سروش بعدين مهمين تتمتع بهما المعرفة الدينية، هما ثمرتان لازمتان للقول بشريتها، مما يضفي عليها الطابع التأويلي حسب، وسلب صفة المعصومية والقدسية عنها. وهذا ما برز تبيئة المفهومين الصوفيين «القبض والبسط»، الذين سيأخذان معه معنى إستيمولوجي خاص، سيكشف عن ظاهرة الحراك السبالي الذي تعيشه المعارف الدينية، أما عن البعدين السالفي الذكر، فيتمثل الأول في اتصاف هذه المعرفة بمخصال العلماء واكتسابها لصفاتهم الحسنة والقيحة، باعتبار انخراطها لازمة بشرية، ما يجعل المعرفة الدينية بناء يلتقي فيه الحسن بالقيح والخير بالشر. الأول، أن شؤون الإنسان وأحواله الشريفة والدينية تؤثر في علمه، لذا نقول أن نقص المعارف وعد خلوصها - المعرفة الدينية ضمنا - هو أحد تجليات بشريتها،^{٥٨} وهذا التوصيف يطبع كل أنواع المعرفة البشرية. أما البعد المهم الثاني فيتمثل في الطابع الإقصائي والانتقائي في التفكير البشري، كحتمية الاهتمام السيكلوجي، أو حاجة وضرورة توجه الاشتغال والاهتمام الإنساني نحو مسائل وقضايا بعينها دون غيرها، أو تحديات وإشكالات يجذب إليها العقل البشري، تسيطر على حركة بحثه ودراسته، فهذا الفعل التفاضلي، أو الفرز في المعالجة، والدراسة، والاستقراء لبعض المشاكل والقضايا داخل المعرفة الدينية. يثبت أن هناك بعض القطاعات المعرفية الدينية قد شهدت تطورا ملحوظا لتطور وتعقد المواضيع التي تعالجها، وكذا تفجير الواقع والتاريخ لهموم ومسائل مستحدثة، حملتهم نحو البحث عن حلول لها ومعالجتها، في مقابل تأخر وجود بعض الحقول المعرفية الأخرى لتردد نفس القضايا والمسائل بتوضيح آخر، حيث تبرز أمام مجموعة من الناس مشكلات معينة، فإن جل اهتمامهم ينصب على حلها، وحيث تعرض لهم مشكلات أخرى، يتحول اهتمامهم نحوها. ومن هذا المنطلق نقول أن نقصان هذه المعارف أو كمالها أمر بشري.^{٥٩}

وجدير بالذكر أن سروش يقسم المعارف إلى منتجة ومستهلكة، لتأكيد حتمية معرفية مفادها، أن التغير والتحول صفة للعلوم المستهلكة، التي تعتاش بما تقدمه العلوم

^{٥٧} محمد أركون، «الإسلام والحداثة»، مجلة مواقف، جامعة لبنان، العدد ٣٥، ١٩٧٩، ص

^{٥٨} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٣٣-٣٤.

^{٥٩} المصدر السابق نفسه، ص ٣٤.

المنتجة من مخرجات ونظريات، والمعرفة الدينية من سنخ المستهلكة، أي معارف من الدرجة الثانية التي تبني، وتشغل وتتحرك على ضوء المباني النظرية للعلوم المنتجة، كالفيزياء والرياضيات والمنطق، علم الإنسان... الخ. من الممكن أن نقسم العلوم والمعارف من ناحية معينة إلى «منتجة» و«مستهلكة». فالعلوم المنتجة هي التي تنتج القوانين والنظريات، والعلوم المستهلكة هي التي تستخدم تلك القوانين والنظريات... المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية تعلمان من المعارف المستهلكة.^{٦٠}

ويشدد سروش على ضرورة التمييز بين الدين والمعرفة الدينية، وأن الخلط بينهما ليس له أي مبرر. ولذلك علينا التفكيك بينهما، وأن قولاً بخلاف ذلك سيجعل من أي فهم للدين هو عين الدين. وهذا يلزم أن تكون لكل أمة، أو كل مجتمع، وفي كل زمان ومكان شرائع بعدد الفهوم، والاستنباطات والتفسيرات الصحيحة المستمدة من الشريعة. وبالتالي نكون أمام مجموعة من الأديان، نسبة إلى مجموع المعارف الدينية المستنبطة في كل عصر. إذا كان الفهم الصحيح للشريعة هو الشريعة نفسها، معنى ذلك أنه كان يجب أن تنزل شرائع بعدد الذين يفهمون الشرائع فهما صحيحاً.^{٦١} وهذا عارض من عوارض القول بالواقعية المعقدة، ولكن هذا يعني لا نخطيء كل معرفة وتقسيم كل فهم، وإنما توضع في دائرة الاجتهاد المنهجي والمضبوط، الجمعي الهوية، كعرض مفارق لجوهر الشريعة الذي يسعى حيثما القرض عليه. يرى سروش بأنه حتى إذا كان فهم الشريعة صحيحاً وكاملاً غير خاطئ، فهو أيضاً هو غير جوهر الشريعة، في حين أن الفهم الصحيح مختلف عن الواقع الحقيقي.^{٦٢}

وهذا نتاج القول ببشرية المعرفة الدينية، والفصل بين الشريعة والفهم البشري لها، إضافة إلى خاصية التحول التي تطبعها بخلاف الدين، الثابت والمقدس، والذي لا يحمل التناقض، ولا يحتمل التخبط، أو محاولات التصويب والتصحيح لاحتماله النقص أو القصور. وكأن الدكتور يريد أن يقول إن الدين حقيقة سماوية مقدسة وكاملة وخالدة، ولا تناقض فيها ولا اختلاف وقد نزل إلى البشر وتلون بغير بشريتهم، وأضحت المعرفة لهذا الدين معرفة ناقصة ومتغيرة وتحمل في داخلها التناقض والخطأ، فهي خليط من الحق والباطل، وهي معرفة بشرية وليست معرفة إلهية مقدسة.^{٦٣} وهو ما يجعل المعرفة الدينية تعيش حالة حراك معرفي مستمر، والتطور والشجب المستمرين، لوازم أي معرفة تاريخية، وتصبوا دائماً إلى النضج والاكتمال. أي إنه ما من علم خالص، أو كامل أو صادق من الرأس إلى أخمص القدمين، وإنما كل علم هو مجموعة من الآراء الصادقة والكاذبة، والناقصة لعدد من العلماء، وهي دائماً في معرض التحول والتشذيب الجماعي والتاريخي. والمعرفة الدينية هي على هذا النحو أيضاً.^{٦٤} إن المعارف على مستوى الإثبات

^{٦٠} المصدر السابق نفسه، ص ٣٦.

^{٦١} المصدر السابق نفسه، ص ٣٠.

^{٦٢} محمد رضا وصفي، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

^{٦٣} يوسف جعفر كاظم، «آراء عبد الكريم سروش في فهم النص الديني والمعرفة الدينية»، مجلة العلوم الإسلامية، المجلد ٣، العدد ٤، ٢٠٢٠، ص ١٤٤.

^{٦٤} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٢٧.

والتحقق ناقصة وغير خالصة، تحمل في بطنها بذور النسبية والتحول والتواضع المعرفي. واستنادا إلى أصالة الواقع المعقد، فإن المعرفة الدينية تواجه دائما الغموض والتعقيد في مقام الإثبات والتحقق، وهي في هذا المقام ناقصة وكثيرة الأخطاء، ولها هوية جمعية تاريخية، ولا تنحصر بشخص واحد أو مجموعة من المعاصرين.^{٦٥} وهنا لا سبيل لترجيح فهم على حساب فهم آخر، أو ادعاء حقانية معرفة دينية بعينها، أي الإيمان ببلورالية على مستوى الفهم، والاستنباط، والتفسير، والتأويل، والقراءة، ولما كانت المعرفة الدينية دائما في محل «يتغذى» (مستهلك) وليس في محل «يغذي» (منتج). فإنها دائما في مقام الاقتناء والاستعارة لما تفرزه العلوم المنتجة على المستوى النظري، ما يعنى إقامة شبكة من العلاقات الاستهلاكية مع مجموعة من المعارف البشرية المنتجة. وأن العلوم الدينية هي علوم مستهلكة؛ لأنها تستقي معطياتها من علوم أخرى، ومن ثم فأى تحول في العلوم المنتجة سيفضي لتحول في المعرفة الدينية نتيجة شبكة العلاقات الخفية بين العلوم.^{٦٦}

يتحول سروش بعد ذلك إلى مقارنة المعرفة الدينية بالمعرفة التاريخية، ليكشف عن وجه الشبه والتماثل بين خصائص المعرفتين. إن المعرفة الدينية هي من بين جميع المعارف البشرية، الأقرب إلى المعرفة التاريخية.^{٦٧} باعتبارها (المعرفة التاريخية) إمكان نحو الحقيقة النهائية، أو المعرفة المطلقة، لا يتيسر لأهلها الفهم الجزمي المطلق، بل إنه محمول بين الكذب والصدق، الذاتي والموضوعي، الحقيقة والوهم كل ذلك يحاق فوق البحث التاريخي. في مجال تدوين التاريخ، لا يمكن أبدا كتابة تاريخ جامع ونهائي لأي عصر من العصور، أو رسم صورة كاملة ونهائية له. وفي ساحة الدين أيضا لا يمكن مطلقا الزعم أن بإمكان الناس أن يتوصلوا في أي عصر من العصور إلى فهم للدين، كامل ونهائي.^{٦٨}

إلى هنا نكون قد بسطنا صور الاستدلال، والتحليل الذي يقدمه سروش في التدليل على ضرورة الفصل بين الدين والمعرفة الدينية، تمييزا للمقدس عن المدنس، والثابت عن المتحول، المطلق عن النسبي، اليقين عن الاحتمال، الشيء في ذاته والشيء في ذاتنا. ثمرة التمييز الذي يدعو سروش إليه «بين الدين والمعرفة الدينية» هو التمييز بين القدسي وغير القدسي، بحيث أن أمر الدين فقط يبقى مقدسا وإلهيا وكاملا وبدون نقض وتعارض ذاتي، في حين أن المعرفة الدينية تصبح غير مقدسة وغير كاملة في موضع احتمال التعارض الذاتي والنقص والعيوب.^{٦٩} وهو ما يرد الرأي السائد لدي الأثرية الذي يرى أن المعارف الدينية في عصر ما صادقة وكاملة. وهذا مدعى الأصولية التي تحترف وثقتن التقليد، وتجزع من أي إرادة للمراجعة والانتقاد. ذلك الذي يجعل المعرفة الدينية هلامية ورخوة، تقبل كل قالب من القراءة والفهم، بخلاف الدين الذي يراه السروش ثابتا أزليا كاملا، مقابل أرخنة كل معرفة دينية لفتحها أمام المتعدد والمختلف

^{٦٥} حسام علي حسن العبيدي وستار جبر حمود الأعرجي، «إشكالية الموضوع في المعرفة الدينية»، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، المجلد ١، العدد ٤٢، ٢٠١٧، ص ٨٤.

^{٦٦} حيدر حب الله، شمول الشريعة، الطبعة الأولى (بيروت: دار روافد، ٢٠١٨)، ص ٥٣٦.

^{٦٧} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٣٤.

^{٦٨} المصدر السابق نفسه، ص ٣٥.

^{٦٩} محمد رضا وصفني، الفكر الإسلامي المعاصر في إيران، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

من الفهم والقراءة، لأن الأخذ بها بهاتين الغايتين معا يجعل من سروش مفكرا محافظا وتجديديا في آن. فهو محافظ لأنه يقر بثبات الشريعة وعلويتها، وتجديدي لأنه يعترف بنسبية المعرفة الدينية وتاريخيتها وينادي بربطها بعصرها، وفي هذا الأزواج ممكن الإشكال في فكره.^{٧٠}

إلى هنا تكون أطروحة القبض والبسط قد نجحت في تحديد الإطار الفاصل بين ثوابت الدين ومتغيراته المعرفية. وقد حدد السروش الفئة التي قصدها من هذا المشروع الإصلاحية، وهو طبقة رجال الدين، ما وضعه في مشاجرة فكرية مع أغلبهم، لتهاطل عليه الردود والكتابات الناقدة عليه والمنتقمة من أفكاره وآرائه. يرى سروش: وأكثر الناس استهدافا من هذا الاقتحام هم رجال الدين الذين يحملهم مسؤولية بعد المثقفين التنويريين عن الدين في تاريخنا المعاصر.^{٧١}

٥. فيصل الاتصال بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية

إن القسمة التي أقامها سروش بتصنيف العلوم إلى منتجة ومستهلكة، كانت للحاجة في نفسه، ولمقصد يبتغيه، ممثلا في إثبات تبعية واحتياج المستهلك من المعارف المنتجة منها، على رأسها المعرفة الدينية. وهذا المدعى أهم ركن من أركان نظرية القبض والبسط، تحت مسمى «التوصيف». إذا، يصير الركن الثاني على دعوى ارتباط المعرفة الدينية بغيرها من العلوم والمعارف البشرية، وكذلك على تغذي هذه المعرفة من تلك المعارف.^{٧٢} وقد سعى سروش إلى التدليل على إثبات دعوى الترابط العام، والانسجام بين المعارف الدينية وسائر المعارف البشرية، فكل منجز معرفي، منهجي، مضبوط، ومتنوع يتخذ مسارا تكامليا، ولما كانت المعرفة الدينية ذات طابع بشري، فإنها تدخل في هذا المسار التكاملي من باب الاستهلاك لا الإنتاج. المعرفة الدينية (أي الفهم الصحيح أو السقيم للشريعة) مستفيد كليا من المعارف البشرية غير الدينية ومستمد منها، مرتبط بها ومتلائم معها. ما من نقطة واحدة في حياض المعرفة الدينية لا تدن للمعارف البشرية غير الدينية، من حيث ظهور المراد أو إخفاؤه، وكشف صدق المعاني أو كذبها، ثباتها أو تحولها.^{٧٣} إن هذا التعاطي المستمر مع كل صنوف المعرفة البشرية، يعرضها دائما لحالة التهذيب، والشجب، والمراجعة والتعديل، ما يؤكد الترابط والحوار، والتلاؤم المستمر والعام بين كل المعارف البشرية والمعرف الدينية. لا يوجد أي فهم للدين لا يعتمد على المعارف والعلوم غير الدينية. وبعبارة أخرى لا توجد أي قضية في نطاق المعرفة الدينية لا ترتبط بالمعارف

^{٧٠} محمد بوهلال، «القبض والبسط: مقدمة إبستمولوجية لعلم الكلام الجديد»، مصدر سابق.

^{٧١} وجيه الكوثري، «قراءة في القبض والبسط في الشريعة لعبد الكريم سروش»، منشور على موقع مفهوم بتاريخ ٧ أيلول ٢٠٠٣م، <http://www.mafhoum.com>.

^{٧٢} أحمد الواعضي، نقد نظرية القبض والبسط، ترجمة: محمد زراقط، الطبعة الأولى (لبنان: دار الهادي، ٢٠٠٣)، ص ٢٠.

^{٧٣} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، المصدر السابق نفسه، ص ٣٧.

يعترف سروش ويؤكد استحالة أي فهم أو معرفة دينية غير مستندة إلى مفاهيم، وتصورات، ومناهج، وأدوات مستعارة من خارج الدين ومعارفه. وهذا كله تأكيد منه للترابط القوي والعميق بين معارف البشر ومعارف الدين، فيستحيل وجود معرفة دينية تستهلك مما تنتج. إن الأقسام المختلفة للمعرفة لسواء كانت من العلوم الإنسانية أو الطبيعية أو الفلسفية أو الدينية جميع هذه مرتبطة ومتلائمة. وكل ما يحدث في أحدها يؤثر في الأخرى لا يمكن لأحد أن يؤمن بنظرية في العلوم الإنسانية تعارض نظرتها إلى الإنسان من الجهة الشرعية. بل هو إنسان واحد في كل المعارف.^{٧٥} وهنا يطرح سروش إشكالية تحول المعرفة الدينية، التحول الطارئ على الفهم والقراءة والتحليل... الخ، ليكشف عن سر ذلك التحول. ويعتبر أن مرد ذلك التطور والتغير الذي تشهده المعارف الخارجية (المنتجة)، وهذا الرصيد الغير الديني يتغلغل داخل المعارف الدينية، ويمتد فيها، فيتوسل العقل الديني سعيًا إلى تبيئة هذا الحراك المعرفي، والاستفادة منه في إعادة صياغة متونه ومدوناته ومقولاته، ما ينفي تفرد المعرفة الدينية واستقلاليتها في إنتاج مقولاتها ونظرياتها. «بل يعتبر أن المعرفة الدينية هي مجرد فرع أو حيز داخل جغرافيا المعرفة البشرية، وأنه بقدر ما تتغير خريطة المعارف في ضوء الكشوفات العلمية أو الابتكارات الفكرية في حقل من الحقول، تتغير حتما المعرفة الدينية، على سبيل التصحيح والتعديل، أو التوسيع والتطوير، من خلال انفتاحها وتأثرها بما ينتج من المناهج والنظريات، أو المذاهب والمدارس، في مختلف شعب المعرفة.^{٧٦} هذا الترابط المحكم بين معارف المندس ومعارف المقدس، كشف مسلبة جوهرية وهي: نسبية المعرفة الدينية وتحولها اللامتناهي في دنيا البحث والدراسة. فأى رجة أو اهتزاز يمس المعارف المنتجة يتبعه لا محالة ارتدادا في المعارف المستهلكة، فتتقبض المعرفة الدينية بانقباض المعارف البشرية، وتبسط بانسائها. وهذا هو الحق الذي تفانت نظرية القبض والبسط في تبريره والدفاع عنه، بعد تأكيده وتقريره، والتدليل عليه وتعليقه. يمكن مما سبق، أن نستنتج هذا الأصل المهم والأساسي: إذا تعرضت المعارف البشرية غير الدينية للقبض والبسط، فلا بد أن يتعرض فهمنا للشريعة للقبض والبسط أيضا، أحيانا بصورة ضعيفة وخفية، وأحيانا بصورة شديدة وقوية.^{٧٧} ثم ينتقل سروش إلى ضبط مستويات التغذية والاستهلاك من المعارف المنتجة، مؤكدا أن ذلك يتم بطرق ثلاث أساسية:

١. التغذية في مقام الكشف والتجميع

وذلك بإغناء عالم الدين بمجموعة من الأمثلة والإشكالات، ووضع علماء الدين أمام المتعدد والمتنوع من الاستفهامات، التي يسارع هؤلاء إلى طرحها أمام النصوص الدينية، بحثا عن أجوبة لها. فيفيد هذا المقام في عصرته لفتوى الشريعة، وتنوير عقول

^{٧٤} آرش نراقي، خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية، مصدر سابق، ص ٢٥٨.

^{٧٥} علي عباس موسوي، قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ص ٩١-٩٢.

^{٧٦} علي حرب، «عبد الكريم سروش ونقد المعرفة الدينية»، مصدر سابق، ص ٢٩٠.

^{٧٧} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٧٣.

علماء الدين بدفعهم نحو الاجتهاد، ورسم جديد للفهم والقراءة والاستنباط للنصوص. في هذه المقام، تغني المعارف البشرية غير الدينية خيارات علماء الدين، وتضع أمامهم أسئلة متنوعة، ولساهم من هذا الطريق برسم صورة الشريعة.^{٧٨}

٢. التغذية في مقام التحكيم والتقويم

في هذه المرحلة يعظر للمعرفة الدينية كنوع من المعارف غير الخالصة وليست بالنقية، أي معرفة يمتزج فيها الصواب بالخطأ، والفهم الصحيح بالفهم السقيم. والمعارف البشرية في هذه المحطة لها دور مهم مناط بها؛ وهو تنقية المعرفة الدينية بإبراز الفاسد من الصحيح منها، بمعنى الاستعانة المستمرة بمعطيات ومنجزات ومخرجات معارف البشر، بغية التقويم والتصويب للفهم الديني (غربلته) أي وزن المعرفة الدينية ومساءلتها بميزان المعرفة البشرية. تؤثر المعارف البشرية غير الدينية تأثيراً مهماً في تنقية المعرفة الدينية من المفاهيم الغير الصحيحة، وكذلك تعمل على تحكيم مفاهيم الشريعة الصحيحة.^{٧٩} وأهم دليل يعتمد عليه سروس في تبرير التقويم الخارجي للدين، للمعارف داخل الدين هو أن الإله الذي يقف وراء الشريعة ووراء الطبيعة واحد، فلا يعقل أن تكون الحقيقة المستنبطة من الشريعة (الدين)، مخالفة وغير منسجمة مع الحقائق المستنبطة من الطبيعة، فكلاهما كتابان بأحرف متغيرة لمؤلف واحد، يصدق فيما يقول ويحسن فيما يخلق. فلا يعقل أن يكون الله مصدراً لحقائق متعارضة بما أن الله تعالى هو خالق الطبيعة وما وراء الطبيعة. فلا يمكن إلا أن يكون الإدراك الصحيح للشريعة متوافقاً مع الإدراك الصحيح للطبيعة ولما بعد الطبيعة. وبما أن كتاب الطبيعة وكتاب الشريعة قد سطرهما مؤلف، عالم، صادق، فإن دركاً للشريعة، كإدراكاً للطبيعة ولما بعد الطبيعة، (العلم والفلسفة)، يجب أن يخضع دائماً للتصحيح والتعديل، بحيث تكون المعارف البشرية أحياناً الحكماء على فهمنا الديني، فتكشف إدراكاتنا الدينية الباطلة، وتنقيها.^{٨٠}

٣. تيسير الفهم الديني وإعانتته وتكميله

إن مرحلة الجمع والتحكيم التي يتقدم العقل العلمي والفلسفي في دفعها وتطيرها، كل ذلك يصنع الهيكل العام الميسر للفهم والقراءة الصحيحة، ويساعد رجال الدين في هندسة قراءة وفهم عصريين، وصياغة تصورات ومفاهيم ونظريات أفضل، أعمق وأبدع. إن المعارف البشرية الغير الدينية، بإنجازها نوعين من التأثير في مقامي الجمع والتحكيم، تؤدي تلقائياً عملاً ثالثاً في ساحة المعرفة الدينية، وهو عبارة عن تقديم الإطار الملائم لفهم الدين وتطويره،^{٨١} وكأن هذه المرحلة ثمرة العمل الاجتهادي في مقامي الجمع والتحكيم.

تكشف أشكال التغذية بين المعارف الدينية والمعارف البشرية عن أهم عنوان حملته «نظرية القبض والبسط» وهو: «تكامل المعرفة الدينية» و «غير الدينية». وبما أن

^{٧٨} المصدر السابق نفسه، ص ٥٤.

^{٧٩} المصدر السابق نفسه، ص ٥٤.

^{٨٠} المصدر السابق نفسه، ص ١٩٠.

^{٨١} المصدر السابق نفسه، ص ٥٥.

هذه النظرية هي: بحث في الدين والمعرفة الدينية، فإنها جاءت بدعوة اعتماد الفهم الديني على الفهم غير ديني. فعلماء الدين يبنون فهمهم ويؤسسونه على معطيات العلوم البشرية. إن المدعى الأصلي لمقالات القبض والبسط هو عمومية الرابطة بين المعارف والمعلومات البشرية المختلفة.^{٨٢} وتأكيدا لهذا الترابط بين المعارف البشرية بكل أنواعها وتعزيز التكامل والتوامة، يذهب سروش إلى تقديم دليل تمثيلي يجمع فيه العلم والفلسفة والدين، مبينا وجه الترابط والتأثير الذي يجمعهم. ومن هذا المنطلق يمكن تشبيه العلم والفلسفة والدين، أو المعارف العلمية والفلسفية والدينية، مجموعة من المرايا المتقابلة، وكل صورة تعكس في إحداها، ستظهر في الأخرى، وأي خلل في واحدة، يؤثر في المرايا الباقية.^{٨٣}

و. تطلعات مشروع عبد الكريم سروش في تطوير البحث الديني الإسلامي

أراد سروش أن تولد المعارف الدينية على الدوام، كحلول ومعالجات لهموم ومشاكل الناس، ومعالجة لقضايا ومسائل عصرهم، وهو ما اصطلح عليه السروش بـ «الشريعة الصامتة». وصمتها ليس لجهل فيها، وإنما هي بحر من المعارف الكامنة، والإجابات المنضدة تحتاج إلى أسئلة ترفعها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، كمجموع سحب محملة بالمطر تنتظر الرياح التي تجمعها. وهذا معناه هو أن الشريعة أمر صامت آخرس، وما لم يواجه الإنسان سؤاله إلى الشريعة فإنها تظل صامتة لا تبوح بشيء. إن أسئلة الناس هي التي تجعل الدين يتحدث، وحيث أن «أسئلة الناس تتجدد في كل عصر وزمان»، لذا فإن «المعرفة الدينية عصرية وهي في تجدد دائم»^{٨٤}، وكل ما حملته العصور والدهور من أسئلة وإشكالات، تتقدم الشريعة بنصوصها تنطق بحجبة ومخبرة. وهنا يظهر تأثير التساؤلات البشرية في كل عصر على فهمهم للدين، بالبحث الدقيق والعميق بالأدوات والمناهج المتوفرة والمتاحة وفي الحقيقة: أن الكتاب والسنة. مليئان بموضوعات ومعارف نحن جاهلون بها، ودور الأسئلة يتمثل في حثنا على البحث والتنقيب فيهما.^{٨٥} فالمدخرات المعرفية والمنهجية ضرورية في فتح مكنون الشريعة وكشف أسرارها، وإثراء تلك المفروضات من شأنه أن يغني ويرشد عملية فقه النصوص، ودرك معانيها، وفهم مراد الشارع. وهنا يضطر علماء الدين إلى جعل أبصارهم دائما مصروفة وباستمرار إلى ما تفرزه العلوم المنتجة.

إن الفهم الديني لكل جماعة دينية ينسجم مع معارف عصرهم، مع أن مادة الفهم وموضوع القراءة والتفسير (النص) ثابت لا يتغير. غير أن استيعاب مضامين الوحي يتطلب سندات قبلية من المفاهيم والتصورات والنظريات. وبالتالي فقد عدت المعارف

^{٨٢} صادق لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ترجمة: محمد شقير، الطبعة الأولى (لبنان: دار الهادي، ٢٠٠٨)، ص ٥٥.

^{٨٣} عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٨٢.

^{٨٤} عبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقع، ترجمة: أحمد العبيدي، الطبعة الأولى (بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ٢٠٠٤)، ص ١٦٧.

^{٨٥} المصدر السابق نفسه، ص ١٦٩.

والعلوم البشرية في أي زمان هي التربة التي ينمو فيها غراس المعرفة الدينية وينضج. وإذا كان الصنف الأول سيالا متحركا، فإن الثاني مثله يتبعه ولا يشذ عنه. من هنا كانت تفسيرات القدماء قمة الإبداع، وروعة الصياغة والتأليف، وأحسن هندسة للاستدلال والتعليل، والاستنباط والتأويل، لأنها اجتهادات بنت وقتهم، ومنجز يلتقي فيه النص الصامت بالعقل المستنطق. فتفسير الملا صدرا هو تعبير عن شرطية زمكانية خاصة، وتفسير الرازي ابن عصره وعلومه، والقرطبي والمخشري والطباطبائي وغيرهم كثير. فكل فهم قدموه لا ينفك عن تصورات وآراء وثقافة وعلوم عصرهم، ومعارف زمانهم وظواهر مجتمعاتهم، ليثبت أن قراءة النص تابعة لقبليات العقل ومفروضاته المجهز بها.

لقد سعى سروروش من خلال تخريسه للشريعة إلى تبيان رهانات التداخل وسياقات الارتباط، بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية. إذ لا يتوقف العقل البشري عن طرح الأسئلة التي تتوافق مع معطيات وهموم العصر الذي ينتمي إليه. إذ لا يمكن التساؤل عن شكل الأرض في عصر الحداثة! أو علة سقوط الأجسام لأن أجوبتها محسومة. الشريعة صامته لا تتكلم إلا حين يوجه الناس إليها الأسئلة منتظرين أجوبتها، ولا تفهم إلا إذا أدخلوها في ثنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من الساكنين.^{٨٦} فلا يراعي السائل ضرورة التلاؤم والانسجام بين الاستفهام والمعرفة الدينية، بل يراعي مدى تناسب الإشكال مع معارف وثقافة العصر الآنية. فسؤال من قبيل وظيفة الكبد يعد ساذجا في عصر الفيزيولوجيا التحليلية. يطرح البشر الأسئلة التي تناسب علومهم، ويفهمون إجابات الشريعة فهما منسجما وعلومهم، ولذا فإنها لا تخاطب الجميع بالطريقة ذاتها. يطرح علماء الدين في كل عصر على الشريعة أسئلة جديدة، ويسمعون منها أجوبة جديدة،^{٨٧} لا تتوقف علوم العصر ومعارفه البشرية من استئناف الأسئلة الجديدة، ومراسلة الشريعة بمشكلات واستفهامات تستدعي أجوبة وحلول، توقض معها متن الشريعة ليستفيق أمام بحث وقراءة وتفسير جديد له. إن صمتها (الشريعة) لا يدوم، ونطقها لا يستمر، وهذا استجابة لقانون القبض والبسط الذي يحكم دنيا المعارف، وعالم العلوم البشرية، والذي يتحرك جيئة وذهابا في حقل المعرفة الدينية. فرق بين من يصمت لأنه لا يجد ما يقوله، وبين من لا يجيد الثرثرة، وفرق بين من لا فاعلية له ولا تأثير، وبين الممتلئ حيوية، السائر قدما.^{٨٨}

هذا قول سروروش وتعليله لنسبية وعصرية الفهم الديني، بما أن التطور والتحول في المعارف عامة قضية بديهية لا اختلاف فيها. فبشرية المعرفة الدينية خلفت حسبه أثارا منها تحولها اللامتناهي، والفهم المتحرك باستمرار لمتون الشريعة، مما يجعل هذا الدين (النص) يفرز في كل عصر معاني وفهوم جديدة، في حاضنة ثقافية ومعرفية وحضارية خاصة. فيصبح الدين الذي يتبناه مسلمي أي عصر هو عين معرفتهم الدينية، تلك المعرفة الدينية العاكسة لأجوبة هي ردود عن أسئلتهم واستفهاماتهم، وهمومهم ومشاكلهم. تلك الأجوبة التي تفضع بأدوات وآليات ومناهج تلك الثقافة، ومعرفة ذلك العصر، قياسا بالعلم الذي هو فهمهم ودرك لقوانين الطبيعة، وعلم كل إنسان هو فهمه لنواميس الطبيعة المادية

^{٨٦} عبد الكريم سروروش، القبض والبسط في الشريعة، مصدر سابق، ص ٣٢.

^{٨٧} المصدر السابق نفسه، ص ٣٢.

^{٨٨} المصدر السابق نفسه، ص ٣٢.

في كل زمان ومكان. إن للفهم والمعرفة في كل عصر هندسة خاصة، والفهم الديني هو أيضا ابن عصره، مطهري كان أحد متديني هذا العصر، وكذلك الشريعتي. ودين كل واحد هو فهمه للشريعة، كما أن علم كل إنسان هو فهمه للطبيعة.^{٨٩} ولكن هذا قد ولد مشكلة عند بعض المتدينين بذريعة الدين الواحد إلى مجموعة من الأديان والشرائع. فجاء سروس بحل لهذه المعضلة، بتمييزه الشهير كما مر بنا بين الدين الثابت المقدس والإلهي، والمعرفة الدينية البشرية المتحولة. وهنا يختفي الإشكال حسبه، وهو رد في حد ذاته لدعوة التقليديين الذين يهتمون التجديد الديني، ويعتبرونه أي فهم جديد داخل الشريعة هو نقض لتلك الشريعة ذاتها. الشريعة مقدسة وإلهية وكاملة، ولا مجال فيها للخطأ أو التناقض. وهي ثابتة وخالدة، ولا ينالها إلا المطهرون. إنما فهمنا للشريعة (أي علوم الفقه والتفسير والأخلاق والكلام)، لا يتمتع بأي صفة من هذه الصفات. إن فهم الشريعة لم يكن ثابتا ولا كاملا في أي عصر من العصور، وهو ليس كذلك الآن. وليس منزها عن الخطأ والخلل، وليس بغنى عن المعارف البشرية.^{٩٠} لا بل إن هذا الاختلاف حسب سروس قد يكون بطن مرحلة زمنية أو عصر واحد. فكلام الباربي واحد لا تعدد أو اختلاف فيه. لكن الأفهام والأحكام المستنبطة منه متعددة مختلفة، باختلاف المشارب والقبليات، وأدوات الاجتهاد. وهذا ما يبرر تنوع الآراء والنظريات المصاغة من نصوص الدين. فكل عالم هو مجتهد ينطلق من مباني وأصول خاصة توجه فعل القراءة والفهم عنده، ما يجعل الاستنباط كثمرة لتلك المباني والقبليات المتبناة. وهذه الحقيقة تقبل إذا قبلنا مبدأ صمت الشريعة. ويؤكد سروس أنه «حين يواجه مفكر كلاما، فإن فهمه له هو حصيلة تعاون معارفه السابقة ومعارفه الجديدة. فالفيلسوف يقطف من كلام ما ثمارا، والأديب أو الفقيه ثمارا أخرى! وهذا الأمر طبيعي ومتوقع،... فلماذا يجب أن تكون الأجوبة واحدة؟»^{٩١} وقد حلد سروس لهذا الفهم العصري للدين أربعة معانٍ للإدراك العصري معانٍ أربعة. الأول هو إدراك متلائم ومتناغم مع علوم العصر. الثاني هو إدراك متأثر بعلوم العصر ومستمد منها، من حيث المدلول والمفاد. الثالث هو جواب عن مشاكل العصر النظرية. الرابع هو جواب عن مشاكل العصر العملية.^{٩٢} نلاحظ من هذه الصور الأربعة للفهم العصري للدين، هو تحيين المعرفة الدينية مع المستجدات النظرية للعلوم والفلسفة، وكذا وضع الشريعة في مقام المحيَّب عن هوموم ومشاكل الإنسان التي يعيشها في كل عصر.

إن الهم الحدائثي الذي حمله عبد الكريم سروس على عاتقه يبرز حجم الثقل وشرف وتكلفة المهمة التي تبناها في سبيل تطوير وتحديث الذهنية التراثية والعقل الإسلامي المتوسط طرفي التراث والحداثة. فاستطاع بذلك مفكرنا أن يجمع بين الآليات والأدوات النقدية (معرفيا ومنهجيا) المستعارة من التداول الغربي ومزاوجتها بما تربى وتلمذ عليه في التراث الإسلامي (كلام / عرفان / حكمة متعالية / مشائية / إشراقية / تفسير / أصول الفقه...)

^{٨٩} المصدر السابق نفسه، ص ٩٥.

^{٩٠} المصدر السابق نفسه، ص ١٦٠.

^{٩١} المصدر السابق نفسه، ص ٩٧-٩٨.

^{٩٢} المصدر السابق نفسه، ص ١٥٩.

جامعا بذلك بين نماذج حضارية متنوعة، بروح تاريخية ونقدية حارة وثائرة، لينتج كمشكول من المواقف والطرّوحات جعلته عرضة لعديد المؤاخذات والانتقادات والرّدود التي تقاطرت على نظريته من الباحثين (خصوصا الإيرانيين) ورجال الحوزة الدينية، ما يؤكّد الجدل والإثارة التي تركتها داخل الثقافة والفكر الإسلامي الحديث بزحزحته لاعتقادات دينية تاريخية، واختراقه لأسيجة ودغمائيات وجزميات طلبا للتحرر منها. فلم يكن بهذا محل قبول واحتضان بل اغتراب ونفور لأنه حمل شعار النقد والمعارضة من أجل تحديث علوم ومعارف الدين. والأسئلة التي تبق مطروحة وأجوبتها ينتظرها مخاض مستقبلي في البيئة والثقافة العربية الإسلامية: كيف كان وقع تعريب هذه الأطروحات في مجتمع الثقافة والدين العربيين الإسلاميين؟ وبما ستستفيد وتفيد النخبة من هذه المشاريع الجريئة والثورية؟ وهل المناخ الإيراني الثقافي والسياسي محتف ومتميز عن مناخنا العربي الذي يؤجل مثل هذه التجارب والتحديثات التي تربو إلى تحول وتغيير لمسارات مستقبلية منسودة؟ ربما قد يصح ما قاله أحد الكّاب العرب المصريين في مقاربتة للجغرافيتين الثقافية والسياسية والاجتماعية

إن النظام السياسي الشمولي في إيران يسمح بقدر مدهش من حرية التعبير، بما في ذلك التعبير الذي يخضع شرعيته ذاتها للمساءلة. أما عندنا، فلا يكاد يكون هنا نظام واحد يسمح بذلك المستوى من الحرية والتعددية الفعلية الذي تتمتع به إيران الشمولية... فحتى التيار الإسلامي الصرف في إيران أخذ يفهم ويثمن الحاجة إلى إصلاحات تشريعية عميقة تتلامس مع التوق للحداثة والتعددية والديمقراطية والاعتراف بالآخر والمساواة بين الرجل والمرأة والديمقراطية، بل وتعيد الوصال المقطوع مع الغرب.^{٩٣}

إن مشروع سروش يعد أحد الممكنات التجديدية في عالم المعرفة الدينية ومحاولة تصحيحية لانطباعات تاريخية سائدة، ترسبت في الوعي الإسلامي تقّس فيها المدّس. مما صنع حواجز أمام التغيير والعصرنة، والانفتاح على الجديد ونصب عداء ثيولوجي لكل مكسب إنساني خارج ثقافة التوحيد (الغرب). إن نظريات سروش ليست حل نهائي ترتفع معه الإشكالات وإنما هو مضاد حيوي يسعى تجريبيا لقتل فيروسات ايديولوجية وعرفية وثقافية جعلت جسد الوعي الاسلامي معتلا عبر التاريخ. فكما أن النظرية تحمل نقاط قوة فلا بأس أن تصطف بجانبها نقاط ضعف لأنها جهد بشري نسبي يحتاج إلى تصحيح وتقويم. لكن هذا النقص لا يمنع أو ينفّر من الانفتاح على الآيات ومفاهيم النظرية والاستفادة من معطياتها وتعزيزها. وعليه فإن الفكر الديني الإسلامي لأزال بحاجة إلى مزيد من المقاربات والدراسات التي تشبعه حوارا وتحليلا ونقدا، من أجل تحقيق وعي وفعل إصلاحي بالتراث الديني، فينخرط المسلم المعاصر مشاركا في قضايا وهموم العالم الحديث لا متفرجا معزولا بعيدا عن حركة الحياة والواقع. ويأتي المشروع سروشني بالمركب المعرفي والمنهجي والقيمي محاولا تدشين عهد جديد من علم الكلام الذي ينطلق من مذاكرة التراث لا الدوس عليه والغائه، وصولا إلى الاستفادة والتغذية من التراكم

^{٩٣} محمد السيد سعيد، «إيران مابعد الإسلامية»، مجلة رؤى مغيرة، العدد ١٠، ١٩٩٩، ص

المعرفي الكشفي الذي حملته الفلسفة والعلم الحديث، دون إهمال التحولات السياسية والثقافية والاقتصادية والدينية التي شهدتها العالم في السنوات الأخيرة. من أجل تنجيع الإصلاح المرجو من علم الكلام الجديد. والتصدي الواعي لأهم القضايا والإشكالات التي تؤرق المثقف المسلم المعاصر.

لقد تضافرت عدة مشاريع وتكاثفت الدراسات والبحوث في سبيل قيام علم كلام جديد. وكل مشروع له هندسته المنهجية والمعرفية واللغوية الخاصة به، التي تهدف جميعها إلى الارتقاء بالدرس الكلامي وإجثائه من غياهب الایدولوجيا والدوغمائية الجزمية، والسكونية التاريخية، والقراءة الأرثوذكسية الأحادية. وبعث علم إلهيات جديد يستفيد من مناهج البحث العلمي المعاصرة، وكذا رسكلة طبيعانية وعقلانية للبحث الكلامي بعيدا عن القراءة التاريخية لعلم الكلام المشدودة بانتصار أو انكسار المتكلم. ويأخذ بعين الاعتبار التحولات الواقعية والمعرفية التي تميز المسلم المعاصر، وهذا ما يجعل علم الكلام الجديد ليس علما مستقلا. لأنه مربوط بتخلقه التاريخية (التراث الكلامي وتجارب المتكلمين) وموصول بالتطورات والإعدادات المستأنفة فيه، بفعل العلوم والفلسفة الحديثة بتعبير مصطفى ملكان. وبالتالي لا يمكن الجزم بقوام علم كلام جديد على مستوى المنهج والموضوع واللغة والمعرفة والغاية. وإنما يمكن الجزم بتوازي عديد من المحاولات الساعية إلى مأسسته بدءا بجتهادات أرباب الثقافة الدينية (الكلامية) الهندية ومشاريعهم، وخصوصا في المشهد الثقافي الإيراني وما حمله من اتجاهات تجديدية متنوعة منذ حوالي خمسين سنة، بعد انتصار الثورة الإيرانية الخمينية وسقوط النظام الشاهنشاهي، يعاها مشروع عبد الكريم سروش والذي علا كعبه وذاع صيته بخلاف الجهة العربية التي استبطنت نوعا ما محاولات جلية تجديدية، باستثناء بعض الدراسات هنا وهناك. ورغم اختلاف المشاريع تبعا لاختلاف المناهج والأدوات وتباين الرؤى عند أصحابها، بعد جلسة فرز يقتنون من الأدوات والآليات والمفاهيم ما يخدم الخطة التحديثية المرسومة في أذهانهم، فإنها كلها حملت هما مشتركا وهو: رفع سقف التحديث والارتقاء بالدين والمعرفة الدينية. فالتقوا جميعا في تلك الرؤية الحداثية للدين، والإصلاحية لمعارف الدين، والتوظيف الممكن لمنجزات المعارف الإنسانية المعاصرة، واقترح مواضيع جديدة في بيت البحث الديني الإسلامي، من قبيل العلم والدين، الحرية الدينية، التعددية الدينية... الخ. كما نلاحظ أن النقد هو المفتاح الذي اقتناه أغلب المجددين في المعرفة الكلامية، وأي محاولة لرده أو رفضه يعد من نواقض التجديد الكلامي، أو المعرفي بالعموم، وهو ما يظهر جليا ويتردد بوضوح في البحث سروشي كمقدمة يستأنف بها مذاكرة التراث الكلامي والفقهية الإسلامي، ومناقشة مقولاته وآكششف عن مكنم الضعف والسقم فيه تعديلا وتبديلا وشجبا. سيرا على الطريقة الأركونية (اختراق زحزحة وتجاوز).

ز. خاتمة

لقد شكلت رسالة عبد الكريم سروش دعوة صريحة إلى مراجعة ونقدية ذاتية للعقل الإسلامي، تحمل هم تجديد علوم الدين، باستثمار هجين يجمع الأصيل والدخيل من

المناهج والأدوات ذات القيمة الاستيمولوجية والأكاديمية الهامة. وهي أطروحة لا تسلم من النقد والماخذات، ولا يخفى عمقها المنهجي وتماسك بنياتها المعرفية والفكرية. لكنها مع ذلك استطاعت التفكيك بين الدين ومعارف الدين طلباً للنسبية التي تنذر بتغير وتحول المعرفة الدينية. وهذا ما يسكنها بيت البشرية والتدينس، شأنها كشأن بقية المعارف البشرية، التي تتوسل الاجتهاد، وترى في التنوع والتعدد ثراء، وفي التغير والتحول حتمية، وفي التطور فضيلة، بشرطية الأهلية والموضوعية والممكنة المنهجية والمعرفية عند استئناف أي حوار مع معارف الدين.

BIBLIOGRAPHY

- Alī Ḥ. Zakariā et. al., “Nāfidhah ‘alā Soroush”, *Safeed*, <http://safeed.blogspot.com/>.
- Arkoun, Muḥammad, “al-Islām wa al-Ḥadāthah”, *Majallab Mawāqif*, no. 35, 1979.
- Bankyī Aḥmad, “Soroush fi Qabḍihi wa Baṣṭihi”, *Majallab Āwān*, no. 1, 2002.
- Bouhilāl, Muḥammad, “Muqaddimah Ibistimūlūjiyyah li ‘Ilm al-Kalām”, <https://investigate-islam.com/al5las/showthread.php?p=622&styleid=1>, 2005.
- Fanā’ī, Abu al-Qāsim, “al-Qabḍ wa al-Baṣṭ al-Nazarī li al-Fiḥ (al-Qism al-Awwal)”, *Nuṣṣ Mu‘āṣirah*, 30 October 2020, <https://nosos.net>.
- Al-Haidarī, Kamāl, *al-Thābit wa al-Mutaḡhayyir fi al-Ma‘rifah al-Dīniyyah*, Lebanon: Mu’assasah al-Tārīkh al-‘Arabī, 2009.
- Harb, ‘Alī, “Abd al-Karīm Soroush wa Naqd al-Ma‘rifah al-Dīniyyah”, *Majallab Qadāyā Islāmiyyah Mu‘āṣirah*, no. 24-25, 2003.
- Hubbullāh, Ḥaidar, *Shumūl al-Sharī‘ah*, Beirut: Dār Rawāfid, 2018
- Ja’farī, Muḥammad, *al-‘Aql wa al-Dīn fi Taṣawwurat al-Mustanīrīn al-Dīniyyīn*, Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2010.
- Kāzīm, Yūnus Ja’far, “Ārā’ ‘Abd al-Karīm Sorousy fi Fahm al-Nuṣṣ al-Dīnī wa al-Ma‘rifah al-Dīniyyah”, *Majallab al-‘Ulūm al-Islāmiyyah*, vol. 3, no. 4, 2020, pp. 138-150, <https://doi.org/10.26389/AJSRP.N220620>.
- Larījānī, Ṣādiq, *al-Ma‘rifah al-Dīniyyah fi Naqd Nazariyyah*, trans. by Muhammad Syaqr, Lebanon: Dār al-Hādī, 2008.
- Maḥmadī, Majīd, *Ittijāhāt al-Fikr al-Dīnī al-Mu‘āṣir fi Irān*, Beirut: al-Syabakah al-‘Arabīyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2010.
- Malkiyān, Muṣṭafā, “al-Qabḍ wa al-Baṣṭ al-Nazarī li al-Syarī‘ah: ‘Arḍ wa Naqd”, *Majallab Qadāyā Islāmiyyah Mu‘āṣirah*, vol. 15, 2001 M.
- Al-Mūsawī, ‘Alī ‘Abbās, *Qirā’āt Naqdiyyah fi Tajdīd al-Fikr al-Dīnī*, Lebanon: Dār al-Hādī, 2002.
- Narāqī, Ārsy, “Khulāshah Nazariyyah Takāmūl al-Ma‘rifah al-Dīniyyah,” *Majallab Qadāyā Islāmiyyah Mu‘āṣirah*, vol. 15, 2001.
- Al-Nāṣir, Ghālib, *Mabānī al-Dīn al-Tajribī wa al-Ta’addudiyyah fi Falsafah ‘Abd al-Karīm Soroush*, Najaf: Markaz al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir, 2016

- Naṣrī, ‘Abdullah, *al-Dīn baina al-Hudūd wa al-Tawaqqu‘*, trans. by Aḥmad al-‘Abīdī, Beirut: Markaz al-Ghadīr li al-Dirāsāt al-Islāmī, 2004.
- Al-Qusyairi, Abū al-Qāsim, *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, ed. by ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd bin Syarīf, Cairo: Mu‘assasah Dar al-Sya‘b, 1970.
- Rajabī, Mahdī, et. al., *‘Abd al-Karīm Soroush: Dirāsah Naẓariyyāt wa Naqduhā*, Bahgdad: al-Markaz al-Islāmī li al-Dirāsāt al-Istirātījiyyah, 2021.
- Sa‘īd, Muḥammad Sayyid, “Īrān Mā Ba‘da al-Islāmiyyah”, *Majallah Ru‘a Mughāyirah*, no. 10, 1999.
- Al-Saif, Taufīq, *Hudūd al-Dimūqrāṭiyyah al-Dīniyyah*, Lebanon: Dar al-Sāqi, 2008.
- Soroush, ‘Abd al-Karīm, *al-Ṣirāṭ al-Mustaqīmah*, trans. by Aḥmad Al-Qabānjī, Beirut-Bahgdad: Mansyurāt al-Jamal, 2009
- , “Muṭārahāt fī al-Qabḍ wa al-Basṭ”, *Majallah Qadāyā Islāmiyyah Mu‘āṣirah*, no. 19, 2002.
- , *al-‘Aql wa al-Ḥurriyyah*, trans. by Aḥmad Al-Qabānjī, Beirut-Bahgdad: Mansyurāt al-Jamal, 2010
- , *al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Syarī‘ah*, trans. by Dalal Abbas Lebanon: Dar al-Ghad, 2002
- Al-‘Ubaidī, Ḥussām ‘Alī Ḥasan and al-Sattār Jabr Ḥamūd al-A‘rajī, “Isykāliyyah al-Maudhū‘ fī al-Ma‘rifah al-Dīniyyah”, *Majallah al-Kulliyah al-Islāmiyyah al-Jami‘ah*, vol. 1, no. 42, 2017, pp. 67-90.
- Al-Wa‘īdī, Aḥmad, *Naqd Naẓariyyah al-Qabḍ wa al-Basṭ*, trans. by Muhammad Zarāquṭ, Lebanon: Dār al-Hādī, 2003
- Wajīh, Kautharānī, “Qirā‘ah fī al-Qabḍ wa al-Basṭ fī al-Syarī‘ah li ‘Abd Karīm Soroush”, *An-Nahar Newspaper*, 7 September 2003, <http://www.mafhoum.com/>.
- Walad Ābah, ‘Abdullah Sayyid, “al-Dhātīyyah wa al-Taklīf wa al-I‘tirāf al-Syarī‘atī wa Soroush Namūdhajan”, *Majallah al-Tafāhum*, vol. 10, no. 36, 2012.
- Waṣfī, Muḥammad Riḍā, *al-Fikr al-Islāmi al-Mu‘āṣir fī Irān*, Lebanon: Dār al-Jadīd, 2001.