قراءة في «القبض والبسط في الشريعة»*
(عبد الكريم سروش)

مراجعة: وجيه كوثراني

ميزة عبد الكريم سروش أنه مفكر تكونت ثقافته ومنهجيته في البحث من أبعاد علمية متعددة فهو صاحب اختصاص في الصيدلة والكيمياء، ومتابع لأحدث الدراسات الغربية في علم التاريخ وفلسفة العلوم وعلم المعرفة (الإبستمولوجيا)، وهو إلى ذلك ناشط ثقافي سياسي، ومتبحر في علم الكلام والتفسير وأصول الفقه ومتذوق لأدبيات العرفان التي هي سمة من سمات الشفافية والتسامي لدى المثقف الإيراني المتميز. على أن هذه العناصر التكوينية لثقافة سروش، والتي تبدو جلية في كتاباته عبر الاستشهاد والتوثيق والإشارة، لا تصطف اصطفافاً كمياً، بل تتداخل وتتفاعل في نوع من الوحدة المعرفية التي تتحول بفعل تداخلها العميق إلى منهج معرفي متكامل.

منطلق هذا المنهج، ما تراكم من أفكار نقدية في علم المعرفة (الإبستمولوجيا) ومن إدراك للقفزات المعرفية (العلمية) في العلوم، ولا سيما في علوم الإنسان والمجتمع، وفي طليعتها التاريخ والأنتروبولوجيا. ومرجعية سروش الأساسية في تعريفه لنظريته في القبض والبسط تعود إلى هذا التراكم المعرفي الذي بدأ مع باشلار في تكوين العقل العلمي، إلى كون إلى بويز إلى فيتجنشتاين.

(*) عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، نقلته من الفارسية إلى العربية الدكتورة دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت 2002.

يعرف سروش نظريته في مواقع عدة في الكتاب ومن أوجه هذا التعريف أن فهمنا لكل شيء متحرك ومتحول (ص 185) وأن كل نظرية إبستمولوجية واقعية تقول بالتمييز بين الشيء والعلم به. ووفقاً لهذا التمييز يميز سروش بين الشريعة بذاتها وفهمها البشري، وبالتالي بين الدين بذاته والمعرفة به، أي المعرفة الدينية. يقول «الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ (. . .) أما فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقياً ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية أو مستقلاً عنها، ومنشؤه ليس قدسياً، ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرفين أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أبدياً (. . .)» (ص 31). يتركز هذا التعريف في معناه في مواقع عدة من الكتاب. (لأن الكتاب على ما يبدو هو مجموعة محاضرات تتكرر فيها الأفكار وتنضاف إليها تباعاً أفكار جديدة).

أن تكون المعرفة الدينية معرفة بشرية، يعني أنها كغيرها من معارف علوم الإنسان والمجتمع. وفي الفصل الثاني (ص 36) يشبّه سروش المعرفة الدينية بالمعرفة التاريخية، يقول: «إن علم التاريخ يتطور وتعاد صياغته دائماً، ليس لأن الاكتشافات التاريخية تزيد كمياً»، ولكن لأن فهم المؤرخ للحوادث يتطور كيفياً ولأن الاكتشافات العلمية الجديدة تفتح منافذ جديدة للتحقيقات والأبحاث التاريخية، والمؤرخ المجهز بالوسائل العينية والنظريات الجديدة يتوصل إلى الفتوحات التاريخية الجديدة. . .» ثم يعود إلى النقطة (اغتناء العلوم من بعضها البعض، ص 325).

هذه هي حال المتصدي للمعرفة الدينية سواء أكان فقيهاً أم مفسراً أم عالم كلام أو باحثاً من أي اختصاص، عليه أن يستعين بالتاريخ وبمنهجه وبالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم الإناسة، كل هذا حاضر في فهم الدين» (ص 43).

ماذا يحصل إذا اصطدمت المعرفة الدينية بالمعرفة البشرية العلمية، وحدث التناقض؟ يشير سروش هنا إلى موقف غاليليه في حل التناقض بفهم

جديد للدين ولدوره. كانت نظرية السموات السبع بالنسبة إلى القدماء منسجمة وعلوم زمانهم، فلما ثبت بطلان هذه النظرية علمياً خلق هذا لغاليليه ألماً من جراء التناقض «فهو كان يحترم العلم وفي الوقت نفسه كان متديناً»، فرأى أن الدين يعلم الناس كيف يصعدون إلى السماء أي إلى الجنة، ولا يعلمهم كيف تتكون السماء وكيف تتحرك» (ص 48). إذن العلوم العصرية هي التي تطرح الأسئلة على الدين وعلى الشريعة وتستثير الأجوبة عليها، وأن أسئلة كل عصر هي وليدة علوم ذلك العصر، ولا يمكن أن تطرأ على بال أحد قبل نضج العصر علمياً، وبما أن العلوم تتجدد، فإن الأسئلة وثانياً الأجوبة تتجدد. ومن هذا المنطلق تبقى المعرفة الدينية في تجدد مستمر... (ص 68).

هكذا فإن التحدي الذي يواجه سروش هو في مدى مقدرته على تطبيق هذا المنهج المعرفي على النصوص الدينية وبخاصة القرآن والسنة. ذلك أن كثيرين من الإصلاحيين المسلمين، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى اليوم، حاولوا تقديم قراءة تأويلية للنصوص منسجمة إلى حد ما مع حاجات العصر، ولكن المحاولات ذهبت في جلها مذهب التبرير الإيديولوجي الظرفي المتزامن مع واقعة أو حدث أو دعوة سياسية أو اجتماعية أو حاجة اقتصادية، وكانت المحاولات في معظمها تتناول حقل الفقه وأحكامه في نطاق من الاجتهاد الكلاسيكي، كتوسيع نسبي لحقوق المرأة، أو الاجتهاد بمسائل الفائدة أو تفسير بعض الآيات تفسيراً تأويلياً. أما سروش فإنه يحاول إحداث تغيير في المنهج من داخل أصول الدين أي من خلال علم الكلام. وعدته في هذا الاقتحام الفلسفة والإبستمولوجيا والعلوم الطبيعية، لأن هناك تلاؤماً لدى الإنسان المعاصر بين معرفته بالإنسان ومعرفته بالطبيعة والألسنية والأنتروبولوجيا. وهذا التلاؤم يجب أن يشمل فهم الإنسان للدين.

وأكثر الناس استهدافاً من هذا الاقتحام هم رجال الدين الذين يحمّلهم مسؤولية بعد المثقفين التنويريين عن الدين في تاريخنا المعاصر. يقول: «كي لا نكون بعيدين عن الإنصاف نقول إن ما أظهره بعض المفكرين التنويريين في تاريخنا المعاصر من بعد عن الدين لم يكن سببه الحقد على الدين، وإنما كان سببه أن الدين الذي عرض عليهم لم يكن مليح الصورة...» (ص 108).

لذا يستنتج «أن المعرفة الجديدة للإنسان والمجتمع والطبيعة فريضة على المتكلمين ورجال الدين اليوم» (ص 112).

ويستعد سروش «لمشاجرة» مع كثيرين من هؤلاء غير أنه يرى «أن المعرفة الدينية مباراة عقلية محتدمة لا تتضرر من هذه المشاجرات بل تغتني بها» (ص 123).

لا ندري إن كانت أفكار سروش ستقتصر على إثارة مشاجرة، فكرية فحسب. ذلك أن الأسئلة التي يطرحها من خلال تطبيق منهج الأنتروبولوجيا اللغوية الثقافية على النص القرآني كفيلةٌ وحدها بإثارة مخاوف وهواجس جيش كبير من رجال الدين. وهذه سمة كبرى من سمات شخصيته العلمية الجريئة والنقدية إلى أبعد الحدود.

اللافت في هذا النقد الجريء دفعه بتفسير الآية القرآنية: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه**﴾ إلى حقل المنهج الأنتروبولوجي الثقافي حيث يطالب سروش آية الله الطالقاني بعدم الاكتفاء بالتأويل الانتقائي للآيات، بل بما يقتضيه التفسير الأنتروبولوجي الثقافي لمعنى أن تكون الرسالة بلغة القوم وثقافتهم (ص 135 ـ 136) فماذا يترتب على هذا معرفياً؟ في بحث مستقل سقط من الترجمة العربية يوسع سروش هذه الفكرة الجريئة ويشرحها تحت عنوان «الذاتي والعرضي في الأديان» (ترجم إلى العربية في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 22 شتاء 2002، ص 174 ـ 208، وهو فصل من النسخة الفارسية). لتقديم وجهة نظره في معنى الذاتي (الجوهري) والعرضي وتقريبها إلى الفهم يتوقف سروش عند ثلاثة أمثلة بلغات ثلاث تفيد المعنى الواحد أي الروح أو الذات أو الجوهر لنقرأ معه هذه الكلمات الثلاث المستخدمة في لغات ثلاث:

- كحامل التوابل إلى كرمان (مثل فارسي)،
- كآخذ الفحم الحجري إلى نيو كاسيل (مثل إنكليزي)،
- كناقل التمر إلى البصرة (مثل عربي عراقي).

«المدلول الجوهري أو قل الروح المجردة (الذات) لهذه الأمثال الثلاثة واحدة، بيد أنها روح ارتدت ثلاثة أزياء مختلفة تتضمن ألوان القوم الذين خاطوها وثقافتهم وجغرافيتهم ولغتهم». ويعلق على المقارنة بين الأمثلة الثلاثة من زاوية الأخذ في الاعتبار اختلاف الجغرافيا الطبيعية والعادات والثقافة واللغة، بملاحظات منهجية ثلاث:

- قوام هذه الأمثال وهوياتها بمحتواها الداخلي الثابت.
- المظاهر العرضية تظهر بوجوه وأشكال جد متنوعة.
- مناط العرضي هو إمكان ظهوره بشكل آخر.

ويحاول سروش أن يطبق هذا المنهج على النص القرآني معتبراً اللغة العربية والثقافة العربية السائدة حين نزول الوحي هي المظاهر العرضية أو الأشكال الظاهرة التي يؤدى عبرها المعنى الجوهري. هذه اللغة والثقافة العربيتان تتجليان في استخدام مألوفات العرب وعاداتهم. فعلى سبيل المثال يذكر القرآن نساء الجنة بأنهن حور، أي سوداوات العيون ولسن زرقاوات العيون، وأنهن يسكنّ في الخيام «حور مقصورات في الخيام». يوصي الناس بالنظر إلى الإبل وخلقتها ﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت**﴾. يستخدم القرآن التقويم القمري، ويتحدث عن قبيلة قريش ورحلاتها الصيفية والشتوية، ويحكي عن أبي لهب، ويذكر الدواب التي يعرفها العرب كالخيل والإبل والحمير...

كلها دلائل على أن اللون العربي والرائحة العربية والخلق والعنف والتقاليد والعادات والبيئة والمعيشة العربية أحاطت النواة المركزية للفكر الإسلامي. ثم يخلص إلى القول وبعد أن يسهب في ذكر المفردات المعروفة والمتداولة في البيئة الثقافية العربية في الجزيرة: «نحن هنا حيال مجموعة من العرضيات وبالرغم من طابعها العرضي والخارجي، إلا أنها ساهمت مساهمة كبيرة في تشكل المحتوى الداخلي (...)».

ما معنى هذا الكلام؟ يجيب: «معنى هذا الكلام أن لبوس الثقافة القومية

من لغة وأذواق وأساليب حياة ونقاط ضعف وقوة عقلية وخيالية وعادات وتقاليد ومألوفات ومسلمات فكرية وخزين لغوي ومفاهيمي يضيف على جسد العقيدة والفكر ويخلع عليه نواقصه وكمالاته لا محالة...» ويستشهد بجلال الدين الرومي عندما يتشكى من اللغة في ضيقها أن تتسع للتعبير عن الوجود «ليس للوجود لسان يتكلم به».

ويطرح سروش سؤالاً افتراضياً قد يساعد على فهم أبعاد، أو إشكالية، اللغة أو الثقافة التي شكلت لبوس الإسلام: هل تبقى عرضيات الإسلام هي نفسها لو نزل القرآن بلغة أخرى؟

يجيب أيضاً: لا جدال في أن الإسلام لو نزل في اليونان أو الهند أو بلاد الروم بدل الحجاز لكانت عرضيات الإسلام اليوناني والهندي المتغلغلة إلى أعماق طبقات النواة المركزية تختلف اختلافاً كبيراً عن الإسلام العربي ولوفرت الفلسفة اليونانية المتينة على سبيل المثال أدوات لغوية ومناهجية، ومنظومة مفرداتية خاصة لنبي الإسلام تغير معالم خطابه، كما أن الإسلام الإيراني والهندي والعربي والأندونيسي اليوم، وبعد قرون من التحولات والتفاعلات، تمثل أنماطاً من الإسلام تختلف عن بعضها بشهادة أدبياتها ونتاجاتها (إلى جانب المشتركات فيما بينها). ولا تقف التباينات عند تخوم اللغة والظواهر بل تمتد إلى أعماق الوعي والثقافة الدينية (ص 191).

ويصل سروش في مسار هذا التفكير الإبستمولوجي إلى مأزق منهجي خطير ومهم، ويترتب من أجل تجاوزه التفكير باستراتيجيات علمية كبرى لا تقف عند حدود الاجتهاد الفقهي والتأويل الإيديولوجي لبعض الآيات كما فعل جل الإصلاحيين الإسلاميين فرساً وعرباً وهنوداً، بل التفكير بلاهوت إسلامي عالمي جديد، متجاوز للثقافات واللغات القومية التي صبغت الإسلام طوال قرون بعرضيات، ليست من ذاتيات الإسلام كما يقول سروش، لاهوت يبقي على الجوهري والذاتي في الإسلام ولا يلغي العرضي بما هو معطيات تاريخية ولكن يفسره بمناهج علوم الإنسان والمجتمع ويتجاوزه إلى ما هو عالمي وإنساني ومستقبلي.

يحل سروش هذا المأزق ـ وكما يبدو لي من قراءته بالتوجهات الآتية: اللجوء إلى الخطاب العرفاني، ولذا يكثر من الاستشهاد بشعر جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي، كلما أراد أن يعبّر عن حالة معرفية معقّدة أو حال إيماني وتوق إلى الخلاص من القلق والتوتر.

ـ اللجوء إلى الفلسفة وإلى إبستمولوجيا العلوم وفلسفاتها وتاريخ تطورها ليقيم نوعاً من المنظومة الفلسفية يتعايش فيها بوئام: الميتافيزيقي مع نظرية الكون في الفيزياء الجديدة، مع الإيمان الديني.

قد ينطبق على هذه التوجهات ما يقوله باشلار في تكوين العقل العلمي، والتحليل النفساني للمعرفة، واعتماداً على برغسون «أن العلم المعاصر هو أكثر فأكثر تأمل في التأمل (...) وأن الكائن الحي يكتمل بقدر ما يستطيع الوصل بين حياته المتكونة من لحظة ومن مكان، وأزمنة وأماكن أكبر، أن الإنسان إنسان لأن سلوكه الموضوعي ليس مباشراً ولا محلياً، والتبصر هو شكل أول من أشكال التوقع العلمي».

هذه المنظومة الفكرية تقوم إذن على أبعاد ثلاثة في المعرفة اجتمعت في شخص «متبصر» استطاع أن يوصل بين حياته (اللحظة والمكان) «وأزمنة وأماكن أكبر».

اللحظة والمكان يتلخصان في تأمل باحث علمي Scientist وإسلامي في لحظة ما بعد الثورة الإسلامية في إيران. والتأمل يجري هنا في دروس التجربة ودلالاتها، ولكن في ما يتجاوز الراهن الإيديولوجي والسياسي الذي استولت عليه طبقة من رجال الدين تحاول تأبيده في مؤسسة حاكمة باسم الدين والشريعة، وفي صيغة «ولاية الفقيه»، ومؤسساتها السلطوية. «أما الأزمنة والأماكن الأكبر» فيجري التواصل معها عبر التأمل بالكون والفلسفة والمعرفة للحدسية (العرفان) وإبستمولوجيا العلوم المعاصرة، الطبيعية منها والإنسانية.

في هذا التأمل المتعدد البعد، تغيب اللحظة السياسية في ظاهر الخطاب، لكنها تبقى حاضرةً بإلحاح وعمق في باطنه وجوهره. فهو إذ يسكت عن السياسي الراهن، يطرح إشكالية المعرفة، كل معرفة بأبعاد

إبستمولوجية أشمل. فإذا كانت المعرفة الدينية هي معرفة بشرية نسبية، فكيف هي حال المعرفة في مجال التاريخ والسياسة؟ إن التغير هو القانون الحاكم في كل معرفة. والنتيجة العلمية التي يوصل إليها مثل هذا التحليل هي أن ترفع السلطة يدها عن كل معرفة، والمقصود بالسلطة أي سلطة وخاصة إذا كانت دينية. والمقصود بالمعرفة كل معرفة سواء تعلقت بالدين أو بالطبيعة أو بالإنسان والمجتمع والسياسة. على أن هذه النتيجة المتضمنة والتي سبق أن عبّر عنها سروش صراحة في كتابات سابقة، هي ظاهرة فكرية وثقافية يجري جدل غني حولها في المجتمع الإيراني اليوم.

التساؤلات التي تثيرها هذه المنظومة الفكرية من زاوية الجدل السياسي والاجتماعي والثقافي كثيرة:

- ما تأثير أفكار سروش في الحياة الثقافية والسياسية في المجتمع الإيراني اليوم؟ ما هو مكانها في تيار الإصلاحية الإيرانية؟
- ما مستقبل مثل هذه الأفكار في مجتمع إسلامي متدين كالمجتمع الإيراني؟
- ماذا يعني نقلها إلى العربية؟ وماذا كان وقع هذا التعريب في الثقافة العربية عموماً، وفي ثقافة النخب بصورة خاصة؟ ولدى الإسلاميين العرب أيضاً؟
- هل صحيح ما يقوله أحد كتابنا العرب في مجال المقارنة بين المشهدين الثقافيين العربي والإيراني؟ يقول: «إن المجتمع الإيراني يناضل للخروج من قوقعة الشمولية بينما أغلب المجتمعات العربية تبدو وكأنها تناضل من أجل دخول هذه القوقعة ذاتها»، و«أن النظام السياسي الشمولي في إيران يسمح بقدر مدهش من حرية التعبير، بما في ذلك التعبير الذي يُخضع شرعيته ذاتها للمساءلة. أما عندنا، فلا يكاد يكون هناك نظام واحد يسمح بذلك المستوى من الحرية والتعددية الفعلية الذي تتمتع به إيران الشمولية». (محمد السيد سعيد، في رؤى مغايرة، ملف إيران ما بعد الإسلامية، منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان»، 1999).
- ما أسباب هذا الجفاف الذي يلاحظ في الحياة الثقافية والسياسية العربية؟ صحيح أن هناك بعض الإنتاج الراقي والجيد في مجال الفكر العربي، لكنه

إنتاج معزول في دوائر ضيقة، ولا يصل إلى أوساط النخبة الثقافية العربية ليشكل حالة فكرية أو تيارات أفكار. في حين أن بعض الإنتاج العربي الجيد والمعزول عربياً، يشهد ترجمة له إلى الفارسية ورواجاً ومتابعة من جانب مجموعات من المثقفين الإيرانيين. فهل انحصر صخب الثقافة العربية في هذه المرحلة في التعبير الشعبوي الذي يصدر عن ثقافة الحشود وردود فعلها الصاخب على الأحداث، وانفعالاتها التي لا تعبّر عن أي وعي بالتاريخ وبتحولاته ومتغيراته ومساراته المستقبلية حتى أنها تسقط في أفخاخ ثقافة الاستبداد والمستبدين، كما نشهد ذلك في ما نسمعه على بعض الفضائيات العربية: عندما تتلقى هذه ما تسميه «نبض الشارع العربي». وهو نبض، لا أرى فيه حياة ولا أملاً، بل ربما صرخة النزع الأخير أو حشرجة ما قبل الموت.