القراءة الحداثية للعرفان الإسلامي

عند عبد الكريم سروش

The modernist reading of Islamic gnostic by Abdul Karim Soroush

ط.د خماس مختار[1*]، المشرف: أ.د الحاج دواق[2]

[1] مخبر حوار الحضارات والعولمة، جامعة باتنة 1 الحاج لخضر (الجزائر)، mokhtar.khames@univ-batna.dz .

[2] مخبر حوار الحضارات والعولمة، جامعة باتنة 1 الحاج لخضر (الجزائر)، *elhadj_1971@yahoo.fr* .

تاريخ الاستلام: 2022/10/14 تاريخ القبول: 2023/03/04 تاريخ النشر: 2023/05/04

ملخص: يعالج هذا البحث إشكالية القراءة الحداثية للعرفان الإسلامي من منظور المفكر الإيراني المعاصر عبد الكريم سروش، وهو أحد أكبر المتكلمين الجدد في إيران وفي العالم الإسلامي، وتكمن أهمية الموضوع في خصوصية المشروع الفكري لسروش وتميّزه، حيث قدّم قراءة جديدة للتراث العرفاني الإسلامي على ضوء مباحث فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.وانطلاقا من هذه المعطيات، سنحاول تسليط الضوء على بعض ملامح تجديد الفكر الديني عند هذا المفكر، وذلك باستحضار مرجعيته العرفانية في قِبال باقي مرجعياته المعرفية الأخرى، من خلال التركيز على أهم النظريات التي توصل إليها في مجال المعرفة الدينية ومدى حضور وأصالة العرفان في الفكر الإسلامي والإنساني معًا.

كلمات مفتاحية: القراءة الحداثية؛ العرفان الإسلامي؛ التجربة العرفانية؛ عبد الكريم سروش.

Abstract: The present research work attempts to deal with the problem of modernist reading of Islamic gnostic from the point of view of the Iranian thinker Abdelkarim Soroush, who is one of the specialists in the new "Ilm al-kalãm" in Iran and the Islamic world.

The importance of the topic is the specificity of the project that Abdolkarim Soroush has presented where he presented a new reading of the Islamic gnostic heritage based on the philosophy of religion and the new "Ilm al-kalãm". we try to review the features of the renewal of religious thought for this thinker through study and analysis by standing at his gnostic reference in front of the rest of his other epistemological references, by entering on the most important theories that he reached in the field of religious knowledge, and the extent of the presence and authenticity of gnostic in the Islamic and human thought together.

Keywords: Modernist reading; Islamic gnostic; Mystical experience; Abdolkarim Soroush.

*المؤلف المرسل

1. مقدمة:

لقد عرفت بدايات القرن الماضي ظهور عدة مشاريع فكرية في العالمين العربي والإسلامي، وقد حاولتْ في مقاربتها للتراث الإسلامي تبني رؤية تجديدية، منطلقةً في ذلك من القراءة الحداثية الغربية وما أفرزته هذه الأخيرة من مناهج ونظريات. كما كانت هذه المشاريع تهدف بالأساس إلى إعادة إحياء الفكر الإسلامي بجميع مكوّناته؛ الديني، اللّغوي، الأدبي، الفلسفي، الكلامي بما فيه العرفاني وكل ما يتصل به من إشكاليات.

هذا وقد برز اسم الدكتور عبد الكريم سروش في الساحة الإيرانية كأحد أهم المفكرين الحداثيين، الذين حاولوا التأسيس لنقد الفكر الديني الإسلامي بصفة عامة، والشيعي بصفة خاصة. وقد شكل ذلك حركية فكرية في الساحة الثقافية الإيرانية، أخرجت عدة مواضيع إلى واجهة النقاش، وشملت المعرفة الدينية، التعددية الدينية، الوحي، النبوة، الفقه، الإمامة والخلافة، ولاية الفقيه، الديمقراطية والعلمانية، وغيرها.

ويُعتبر العرفان الإسلامي من أهمّ المكونات التي تعاطى معها عبد الكريم سروش برؤية حداثية، وكان ذلك بمثابة المرآة العاكسة لحضور مناهج العلوم الإنسانية ولعملية توظيفها في قراءة الماضي بعيون الحاضر في ضوء الحداثة الغربية.

ومدار هذا البحث هو الإشكالية التالية: ما هي الأسس الحداثية التي انطلق منها عبد الكريم سروش في قراءته للعرفان الإسلامي؟

ومن أجل الإجابة عن هذه الإشكالية، وعرض ملامح القراءة الحداثية للعرفان الإسلامي بمنظور عبد الكريم سروش، وبالاعتماد على منهجية تكاملية (المناهج: التاريخي، الوصفي التحليلي، المقارن والنقدي)، تم تقسيم البحث على النحو الآتي:

1. مفهوم القراءة الحداثية.
2. السيرة الفكرية لعبد الكريم سروش.
3. المرجعيات المعرفية لعبد الكريم سروش.
4. سروش قارئا حداثيا للعرفان الإسلامي.

ومن هنا تكمن أهمية وخصوصية المشروع الفكري الحداثي لعبد الكريم سروش ومخرجاته، والتي تبدو في أغلبها مثيرة للجدل ومُصادِمةً لمسلّمات الفكر الإسلامي والشيعي المنتمي إليه.

وتتلخص أهم أهداف البحث في:

1. عرض أهم المرجعيات المعرفية لمشروع سروش.
2. بيان الأسس الحداثية في قراءة سروش للعرفان الإسلامي.
3. الإشارة إلى بعض تطبيقات هذه القراءة الحداثية على العرفان الإسلامي عند سروش.

2. مفهوم القراءة الحداثية

1.2 مفهوم القراءة:

القراءة في اللغة من مصدر الفعل قَرَأَ، يقال قرأ الكتابَ قراءةً، إذا جمع الحروف والكلمات، وضمّ بعضها إلى بعض، فكوَّن كلاماً مفهوماً، ومنه قَرَأْتُ القُرآنَ: بمعنى لَفظتُ به مَجموعاً، ... والجمع والضم أظهرُ المعاني اللغوية لمفردة القراءة[1]، وتعني أيضاً تَفَهُّم وضبط معانٍ مكتوبة بالبصر، مادّياً أو معنويّاً[2]، ويشمل هذا تقريباً كل النصوص المكتوبة على اختلافها.

أما اصطلاحاً فهو عملية جدلية يجري من خلالها الاتصالُ بين القارئ والنص، ... فالعلاقة [بينهما] لا تجري باتجاهٍ أحادي من النص إلى القارئ، وإنَّما تجري في اتجاهين متبادَلين، من النص إلى القارئ ومن القارئ إلى النص، والقراءة التي يعنيها هذا التعريف هي القراءة الفعّالة والمُنتجة[3].

2.2 مفهوم الحداثة:

الحداثة (Modernism) في اللغة من مصدر الفعل حَدَثَ، يقول ابن منظور(ت: 711ه): "الحَدِيثُ نقيضُ القديم والحُدُوث نقيضُ القُدْمةِ، حَدَثَ الشيءُ يَحْدُثُ حُدُوثاً وحَداثةً، وأَحْدَثه فهو مُحْدَثٌ وحَديث"[4]. وذهب أحمد الفيومي (ت: 770ه) صاحب المصباح المنير وغيره إلى أن أصل المادة اللغوية يعني وجود الشيء المسبوق بالعدم زمانيّاً.

أما اصطلاحاً، فقد تم التوافق على جعل الحداثة فترةً تتماهى مع الحقبة التاريخية التي بدأت في الغرب مع عصر النهضة (القرن الخامس عشر)، تتميز هذه المرحلة التاريخية الجديدة بتحوّلات كبرى أثّرت على البنى الاجتماعية (حياة مدنية، ولادة الرأسمالية)، وعلى أنماط الحياة وعلى القيم (الفردية، ظهور الحريات العامة، المساواة في الحقوق) وعلى الأفكار (بروز الفكر العقلاني، العلوم) وعلى السياسة (عملية الدمقرطة)[5]، والأهم هو حدوث ثورة منهجية على مستوى العلوم الإنسانية، ساهمت بشكل كبير وملحوظ في تطور وتعدد البراديغمات، المدارس والمناهج البحثية.

ولأن الحداثة مفهوم ملتبس، يقول الجابري (ت: 2010م): "ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت إلى آخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان إلى آخر، من تجربة تاريخية إلى أخرى، الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان"[6]، ومن هنا نستنج عدم وجود تعريف ثابت وقارّ للحداثة، فهي خاضعة في تعريفها للزمان والمكان، ولهذا دعا بعض المفكرين إلى التركيز على روح الحداثة بدل الحداثة نفسها، كما هو عند طه عبد الرحمن (و: 1944م). وتتقوّم الحداثة على ثلاثة أسس هي:

الأساس الأول: محورية الإنسان: (الذاتيّة-النزعة الإنسانيّة).

الأساس الثاني: العقل الحسّي باعتباره مصدر المعرفة (العقلانية).

الأساس الثالث: الحركة وقانون التطور العام للوجود[7].

3.2 مفهوم القراءة الحداثية للتراث الإسلامي:

المقصود بالقراءة الحداثية للتراث الإسلامي، هو ذلك الاتجاه الفكري الذي ظهر في العالم العربي والإسلامي، والذي تبنَّى أصحابُه مرجعياتٍ ومناهجَ غربيّةً، حاولوا تطبيقها على التراث الإسلامي بمكوناته المختلفة، بغية إعادة تجديده ومحاولة جعله يواكب متطلبات العصر.

ومن أبرز مفكري هذا الاتجاه: فضل الرحمن (ت: 1988م)، محمد أركون (ت: 2010م)، نصر حامد أبو زيد (ت: 2010م)، محمد شحرور (ت: 2019م)، حسن حنفي (ت: 2021م)، عبد المجيد الشرفي (و: 1942م)، محمد مجتهد شبستري (و: 1936م)، عبد الكريم سروش (و: 1945م)، وغيرهم.

ويذهب عبد المجيد الشرفي إلى أنَّها: "محاولة فهم الكيفية التي يُؤوِّل بها [المفكر] المسلم القِيَمَ الدينية والنصوص المُعبِّرة عن تلك القِيَم في ضوء وطأة الحداثة"[8]، ومن هنا تكمن -في نظر الحداثيين- أهميةُ ومشروعية التحديث، لا بل ضرورتُه القصوى بالنسبة للتراث الإسلامي.

ويفرّق طه عبد الرحمن بين القراءة الحداثية والقراءة المعاصرة بقوله: "الحداثة عندنا غير المعاصَرة، إذ أن الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أن المعاصَرة لا يجب فيها مثلُ هذا الارتباط، إذ أن القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها"[9]، ورغم أن البعض لا يُسلِّم لطه عبد

الرحمن بهذا التفريق، إلا أنّ ما يهمّنا في بحثنا هذا هو تلك القراءة التي تؤطّر للتراث الإسلامي وفق المناهج الغربية، كالمنهج الأنثروبولوجي، الهرمنيوطيقي، الفينومولوجي، الألسني والفيلولوجي، ... إلخ.

3. السيرة الفكرية لعبد الكريم سروش:[10]

وُلد عبد الكريم سروش واسمه الحقيقي "حسين حاج فرج دبّاغ" في العام 1945م بالعاصمة الإيرانية طهران، بدأ الدراسة في بلاده وبعد حصوله على شهادة الصيدلة، سافر في العام 1972م إلى لندن لمواصلة تكوينه العلمي، وبعد تخرجه في تخصص الكيمياء التحليلية من كلية الدراسات العليا في لندن، التحق بكلية تشيلسي لدراسة التاريخ وفلسفة العلوم. في تلك الفترة التي قضاها ببريطانيا شارك في عدة نشاطات سياسية وفكرية، تزامنت مع بوادر تغيير نظام الحكم في إيران بعد الثورة التي قادها آية الله الخميني ضد الشاه.

بعد نجاح الثورة الإيرانية عام 1979م، عاد سروش إلى إيران ونشر كتابه "قيمة المعرفة"، كما عُيّن مديرا لمؤسسة الثقافة الإسلامية، ثم دخل جامعة طهران، فنال شهادة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية[11]، وقد تقلّد عدة مناصب كان أهمّها: عضو في المجلس الأعلى للثورة الثقافية، أستاذ جامعي (وتدريس مواد من قبيل فلسفة العلم وفلسفة التاريخ والكلام الجديد [والعرفان الإسلامي] وشرح المثنوي)، وباحث في جمعية الحكمة والفلسفة، وعضو في مجمع العلوم. ومن أهم الأعمال التي مارسها هي العمل كباحث في مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية[12].

خلال التسعينيات، أصبح سروش أكثر حدّة وانتقاداً للفكر الديني وللدّور السياسي لعلماء الدين، وكانت المجلة الشهرية "كيهان فرهنگی" (أي: العالم الثقافي) -والتي كان بين أهم مؤسسيها- بمثابة المنبر الفكري والسياسي البارز في نشر أفكاره ومقالاته الأكثر إثارة للجدل حول التعددية الدينية، التسامح، الحرية والسياسة.

ومنذ العام 2000م، أصبح عبد الكريم سروش أستاذًا زائرًا بجامعة هارفارد الأمريكية وفي كبرى الجامعات العالمية، حيث يقوم حاليا بتدريس الفلسفة الإسلامية، العرفان الإسلامي، الدراسات القرآنية وفلسفة الشريعة الإسلامية.

من أهم مؤلفات سروش في تجديد الفكر الديني؛ والمترجمة من الفارسية إلى العربية الكتب التالية: القبض والبسط النظري للشريعة، بسط التجربة النبوية، الصراطات المستقيمة، التراث والعلمانية، السياسة والتدين، العقل والحرية، الدين العلماني، أرحب من الأيديولوجيا، العقل والحرية

والديمقراطية في الإسلام، أخلاق الآلهة، وكلام محمد رؤى محمد، بالإضافة إلى عدة مقالات مترجمة ومنشورة في مجلة نصوص معاصرة ببيروت ومجلة قضايا إسلامية معاصرة ببغداد.

4. المرجعيات المعرفية لعبد الكريم سروش:

إن العودة إلى المرجعيات والروافد المعرفية لسروش، يُعتبَر مفتاحاً مهمّاً في فهم أسس مشروعه الفكري، كما يساعد ذلك في الوقوف على البناء المصطلحي والمفاهيمي وكذا طبيعة الآليات والمناهج التي يعتمد عليها في قراءة النصوص الدينية والعرفانية.

لا شك أننا نلمَس حضوراً واضحاً للمرجعيتين الإسلامية والغربية في مشروع سروش، ولا شك أيضاً في أنّ طبيعة وسياق البحث المرتبط بالقراءة الحداثية (الغربية)، يفرض علينا السَّير باتجاه التركيز على المرجعية الغربية دون تجاهل المرجعية الإسلامية له.

1.4 المرجعية المعرفية الإسلامية:

بالنسبة للمرجعية الإسلامية، وفي سياق حديثه عن البدايات الأولى، يقول سروش: "في عام 1972م عندما كنت عازماً الذهاب إلى بريطانيا لإكمال الدراسة الجامعية اصطحبت معي أربعة كتب: الأسفار الأربعة (العقلية) لصدر الدين الشيرازي (ت: 1050ه)، والمحجة البيضاء في تهذيب الإحياء للملّا محسن الملقب بالفيض الكاشاني (ت:1091 ه)، والمثنوي المعنوي لجلال الدين البلخي الرومي (ت: 672ه)، وديوان شمس الدين محمد حافظ الشيرازي (ت: 792ه)، الكتاب الأول كان غذاءً لعقلي، والأُخَر كنّ غذاءً لروحي"[13]، كما أنه تأثر أيضاً بمفكرين معاصرين من أمثال: محمد إقبال اللاهوري (ت: 1938م)، علي شريعتي (ت: 1977م)، مرتضى مطهّري (ت: 1979م)، ومحمد حسين الطباطبائي (ت: 1981م)، كَمَا نجده قد تأثر بنظريات "علم الكلام الجديد" والذي سيأتي الكلام عنه لاحقاً.

ويُمثّل كل ما سبق، فترةَ الشباب وسيطرةَ رؤيةِ الفلسفة الإسلامية على فكره، حيث كان يعتقد أنّ الدين وفهمه -بدون التفريق بينهما- أمران مُقدّسان وجب الخضوع والتسليم لهما، كما أنه كان يرى عدم التعارض بين العلم من جهة، والفلسفة والدّين من جهة ثانية.

2.4 المرجعية المعرفية الغربية:

اعتمد سروش في بناء مشروعه الفكري أيضاً على المرجعية الغربية، والتي أصبحت مسيطِرة على تفكيره بشكل ملحوظ، ممّا انعكس على كيفية قراءته وتعاطيه مع المعارف الدينية واختياراته المنهجية. وكما هو معلوم فإن سروش ينتمي إلى ذلك الاتجاه الحداثي، والّذي يُعرَف في الساحة الدينية والثقافية

الإيرانية باتجاه "المفكرين المستنيرين" (بالفارسية: *روشنفكران*)[14]، من أمثال: محمد مجتهد شبستري، مصطفى ملكيان (و: 1956م)، محسن كديور (و: 1959م).

ويرى الباحث مهرزاد بروجردي أنّ: " عدد كبير من المستنيرين الإيرانيين، وبصفتهم شريحة ذات اهتمامات سياسية، رسالة نقد الماضي المظلم والدعوة الى غد أفضل، وينبغي اعتبار هؤلاء المستنيرين المستلهمين للمستقبل أكثر من استلهامهم الواقع المعاش، من أشد رجال التحول الثقافي في ايران حماساً، وأعمقهم بحثاً، وأنفذهم فكراً، وأشدهم إخلاصاً، فهم لم يَقعُدوا للتفرّج على عملية التغيير وحسب، بل شاركوا فيها بكل ثِقَلِهم، وعملوا على تغيير منظومتنا وهندستنا الفكرية، من حيث هم مفسرين ومغربلين مثابرين قدّموا تصورات على جانب كبير من الأهمية في التاريخ والثقافة الإيرانية والغربية، وتعمقوا في دراسة أفكار مصيرية كالقومية والحداثة والعلمانية والديمقراطية والنزعة الإنسانية"[15]، وعلى خلاف هذا الرأي، نجد هجوماً شرساً من قِبَل رجال الدين وبعض المثقفين على هذا الاتجاه، ينتقد أفكارهم ومرجعيتهم الغربية، كما فعل جلال آل أحمد (ت: 1969م) في كتاب "نزعة التغريب" وكتاب "المستنيرون: خدمات وخيانات". وقد أصبح لمصطلح "روشنفكران" دلالات وحمولة سلبية داخل إيران.

بالعودة إلى المرجعية الغربية التي تبنّاها سروش، نجد أن المحورية فيها هي لنظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) التي تهتم -كفرع من الفلسفة- بدراسة طبيعة المعرفة، مصدرها، حدودها، صحتها وتبريرها، متأثراً في ذلك بالفيلسوف كارل بوبر (ت: 1994م)، هذا الأخير يتّجه إلى اعتبار أن غاية العلم هي تكذيب الفرضيات وتشكيل فرضية جديدة قابلة للتكذيب[16]، ويستمر هذا المسار إلى ما لا نهاية.

وبذلك يجب علينا -كما يقول بوبر- السلوك وِفْقَ تلك النظريات التي قاومت اختبارات صارمة[17]، وهذا فقط من أجل الاقتراب من الحقيقة لا بادعاء امتلاكها بشكل يقيني.

وقد استفاد سروش كثيراً من نظرية المعرفة عند بوبر، لا سيما من مبدأ القابلية للتكذيب، ومن تطوّر العلوم، ومن أهمية المعرفة التجريبية في تحصيل المعرفة ككل، وهذا في نظريته حول تكامل المعرفة الدينية، أو القبض والبسط في الشريعة، وفي نظرية بسط التجربة النبوية. كما استفاد منها أيضاً في عدة أبحاث أغلبها لم يُترجَم بعد؛ ككتابه مهم: "ما هو العلم؟ ما هي الفلسفة؟" (بالفارسية: *علم چيست؟ فلسفه چيست؟*)[18].

ومن بين الذين تأثر بهم سروش، إيمانويل كانط (ت: 1804م)، ولعله أهم فيلسوف أوروبي في العصور الحديثة[19]، وترتكز نظرية المعرفة في الفلسفة النقدية الكانطية على مَلَكتين أساسيتين هما: مَلَكة

الحسّ ومَلَكة الفَهم وما يتفرع عنهما (كالزمان، المكان، الظواهر، والأشياء)، مع التأكيد على أن الإنسان هو مركز ومحور هذه المعرفة.

وحسب جاكلين روس (و: 1949م): "يهدف مشروع كانط إلى الدفاع عن العقل ضد المذهب الارتيابّي، ... [وقد] اتّبع كانط «نقد» العقل، ونقد العقل هنا ليس بالمعنى الارتيابّي، بل هو فحص الاستعمال الشرعّي للعقل، ومداه، وحدوده"[20]، ومن هنا تبرز أهمية مشروعه في إعادة النظر في الميتافيزيقا التقليدية وفي تجاوزها.

وتضيف روس القول بأنّ: "الواقع والحق من إنتاج الإنسان المُدرِك، الذي يسيطر على الأشياء وينظّمها بواسطة إحساسه وإدراكه. ... إنّ عالم الظواهر مفتوح إلى ما لا نهاية أمام البحث، طبعاً لن يصل إلى شيء في ذاته، كون الحقيقة موجودة خارج التصوّر"[21].

ويُعتبر ما سبق، من بين أهم ما أخذه سروش عن كانط؛ أي تمييزه بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا، وهذا التمييز هو الذي أَسّس للفصل بين الذات والظواهر، وبهذا فُتِح الباب أما سلطة المقولات الذّهنية، والتي جعلت العالَم خاضعاً لها، دون أن ينسى دور الظروف الداخلية والخارجية (النفسية والتاريخية) المُشكِّلة لتلك المقولات الذهنية.

وفي نظرية القبض والبسط، يتجلّى التّماهي مع كانط بشكل كبير، من خلال تفريق سروش بين الدين بوصفه مُعطىً إلهياً، ثابتاً ومُقدّساً، وبين المعرفة الدينية بوصفها صناعة بشرية، متغيرةً وقابلةً للصواب والخطأ، شأنها شأن باقي المعارف البشرية التي تتكامل في إطارٍ من شرطية تاريخية متحولة.

وقد فتحت هذه النظرية لسروش آفاقاً بحثية واسعة، انتهت به إلى صياغة نظرية جديدةٍ في مجال التعددية الدينية هي نظرية "الصّراطات المستقيمة".

وفي نظرية بسط التجربة النبوية، يَعتبّر سروش أن الوحي تابع لشخصية النبي لا أن النبي تابع للوحي[22]، فالنبي هنا فاعلٌ في الوحي متسلّط عليه، خارجٌ عن دائرة الانفعال السلبي، بخلاف الرؤية الدينية التقليدية للنبوة والوحي الإلهي، كما أن التجربة النبوية -كتجربةٍ دينيةٍ- في تعاطيها مع المطلق (الله)، تتأثر بالحالة النفسية وبالظروف التاريخية والسوسيو ثقافية المحيطة بشخص النبي.

إضافة إلى بوبر وكانط، نجد أن سروش قد استلهم عدة أفكار ومبانٍ معرفية من الغربيين أمثال: فريدريك شلايرماخر (ت: 1834م) في تصوره للتجربة الدينية، غاستون باشلار (ت: 1962م) الذي يرى أنّ تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم، إدموند هوسرل (ت: 1965م) ومنحاه الفينومينولوجي، جورج غورفيتش (ت: 1965م) وطرحه لمفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة، توماس كون (ت: 1994م)

ومفهومه حول البراديغمات المعرفية، وهانز غادامير (ت: 2002م) ودراسته للهرمنيوطيقا الفلسفية (التأويلية).

5. سروش قارئاً حداثيا للعرفان الإسلامي:

يُعرَّف العرفان الإسلامي بأنه: "العلم بالله سبحانه، من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد والعلم بحقائق العالَم وبكيفيّة رجوعها إلى حقيقة واحدة، وهي الذات الأَحَديّة ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس عن مضايق القيود الجزئية واتّصالها إلى مبدئها واتّصافها بنعتّ الإطلاق والكلّية"[23]، وتقوم نظرية المعرفة عند العرفاء على منهج الكشف العرفاني، كمنهجٍ معرفيّ يستند على أداة القلب، والقلب المُنوَّر بالأنوار الإلهية المتجلّية فيه، وهو طوْر فوق طوْر العقل[24].

وجرت العادة بين المتخصصين على التفريق بين العرفان وبين التصوف، هذا الأخير هو عبارة عن منهج سلوكي قائم على تهذيب وتزكية النفس عن طريق المجاهدات، أما العرفان فهو مذهب فكري يسعى لمعرفة الوجود (الله، الكون، الإنسان) اعتماداً على منهج الكشف العرفاني، وبذلك يمكن لنا تمييزُه عن باقي العلوم: كعلم الكلام والفلسفة الإسلامية على سبيل المثال.

ويُعَد سروش مفكراً متذوّقاً لأدبيات التصوف والعرفان، لا سيما أنه قد تنقّل في رحلته الروحية والمعنوية من التجربة العرفانية لأبي حامد الغزالي (ت: 505هـ) الخائف من الله، إلى التجربة العرفانية لمولانا جلال الدين الرومي (ت: 672هـ) العاشق لله، ومع هذا الأخير -الذي اعتبره خاتم العرفاء- انبثق لديه سؤال الحرية المتحررة من الخوف، في هذا السياق يقول لويس فرانكلين (مستشرق أمريكي معاصر): "تظهر أهمية الرومي بوصفه مصدرا فكريا وأيقونة ثقافية لأنصار الإسلام التعددي الواعي لذاته، في مقابل أولئك الذين يفرضون قيمَ إسلامٍ إيديولوجي وفقهي على المجتمع"[25]، وسروش هو من أنصار هذا الإسلام التعددي في كلمات فرانكلين.

إن القراءة الحداثية للعرفان الإسلامي عند سروش قد انطلقت بالأساس من زاوية علم الكلام الجديد، هذا العلم كما يُعرّفه سروش هو: "العلم الذي يُدخِل العاملَيْن البشري والتاريخي في أبحاثه حول الدين والفكر الديني وسيرة الشخصيات المقدسة، وهو بذلك يفتح آفاقا لم تكن متاحة من قبل في الدراسات الدينية، فضلا عن أنه يحقق توازنا جرى تجاهلُه طيلة قرون عديدة"[26] بين علوم الشريعة وعلوم العصر والأدوات المعرفية غير الدينية، وهذا كلام صريح منه في ضرورة الاستفادة من مناهج العلوم الإنسانية العصرية التي جاءت عن طريق الحداثة الغربية، في دراسة المعرفة الدينية ومنها العرفان.

ويرى سروش أيضاً أنّ: "الإحياء الديني، في عصرنا الحاضر، لا يمكنه أن ينال النجاح والتوفيق إلّا بانفتاح الإنسان على العلوم الجديدة، والتحولات الفكرية المعاصرة في المجالات المختلفة، والتفاعل معها من موقع الحساسية والوعي"[27].

يشكّل العرفان الإسلامي نقطة محورية في فكر سروش، فهو قاعدة يَعتمِد عليها في مشروعه الإحيائي والتنويري، ويستخدمها في مجال نقد الفكر الديني وتبريره، وهو في نظره علمٌ شرقيٌ إسلاميٌ أصيلٌ لا يمكن إهماله أو التخلي عنه، فهو ميراث المسلمين الرُّوحاني الذي لعب دورا كبيرا في مختلف مناحي حياتهم.

نظّر عبد الكريم سروش في قراءته الحداثية للعرفان، وأشار إلى أهمية الانتقال من "محورية الله" في الرؤية الدينية التقليدية إلى "محورية الإنسان" أو أنسنة الدين، وقد تجسّد هذا التوجه من خلال مسألة حاكمية النبي وسلطته على الوحي الإلهي، فهو الفاعل الأوّل فيه بالأصالة، وهو الخالق للّفظ القرآني بعد تلقّيه للمعاني من الله، فالنبي قد صاغ القرآن وفق البيئة التي ساهمت في تكامل وتوسّع تجربته الدينية، وقد مرّ معنا الأصل الحداثي لهذه الأفكار.

إن المتأمل في منحى سروش الفكري، يَلحظ التطور والتدرج بخطى ثابتة نحو علمنة الفكر الديني، والاتجاه بشكل متسارع نحو القول بالتعددية الشُمولية بمنهجٍ فينومينولوجي وتأويلي للتراث العرفاني ومبانيه: كالتسامح، الإنسان الكامل ووحدة الوجود، وصولاً إلى اعتبار الوحي شعرا كأشعار العرفاء، وأخيراً اعتباره مجرد رؤى يراها النبي في منامه.

6. خاتمة:

نخلُص إلى القول، أنّ عبد الكريم سروش في قراءته الحداثية للعرفان الإسلامي، قد أظهر مَيلَه نحو الفكر الغربي دون أن يُخفي تمسكه بالتراث الإسلامي الفلسفي والعرفاني، وحتى التراث الروحي الفارسي المتجلي في حكمة الإشراق. إن تصور سروش للوحي -كنموذج عن بحثنا هذا- بخلفية عرفانية ومناهج حداثية، جعلته يتراجع عن تلك المكانة التي نالها في مراحله الفكرية الأولى.

كما أن خياراته المنهجية المتطرّفة أحياناً، قد عزلته وأبعدته عن التفاعل مع التجارب والمشاريع الفكرية في العالم العربي، والمتقاطعة مع مشروعه في دراسة ظاهرة الوحي الإلهي، وفي استحضار التصوف والعرفان في الفكر الإسلامي المعاصر، كمشروع حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون.

ورغم أن بريق أفكار سروش قد خَفَت، إلا أننا قد سجّلنا بعض الردود عليه بخصوص طروحاته الجديدة، نجد أهمها في بيئته الثقافية الإيرانية، ولعل كتاب "رؤيّوية الوحي" (بالفارسية: *رؤيا انگارى*

وحى)[28] للباحثين أبو الفضل ساجدي وحامد ساجدي، كان من أكبر الردود المؤسَّسة على نقد مباني سروش الحداثية ومداخله العرفانية، ونلمس قوة هذا الرد على كتابه الأخير " كلام محمد رؤى محمد" الذي يدّعي فيه أن لغة الوحي أقرب إلى الرؤى والأحلام من لغة اليقظة[29].

وأخيراً، نحتاج اليوم في العالم العربي والإسلامي إلى مزيدٍ من الدراسات والأبحاث لمشروع عبد الكريم سروش، والفكر الديني الإيراني المعاصر بمختلف اتجاهاته، لاستكشاف نقاط التقاطع والتباعد بين الفكريْن العربي والإيراني، ففي بالنهاية كان هذا الأخير ولا يزال جزءًا من الحضارة الإسلامية العريقة.

الهوامش:

[1] الشلفي، عبد الولي بن عبد الواحد، **القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013، ص17.

[2] المصطفوي، حسن، **التحقيق في كلمات القرآن**، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009، ص242.

[3] جهلان، محمد بن أحمد، **فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني**، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008، ص47.

[4] ابن منظور، جمال الدين محمد، **لسان العرب**، مج2، ج4، دار صادر، بيروت، ط8، 2014، ص52.

[5] دورتيه، جان فرانسوا، **معجم العلوم الانسانية**، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2011، ص335.

[6] الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2011، ص16.

[7] القبانجي، صدر الدين، **الأسس الفلسفية للحداثة: دراسة مقارنة بين الحداثة والإسلام**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011، ص30.

[8] الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط5، 2009، ص36.

[9] طه، عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2006، ص117.

[10] تم توثيق المعلومات بناءً على ما ورد في الموقع الإلكتروني الرسمي للدكتور عبد الكريم سروش، على الرابط التالي:
http://drsoroush.com/en/biography/ (تاريخ الزيارة: 2022/08/16)

[11] عماد، الهلالي، **الفكر العلماني في إيران الإسلامية**، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2012، ص40.

[12] بروجردي، ممرزاد، **المستنيرون الإيرانيون والغرب**، ترجمة: حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007، ص226.

[13] عماد، الهلالي، **الفكر العلماني في إيران الإسلامية**، مرجع سابق، ص ص 37-38.

[14] قيّم، عبد النبي، **فرهنگ معاصر ميانه عربي فارسي**، فرهنگ معاصر، طهران، 2010، ص781، مادة: مُستنير.

[15] بروجردي، ممرزاد، **المستنيرون الإيرانيون والغرب**، مرجع سابق، ص51.

[16] بوبر، كارل، **المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، دار جداول، بيروت، ط1، 2018، ص601.

[17] هندرتش، تد، **دليل أكسفورد في الفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، ج1، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط1، 2021، ص397.

[18] خسروبناه، عبد الحسين، **دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش**، ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي، مركز الهدف للدراسات، العراق، ط1، 2011، ص93.

[19] هندرتش، تد، **دليل أكسفورد في الفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، ج2، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط1، 2021، ص1214.

[20] روس، جاكلين، **مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية**، ترجمة: أمل ديبو، كلمة، أبو ظبي، ط1، 2011، ص278.

[21] المرجع نفسه، ص280.

[22] سروش، عبد الكريم، **بسط التجربة النبوية**، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2009، ص20.

[23] القيصري، داود بن محمود، **مجموعة رسائل معرفية أو رسائل القيصري**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015، ص ص 33-34..

[24] للمزيد راجع: خماس، مختار، **نظرية المعرفة عند الصوفية والعرفاء: قراءة في منهج الكشف العرفاني**، في مجموعة من الباحثين، **نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي المعاصر: مقاربة تأسيسية للمعرفة الإسلامية**، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة الأغواط، الجزائر، ط1، 2022، ص ص 186-215.

[25] فرانكلين، لويس، **الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا: حياة جلال الدين الرومي وتعاليمه وشعره**، ترجمة: عيسى علي العاكوب، ج2، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2016، ص903.

[26] سروش، عبد الكريم، **البسط في التجربة النبوية**، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 33-34، 2007، ص174.

[27] سروش، عبد الكريم، **الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية**، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2009، ص193.

[28] للمزيد راجع: ساجدي، أبو الفضل، وساجدي، حامد، **رؤيويّة الوحي: دراسة ونقد**، ترجمة: حيدر الحسيني، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، العراق، ط1، 2019.

[29] سروش، عبد الكريم، **كلام محمد رؤى محمد**، ترجمة: أحمد الكنانى، دار أبكالو للنشر والتوزيع، العراق - ألمانيا، ط1، 2021، ص18.

7. قائمة المراجع:

أ/ الكتب:

- ابن منظور، جمال الدين محمد، **لسان العرب**، مج2، ج4، دار صادر، بيروت، ط8، 2014.

- بروجردي، مهرزاد، **المستنيرون الإيرانيون والغرب**، ترجمة: حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007.
- بوبر، كارل، **المشكلان الأساسيان في نظرية المعرفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، دار جداول، بيروت، ط1، 2018.
- الجابري، محمد عابد، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2011.
- جحلان، محمد بن أحمد، **فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني**، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008.
- خسروبناه، عبد الحسين، **دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش**، ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي، مركز الهدف للدراسات، العراق، ط1، 2011.
- دورتيه، جان فرانسوا، **معجم العلوم الانسانية**، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2011.
- روس، جاكلين، **مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية**، ترجمة: أمل ديبو، كلمة، أبو ظبي، ط1، 2011.
- سروش، عبد الكريم، **الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية**، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2009.
- سروش، عبد الكريم، **بسط التجربة النبوية**، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2009.
- سروش، عبد الكريم، **كلام محمد رؤى محمد**، ترجمة: أحمد الكنانى، دار أبكالو للنشر والتوزيع، العراق - ألمانيا، ط1، 2021.
- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط5، 2009.
- الشلفي، عبد الولي بن عبد الواحد، **القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2013.
- طه، عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2006.
- عياد، الهلالي، **الفكر العلماني في إيران الإسلامية**، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2012.
- فرانكلين، لويس، **الرومي ماضيا وحاضرا، شرقا وغربا: حياة جلال الدين الرومي وتعاليمه وشعره**، ترجمة: عيسى علي العاكوب، ج2، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2016.
- القبانجي، صدر الدين، **الأسس الفلسفية للحداثة: دراسة مقارنة بين الحداثة والإسلام**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011.
- القيصري، داود بن محمود، **مجموعة رسائل معرفية أو رسائل القيصري**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015.
- قيم، عبد النبي، **فرهنگ معاصر ميانه عربي فارسي**، فرهنگ معاصر، طهران، 2010.
- المصطفوي، حسن، **التحقيق في كلمات القرآن**، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009.
- هندرتش، تد، **دليل أكسفورد في الفلسفة**، ترجمة: نجيب الحصادي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، ط1، 2021.

ب/ المقالات:

- سروش، عبد الكريم، **البسط في التجربة النبوية**، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 33-34، 2007، ص ص 173-210.