تاريخ الاستلام: 2017/10/08- تاريخ التحكيم:2018/06/13 -تاريخ النشر2018/06/30

تجديد الخِطاب الدِّيني عند عبد الكريم سروش. مُقاربة نقدية للدَّين والتَّدين

أ. سامي سنوسي

(جامعة الجزائر2 – الجزائر)

ملخص:

إن التجديد في الفكر الإسلامي قد أصبح واجبا على المفكرين، لأن الحضارة الإنسانية قد بلغت حدًّا لا يتسنى للمسلم المعاصر أن يسايره بمنطق التفكير التراثي، وفي هذا الإشكال يرى عبد الكريم سروش ـ وهو أحد المجددين الإسلاميين المعاصرين ـ بضرورة التحديث في طريقة فهمنا للدين والتدين، لأن الدين عنده يعني الثبات والصمت، أما التدين فيعني التغير والمرونة والتجدُّد، وبهذا، لا سبيل إلى التغني بامتلاك الحقيقة، أو الانتماء للفرقة الناجية، بل أضحى الإسلام بعالميته الخاتمة المستوعبة يُبيِّن ركيزتين لابد منهما، تطور المعرفة الدينية كسائر المعارف البشرية، والإيمان بالتعددية الدينية، وهذا إقرارٌ بتحدي الدين الإلهي المطلق للتدين البشري النسبي.

الكلمات المفتاحية :التجديد، الدين، التدين، المعرفة الدينية، التعددية الدينية.

Abstract:

The renewal of Islamic thought has become a duty of thinkers, because human civilization has reached the extent that contemporary Muslims can not be reconciled with the logic of heritage thinking, and in this problem, Abdolkarim Soroush, one of the modern Islamic innovators, sees the need to modernize our understanding of religion and religiosity, Because religion according to him means stability and silence, but religiosity means change and flexibility and renewal, and thus can not be praised for the possession of the truth, or belonging to the surviving group, but Islam with its globalized conclusion shows two pillars: the development of religious knowledge as other human knowledge, and believing to a religious pluralism, and this is the challenge of the absolute approval of the divine religion to the relative human religiosity.

Keywords: Renewal, religion, religiosity, religious knowledge, religious pluralism**.**

مقدمة:

لقد شهدت الحضارة الإنسانية المعاصرة عودة سؤال الدين من جديد و بإلحاح، ليس فقط عند الغرب الذي عرف الدين عنده استبعادا بعد مركزية العلم التجريبي، بل حتى عند المسلمين الذين ما فتئوا يفارقون الدين والتدين، وبهذا التوصيف، تجلت أهمية الموضوع الذي نحن بغرض بيان هندسته الإشكالية وتاليا مضمونه المعرفي.

لقد تبين أن سؤال الدين قد تمركز من جديد في الفلسفات الإنسانية المعاصرة، وهذا دال على الفراغ الأنطولوجي الذي راود الإنسان منذ القديم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، عودة سؤال الدين وكيفية التدين دال كذلك على

أهمية الفلسفة كنائبة عن الدين عند الغرب، زمن مركزية العلم منذ عصر الأنوار، ولكن السؤال يتبادر أكثر عند المسلمين، وهاهنا تجلت أهمية الموضوع، لهذا اخترنا عبد الكريم سروش.*

عبد الكريم سروش من المصلحين الإيرانيين المعاصرين، الذي دعا إلى نقد المعارف الدينية التراثية، والكف عن التغني بقداستها، واعتبر بدوره أن الإسلام أو الدين هو فقط القرآن معارف فهي مجرد اجتهادات بشرية قد تخطئ وقد تصيب .ونحن هاهنا نطرح الإشكال :لماذا أعاد عبد الكريم سروش تجديد الفكر الديني ؟ وكيف يرى بدوره الدين والتدين ؟ سواء أكان ذلك من الوجهة النظرية أم التطبيقية. وفي كلمة أين تظهر معالم تجديد الخطاب الديني في منظور سروش؟

1. ضبط المفاهيم:

في مفهوم الدين :لا أحد ينكر أن تعريف الدين بشكل جامع مانع من الصعوبات المعرفية في الفكر الإسلامي المعاصر، لاسيما وقد أعيد طرح سؤاله في المحافل الفكرية، والمؤسسات الدينية من جديد، وليس من قبيل الغرابة أن يحدث هذا والبشرية على درجة عالية من الأيديولوجيا، بل و هناك من احتكر الدين حتى أضحى بالنسبة له أيديولوجيا، ولما تفاوتت تعريفات الدين حسب الخلفيات المؤَسّس عليها من اجتماعية، واقتصادية، وأخلاقية، وسياسية وغيرها، ارتأينا ـ في تقديرنا، أن نوجز تعريفه كالتالي ":**الدين في الاصطلاح يعني الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والأحكام العملية الملائمة لهذا الإيمان**" (إبن منظور، 1981، مادة د) يظهر أن التعريف جامع للأديان السماوية مانع للأديان الأرضية، لأن الذي لا يؤمن بالخالق يطلق عليه اللَّاديني.

القبض والبسط/ التدين.

القبض لغة: القبض خلاف البسط، قبضه، يقبضه قبضا ..والانقباض :خلاف الانبساط، وقد انقبض وتقبّض، وانقبض الشيء صار مقبوضا، وتقبضت الجلدة في النار أي انزوت، وفي أسماء الله تعالى "القابض" وهو الذي يمسك الرزق وغيره من الأشياء عن العباد بلطفه وحكمته ويقبض الأرواح عند الممات(ابن منظور، 1981، مادة د) البسيط لغة" :بسْط الشيء نشره وتوسيعه، فتارة يتصور منه الأمران معا وتارة يتصور منه أحدهما، ويقال بسَط الثوب نشَره، ومنه البساط.

---

*القائمية، مدرسة في ودرس طهران، ،بمدينة1945 عام عاشوراء يوم ولد دباغ)، فرج حاج (حسين الحقيقي واسمه سروش، الكريم : عبد **الفكرية لعبد الكريم سروش السيرة عن نبذة**
فوافق، التجريبي الكيمياء فرع لدراسة لندن جامعة في دراسية منحة عليه اقترحت بعدها و الصيدلة، فرع الجامعة في ودرس مرتضوي، مدرسة في الثانوية لاتمام انتقل ثم طهران، في الإبتدائية الثقافة لمؤسسة مديرا عين كما ،"المعرفة قيمة":كتابه ونشر بلده، إلى سروش عاد إيران في الثورة انطلاق ومع نفسها، الجامعة في العلوم وفلسفة التاريخ علم في دراسته واصل نفسه الوقت وفي العقل :انظر).الكتب بتأليف منشغلا لازال أنه كما وألمانيا وبريطانيا أمريكا في الجامعات من العديد في ويعمل الإسلامية، الفلسفة في الدكتوراه شهادة فنال طهران دخلجامعة ثم الإسلامية،) .6،7،8 ص(:سروش الكريم عبد والحرية:

قال تعالى:﴿ **وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ** ﴾(**البقرة، الآية245**) **وقوله:**﴿ **وَزَادَهُ بَسْطَةً فِيْ الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ** ﴾(**البقرة، الآية247**) أي سَعةً (عبد الكريم سروش، 2002، ص21)، اسم لكل ما يلتمس عليه الجزاء،" حسنا أي صليه به نفسه من دون منٍّ ولا أذى و"الله يقبض ويبسط القبض: التقدير، والبسط التوسيع، وفيه وعيد بأَنّ من بخل في البسط يوشك أن يبدل بالقبض ولهذا قال وإليه تُرجعون (فيحسن للمحسن ويعاقب البخيل، وهذا نفس ما ذهب إليه الزمخشري (محمد عبد الله الشوكاني، 2003، ص39)، جار الله بأن القبض هو القتر والبسط هو السّعة (عبد الكريم سروش، 2002، ص21)، هذا القبض والبسط عند الله حول مدى قبض وبسط العباد للأرزاق التي أنعم بها عليهم، أما بالنسبة إلى مضمونها ومعناها عند عبد الكريم سروش فهي على حد تعريفه" :إن نظرية قبض الشريعة وبسطها ترى إلى المعرفة الدينية كواحدة من المعارف **التفسير** :من ذا الذي يقرض الله .." و أصل القرض البشرية، وتسعى في المرحلة الأولى إلى:

أ /كشف أولية الفهم الديني وكيفيته.

ب /توضيح أوصاف المعرفة الدينية إلى سائر المعرف البشرية.

ج /تحديد العلاقات القائمة بين المعرفة الدينية وثباتها تاريخيا، وبناء على هذا فإن أهم وجوه نظرية القبض والبسط هو وجهها التفسيري الإبستمولوجي(عبد الله نصري، د . ت، ص164).

فإذا أسقطنا هذه المبادئ على الآية الكريمة أعلاه، نجد أن الدين رزق . في أصله . على كل الناس فهو ثابت ودائم وتعاملنا معه بالقبول أو الإعراض هو التدين، فهو متغير وغير دائم وهذه الثنائية الإلهية /الإنسانية، تسمى القبض والبسط في الشريعة في جوهرها، أما عند عبد الكريم سروش فيقصد وجهها الابستيمولوجي المعرفي تماما كعالم الطبيعة يهمه وصف الظاهرة دون تعليلها أيديولوجيا أو ميتافيزيقيا، وبالتالي سنتطرق إلى تطبيقات هذه النظرية في أهم مقولاتها الدين والتدين.

2. الدين في ذاته والدين في ذواتنا.

إن الدين عند عبد الكريم سروش ثابت لا يعرف النقص، ولا يطرأ عليه التغيير مهما تعرض لمقولات الزمان والمكان، فهو خالد خلود مبدئه نفسه" أن الشريعة عبارة عن مجموعة من الأركان والأصول والفروع المنزلة على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إضافة إلى سير الأولياء وسننهم ...والدين كامل، أي أن الله ـ عز وجل ـ نزل كل ما هو لازم لسعادة البشر وهدايتهم، فالدين من هذا المنطلق لا نقص فيه(عبد الكريم سروش، 2002، ص29،30)، وفضلا عن ذلك الدين في منظور سروش صامت مثله مثل الطبيعة، خرساء، وبهذا الوصف شبه الدين بالحبل الذي لا اتجاه له

من الناحية العملية التطبيقية(عبد الله نصري، دت، ص165) ولهذا قال ـ **تعالى:** ﴿ **وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ** ﴾(**آل عمران**، الآية103)

فهذا بيان ساطع لا ينكره إلا الكافر أو المنافق، أما ذو السليقة النقية، والفطرة السليمة يدرك أن الدين كامل بكمال مريده .وعندما نتكلم عن الدين ننظر إلى مصاديقه، فالدين الإسلامي دين كامل لا نقص فيه ولا يُتصوَّر فيه أي نقص (كمال الحيدري، 2009، ص48).

وبهذا الكمال" فالشريعة صامتة لا تتكلم إلا حين يوجه الناس إليها الأسئلة منتظرين أجوبتها، ولا تهتم إلا إذا أدخلوها في ثنايا عقولهم وأسكنوها مع غيرها من الساكنين"، إن الدين وإن كان صامتا، غير مصاب بالعيّ والحصر، وإذا تكلم فإنما يقول كلامه هو وليس كلام الآخرين(عبد الكريم سروش، 2002، ص32)

فالملاحظ المتبصِّر لكلام سروش في تعامله مع الشريعة يجده يمنهج معطياتها في قالبين، قالب مطلق ثابت هو الأصل وهو الشريعة الواجبة الوجود، استنادا إلى وجوب الوجود لموجدها، ثم هي ممكنة الوجود أو موجودة بالفعل، لما يُخرجها الذين أُنيطوا بها من وجودها بالقوة إلى وجودها بالفعل، وهذه السيرورة التي تضفي صيرورة على ظاهر الشريعة وليس باطنها، هي ما يسميه سروش بالفهم البشري التاريخي المستمر للشريعة، الذي لا يُنقص من الشريعة شيئا يقول الله سبحانه: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا اَلذِّكْرَ وإنّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾(**الحجر، الآية9**) بل تصبح الشريعة بهذا الكتاب المكنون الدائم التكشف والتجلي، من عالم الغيب نحو عالم الشهادة.

إذن الدين في ذاته عند عبد الكريم سروش مفارق، لا يمكن ممارسته على الإطلاق وبصورة كاملة في الطبيعة، بمعنى لا يمكن أن يجسّد الكامل على الناقص، ولا الطاهر على المدنس، أو بمعنى آخر لا سبيل إلى القول بضرورة تطبيق الدين كما طبقه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، كونه لو كان الأمر كذلك" جعلنا الباري سبحانه وتعالى كلنا أنبياء أو أولياء له صالحين، بل رحمنا بفطرة الخطيئة ومن ثم هناك سبيل إلى فهم الدين إلى حد ما وهذا الحد عند سروش لم يولد بعد بمعنى لم يدرك بعد، ولذلك طريق البحث مفتوح والسباق إلى الحقيقة مازال ساري المفعول(عبد الكريم سروش، 2002، ص313).

يصرح سروش أن المعرفة الدينية هي الحاصلة من الكتاب والسنة، ولما يستخدم مصطلح الفهم الديني فهو يريد منه الفهم الحاصل من الكتاب والسنّة كذلك(محمد شقير، 2008، ص24)، و ينتقل عبد الكريم سروش من الدين الصامت إلى المعرفة الدينية المتكلِّمة، يقول":وأما المعرفة الدينية فهي فهم الناس المنهجي والمضبوط للشريعة، ولها كما لغيرها من المعارف في مقام التحقق هوية جمعية وجارية، وبتوضيح آخر يمكن أيضا ملاحظة المعرفة الدينية كالمعرفة

الأخرى في مقامين :مقام يجيب أو مقام التعريف، ومقام يوجد أو مقام التحقق(عبد الكريم سروش، 2002، ص29).

ابتداء يصنف سروش الفهم الديني مع سائر الفهوم البشرية، كالرياضيات في فهم الكون الكمي والطب في فهم علل المرض الصحة و...الخ، ومن ثمة فهي دائمة البحث والتنقيب، كونها معرضة لمقولات النسبية دائما" ففي مقام التعريف، المعرفة كاملة خالصة وصادقة أي ما يجب أن تكون عليه أما في مقام التحقق فهي ما أنتجه العلماء وأعلنوا عنه، وهي موضوع التعلم والتعليم، وهي ناقصة حتما وكثيرة الأخطاء(عبد الكريم سروش، 2002، ص29)، لذلك يؤكد سروش على أن الدين حق لجميع البشر، فتجسدت المعرفة الدينية بشكل جمعي كذلك" إذن المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرِّك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل .

فإذا كانت هذه هي المعرفة الدينية فإن سروش يخصها بالتكامل والاختلاف، وهو ما شهده الفقه وعلم الكلام كأبرز معرفتين دينيتين تطورتا في تراثنا الإسلامي، واستنتج كذلك التفسير وعلم الحديث وعلم الأخلاق والتصوف ...فلا يمكن الادعاء مطلقا أن فهم الناس للقرآن قد بلغ حده الأقصى، قد استطاعوا تدبر كل مكنونه واستنبطوا مراميه(عبد الكريم سروش، 2002، ص30)

الآن ولما عرفنا أن سروش يُوحِّد بين المعرفة الدينية وسائر المعارف البشرية، نجده في إحدى محطاته الابستيمولوجية يَعقد مقاربة تشبيهية بين المعرفة الدينية، والمعرفة التاريخية .يقول":المعرفة التاريخية معرفة بلا موضوع، أي أنه من غير الممكن إيجاد موضوع يستطيع المؤرخون أن يتكلموا على أعراضه الذاتية، ودون وسائط، فالمواد لا تنظم في المعرفة التاريخية حول الموضوع، وإنما حول أسئلة المؤرخين التي هي نتاج نظرياتهم الذهنية(عبد الكريم سروش، 2002، ص31).

وذلك إنما في وجوه أهمها، النسبية لكلا المعرفتين، التاريخية والدينية كونهما في تغير دائم فهما معرضتين لقضاء الزمان والمكان، ثم أنَّ المؤرخ وعالم الدين يتوجب عليهما ـ لكي ينجحا في عملهما التأريخي والديني ـ أن يفقها سائر المعارف البشرية، فكلما كان زاده المعرفي أوفر، كان إنتاجه في مجاله هذا أعمق وأثمر" وما لم يكن في ذهن المؤرخ صورة كاملة ومتوازنة عن الإنسان والمجتمع . أي علم الإناسة والاجتماع . لن يتمكن من كتابة تاريخ موزون وموثوق، وعلى هذا النهج فإن المعرفة الدينية تتكئ على المعلومات الخارجية(عبد الكريم سروش، 2002، ص34)، على هذا الأساس يكون الدين في ذواتنا هو المعرفة الدينية في ذاتها، والمتَّسمة بالتغير والسيرورة المصحوبة دوما بصيرورة، ولهذا

يمكننا الحكم أن عبد الكريم سروش عقد مقاربة بين المعرفة الدينية والتاريخية من أجل توضيح التداخل بينهما، أو بعبارة أخرى أوضح، المعرفة الدينية بحكم بشريتها هي تاريخية إلى حد بعيد.

وتاليا سنوضح ما يراه عبد الكريم سروش حول تطبيقات نظريته في المعرفة الدينية، فمعروف عندنا في ثقافتنا الإسلامية، أن التراث الإسلامي زاخر بالمعرفة كالفقه وعلم التوحيد ـ الكلام ـ والعرفان، والتفسير والحديث والأخلاق، فتطبيقا لتغيُّرية المعرفة الدينية، لا فقه كامل شهده المسلمون ولا علم الكلام ولا تفسير ...وهو بهذا يؤكد على أمل الاجتهاد الإنساني في خلق وتنظير لفقه جديد وكلام جديد؛ أو بمعنى آخر أن ما أنتجه الأوائل من علماء السلف الصالح، هو اجتهاد مرهون بأسئلة زمانهم، ولا مبرر لدينا أن نأتي بأجوبة لأسئلة ذلك الزمان، لنجيب بها عن أسئلة زماننا اليوم، فهذا إنما حسب محك النظر يحيلنا إلى استنباطين :

-أن هؤلاء الأوائل مجتهدون فعلا وهو كذلك والدليل ما ورّثوه لنا.

-أو أننا نحن اعتقدنا أنهم ورثوا لنا أجوبة زمانهم وزماننا، وهذا هو الغلط فنحن نتساءل هل منعنا الأوائل عن الاجتهاد؟ لماذا لا نجيب عن هذا السؤال ؟ حينئذ ندرك أن الخذلان أصابنا نحن الخلف وليس السلف، بالعكس السلف خطى خطوات ولم يخطوا كل الخطوات، لأن حكمة الله عز وجل اقتضت إلا أن توزع حكمة تطوير المعرفة الإنسانية عبر جميع أطوارها ،"ففي بلادنا أيضا حيث يظهر كل هذا الكلام عن الحداثة والتقليد، والتصلب الذي يظهره قوم للتراث، والعشق الذي يلعنونه للنقاء الديني، وشرَع آخرون في تحديد الأفكار وفهم الجذور فهما جديدا، ليس أكثر من أن لدى الفريقين كليهما ردَّة فعل على هجوم الآراء والمعارف الوافدة، وأن كليهما قد أدرك السيل القادم لن يترك منزله القديم على حاله من الاستقرار والسكون السابقين(عبد الكريم سروش، 2002، ص36).

فهذا وصف لما يحدث للمعرفة الدينية في بيئتها المعاصرة، تأثرا ببيئة إسلامية أصيلة من جهة، وبيئة غربية دخيلة من جهة ثانية، والموقف المحتار للبيئة المتأثرة من الجهتين ثالثة .ومما تقدم الكلام عنه حول القبض والبسط في الشريعة نستنتج، أن مبنى القبض والبسط هي بنية منطقية منهجية، وأن المعرفة الدينية معرفة بشرية، وأن الدين الكامل هو عند الشارع ـ سبحانه وتعالى ـ وبهذا تصبح الشريعة كالطبيعة صامتة تنتظر من المتدين الأسئلة والبحث فيها، فهي إذن تاريخية، وتقع بذلك سُنّة الاختلاف المؤدية إلى نتيجة مدارها، انفتاح باب الفقه والكلام والتفسير وغيرها من العلوم الدينية.

3ـ اعتراضات نقدية على نظرية سروش في المعرفة الدينية.

إن عبد الكريم سروش في نظريته المعرفية قد أعطى دفعا نقديا لجمهور المجددين في الفكر الديني المعاصر، وخاصة عندما رفع القداسة المفرطة عن المعارف الدينية بشتى أنواعها، وتاليا سوَّاها بسائر المعارف البشرية، وأعطاها منطقا تاريخيا خاضعا للتطور والتكامل المستمرين، وهنا أُستُبين أن أكثر المطالب التي بنى عليها سروش، دعواه تقوم على مجرد نظرية ألسنية(عبد الكريم سروش، 2002، ص92) والنابجة ـ في تقديرنا ـ من تأثر الرجل بالهيرمينوطيقا الغربية القائلة بحتمية تغير القراءات البشرية للنصوص، لاسيما المقدسة.

وفي اعتراض آخر على تشبيه الشريعة بالطبيعة من حيث الصمت، بان أن الشريعة كلام في أصلها، والكلام يعني إلى حد مناقض غير الصمت، وعليه تصبح الشريعة مُتكلّمة لكشف صمت الطبيعة ومساعدة الإنسان على بلوغ سعادته المعاشية والمعادية، **"وحتى يتضح دور الكلام نفرض أن للطبيعة القدرة على الكلام وتستطيع أن تتحدث عن أسرارها**(صادق لاريجاني، 2008، ص111)، كما أن التفريق بين الدين والمعرفة الدينية، من الناحية النظرية، لا يعدو أن يطرح إشكالية كبيرة من الناحية العملية لأن هذا الأمر ليس جوهريا في أصله والفلاسفة والمناطقة قد اشتهروا بالتمييز بين الوجود الذهني للمعلوم والوجود الخارجي له(صادق لاريجاني، 2008، ص112).

هذا والباحث في الطبيعة فإنه يواجهها مباشرة أما الباحث في الحقيقة الدينية فإنه يجد كلاما ـ وحْيًا/نصًّا ـ يتكلم عنها، ثم أن المعرفة هي غير الفهم، لأن المعرفة ليست دائما تحصيلية، أما الفهم فهو حضوري بشكل دائم في الذهن . و بهذا نخلص إلى أن أغلب الاعتراضات على نظرية القبض والبسط في الشريعة قاربت بين النص المقدس . الشريعة ـ والفهم البشري، وحاولت الإبقاء على قداسة الدين وكماله. مقابل المعارف البشرية، واصفة مقالات سروش بمجرد اجتهادات تتطلب المناقشة وإعادة الدراسة، لكنها تمثل دمغة كافية للفكر الديني الإسلامي المعاصر.

4 . في التعددية الدينية والصراطات المستقيمة.

ما ألفناه في ثقافتنا هو أن الأديان نوعان :أديان سماوية موحى بها وأخرى أرضية غير موحى بها، وفي هذه وتلك توجد مذاهب تعد وتحصى، وقد لا تعد ولا تحصى، وانقسم المفكرون في تفسير التعددية الدينية إلى أقسام منهم من يقول أن سرّ التَّعدد إنما يعود إلى حصة كل دين ـ بما يحوي من نحل ـ من الحقيقة .ففسر الفريق الأول" :أن ديننا(يخص أي متكلم عن دينه) هو الهداية الحقة، وباقي الأديان كلها على ضلالة.(مالك وهبي العاملي، 2008، ص25).

وقال الفريق الثاني" :أن طريق أي متدين إنما يوصله إلى المطلوب، لكن هذا لا يعني أنه ينفي الآخرين من الوصول إلى مطلبهم، من خلال تدينهم بدين يخالف أديان الآخرين، أما الكلام في رأيهم عن الحقيقة الكاملة فهي في دين واحد(أحمد واعظي، 2003، ص54).

كما قرر الفريق الثالث" :أن كثرة الديانات والتدينات، إنما هي واقعة حقيقية ويتحدث أفرادها عن التجارب الدينية المختلفة والأصيلة، وعن الصراطات المستقيمة وعن الحقائق المتعددة وليس عن الحقيقة الواحدة(عبد الكريم سروش، 2001، ص119).

هذه بعض التفسيرات لتعدد الأديان، لكن الإشكالية الآن، تتمحور حول تعدد الرؤى في تفسير التعددية الدينية، و المؤدية إلى خدش الإيمان والاعتقاد الدينيين؟ بمعنى هل يمكن البحث عن حقيقة أخرى خارج الدين المتدَيَّن به ؟ وهل إيجادها يعني التخلي عن بعض حقائق الدين الأصلي؟ أم هذا يؤدي إلى تفسير الحقيقة بحقائق؟

ليس هناك أي إبهام في المدلول اللغوي لمصطلح" البلورالية/"بلوراليسم لأن(plural)، تعني الكثرة والجمع. والبلورالية تعني القبول بهذه الكثرة والتعدد، وهذا المصطلح في الحقيقة مستمد من الثقافة الغربية، وخصّ بالضبط معنى تعدد مهام رجل الكنيسة، والتعددية الدينية هي نظرية كلامية في علم الإلهيات المسيحي في مجال تعدد الأديان، تؤمن في جوهرها بتعدد السبل إلى الحقيقة وبهذا المنطق لا تنفي أي صراط أو مذهب بل ترى فيه طريقا إلى النجاة، وهو نوع من الهداية لأن الحقّ أكبر من يكون له طريق.

بناء على نظرية القبض والبسط، يطبق عبد الكريم سروش جوهرها على قارة التعددية الدينية .وهو ميدان يقبل واقع كهذا أو واقع آخر، إذن" تعني أطروحة البلورالية :الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية، والبلورالية، أي التعددية بالشكل الموجود حاليا تعدُّ من نتاجات الحضارة الجديدة، وتبحث في مجالين مهمين :أحدهما في مجال الأديان والثقافات، والآخر في المجال الاجتماعي، فهناك بلورالية في المعرفة الدينية، وبلورالية في المجتمع، أي الدين البلورالي والمجتمع البلورالي، (مصباح اليزدي، دت، ص3).

فهذا بيان أبجدي لوجود تعددية في الديانات والثقافات في العالم، وكل منها لها مقولاتها، وحضارتها المحتكمة ـ طبعا ـ لمعايير كلية أو مرصوصة مع سائر التعدديات" كما أنه يوجد ارتباط وثيق بينهما، المجتمع والدين؛ بمعنى أن الأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني، لا يمكنهم التّنكُّر لمقولة التعددية الاجتماعية(محمد حسين زاده، 2013، ص151) لهذا يستند سروش إلى توضيح أن سُنَّة الاختلاف موجودة منذ وجود المجتمعات الأولى في التاريخ؛ بمعنى أينما يكون المجتمع إلاّ وتتشَّكل فيه تعدّدية كمفهوم يصدق على عدة قضايا

سواء تعلق الأمر بالدين أو غيره، "ورغم أن فكرة البلورالية أو التعددية تبدو جديدة من حيث اللفظ إلاّ أنها تمتد في أعماق تاريخ الفكر البشري، ليس على مستوى تاريخ الفكر الإسلامي فحسب، بل تمتد جذورها في التاريخ الفكري للبشرية أيضا، ومن الطبيعي أن يحظى الطابع الإسلامي في هذه القضية ـ بالنسبة لنا ـ بجاذبية أكبر، ولذلك أسعى إلى تركيز الكلام على هذه الزاوية، وأختار من الثقافة العامة الدين، وأسلط الضوء عليه بشكل خاص(عبد الكريم سروش، 2009، ص11)، وركز إذن سروش الكلام حول التعددية الدينية وذلك لأن أطروحة" التعددية الدينية "في الأصل تعتمد على دعامتين إحداهما التنوع في الأفهام بالنسبة للمتون الدينية، والأخرى التنوع في تغييرنا للتجارب الدينية(عبد الكريم سروش، 2009، ص12).

بهذا يبني عبد الكريم سروش نظريته في التعددية الدينية أو البلورالية الحقيقية في الواقع المشهود في سائر المواضع دون الدين نفسه، وقلنا يسندها على مبادئ ومباني أهمها:

ـ تعدد الفهوم للدين: لقد ميز في القبض والبسط بين الدين في ذاته والأصل الثابت، والدين في فهمنا وهو الفرع المتغير، وإجمالا كان حديثنا في نظرية القبض والبسط هو أن فهمنا للمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعا ومتعددا لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية(عبد الكريم سروش، 2009، ص12).

إذن ما ذهب إليه سروش حسب تعدد الفهوم يشهد له تاريخ العلوم الأخرى غير الدينية، فنحن نشهد في تاريخ الرياضيات أنه عرف محطات ابستمولوجية تحوّلية كبرى، جعلت كل جيل رياضي ينكر أن الرياضيات التي سبقته في جيل آخر كانت تجيب عن مسائلهم الجديدة، لكن سروش يقول :هو ذاك ما توصل إليه العقل الإنساني آنذاك، ولابد على العقل المقبل أن يحكم ويغيِّر ويبني، ولا يجب عليه إطلاقا أخذ الزاد المؤَرث له هكذا دون تمحيص، فزمانه غير زمان سالف العقول، وخلاصة المبدأ الأول أنه يقوم على الفهم الدائم التحول للمتون المتينة للدين" وهذه الظاهرة هي التي تحفظ للنص طراوته وتضمن خلوده .إن رأسمال الأديان يتمثل في هذه العبارات النافذة إلى القلب، والعميقة في المعنى والأبدية على مستوى الزمان، بحيث أنها تمنح كل شخص يقرؤها مضمونا جديدا، ولو لا ذلك لفرغت من محتواها وتلاشت(عبد الكريم سروش، 2009، ص12)، وهذا الأمر شهده المسلمون في أوائل ظهور هذا الدين الأخير مع كثرة الفرق، ودلّ ذلك على كثرة الفهوم ومحاولات الفهم على الأقل، وهو ما أكد سنة الاختلاف كواقع فكري أنتج فلسفة المناظرة والحوار.

ـ **تعدد وتنوع تفاسير التجارب الدينية**. فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي، وهذه المواجهة تتجلى بأشكال عديدة وصور مختلفة، فتارة بصورة رؤيا وأخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل إحساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود، وأحيانا تشعر النفس بانقباض وظلمة، وأحيانا أخرى بانبساط ونُورانية(عبد الكريم سروش، 2009، ص12)، ما يسقطه سروش يؤكد مرة أخرى أن نسبة التعدّد تنشأ في ذواتنا، فمرة نشعر بشيء إلى درجة عالية من الاهتمام، وتارة ثانية ينقصُ ذلك الشعور إلى ما دون اهتمامنا به، وهذا على التجارب الدينية. وكل هذا يعني أن التجربة الدينية هي تجربة الاستجابة للحقيقة النهائية، وأن الخبرة الدينية عبارة عن إدراك العالم وتأويل الظواهر(عبد الكريم سروش، 2009، ص3)، فلا مناص من القول بسُنّة الاختلاف لاسيما إذا تعلق الأمر بالحقيقة المقدّسة.

ومن المبنى الأول والثاني منطقيا يتشكل المبنى الثالث، الذي هو سر الصراع والحروب الدائمة بين البشرية لدلالة على التعدد ولدلالة على جوهر خفي أراد الاختلاف، ولا سبيل لمناقشة كيف يتجسد هذا التعدد" وهو أن كل تزاحم وصراع يقع في هذا العالم فالغرض منه إخفاء سر مهم وجوهرة ثمينة، فالعارف الحافظ للسر لا ينبغي أن ينخدع بهذه الظواهر، وعليه أن يترك الناس مشغولين بالنزاع والصراع، ليترك على مستوى استخراج الكنز واكتشاف الأسرار واستلام الجوهرة الثمينة(عبد الكريم سروش، 2009، ص17).

والمبنى الرّابع يلخص في أبيات لجلال الدين الرومي:

-إن الصاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب.

-فلا تظن سواءً أنه وضع النعل معكوسًا بلا غرض.

-إن الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أخرى.

ـ وهذا هو السبب في التفرق سبعين فرقة بل مائة فرقة.

إنّ دليل على تغيُّر التعدد نفسه" إن المشكلة في نظر مولوي ليست في أن فئات من الناس لم تدرك الحقيقة، وبقيت في وادي الضلالة، بل في أن الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جدًّا ولذلك بقوا محتارين بين هذه الحقائق، ويعيشون عالم الجذبة، وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق فبدل ما أن نصف الضلالة فوق الضلالة نجد الحقيقة المتراكمة.

لقد ذكرنا أربعة مباني مهمة وتبقى الأخريات مضمرة في الأربعة الأولى، كونها منبثقة منها وكذلك سنعالجها في صورة تطبيقات للتعددية، في مقولة الهداية، والحق، والعقل .ويلخص سروش كلامه بشأن التعددية في أن الله أول واضع لبذورها في العالم .يقول الله عز وجل: ﴿ **قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدىَ سَبِيلًا** ﴾ (**الإسراء، الآية 84**)، والشاكلة كل ما يُشَكِّل الأخلاق المألوفة، وإلى هنا نكون قد وضحنا ـ في تقديرنا ـ المباني

والمعاني البلورالية الدينية، لكي نلج إلى تطبيقات ذلك في تبيان حال المتدين فيها ـ الصراطات المستقيمة ـ .(عبد الكريم سروش، 2009، ص33).

في هذا المنحى نورد قصيدة أو حكاية، سماها سروش حكاية موسى والراعي، التي تمثل المتكلم" موسى عليه السلام" والرجل العامي "الراعي" وإليك القصيدة:

يقول الراعي:

-"أين أنت حتى أخدمك دائما.

- أخيط رداءك وأمشط شعر رأسك.
- أغسل ثوبك وأنظف شعرك من الحشرات.
- أسقيك اللبن يا حبيبي.
- و أقبل يديك وأمسح على قدميك.
- وعندما تريد أن تنام أوسد فراشك.
- يا من أفديه بجميع غنمي.

يا من في ذكراه نصف لساني(عبد الكريم سروش، 2009، ص35.36) .أما موسى ـ عليه السلام ـ فقد وجد في هذه الكلمات إشارات إلى الكفر والتشبه لله بالخلق:

"أيها الراعي :لقد أصبحت مدبرا * و قبل أن تصبح مسلما أصبحت كافرا

فما الكفر الذي ينطــق بـــــر *ضع في فمك قطنة وكف عن الهــراء

فإن رائحة كفرك أفسدت العالــم * وقد أحيا كفرك الشيطان الخلائـــق

إن الذي يحتاج إلى اللبن هو من كان في نشوء ونمو*ومن يحتاج الخدم ولباس هو من له أقدام

فتألم الراعي وذهب وانصرف من هناك فعاتب النبي موسى عليه السلام (عبد الكريم سروش، 2009، ص34).

-"أنت فرقت بيني وبين عبدي بهذا الكلام.

- لقد أرسلتك لتصل بعبادي.

-وليس الغرض أن تبعدهم عني، عليك أن تعمل على إزالة معالم الفراق.

- فإن أبغض الأشياء عندي الطلاق... أنا لم أمرك بشيء فيه نفعي.

- بل ما فيه نفع لعبادي.

ـ نحن لا ننظر إلى شكل المقال بل ننظر إلى القلب والحال(عبد الكريم سروش، 2009، ص187).

هذه الحكاية تبرز ثقافتنا السطحية الحاكمة على القضايا التعبُّدية بتسرع، فالملاحظ أن هذه المحاورة تبين أن النبي موسى ـ عليه السلام ـ حكم ظاهريا على ألفاظ الراعي، في حين هو ذلك ما توصل إليه اجتهاده في الكلام مع الذات المقدسة الرفيعة الشأن، مقابل تلك الألفاظ التي استقبحها موسى ـ عليه السلام ـ بحكمة يدرك الألفاظ التي يخاطب بها الله تعظيما لقدرته على كل شيء لذلك" هل تتوقع أن يتحدث الناس جميعا مع الله بلسان واحد ويعيش الجميع تجارب عرفانية ودينية متشابهة؟ إن هذا الراعي يمتلك الإيمان المحض ومحض الإيمان وهو حقيقة التجربة الدينية، لكن الخلل يكمن في بيانه وتفسيره لهذه التجربة(عبد الكريم سروش، 2009، ص188)، وأورد سروش هذه الحكاية كدليل على أن الكثرة مقابل الوحدة، هي كثرة الطرق إلى الحقيقة الواحدة، وكل تلك الطرق محقة وهو ما أراد موسى ـ عليه السلام ـ أن يكفِّر فيها الراعي كون الطريق الذي يسلكه هو لا يسلكه موسى عليه السلام، رغم أن جميع الأديان حافلة بأدبيات الحقيقة الإلهية، التي هي وراء أي إدراك، وتلك الحقيقة الجامعة لكل الحقائق تسمى"الحق(عبد الكريم سروش، 2009، ص188.189).

فالله واحد والخلائق كثيرة، والسّرُّ في التنوّع والتعدد في إيماننا بالله نفسه، دليل كلامي على أن الله أراد أن يسلك إليه عبادُه طرق متعددة، كون التوحيد ذلك المسلك في طريق واحد هو نقصان من الذات الواحدة وتحييزها لجهة واحدة، في حين هو في كل مكان خلقه، حتى في الذوات الإنسانية المفكرة" إن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة بعدد أفراد البشر، وكل إنسان يملك فهما خاصا عن الله تعالى، وبعبارة عرفانية إن الله تعالى يتجلى لكل إنسان بنحو من الأنحاء، وكل هذه التجليات محترمة، ومقدسة، والدين الإلهي يقرر صحة هذه التجليات بأجمعه(عبد الكريم سروش، 2009، ص187) ، و يؤصل هذا النحو كل تجربة إيمانية كون الكافر يكفِّر ويغطي عن الطريق الذي جعله الله متجليا للإتباع.

فما أشار إليه سروش شهادة الواقع الإنساني، منذ ظهور الإنسان نفسه، فالله كمعنى وذات مقدسة واحد، وكتسمية، تتعدد أسماؤه إلى ما لانهاية، لأن اليونانيين في منظورهم الجمالي اسمه الجمال المطلق، وفي منظورهم الغائي أسموه الغاية لكل شيء، كونه المبدأ لكل شيء والمسلمين أسموه الخالق، والقوي، والعزيز، والرحيم استنادا إلى الصفات التي ترد منه عز وجل، وهكذا عند كل الخلائق، فكل ما في السموات والأرض من خلق الله، فمنطقيا كيفما يصنع إلا وهو في إتقان الصنع الإلهي، لا مخرج له عنه، وهاهنا كل الطرق التي يسلكها تكون مقاربة أو عين الصراط المستقيم، فالصراطات إذن إلى الله، بقدر الصراطات من الله إلى العباد، وبعبارة أخرى الطرق إلى الله الواحد بقدر الطرق منه إلى عباده.

ـ المتدين بين العقلانية، الهداية، والحقانية.

من خلال المحاورات والمناظرات التي اهتم بها قراؤه، اهتم طبعا بتحليل مقولات التعددية من جهة، والاحتمالات المفترضة من طرف المناظرين له من جهة ثانية، وبدأ أول ما بدأ بمسالة العقلانية، حيث طلب من المتحاورين معه، أن يشاركوه معالجة الموضوع أولا من الخارج، أي الانسلاخ من التوجهات الشخصية، والاحتكام إلي مقولات المنطق والفلسفة" وفي هذا الحال سيكون سؤالنا بهذه الصورة :ما موقفنا من الكثرة الموجودة فعلا على مستوى الأديان والمذاهب؟ فهل يصح الاعتقاد بأن كل واحد منها يمثل طريقا للنجاة و الهداية ؟ وفي مقام العمل هل يجب علينا أن نتعامل مع أتباع هذه الأديان من موقع التسامح أم لا ؟(وجيه قانصو، 2007، ص148).

هذه المعالجة يدرجها سروش من خارج الدين، كونها تطرح كل الأديان بما فيها الإسلام تحت محك النظر، مع الإقرار بالتنوع والاختلاف الحقيقي على مستوى الأديان يقول" :هنا أرغب في إضافة ملاحظة وهي أن موضوع التعددية... من حيث أن مباني البلورالية والتعددية جميعها مقتبسة من خارج الدين؛ بمعنى أن بحث العقلانية والنجاة وجوهر الدين والهداية و"تفسير التجربة الدينية" وتغير النص "وأمثال ذلك جميعها مقتبسة، من خارج دائرة الدين، وعند ما يقوم أساس التعددية على هذه المباني، فإن الجزم قهرا ومنطقا، يكون بحثا من خارج الدين(عبد الكريم سروش، 2009، ص189).

وهنا يحلل سروش موضوع المعالجة و قد رفعه إلي أفق المفهوم، لأن ذلك يحميه من الأدلجة التي تترجم المعرفة بالعقيدة أو العلم بالعقيدة(عبد الكريم سروش، 2009، ص79)، من جهة، ويعممه من جهة ثانية، وأما إذا حصّله ـ وضعه ـ في الماصدق فإنّه يقيده بالأدلجة من جهة، ويخصصه من جهة ثانية، فمنطقيا كما أشار سروش في القبض والبسط، الدين يعتمد في فهمه على المعارف البشرية الأخرى، وهى من خارجه، ومن ثمة يُحتكم إلى معالجة موضوع التعددية من خارج الدين كذلك(عبد الكريم سروش، 2009، ص81)، والعقل في منظور سروش من أهم القوالب التي تعالج الدين من الخارج، وهنا يذكرنا بالمعتزلة التي قدمت الفهم العقلي عن النص الوحيوي، كون الدين ذاته خطاب للعقل البشري و"أن تاريخ العقل والعقلانية في المجتمعات البشرية ونظرة الإنسان للعقل، والأخطاء التي تورط فيها العقل البشري وأشكال الصراع الفكري والسجال الذي لا ينحل والكشوفات بالنسبة إلي العلة والدليل، فتحت الباب على معرفة حدود العقل، ومقدار قابليته على فهم الحقائق، وهذا التواضع العقلاني يؤثر قطعا على فهم الإنسان للدين(عبد الكريم سروش، 2014، ص139)، ومن هذا يندرج الدليل على أن الإنسان في تجاربه العقلانية كلها سلسلة ظنون؛ بمعنى كل ما توصل إليه العقل الإنساني قابل للتغير ومن ثمة لا دليل جازم عندنا حول الحقيقة من وجهة العقل، وينتج بالذات حقانية أهل العقول كلهم، حتى لو تعلق الأمر بالدين" على هذا الأساس لا يمكننا منح

الحقانية لنظرية أو عقيدة معينة بسهولة، ولا يمكن إثبات بطلانها بسهولة كذلك(عبد الكريم سروش، 2002، ص21).

وفوق هذه المقولات يقول سروش أن الإنسان المعاصر بالأخص تدينه معلل ومعيشي، وفي التدين المعيشي يرتدي الله ثوب الشارع والمقنن الصارم في طبيعة أحكامه الشرعية التي لابد من طاعتها، وعليه يبتعد فهم الدين ههنا إلى حدود الرؤية الأسطورية المفارقة(عبد الكريم سروش، 2009، ص84.83) أكثر مما هو مُدلَّل، بمعنى أننا إذا استجوبنا المتدين حول اختياره لهذا الدين يعلل ذلك بالوراثة والحقانية، ولو طلبت منه الاستدلال على ذلك يعترض، ولا يتسنى له صناعة الأدلة" ولذلك نرى أن الأدلة لها دور في عالم المعرفة، وكذلك العلل أيضا، وأحيانا تكون الأدلة قوية إلى درجة أنها تدحض وتعزل جميع أدلة الطرف المقابل، ليبق رأي واحد في الذهن(عبد الكريم سروش، 2009، ص84).

وهذا النمط العقلاني يتوجب حضوره عند عالم الكلام المعاصر، الذي يجادل الطرف الآخر بالتي هي أحسن، وهذا الأنموذج لم يُصنع بعد، ولعل عالم الكلام الأصيل يُرجع مقالاته أساسا إلى الحوار التعليلي وليس الحوار التدليلي، ولقد بين ذلك عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني في كتابه" ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة "بقوله" قبول النتائج التي توصل إليها الأدلة القاطعة، أو الأدلة المرجحة إذا كان الموضوع مما يكفي منه الدليل المرجح، وإلا كانت المناظرة من العبث الذي لا يليق بالعقلاء أن يمارسوه.(عبد الكريم سروش، 2009، ص54.53).

وهذا إنما تبيان لزيغ دور المناظرة في غالب أهدافها وأ قصد من هذا، أن المتناظرين يكون في حسبانهم وجوب الانتصار على الخصم سواء تعلق الأمر بالمناظِر أو المناظَر، وحينها يفقد كلاهما غاية المناظرة، وهي الانتصار إلى الحق الذي قد يكون عند أحد هما أو يجانبهما معا.

ولهذا ركز سروش على الدليل وليس العلة، لأن العلة فردية، ولكل علة انتمائه على حدة، أما الدليل فمشترك بين المتناظرين ومن ثمة لا يستطيع البتة أحدهما الانتصار للدليل لوحده.كون الدليل ينظر للحق في أصله وبالتالي ينتصر للدليل على حساب التعليل، الذي يرفع المتدين من درجة التدين التقليدي إلى التدين المعرفي و" الواقع أنه يجب علينا في هذا المجال التفكيك بين التدين الذي ينطلق من موقع التقليد وبين التدين الذي ينطلق من موقع التحقيق، فالتعددية من شأن التدين من النمط الثاني لا من الأول(عبد الكريم سروش، 2009، ص90.89)، الذي يفضى به إلى التحليل الكلامي المستدل" وان كنتم تقصدون الإيمان المدلَّل، فإن البحوث الكلامية هي مصدر هذا الإيمان فغلق باب علم الكلام من أجل بعض النواقص والآفات ليس له مسوغ عقلاني، وأن هؤلاء كسحق الورد ونتف أوراقها بسبب وجود الشوك في عودها(عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، 2009، ص369).

هنا نتوصل مع سروش إلى أن المتدين أيا كان دُينه، له نصيب من الحق قياسا على نصيبه من العقل، فما موقع هذين النَّصيبين من الهداية الإلهية؟ المتدين كما أشار سروش منحصرٌ بين العقلانية والحقانية، ولكن ما هو الحق في الدين ؟ إن الحق ـ على أية حال ـ هو ما طابق الواقع في كلا المعنيين إلا أن الحق في الأديان يلازم الهداية أيضا، فِعلا الواقع ما نقول إن هذا الدين حق لزيد" يعني "الدين الهادي لزيد" لا أن هذا الدين باطل وأتباعه ضالون أو معذورون(عبد الكريم سروش، 2009، ص91)، وهنا يوضح سروش أن أمر الهداية يشمل المتدين في عقلانيته وحقانيته كونها ـ الهداية ـ هي المسيِّرة لذلك من الخفاء، إلاَّ أن تكون نية الإنسان المتديِّن طمس الحق والعقل، رغم نورهما يقول الله عز وجل: ﴿ **وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا** ﴾ (**الإسراء، الآية 72**).

خاتمة: من التحليل السابق، والذي حاولنا فيه عرض رؤية سروش في تحديد منطق الفهم الديني وطريقة تفعيل التدين، نستنبط أنه ركز على تحديد منحيين، الأول نظري والآخر تطبيقي عملي، أما الأول فهو إعادة الاعتبار للمعرفة الدينية، ورفع القداسة عنها وتحيين الفرص لإدخال مناهج جديدة عليها، وأما المنحى الثاني فهو طرح سؤال التعددية الدينية، و أحقية المتدينين كلهم في توجهاتهم، وهذا من سنة الاختلاف التي أرادها الله . سبحانه ." والخلاصة أن الهداية كانت عبارة عن التحرك على الصراط للوصول إلى الحق، وهذا الصراط يمكنه أن يوصل الإنسان إلى المقصود سواء في هذا العالم أو في ذاك العالم، وبالتالي يحصل هذا الإنسان على السعادة والنجاة في نهاية الأمر.

إن الهداية إذن، من حق كل المخلوقين كونهم مهتدون بالفطرة أو بالقوة، إلاّ أن المعترض لذلك يكون من وحي الشيطان أو النفس، ولهذا فالهداية أشبه ما تكون بالرزق أو الرّازقية، إذ كل الناس يرتزقون من الرزق المنزَّل، كذلك فكل الناس مهتدون، والعقل كجوهر في الإنسان، من مقولات الهداية التي لا ينكرها إلا جاحد النعمة أو الكافر، لأن ذلك صراط إلى صراط آخر يصله غالبا العرفاء) المتصوفة(، وهو يفوق العقل، ويكشف عنه بالنبوة ويُتخَذ بالإيمان .وبهذا يكون عبد الكريم سروش متكلما جديدا . حسب اجتهادنا . لأنه طرق مسائل تعلقت في غالبها بالعقيدة التي تمثل جوهر الدين.

قائمة المصادر والمراجع:

ـ القرآن الكريم. رواية حفص عن عاصم.

ـ أولا: مصادر عبد الكريم سروش:

1 عبد الكريم سروش(2002)، القبض والبسط في الشريعة، تر، دلال عباس، ط1، دار الجديد، بيروت. لبنان.

2 عبد الكريم سروش(2009)، الصراطات المستقيمة، تر، أحمد القبانجي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان.

3 عبد الكريم سروش(2014)، أَرْحب من الايديولوجيا، تر، أحمد القبانجي، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان.

4 عبد الكريم سروش(2009)، العقل والحرية، تر، أحمد القبانجي، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان.

ثانيا: قائمة المراجع:

1 ابن منظور(1981)، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر.

2 أحمد واعظي(2003)، نقد نظرية القبض والبسط، تع، محمد زراقط، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان.

3 كمال الحيدري(2009)، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت. لبنان.

4 مالك مصطفى وهبي العاملي(2008)، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ط2، دار الهادي، بيروت، لبنان.

5 محمد عبد الله الشوكاني(2003)، زبدة المعاني من تفسير الشوكاني، ط1، دار الفجر الاسلامي ، بيروت، لبنان.

6 محمد شقير(2008)، دراسات في الفكر الديني ـ فلسفة الدين والكلام الجديد، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان.

7 محمد حسين زاده(2013)، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، تر، سيد حيدر الحسيني، ط1، دار الهدى للدراسات الحوزوية، السعودية.

8 مصباح اليزدي، عبد الكريم سروش وآخرون(د.ت)، بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، تر، حيدر حب الله، دار الهادي، بيروت، لبنان.

9 صادق لاريجاني(2008)، المعرفة الدينية، في نقد نظرية د.سروش، تر، محمد شقير، ط1، دار الهادي، بيروت، لبنان.

10عبد الله نصري(د.ت)، الدين بين الحدود والتوقع، ترجمة، أحمد العبيدي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان.

11 عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني(2009)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط10، دار القلم، دمشق، سوريا.

12 عبد الكريم سروش(2001)، التعددية الدينية، مجلة المنطلق الجديد، العدد3، دار الجديد، بيروت .

13 وجيه قانصو(2007)، التعددية الدينية عند جون هيك، المرتكزات المعرفية واللاهوتية، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت،.