الشيخ عبدالكريم سروش و موقفه من ختم النبوة

Abdul Karīm Sarūsh and His Views on the Seal of Prophet-hood

الدكتور عبد الوهاب جان الأزهري: الأستاذ المساعد بكلية أصول الدين الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد

ABSTRACT

Abdul Karīm Sarūsh put forth his understanding of the seal of Prophet-hood within the framework of theory of expansion of religious experience. Before we elucidate his views on the seal, it is important to discuss his view of prophet, prophet-hood and religious experience.

He founds his theory of expansion on concepts concerning the human aspect of prophet-hood and elucidates the historical aspect of Islam. As he differentiated between religion and religious knowledge in his theory, by viewing the latter in context of peoples' situations and the extents of their knowledge, his view of Prophetic experience followed suit. He concluded that it followed the Prophet's intuitive states. He went so far as to extend it to the other people through history beside the Prophet Muhammad (peace be upon him) as the paper elucidates.

Sarūsh views Prophethood as a kind of experience and disclosure and thinks that the Prophet achieved it after laborious effort and spiritual practice. After 40 odd years he achieved and obtained the reality of Prophethood and became enlightened like the Buddha.

For Sarūsh, the Prophet has two personas: the real one which has the intrinsic natureand relates to his personal intuitive states while the other, is related to his outward experience and his guiding role for the people. The Prophet's real persona embodies general prophethood because it specifies the Prophet as a knower of God and concerns with his direct relation to God. His human *Ḥuqūqī* persona relates to the people and it is specific Prophethood, or where he brings a specific code for the people. It is an earthly assignment and he is a guide and witness for the people. The Prophet Muhammad (peace be upon him) exemplified both the aspects of Prophethood and brought them to their epitomes.

Based upon the aforementioned distinction by Sarūsh, he concluded that the seal or finality of Prophethood is for the latter aspect of Propehthood, called *Ḥuqūqiyyah*

(pertaining to rights) and not the *Ḥaqīqīyyah* (pertaining to reality). He also concluded that the Prophet of Islam embodies the last of the Prophets who brought a *Sharīah* or code and he is the last Argument form God, meaning that 'heavenly appointment ended with the seal.'

Key words : Abdul Karim Sarūsh, Muhammad (PBUH) ,Seal of Prophethood ,Religious Experince

بسم الله والحمد لله والسلام على رسول الله وعلى وآله وصحابته ومن والاه.

أما بعد فقد طرح عبد الكريم سروش فهمه لمسألة ختم النبوة في إطار نظرية ''بسط التجربة النبوية" وقد رأينا –قبل أن نشرع في استجلاء نظرته إلى قضية الختم– أن ننظر في طبيعة رؤيته للنبي والنبوة والتجربة الدينية.

يُؤسس سروش نظريته في بسط التجربة النبوية على مفاهيم وتصورات تُقارب الجانب البشري من النبوة وتُبرز دور التاريخ في صقل ملامح الإسلام، ومثلما قام في نظرية ''القبض والبسط'' بالتفريق الدقيق بين الدين والمعرفة الدينية، بجعل انقباض المعرفة الدينية وانبساطها رهين أحوال الناس وحدود معارفهم وسقوف تطلعاتهم، سار على النهج نفسه في مقاربة التجربة النبوية، وخلُص إلى أنّها تنقبض وتنبسط حسب أحوال النبي الوجدانية، ولم يكتف بذلك، بل جعل من انبساطها أمرًا لا يقف عند النبي محمد، بل يمتدّ كما سنرى إلى بقية البشر على مدار التاريخ .

ينظر سروش إلى النبوة باعتبارها ''نوعا من التجربة والكشف ''ويرى أن النبي حصّل النبوة من بعد جهد ومكابدة ودربة روحية استمرت لعقود حتّى نال شرف الكشف الإلهي، ف''النبي كان يمارس رياضة مدة أربعين سنة وفي سنة 38 سنة أو 40 سنة، على اختلاف الأقوال، تجلت للنبي حقيقة النبوة وصار منوّرًا كبوذا.

وللنبي حسب سروش شخصيتان: الأولى حقيقية ترتبط بتجربة النبي الباطنية وأحواله الوجدانية، أمّا الثانية حقوقية وترتبط بتجربته الخارجية وولايته على الناس. إنّ شخصية النبي الحقيقية تمثّل النبوة العامة، لأنّها تخص النبي باعتباره عارفًا بالله وتنحصر في علاقته العموديّة بربّه، أمّا شخصيته الحقوقيّة فتمثّل النبوة الخاصة، أي نبوّة التشريع، وهي تخصّ مهمّته الأرضيّة باعتباره مُكلّفًا وحجّةً على الناس في أمور معاشهم ومعادهم. إنّ ''نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) كان يعيش نمطين من التجربة والإسلام يمثّل حصيلة هذين النمطين كليهما.

اعتمادًا على هذا التفريق بين شخصيتيْ النبي، يذهب سروش إلى أنّ الخاتمية ‘‘ترتبط بشخصية النبي الحقوقية لا بشخصيته الحقيقية"، و’’أهم عنصر مقوم لهذه الشخصية هو عنصر –الولاية– بمعنى أن شخصية هذا الإنسان تعكس الحق والحجة الإلهية وتمثل أمر الله، وهذا هو الشيء الذي انتهى وانقطع بشكل أبدي بالخاتمية .’’هكذا يُبيّن سروش أنّ ما يُمثّل جوهر النبوة الحقوقية هو مفهوم الولاية التشريعية، وأنّ نبي الإسلام يمثل آخر الأنبياء المشرّعين، وهو أيضًا آخر المكلّفين والمأمورين، أي حجّة الله الأخيرة، ذلك أنّ ‘‘المأمورية السماوية انتهت بالخاتمية".

لأجل هذا قسمت هذا البحث في ستة مطالب لكي يوضح موقف الشيخ عبد الكريم سروش من النبوة و خاتميته:

المطلب الأول: التعريف بالدكتور عبدالكريم سروش

المطلب الثاني : شخصية النبي بين البشرية و الألوهية

المطلب الثالث: حاجة الناس إلى الدين

المطلب الرابع: مفهوم متابعة النبي و حقيقة التدين

المطلب الخامس: نظريته في كمال دين الإسلام و عالميته

المطلب السادس: تفسيره لعقيدة ختم النبوة

المطلب الأول :التعريف بالدكتور عبدالكريم سروش

إسمه الأصلي هو (حسين حاج فرج دباغ) و اشتهر بالإسم المستعار "عبدالكريم سروش" ، مفكر ديني، متكلم [1]، فيلسوف، مترجم و شاعر إيراني. ولد في طهران، يوم عاشوراء عام (1945م) في أسرة دينية شيعية. أبوه كان مثقفا شاعرا و كان يشتغل في مجال الصيدلة التقليدية. [2]

حياته العلمية:

بعد ما انتهى سروش من التعليمات الإبتدائية، درس المرحلة الثانوية في مدرسة "علوي" في طهران الذي اجتمع في مناهجه بين العلوم الدينية و العلوم العصرية و خرج منها عدد من كبار المثقفين و السياسيين في

[1] هو يعنون نظرياته في الكلام بـ"الكلام الجديد"

[2] أنظر: الموقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش، ترجمة سروش، مترجمة من الإنجليزية (http://drsoroush.com/en/biography/) أطلعت عليه بتاريخ 2019/18/7م

تاريخ ايران المعاصر . ثم التحق بجامعة طهران و درس الصيدلية إلى مرحلة الدكتوراه. كما درس العلوم الإسلامية كالفقه و و الأصول و الفلسفة الإسلامية في الحوزة الدينية في إيران. ثم سافر إلى لندن عام (1972م) للدراسة و حصل على الدكتوراه في الكيمياء من جامعة لندن. و درس تاريخ و فلسفة العلم في جامعة "جلسي". و بعد الثورة، عاد إلى بلده و اشتغل في مناصب عليا في الدولة، فكان أحدا من سبعة أعضاء في "لجنة الانقلاب الثقافية" بتنصيب الخميني له و أدى دورا مهما في افتتاح الجامعات و تعيين مسار التعليم بعد الثورة. كما اشتغل بالتدريس في جامعات و مراكز علمية مختلفة و أسهم في بحوث علمية أهمها الأبحاث الثقافية. [3]

و في نهاية الثمانينات و بدايات التسعينات عندما كثر الجدال و الخلاف بينه و الروحانيين السياسيين في إيران بسبب أفكاره و كتاباته في نقد الرؤية الدينية التقليدية و في ضمنه نقد النظام السياسي، أدى ذلك إلى منعه من التدريس و المنع من نشر و طبع أفكاره من قبل حكومة الوقت. فغادر إيران في عام (1995م) إلى الغرب و اشتغل هناك بالتدريس في عدد من الجامعات في ألمانيا و أمريكا مثل جامعة "هاروارد" و "برينستون"، يدرس تاريخ الفلسفة و الفلسفة الإسلامية و الدين والديمقراطية و الأدب العرفاني و الدراسات الإيرانية. [4]

حياته الفكرية و السياسية:

يعد عبدالكريم سروش من أكثر المفكرين و الباحثين إثارة للجدل في المنطقة بين معاصريه. وميزة سروش أنه مفكر تكونت ثقافته ومنهجيته في البحث من أبعاد علمية متعددة فهو صاحب اختصاص في الصيدلة والكيمياء وهو متابع لأحدث الدراسات الغربية في التاريخ وفلسفة العلوم وعلم المعرفة(الإبستمولوجيا)، وهو إضافة إلى ذلك ناشط ثقافي وسياسي ومتبحر في علم الكلاموالتفسيروأصول الفقهومتذوق لأدبيات العرفان. و قد سببت أفكاره و كتاباته الدينية و السياسية في تكوين شهرة كبيرة له و أدى إلى أخذ المواقف من قبل السياسيين و العلماء و المثقفين و الروحانيين قباله. و إن لم يكن تخصصه الأصلي هو الدين و السياسة ولاكن رغبته في دراسة الفلسفة الدينية و الكلام الجديد و البحث و الكتابة فيها و المواقف

[3] أنظر: مقمة كتاب: " آئين در آئينه:مروری بر أراء دين شناسانه عبدالكريم سروش"، سروش دباغ،ط2، تهران، 1383هـ ش، ص 5-6

[4] أنظر: "سروش و جنجال آخرينش"، موقع: پايگاه خبری أفتاب، أطلعت عليه بتاريخ 2019/7/16م.

السياسية التي أخذها خلال اشتغاله في ايران و الخارج و النزاعات و الخلافات السياسية مع السلطة الإيرانية و ايراد الخطابات و كتابة المقالات عنهم سبب في تشهيره إلى أنه اليوم يعرف بكتاباته و اطروحاته في هذين الميدانين.

إنه منذ الصغر في مدرسة "علوي" كان يشتاق لدراسة العلوم الدينية و الفلسفة الإسلامية فبدأ يرتبط بمؤسسة "الحجية" في مخالفة الأقلية البهائية. كذلك خلال دراسته الصيدلية في جامعة طهران استمر في دراساته الدينية و الفلسفية اشتياقا فيهما و درس بعض من المفكرين و الفلاسفة المسلمين مثل ملا صدرا و تأثر بأفكاره كثيرا، الأمر الذي سبب في ايجاد علاقة فكرية جيدة مع بعض من المفكرين و العلماء في ذلك العصر مثل المطهري و المصباح يزدي و غيرهم. و قد بحث عن افكار و فلسفة ملا صدرا في كتابه "نهاد نا آرام جهان".[5]

و كان سروش في هذه البرهة من حياته متشغفا بالفلسفة الإسلامية و كان يقول بأفضليتها على الفلسفات الأخرى، و نقد الفلسفات الإلحادية كالماركسيه و الداروينية. و نجد آثار هذا النقد و المعارضة في كتابه "التضاد الديالكتيكي". هذا النقد كان كذلك متأثرا من نظريات "بوبر" و "ديويد هيوم" في تكوين نظرية سروش عن الأخلاق و الطبيعة و القانون. هذا التأثر مشهود في كتابه "ماهو العلم؟ و ما هي الفلسفة؟" و إن كان سروش لا يشير إلى تأثره من هذه الفلاسفة.

و كان يرى سروش بأنه فقط في ضوء الرؤية الكونية الإلهية يمكن توافق الواجب(القانون) مع الواقع (الطبيعة) لأن الله تعالى هو خالق الطبيعة و هو منزل الدين، فدينه لا يصادم مع خلقه.

إضافة إلى ذلك، كان سروش_ومازال_ متذوقا بالعرفان و الشعر و قد كتب بعض من الأشعار. و أكثر من تعلق سروش به و تأثر بأفكاره من المتصوفه هو مولانا جلال الدين الرومي، و يجد القارئ تأثره من المولوي في نظرياته الدينية واضحة، إلى أنه يسمي المولوي بـ"نبي العشق" و يصف كتابه بـ"كتاب العشق" إلى أنه قد اتهم بنسبة النبوة إلى المولوي و تفضيله على محمد صلى الله عليه وسلم[6]. كما كتب شرح على أبيات "المثنوي المعنوي" و ألقى دروسا و حلقات في معرفة المولوي و عرفانه، و استمر ذلك بعد تركه الوطن إلى اليوم.

---

[5] أنظر: مقدمة كتاب:"آئين در آئينه"، سروش دباغ، ص 8.

[6] مقاله اكبر گنجى

هذا التركيب من عرفان المولوي جلال الدين و حافظ الشيرازي و فلسفة ملا صدرا و بوبر عند سروش في المعارضة مع الماركسية في ذلك البرهة السياسية الخاصة، جعله يبرز كبطل للجناح الديني في معارضة اليساريون و تبعييد المسير عنهم في مقابلة سلطة الشاه الإيراني. و كان سروش في علاقة جيدة مع خميني و محاميه و حصل على تمجيده في كتاباته و مناظراته ضد الماركسية.

مع الانقلاب الثقافي و توقيف الجامعات، سروش الذي كان قد تقرب من منبع القدرة، عين كعضو في لجنة الإنقلاب الثقافي، التي كانت من وظائفها الأساسية تصفية الجامعة من الأساتذة و المفكرين اليساريين و المتأثرين من نظريات غير اسلامية. و إن كان سروش ينكر فيما بعد كونه من الأعضاء الأصلية للجنة. [7]

و كان عام (1988م) هو بداية الخلاف بين سروش و الروحانيون، عندما انتشر أول مقال من مقالات نظرية "القبض و البسط في الشريعة" التي تكلم فيها عن الفصل بين الدين و المعرفة الدينية، و أن الدين في مقام التحقيق عبارة عن فهم الشريعة و قال ببشرية المعرفة الدينية و أن"فهم الشريعة مبنية على افتراضات مقدمة عليها و مترابطة مع المعارف البشرية الأخرى و متأثرة منها.... و في النتيجة كل تحول في المعارف و العلوم البشرية الأخرى تؤدي إلى التحول في فهم الشريعة و القبض والبسط فيها، و لذلك فهمنا عن الشريعة نسبي تاريخي انساني".

هذه النظرية التي كانت في الحقيقة تطبيقا لهرمنوطيقا الفلسفية عند"جادامر" و "شلاير ماخر" و "هايدجر" على المتون الدينية الإسلامية_و إن لم يذكر سروش هؤلاء الأسماء_، أثارت نقدا و اعتراضا واسعا من قبل العلماء الحوزة العلمية الإيرانية.

و توسعت هذا النزاع عندما بدأ سروش بنقد الفقه و الفقهاء في عام (1992م) في بعض من خطاباته و مقالاته مثل "توقعات الجامعة من الحوزة" و "الروحانية و الحرية" و فيما بعد "الفقه في الميزان" و الفقيه في الميزان". فهو يرى بأن الاجتهاد في الفروع الفقهية لا يجيب حاجة العصر بل يتطلب الإجتهاد في الأصول. كما نقد الفقهاء السياسيين و اتهمهم بالارتزاق من خلال الروحانية و الدولة الدينية. و _كما

---

[7] أنظر: الموقع الرسمي للدكتو عبدالكريم سروش، التعريف بسروش:(http://drsoroush.com/en/biography/) مترجمة من الإنجليزية، أطلعت عليه بتاريخ: 2019/18/7م

سنجد عند دراسة أفكاره_ إنه قام بالكتابات في خلاف السياسة الإسلامية و أنكر تدخل الأديان في ميدان السياسة و النظام و حاول في انحصاره في المعنويات المتعلقة بخلوة الأفراد و لذلك لجأ إلى تفسير صوفي باطني من الإسلامي و سماها بالتدين "التجربي" الذي هو حقيقة التدين عنده. أما استخدام الدين لتنظيم الحياة و السياسة و الأمر و النهي، فذلك مرتبة أدنى للديانة عنده بل هو عبارة عن ديانة قائمة على "المصلحة" أي استخدام الدين للمصالح الدنيوية بينما في الحقيقة الدين لا يهدف إلى تحقيق السعادة الأخروية و تصفية البواطن. و يرى بأن إقامة الحكومة الدينية في التطبيق و الواقع ممتنع بسببين، أولهما أن القدرة لا تجتمع مع الإيمان و العشق، و ثانيهما أن الحكومة الدينية حكومة قائمة على التكليف بينما النمط السياسي الحديث قائم على الحقوق، و الدستور يكتب على أساس الحقوق البشرية المستحدثة اليوم، فلا مكان لمثل هذه القيم في الحكومات الدينية في العصر الحاضر. "لا يمكنكم أن تصنعوا الإيمان بالاقتدار، هذه هي المشكلة. فقد يمكنكم أن تصنعوا أشياء كثيرة بالقدرة إلا الإيمان فلا يجتمع الإيمان مع الاقتدار" 8

إذا من الدوافع الأساسية في كتاباته الدينية المتناقضة مع عقيدة الجمهور المسلمين هو الدافع السياسي جنبا إلا تأثره من المدارس الصوفية من جهة و من جهة أخرى تأثره بالفلسفات الغربية الحديثة في تفسير الدين و مكانته في العصر الحديث.

و بهذا السبب منع من انتشار أفكاره في المجلة الدولية بعد وفاة خميني و بدأ ينشر كتاباته في مجلة أخرى"كيان" أسسه مع موافقيه من المفكرين.

ثم بعد ذلك ازدادت الموانع و الضغوط عليه في حكم "رفسنجاني" حتى منع من طبع الكتب و انتشار المقالات و التدريس في الجامعة، فغادر ايران و استقر في الولايات المتحدة و اشتغل بالتدريس. ولاكنه استمر في الكتابة و الخطابة و النزاع مع الروحانية السياسية الذي كان نوع من البروتستانية الإسلامية التي سبقت وجود مباحثها عند بعض من المفكرين قبله ولاكن قدمه سروش مع انسجام نظري أبرز و أوضح،

8"عبدالكريم سروش در لندن، روح پوپر بر فراز تهران" .وبگاه بی‌بی‌سیفارسی .۲۳تیر ۱۳۸۸ .دریافت‌شده‌در۱اسفند ۱۳۸۸.

و لذلك كان له عواقب سياسية و تسبب في مباحث ثقافية و فكرية كثيرة. و أصبح كثير من رفقهاءه السابقة الانقلابيين من النقاد و المخالفين. [9]

و يركز كتابات سروش في نهاية التسعينات على موضوع التعددية الدينية الذي انتشر في كتابه "الصراطات المستقيمة" و نظرية تاريخية الدين و بشريته في كتاب "بسط التجربة النبوية". و نتيجة هذه المباحث و الهدف منها كان أن" معرفة الدين ليس أمر قاطع مطلق و لا يمكن لأحد أو أي مجموعة خاصة أن يمتاز بالفهم و التفسير الصحيح عن الآخرين و لذلك الروحانية لا تمتاز بشيء من الآخرين في تفسير الدين و تطبيق أحكامه".[10]

هذه النظريات و أمثالها مما دفع العلماء و الروحانيون التقليدية إلى دراسة النظريات الفلسفية الجديدة في الغرب للمقابلة مع ذلك الرقيب الجديد، كما تسبب في إيجاد تيار فكري جديد في ايران يسمى بـ"المستنيرين" أو "الحداثيين الدينية".[11]

و من أحدث اطروحات سروش الدينية هو نظرية "الرؤى النبوية" التي انتشرت ضمن ستة مقالات خلال خمسة أعوام حتى العام الجاري(2019م) و قد تم طبعه ككتاب. و في هذه النظرية يصرح سروش بانكار الهية الوحي و نزول القرآن الكريم و يعده رواية الرسول صلى الله عليه وسلم من رؤياه في المنام. و أن فهم المتن الديني يحتاج إلى التعبير بدلا من التفسير. هذه النظرية أثارت جدالا واسعا في الأواسط الدينية و

---

9 *أنظر: Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism*، *Muhammad hashas*، *أضيفت بتاريخ: 2014/6/29، أطلعت عليه بتاريخ 2019/15/7م . مترجمة من الإنجليزية*

10 قبض و بسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني، عبدالكريم سروش، تهران، صراط، 1374هـ ش، ص 48.

11 أنظر: "عبدالكريم سروش كيست؟ ايديولوگ ديروز اپوزسيون امروز"، من موقع: رويداد 24، تاريخ النشر: 2017/4/12 م. تاريخ الاطلاع: 2019/10/7م. مترجمة من الفارسية.

نقدا كبيرا ليس من العلماء و الروحانيون فقط بل نقده عدد من موافقيه المستنيرين أيضا، و عدوا نظريته غير مطابقة مع الحقائق الثابتة تاريخيا و علميا.[12]

و كذلك استمر سروش في أخذ المواقف و الكتابات عن الأوضاع السياسية في ايران، كما وصف الانتخابات الرئاسية في عام (2009م) بأنه "معنى خاص من الدموكراسية". هذه المواقف و أمثالها أيضا زاد في اتساع الفصل بينه و السياسيون الحاكمة في إيران. [13]

و من أشهر مؤلفاته:

- بسط التجربة النبوية.
- القبض والبسط في الشريعة.
- التراث والعلمانية.
- الدين العلماني
- التدين والسياسة
- العقل والحرية
- ارحب من الايديولوجيا
- الصراطات المستقيمة

المطلب الثاني:

شخصية النبي بين البشرية و الألوهية

أن تعيين مقام الأنبياء (بين البشرية و الألوهية) عند الحديث عن الوحي و النبوة هو النكتة الأساسية في فهم موقف المتحدث عن مسألة الوحي و النبوة كلها. فالمسألة لها أهمية أساسية في العقيدة الإسلامية. و

---

[12] أنظر:" abdulkarimsoroush, the theologian"(عبدالكريم سروش المتكلم) ، سروش دباغ، noor cultural center(مركز النور الثقافي)، أضيفت بتاريخ: 2014/11/12م، أطلعت عليه بتاريخ: 2019/18/7م، من موقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش. مترجمة من الإنجليزية.
/http://drsoroush.com/en/abdulkarim-soroush-the-theologian

من هنا نجد أن دراسة موقف المؤلف في الموضوع سيبين لنا الأطراف الأخرى من نظرياته و السبب في كثير من مواقفه عن الدين و العقيدة.

إن الباحث يجد في نظريات سروش التباين الواضح عن موقع الأنبياء، فهو أحيانا يرفع النبي إلى مقام الألوهية و يصفه بصفات لا يليق إلا بشأن الإله، و حينا آخر يعرفه كأنه إنسان عادي مثل غيره من الناس، بل عرب بدوي في مستوى العرب العقلي و العلمي في زمانه. إنسان ينمو مع تجاربه و يتعلم من أخطاءه و يقع في موقع النقد و الشك و السؤال في شخصيته و تعليماته.

هذا التباين في الموقف، يرجع إلى نظر المؤلف الخاص في "شخصية النبي"، و ذلك من المصطلحات الأكثر استخداما في كتابات المؤلف و خطاباته عن موضوع الوحي و النبوة. "إن كل ما يمتلك النبي هو شخصيته"[14]

إن النبي له شخصيتين على رأي المؤلف. **إحدى هما:** الشخصية الباطني، الحقيقية و الإلهية. و **الثانية:** الشخصية الخارجية البشرية التاريخية.

أما الشخصية الباطنية_في رأي المؤلف_ هي موجد الوحي و فاعله و مقومه و الوحي تابع لها و هي محل التجربة النبوية و محور الدين. يقول:" هذه الشخصية هي المحل و الموجد و الفاعل و القابل للتجربة الدينية و الوحي، و كلما حدث بسط فيها يحدث بسط في التجربة في تبعه، إذا الوحي تابع لها و ليست هي تابعة للوحي"[15].

"إن وجود النبي هو الوحي الذي أوحاه الله تعالى، فالله لا يوحى إلى الرسول بل وجود الرسول هو الوحي"[16]

تلك هي الشخصية القدسية السماوية الماوراء التاريخية التي ليست مظهر الله تعالى فقط بل هو الله(عقيدة وحدة الوجود[17]) و كل ما يفعل أو يقول فكأن الله تعالى هو الذي يفعل و يقول. تلك الشخصية التي

---

[14] بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، ص 6.

[15] المصدر السابق: ص13

[16] من خطاب "رؤیای وحیانی"، عبدالکریم سروش، دقیقه 53-54، ترجمة مقطع من خطابه على موقعه الرسمي، تاريخ النشر: 2017/5/22م.

[17] للتفصيل في المسألة راجع: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص 247-466.

تتعامل مع المطلق و تعلم الأسرار. و تلك التي لها الحجية المطلقة و لا تحتاج إلى المرجع أو الدليل بل هي المرجع و الحجة بنفسه، و الوحي أيضا يحصل مرجعيته منها. [18]

"و يطلب من كل واحد الحجة إلى النبي فهو حجة بنفسه"[19]

أما شخصية النبي البشريةو الخارجية، فهي _حسب رأي المؤلف_ تلك الشخصية التاريخية التي نرى و نقرأ، تلك التي تظهر في صورة حاكم و قائد عربي تاريخي وضع دستورا و بنى حكما و كان يأمر و ينهى و يحلل و يحرم و يحارب و يصالح.[20]

هذه الشخصية متأثرة و متكونة من المؤثرات اللغوية و الثقافية و العلمية المحيطة بها، و محدودة في حدود العقلية والعلمية العربية في زمانه. إنسان يخطأ مثل غيره من البشر و ينمو و يتكامل. و هذا الرشد و التكامل يظهرو ينعكس في تعليماته، و من هنا يرجع المؤلف فقهيات الدين و أحكامه و ثقافته_كما يصطلح_ إلى تلك الشخصية و يرى بأنها ليس لها الحظ من "الدينية" و هي قابلة للتغيير و الترجمة طبقا لكل عصر و كل مجتمع. فهذا الجانب من الدين ليس من معطيات محمد النبي(صلى الله عليه وسلم) بل هي من معطيات محمد العربي الذي حصلت له تجربة التي هي أصل دينه و جوهره، ثم كون خلال حياته صدفا من الأحكام و الأخلاق حول هذا الجوهر حفظا له. هذا البشر الذي حصل على الظرفية الخاصة لكشف الحقيقة المطلقة _خلال النوم أو التجربة_ جاء يقدم هذه الحقيقة المطلقة إلى غيره من البشر مع استفادة من التصورات و المفاهيم في عصره ومحيطه.[21]

و الذي يفصل بين هاتين الشخصيتين هو أن الشخصية الأولى هي التي تقابل المطلق، و تصبح المحور لحصول التجارب النبوية، ولاكنها لا يمكن لها أن يقدم هذا المطلق (البلا صورة) مع الناس مباشرة، فيلقي صورة على أمر بلا صورة و يقدمه إلى الناس، هنا يبدأ تدخل الشخصية البشرية و التاريخية للنبي في الدين.

---

[18] أنظر: المصدر السابق، ص 13-14

[19] المصدر السابق، 27

[20] انظر: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص 2

[21] أنظر: المصدر السابق: 169-170

يقول:" و حتى في مقام التكون، فإن أحوال النبي الشخصية و صوره الذهنية و الحوادث المحيطية و الوضع الجغرافي و الحياة القبائلي للنبي صلى الله عليه وسلم كلها مصورة لتجاربه"[22].

يقول في موضع آخر: "إن الرسول كان يقوم بأداء رسالته في حصارين، أولهما حصار الصور على مكشوفاته المطلقة البلا صورة و كان يحصرها بحصر الزمان و المكان و غيرها من الحدود، و ثانيهما حصار العرف على عدالته و سياسته الذي يعطيهما صفة العصرية و المحلية، و ذلك يدعونا إلى ترجمة هذه المعطيات ترجمة عرفية فلسفية و عرفانية"[23]

فالدين إذا _كما يراه هو_ حاصل من شخصية النبي الباطنية في مقام التجربة و الكشف، و من شخصيته التاريخية في مقام التكوين و التقديم و التكامل.

و من هنا يعد المؤلف تجربة النبي و كشفه بأنها هي أصل الدين و جوهره و ليست تلك الصورة (الألفاظ و التعليمات) التي يقدمه النبي البشر العربي إلى الناس. و الذي يروي عن تجاربه/رؤياه هو محمد البشر مع جميع خصوصياته البشرية الطبيعية."إن محمدا يمتلئ من الله تعالى و الله يظهر في جسم محمد و قامته و لذلك كلام محمد إنما يطابق علم محمد و ليس علم الله تعالى، مثل النور عندما يعبر عن الفقاعة الملونة يتلون بلونها"[24]

"إن الله تعالى لم يتكلم و لم يكتب كتابا، ولاكن الإنسان التاريخي تكلم عن موضعه و كتب كتابا، و كلامه هو كلام الله تعالى"[25]

إن هذا النبي البشر التاريخي قد يخطأ في تفسير تجربته/رؤياه الذي هو عبارة عن نص كتابه. [26]

---

[22] حوار "كلام محمد"، گفتگو با عبدالكريم سروش، ميشل هوبينگ، ترجمه: آصف نيكنام، تاريخ الإصدار: 2006/11/1

[23] "طوطي و زنبور"، الجواب الثاني للدكتور عبدالكريم سروش على نقد جعفر السبحاني، شعبان 1429هـ، مجلة: بازتاب انديشه ص4.

[24] "زهي مراتب خوابي كه به زيبداريست" المقال السادس من مجموعة مقالات الرؤى النبوية، عبدالكريم سروش، تاريخ النشر: 2014/8/4م. الموقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش.

[25] حوار "كلام محمد"، گفتگو با عبدالكريم سروش، ميشل هوبينگ، ترجمه: آصف نيكنام، تاريخ الإصدار: 2006/11/1

"عندما رأى ابراهيم النبي_عليه السلام_ في منامه أنه أمر بذبح ولده، فقد أخطأ في تعبير رؤياه. إذا يمكن الوقوع في الخطأ عند التعبير حتى و إن كنت نبيا"[27]

خلاصة الكلام أن النبي حصل له التجربة _على أساس رأي المؤلف_ في المستوى الباطني(الأصل) و المستوى الخارجي(التاريخية) و القرآن محصول من كلاهما ولاكن ما يتعلق فيه بشخصية النبي الباطنية هو ديني خالص أو ديني بالذات(التجربة و الكشف). ولاكن ما يأتي من شخصيته التاريخية ليس ديني ذاتا بل تعلق بالدين بالعرض.

المناقشة:

إن طريقة المؤلف في تعريف النبي_صلى الله عليه وسلم_ يمحو الخط المميز بين النبي و غير النبي. و إن كان المؤلف يشير إلى ما يفرق بين الأنبياء و غيرهم و ذلك في "الاحساس بمسؤولية التبليغ" و ليس بالإصطفاء الإلهي للنبوة. يقول:" إن الله تعالى لا يرسل الأنبياء بل هم يقومون بأنفسهم، مثل الخضرة التي تنبت بنفسها و مثل البركان الذي يفور بنفسه"[28]. إذا عندما كان الاحساس بالنبوة يحصل هكذا و التجربة من نوع واحد فلا مانع من ادعاء انسان آخر حصل على تجربة أن يدعي بالاحساس بمسؤولية التبليغ أو بعبارة أخرى أن يدعي النبوة.

و من جهة أخرى، فإن على أساس نظرية سروش، نسبة الصور متساوية مع المطلق البلا صورة[29]. و المعنى هو أن كل من حصل على كشف من خلال تجربته النبوية ثم يقوم بالرواية عن تجربته و كشفه، فلا فرق بينه و بين النبي. ذلك مع النظر إلى أن سروش يقول بخطأ النبي في التعبير عن تجربته أيضا.[30]

---

[26] من خطاب: "روش تعبير رويای رسولانه" ، عبدالكريم سروش، ألقاه في: دسامبر ٢٠١٤. الجزء الثاني، دقيقه ٢٠-١٦مقطع وجدته على صفحته الرسمية من دروسه بترجمة من الباحث.

[27] المصدر السابق: دقيقة 27

[28] من خطاب "رؤيای وحيانی"، عبدالكريم سروش، دقيقه 53-54، ترجمة مقطع من خطابه على موقعه الرسمي، تاريخ النشر: 2017/5/22م.

[29] أنظر: مقال"كلام محمد اعجاز محمد" ، عبدالكريم سروش، پرونده وحی و قرآن، تاريخ الإصدار: 2007/1/28م

[30]للتفصيل أنظر: أكبر گنجی، "سروش تفسير سخنان خداوند يا تعبير خوابهای محمد" تاريخ النشر: 2015/5/4.

و السؤال الأهم هو أن هذه الثنائية في الشخصية مع كل التباين كيف يجمع في إنسان واحد؟ كيف يمكن لإنسان واحد أن يتشخص في شخصيتين مختلفتين تماما، إحدهما سماوي و الأخرى أرضي، الأول معصوم مقدس إلهي و الثاني بشري مخطئ تاريخي. الأولى متعلقة بمعنوية العرفانية الاشراقية الميتافيزيقية[31] و الثاني لا يوجه وجودها إلا في ضوء التحليل التاريخي في الفلسفة الغربية. فالمؤلف يستخدم منابعا متناقضة في تبيين هاتين الشخصيتين للنبي_صلى الله عليه وسلم_. فهو يستخدم عبارات و اصطلاحات و مفاهيم شعرية عرفانية في توضيح الشخصية الباطنية، مثل "الكشف" و "الخيال و المثال" و "أسرار الملكوت" و "وجود الله في النبي و وجود النبي في الله" و غيرها. و هذا الأدب الديني–العرفاني المعنوي الإشراقي في وصف النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع مع التفسير التاريخي و المعرفي الدكارتي[32] و الكانتي[33]_التي لا مكان فيها لميتافيزيقا_ لشخصية النبي البشرية. هاذين الموقفين يقابل أحدهما الآخر و يستحيل الجمع بينهما.[34]

و من هنا تجد الباحث أن المؤلف قد توجه بنفسه إلى هذا الأمر و عنونه بجمع الأضداد في شخصية النبي، أي من مميزات هذه الشخصية أنها تجتمع بين المضادات فيها. يقول:" إن الأنبياء ليسوا غافلين

---

31 ماوراء الطبيعة

32 رينيه ديكارت(1596 –1650)،فيلسوف، وعالم رياضي وفيزيائيفرنسي، يلقب بـ"أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانيةفي القرن17 م، كما كان ضليعًا في علم الرياضيات، فضلًا عن الفلسفة، وأسهم إسهامًا كبيرًا في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة :أنا أفكر، إذًا أنا موجود ."' (الموسوعة الحرة، أطلعت عليها بتاريخ: 2019/7/13م)

33 ايمانويل كانت أو إيمانويل كانط ، هو فيلسوفألمانيمن القرن الثامن عشر (1724 – 1804). كان آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة. وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفةالكلاسيكية. كان إيمانويل كانت آخر فلاسفة عصر التنوير. (الموسوعة الحرة، أطلعت عليها بتاريخ: 2019/7/13م)

34 أنظر: بيژن عبدالكريمى، مقال:" نگاه انتقادى به نظريه "رؤياهاى رسولانه از منظر پديدار شناختى و هرمنوتيكى" من موقع راديو زمانه، تاريخ النشر: 2016/1/22م.

ولاكنهم يعيشون حياتهم متظاهرين بالغفلة. و مع أنهم عالمين بالأسرار ولاكنهم يتظاهرون بالجهل بها. ذلك من قبيل الجمع بين الأضداد، خصوصية لا تيسر للإنسان العادي"[35].

ثم إن المؤلف يدعي بأنه أثبت للنبي مقاما رفيعا (بالقول باتحاده مع الله تعالى و اتصاله بالمطلق خلافا للتلقي العام عند المسلمين عن مقام النبي صلى الله عليه وسلم الذي_كما يصرح سروش_ يضع النبي في مقام مكبر الصوت ولا يعطيه قيمة أكثر من آلة انتقال الأصوات[36]).

ولاكن في الحقيقة الأمر خلاف ذلك ، فالنبي يظهر في هذه النظريات كشخصية مصابة بالتخيل يدعي الكشف من خلال تجربة باطنية غريبة ، و يدعي بعد ذلك بأنه مسؤول عن هداية الناس و تعليمهم و كل هذه الإدعاءات لا يقيم عليها دليل ، بل يكتفي بالاحتجاج بشخصيته ، و مع أنه قد أخطأ في تفسير تجاربه، يطلب من الناس أن يتابعوه. إنه شخصية يجيز لنفسه الزواج بأكثر من أربعة نساء و أن يهب النساء أنفسهن له من خلال وحي هو موجده و فاعله!

هذه الشخصية الباطنية غارقة في التخيل و التمني منعزلة عن المجتمع دون أن يهتم بما يحدث في عصره و مجتمعه، مثل صوفي لا يرى النجاح و الخلاص إلا في قطع العلاقات و هجر الدنيا و الاغراق في الباطن(حتى أنه–حسب نظرية سروش هذه– يرى الحروب التي حدثت تحت حكمه و في مجتمعه في رؤياه و يصفه بلسان الرؤيا و تعبيرات متخيله، ولا علاقة له بالحكم و الحياة الإجتماعية إلا من خلال المشاهدة و التصوير في الرؤيا) و ذلك ما يخالف الثابت تاريخيا من حياة النبي صلى الله عليه وسلم، فهو بشهادة أعداءه و متابعيه من أكثر الناس تأثيرا في التاريخ، إنه الإنسان الذي لا مثيل له في تجمع الخصوصيات العالية و المتنوعة في شخصيته، فهو معلم و مرب، حاكم و مقنن، يقود الحروب و يسود المجتمع و يظهر كالأسوة الحسنة في جميع ميادين الحياة الفردية و الإجتماعية. كما يخالف هذه الصورة مع ما يصفه القرآن و ما يقول عن حياته و أعماله؟[37]

---

[35] عبدالكريم سروش، *رازدانی و روشنفکری و دینداری*، صراط، ط5، ص ۲۰۱– ۲۰۰

[36] أنظر: مقال "بشر و بشير"، لعبدالكريم سروش، پرونده وحی و قرآن، الموقع الرسمي لعبدالكريم سروشhttp://www.drsoroush.com، تاريخ الإصدار: 2006/7/5م)

[37] أنظر: أكبر كنجي، مقال:"خوف نامه جهادي/بردگی قرآن و عشق نامه غيرجهادی مثنوی" من موقع راديو زمانه، تاريخ النشر: 2016/4/2م.

أما مسألة بشرية النبي صلى الله عليه وسلم و سماوية الوحي، أيضا واضح عند المسلمين، و القرآن صريح فيها. الله تعالى يقول في القرآن الكريم: "قل انما أنا بشر مثلكم يوحي إلي...".38

فالآية الكريمة تقرر موقعين للنبي صلى الله عليه وسلم أولهما أنه بشر مثل غيره و في هذا الجانب أمور يشترك فيه مع غيره من البشر و يشابههم[39] و في هذا الجانب يمكن تحليل حياته على أساس الأصول المادية. أما الجانب الثاني و هو أنه "يوحى إليه" فليس بشر مثل غيره في هذا الجانب، بل هنا يتعلق به مقولة غيبية و لايمكن تحليلها من خلال العلوم المادية و التجربية، و لا في ضوء شطحات الصوفية بل إنما يجب علينا الإيمان به.

فالقول ببشرية النبي صلى الله وسلم و الامتناع عن نسبة كلام الوحي إليه ليس تقليلا من شأنه بل هو أعلى مرتبة حصل لبشر، فهو مع أنه بشر إلا أنه له جانب آخر و هو قابلية حصول الوحي من السماء و مسؤولية هداية البشرية إلى ربها، و هذا لا يحصل إلا لمن اصطفاه الله تعالى لإرسال رسالاته من البشر ، فهناك "مرسِل" و "مرسَل" و ليس "خطيب" و "مكبر الصوت".40

أما كون النبي صلى الله عليه وسلم أقرب عبد إلى الله تعالى، فلا يخالف نظرية الوحي عند المسلمين، فكمال إنسانية النبي صلى الله عليه وسلم و كونه مصبوغا بصبغة الله تعالى ليس معناه كما يقرر سروش "كل ما يكلم به الرسول هو كلامه الإنساني و في نفس الوقت كلام الله تعالى أيضا و لا فرق بينهما" فهناك فرق بين وصول الإنسان إلى مقام لا يقول و لا يفعل خلاف ارادة الله تعالى و رضاه و بين أن يكون كلامه هو كلام الله تعالى. و من هنا نرى _نحن المسلمين_ بأن كل ما يقوله النبي صلى الله وسلم ليس وحيا (بيانا و كلاما) مع أننا نصدقه لعصمة النبي صلى الله عليه وسلم و نعتبره حجة شرعية، و لا نثبت هذه الحجة لكلام أحد غيره _صلى الله عليه وسلم.41

---

[38] الكهف: 110

[39] و قد مر ذكره في الفصل الأول، موضوع : صفات الأنبياء.

[40] أنظر: "وحي قدسي، در نقد سخنان اخير بكتر عبد الكريم سروش" ، مصطفى حسيني طبابايي، تاريخ النشر: 2007/7/4م. من الموقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش.

و أنظر: عبدالله نصري، مقال:"آتش بر خرمن نبوت"، پرونده وحى و قرآن، تاريخ النشر: 2008/11/4م

[41] أنظر:مقال:" نامه دوم سبحاني به عبدالكريم سروش" پرونده وحى و قرآن، تاريخ النشر: 2008/4/9م

المطلب الثالث:

حاجة الناس إلى الدين

إن سروش يطرح موضوع "حاجة الإنسان إلى التعليم السماوي" (الوحي) في ضوء "توقعات البشر من الدين". فالدين_حسب نظرية سروش_ يأتي لخدمة البشر، و يجب أن يناسب أحواله و قدراته و نوعية حياته و متطلباتها. أي "لابد أن يكون الدين إنساني.... فالدين للإنسان كما الإنسان للدين"[42].

إذا اقبالنا إلى دعوة الأنبياء موقوف على "تعيين انتظاراتنا من الدين" و ذلك يحصل في ضوء معرفة الإنسان و أحواله و قدراته، و هذه المعرفة متعلقة بالعلوم الإنسانية.

إذا المسألة(حاجة البشرية إلى الوحي) ليست دينية، أي لا يحدد حاجة البشر إلى الدين بالمراجعة إلى الدين نفسه، بل تسبق الديانة.[43]

كما يجب معرفة جوهر الدين لفهم قدرته و امكانيته في تحقيق حاجات البشر. و ذلك أيضا_في رأي سروش_ أمر يتحقق تبيينه خارج الدين.

و من جهة أخرى، يرى سروش بأن المسألة (حالجة الناس إلى الدين) مستمرة متجددة. و ذلك لأن مسائل حياة الإنسان و مشكلاته و تشخيصه لمعضلات الحياة و حاجاتها و معرفته عن نفسه و الكون في التجدد و التحول المستمر و ذلك يدعو إلى النظر في المسألة من جديد. فلا يمكن أن يغير تصور الإنسان عن نفسه و عن الحياة، و لا يغير توقعاته عن الدين. [44]

معنى هذا الكلام أن تحديد "حاجة الإنسان إلى الأنبياء و تعاليمهم" شيء يقرره الإنسان بعلمه و عقله مستغن عن ارشاد الدين في المسألة و سابقا عنه. و ثانيا أن "حاجة البشرية إلى الدين" تتغير من عصر إلى

---

[42] آئين در آئينة، ص 60.

[43] و يستدل على ذلك بدليلين، أولهما: أن فهم المتون الدينية موقوف على تحديد التوقعات عن الدين و ليس العكس. و ثانيا، أنه لو تم الرجوع إلى الدين_على سبيل المثل_ و حدد الدين لنا توقعاتنا عنه، هذا الإدعاء_الديني_ موقوف على اثبات صدقه أو كذبه، لأن سؤال "التوقعات عن الدين" سؤال سابق على التدين و الإيمان. إذا تحديد توقعاتنا عن الدين وحاجتنا إليه في الدين نفسه هذا موقوف على أمرين: فهمنا عن الدين و قبولنا لمدعايته و كلا الشرطين يتحققان خارج الدين. فالدين لا يؤهل للجواب عليه.

[44] انظر: آيين در آيينه : ص 61-70

عصر و من مجتمع إلى مجتمع و قد يستغن الإنسان عن جزء كبير منه لأن نوعية حياته و عقليته يستدعي ذلك!

هنا قبل أن ندخل في الجزء الثاني للموضوع علينا التوجه إلى عدة من الملاحظات:

أولا، أنه و إن كان هذا السؤال سابق على الديانة ولاكن الإنسان حتى قبل قبوله لدين ما، إنه يضع في منظره أن الدين يأتي من قبل الله تعالى (في صورة القبول). فهو في هذه النظرية يجعل العلم و العقل حاكما على الدين الذي هو حقيقة إلهية.

و ثانيا، أننا لو سلمنا حكم العقل في المسألة، فكل إنسان له عقله و علمه المميز عن غيره و الناس في مراتب مختلفة من العلم و العقل و كما لا يمكن أن يصبح فهم الإنسان عن الدين حجة على غيره(حسب رأي المؤلف في نظرية القبض و البسط) فهكذا فهمهم عن أنفسهم و عن الحياة أيضا مختلفة. إذا عقل أي واحد منهم هو المعيار في الحكم؟؟ فمن الممكن (و قد حصل فعلا) أن يصل إنسان بعقله إلى نتيجة أنه لا يحتاج إلى الدين أصلا، و إنسان آخر يرى بأن الإنسان محتاج إلى الهداية الربانية، و يختلف مع الإنسان الثالث في نوعية هذه الحاجة. فأيهم هو المقصود عن سروش؟!

و ثالثا أن العلوم الإنسانية ليست قطعية كاملة، بل هي علوم ناقصة في طريق التكامل و النمو ومع كل خطوة من الخطوات التي تأخذ إلى الأمام تأتي فرق في النتائج العلمية. فكيف يمكن أن نجعله حكما في أمر حقيقة أبدي إلهي.

و الأهم من ذلك كله أن الإنسان ليس متزود بقوة العاقلة و العلم فقط، بل من العوامل القوية الحاكمة على الإنسان أهواءه، و هذه الأهواء لها دور مؤثر في تعيين " الحاجات" و حتى في معرفة تلك الحاجات الإنسانية. فالإنسان ولابد أن يتأثر في هذا الحكم من أهواءه. بل و إن الأهواء من القوة في حد أنه يتحكم على العقل و يستخدمه أيضا عندما لا يصله هداية من مرجع متعال. فلا يمكننا أن نغض الأبصار عن الأهواء النفسية الإنسانية في هذا الحكم.

أما ما هي الحاجات التي جاء الدين لقضاءه ، ذكر المؤلف رأيه خلال مقال تحت عنوان" خدمات الدين و حسناته" و فيه يذكر عدة من الأمور هي:

أولا، إعطاء رؤية عن الكون و الحياة يجعلنا نشعر بالأمان و السعادة في هذا الكون المحيط بنا المسلط علينا و لسنا بقادرين على تغيير شيء فيها إلا أن نوافق و نصالح معها و نعيش فيه على توافق مطبوع معه، و الدين و العقيدة الدينية هي التي تزودنا و تهيئنا عليه.

ثانيا، اعطاء موضوع للتجارب الدينية أو إثارة هذه التجارب.

ثالثا، يعلمنا الدين كيف نفسر تجاربنا الدينية.

رابعا، اعطاء تفسير و هدف للحياة و ذلك من خلال التجويب للأسئلة الأساسية التي يجدها كل انسان في داخله مثل: من أنا؟ من أين جئت؟ و لماذا جئت؟ و إلى أين ذاهب؟

خامسا، دعم الأخلاق، فالأخلاق _على رأي سروش_ بذاته مستقل عن الدين بل سند له، و الدين يؤيد الأصول الأخلاقية الخالدة و يؤكد عليها و يعطيها نوع من الإصالة ليطمئن نفس المؤمن بالتمسك بها مع دعم من عقيدته الدينية. كما يدعم الأخلاق بعنصر يوجده في نفس المؤمن و باطنه و هو عنصر التقوى و المراقبة و ضبط النفس.

سادسا: التذكر على بعض من المعارف الممكنة حصولها عقليا، ولاكن يصعب على عقل الإنسان الطريق إلى حصوله و الدين يسهل له ذلك، مثل الإيمان بوجود الله تعالى أو الاخبار عن الحياة الآخرة.

أما خدمة الدين لحياتنا الدنيا، فإنه يرى بأن الدين لا يهدف حياتنا الدنيا بمعطياته بل الأساس هو حياة الآخرة و السعادة الأبدية. يقول:" أعتقد أن التعليمات الدينية على الأساس تهدف الحياة الأخروية و جاءت لتنظيم المعيشة و السعادة الأخروية. هذا هو انتظارنا الأصلي من الدين و حاجتنا التي يجرنا إليه.... بعبارة أخرى لو لم نكن خالدا و لم تكن هناك حياة أخرى تنتظرنا، لم نكن محتاجين إلى الدين و لما كانت الرسل يرسلون إلينا. سر حاجتنا إلى الدين هو خلودنا و حياتنا الآخرة. أما الدنيا فهي مقدمة و مزرعة للآخرة و لذلك اهتم بها الدين و عززها. و لو استقل عن الآخرة أو لم يكن هناك حياة أخرى لما كان الدين يهتم بها، و لذلك اعتناء الدين بالدنيا ليس إلا في حد كونه مقدمة فقط".[45]

أما التعاليم الدينية المتعلقة بحياة الدينا(والتي يعنونه المؤلف بـ"الفقهيات") يرى سروش بأنها لا تكفي لتدبير المعيشة الدنيوية فهي عبارة عن أوامر و نواهي و ليست مشروع كامل للحياة، و لا يرى أثر منه إلا

[45] آيين در آيينه، سروش دباغ، ص 76-77 نقلا من كتاب مدارا و مديريت، عبدالكريم سروش.

عند النزاعات الحقوقية، و "معنى هذا أنه لو لم يكن نزاع لما كان هناك حاجة إلى الفقه"[46]! و القانون هو البديل لسد هذه الحاجة في الجوامع الغير دينية.

و الفقه و القانون ليس كل ما يحتاج الإنسان لتنظيم معيشته بل العقل و العلم الإنساني هما ما يتكفلان تنظيم حياة الإنسان.[47]

إن ما يفهم من نظرية المؤلف أن: حاجة الإنسان إلى " الأنبياء و تعاليمهم" تختصر في الأمور المعنوية و الشخصية، و لا تتسع في دائرة المجتمع و النظام. و الدين إنما جاء لقضاء حاجة أخروية و تحقيق سعادة الإنسان في الآخرة و لا يحتاج إليه الإنسان في تنظيم حياته الدنيوية.

المطلب الرابع:

مفهوم متابعة النبي و حقيقة التدين

إن سروش يرى المتابعة الحقيقية للنبي ــصلى الله عليه وسلمــ في تكرار تجاربه. و لما كانت وظيفة الأنبياء الأساسيةــعلى رأي المؤلفــ هو إحياء و تحريك التجارب الدينية، فـ"التدين التجربي" كما يمسميه هو أسمى أنواع التدين.

أما مالمراد من "متابعة النبي في تجاربه" و كيف تتحقق هذه المتابعة؟

يقول:"التدين القائم على التجربة عبارة عن تدين عشقي، كشفي، تجربي، يقيني، فردي، جبري، لبّي، صلحي، وصالي، شهودي، قدسي، عرفاني، سرّي. و الإله في هذا التدين عبارة عن محبوب جميل و معشوق نفيس، و النبي هو المراد، و هو عبارة عن رجل باطني و قدوة ناجحة للتجارب الدينية، و متابعته عبارة عن الاشتراك في أذواقه و بسط تجاربه و تكرارها و الانجذاب في شخصيته المغناطيسية"[48]

أما عن كيفية تحققها، فيرى سروش أنها تتحق تحت ولاية ولي من أولياء الله تعالى، من خلال المشاركة في أذواقه و مواجيده و الاتصال الروحي الباطني به، و لكل عارف وليه الشخصي الذي يلهمه في تجربته و يخاطب روحه و باطنه. إذا في هذا النوع من التدين الخطاب فردي باطني يخاطب القلب دون العقل و

---

[46] آئين در آئينة، سروش دباغ، ص 77.

[47] انظر: آيين بر آيينه ص 70-83 و اين مقاله اؤ كتاب مدارا و مديريت كرفته شده است

[48] آيين در آيينه، مروري بر آراء دين شناسانه عبدالكريم سروش، سروش دباغ، تهران، ط صراط، 1383هـ ش، ط2، ص 450-449

العاطفة، و التدين أمر شخصي في جميع نواحيه سواء في التجربة أو الأخلاق أو العلاقات. و في هذا التدين الأخلاق و العبادات ليست علة التجربة بل معلولها كما يختلف فيها معايير الطاعة و المعصية[49]. و أيضا من خصائص هذا النوع من التدين هو الكثرة و التعددية لأن التجربة أمر شخصي و تجربة كل شخص تختلف عن الآخر. [50]

و بعدها تأتي المتابعة القائمة على المعرفة أو كما يسميه "التدين المعرفي" و هي أنزل مرتبة من متابعة الرسول في تجاربه. كما يصفه المؤلف بالتدين المعرفي أو الكلامي أو الفلسفي. **هنا الدين مع جميع مفاهيمه و عقائده عبارة عن مقولة معرفية و النبي عبارة عن "معلم جاء ليعلمنا دروسا عن العالم"[51]**. و من أهم خصوصيات هذا التدين هو التعامل الفلسفي المعرفي مع المفاهيم و التعليمات الدينية، الاستعانة من المعارف و الأفكار الخارجة من الدين، و عدم الجزم و اليقين، نفي التقليد، متابعة البرهان و التحقيق، التعددية. و الشك و السؤال و النقد و الفهم كلها كالعبادة في هذا النوع من التدين[52]. و من مصاديق هذا النوع من المتابعين ــ كما يعرف المؤلف ــ هم أصحاب الحداثة الدينية و المستنيرين.[53]

و المرتبة الأنزل لمتابعة النبي هو طاعته في أوامره و نواهيه و العمل بالأحكام الذي يأتي به. و النبي في هذه المرتبة من التدين عبارة عن مقنن و حاكم مقتدر و سلطان يحكم و يسوس و يأمر و ينهى و يتشدد على من يخالف أوامره. و يسمى المؤلف هذا النوع من المتابعة بالمتابعة القائمة على المصلحة أو بـ"**التدين الدنيوي**" لأن المتدين فيه يستخدم الدين للسعادة الدنيوية فيتمسك بكل ما يتعلق بتنظيم الحياة في جوانبها المختلفة. و من ظواهر هذا المرتبة ــ كما يقرر سروش ــ الجمع بين الدين و السياسة.

و يرى سروش بأن هذا النوع من التدين له الحظ الأقل من الدينية، لأنه قائم على الأعمال الظاهرية و التمسك بالفقهيات في الدين و خلاصة أنه يريد الدين للمصلحة الدينيوية (والمؤلف من القائلين بأن الدين

---

[49] و هو المشهور عند الصوفية بأن كل ما يسبب الفراق هو معصية و كل ما يقوي الوصال هو الطاعة. أنظر: آئين در آئينه، سروش دباغ، ص 450.

[50] أنظر: المصدر السابق، 452-454

[51] آئين در آئينه، سروش دباغ، ص 421

[52] الذي هو التدين المعرفي عنده.

[53] راجع: المصدر السابق، 418-449

يأتي لتحقيق السعادة الأخروية فقط). و يقسم المؤلف هذا النوع من التدين إلى نوعين: العامي و العلمي. يقول عن التدين العامي بأنه عبارة عن "تدين علَي، ميراثي، جبري، عاطفي، جزمي، قائم على المناسك و الآداب و الهوية، سطحي، جمعي، مذهبي، شرعي-فقهي، أساطيري، تقليدي، تعبدي، ثقافي"[54]. و في هذا النوع من التدين الحكم على ديانة الفرد يتم على أساس العمل و الظاهر و المناسك و الآداب كل ما يملأ الحياة الدينية للفرد. و قد يسوء الإستفادة من الدين فيه. و المحورية في هذا النوع من التدين مع العاطفة و ليس العقل (سواء العلمي أو النظري).

أما النوع العلمي "فهو متعلق بالذين يراعون تعاليم الدين بطريقة علمية و كذلك يعلمون أمور الدنيا، و يستفيدون من الأول في الآخر". و النبي في هذا التدين عبارة عن سياسي مدبر و مصلح مشرع و متابعته تتم في صورة "متابعة العامل المسئول عن مديره في العمل فلايوجد هناك مريد و مراد و لا عاشق و معشوق"[55]

و من خصوصيات هذا النوع من التدين أنه سياسي انقلابي اجتماعي، و المتدين يسعى في تطبيق النظام الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. و العمل في هذا النوع من التدين أيضا هو العنصر الأساسي ولاكنه معطوف إلى غاية (دنيوية). و من خصوصياته أيضا السعي إلى توجيه الفقه و الشريعة توجيها عقلانيا و يختفي المصالح الخفية. هذا النوع و إن كان أعلى مرتبة من التدين المصلحي العامي ولاكنه مازال دنيوي لأنه "يريد الدين لشيء"[56].

هذا التقسيم لأنواع التدين يأتي من نظرية المؤلف عن حقيقة الدين و تعيين حدوده، فأصل الدين و جوهره عند المؤلف هو التجربة الدينية التي يعرفها لنا الأنبياء. أما ما غيرها من الأحكام و الأخلاقيات و التعاليم الأخرى للدين عبارة عن "صدف" حول هذا الجوهر. و لذلك ليس لها قيمة دينية ذاتية، ولا يحاسب دينية الفرد على أساس التمسك بهؤلاء العرضيات المستعارة من خارج الدين.

و من هنا يرى المؤلف أن دخول العقل في ساحة الدين تسبب في ايجاد العلمانية، بمعنى أن مقولات كالعلم و السياسة و الاقتصاد و القانون و الفلسفة و الأخلاق و غيرها حصلت على استقلاليتها من

---

[54] آئين در آئينه، سروش دباغ، ص 416

[55] آئين در آئينه، سروش دباغ، ص: 413

[56] المصدر السابق، ص: 414

الدين. و معنى الإستقلالية أن هذه المقولات و المعارف لم تكن دينية في الأصل بل امتزجت مع الدين بصورة عرضية مؤقتة، فالمعرفة الدينية هي معرفة بلا موضوع، و الدين لا يوجد له وصف معرفي مميز، بل حتى الدوافع و المحركات في الدين أيضا ليست دينية بذاتها[57]. فالمعارف الموجودة في الدين كلها تتصف بالدينية لأنها مصبوغة بصبغة الدينية و ليست دينية بأصلها و ذاتها، فلا يوجد بينها الوحدة الموضوعية بل إن وجد هناك وحدة، إنما هي وحدة غائية.

إذا ما هي الحقيقة "الدينية" و ما حدودها أو ما هي المقولة التي هي دينية بذاتها و تتضمن بقاء الدين و ليست مستعارة من علم أو فن آخر؟

هنا يقدم المؤلف اختيارين للجواب على هذا السؤال، **أولها**: أن حقيقة "الدينية" راجعة إلى شخصية النبي ـصلى الله عليه وسلمـ بمعنى أن تلك المقولات و إن كانت غير دينية في أصلها، إلا أنها تأخذ صفة الدينية عند انتسابها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم و صدورها منه، فتصبح مقولات دينية بالعرض. و لذلك إن أنكر أحد نسبة هذه التعاليم و المفاهيم إلى النبي ـصلى الله عليه وسلم ـ لا يعد مؤمنا حتى و إن عمل و التزم بها. ولاكن هذا الاختيار للجواب ـكما يقرر سرشـ لا يمنع عن علمنة الدين لأن مع وفاة النبي صلى الله عليه وسلم و غيابه عن الدنيا يقطع هذه النسبة القائمة بالعرض، و تفقد تلك التعاليم و المعارف خاصية الدينية و ترجع إلى أصولها الغير دينية. **الإختيار الثاني**: هو أن ننسب الحقيقة "الدينية" إلى تجربة النبي صلى الله عليه وسلم، حتى يبقى الدين حيا باقيا مع بقاء تلك التجربة و تكرارها و دوامها في المتابعين. و هو يختار الجواب الثاني و يقول: " إن هذه التجربة هي التي دينية ذاتا و كل من وجدت فيه، وصل إلى مرتبة من مراتب النبوة و الدين حاضر عنده بقدر تجربته". [58]

إذا الدين له صورتين، الصورة الظاهرية المتجلية للأنظمة الاجتماعية و المدنية و الأحكام و الأوامر و النواهي هي التي تتعلق بشخصية النبي التاريخية و الصورة الثانية هي الصورة الباطنية الحقيقية التي تتعلق بشخصية النبي الباطنية و تجربته. ولو نسبنا الحقيقة الدينية إلى شخصية النبي الظاهرية ينتهي الأمر إلى

---

[57] مثلا لو كان الدافع أخلاقيا فالأخلاق علما مستقلا عن الدين و سابقا عنه و كذلك لو كان الدافع رضا الله تعالى مثلا، فمفهوم الإله ليس مفهوم ديني بل المباحث الألوهية و الربوبية من مباحث الفلسفة. راجع: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 164-165

[58] بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 122.

علمنة الدين_كما مضى_ و لاكن لو نسبناها إلى شخصيته الباطنية و تجاربه الدينية، سوف لا نرى حفظ الدين و بقائه في ظل حفظ التعاليم المتعلقة بالأنظمة الإجتماعية و المدنية. ولا نرى التدين في متابعة أسوة النبي في تلك التعاليم فقط و إن كان هذا أيضا من الحق، بل علينا أن نفهم متابعة النبي بمعنى أعمق، فالنبي ليس مثل غيره من الشخصيات التاريخية التي بنوا مدرسة و أقاموا نظاما و ماتوا و نحن نتعامل الآن مع أنظمتهم، بل النبوة عبارة عن تجربة و بقاء تلك التجربة هي التي تتضمن حضور النبي و حياة الدين، فالمتابعة الحقيقية للنبي عبارة عن المشاركة في تجربته و أذواقه و مواجيده و التمسك بولايته الباطنية و هذا هو التدين التجربي الحقيقي.

ولما كانت تعاليم الدين عبارة عن كثرة وحدتها تلك الحقيقة "الدينية" الموجودة في التجربة النبوية، ولا تجد الوحدة إلا في ظل تجربة دينية أخرى، لذلك يبحث المتدين العارف عن تلك الوحدة في ظل تجاربه. و لما كان بسط الدين و بقاءه في تكرار هذه التجارب و دوامها فلا يكون للتعاليم و التكاليف الدينية كالصوم و الصلاة و غيرها من الأحكام و الأنظمة نصيبا من "الدينية" إلا بقدر ما تساعد في حصول تلك التجارب و إلا هي من الزوائد التي ليس من حقيقة الدين، و إن كان المتدين العامي التقليدي يرضى و يتمسك بها. بينما في التدين العامي القائم على الظاهر و المصلحة الولاية ولاية شرعية من الشارع بأوامره و نواهيه، و هكذا في التدين المعرفي. و لذلك _كما يرى المؤلف_ ينتهي دور شخصية النبي في التدين العامي التقليدي و التدين المعرفي و يقوم تعاليم الدين و تكاليفه مقامها و يفتح الطريق أمام تجزئة الدين و علمنته.[59]

و يدعي سروش بأن التدين الحقيقي هو التدين القائم على التجربة الباطنية، لأن المذاهب الدينية إنما جاءت من أجل تحريك و تنشيط التجارب الروحية و كلما زادت تحفزا كلما قويت و زادت دينيا. ولاكن لو حذفنا التجارب من الدين يبقي عندنا مجموعة من الأصول و الضوابط المذهبية الجماعية التي أكثر ما في وسعها أن يفعل هو اعطاء السعادة الدنيوية ولا يبقى فرق ببينه و بين المذاهب الغير دينية، كما أن تعاليمه المستعارة ترجع كلها إلى أصولها الغير دينية كالفلسفة و القانون و العلم و الأخلاق و غيرها. فالنبي صلى الله عليه وسلم وجد جوهر الدين في تجاربه ثم صنع حوله صدف الأخلاق و الفقه تحفظا على ذلك

[59] أنظر: المصدر السابق، ص 150-151

الجوهر، ولايكون متابعته إلا في ذلك الجوهر الذي هو باطن الدين و حقيقته، أما التمسك بالظاهر و الاغفال عن الباطن (التدين التقليدي و المعرفي) الذي كثر بين المسلمين! هو سبب تشتتهم و اختلافاتهم الفقهية الظاهرية التكثيرية و هو السبب في حذف دور الرسول الحقيقي_كما عند المؤلف_ و انتهاء التدين المطلوب. [60]

المطلب الخامس:

نظريته في كمال دين الإسلام و عالميته

إن موضوع ختم النبوة من أهم الموضوعات المتعلقة في مباحث الوحي و النبوة عند سروش، حيث لم يتخل كتاباته الدينية القديمة و الجديدة عن بيان وجهات نظره في الموضوع. و الحقيقة أن نظرياته في "الكلام الجديد" لها صلة عميقة بنوعية تفسيره عن ختم النبوة و ما يتعلق به من الموضوعات. و لذلك يجد الدارسة من المهم أن يختص مبحثا مستقلا في دراسة الموضوع عند سروش. و فيما يلي ستبين الباحث من أبرز الخصائص للنبوة الأخيرة و تحليلها عند المؤلف.

ولاكن قبل كل شيء، يرى الباحث من المفيد أن تذكر توضيح سروش لمسألة كمال الدين مقدما على موضوع ختم النبوة.

الكمال في الحد الأدنى:

إن المؤلف يخالف التفسير المقبول عند المسلمين لعقيدة كمال الدين، و يعنون رؤيته فيه بـ"الرؤية الأقلية" و معناه أن الدين أعطانا الحد الأقل اللازم من الهداية في جميع المباحث المتعلقة به. و أنها تقابل الرؤية التي ترى بأن تعليمات الدين جامعة لجميع نواحي الحياة كالعقيدة و القانون و الأخلاق و الاقتصاد و السياسة و غيرها و هو المنبع الوحيد لسعادة الدنيا و الآخرة هي "الرؤية الأكثرية" أو التوقع الأكثري من الدين. [61]

---

[60] انظر: بسط تجربه نبوي، ص 161-179

[61] هذه النظرية مأخوذة من محاضرة ألقاها في عام 1417هـ في كندا في اجتماع الطلاب الإيرانية، تحت عنوان "دين أقلي و أكثري" أي "الدين في الحد الأعلى أو الحد الأدنى". أنظر: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص:83-112.

و لأن الأغلبية_حسب المؤلف_ يرجعون كمال الدين إلى أحكامه الفقهية و يرون بأن الفقه جامع بأحكامه لجميع نواحي الحياة، فالمؤلف يبدأ بالفقه و أحكامه لإثبات عدم كمال الدين كما فهمه المسلمين (الكمال في الحد الأكثر). فيقرر بأن الفقه أقلي سواء في أحكامه الحقوقية أو العبادية ، أي يعطينا الحد الأدنى اللازم. مثلا الصلاة المفروضة علينا هي الصلوات الخمسة في اليوم و لاكن هذا ليس الحد الأكثر بل يمكن للمرء أن يصلي قدر ما يريد. [62]

و يرى بأن الحكم على الفقه قائم على فهمين من الدين، إما فهمه بأنه دنيوي"معاشي" بمعنى أن الأحكام الفقهية جاءت لحل المسائل الإجتماعية و الدنيوية و السعادة الأخروية تابعة للسعادة الدنيوية، و إما أن نفهمه بأنه أخروي " معادي" بمعنى أن الدين جاء في الحقيقة لتحقيق السعادة الأخروية و لا يهتم بالدنيا إلى بقدر الحاجة لأنها مقدمة للسعادة الحقيقية فقط. ففي هذه الصورة نحن نطبق الأحكام الفقهية من أجل المثوبة الأخروية أصلا و إن كنا نستفيد من النتيجة الدنيوية شيئا ما، فالفقه إذا أقلي"في الحد الأدنى" بالقطع، لأننا علينا أن نحل المسائل الاجتماعية و الدنيوية حسب المصالح العاجلة بأنفسنا و لا نطبق الأحكام الدينية إلا لأنها عبادات محضة.

أما في الصورة الأولى، علينا النظر إلى النتائج العاجلة و أثر الأحكام في أوضاع المجتمع، و إن لم يعط أي حكم من الأحكام النتيجة المطلوبة (خاصة في العصر الحاضر الأكثر تحضرا عن العصر البدوي الذي نزل فيه القرآن) فعلينا أن نغير تلك الأحكام حسب المصالح العصرية و لا نهتم بالمصالح الخفية. و هذا أيضا مما يجعل الفقه أقلي، لأن التعامل معه يكون مثل غيره من القوانين البشرية و تعدل أحكامه و تتغير حسب المصالح. و لا يصح القول بالجمع بين المصالح الخفية الآجلة و المصالح الجلية العاجلة لأننا سنجد نهاية هذا الطريق مسدودا، فالتوفيق في حل المسائل الدنيوية موقوف على حذف المصالح الخفية(المثوبة الأخروية) و الحكم على القانون حسب نتائجه الظاهرة العاجلة.

و عن أصول الفقه الثانوية مثل "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" أو "اسقاط الحكم عند الحاجة" أو "حفظ المال والنفس و ..." و غيرها من الأصول، أيضا يرى المؤلف بأنها لا تمنع من كون الفقه أقلي(غير جامع) ، لأنه أولا الفقه مع ذلك، يبقى متعلق بالأحكام و لا يسع لاعطاء المشروع و ثانيا أن الفقه في هذه الصورة يتبدل إلى علم عقلي عرفي بشري قائم على معرفة المصالح و لا يبقى فرق بينه و بين الأنظمة

[62] أنظر: المصدر السابق، ص: 86-89

البشرية، بل ينتهي دور الفقه تطبيقا للأحكام الدينية الإلهية و هذا هو الممكن و المطلوب فى العصر العلمانى الحديث.[63]

و يرى بأن غناء الفقه في الأحكام أيضا غناء في مقام الإثبات (التعريف) و ليس في مقام الثبوت (الواقع المحقق) لأنه في المقام الثاني مزيج من الصحيح و السقيم فلا يمكن أن يصف بأنه غني أو كامل. كما أن الفقه علم بشري مثل غيره من العلوم البشرية فهي في حالة التكامل و التزايد و لا معنى للقول بكماله إلا بالقوة مثل غيره من العلوم.

ثم يأتي بعد الفقه إلى العلم، فيبين بأن الكل اتفقوا على أن الأنبياء لا يرسلون من أجل تعليم العلوم(كالطب و الهندسة و غيرها) ، و إن كانت التعاليم الدينية فيها إشارات علمية أيضا فهي أمور جزئية و عرضية، و هذا التوضيح _حسب رأيه_ يساعد كذلك في حل التعارض بين العلم و الدين.[64]

هذا الحكم (البيان الديني الأدنى و العرضي) كذلك يشمل_في رأي سروش_ العلوم الإنسانية كالإقتصاد و السياسة و علم الاجتماع و غيرها ، فلا يمكن لنا أن نستخرج من الدين علم الإقتصاد أو علم النفس أو علم الإجتماع بأكمله. كما أن الأصول و الأساليب و المسائل الموجودة في هذه العلوم تدل على استقلاليتها الماهوية من الدين، و من جهة أخرى، معارضة هذه العلوم مع التعاليم الدينية في بعض من المسائل دليل على تباينها عنه و ليس اشتقاقها منه.[65]

ثم يأتي بعد العلم إلى الأخلاق، و يقسم المبادئ الأخلاقية إلى "القيم الخادمة" أي التي تخدم الحياة و تسبب تحسينها و تنظيمها و هي الأكثرية أي أكثر من 99% ، و الثاني "القيم المخدومة" التي نحن نعيش من أجلها و الحياة تخدمها مثل "الإنسان" أو "الإله" أو " الحياة".

فالأخلاق كله_تقريبا_ عبارة عن الآداب و لكل مقام أدب، أي تتغير الأخلاقيات على حسب الزمان و نوعية الحياة. و لذلك الدين _حسب رأي المؤلف_ لم يهتم بالقيم الأخلاقية الخادمة مثل اهتمامه بالقيم المخدومة، لأن القيم الخادمة مرتبطة بكيفية الحياة و هي آداب في الحقيقة و ليست فضائل.

---

[63] أنظر: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 106-109

[64] أنظر: المصدر السابق: ص 90-92.

[65] أنظر: المصدر السابق: ص 93.

إذا لو كان الأخلاق عبارة عن آداب المقام و تتحول بتحوله، و من جهة أخرى تتحول و تتقدم حياة الإنسان بتكامل معرفته عن الحياة و الكون(العلوم الطبيعية و الإنسانية)، و كان البيان الديني بيان أقلي "في الحد الأدنى" في خصوص العلوم الإنسانية، فكذلك هو بيان أقلي في خصوص الحياة و آدابها(الأخلاق).

ثم يأتي بعد ذلك إلى العقائد و يقرر بأن الدين لم يخبرنا عن المعتقدات مثل صفات الله تعالى و المعاد و القضاء و القدر والسعادة و الشقاوة الأخروية إلا في حد الأدنى اللازم و لم يفصل فيها، فبيانه في العقيدة أيضا أقلي.

ثم يستمر المؤلف باستدلالات أخرى لإثبات كمال الدين في الحد الأدنى. منها: 1) الإستشهاد بتاريخ المعرفة الدينية أنها كانت في تزايد و تكامل مستمر، و هذا التكامل _كما يزعم سروش_لم يكن فقط بالاستنباط و الاستخراج من الكتاب و السنة فقط بل بعض منها كانت من كشفيات تجارب المتدينين. و يرى بأن هناك مفاهيم في المعرفة الدينية وجدت و نمت فيما بعد منها مفهوم "العشق" بمعناه العرفاني. و أن الأنبياء يحددهم بعض من الحدود و القيود التي لا تحدد متابعيهم، فهناك أمور لم يستطع الأنبياء أن يقوموا به مثل تجربة الشعر[66] و التظاهر بالفسق و الوقوع في موقع اللوم(كما عرف به بعض الصوفية)، و على الأنبياء أن يراعوا عقول الناس في المخاطبة و أن يتكلموا بلغة خاصة و غيرها من الحدود. ولاكن عندما يرفع تلك الحدود عند المتدينين فينتج ذلك إلى تجارب جديدة تتزايد به المعرفة الدينية.

و منها:2) أن الدين الذي يدعي الخاتمية، لا يمكن أن يشمل بتعاليمه جميع الزوائد و الحواشي المتعلقة بمسائل بالعصور اللاحقة كلها، لأن المجتمعات تختلف بعضها عن بعض و مع مرور الزمن يغير وضعية الحياة مع التقدم الصناعي و العلمي، فلا يمكن له مخاطبة جميع المجتمعات و جميع العصور إلا بالإهتمام بالحد الأدنى من المسائل المشتركة بين العصور المختلفة و المجتمعات المتنوعة و هذا هو معنى الخطاب الأقلي.

و منها:3) أن الجعل و التزوير و التحريف جزء مما حدث مع تعاليم الأديان بشهادة التاريخ، و أن الدين الإسلامي أيضا لم يتخل عن الروايات الكاذبة و الموضوعية، و كما يوجد أحاديث موضوعية لم يتكلم به

---

[66] و إن كان المؤلف ينسب الشعر و الإلهام الشعري إلى الأنبياء في نظرياته المؤخرة على هذه النظرية، و قد فصلنا عن ذلك في المبحث الأول.

الرسول صلى الله عليه وسلم كذلك من الممكن _حسب رأي سروش_ أن يكون هناك هدايات و تعاليم من الدين بينها الرسول صلى الله عليه وسلم ولاكنها لم تصل إلينا. حتى أن المؤلف لا يستبعد وقوع التحريف في القرآن أيضا[67].

و من جهة أخرى_كما يرى سروش_ هناك مسائل و تعاليم عرضية في الدين(و قد فصلناها في رأيه عن العرضي و الذاتي في الدين) كان من الممكن أن تكون بصورة أخرى أو أقل أو أكثر من صورتها الحالية. هنا مع كل هذه الاحتمالات لو نعتقد بأن غرض الله تعالى من إرسال الرسول هو هداية الخلق، لا يصح ذلك إلا أن نقول بأن الحد الأقل من الهداية اللازمة وصلت إلينا خلال هذه الزيادات و النواقص و الجعل و الوضع و التحريف والقبض و البسط المشهود به في التاريخ. [68]

أما عن قوله تعالى:" الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا"

يوضح المؤلف بأن هذه الآية ليست معارضة مع نظريته، لأن الكامل هنا ليس بمعنى "الجامع"، و الكمال ليس صفة للمعرفة الدينية[69] بل هي صفة للدين، كما أن معنى الكمال هو الكمال الأقلي (أي في الحد الأدنى) و ليس الأكثري(في الحد الأعلى).

يقول:" و هكذا كمال الدين يعرف من خلال تحقيق الغرض الذي أرسل من أجله، فالدين كامل في تحقيق ما جاء لأجل تحقيقه (و هي الهداية الأقلية) و ليس معنى كماله تحقيق كل التوقعات و الإنتظارات الممكنة و المتصورة عندنا....و هكذا الكمال (في حده الأدنى دون الأكثر) راجع إلى الدين(في مقام الإثبات و التعريف) و ليس المعرفة الدينية".[70]

عالمية الرسالة المحمدية و عقيدة نسخ الأديان:

---

[67] و الله تعالى يقول:(لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) فصلت: الآية 42

و يقول: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) الحجر: الآية 9.

[68] أنظر: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص 110

[69] المراد من المعرفة الدينية عند المؤلف هو الدين نفسه في مقام التحقق(الثبوت)، أما الدين الكامل المثالي عنده هو الدين في ماهيته في مقام التعريف أو في علم الله تعالى، بعيدا عن الواقع و التحقيق. راجع: نظريته القبض و البسط في الشريعة.

[70] بسط التجربة النبوية: 108-109

إن من متطلبات دين الخاتم عالميته و صلاحيته لجميع العصور و الأمم و هيمنته على جميع الأديان و لذلك يعد دين الإسلام هو الدين الخاتم العالمي الشامل الناسخ لما قبله من الأديان على أساس عقيدة ختم النبوة عند المسلمين. و لاكن هل المؤلف قائل بتلك الخصوصية أم لا؟ هذا ما ستقوم الباحث لتوضيحه في هذا المطلب.

إن سروش و إن لم يصرح بانكار عالمية دين الإسلام و شموليته لجميع الأزمنة و الأمم و لاكنه تكلم بما يشير إلى هذه الوجهة في رأيه. فهو يرى بأن الإسلام يحتوي على عناصر محلية وقتية يجب حذفها أو ترجمتها حسب متطلبات عصر آخر و خصوصيات الأمم الآخرين غير العرب ليصلح للتطبيق. منها خطاب القرآن الكريم فهو خطاب عرفي حسب رأي المؤلف، أي يخاطب قوم خاص في ظروف خاصة و لذلك يحتوي على أحكام و تعليمات تناسب ذلك العصر و نحن نحتاج إلى أن نترجم ذلك الخطاب ترجمة عرفية عصرية في ضوء إنتظارات الأمم و العصور من الدين. و تلك الانتظارات و التوقعات تختلف حسب الزمان و المكان و العقليات و الأعراف. [71]

كما أن ثقافة القرآن مرءآة للثقافة العربية أي تأثر و تلون في تعاليمه و خطاباته بالثقافة العربية في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم و عادات العرب و سننهم و تصوراتهم و الأمور المألوفة عندهم.

يقول:" على فرض أن الإسلام في وسط آخر يملك لغة و ثقافة أخرى ألا يؤثر ذلك في مسار و منحى الدين؟ و طريقته في عرض التعاليم السماوية؟ و هل يمكن أن العالم العربي و الرؤية العربية تمثل أفضل مادة لصورة الدين من الرؤية الكونية و الفلسفية لليونانيين و الرومان و الهنود؟ لاشك أن الإسلام لو كان قد ظهر في اليونان و الهند و الروم بدلا من ظهوره في أرض حجاز فإن عرضيات الإسلام اليوناني و الهندي المتصلة بعمق الذات الدينية ستختلف عن الإسلام العربي الذي تظهر بعرضيات الجزيرة العربية..."[72]

و هكذا يرى أن كثير من الأحكام الفقهية و الأوامر و النواهي في الدين جاءت من أجل الأسئلة التي سألوها الناس من الرسول صلى الله عليه وسلم حسب مقتضياتهم و لو لم يسألوه لما نزلت تلك الأحكام و لو عاش النبي صلى الله عليه وسلم أكثر لزاد في قائمة أحكام القرآن. و هكذا الأخلاقيات في الإسلام، فالأخلاق ليس ديني الأصل عند سروش بل الدين يصدق و يؤكد أسس الأخلاقية المقبولة سابقا، كما أن

---

[71] أنظر: آيين در آيينه، سروش دباغ، ص: 115-118

[72] بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 64

الأخلاق كثيرا ما عبارة عن أداب و فضائل تختلف باختلاف المجتمعات.

و يسمى كل ذلك بـ"عرضيات الإسلام" أي هي أمور زائدة على الدين و ليس من أصله و لو حذفناه من الإسلام لا ينقص من أصل الإسلام شيء. إذا الإسلام العالمي عند سروش هو الإسلام الفارغ عن خطابه و مفاهيمه و أساليبه و أحكامه و أخلاقياته و ينحصر في دائرة المعتقدات و المقاصد فقط. [73]

أما عن عقيدة نسخ الأديان، فالمؤلف كذلك لم يصرح فيه. ولاكنه من القائلين بنظرية التعددية الدينية التي تقوم على أساس أنه لا يوجد دين يقدم المعيار الكامل للحق و الباطل و يعد الطريق الوحيد لنجاة البشر و نجاحهم بل كل دين من الأديان(السماوي و غير السماوي) يحتوي على جزء من الحق (بصورة نسبية) فالحقيقة _عنده_ ذات وجوه و يظهر كل وجه من وجوهه في ظل تعليمات كل دين من الأديان بما فيها الإسلام.[74] و من هذه الجهة لا فرق بين الإسلام و غيره من الأديان.(في نظره)

إنه يرى أن الخلاص و النجاح ينتج من البحث عن الحق و الحقيقة و السعي إليها و لا في الانتماء إلى دين خاص دون غيره. و يلجأ في توجيه هذه الرؤية إلى العدل و الهداية الإلهية :" من وجهة النظر اللاهوتية، قد يأخذ السؤال منعطفاً آخر. هل كلنا سواسية، متساوون عند الله، بصرف النظر عن ديننا؟ هناك العديد من الأديان في العالم، حتى أنه توجد أيديولوجيات(نظام الفكر) لا تسمي نفسها ديناً. فماذا ينبغي أن يفعل الله معهم؟ أخشى أنني لا أملك جواباً لهذا لأنني لست الله. بيد أنه يمكنني القول طالما أننا نسعى إلى الحق فسنُخلَّص – لا يهم إن كنا مسيحيين أو مسلمين أو من أي ديانة أخرى".[75]

و كما أنه يؤيد بأن الأنبياء لم يكونوا دعاة التعددية و يحسب ذلك من طبيعة عملهم[76]. يقول:" طبعاً سيقول نبي أي دين تعالوا إلي، لا تذهبوا إلى الآخرين، بيد أنني كزبون في السوق يمكن أن اختار لمن

---

[73] راجع: المصدر السابق، ص 29-82

[74] راجع: صراطهاي مستقيم، عبدالكريم سروش، تهران، صراط، 1378، 1-50

75 حوار:"نور واحد و مصابيع متعددة" ، دارا ألاني، ترجمة: يسرى مرعى، موقع قنطرة، 2018/11/6م ar.Qantara.de، أطلعت عليه بتاريخ: 2019/7/16م.

[76] فهو يشبه دعوة الأنبياء بالتجارة في السوق و كل تاجر يحاول تقديم سلعته و من طبيعة عملهم أن يدعوا الناس إلى أنفسهم دون غيرهم

يجب أن أذهب. كل ما يهم هو أنني أسعى وراء الحق، وأنني مستقيم وأتصرف بنزاهة. الهدف، غاية جميع الأديان هي فقط جعلنا بشراً مستقيمين.".[77]

كما يشرح سروش المسألة من المنظر الصوفي و يصف كبار الصوفية بأنبياء التعددية، يقول :"كان الصوفيون أنبياء التعددية. فالرومي على سبيل المثال لديه العديد من الأشياء ليقولها حول التعددية. هو يقول النور واحد، لكن المصابيح تختلف. فالمصابيحُ المختلفة تعني أدياناً مختلفة، غير أن النور داخل المصباح هو ذاته، سواء حصلنا عليه من هذا المصباح المحدد أو غيره. الحق هو فوق الدين والتديّن. والأديان تبحث عن الحق. فإن وجدنا الحق حينها ينبغي علينا اتباعه".[78]

هذه النظرية لا تجتمع ألبتة مع عقيدة نسخ الأديان أو هيمنة دين الإسلام و عالميته.

المناقشة:

إن هذه النظريات و أمثالها تحدد مسار الدين، ولابد أن تقوم على أساس دليل من الدين. ولاكن المؤلف لا يقيمها على أي أساس من الأسس الدينية، و لا يستدل فيها بأدلة من الدين بل هناك أدلة و نصوص تخالفها. ثم إن رأي المؤلف بأن الفقه له الغنى الحكمي(و ذلك أيضا في مقام التعريف فقط) و لا يوجد فيه غنى في البرنامج و المشروع للحياة، ذلك أيضا غير صحيح. لأنه أولا: الفقه هو القانون الشرعي و القانون لا يطلب منها البرنامج و المشروع، بل وضع الخطط و المشاريع تتعلق بعلم الإنسان و عقليته و جهده و يستطيع الإنسان أن يخطط لتطبيق القانون و تنظيم حياته وفق الدين دون أن يضر أو يخلل في أصول دينه و دون أي يواجه الدين في هذا الأمر بتهمة النقص. و ثانيا: أن تقسيم المؤلف للدين إلى فقهيات و اخلاقيات و ... و ثم طلب البرنامج الكامل للحياة منها غير صحيح، فالدين كله بجميع أجزاءه عبارة عن برنامج إلهي كامل للحياة، فلا يصح تقسيمه إلى تلك التقسيمات و ثم تقسيم كل جزء من أجزاءه إلى دنيوي و أخروي.

كما أن تحديد المؤلف لمنفعة أحكام الدين إلى دنيوي أو أخروي و عدم امكان الجمع بينهما، غير صحيح. لأنه أولا لا يوجد هناك مانع من جمع المنفعة الدنيوية و الأخروية و هذا هو المقتضى من هداية رب العالمين. ثم إن أحكام الدين كلها جاءت و نظمت بصورة تحقق فيها المصلحة و المنفعة الدينية و

---

[77] المصدر السابق

[78] المصدر السابق.

الدنيوية معا و التجزئة و التحديد بينهما يضر بغرض الدين. ثم إن السعادة الدنيوية الحقيقية لا تقابل السعادة الأخروية حتى نضطر إلى الاختيار بينهما بل الدين الإسلامي يجعل السعادة الدنيوية مقدمة للسعادة الأخروية لأنها و إن لم تكن الهدف النهائي ولاكنها هي الطريق للوصول إليه. و لذلك التعاليم الدينية المتعلقة بتنظيم حياتنا الدنيا لها أهمية كبيرة مثل التعاليمم المتعلقة بالمعتقدات و العبادات. [79]

و الحقيقة أن الخلاف بين أصحاب رأي "الكمال في الحد الأدنى" و أصحاب "الكمال في الحد الأعلى" يرجع إلى تحديد هدف النبوات و حدود عمل الأنبياء. فالمجموعة الأولى ترى بأن الهدف من بعثة الأنبياء هو تحقيق السعادة الأخروية و ليس من مهمة الدين التوجه و الاهتمام بالدنيا و على الناس أن يخططوا لحياتهم في الدنيا و ينظموها بأنفسهم، هؤلاء[80] هم القائلون بفصل الدين عن السياسة و الحياة الإجتماعية و حصره في خلوة الأفراد.

هؤلاء يقومون بتعيين هدف بعثة الأنبياء في ضوء ما يسمونه بـ"توقعات البشر من الدين" [81] و يرون بأن الدين لا يستطيع أن يحمل أكثر مما يتوقع منه، و إن توقعنا منه كل ما نحتاج إليه في حياتنا الدنيا و الآخرة، ذلك سيضر بالدين و كذلك بحياتنا. و هذه التوقعات تحددها لنا نوعية حياتنا فتختلف من عصر إلى عصر!

و الحقيقة أن هدف بعثة الأنبياء و مهمة الدين و تعليماته يجب أن يدرس من الدين نفسه أولا قبل النظر إلى أي عامل خارجي في تبيينه. أي علينا أن نحدد توقعاتنا و انتظاراتنا في ضوء الهدف الذي يبينه الدين من إتيانه و الحدود التي بين الأنبياء لعملهم و ميدان دعوتهم. فهذا العكس و التبديل في المسألة ما أعطي هؤلاء فرصة حمل أهواءهم على الدين حملا متكلفا غير صحيح. حتى و إن قام أحد في تبيين حدود عمل

---

[79] أنظر: نقض بسط التجربة النبوية، خالد كبير علال، ص: 243-247

و أيضا: أنظر: مقال: "نظريه حد اقلى در قلمرو فقه اسلامى" ، على ربانى گلپايگانى، قبسات، تاريخ النشر: 1382.2.15

[80] العلمانيون

[81] و قد مر ذكره عند سروش، فهو من رواد هذه النظرية.

يقول سروش:" إن الله تعالى لم يرسل الدين لتنظيم و ترتيب معيشتنا الدنيوية، فتعليمات الدين متوجهة إلى الحياة الأخروية أساسا، أي وجدت لتنظيم المعيشة و السعادة الأخروية" راجع: آئين در أئينة، سروش دباغ، ص: 61-118

الأنبياء و هدف نزول الدين من خارج الدين، يشترط فيه أن لا يخالف في نتيجته مع ما يصور الدين نفسه و تبيينه عن نفسه، و إلا لا قيمة لهذه الدراسة من المنظر المعرفي و دراسة الظواهر " phenomenological study" أيضا.

ثم إن المؤلف استعمل "الحد الأدنى" بدلا من مصطلحات كـ"الاجمال و التوسط و التفصيل" عند بيان اجمال الإسلام في بعض من الأمور التي هي الحكمة في جامعية الإسلام و كماله، فقد فصل الإسلام في بعض الأمور و أجمل و توسط في البعض الآخر و ذلك من أوجه حسن الإسلام. ولاكن المؤلف يستعمل مصطلح "الكمال في الحد الأدنى" ليفتح الطريق أمام علمنة الدين و كما يصرح:" هذا هو مقتضى علمنة الدين في العصر الحديث".[82]

كما أن الدليل على كمال الدين و جامعيته أن الخاتمية و الكمال متلازمان. و لا يمكن أن يسمى الدين نفسه "الدين الخاتم" و لا يدعي الكمال، أو يدعي الكمال دون الخاتمية. و لذلك لا يمكن للدين الخاتم أن يكون ناقصا، فختم الدين في حالة غير كاملة ينقض غرض هداية البشر إلى السعادة الواقعية و يستحيل ذلك من الله تعالى. و من جهة أخرى، الكمال يلازمه الجامعية و لا يمكن للدين أين يكون كامل غير جامع، و لذلك يستلزم ختم الدين و قطع ارسال الأنبياء أن يكون قد تم بيان جميع الأحكام و التعاليم اللازمة لهداية البشر بصورة كاملة. فثبات الإسلام مستلزم لاستكمال الإنسان الفردي و الاجتماعي مع تلك المعارف و الأحكام و القوانين التي شرعها القرآن و النبي صلى الله عليه وسلم.[83]

أما عن نظريته في خصوص عالمية دين الإسلام، و انحصار العالمية فيما يسميه بـ"الإسلام الذاتي" أي "الإسلام العقدي" عنده، فذلك يستأصل في نوعية دراسته للدين و النبوة. فهو و أمثاله يدرسون الدين و النبوة كظاهرة تاريخية، و لذلك يحللونها طبق قوانين المعرفية و الظروف التاريخية لإيجاد و نمو الظواهر في ضوء غيرها من الظواهر التاريخية. و من هنا يستبعدون أن يقوم رجل أمي في الجزيرة العربية في ذلك الزمان و يقدم مشروعا كاملا شاملا للحياة، ليس لقومه فقط بل للإنسانية كلها إلى الأبد، فالظروف التاريخية المحضة يستحيل على إمكانه. ولاكن لو ننظر إلى المسألة من المنظر الديني أو كما يدعي الرسول_صلى الله عليه وسلم_ نفسه و ذكر في الكتاب المنزل عليه، و نبدأ بالبحث من الأدلة الدينية(أو

---

[82] بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 108

[83] عبدالله جوادى آملى، شريعت در آينه معرفت، مؤسسة نشر اسراء، ص 214.

الأدلة الخارجة من الدين و لاكن متوازية متوازنة معها) و نقبل أساس الدين بأنه وحي من الله تعالى و ليس من صنع بشر عربي في زمان خاص، فلا نستبعد وقوع هذا الأمر و امكانه، و لا نحتاج إلى أن نجعل جميع عناصره _تقريبا_ عناصرا محليا وقتيا بحجة "لو" و "لعل" الذي ليس من الواقع في شيء! بل إنما يجد في عالم الإفتراضات و الخيالات.[84]

المطلب السادس:

تفسيره لعقيدة ختم النبوة

إن أول ما يلفت النظر في رأي سروش عن المسألة أن عقيدة ختم النبوة قائمة على إدعاء من الدين و لا سبيل إلى إثباتها (لأن إثباتها بالأدلة الدينية يؤدي إلى الدور، و ليس عندنا _حسب نظرية سروش_ أدلة خارجة من الدين تثبت حقيقة ختم النبوة كفرضية مستقلة) فلا يمكن الإستدلال و البرهنة عليها، بل كل تبيين و تفسير عُرض للقضية كان من نوع تبيين الواقعة بعد وقوعها (و لو لم تقع لما كنا نتوقع وقوعها).

ثم يحلل المسألة تحليلا تاريخيا، و يبين بأن النبوة واقعة وقعت في التاريخ و الطبيعة فهي مسبوقة بالمادة و المدة، بمعنى أن الظروف التاريخية هي التي تمهد لإتيان الأديان و بعثة الأنبياء و عندما يصل التاريخ إلى مرحلة عدم التهيئ لبعثة الرسل، يختم الرسالات. و يتمسك برأي إقبال اللاهوري[85] _كما فهمه سروش_

---

[84] و بهذا الدليل الذي يسميه سروش بـ"شرط خلاف الواقع" أي من الممكن وقوعه، يستدل بأن النبي صلى الله عليه وسلم "لو" لم يبعث في الجزيرة العربية و لم يكن من العرب أو "لو" لم يعش في ذلك البرهة التاريخية المعينة، أو "لو" لم يسأل منه مسائل خاصة لأسباب ثقافية خاصة، لما كان الإسلام في حجمه و صورته الحالية. و لذلك لا يمكن لتلك التعاليم إذا أن تكون عالمية أبدية غير قابلة للتغيير و التبديل أو غير قابلة بما يعنونه هو بـ"الترجمة العرفية". و الأمر الخطير القابل للتأمل هنا أن من ضمن هؤلاء العرضيات المذكورة عند سروش، الأجزاء المهمة من بنيان الإسلام مثل الفقه و الأحكام و الحدود و السياسة في الإسلام. للتفصيل راجع: مقال العرضي و الذاتي في الإسلام، بسط التجربة النبوية. رقم الصفحة : 74-75.

85 هو إقبال ابن الشيخ نور محمد، ولد في سيالكوت إحدى مدن البنجابالغربية، في الثالث من ذي القعدة1294هـ، رحل إقبال إلى أوروباوحصل على درجة الدكتواره من جامعةميونخفي ألمانيا، وعاد إلى وطنه ولم يشعر إلا أنه خلق للأدب الرفيع وكان وثيق الصلة بأحداث المجتمع الهنديحتى أصبح رئيسا لحزب العصبة الإسلاميةفي الهندثم العضو البارز في مؤتمر الله

في توضيح ختم النبوة مع إضافات منه، فيرى بأن النبوة الخاتمة تقع في مرحلة من التاريخ بين الغريزة و العقل الإستقراءي، بمعنى أن حياة البشر قبل ختم النبوة كانت تسير على الغرائز و تغلب فيها قوة الغريزة على العقل و لاكن عندما غلب العقل الإستقراءي النقاد على الغريزة تهيأت الظروف لختم النبوة. يقول سروش: "إن النبي صلى الله عليه وسلم واقف في فاصل بين عالمين، إذ إن رسالته متعلقة بعالم القديم من حيث المبدأ و المنبع، فمبدأ رسالته من جنس الوحي و الوحي من جنس الغريزة، أما محتوى كلامه عقلاني أي يحث الإنسان على استعمال العقل الإستقراءي و التأمل في التاريخ و الطبيعة كمنبعين مستقلين للمعرفة. و هكذا يتم اثبات حجية العقل بالتأمل في الطبيعة و التاريخ من جهة، و ينتهي حجية الغريزة و الوحي كمنبع للمعرفة من جهة أخرى"[86]

يقول:" حتى و إن كنا لا نعترف بنبوة محمد_صلى الله عليه وسلم_ لكنا نحسبه رجلا ذكيا. إنه كان يعرف جيدا بأن عصر النبوة قد انتهى. فالنبوة متعلقة بالعصر الأساطيري و نمط التكليف، و ها قد انتهى ذلك العصر و أعطى التكليف مكانه للحق. و لذلك لم يعد ظهور الأنبياء يناسب عقلانية البشر و لا نفسياتهم، فأرض التاريخ لم يعد متهيئة لنمو النبوات. و لاكن نبي الإسلام_صلى الله عليه وسلم_ ادعى ذلك(ختم النبوة) بإلهام من الله تعالى"[87].

و يخالف سروش كل تفسير و محاولئ لاثبات المسألة يقوم على أساس حاجة البشرية إلى تجديد النبوات و ارسال الكتب السماوية، و خاصة الحاجات الدنيوية المعيشية، و يحسبه سروش نوع من التنزل للدين من مقامه و تحديده في الفقه و المعيشة(كما يسميه بالتدين القائم على المصلحة). و يذكر تحديدا على هذه الوجهة، نظرية المطهري في تحليل ختم النبوة [88]و هو أن البشرية وصلت إلى مستوى من البلوغ العقلي و الفكري و التقدم العلمي أنهم كانوا قادرين على حفظ الكتاب السماوي من التحريف، و

أبادالتاريخي حيث نادى بضرورة انفصال المسلمينعن الهندوسورأى تأسيس دولة إسلامية اقترح لها اسم باكستان، توفي إقبال 1938بعد أن اشتهر بشعره وفلسفته. (الموسوعة الحرة، أطلعت عليها بتاريخ: 2019/14/7م.)

86 بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 120-121

[87] سنت و سيكولاريزم، عبدالكريم سروش، تهران، ط صراط، 1381هـ ش، ص 189.

[88] هذا التحليل و الاستدلال مأخوذ من كتابه "الوحي و النبوة" و يشابه تحليل الشيخ مودودي للمسألة. و لذلك رأينا من المهم ذكره و تعليق سروش عليه.

استوعاب البرنامج التكاملي لحياتهم مرة واحدة(أي الحصول على الدين الكامل)، و صلاحية التعهد على مسؤولية الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و القدرة على الإجتهاد، أي استخراج الفروع من الأصول، و بذلك استغنوا عن الحاجة إلى نبي جديد فانتهت النبوة و ختمت بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

و لاكن سروش_كما سبق ذكره_ يحلل المسألة في متن التاريخ و الظروف التاريخية لإمكان أو امتناع واقعة ما، و لا يهتم بالجانب الغائي للنبوات و الأديان(أي الهدف من إرسال الرسل أو حاجة البشرية إليه).[89]

أما عن استدلال مطهري _و غيره من مفكري المسلمين_ على ختم النبوة بكمال الدين و شموليته، فيرى سروش أنه ادعاء من داخل الدين و لا يمكن اثباته بدلائل عقلية تجربية(مر ذكره في نظريته عن كمال الدين)، هكذا عن الإستدلال بـ" حفظ الدين عن التحريف" يرى بأن القرآن وقع فيه التحريف على رأي بعض المسلمين(؟)، و هكذا ورد التحريف و الوضع في السنة النبوية، إذا هذا الدليل أيضا غير مأخوذ به عنده. حتى و إن أخذ به، كان من الأحسن أن يبعث الرسول صلى الله عليه وسلم في العصر الحالي _كمايرى_ ليحتفظ على كل كلمة من أقواله و كل فعل من أفعاله مع آلات التحفيظ بإسناد غير قابل للإنكار.

حتى أنه يشير في أحد من كتاباته بأن الإستدلال بغلبة العقل الاستقرائي(استدلال اقبال) أيضا يمكن أن يقال فيه بأن العقل الإستقرائي لم يظهرو لم يغلب إلا في القرون الأخيرة، أي بعد قرون عديدة من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم. و هكذا جميع الأدلة و العلل لتوجيه ختم النبوة فيها كلام. و لذلك يرى المؤلف أن لا نهتم بالإستدلال و اثبات المسألة، بل يجب التركيز و الإهتمام بنتيجة ختم النبوة و مفاده.[90]

أما ما هو مفاد ختم النبوة في نظرية سروش؟ و ما هي نتيجته؟

إنه_كما سبق ذكره_ يرى بأن النبي له شخصيتين، الشخصية الحقيقية التي تتعلق بها تجاربه الباطنية، و الشخصية الحقوقية التي تخاطب الناس و تأمر و تنهى و تتحكم. و ختم النبوة متعلق بالنوع الثاني عند

---

[89] انظر: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 124-131 و أيضا أنظر : سنت و سيكولاريزم عبدالكريم سروش، ص: 188-191

[90] أنظر: بسط تجربه نبوي، ص: 146-148

المؤلف، توضيحا بأن الأنبياء يأمرون و ينهون و يحكمون بحجية شخصياتهم[91] الحقوقية أو بولاية شرعية ثابتة لهم، و لا يحتاجون إلى الإستدلال على مواقفهم و أوامرهم عند المتابعة. هذه الحجية ما انتهت مع ختم النبوة و لا يثبت لأحد الحجية الحقوقية بشخصيته بعد النبي صلى الله عليه وسلم بل على كل من يأتي بحكم أو نظرية أن يسندها بدليل، إذا نحن الآن نتابع الأدلة و البراهين و لا نتابع الشخصيات، هذا عنده هو مفاد ختم النبوة. [92]

ثم يوضح بأن عدم استدلال الأنبياء على مواقفهم و أحكامهم ليس بمعنى أنها غير قابلة للإستدلال و البرهنة، ولاكن عندما يستدل أحد على كلام ما، ينقطع العلاقة مع صاحب الكلام و يبدأ التعامل مع الدليل، و لذلك عندما انقطع الحجية الشرعية بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم و قام المتكلمين بالإستدلال العقلي على مقولات الدين و تعليماته، وضعوا حاجبا بين تلك الحجية الحقوقية النبوية و الأمة الإسلامية بنظام عقلاني بشري مستقل عن الوحي. يقول:" إن المتكلمين جعلوا الدين أمرا بشريا، أي قطعوا علاقته عن شخصية صاحب الوحي، و هذا هو المقتضي و المقتضى لختم النبوة و دخول البشر في ميدان ادراك الدين و اثباته" [93]

إذا ختم النبوة معناه حرية العقل عند سروش، لأن بعد ختم النبوة لا يثبت حجية لأحد سوى الدليل و البرهان و الدليل أمر جمعي، إذا العقل الجمعي الاستقراءي هو الحَكم في كل شيء. و ليس معنى حرية العقل أن النبوة تناقضه بل معناه كما يقرر المؤلف:" حريته من العوامل التي تحته والعوامل التي فوقه، فالنبوة تأتي لتحرر العقل عن عوامل رديئة دون العقل و تحته، و مع ختمها يرفع العامل الفوقي على العقل أيضا و هكذا يترك العقل البالغ أن يقوم على قدميه و يمشي و يركض و يطير"[94]

كذلك ختم النبوة_في رأي سروش_ يفيد بأننا نفتح أبواب العلوم الإنسانية الجديدة على العلوم الدينية(عن طريق عقلنة الدين) لينجذب فيها التحولات المعرفية و العلمية المستحدثة و هكذا تبقى حيا و عمليا. و

---

[91] مر بنا في بيان حجية الوحي في نظرية سروش أنه يعرف شخصية النبي بأنها المحور لحجية الوحي، لأنها شخصية إلهية مؤيدة من الله تعالى و كل ما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم فكأن الله تعالى يقول.

[92] انظر: بسط تجربه نبوي، ص: 131-138

[93] المصدر السابق، ص: 137

[94] المصدر السابق، ص: 141

يخالف سروش التكلف في اثبات حيوية الدين عن طريق الإصرار على استطاعة الفقه الإسلامي و صلاحيته للجواب على المسائل المستحدثة و احتواءه عليها، **لأن الفقه علم بشري غير كامل و غير جامع**_على رأي المؤلف_ سواء بأصوله أو بأساليبه (و قد مر توضيحه في بيان كمال الدين)، أي لا يمكن اثبات كمال الفقه أصلا ليصل بنا إلى اثبات كمال الدين. كما أن السؤال الأساسي في عالم اليوم أنه: هل الفقه يقدم الحل الأحسن لمسائل الحياة؟ أم من الممكن أن نجد حلا أحسن من الفقه؟ و لأن المؤلف يعد الفقه علم بشري كغيره من العلوم، فلذلك يؤكد بأن الحكم على الفقه في جواب هذا السؤال، مثل الحكم على غيره من العلوم (أي يتقيد بأصول معرفي).

و يرى بأن الفقه و إن أثبت كماله و غناءه و استحداثه في حل المسائل، فلا يحتوي إلا على الجانب الحقوقي للحياة. أما بالنسبة إلى جوانب أخرى كالعلم و الفلسفة و الأخلاق و غيرها لا يمكن اثبات أن الدين الخاتم جاء بأحسن تفسيرات و توضيحات في خصوصها، بدليل خارج من الدين "فنحن لم نجمع الآراء و النظريات لكل فلاسفة و مفكري العالم إلى آخر الزمان لنقارنه مع المنظر الديني ليثبت فوقية الدين عليها"[95]

كما أن حداثة العالم اليوم لا تختصر في تقدم الصناعة و التكنولوجيا فقط، بل إنما هي حداثة الرؤية الكونية و العلم و العقلانية، و التحول في تعريف العلاقات الإنسانية و تجديد المفاهيم و الاعتبارات و القيم. فلا يمكن اثبات حيوية الدين عن طريق محاولة تطبيق فروعه مع فروع العالم الجديد، بل علينا أن نحاول في تطبيق و موافقة أصول الدين مع الأصول الحديثة، و ليس اثبات دوام الدين و حيويته عن طريق اثبات فوقية الأصول الفلسفية و الأخلاقية و الفقهية فيه، بل علينا أن نكتفي بالإيمان الديني بهذه المدعيات و لا نهتم باثباتها عقليا، و بدلا من أن نحاول اثبات خاتمية الدين، علينا أن نجعله خاتما، أي نفهمه على صورة لا نبقى في حاجة إليه بعده.[96]

---

[95] المصدر السابق، ص: 156

[96] أنظر: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 156-160

و من مفاد ختم النبوة و مقتضاه عند سرش ؛العلمنة المعاصرة.يقول: " إن ختم النبوة معناه رفع الحاجة عن التذكر المكرر لتعليمات الأنبياء و "الاستغناء المحمود" عنها و ليس معناه رفع الحاجة عن أصل الديانة" [97]

إنه يرى بأن تعاليم الأنبياء في عالم الحديث أصبحت من البديهيات العقلية المقبولة، و بعض من المفاهيم و القيم التي جاء بها الأنبياء رسخت في الذهن التاريخي للبشر حيث يذعن به على علم أو بدون علم. و يمثل سروش على ذلك بـ"عبادة الأوثان" فالنبي صلى الله عليه وسلم قام بالمقابلة مع عبدة الأوثان و اقتحم هذه الجاهلية، فاليوم لا مكان لها في العقلية البشرية و لذلك نحن مستغن عن مثل هذه التذكرات.

ولاكن هل جميع تعاليم النبي صلى الله عليه وسلم هي حالتها؟ لا، لأننا–حسب نظرية سروش_ لا نلتفت ببعض من تعاليمه بمقتضى ختم النبوة(حرية العقل) . و هل البشر اليوم لا يقع في الإنحراف، و كلهم متدينين_بالمعنى الذي يقرر سروش للتدين_ على علم أو بدون علم؟ لا، لأن أصل حرية الإنسان في اختيار الحق و تركه ثابت. ولاكنه يرى سروش بأن المفاهيم و القيم الأخلاقية و الاجتماعية المقبولة المستأصلة في حياتنا اليوم، كان للأنبياء سهم عظيم في ترسيخها التاريخي.

و هكذا يرى بأن الخصومات و المخالفات مع الدين في العصر الجديد ليست خصومات مع الدين نفسه بل مع جعل الدين نظاما رسميا سياسيا من قبل بعض من المتدينين و ارتزاقهم و اقتدارهم من هذا المصدر. إذا اختلاف الغرب مع الدين_كما يرى سروش_ كان في الحقيقة اختلافهم مع قدرة الكنيسة المطلقة. و

---

[97] المصدر السابق، 119

أما ما يعني المؤلف بالإستغناء المحمود؟ إنه يوضح في مقال كتب عن "نجاح الأنبياء في تحقيق الغرض من رسالاتهم" و يدافع فيه عن العلمنة الحديثة و لا يعدها ناقضا لذلك النجاح النبوي أو معارضا للديانة. لأن العلمنة (□□□□□□□□□□) فيما يعرفه عبارة عن عدم الإلتفات بالدين و الاستغناء عنه في شئون الدنيا، خاصتا السياسة و النظام، و يعد الدين أمر فردي متعلق بخلوة الإنسان. إنه يعنون هذا الإستغناءعن الدين بـ"بالإستغناء المحمود" الذي من المفروض أن يوجد في مرحلة من علاقة الإنسان بالدين، فعلاقتنا بالأنبياء _حسب نظرية سروش_ مثل علاقة المريض بالطبيب و علاقة الطالب بالمعلم. و نجاح الطبيب و المعلم في أداء وظيفتهما هو أن يستغني منهما المريض و المتعلم و الهدف من النسبة بينهما أن تنفي هذه النسبة يوما، و إن لم تنفي ، معناه أن النسبة غير صحيحة أو المعلم و الطبيب ليسا مخلصان في أداء وظيفتهما. و الاستغناء المذموم هو الاعراض عن الطبيب و المعلم في حين من الجهل و المرض و عدم الاستفادة منهما.

هذا النوع من التنازع و المقابلة مع كل "مطلق انساني تحت مسمى الدين"، تنشأ من محبة الحق و العدل و تدعو إلى محدودية الإنسان، و هي ليست بعيدة عن العبودية التي دعانا إليها الأنبياء"فما حدث في العالم الحديث هو عين جوهر التدين"![98]

على أساس هذه النظرية، سنة الرسول صلى الله عليه وسلم مع جميع تعليماتها و توجيهاتها لها حيثية النموذج فقط و متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بمعنى تطبيق أفعاله و أقواله و أوامره و نواهيه كما هي. يقول:" إن أفعال و توجيهات النبي ص" مصاديق لأصول كلي، و على كل قوم (بعد قوم النبي صلى الله عليه وسلم) أن يبحث عن مصاديقهم المختصة بهم من تلك الأصول الكلية"[99].

ختم النبوة أم استمرارها؟

إن المؤلف ينفي ختم النبوة _بمعناه المقبول عند المسلمين[100]_ في نظرية "بسط التجربة النبوية، بطريقة غير صريحة. يقول: " فإن لم يصح قول(حسبنا كتاب الله)، كذلك لا يصح قول(حسبنا معراج النبي و تجربة النبي)"[101]

و كما مر ذكره، يعد سروش الدين حاصل من تجربة النبي _صلى الله عليه وسلم_ في مستويين الخارجي و الباطني(و قد مر ذكره في نظرية بسط التجربة النبوية) و كلما زاد النبي صلى الله عليه وسلم تجربة في كلا من المستوين كلما أصبح دينه أغنى و أكمل، إلى أن وصل إلى الحد الأدنى اللازم من الكمال الذي يشير إليه الآية الكريمة:"أليوم أكملت لكم دينكم"[102]

أما الحد الأكثر الممكن للكمال، فقد يحصل عليه الدين من خلال تكامله التدريجي و بسطه التاريخي بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم، على يد أصحاب التجارب من متابعيه سواء في الجانب الباطني أو الجانب الخارجي. و إن لم يقل سروش بنبوة هؤلاء المجربين ولاكنه قد يحسبهم أعلى شأنا من الأنبياء.

---

[98] آيين در آيينه، سروش دباغ، من هامش ص: 522-525

[99] المصدر السابق، ص: 123

[100] و قد مر ذكره عند المودودي.

[101] بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص : 25

[102] المائدة:3

ففي الجانب الباطني، يرى بأن العرفاء المتصوفين زادوا على تجربة النبي صلى الله عليه وسلم بكشفياتهم و حصولهم على ادراكات باطنية خاصة لهم من عالم الغيب. "و من المحتمل أن يكون كثير منهم في مرتبة و شأن أعلى من الأنبياء المذكورين في تاريخ النبوة"![103]

أما في المستوى الخارجي، كذلك_حسب نظرية سروش_ زاد المسلمين في بسط الدين بتجاربهم التاريخية و الاجتماعية مع فتوحاتهم و تعرفهم على ثقافات جديدة، و مع بسط الكلام و الفقه و الأخلاق أخرجوه من الإجمال إلى التفصيل، و مادام يكون باب التجارب مفتوحا يبقى الدين في البسط و التكامل. حتى أنه يحسب التفرقات و التشعبات في تاريخ الإسلام أيضا من نتيجة و مقتضى بسط الدين و تكامله.

يقول:" إن هذا الدين لم يكن نبيا فحسب حتى نقول بأنه ذهب مع ذهاب النبي. بل إنه عبارة عن حوار بين السماء و الأرض و عبارة عن تجربة نبوية تاريخية طويلة. و المسلمين سيبقون حيا متحركا طالما يبسطون في هذه التجربة ملهما من الوحي و متكئا على منابع الأولية و مقتديا بشخصية نبيهم، و يأخذوا بدينهم من الكمال الأدنى نحو الكمال الأكثر"[104].

بل الصورة الحقيقية و المطلوبة لمتابعة الأنبياء _عند المؤلف_ هي تكرار تجاربهم و البسط فيها(فيما يسميه التدين القائم على التجربة). "و كأن الوحي يأتي من جديد".

فتجارب محمد_صلى الله عليه وسلم_ كان يناسب عقلية عصره و لذلك عندما يقابل الإنسان المعاصر هذا الخطاب يجده "دينا متطلبا و متحكما، غير منعطف متسلط و طالب للتسليم" و لذلك " مخاطبي الدين المعاصر عليهم أن يجربوه في منزلة خطاب لهم من جديد" [105].

و السؤال هنا، أنه لو كان غير النبي_صلى الله عليه وسلم_ من العلماء و العرفاء يزيدون في تجارب النبي و يبسطون في دينه، فما الذي يفرق بين النبي و غيره؟ و لماذا لا نؤمن بنبوة هؤلاء؟

و المؤلف يذكرشيئين لبيان الفرق بين الأنبياء و غيرهم من أصحاب التجارب. **أولهما**: عنصر "المسئولية" أي أن الأنبياء يشعرون بمسئولية تبليغ ما يحصلون عليها خلال تجربتهم، أما غيرهم من أصحاب التجارب لا يشعرون بهذا الإحساس. و **ثانيهما**: الحجية الشخصية أو الولاية الشرعية[106].

---

[103] بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سرروش، ص: 117

[104] بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص :26

[105] المصدر سابق، ص: 28

يقول:" اليوم لم يعد لكلام أحد الحجية التعبدية الدينية، لأن الحجية و الولاية الدينية خاصة للنبي صلى الله عليه وسلم فقط. و مع اغلاق دفتر النبوة مع ختمها، لم يعد شخصية أحد سندا لقوله. فيطلب الحجة من كل واحد سوى النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه حجته هي شخصيته"[107].

هذا التفريق يؤدي إلى سؤال أكبر و أخطر من قبله، و هو أنه لو كان بسط الدين و كماله الأعلى و الأكثر يحقق من خلال تجارب شخصيات غير النبي_صلى الله عليه وسلم_ و مع ذلك لا يثبت لهم حق التبليغ و لا الحجية الحقوقية، هذا معناه أن الجزء الأكبرمن الدين(مقارنة مع الجزء الذي حصل خلال 23 سنة من حياة النبي صلى الله عليه وسلم) ليس له الحجية الثابتة للجزء الصغير الذي وصل إلينا من النبي صلى الله عليه وسلم. فلا يتصور كارثة دينية أكبر من ذلك!

و في نظريته الأخيرة عن الوحي و النبوة(محمد راو الرؤى النبوية) كذلك المؤلف يذكر موقفه عن ختم النبوة مرة أخرى. يقول مستدلا من قوله تعالى:" قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً"[108]

يقول: "و مازال الله تعالى عنده كلام لم يتكلم به، و لا نستطيع أن نقول أن مع اتيان القرآن و النبي الخاتم، قد انتهى الوحي و الالهام و لم يبق عند الله كلام غير مكشوف عنه. نعم قد بقي عنده و لذلك بسط تجربة النبي ممكن"[109].

إنه يصرح بنبوة مولوي جلال الدين الرومي (من كبار المتصوفة) و وحيانية كتابه "المثنوي المعنوي" و يقطع بظهور "دين المولوي" و يصدقه. و يذكر أوجه التشابه بين المثنوي و القرآن الكريم لإثبات وحيانية الكتاب و كثيرا ما يستدل بأشعار المولوي من كتابه.[110] و يسميه بـ"نبي العشق"، أي النبي الذي دينه هو دين

---

[106] أنظر: بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 44-145

[107] بسط تجربه نبوي: 27

[108] الكهف: 109

[109] "زهي مراتب خوابي كه به زبيداريست" المقال السادس من مجموعة مقالات الرؤى النبوية، عبدالكريم سروش، تاريخ النشر: 2014/8/4م. الموقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش.

[110] راجع: شرح سروش للجزء الأول من كتاب المثنوي المعنوي، الجلسة الرابعة، الموقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش، جلسات شرح مثنوي المولوي.

"العشق". يقول في شرح أحد من أبياته:" إنه هو نبي العشق. و دينه الذي جاء به و المدرسة التي بناها هي مدرسة العشق، و هو نبيها و كتابه هو كتاب هذا الدين...مولانا الذي يعد كتابه معادلا للقرآن هو نبي العشق"[111].

و يقول:" كتاب المثنوي كتاب إلهامي بلا شبهة، و بعض من أجزاءه يشم منها رائحة الوحي المعروفة. و تجربة مولوي العشقية–الوحيانية هي المولدة لذلك السفر الإلهامي المقدس"[112]

هذا الكتاب الموحى إلى مولوي جلال الدين، مؤسس الدين الجديد _حسب رأي المؤلف_ يمتاز ببعض من المواصفات التي تميزه عن الكتاب المنزل على محمد _صلى الله عليه وسلم_. منها أن القرآن كتاب خوف و إنذار، أي يغلب فيها الخشية و الخوف من الله تعالى، و يقوم دعوة صاحبه على نوع من التجارة مع متابعيه، أي الجنة مقابل العبادة و التسليم و الخوف و الخشية. ولاكن في مقابله كتاب المولوي، كتاب الحب و الحنان و الحرية من أي قيد من القيود، حتى قيد العبادة و معاملة الجنة و النار، و العلاقة بين العاشق و المعشوق خالية من أي طمع و توقع. [113]

و منها أن القرأن كتاب السيف و الجهاد مع الكفار و المنافقين و الجهاد من أبرز خصوصيات دين محمد _صلى الله عليه وسلم_، بينما المثنوي المعنوي للرومي يؤكد على مجاهدة النفس و المقابلة مع أهوائه و يضعه في مكان الجهاد مع الكفار و المنافقين في الإسلام. [114]

و منها أن علاقة الناس مع الله تعالى في القرآن الكريم، هي علاقة الربوبية و العبودية (المتأثرة من نظام الرق في المجتمع العربي الذي كان يعيش فيه محمد صلى الله عليه وسلم) ولاكن في "المثنوي المعنوي"، تلك العلاقة هي علاقة العاشق و المعشوق، وهي علاقة أوسع من الحكم و التحكم. و من مظاهر الفرق بين هذين النوعين أن المؤمن في دين محمد_صلى الله عليه وسلم_ يعبد الله في صورة حركات تمثل

---

[111] المصدر السابق، شرح غزل: 2336 من الثنوي المعنوي.

[112] بسط تجربه نبوي، عبدالكريم سروش، ص: 37

[113] شرح غزل: 2731 من المثنوي المعنوي، الجلسة الخامسة، جلسات شرح مثنوي المعنوي، الموقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش.

[114] المصدر السابق، شرح غزل رقم 2504 الجلسة الثالثة، و أيضا: محاضرة "الإسلام في التاريخ" ألقاها في دسامبر ٢٠١٥، دقيقه ٣٧– ٢٦، الموقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش، قائمة الخطابات.

حركات العبيد أمام أربابهم (يقصد الصلوات) أما في دين المولوي يأخذ السماع مكان الصلاة(السماع إلى الموسيقيا و الرقص الصوفي معه) و لأن العشق أوسع و أشمل من العبادة، فكل عاشق عابد و ليس كل عابد عاشق، لذلك قد يتحرر العاشق من العبادات الظاهرية كالصلاة و الصوم، فالعشق بذاته هو أصل العبادة.

و منها أن القرآن كتاب الحزن و "المثنوي" كتاب الطرب. [115]

أما هل يفضل سروش هذا الدين الصوفي الجديد على دين الإسلام؟ إنه لم يصرح بذلك، ولاكننا نشعره من بياناته. إنه يقول في موضع آخر:" أقول لكم، لوكان دين الإسلام ذلك الذي كان و مازال في القرآن، و الذي يوجد في سنة النبي، أي هذا الفقه الذي يستخرجه فقهاءنا مثلا، لما دام و بقي أبدا. بل لأصبح دينا جافا خشنا مثل الحالة التي نراها في المملكة العربية السعودية اليوم. ولاكن جاءت الفلاسفة و العرفاء، و أدخلوا اللطافة على تلك العبوسية و قاموا بتسمين و تغذية الدين و بسط التجربة النبوية...و ذالك ما أعطاه قدرة البقاء و الدوام"[116]

و يستحسن هنا أن نشير إلى نظرية المؤلف القديمة عن مسألة ختم النبوة ليستوعب القارئ مدى بعد المؤلف عن نظرياته السابقة[117]. إنه يذكر شرطين للدين الخاتم عندما يسئل منه عن مسألة الخاتمية(خلال محاورة علمية)، أولهما أن يكون الدين مختصة بخصوصية البقاء و صلاحية الدوام، و ثانيا أن يتصف المتدينين به بصلاحية حفظه و صيانته عن التحريف. و يوضح بأن دين الإسلام يوجد فيه كلا الشرطين. فلا يحفظ الله تعالى دينه بقوى مافوق الطبيعة بل سخر لحفظه و صيانته القوى الطبيعية منها صلاحية الأمة الإسلامية به. يقول:" إن بقاء دين الإسلام و دوامه مرهون لكون الدين حقا في ذاته و كذلك طلب الحق في المتدينين و هذا هو الركن الركين في خاتمية الدين و خلوده".[118]

---

[115] شرح المثنوي: الجزء الأول، الجلسة الثالثة،19 مايو، 2016، و قد فصل عن الطرب في دين المولوي في محاضرته تحت عنوان: طربستان رومي.، الموقع الرسمي للدكتور عبدالكريم سروش، جلسات شرح مثنوي.

[116] محاضرة ألقاها في جامعة UCL في مدينة لندن، تحت عنوان " داعش و داعشيها''، دقيقة ۵۷-۵۶منموقععبدالكريمسروش: http://drsoroush.com/fa/

[117] قبل أن يتأثر بالفلسفات الغربية

[118] آيين در آيينه، سروش دباغ، ص: 511-512

إنه يخالف نظرية اقبال اللاهوري في تلك الكتابات[119]، نظرية قائمة على بلوغ العقل البشري و استغنائهم عن الدين، و يبين بأن البشر في حاجة دائمة إلى الوحي، ولاكننا لا نحتاج اليوم إلى وحي جديد لأننا مخاطبي وحي حي حاضر مثل ما كان يخاطب العرب القديم[120].

المناقشة:

إن المؤلف مع استدلاله على ختم النبوة بورود البشرية في مرحلة العقل الاستقرائي التجربي و من هنا استغناءهم عن الأنبياء بحجية العقل الجماعي الاستقراءي، لا يثبت ختم النبوة بل يحاول اثبات ختم الديانة و استغناء البشر عن الدين. و إن كان العلامة اقبال أيضا تكلم عن العقل الاستقرائي ولاكنه لا يعني أن قبل ختم النبوة لم يكن يوجد تفكر فلسفي بين البشر، بل يعني بأن البشرية السابقة كانت فلسفاتهم كلية مجردة ولاكن بعد ما ظهرت الفلسفة الاستقرائية التجربية و دخلت البشرية مرجلة البلوغ التي أعطتها القدرة على تنظيم حياته على أساس تعاليم الأنبياء، هنا لم يبق الحاجة إلى إرسال نبي أخر.[121]

ثم إن المؤلف ينقد المطهري و أمثاله بأن تحليلهم عن ختم النبوة قائم على "العلل الغائية"[122] و يؤيد تحليل اقبال اللاهوري و يصفه بـ"القائم على العلل الاعدادية"[123]. ولاكن الحقيقة أن اقبال لم يقل بـ"عدم تهيء التاريخ لنمو النبوات" [124] في تفسير ختم النبوة كما قال به سروش، بل مع الدقة في تحليل اقبال نجد أنه أيضا يستدل على أساس العلل الغائية في تحليل ختم النبوة.

---

[119] كتاباته القديمة، قبل أن يتأثر بالأفكار الغربية و كان يقول بحاجة البشرية إلى تعاليم الأنبياء و ينظر إلى المسألة منظر العلماء الدينية و العقيدة المقبولة عند جمهور المسلمين.

[120] أنظر: فربه تر از ايديولوژى، عبدالكريم سروش، ص 76-78

[121] قام الباحث بالبحث عن الموضوع في كتاب إقبال "تجديد الفكر الديني في الإسلام" حتى تتأكد من وجود و عدم هذه النظرية عند اقبال و مدى صحة و سقم استدلال سروش بالنظرية. فوجد الباحث من خلال بحثها المتواضع أن سروش قام بتأويل النظرية على رأيه و حمل على النظرية ما لم يقصد بها، فالعلامة لم يقصد الاستغناء عن الديانة و إنما قصد الاستغناء عن ارسال الأنبياء إلى البشرية.

[122] أي القائم على هدف إرسال الرسل و حاجة البشرية إلى الأنبياء.

[123] أي العلل التاريخية المقدمة على وقوع النبوة التي تسبب نمو النبوة في متن التاريخ

[124] بسط تجربه نبوي: خاتميت 1، 113

يقول اقبال:" ففي الإسلام تبلغ النبوة كمالها باكتشافها لضرورة وضع نهاية لمسلسل النبوات بحيث تكون هي النبوة الخاتمة و لا نبوة بعدها و في هذا الموقف يتجلى الادراك العميق: أن الحياة لا يمكن أن تظل إلى الأبد تقودها خيوط من خلفها، و أن على الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه أن يترك أخيرا ليعتمد على مصادره المعرفية الخاصة به"[125]

هنا، مع غض النظر عن صحة أو خطأ تحليل اقبال عن المسألة، هو لم يتكلم عن تاريخية المسألة و العلل الاعدادية كما يتكلم به سروش.

و هكذا يرى سروش _على أساس فهمه لتحليل اقبال اللاهوري_ بأن الوحي من جنس الغريزة و متعلق بعصر غلبة الغريزة على العقل. و لأن البشرية عبرت تلك المرحلة و دخلت مرحلة غلبة العقل الاستقرائي، فتحررت من الوحي و تعاليمه. و هكذا لم يعد التاريخ متهيء لنمو النبوات و تكرار تجارب النبوية. ولاكن من جهة أخرى نرى بأن المؤلف قائل بتكرار تجارب الأنبياء و استمرارها و بسطها عند العرفاء، و خاصتا المولوي الرومي الذي _كما مر ذكره_ يراه بأنه نبي مع كتاب و رسالة. هاتين الوجهتين[126] في نظرية سروش تناقض إحداهما الأخرى بحيث لا يمكن الجمع بينهما.[127]

أما عن دفاع المؤلف عن العلمانية و وصفها بأنها مقتضى ختم النبوة، و عنوانها بـ"الاستغناء المحمود" يجد الباحث بأن موقف المؤلف فيه متناقض. فالعلمانية عنده ابتداءا عبارة عن حذف الدين من ميدان الحياة الاجتماعية وانحصاره في خلوة الأفراد ردا له و مخالفة معه. يقول سروش في أحد من كتاباته:" العلمانية معناها عدم الالتفات بالدين في شئون الدنيا و اقامة المؤسسات الاجتماعية بدون ملاحظة إلى أوامر الدين و نواهيه و قيمه، نفيا أو اثباتا، و اخراج الدين من ميدان تدبير الاجتماع و سياسة المدن و تركه في عرصة خلوة الأفراد و ضمايرهم الشخصية... ما نراه واضحا هو استغناء البشرية عن الأنبياء و

---

[125] محمد اقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ت محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011م، ص 208-207

[126] إحدىهما قائمة على التحليل التاريخي لمسألة النبوة (المتأثرة من الفلسفة الغربية) و الثانية قائمة على العرفان و التصوف.

[127] بين عدم تهيء التاريخ لظهور النبوة و القول بنبوة الرومي.

تعاليمهم، استغناءا حاكيا عن تغيير نسبة الإنسانية مع مدرسة الأنبياء. و ها قد ضعفت سلطة الأنبياء السابقة على الناس".[128]

ولاكنه هنا(في نظرية ختم النبوة) يوصف العمانية باستغناء البشر عن تكرار تذكرات الأنبياء لرسوخها في ذهن البشرية التاريخي و مراعاتهم لها على علم أو بدونه.

و التناقض هو استخدام "الاستغناء" في معنيين، الحذف و الرد القائم على المخالفة في المعنى الأول، و العمل به دون الحاجة إلى التذكر في المعنى الثاني.

ثم لو أننا نفسر الإستغناء عن النبوات بأن البشرية تابعة لتعاليم الأنبياء _على علم أو بدون علم_ فكيف نوجه اختلاف القوانين العقلية البشرية مع القوانين الدينية و تعاليم الدين؟ و هل قبول عدد قليل من الأصول الأخلاقية و العقدية البديهية، معناه العمل بجميع تعاليم الأنبياء و من ثم الاستغناء عن التذكر بها؟؟

لاشك أن أحد من وظائف الأنبياء و جزء من تعاليمهم هو التأكيد على الأصول الفطرية و البديهية، فلا يخالف الدين مع الفطرة السليمة. لاكن لا يلخص جميع وظائفهم و فلسفة نبوتهم في هذا الأمر بل كما ذكر الله تعالى، إن اقامة القسط و تنظيم المجتمع أيضا من وظائف الأنبياء عليهم السلام. يقول الله تعالى:" كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ "129

و يقول:" لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ"130

إذا، لوكان بشر العصر يريد اعلام الاستغناء عن تذكار النبي صلى الله عليه وسلم، يجب أن يكون قد عمل بجميع تعاليمهم و طبق البرنامج الكامل للحياة الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.

أما تمثيل علاقة الأنبياء بالمتابعين بعلاقة الطبيب مع المريض، التي يجب أن تنتهي إلى الاستغناء إن وجد فيها عنصر الشفقة، فذلك تمثيل صحيح ولاكن يشترط فيه بأن يكون المريض شخصا واحدا و مرضه مرض واحد و لا يرجع إلى علل_معروفة أو غير معروفة_ أخرى. و إن فقد شرط من هذه الشروط الثلاثة،

---

[128] سروش عبدالكريم، نگاهي به كارنامه كامياب بيامبران، مجلة كيان، رقم 29، ص 12

[129] البقرة: 213

[130] الحديد: 25

سيبقى المريض في حاجة دائمة إلى الطبيب. فلننظر هنا إلى الجوامع البشرية بل كل واحدمنهم و التنوع الموجود بينهم و بين حاجاتهم إلى التعاليم السماوية، فلايقول عاقل باستغناءهم عن تلك التعاليم. [131]

نتائج البحث

- عبد الكريم سروش يدرس الدين والمفاهيم الدينية من خارج الدين، دراسة ظاهرية معرفية(epistemological and phenomenological)_كما يصطلح عليها_ أي دراسة الوحي والنبوة كظاهرة حدثت في متن التاريخ، فيدرسها دراسة الظواهر التاريخية وبما يناسبه من الأساليب (حسب زعمه) والبحث عن الهدف المنشود من خلالها، ولذلك كثيرا ما نراه يشير إلى أنه لا يتكلم عن إثبات او نفي "الوحي" و"النبوة" فذلك أمر موقوف على إيمان المؤمنين به، ولكنه يتكلم عن آلية ظهوره وكيفية حدوثه وتحليل التاريخي لهما. ولذلك نرى بأن سروش لا يوجد في دراسته استدلالات من الدين ولا يذكر نصوصا لتأييد نظريته ولا يهتم إن خالفت نظريته النصوص الدينية، فالمصدر عنده عبارة عن العقل المجرد من جهة والأدب العرفاني الصوفي من جهة أخرى.
- كما يقيم سروش دراسته على المناهج الفلسفة الغربية الحديثة(مثل هرمنوطيقيا الفلسفية لغادامر وجدلية الديالكتيكية لهيغل ونظريات كانت وديكارت وغيرهم) ويحاول حمل نتائجه على الموضوعات الدينية رغما عن مخالفة حقيقة الدين مع تلك المناهج وماهيتها .
- فنظرته إلى الدين ليست نظرية دينية أساسا؛ بل إنما يحاول تطبيق وحمل نظريات عقلية حديثة على الدين، ليقدم _حسب زعمه_ تفسيرا قابلا لقبول العقلية الحديثة من المفاهيم الدينية كالوحي والنبوة. إن سروش _وأمثاله_ لا يستطيعون التصريح بإنكار حقيقة الوحي والنبوة غيرهما من المفاهيم الدينية الثابتة بين المسلمين ولذلك يحاولون أن يفسروها بنحو ينتهي إلى النقض في حقانيتهما ومقامهما الحقيقي. وهذا لا ييسر لهم إلا في ظل المناهج الفلسفية الغربية والاستعانة من الكلام المسيحي الحديث. وقد وصل الباحث بعد دراسة أفكار سروش وتحليل منهجيته و

[131] انظر: علی گلپایگانی، چالشهای فکری در تفسیر خاتمیت، کتاب نقد، رقم 38 و أيضا: وحي و نبوت، مطهري، ص 48-40

اسلوبه بأنه يمثل بكتاباته الدينية، المدرسة العقلية الحديثة(الاعتزال الجديد) التي تسمى أصحابها بـ"المستنيرين" أو "الحداثيين" في هذا العصر.