

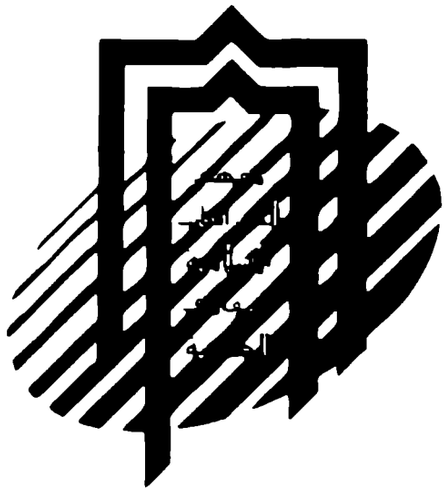
تصدر عن
معهد الدراسات الإسلامية
للمعارف الحكمية

المحجة

مجلة فصلية متخصصة
تعنى بشؤون الفكر الديني
والفلسفة الإسلامية المعاصرة

التعدّدية الدينية وجهات معرفية إسلامية ومسيحية

- الدين وتعدّد القراءات — أحمد واعظي
- الإنحصارية الدينية — دوغلس غيفت وغاربي فيليبس
- التعدّدية المعرفية — محمد لغنهاوزن
- نقد التعدّدية — علي رضا قائمي نيا
- التعدّدية الدينية — جون هيغ
- منطق فهم الدين — علي أكبر رشاد
- حدود الفلسفة ولوامع العرفان — مرتضى مطهري
- الدليل الوجودي ونظرية الإستخلاف — أبو يعرب المرزوقي



المحجة

تصدر عن معهد الدراسات الاسلامية للمعارف الحكمية بالتعاون مع دار الهادي

مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية المعاصرة

العدد الثالث - نيسان ٢٠٠٢ - محرم ١٤٢٣هـ

رئيس التحرير: **شفيق جراده**

مدير التحرير: **أحمد ماجد**

المدير المسؤول: **بدري معاوية**

مستشارا التحرير: **الدكتور حبيب فياض والشيخ سمير خير الدين**

المدير الفني: **أحمد دبوق**

إخراج: **نايف القرصيفي**

التوزيع في الخارج: **مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع**

الطباعة: **مؤسسة دلتا للطباعة والنشر - بيروت - حارة حاريك - شارع الفسيس - تلفاكس: ٠١/٥٥٣٧٣٦**

سعر العدد

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل.	اليمن ١٧٥ ريال	المغرب ٢٥ درهم	سويسرا ١٠ فرنك
سوريا ٦٥ ل.س.	العراق ٥٠ دينار	تونس ١.٥ دينار	هولندا ١٠ فلورن
مصر ٥ جنيه	ليبيا ١.٥ دينار	الجزائر ٢٣ دينار	إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
الأردن ١.٥ دينار	البحرين ١.٥ دينار	موريتانيا ١٥٠ أوقية	أميركا ٥ دولار
السعودية ٢٥ ريال	قطر ١٥ ريال	بريطانيا ٢.٥ جنيه	كندا ٤ دولار
الكويت ٣ دينار	عمان ١.٥ ريال	فرنسا ٣٠ فرنك	أوستراليا ٦ دولار
الإمارات العربية ٢٠ درهم	السودان ٢٥٠ جنيه	ألمانيا ١٠ مارك	الدول الأوروبية والأميركية الأخرى ٥ دولار

الإشتراك السنوي

لبنان سوريا 20 دولار
باقي الأقطار العربية 30 دولار

أوروبا وأميركا وسائر الدول 40 دولار
المؤسسات الرسمية والخاصة 60 دولار

إشتراكات - مراسلات ترسل الإشتراكات والمراسلات بإسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

معهد الدراسات الاسلامية للمعارف الحكمية - لبنان - بيروت - أوتوستراد السيد هادي نصر الله - قرب محطة هاشم - الطابق١

هاتف: ٠١/٥٤٤٦٢٢ - ص.ب: الشياح ٢٠ - E-mail:Almaaref@Terra.net.lb

أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩

محتويات العدد

الافتتاحية

الفهم الديني.. مداخل الثقافة والمحيط ٣

رئيس التحرير

الملـــف

التعددية الدينية وجهات معرفية؛ إسلامية ومسيحية

❖ **الدين وتعدد القراءات** ١٠

أحمد واعظي

❖ **التعدديّة المعرفية** ٢٧

محمد لغنهاوزن

❖ **التعدديّة الدينية قراءة مسيحيانية** ٤٩

جون هيغ

❖ **الإنحصارية الدينية** ٨٣

ر. دوغلس غيفت وغاربي فيليبس

❖ **نقد التعدديّة** ١١٦

علي رضا قائمي نيا

❖ منطق فهم الدين ١٥٥

علي أكبر رشاد

منتدى المحجة

قراءاتان في كتاب التصوف والفلسفة

❖ التصوف والفلسفة ١٦٧

أنور أبي خزام

❖ ما هو موقف ستيس من التصوف ١٧٤

نواف الموسوي

بحوث ومقالات

❖ حدود الفلسفة ولوامع العرفان ١٨٩

مرتضى مطهري

❖ الدليل الوجودي ونظرية الاستخلاف ٢٠٤

أبو يعرب المرزوقي

اصدارات ٢٢٩

محمد مرعي

معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية

www.shurouk.org

معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية مؤسسة بحثية تعليمية تنشط في الحقل الفكري من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلمي والثقافي، وتجسير التواصل بين مختلف الاتجاهات الدينية والفكرية، من خلال الدراسات المعمقة، والتعليم التخصصي والأنشطة والنشر، باستخدام أفضل وأحدث الطرق.

البريد الإلكتروني:

- المجلة: almahajah@shurouk.org.
- الدراسات: dirasat@shurouk.org.
- القسم التعليمي: maahad@shurouk.org.
- الإدارة: almaaref@shurouk.org.

الإفتتاحية

الفهم الديني.. مداخل الثقافة والمحيط..

بقلم: رئيس التحرير

المحجّة اليوم، وفي الوقت الذي نعيش فيه ضمن عالم تحكمه الصيغ والاحتياجات، وتشكل المساءلة والمراجعة النقدية ـ حتى لأقدس المقدسات ـ السمة والأسلوب المعتمد...

تحول الدين عند الكثيرين إلى «موضوع»، علينا معرفة نشأته وصدقية دعاويه، ومدى أحقيته وقدسية ما يدعو إلى قدسيته.. بل علينا أن نسأل كل دين، ما هي القيم الحاكمة فيه بنحو فعلي؟

بمعنى آخر: ما هو الدين ـ الذي ندين به ـ في أي دين؟

هل هي الحقائق والتعاليم؟

هل هي الذات المحتاجة والمفتقرة إلى المعنى المتسامي؟

هل هو المتسامي؟

هل هو المؤسِّس؟ أو الرسول؟ أو جهاز السلطة الدينية النافذة؟

وإذا كانت «تختلف وظيفة النص الديني من مجتمع إلى آخر، ففي بعض المجتمعات نجد النص الديني هو محور السلطة، ومصدر المعرفة، وضابط السلوك، ومحدد الرؤية الشاملة إزاء الكون وظواهره وفي مجتمعات أخرى يتقلص هذا الدور إلى حد أدنى من ارشادات السكينة الروحية، والقواعد الأخلاقية. غني عن القول أن النصوص الدينية شأنها شأن كل السرديات الكبرى، ليست الوحيدة في ساحة التفاعل المجتمعي. حيث تزاحمها خطابات أخرى تسعى إلى الحد من دورها الاجتماعي، بل تقتص من قدسيتها أحياناً».

إذا كان الأمر محكوماً بين دين وآخر بهكذا نحو من المغايرة.. فهل من الصحيح أن نُعمِّم اشكاليات تقع في حاضرة دين معين، على دينٍ آخر؟ ولا لشيء إلا لأن كليهما اسمه دين.

وإذا كانت الظروف المجتمعية وحقل التجاذب بين دين ما ومحيطه فرضت أسئلةً وأحكاماً خاصة.. فهل يمكن لنا طرح نفس الأسئلة والأحكام على ظروف مجتمع ديني آخر عند لمح أدنى تشابه في المعطيات؟ مثلاً: نحن نعلم ما للكنيسة من حاكمية كهنوتية على النص الانجيلي الأمر الذي دعا حركة الاصلاح الديني ـ في الغرب ـ إلى كسر تلك الحاكمية وترجمت الانجيل إلى اللغات القومية، والعمل على تأويل الانجيل تأويلات مجازية.. حتى «أطلقت حرية القراءة، وقامت رياح العولمة فنقلت التعامل مع النص الانجيلي إلى مدارك التعددية والنسبية الثقافية. في اطار سعي الكنيسة المسيحية الحثيث إلى تكييف أوضاعها دينامياً مع مطالب العولمة الثقافية.

وكان مدخل الكنيسة في ذلك هو التخلص من المركزية الغربية في قراءة الانجيل وحيث أقرت بمشروعية القراءات المتعددة والقبول بالفوارق إلى حد التناقض أحياناً.. بل اعتبر البعض الأناجيل الأربعة نوعاً من التعدد الثقافي..

وهكذا أصبحت التأويلية الانجيلية هي البحث عن معنى النص في سياق من الخبرات المعيشية، أي معرفة الانجيل في السياق الثقافي والتاريخي لكل جماعةٍ مؤمنة...

تطلبت هذه المتغيرات من الكنيسة المسيحية اعادة النظر إلى النص الانجيلي، بل واعادة النظر إلى النصوص السماوية الأخرى؛ إيماناً بالوحدة المعرفية لهذه النصوص».

فهل النتائج الخاصة التي وصلت إليها المسيحية في نحو ونوعية القراءة أو القراءات المتعلقة بها، ينبغي أن نعممها على بساط واحد من رياح العولمة لتشمل كل بقعة جغرافية بما في ذلك العالم العربي والإسلامي؟! وكل ديانة بما في ذلك الدين الإسلامي؟! مع وجود الفوارق المركزية التي نذكر منها على سبيل المثال..

أ ـ محورية النص الحرفي للقرآن الكريم؛ باعتبار كل حرف فيه منزلاً من عند اللّه سبحانه؛ وهو ما يختلف عن الإنجيل أو الأناجيل.

ب ـ اعتماد العقيدة الإسلامية على الحقيقة الثابتة والمجردة المتعالية والمتسامية على الزمان؛ ودخول الإله في العقيدة المسيحية في حركة التاريخ والزمان.

ج ـ اعتبار الكلمة الفصل في المسيحية ممثلة بالكنيسة كمؤسسة كهنوتية، مما أوجب تجاذباً بين الحتمية المتولدة منها؛ وبوادر الحتمية العلمية المتولدة من عصر النهضة والتي أنتجت صراعاً اضطرت معه اللغة الدينية ـ المسيحية إلى أخذ شكل متكيِّف مع النسبية في الثقافة والاجتماع مما أوقع بشيء من التعددية التي أخذت أشكالاً حادة أحياناً...

بينما قامت اللغة الدينية ـ الإسلامية على فردية التدبر والتعبد؛ كما وعلى مشروعية الاختلاف كواقع اجتماعي وإنساني «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» قرآن كريم.

د ـ «خلاف أمتي رحمة» حديث شريف. حصول تطورات علمية وأدبية ومعرفية وحركة تقنين وتشريع وتنظيم في الغرب فرضت نفسها على النفوذ الكنسي وعلى منظومة القيم والثوابت المسيحية؛ رفعت ـ ولو على حساب الأبعاد المعنوية ـ حركة التطور الحضاري ووتيرتها في مجال الاقتدار السياسي، والاقتصادي، والتقني مما ألحق خلفه كل معطيات الواقع الغربي ـ بما فيه الديني.

بل وتم إلحاق ما أُسمي بـ«أطراف العالم».

وهذا ما لم يحصل في عالمنا العربي والإسلامي وبالتالي لم يقع في الدين عندنا ما وقع في الغرب. فالواقع هنا مختلف ومغاير لما عليه هناك ـ والدين هنا يشكل الروح النابض والقدَّام الحي ـ ولو على الصعيد الشعبي... ومنظومة المعرفة والسياسة هنا إذا تخبطت، ففي كثير من الأحيان بسبب الابتعاد عن قيم الدين والتزاماته.. الدين هنا هو السائد حتى ولو لم يأخذ السيادة؛ بينما هناك فإنما يتنفس برئة المحيط وحيثياته... لكن وعلى الرغم من كل ما مرَّ وأوردنا فقد يطيب للكثيرين عرض الأسئلة والمشكلات على الإسلام بطريقة فيها الوفير من المبادرة على صعيد الأحكام..

ولقد قُدِّمت فرضيات قامت على نحت جملةٍ من القواعد المعرفية ومناهج القراءة

للسرديات والنصوص الأدبية والدينية الإسلامية بنفس الكيفيات التي جرت مع النص الانجيلي أو التوراتي..

ونشأ بين أصحاب الاهتمام بفلسفة الدين وعلم الكلام في بلادنا مصطلحات تُعبِّر عن نشوء فرق جديدة.. تؤمن أحياناً بـ«التعددية الدينية» أو «الانحصارية الدينية» وهي نفس المسميات التي يمكن لنا أن نجدها لدى علماء لاهوت مسيحيين..

ولتبيان الأمر فلقد عرضنا في هذا الملف من العدد آراء لاتجاهات لاهوتية مسيحية.

ونقلنا بعض الفقرات للكتاب من العالم الإسلامي تأثروا بتلك الاتجاهات، ثم استعرضنا نموذجاً من النقد الذي يمكن القيام به من قبل مفكرين إسلاميين.

وألمحنا في مقالة للشيخ على أكبر رشاد إلى ضرورة التوفر على منظومة منهجية إسلامية لتحديد وجهة أي قراءة إسلامية فكرية وقد عُنْوِنَتْ باسم: «منطق فهم الدين» وسيبقى الباب عندنا مشرعاً على أي مساهمة تدفع الفكر ليكون فكر المهمات في عصر التحولات العظمى.



الملـــف

التعددية الدينية وجهات معرفية: إسلامية مسيحية

❖ **الدين وتعدد القراءات**

الشيخ أحمد واعظي

❖ **التعدّدية المعرفية**

حوار مع الدكتور محمد لغنهاوزن

❖ **التعدّدية الدينية**

الكاتب: جون هيغ

❖ **الإنحصارية الدينية**

بقلم: ر. دوغلس غيفت وغاربي فيليبس

❖ **نقد التعددية**

تأليف علي رضا قائمي نيا

❖ **منطق فهم الدين**

بقلم: علي أكبر رشاد

الدين وتعدد القراءات[1]

الشيخ أحمد واعظي[*]

تعريب (عن الفارسية): حيدر نجف

المحجّة يعالج الشيخ في هذا البحث تعدد القراءات الذي يعتبر أنه هناك دوراً للقارىء والمفسّر يفوق دور المؤلف وصاحب النص؛ بل يلغيه في الكثير من الأحيان، ولقد أراد الشيخ أحمد واعظي أن يركّز على ضرورة التمسك بمنهج التفسير الديني الذي يرتضيه ويألفه العقل والوجدان في إعطاء الأهمية لصاحب النص، وهذا الأمر يبرز بصورة أكثر خصوصية حينما يكون النص مقدس وصاحبه عنده مرادات حيوية على المتلقي معرفتها بالقدسية التي يريدها صاحب النص الأصلي..المحجّة

قبل الخوض في مرتكزات موضوعة «القراءات المختلفة للدين» من الضروري الإلماع إلى عدة نقاط تمهيدية:

النقطة الأولى هي أن ثقافتنا الدينية بل مطلق ثقافة الأديان الإبراهيمية ذات مركزية نصية، إذ يلعب النص الديني دوراً أساسياً في تكوينها. فالهوية الدينية في المجتمعات المسيحية، والإسلامية، واليهودية خاضعة بشدة لتأثيرات النصوص الدينية. ونريد بالنصوص الدينية النصوص الدينية المقدسة، أو نصوص الوحي (كالقرآن في الديانة الإسلامية، والإنجيل والتوراة في المسيحية واليهودية) التي تعد ينابيع أصلية للمعرفة الدينية في هذه الأديان. في مثل هذه المجتمعات، تقوم الثقافة، والهوية الدينية على النص، والتفسير، وفهم النصوص الدينية. لذلك فإن لكل نظرية حول كيفية التفسير اسقاطاتها على المجتمع، والثقافة الدينية.

(*) مسؤول قسم التحقيق في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

وقد ظهرت اليوم على صعيد الهرمنوطيق، والنقد الأدبي اتجاهات جديدة بشأن كيفية تفسير النص بصورة عامة، والنصوص الدينية على وجه الخصوص، وكانت لها انعكاساتها المباشرة، وغير المباشرة على الثقافة والهوية الدينية للمجتمعات. ومن آثار ونتائج هذه الاتجاهات الجديدة دراسة إمكانية قراءة النص عدة قراءات مختلفة. وكانت هذه "التقليعة" ثمرة الدراسات الهرمنوطيقية، لا سيما الهرمنوطيقا الفلسفية.

انطلقت الهرمنوطيقا الفلسفية مع هايدغر في مطلع القرن العشرين. وكان أبرز رموزها بعد هايدغر، المفكر الألماني غادامر. وبرز في الهرمنوطيقا الفلسفية على الساحة الفرنسية مفكرون من قبيل، جاك دريدا، وبول ريكور. فقد طرح هؤلاء أفكاراً تتسم بالجدة في مضمار تفسيرالنص سواء كان دينياً، أو حقوقياً، أو تاريخياً، أو أدبياً، أو شعرياً، أو نثرياً، وكانت لهم وجهات نظرهم بخصوص ماهية التفسير، من مؤدياتها ظهور فكرة تعدد قراءات النص.

إن إمكان قراءات مختلفة للنص يرتبط إرتباطاً مباشراً بإمكانية القراءات المتعددة للدين. فقد أشرنا في المقدمة الأولى إلى أن ثقافتنا الدينية ذات مركزية نصية واضحة جداً. وهويتنا الدينية مقترنة إقتراناً أكيداً بطبيعة، وخصائص تفسير النصوص الدينية من قرآن وسنّة. وعليه، فكل تنظير في باب تفسير الكتاب، والسنّة سيكون له تجلياته في مجال تفسير الدين. وبالتالي، فإن منبت السجال الدائر اليوم تحت عنوان إمكانية القراءات المختلفة للدين هو إشكالية القراءات المختلفة للنص، وإمكانية هذه القراءات. فشرعنة القراءات المختلفة للنص ستفضي تلقائياً إلى مباركة القراءات المختلفة للدين وشرعنتها.

النقطة التمهيدية الأخرى، هي أن ظاهرة اختلاف العلماء في فهم الدين معروفةً جداً في معظم الأوساط الفكرية، والثقافية، وحتى العامية. وهي إلى ذلك، ظاهرة مقبولة، ودارجة في هذه الأوساط. فمنذ القرون الماضية، وإلى يومنا هذا يعرف حتى العامة من الناس ممن لا باع لهم في الدراسات العلمية بأن المجتهدين قد يختلفون أحياناً في المسائل الفقهية. كما يعلم الجميع أن المفسرين غير متفقين دائماً في معننة

الآية القرآنية. وثمة إختلافات واضحة في ممارساتهم التفسيرية. ومن المعروف أيضاً أن المتكلمين المسلمين لا يفكرون على شاكلة واحدة، بل يختلفون في تصوراتهم إختلافات تزيد أو تنقص. وبالتالي، فإن اختلاف الفقهاء والمفسرين وعلماء الكلام لم يكن يوماً ما سراً خافياً، بل ظاهرة ساطعة المعالم حتى للعوام أحياناً. فما الذي جعل هذه الظاهرة تكتسب اليوم كل هذه الأهمية والحساسية؟ إذا كانت قضية إختلاف القراءات الدينية مساوقة لقضية اختلاف العلماء في الفقه، والكلام وباقي العلوم الإسلامية فمن غير الصحيح أن تغدو مثار جدل ونقاش إلى هذا الحد. فما هو التفاوت يا ترى بين إمكان القراءات الدينية المختلفة، واختلاف العلماء في المعارف الدينية؟ وما هو مكمن السر في هذه الأهمية والحساسية؟!

أعتقد أن مرد أهمية هذا العنوان ـ اختلاف القراءات الدينية ـ يعود إلى سببين: الأول: أن اختلاف العلماء في المعارف الدينية، وفهم الدين مقبول إذا كان على نحو الموجبة الجزئية. فممّا لا يختلف عليه إثنان أن العلماء في أي مجال معرفي، لهم مسلماتهم المتفق عليها، فهي ثوابت لا تتغير، وأفكار مشتركة بينهم جميعاً؛ أي أن هناك في علم الفقه مثلاً مساحات مشتركة بين جميع الفقهاء، لا يختلفون بشأنها على الإطلاق، ويخضعون لها كافة باعتبارها ثوابت الفقه وضروراته. وثمة طبعاً مساحات تشهد اختلافات بين الفقهاء. وكذلك الحال بالنسبة لعلم التفسير، وهي حالة تبدو طبيعية جداً. فهناك الكثير من الآيات القرآنية لا يختلف عليها عامة المفسرين قيد أنملة، وفي المقابل، ثمة آيات كانت على امتداد القرون الإسلامية مثار اختلاف المفسرين، وعلماء الإسلام. وعليه، فالقائل: إن علماء الدين مختلفون في فهم النصوص الدينية إنما يعني بعض الحالات دون حالات أخرى هي المشتركات والثوابت التي لا تتغير.

أما إشكالية القراءات المختلفة للدين فتغطي كل النصوص الدينية، ومجمل الكيان المعرفي الديني، ولا تفرق بين نصوص دينية وأخرى، بل ترى النص ـ أي نص ـ يقبل قراءات مختلفة بلا استثناء، ولا توفر هذه الرؤية أي نص، أو تعليم ديني تعتقد أنه ثابت

لا يتغير، ولا يقبل الاختلافات بشأنه. فالنص من منظار تعدّدية القراءات ممكن القراءة بأشكال متفاوتة على الدوام. إذاً فمثار السجال هو طابع الإطلاق في هذه النظرية، وشموليتها لكل النصوص.

السبب الآخر الذي أدّى إلى اللغط هو أن هذه النظرية ترى للمفسر أصالة في عملية التفسير. ولإيضاح المسألة يجب القول: إن المفسر أحد جوانب الممارسة التفسيرية. والطرف الآخر هو مبدع النص الذي أراد إيصاله للمتلقي. فالنص سواء كان شعراً، أو قطعة أدبية، أو آية قرآنية، أو حديثاً لا يخلو من أن صاحبه كانت له أفكار ومشاعر أراد نقلها للآخرين عبر الكتابة أو الكلام، وإلاّ ما الذي يدعو الشاعر إلى نظم القصائد؟ والكاتب إلى الكتابة؟ والخطيب إلى الخطابة؟ أوليس لنقل أفكاره، وآرائه، ومشاعره للمتلقين على شكل جمل وعبارات؟؛ لذلك، لا مناص من وجود طرفين في عملية تفسير النص وفهمه أو قل ذهنيتان:

١ ـ ذهنية صاحب النص، ومؤلفه المبدع له.

٢ ـ ذهنية المفسر الذي يريد تفسيره، وشرحه بعد فهمه.

فأيهما هو الأهم، وله الأصالة في عملية التفسير ونتائجها؟ هذه إحدى النقاط المهمة ومن مواطن الافتراق بين الهرمنوطيقا المعاصرة، والأفكار الشائعة المعروفة حول تفسير النصوص.

اشتهر منذ قرون بعيدة وإلى عصرنا هذا أن صاحب النص له الأصالة عند فهم النص وتفسيره. فوظيفة المفسر تجسير ما بين مبدع النص والمتلقي، واكتشاف ذهنية المؤلف عبر نصوصه. فما هو هدفي يا ترى حينما أقرأ قصيدة لجلال الدين الرومي مثلاً؟ هدفي هو أن أعلم ما الذي أراد قوله جلال الدين الرومي في قصيدته هذه. وحينما أقرأ مقطوعة أدبية، أو حديثاً فما هي غايتي من هذا الفعل؟ أليس معرفة ما أراد قوله صاحب المقطوعة، أو الحديث، وما رمز إلى تبيانه من معانٍ وأفكار؟ هذا هو ما نسميه في علم الأصول إدراك المراد الجدي للمتكلم. إذاً الغاية من التفسير هو معرفة ما أراده المتكلم، وتشخيص قصده من النص الذي صدر عنه. وبالتالي، فالأسلوب

المتداول في التفسير هو تحري قصد المؤلف، بينما في الهرمنوطيقا، والنقد الأدبي المعاصر ـ ليس كافة أنماط النقد الأدبي طبعاً، وإنما النقد الأمريكي الحديث ـ الذي يسلط جل التركيز على المفسر دون المؤلف.

والخلاصة هي أن القائل بتعدد القراءات الدينية، أو باختلاف قراءات النص يرى المفسر محوراً في عملية الفهم والتفسير، ولا يولي المؤلف إلاّ أهمية ثانوية. هذا التصور الحديث يفتح الباب واسعاً لأن يلوِّن المفسر النصوص بما يشاء من الألوان المستخلصة من ذهنه. كلنا يعي بشكل طبيعي أننا حينما نقرأ شعراً لحافظ الشيرازي أو نريد معننة حديث شريف، أو آية قرآنية، علينا إقصاء ذهنياتنا جانباً، وتقصّي ما يريد القرآن الإفصاح عنه، أو ما أراد الشاعر أن يعبر عنه من مكنونات روحه. أما في الهرمنوطيقا المعاصرة فلا شأن لنا بالمؤلف وذهنيته، وإنما تهمنا ذهنيتنا، وتطلعاتنا الخاصة كمفسرين، فلابد أن يضفي المفسر على النص لبوس ذهنيته ولواعجه. ولأجل مزيد من الإيضاح نسوق مثالاً من الأعمال الفنية؛ فنحن نرى لوحة لدافينشي، أو نصباً لميكال انجلو. وقد قيل كما هو متعارف إن الفنان أو خبير الفن الذي يريد تفسير لوحة دافينشي، أو تمثال انجلو عليه معرفة أرضية هذه الأعمال (Context)؛ أي عليه ملاحظة العصر الذي عاشه دافينشي، وأفكار هذا الفنان، والثقافة السائدة في زمانه، والوضع المزاجي لدافينشي ليستعين بكل ذلك على اكتشاف معاني اللوحة، ومداليلها. فهو يعود إلى جذور هذا النتاج الفني، والروح التي غذته وصنعته. وكل هذا يلعب دوراً في تشخيص المعنى الذي رمى إليه دافينشي، والمشاعر التي تقف وراء لوحته والانفعالات التي أراد التعبير عنها أو الرمز إليها بعمله هذا. بينما الهرمنوطيقا المعاصرة وخصوصاً هرمنوطيقا غادامر لا تعمل على هذه الشاكلة. ففي مستهل كتابه المعروف «الحقيقة والمنهج» يقول غادامر: «لسنا بصدد إعادة تشكيل ذهنية المبدع، ولا نبالي بما كان في ذهن دافينشي عند إبداعه للعمل الفني. إنما نواجه العمل مواجهة حرة، فالمهم هو ما تثيره اللوحة فيَّ أنا المفسر أو المتلقي. وما شأني أنا بما يريد أن يعبر عنه دافينشي بعمله هذا؟ ولماذا أتوخى معرفة اللواعج الفردية التي تفاعلت في

روح دافينشي أثناء تنفيذه للوحة؟ فهذا كله غير مهم بالنسبة لي. وعليه ليس من الضروري أن أشاهد الانجاز على أرضية المنجز؛ لأنه كالثمرة التي اقتطفت من الشجرة وأريد أن أتعامل معها بغض النظر عن شجرتها، وهل هي من حقول «لواسانات»، أو «جهرم»، أو «لبنان». كما لا تعنينا جذور الشجرة التي انتجت الثمرة، وتربتها، والأرضية التي نبتت فيها. وإنما ننظر إليها كشيء منقطع عن جذوره. وطبعاً يمكن تقصّي أصول هذه الأفكار في مؤلفات هيغل.

ها قد اتضح الآن مكمن السجال حول موضوع القراءات المختلفة للنص، وتبيّن أنه يتمثل في قضيتين:

١ ـ تسحب الهرمنوطيقا إمكانية القراءات المختلفة على كل النصوص؛ دينية وغير دينية، بينما الاختلافات المألوفة بين العلماء لا تشمل كل المسائل والنصوص بل بعضها، فهم مجمعون على ثوابت لا خلاف بينهم حولها على الإطلاق.

٢ ـ أنصار القراءات المتعددة يؤمنون بأصالة المفسر لا أصالة المؤلف، الأمر الذي أثار حساسيات عديدة، وسجالات واسعة حول الهرمنوطيقا.

النقطة الأخرى هي أن فكرة تعدد القراءات الدينية تقف على الجهة المعاكسة للقراءة الدينية التقليدية. وبعبارة أخرى، تقف أطروحة تعدّدية قراءات النص على الضد، أو في وجه القراءة التقليدية للنص. ولأن كلمة «التقليدية» اكتسبت طعماً سلبياً في الكتابات، والدراسات الفكرية، لذا نجم عن ذكرها، اسقاطات دلالية توحي بمفاهيم التحجر، والرجعية وما شاكل. وسنستعمل تعبير القراءة الدارجة، أو الشائعة للدين والنص بدل استعمال عبارة «القراءة التقليدية».

بادىء ذي بدء يجب التطرق ولو بإيجاز للخصائص، والمعالم التي تتسم بها القراءة الدارجة للنص:

الخصوصية الأولى:

هي أن الغاية من التفسير طبق هذه القراءة إدراك مراد مؤلف النص ومنتجه. فنحن

نتحرى مقاصد المؤلف ومراميه. بل إننا لا نقرأ النص إلاّ لنفهم ما يقوله مؤلفه. وهذه الغاية تتكرس أكثر فيما يخص النصوص الدينية. حينما يلقي خطيب ما كلمة حماسية يشجع فيها المستمعين على الدفاع عن وطنهم، ويشحذ فيهم هممهم ونخوتهم، قد يستعمل في كلمته أبياتاً من الشعر الملحمي. في هذه الحالة لا نهتم كثيراً لمن نظم هذه الأبيات، وفي أي قرن عاش؟ وما هي هواجسه. ولكن إذا كان النص دينياً فمن المهم جداً أن يتطابق توظيفي للنص مع المنطلقات التي تحرك منها منتج النص حينما صدر عنه. فهل أراد الباري عزّ وجلّ من هذه الآية أو تلك المعنى الذي يطرحه فلان من الناس؟ هذه مسألة مهمة جداً بالنسبة لعالم الدين أو الإنسان المتدين. ويكمن سر هذه الأهمية في هوية التدين. فما هي هوية التدين؟ ان جوهر التدين عبارة عن تلبية نداء الدين. ومغزى العبودية هو أن يعلم الإنسان ماذا يريد منه خالقه.

طيف من نصوصنا الدينية يخوض في المبدأ والمعاد، وصفات اللّه ومصير البشر وعوالم الوجود. والتدين فيما يخص هذا الجزء يعني التصديق والإيمان بالقضايا التي تتحفنا بها هذه المعارف. فحينما تفيدنا النصوص الدينية بأن اللّه رؤوف، ورحيم، ورحمته سبقت غضبه، تكون تلبية هذا النداء الإيمان والتصديق بهذه العبارات. إذاً من المهم جداً معرفة هل إن التفسير المطروح للآيات يمثل مقاصد اللّه فعلاً أم لا؟ لأن ذلك مقترن بجوهر التدين. وفارق شاسع بين أن أقرأ مقطوعة شعرية من غير المهم أن أفهمها كما أراد الشاعر، وبين قراءتي نصاً دينياً يرتبط تفسيره بوضعي الإيماني والعقدي. الكثير منا يقرأ أبياتاً شعرية تعبيراً عن حالته الروحية، فإذا كان حزيناً قرأ أشعاراً حانية شجية.

وطيف آخر من نصوصنا الدينية، يضم التعاليم والدساتير الإلهية التي نسميها آيات الأحكام، أو آيات الفقه في القرآن. وجلي كل الجلاء أهمية أن نعرض هل ما نفهمه من هذه الآيات هو ما أراده اللّه منها حقاً؟ وهل ما ذكره في الآية الفلانية واجب أم غير واجب؟ مشروع أم غير مشروع؟ هذه مسائل ذات خطر بالغ لتناسجها بجوهر تديننا. إن تديننا في هذه الحالات تصديق لقضايا، ومضامين دينية، وعمل بدساتير النصوص

الواردة في ديانتنا. لذلك لا مندوحة من معرفة مقاصد الباري، والمعاني التي أرادها من عباراته على وجه الدقة. إذاً الخصيصة الأولى من القراءة الدارجة للنص هي تنقيب المفسر عن مرامي المؤلف. وبتعبير آخر، لابد أن تكون الأصالة في قراءة النص للمؤلف.

الخصوصية الثانية للقراءة الدارجة:

هي تجنّب إشراك ذهنية المفسر في عملية الفهم والتفسير. فالتفسير بالرأي مرفوض بتاتاً؛ لأننا نريد معرفة رأي المؤلف، والمهم لدينا وعي شخصية صاحب النص وأفكاره. وإذا سمحنا لقبلياتنا وفضاءاتنا الذهنية أن تسود، فقد فسرنا أنفسنا دون النص، وفرضنا متبنياتنا على نتاجات غيرنا، بينما الصحيح هو الاستسلام المطلق أمام النص لمعرفة فحواه. في القراءة الدارجة ليس المفسر غير متلقٍ يريد فهم النص، وهو لذلك منفعل أمامه، وليس فاعلاً يروم "معننة" فاعليته. ليست مهمة المفسر صناعة المعاني، وإنما فهم المعاني وتفهيمها.

الخصوصية الثالثة:

هي عدم الاكتفاء بألفاظ النص وحدها، وإنما يجب التعرف على أرضية معاني النص. الشيء الذي نسميه في العلوم الحوزوية القرائن الحالية، وشأن النزول وأسباب النزول. فهي أداة مساعدة على فهم النص بنحو أفضل وأصح. وإذاً لا يمكن الاكتفاء بالقيمة الأدبية، أو اللغوية للنص. وإنما يتوجب النظر والتدقيق في الأرضية التي احتضنت النص، ومعرفة الجغرافيا الفكرية التي ألقت بظلالها عليه.

وبعد هذه الالماحات السريعة إلى خصائص القراءة الدارجة للنص، لنرى ماذا تقول الهرمنوطيقا المعاصرة، والأسلوب الحديث في النقد الأدبي في مقابل هذه القراءة الدارجة؟ وثمة الكثير من الدراسات والتجاذبات حول هذا الموضوع، لكنني أكتفي بالإشارة إلى نقطتين رئيستين، عملت على تمايز وجهات النظر في الهرمنوطيقا المعاصرة فيما يتعلق بفهم النص وهما النقطتان الأساسيتان في قضية القراءات

المختلفة للدين. فالقائلون بإمكانية القراءات المختلفة للدين، يرتكزون على واحدة من هاتين النقطتين الأساسيتين.

النقطة الأولى تجاهل المؤلف في عملية الفهم، وهو ما أشرت إليه باختصار. وكان مارتن هايدغر أول من أشار إلى هذا المفهوم تلميحاً في ثنايا أفكاره. فقد وضع هايدغر أفكاراً حول ماهية الفهم، وبنيته نتيجتها النهائية أن لا نصيب للمؤلف في عملية فهم النص. واقتنص تلميذه غادامر هذه الفكرة لينمّيها، ويشدد عليها فيما بعد، فيقول: المؤلف هو الآخر أحد قرّاء النص، وتفسيره للنص لا يرجح على تفاسير الآخرين؛ بمعنى أن جلال الدين الرومي الذي نظم هذه الأشعار، وحافظ الشيرازي الذي دبّج هذه القصائد، والإمام الصادق عليه السلام الذي لهج بهذا الحديث، ليسوا مفضلين علينا في معننة نصوصهم، واكتشاف مكنوناتها؛ لذلك لسنا ملزمين بتفاسيرهم إن وجدت، وإنما يحق لنا التمادي في عملية التفسير، والتشريق، والتغريب في نحت المعاني للنصوص، وقد تكون شروحنا لديوان حافظ الشيرازي أمتن وأصح من شرحه هو لديوانه!

على صعيد النقد الأدبي كان رولان بارث من أبرز الذين أكدوا هذه الأفكار، وقد بلور نظرياته في دراسة بعنوان: «موت المؤلف»، يقول فيها: «النص شأنه شأن الطفل الذي يربيه أبواه وينشآنه. فإذا شبّ هذا الطفل وبات صاحب أفكار وآراء خاصة، يمكننا تجاوز والديه، والتحدث إليه مباشرة، والدخول معه في حوار وأخذ وعطاء، فلا نبالي أبداً بأفكار أبيه، وما يريده، بل لا يهمنا أساساً من هو أبوه. وكذلك الحال بالنسبة لتفسير النص. فالشاعر قد ينظم أشعاره، والأديب يضع مقطوعاته، والكاتب يؤلف أسفاره، ولكن بعدما يفرغون من مهماتهم هذه، وتقتطف منهم ثمارهم، ونتلقى عنهم منجزاتهم، لن يعود من المهم أن نرى من هو صاحب المنجز وكأن صاحبه قد مات، وبقينا في علاقة مباشرة نحن والنص، لا نحن والمؤلف. فليس النص جسرنا إلى ذهنية المبدع وشخصيته، وإنما نستطيع الدخول في حوار مباشر مع النص.

يعبّر جاك دريدا عن هذا المعنى بشكل آخر فيقول: يدخل المفسر في لعبة معننة مع النص، إنها لعبة شطرنج لا نهاية لها. ويشدد هذا المفكر الفرنسي على إمكانية الدخول

مع النص في لعبة معننة لا شأن لنا فيها بالمؤلف. وهذه اللعبة غير متناهية، لأن إمكانيات تفسير النص غير متناهية. ولعل أفضل من حاول تسويغ الطابع اللامتناهي للتفاسير هو غادامر، وسأحاول فيما يلي تبيين هذه المسألة؛ لتتضح الأسباب التي دعت البعض إلى القول بإمكانية قراءات متعددة.

منشأ فكرة القراءات المتعددة:

شهد القرن التاسع عشر صراعاً فكرياً بين آراء هيغل وشلايرماخر، تطرق إليه دلتاي فيما بعد على نحو التفصيل. ودار الصراع على معنى الفهم (فهم العمل، أو الأثر الأدبي، أو الفني أو الفكري أو... الخ) فما معنى أن يفهم الإنسان العمل الفني أو الكتابي؟

أكد مفكرون نظير شلايرماخر بأن الفهم معناه «إعادة البناء» (Reconstruction)؛ أي أننا نريد مشاطرة المؤلف أحاسيسه، ولواعجه والولوج إلى ذهنه ونفسيته التي صنعت النص.

وإذا كان الفهم هو «إعادة البناء»، فمن المهم جداً معرفة ما يضمره المؤلف في ذهنه. ومن المهم أيضاً الغور في شخصيته. وفي المقابل تشدد الهرمنوطيقا الفلسفية على أن الفهم ليس سوى التركيب. فالفهم ليس إعادة البناء، بل التركيب؛ تركيب بين أفق النص وأفق المفسر. فأنا المفسر المتوخي فهم عمل ما لي ذهنيتي، ومعارفي، وميولي، وتطلعاتي، وقبلياتي، وأحكامي المسبقة، وبالتالي لي أفقي (Horizon). وقد ورد مصطلح (Horizon) هذا في أعمال نيتشه بعنوان «المشارف»، أو «المنظور»، فقد ألمح نيتشه إلى هذه الأفكار على نحو غير مكتمل واختار له مفردة «المنظور»[٢]. فكل من يريد النظر إلى شيء ما، له زاوية نظره أو منظوره؛ أي له أفقه ومشارفه، وقد اختار غادامر مفردة الأفق (Horizon) بعدما اختار نيتشه مصطلح المنظور.

فلكل من النص، والعمل الفني أفق. والنص يحوي على كل حال خطاباً أو مادة تقال. والأثر الفني يحمل مشاعر، وحالات يريد الايحاء بها للمشاهد. فما هو الفهم؟ وما هي

حقيقة فهمنا لهذه الأعمال؟ الفهم هو امتزاج وتركيب بين أفق المفسر وأفق النص. ويسمي غادامر الفهم حادثةً أو واقعة (event). فالفهم حادثة تقع حينما يمتزج هذان الأفقان، فما لم يحدث الامتزاج لا يحصل الفهم. وبهذا يتبين مسوغ القراءات المتعددة. فالذي يفهم الفهم والتفسير بهذه الطريقة سيتمخض عن فهمه طبعاً وجود تفاسير بعدد المفسرين، الذين ينطلق كل واحد منهم، من أفقه الخاص في فهم النص. صحيح أن النص ثابت لا يتغيّر، ولا يحق لأحد العبث به، وتغيير منطوقه، لكنني أنا المتلقي لست ثابتاً. فالإنسان موجود تاريخاني (Historical)؛ ولأنه موجود تاريخي؛ فثمة آفاق تفسيرية بعدد المفسرين، وبالتالي، من الممكن حصول العديد من التراكيب، والامتزاجات بين آفاق متنوعة.

وبكلمة ثانية؛ لكل مفسر، ولكل إنسان تقاليد أو سنّة (Tradition) يتنفس فيها، وتتأثر بها ذهنيته، وشخصيته، وأفقه. إذاً التقاليد ذاتها ظاهرة متحركة لا تقبل التجمد، والثبات. ولأن الآفاق متحركة فهي متعددة. وإذا تعدد الأفق تعددت التراكيب والتمازجات، واختلفت أنماط الفهم. وبالتالي يؤكد غادامر وأضرابه أن فهم النص عملية غير متناهية، ولا يصح القول: إننا قبضنا على المعنى النهائي للنص؛ لأن بالمستطاع ظهور تراكيب متعددة لا نهاية لها. ومن الخطأ الزعم بأن هذا المعنى هو الوحيد الممكن للنص الفلاني، فقد يأتي غداً مفسر آخر، ويفسره بشكل مختلف، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ومبنىً آخر مقارب لهذا المبنى يقترن بالسؤال؛ ماذا يجب أن يفعل المفسر لذهنيته عند فهم النص؟ هل يقصي ذهنيته أم يسمح لها بالتدخل؟ الأسلوب المتعارف عليه في فهم النص يوصي المفسر بالاحتراس الشديد من إشراك ذهنيته، وأحكامه وتطلعاته المسبقة؛ لأن هذا يقود إلى التفسير بالرأي والتفسير بالرأي مرفوض وممنوع، وتحميل المفسر نزعاته وأغراضه على النص ممارسة مدانة. أما الهرمنوطيقا المعاصرة (أو طيف محدد منها هو الهرمنوطيقا الفلسفية) فتؤكد أن إشراك ذهنية المفسر ليست عديمة الضرر وحسب، بل تمثل شرطاً لازماً لحصول الفهم. فمن شروط حصول الفهم

أن يسمح المفسر لذهنيته بالتدخل والنظر. وكان هايدغر أول من نادى بهذا المفهوم في تحليله للبنية الوجودية. يقول: كل تفسير وفهم يحصل لدى الإنسان له بنية وجودية. وثمة عناصر ثلاثة تلعب دوراً في تبيين هذه البنية الوجودية: «التوافر المسبق»[٣]، و«النظر المسبق»[٤]، و«الصورة المسبقة»[٥]؛ هذه العناصر الثلاثة تتدخل في كل فهم أو تفسير يتوفر عليه الإنسان. ويقتبس المتكلم المسيحي المعروف بولتمان هذه الأطروحة من هايدغر فيستعمل في بحوثه اللاهوتية مصطلح «التوافر المسبق» (Preunderstanding) فيقول: «يتبين فهمنا للنصوص المقدسة على معارفنا المسبقة؛ أي على ما نتوافر عليه مسبقاً من معارف ومعلومات». وتطرق غادامر لما يشبه هذه الفكرة بعد ذلك، فكثر في مؤلفاته مصطلح «الأحكام المسبقة» (Prejudice). وله دراسة مفصلة عن دور الأحكام المسبقة يقول فيها: في عصر التنوير كانت الأحكام المسبقة حالة سلبية جداً في مضمار العلوم والمعرفة. وفي عقلانية عصر التنوير (القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي) شاع التصور أن على الإنسان التحرر من أحكامه المسبقة للقبض على الحقيقة في كل العلوم (فيزياء، كيمياء، فلسفة و...)، وعليه أن يتحراها بمعونة المنهج والأسلوب العلمي. ويمكن ملاحظة بصمات ديكارت في هذه الأفكار التي سادت حقبة العقلانية من عصر التنوير. فقد شدد ديكارت على قدرة الإنسان، وتمكنه من إدراك الحقيقة شريطة استعمال المنهج الصحيح في كل شعبة من شعب المعرفة. فإذا استخدمنا المنهجية المناسبة كانت إصابة الحقيقة عملية سهلة، وعلينا الاحتراس فقط من إشراك قبلياتنا وأحكامنا المسبقة. وأراد غادامر في كتابه «الحقيقة والمنهج» (Truth and method) رد الاعتبار للأحكام المسبقة؛ مشدداً على أن الأحكام المسبقة هي أساساً منتجة الفهم. فإذا لم تكن لنا أحكامنا المسبقة لم يحصل لدينا أي فهم. فهو ينوّه بها كشرط للفهم. ولنا أن نلاحظ كم هو الفارق بين منهجيةٍ لفهم النص تلغي التفسير بالرأي، ومنهجية أخرى تكرس التفسير بالرأي، وترى أن جميع التفاسير منبثقة عن آراء المفسرين الخاصة، ومستندة إلى قبلياتهم وأحكامهم المسبقة. يقول غادامر:

حينما نريد فهم نص ما، فإن المنطق الذي سيسود هذا الفهم هو منطق الأسئلة

والإجابات؛ أي أننا سنحاور النص. فمن أي طرف سيبدأ الحوار؟ إنه سيبدأ من المفسر؛ باعتبار أن المفسر هو الذي يطرح معنىً من المعاني على بساط البحث، ويشرع بمحاورة النص. في البدء يقترح المفسر معنىً للنص وفق توقعاته وقبلياته، وعندها يدخل النص حلبة الحوار، فيصحح أفق النص هذا المعنى.

والذي يتبنّى وجهة النظر هذه، ويريد رد الاعتبار للأحكام والمعلومات المسبقة، فمن الطبيعي أن يعترف رسمياً باختلاف القراءات وتعددها. إذاً واحدة أخرى من أركان هذه النظرية هي أن القبليات ليست عديمة الخطر على الفهم، والتفسير وحسب، وإنما هي شرط لازم للفهم، وبدونها لا يحصل الفهم.

وفيما يلي نسجل بعض الملاحظات، والمؤاخذات الواردة على هاتين الركيزتين:

الركيزة الأولى إلغاء المؤلف، والحكم بموته وبقاء المتلقي لوحده مع النص في سياق لعبة المعننة والتفسير. هذه الركيزة ممكنة النقاش من زاويتين. الأولى: هل بالإمكان مثل هذا الأمر؟ أي هل بالإمكان التغاضي عن المؤلف، والدخول مع نصه في لعبة تفسيرية؟ الجواب هو نعم، يمكن ذلك، ويمكن حتى مع نص سماوي مقدس كالقرآن الكريم. إذ بالإمكان الدخول مع القرآن في لعبة تفسيرية حرة، متجاهلين نوايا ومقاصد صاحب النص.

إذاً حينما يكون السؤال عن إمكانية هذا الشيء، فالإجابة نعم هو شيء ممكن. وبالمستطاع عدم الالتزام بالمنهج العقلائي للفهم، والعمل خلافاً للاسلوب الدارج المعهود. ولنأخذ شعر حافظ الشيرازي كنموذج، إذا لم نعتبر شخصية حافظ حاكيةً لشعره؛ أي لا نأخذ بنظر الاعتبار أساساً أن حافظ الشيرازي بكل خصائصه الشخصية، والعرفانية والفلسفية، والدينية، هو ناظم هذه القصائد حينئذ يمكن أن نفهم من الرموز الغزلية المعروفة في شعره ايماءات للنساء، ولملذات مادية ليس إلاّ، ونفسر ذكره للخمر، والسكر بالخمر الحقيقي الذي يتعاطاه غير الملتزمين دينياً. فالأرضية ممهدة لمثل هذا التفسير وهو عملية ممكنة غير مستحيلة. لكن السؤال هل هذه العملية الممكنة مستساغة ومقبولة علمياً أم لا؟ السؤال هنا ليس عن الإمكان، وإنما عن الصحة أو

السقم. فهل من الصحيح تجاهل مقاصد المؤلف؟ إن صحة، أو سقم هذه الممارسة تتصل بغايات التفسير، فما هو يا ترى الهدف من التفسير؟ ولنضرب مثالاً لتقريب المعنى؛ قد يقترح الأستاذ الجامعي على طالبه الكتابة، أو التحقيق في موضوع ما، فيقول له ابحث في الآراء الكلامية لحافظ الشيرازي، وأفكاره وعواطفه، ورؤيته الكونية، ولنا أن نقارن هذا الطالب الجامعي بشاب يقرأ قصائد في احتفال بهيج ليدخل السرور على قلوب الحاضرين.

الهدفان متباينان جداً؛ في الحالة الثانية يفتش المرء ليجد مقطوعات شعرية زاخرة بالألفاظ، والتعابير "الموسقة" الجميلة، ولا يهمه من هو صاحب هذه المقطوعات وما غرضه بالضبط من نظمها؟ وما هي الرؤية الكونية التي عبر عنها في قصائده؟ وإلى أي مفاهيم عرفانية ودينية أومأ؟ المهم لديه الجمالية الظاهرية للأبيات، ويكفيه أن يبتهج المستمعون للمعاني البسيطة المفهومة منها. أما الطالب الجامعي الذي ينوي كتابة بحث علمي عن حافظ الشيرازي، وأفكاره، الفلسفية ورؤاه الكونية، وعواطفه ومعتقداته الكلامية، فيهمه أولاً: أن تكون القصيدة من نظم حافظ الشيرازي فعلاً؛ أي ينبغي أن تكون له خبرة بالإسناد. فإذا لم تكن القصائد لحافظ لم يكن الطالب مخولاً لاكتشاف الرؤية الكونية لحافظ من خلالها. كما من المهم جداً أن يعرف انتماء حافظ الشيرازي لهذا المسلك العرفاني أو ذاك. فإذا توصل إلى أن المسلك العرفاني لحافظ قريب من نجم الدين دايه، وغير متلائم مع مسلك ابن عربي، فلا يحق له تفسير الايماءات العرفانية لحافظ وفق مسلك ابن عربي. وإنما يتحتم عليه تفسيرها حسب مسلك نجم الدين دايه؛ لأن الهدف من التفسير هنا إدراك ذهنية المؤلف وشخصيته.

وحول تفسير القرآن، والنصوص الدينية أشرت في مطلع البحث أن الغاية من تفسيرها غاية خاصة. فالعالم المتدين حينما يقارب النصوص الدينية لا يصبو إلى تعامل حر مع النصوص، ولا يتوخى الدخول في لعبة معننة حرة مع النص، بل يلزمه تدينه وكونه عالماً دينياً بأن يتحرى مقاصد صاحب النص. فلا نغض الطرف عن من هو مبدع العمل؟ العالم الديني يحاول معرفة ما يريد صاحب النص قوله؛ لذلك يهمه جداً

معرفة من هو منتجه وما هو؟ بالنسبة للقرآن الكريم تكتسب هذه القضية خطورة مضاعفة، ويؤثر على المعنى أن يكون القرآن من عند الله تعالى أو من عند غيره.

والخلاصة هي أنهم يؤكدون إمكانية الدخول في لعبة تفسيرية حرة مع النص ونتجاهل المؤلف، فتنتج قراءات متعددة للنص، ونحن نقول نعم هذه العملية ممكنة مع أي نص، ولكن هل هي ممارسة مستمرءة أم لا؟ الجواب: إنها غير مقبولة وغير مستساغة فيما يخص النص الديني؛ لأن الغاية من تفسير النصوص الدينية مختلفة. وحتى في النصوص العادية ترتبط هذه القضية بالغاية من التفسير.

الركيزة الثانية لتعدد قراءات النص يجب شرعنة أن يشرك المفسر قبلياته، وأحكامه المسبقة في عملية الفهم. واستدلال الهرمنوطيقيين على ذلك هو أن المفسر لا يستطيع التحرر من كل قبلياته، وهل يمكن لإنسان اقصاء ذهنيته والخروج منها؟! فذهنية الإنسان هي هويته، وليس بمقدوره نبذها بكل ما فيها من معلومات، وتطلعات عند قراءة النص. وبالتالي، فهذه الذهنية لابد أن تتدخل في عملية الفهم والتفسير.

في الرد على هذه الفكرة أقول باختصار: إن ذهنيتي بما تنطوي عليه من معارف ومعلومات يمكن تصنيفها وترتيبها في مستويات عدة. نحن أيضاً نعتقد أن بعض قبلياتنا لابد أن تساهم في الممارسة التفسيرية، ولكن ينبغي معرفة أنواع المساهمة هذه. فمساهمة بعض القبليات مشروع وجائز، إلاّ أن قبليات أخرى لا يجوز لها التدخل والمشاركة في التفسير. فمثلاً مشاركة القبليات التي يمكن أن تلعب دور الأدوات والمقدمات في عملية الفهم ليست مذمومة دون جدال، بل هي محمودة ولازمة. فحينما نريد مطالعة نص منطقي وبالفرنسية، هل يمكننا فهمه بدون إلمام كافٍ بقواعد ومفردات وتراكيب اللغة الفرنسية؟! وهل يمكننا فهمه بدون معرفة بالمنطق والأصول العقلانية للتفاهم والتفهيم؟ إذاً بعض القبليات مقدمات ضرورية للشيء، وهي أدوات تمهيدية لا مندوحة منها لتحصيل العلوم، لكنها لا تحدد معاني النص ومضامينه. وللتمثيل حينما نريد استخراج الماء من بئر، نحتاج بطبيعة الحال إلى حبل وبكرة بئر ودلو، لكي نقوم بعملية استخراج الماء، وبدونها لا تتم هذه العملية. ولكن يجب أن لا

ننسى أن الماء يستخرج من البئر، وليس من الدلو، ولا من الحبل ولا من بكرة البئر. نعم لا يمكن الاستخراج بدون هذه الأدوات، لكنها تبقى أدوات وليست صانعة الماء، ولا تساهم في تكوينه. وفي باب التفسير والاستنباط من النص نحتاج إلى معارف تمهيدية، وقبليات أداتية نظير علم اللغة، وقواعدها، والمبادىء العقلية التي تحكم التفاهم بين البشر و... الخ. نحن نحتاج إلى مثل هذه المعارف دون مراء، بيد أن هذا لا يعني أنها تصنع نصاً، فالذي يصنعها تتضيد ألفاظ النص وتركيب الجملات والعلاقة بين الألفاظ والمعاني.

وبعض معلوماتنا تمهد الأرضية لسؤال النص واستنطاقه. فهي تتدخل في التفسير، ولكنه تدخل استنطاقي وليس تدخلاً في تشكيل المعنى وصياغته.

ومن المناسب الإشارة هنا إلى نقطة؛ ما هو الفرق بين تفسير المرحوم الطباطبائي (الميزان)، وبين تفسير مجمع البيان للطبرسي؟ من أبرز الفروق أن العلامة الطباطبائي ولضلوعه في الكلام، والفلسفة، والقضايا الفكرية، والاجتماعية، وتوفره على تأملات شخصية عميقة استنطق القرآن أكثر من الشيخ الطبرسي. فقد طرح الطباطبائي أسئلة عديدة على القرآن واستقى منه الجواب، وهذا ما لم يصنعه الطبرسي بنفس المستوى. فما هو السبب؟ السبب هو أن تلك الأسئلة لم تطرق بال الطبرسي أساساً حتى يضعها بين يدي القرآن، بل ربما لم تكن الأسئلة التي طرحها الطباطبائي على القرآن موجودة في زمن الطبرسي. ففي الميزان يناقش الطباطبائي العلاقة بين الإسلام والاشتراكية، وهل يفهم من الآيات ذات الطابع الاقتصادي في القرآن نوعاً من الدفاع عن الاشتراكية، أم عن الرأسمالية، أم لا هذه ولا تلك؟ وعلى مستوى الدراسات الاجتماعية يطرح العلامة الطباطبائي أسئلة خطيرة جداً حول علاقة الفرد بالمجتمع. فلماذا لا نلقى نظير ذلك عند باقي المفسرين؟ لأن هذه الأسئلة لم تجل أساساً في خواطرهم حتى يستنطقوا بها القرآن، يأمرنا الإمام علي عليه السلام باستنطاق القرآن وأخذ الإجابات الجديدة منه. بيد أن الإشكالية تكمن في أن العلامة الطباطبائي حينما طرح أسئلة معقدة على القرآن ليستمد منه الجواب، هل استمد الجواب من عند نفسه

وأجاب هو عن الأسئلة بدل القرآن حتى نقول: إن ذهنية المفسر تساهم في عملية التفسير؟ الجواب كلا، السؤال كان من الطباطبائي أما الجواب فمن القرآن. إذاً ما نوع التدخل الذي كان للطباطبائي، وذهنيته في التفسير؟ إنه تدخل استنطاقي، تدخل في طرح الأسئلة، لا في صياغة الأجوبة، الإجابات تستخلص من النص والاستفسارات يطرحها المفسر. وبالتالي فإن الرأي المنحاز إلى مساهمة المفسر في عملية التفسير، رأي صائب في الجملة، بيد أن هذه المساهمة ليست مضمونية، ومن سنخ التفسير بالرأي في أي حال، فهي أحياناً مشاركة أداتية، وتارة مشاركة عن طريق طرح الأسئلة والاستجواب. نعم، ثمة أيضاً مشاركة مضمونية ممنهجة لا إشكال فيها. وأشير باختصار، إننا إذا توفرنا على معرفة برهانية يقينية فقد تتدخل هذه المعرفة في فهمنا للنص. فالآية التي تتطرق لبيعة الرضوان مثلاً وتقول: ﴿يد اللّه فوق أيديهم﴾؛ ظاهرها أن للّه جسماً، وله يدٌ وضعها فوق أيدي الذين بايعوا النبي ﷺ وصافحوه. غير أننا نتوفر على دليل برهاني حاسم بأن اللّه لا جسم له. هنا تتدخل هذه المعرفة لتصوغ رأينا التفسيري، فنقول: إن المراد ليس اليد الحقيقية الظاهرية، وإنما وردت كلمة «اليد» هنا استعارة للنصرة الإلهية، وللترابط بين المبايعين وخالقهم. وهذا من قبيل قولنا في أحاديثنا اليومية: «صحبتك يد اللّه»[٦] ونقصد صحبتك الرعاية الإلهية، ولا نعني أبداً أن للّه يداً حقيقية كأيدينا. إذن تتدخل معارفنا السابقة أحياناً تدخلاً مضمونياً في التفسير، إلاّ أنه تدخل ممنهج تقيّده يقينية القبليات. أما إشراك القبليات غير اليقينية في صياغة معاني النص وليٌ عنقه، فلن يكون هذا سوى تلك الممارسة المرفوضة التي نسميها «التفسير بالرأي».

---

(١) ألقي هذا النص على شكل محاضرة لهذا يخلو من المصادر والهوامش.

(٢) پرسپكتيف.

(٣) پيش داشت.

(٤) پيش ديد.

(٥) پيش تصوير.

(٦) دست حق به همراهت، كلمة توديع معروفة في الفارسية.

التعددية المعرفية[1]

حوار مع الدكتور محمد لغنهاوزن[*]

تعريب: حيدر نجف

المحجّة «التعددية المعرفية» من المدارات البالغة الأهمية في مضمار علم المعرفة المعاصر. وهي ظاهرة كان لها ذروتان مميزتان في العالم الغربي؛ إحداهما إبّان فترة الازدهار الحضاري في اليونان قبل ميلاد المسيح، والثانية في عهد النهضة الأوروبية وما تلاها من تطورات دفعت التعددية المعرفية إلى السطح وزودتها بالمؤونة اللازمة للاستمرار إلى عصرنا هذا، حيث كان لها طوال هذه المدة ايماضات وتجليات مختلفة بفعل تمدد الثقافة الغربية عالمياً، فقد احتلت هذه الاشكالية اليوم مكاناً منظوراً في أوساطنا الفكرية ومنجزنا الثقافي. وفيما يلي هذا الحوار مع المفكر الأمريكي المسلم الدكتور محمد لغنهاوزن الأستاذ في الجامعات الغربية والإيرانية، حول قضية التعددية المعرفية:

س: لنبدأ بسؤال عام حول رأيكم في التعددية المعرفية؟

لغنهاوزن: قبل كل شيء ينبغي تحديد موضوع التعددية المعرفية. في البحثين اللذين حرراهما ادوارد كريغ (Edward Craig) واستيفن استيتش في دائرة معارف روتلج (Routlede) حول التعددية المعرفية، أشارا إلى أن هذا اللون من التعددية يفيد التسليم لتعدد ملاك العقلانية، أو تعدد ملاكات التسويغ، أو اليقين. وطبعاً يمكن التعبير أيضاً بأنها تعددية مناط القيم والمعرفة.

نظراً لهذا المعنى نجد أن التعددية ذات أنواع مختلفة. فقد يكون الإنسان تعددياً فيما يخص القيم، لكنه غير تعددي في مجال العقلانية، أو بالعكس ربما كان تعددياً في المسرح العقلاني وغير تعددي على صعيد القيم.

(*) باحث أميركي وأستاذ للفلسفة الغربية في إيران.

وأرى من المناسب الإشارة إلى التعريف الذي أوردتُهُ في كتابي حول التعددية الدينية لكيلا تلتبس الأمور. ثمة قضية في التعددية الدينية أو التباين في المعتقدات تتلخص في السؤال؛ هل يمكن على الدوام تفسير هذه التباينات بأخطاء في ملاك المعرفة يقع فيها البعض أم لا؟ إذا قلنا إنه من الجائز لشخصين أن يختلفا في المعتقد الديني، من دون أي توانٍ أو تقصير من جانب أي منهما في وظيفته المعرفية، فهذا يعني بلا ريب إمكانية القول بنوع من التعددية المعرفية. ولنفترض عالمين رياضيين (وهذا المثال لا يختص بالمعتقدات الدينية) لهما وجهات نظر متفاوتة بشأن فرضية الديمومة (Continum hypothesis) وحول نوع اللانهاية الموجودة في الديمومة وهناك كما هو معروف الكثير من النقاش حول هذا الموضوع بين علماء الرياضيات. المثال الآخر نستقيه من نظرية الهيولى (chaos theory) التي تدور حولها إختلافات أعمق. فالبعض يعتقد أنها نظرية لا تتفتق عن أية نتائج، وهي نظرية سيئة لا تمت بصلة للرياضيات أصلاً. وتعارض هؤلاء طائفة أخرى من الباحثين تؤكد أن نظرية الهيولى باكورة فرع مهم جداً من فروع الرياضيات.

وبلحاظ هذا التباين في وجهات النظر بين علماء الرياضيات يمكن القول إن أياً منهم غير مخطىء في عقلانيته وتسويغاته. أو نقول أن كلاهما أعطى الدراسة والتنقيب والبرهنة حقها ولم يألُ جهداً في هذا الجانب، بيد أن كلاً من الفريقين وصل إلى نتيجة تختلف عما وصل إليه الفريق الآخر. وليس مرد هذا إلى أن أحدهما كان مخطئاً، وإنما بسبب أن الموضوع بحد ذاته موضوع معقد، وملاك العقلانية وما تتوفر عليه من تسويغات ليست حالياً من القوة والرصانة بحيث تهدينا إلى نتيجة حاسمة بشأن صحة أو سقم أحد الرأيين.

ربما قادنا هذا إلى إجتراح علاقة بين هذا النوع من التعددية المعرفية المطروحة في دائرة معارف «روتلج» المشار إليها. فإذا كانت هذه الاختلافات والتعددية المعرفية المطروحة في دائرة معارف روتلج المشار إليها مستساغة في الرياضيات، فبامكانها خلق إختلافات في مناط التسويغ وملاك العقلانية. وبالتالي، إذا استمرأنا أن يصدر عالمان

حكمين مختلفين حول مسألة واحدة من دون أن يكون أي منهما على خطأ، فهذا نمط من التعددية قد تتوالد عنه أنواع أخرى من التعددية.

هذه الفكرة أشار إليها كريغ واستيتش في دراستيهما. والنقطة المهمة هي إعتقادهما أن الجهة المقابلة للتعددية هي الآحادية. إنهما يريان الآحادية والتعددية لونين في طيف واحد؛ أي يمكن للإنسان أن يكون تعددياً، وقريباً من الآحادية في الوقت نفسه، فليس من الضروري أن لا يشترك الشخصان في أية نقطة في ملاك التسويغ أو اليقين أو العقلانية، بل يمكن أن تجمعهما نقاط اشتراك كثيرة. لكن الاشكالية هي: إلى أي حد يمكن أن يختلفا؟

وفق تعريف كريغ واستيتش فإن الشخص إذا أذعن لأبسط اختلاف في الملاك فهو تعددي. وإذا قال قائل: أن ملاكات العقلانية متضاربة جداً في الفروع العلمية المختلفة، وإن المشتركات بينها ضئيلة جداً، ولا سبيل أمامنا إطلاقاً للتوفيق بين هذه التباينات، فهو ذو نزعة تعددية متطرفة جداً.

وثمة لون آخر من التعددية أقل تطرفاً هي التي يعتقد أتباعها بوجود تفاوتات في ملاك العقلانية أو التسويغ أو البرهنة، إلاّ إنها تفاوتات جزئية لا يُعبأ بها. أصول الفقه على سبيل المثال هو اسلوب الاستدلال في علم الفقه، ففي أصول الفقه نبحث عن ملاك لعقلانية الفقه. ومع ذلك ثمة اختلافات بين الأصوليين حول الملاك الذي ينبغي أن يسود. هذا على الرغم من أن الأصوليين يجمعون على الكثير من الأفكار. وإذن يتسنى القول: إن هذا اللون من الاختلاف بين الأصوليين نوع من التعددية المعرفية، لكنها جزئية.

يزعم إدوارد كريغ أن ثمة تعارضاً بين الاعتقاد باللّه والتعددية. وهذه فكرة غير مستساغة فيما يتعلق بالاعتقاد باللّه. لأنه لم يحدد نوع التعددية الذي يقصده.

أنا شخصياً لا أجادل في أن التعددية المتطرفة قد تصطدم بالمعتقد الديني، ولكنها يجب أن تكون تعددية مفرطة جداً تلك التي تتعارض مع الدين. والمبرر الذي يسوقه كريغ هو أن المؤمنين باللّه يرون قضاياهم ومتبنياتهم هي الصادقة دون غيرها، وأن المعايير الإلهية الأخلاقية هي الصائبة ولا معايير صائبة سواها.

غير أنني ألاحظ عدة إشكالات في هذه الفكرة. الأول: هو أن كريغ يفترض أن اللّه يعلم بكل ما في الوجود على شكل قضايا، ومن ناحية أخرى يفترض للّه معايير أخلاقية أبدية.

وأرى أن بالإمكان محاكمة كلا الافتراضين من وجهة نظر إسلامية. الكثير من متكلمينا يؤكدون أن ليس للّه معتقدات جزئية. أي أن اللّه لا علم له بالجزئيات. وطبعاً ليس من الضروري أن ننسب المعتقدات الموجودة في إطار لغتنا إلى اللّه. ومع هذا حينما نقول إن اللّه عالم بكل شيء، فإن علمه هذا نوع من العلم الحضوري، وليس علماً يمكن التعبير عنه في صيغة قضايا، وبكلمة ثانية فإن كل علم حصولي هو علم ناقص. وهذا ما يفتح الطريق أمام نوع من التعددية. فالعلم الحصولي (الإكتسابي) الذي بمقدورنا نحن البشر التوفر عليه ما هو إلاّ أداة ناقصة، ولهذا لا يمكننا بلوغ الحقيقة بذاتها، بينما لا يصدق مثل هذا على اللّه.

س: قد يدور الأمر بين النفي والإثبات فيما يخص الاعتقاد باللّه. فلو أردنا أن نكون تعدديين على هذا الصعيد ربما انتهى بنا الأمر إلى التناقض. فهناك من يعتقد بوجود اللّه وهناك من لا يعتقد بوجوده. هذه إشكالية يصعب تصور التعددية في حقها، فإما أن يكون اللّه موجوداً أو غير موجود. وربما كان هذا هو قصد كريغ؟

د. لغنهاوزن: لا يبدو أن هذا هو ما يرمي إليه كريغ. فهو يرى أن علم اللّه يحدد مجموعة كاملة من الحقائق.

س: الإيمان بإله واحد في مقابل الاعتقاد بإله متعدد على سبيل المثال، أفلا يمكن أن نعتقد أن اللّه واحد وأنه كثير في نفس الوقت؟

لغنهاوزن: هذا موضوع آخر وأعتقد أنه ليس الموضوع الذي ناقشه كريغ أو استيتش. فالنقاش ليس حول المعتقد، وإنما حول ملاك العقلانية وملاك الأخلاق. يقول كريغ أن المؤمن بوجود اللّه يعتقد أن اللّه هو الذي يحدد أية قضية صادقة وأية قضية كاذبة. بحيث يغدو كل من يوافق اللّه سليم الأفكار وصحيحها، وكل من يعارضه ولا يعتقد به سقيم الأفكار والمبتنيات.

س: هذا في الواقع نمط من الأشعرية، وإيمان بأن اللّه حدد مسبقاً كل شيء وصاغ جميع الحقائق، وكل ما وافق هذا التقدير الإلهي صادق وإلاّ فهو كاذب؟

لغنهاوزن: لا أدري إلى أي حد تتطابق أفكار كريغ مع الأشاعرة، لكن المهم هو أن اللّه يحدد مسبقاً للقضايا ما إذا كانت صادقة أو لا. وفحوى مؤاخذتي عليه؛ أنه ليس من الضروري أن يشاركنا الآخرون في معتقداتنا ويوافقونا فيما يصدّقه اللّه وما يكذّبه. ومن يدري ربما كانت جميع معتقداتنا خاطئة في نظر اللّه. وإذا كان مثل هذا الاحتمال وارداً بالنسبة لكل المعتقدات والقضايا بحيث لا تلتصق أي منها إلتصاقاً ضرورياً بالحقيقة، أمكننا حينئذ التحدث عن نوع من التعددية.

الإشكال الآخر الذي أسجله على نظرية كريغ هو؛ أننا إذا كنا نعتقد أن اللّه بعث للبشر بواسطة الوحي مجموعة من المعتقدات والقيم الأخلاقية المنظمة، فإن هذا الوحي ذاته يسمح لنا بنوع من التعددية فيما يخص المساحات والأمور التي لم ينزل بشأنها وحي. وطبعاً اعتقد أن التعددية ممكنة حتى فيما نزل فيه الوحي وغطّاه. فمثلاً إذا حدد الوحي لمجموعة معينة من الناس وظائف خاصة بهم، ورسم لمجموعة أخرى وظائف أخرى، صح القول: إن هذا شكل من أشكال التعددية. لأنه سيكون في هذه الحالة ثمة ملاك أخلاقي لجماعة من الناس وملاك أخلاقي آخر لجماعة أخرى. أخال أن المهمة التي كلّف اللّه بها الأنبياء والأئمة أجسم وأخطر بكثير من المهمة التي ألقاها على عواتقنا. إذاً هنا أيضاً نحن أمام نمط من أنماط التعددية لأننا حيال أكثر من ملاك واحد، وهذا طبقاً للتعريف القائل بأن التعددي ينكر وجود ملاك واحد خالد دون غيره، لكننا نقول: إن هذا غير صحيح. حتى في نهج البلاغة هنالك فضائل مختلفة للرجل والمرأة، أو للأئمة والعوام. وبالتالي نستطيع القول: إن الملاك الأخلاقي في التعددية لا بد أن يكون ذا جوانب مختلفة لكنها جميعاً متناغمة مع الوحي الإلهي.

س: أليست جميع هذه التكاليف والوظائف المختلفة مستندة إلى أصل واحد؟ فمن المتفق عليه أن الظلم قبيح والعدل حسن. ولكن قد يكون لهذا الحسن والقبح وجوه مختلفة على إمتداد التاريخ. فالنساء مثلاً يتحملن واجبات حيال أزواجهن، وإذا أردن

الإحسان لأزواجهن فيجب عليهن القيام ببعض الأمور. والأزواج في مقابل ذلك عليهم واجبات إزاء زوجاتهن. وكافة هذه الالتزامات والواجبات تندرج تحت عنوان العدل والإحسان. فالملاك إذن واحد؟

لغنهاوزن: لا يبدو أن المسألة ممكنة التبرير بهذه الصورة فعلى سبيل المثال نجد أن اللّه أمر الخضر بأن يقتل غلاماً كما ورد في القرآن. فكيف يمكن تبرير هذا الأمر؟ التبرير الذي ساقه الخضر ذاته للنبي موسى عليه السلام هو أنني خشيتُ أن يرهق أبويه طغياناً وكفراً. ولم يقل إنه سيرهقهما يقيناً.

س: ولكن يبدو أن هذه النماذج قليلة جداً، وبالتالي ستظهر التعددية بصورة جزئية ضئيلة المساحة.

لغنهاوزن: يوصي كريغ أن لا يتعشّق الإنسان المتدين التعددية، وكل ما أقوله هو أن لا يتعشّق الإنسان المتديّن التعددية المتطرفة جداً. فمن الصواب أن ينحاز إلى التعددية المعقولة غير المتطرفة كأن يعتقد بأن اللّه منح الجماعات المختلفة ملاكات متفاوتة، فجعل للأنبياء ملاكاً وللملائكة ملاكاً وللنساء ملاكاً وللرجال ملاكاً. هذا الصنف من التعددية لا يتناقض مع الإيمان باللّه.

س: ولكن لا يبدو أن هذه تعددية، ولا إشكال إذا سميتموها تعددية. إنها تعابير وتمظهرات مختلفة لحقيقة واحدة، فعبودية اللّه مثلاً لها مراتب متعددة. على الإنسان أن يعبد اللّه. بيد أن العبودية لا تتخذ شكلاً واحداً على الدوام، وإنما تظهر أحياناً على شكل صلاة، وتظهر في أحيانٍ أخرى بصيغ قد لا تمت للصلاة بصلة، وحتى هذه الصلاة ليست لها صورة واحدة. فربما لا تماثل صلاة المسلمين صلاة النصارى أو اليهود أو صلاة النبي نوح عليه السلام. إذاً لهذه العبادة الواحدة قوالب متعددة تصطبغ جميعها بطابع العبودية. فهل يمكن تسمية هذه التجليات المختلفة لملاك واحد بأنها تعدّدية؟

لغنهاوزن: ليس بمستطاعنا تحديد ما هو بالضبط هذا الملاك الذي يفضي في حالة معينة إلى نتيجة وفي حالة أخرى إلى نتيجة مختلفة. وأنا أعتقد أن هذه تعددية حقاً.

فبإمكاننا القول: إن هناك ملاكاً واحداً، بيد أننا لا نعي هذا الملاك وعياً تاماً، ولهذا نستند إلى الوحي الإلهي. فمثلاً لولا ورود قصة الخضر وموسى في القرآن، لما استمرأ أي منّا أفعال الخضر في سفره مع موسى عليه السلام. ولكن لأن اللّه هدانا في هذا الشأن، نذعن بأن أعمال الخضر كانت صالحة ومطابقة للملاك الإلهي.

وللإيضاح نقول: إن كريغ يشير في الموسوعة المذكورة إلى أن بإمكان الإنسان المتدين إطلاق نوع من التعددية وهو يرتكز على عجز البشر وضعفهم، ولكنه سرعان ما ينبذ هذه التعددية وراء ظهره لأنها لن تروقه.

ويواصل كريغ؛ أن التعددية إزدهرت في الغرب منذ أن بدأ الفلاسفة الغربيون ينكرون وجود اللّه. وهذا هو ما يسلط الضوء على نيتشه ويجعله تعددياً عملاقاً. والثغرة التي يعاني منها كريغ هو إيحاؤه بأن المتدين لا يمكنه الاعتقاد بالتعددية إلاّ إذا آمن بضعف البشر وهذا ليس بالأمر الإيجابي، إلاّ إنني أراه أمراً إيجابياً جداً أن تقوم التعددية على أساس عجز البشر. بل يمكن أن تقوم على هذا الأساس أنواع مختلفة من التعددية. فمثلاً يمكن القول: إن اللّه خلق الإنسان عاجزاً، أي أنه خلقه من دون أن يحبوه القدرة على إدراك جميع الحقائق والقيم ومعايير الأخلاق. هذا العجز البشري عن بلوغ الحقيقة الكاملة أو الأخلاق الكاملة قد يكون حالة تصادفية أو ذاتية في المعرفة البشرية، بمعنى أننا نستطيع افتراض خلق اللّه الإنسان ضعيفاً عاجزاً، وبمقدور المرء بلوغ هدفه بقليل من الرياضة والتمارين، أما ابتداءً فنحن ضعفاء عاجزون.

الغرض الآخر هو أن اللّه خلق الإنسان بحيث لا يصل جهازه العقلي إلى عين الحقيقة ومعدن الأخلاق الكاملة. وقد نقترب من الحقيقة، بيد أننا لا نصل إليها بشكل كامل.

س: يقول اللّه في القرآن: ﴿وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً﴾ و﴿علمك ما لم تكن تعلم﴾. أي لا يمكننا إدراك العلم الإلهي أبداً، وبعبارة أخرى الإنسان موجود محدود، ولن يبلغ اللانهاية والمطلق مهما جد واجتهد.

لغنهاوزن: نخلص للقول إذن: إن بعض الحقائق مما يمكن إدراكه بالعقل، كما يمكننا

العلم بالأشياء عن طريق الوحي. وفي مرحلة لاحقة بمستطاعنا استخدام العقل لإحسان الظن ببعض الأشياء، والسبل إلى ذلك كثيرة ومختلفة.

والنتيجة هي أن العقل قادر على إدراك حقيقة بعض الأشياء بشكل واضح وصريح. وهناك أشياء يطرح الوحي حقيقتها بوضوح وصراحة. وثمة أشياء يصح أن نختلف بشأنها. وإذا كانت هذه الرؤية صائبة فهي تحددنا بلا جدال إلى نوع من التعددية.

س: هذه هي بالضبط النقطة التي يصح أن نختلف حولها. تقول التعددية: إن الملاكات فيها متكثرة؛ أي أن المبادىء الأولية مختلفة ومتعددة. فهل يمكننا إرجاع الأحكام المختلفة إلى معايير مشتركة؟ وهل لدينا ملاك للحكم على صحة الأشياء أو سقمها؟

لغنهاوزن: هذا يرجع إلى الشيء الذي نعتبره ملاكاً. ولنفترض أن المنطق هو الذي نختاره ملاكاً للاستدلال، وهل أفضل من المنطق ملاكاً للاستدلال أو معياراً للعقلانية؟ مع هذا نجد المناطقة أنفسهم مختلفين بشأن المنطق وحجية المنطق القديم وقيمة المنطق الحديث، بل إنهم مختلفون حتى في أنواع المنطق الحديث. وبالتالي هنالك تعددية حتى بشأن المنطق.

س: وهل هناك مشتركات أم لا؟

لغنهاوزن: نعم لدينا مشتركات.

س: وهل الخلافات كبيرة أم لا؟

لغنهاوزن: لا يمكن الحكم على الاختلافات حول بعض الحالات هل هي كبيرة أم لا. فالمنطق مثلاً غالباً ما نستخدمه بشكل مزدوج القيمة، فنقول على سبيل المثال: القضية أما أن تكون صادقة أو كاذبة. لكننا نستطيع بسهولة بناء منطق يتضمن ما لا نهاية له من القيم. وهو منطق غير مألوف يختلف إختلافاً كلياً عن المنطق الدارج. ويمكن أن يكون لنا منطق ثلاثي، القيمة يقول: إن كل قضية أما إن تكون صادقة أو كاذبة أو لا هذه ولا تلك. والشيء الظريف فيما يتعلق بهذه الأنواع من المنطق هي أننا نستطيع اتقانها جميعاً، وحينما نتقنها جيمعاً لن نقع في تناقض فيما يتعلق بالأمور الجزئية.

فحينما يدلنا منطق ما أن منهجية الاستدلال على صحة القضية القائلة ٢ + ٥ = ٧ منهجية صائبة، لن يدلنا منطق آخر على خطأ هذه المنهجية. فلو استبدلنا منطقاً بآخر لبقيت معظم الأمور التي نتداولها عملياً على حالها، بيد أن ملاك الاستدلال سيتغيّر.

س: هل يمكننا برأيك النظر للأمور الموضوعية في العالم الخارجي بمنطق ثلاثي القيمة؟ أم أن المنطق السليم في هذا الباب هو المنطق المزدوج القيمة الذي يفيد أن الواقع الخارجي إما موجود أو غير موجود؟ فهل ثمة حالة وسط بين وجود الواقع وعدم وجوده «لا» هي وجود و«لا» هي عدم؟

لغنهاوزن: القائلون بأننا نستخدم منطقاً ثلاثي القيمة لا يزعمون أن كل عبارة لابد أن يكون لها قيمة ثالثة. وفي المنطق التقليدي هناك إشارات إلى المنطق الثلاثي. فعدم الملكة مثلاً يقضي إلى القول بأن قضية «الجدار غير مبصر» لا هي صادقة ولا هي كاذبة. وبمقدورنا السير في سبيلين بخصوص هذا المثال. الأول استخدام منطق مزدوج، نقول فيه أن عبارة «الجدار غير مبصر» عبارة كاذبة لأننا لا نصف بالعمى إلاّ الأشياء التي لها ملكة الإبصار والرؤية. والسبيل الآخر هو استخدام منطق ثلاثي القيمة فنقول: إنها ليست قضية كاذبة ولا هي صادقة. والسبب هو أن القضية ذاتها ليست صحيحة فلا نستطيع حمل الإبصار على الجدار ولا حمل العمى عليه.

ثمة نوع من التعددية يتلاءم والمعتقدات الدينية، ولعله أعمق في نظرته إلى الحقيقة. فنقول: إن اللّه خلق العالم والواقع بحيث يتسمان بخصائص وصفية من ناحية، وبخصائص قيمية من ناحية ثانية. ولا توجد وسيلة معرفية غير علم الباري عزّ وجلّ - والذي يعتقد البعض أنه ذات الباري - بمقدورها إدراك العالم بتمامه. وهذه مرحلة أعمق من التعددية فحواها أن اللّه حينما خلق الإنسان لم يزوّده بقدرة على إدراك الحقيقة المطلقة. وبتعبير آخر؛ خُلق الإنسان عاجزاً عن استيعاب الحقيقة. أي أن الإشكال في عقول البشر. ومن جهة ثانية يمكن القول: إن الإشكال ليس في عقل الإنسان، وإنما هو في الحقيقة ذاتها. فلا توجد أية وسيلة سواء كانت عقل الإنسان أو عقل الملائكة أو... الخ، باستثناء اللّه ذاته، قادر على بلوغ هذه الحقيقة.

س:أي أن الإنسان غير قادر على إدراك الحقيقة كما هي، وحينما نتوهم أننا أدركناها إلاّ مراتب معينة منها. لا نكون قد أدركنا في الواقع؟

لغنهاوزن: نعم بصورة مبطنة طبعاً.

س: هل يصح أن نقول ذلك؟

لغنهاوزن: ولِمَ لا؟ يمكننا قول كل شيء عن الحقيقة، وكأننا ننظر إليها من خلف الستار ومن زاوية معينة، واللّه يعيننا في ذلك ويسددنا بالهداية ويبعث لنا وحيه ليمكننا إدراك طيف من الحقيقة، إلاّ أن إدراكنا هذا سيبقى غير كامل.

كل ما أرمي إليه هو محاولة إجلاء نمط من التعددية، مفارِقة تماماً للنزعة النسبية والتشكيكية، ومنسجمة بشكل بيّن مع التعاليم الدينية.

س: كانط أيضاً نادى بمثل هذه الفكرة، وقال: إن ذهن الإنسان منظم بشكل لا يجعله قادراً على إدراك الحقيقة. فلكل شيء في رأيه جنبتان جنبة «الشيء في ذاته» وجنبه «الشيء لذاته» وما يستطيعه الإنسان هو إدراك «الشيء لذاته» (عالم الظواهر) دون «الشيء في ذاته»، إلاّ إن فيشته يشكل على كانط ويعتبر تصنيفه هذا متناقضاً، ويؤكد أن القول بوجود شيء في ذاته غير معروف ولا يمكن إدراكه وهو علة الشيء لذاته، وهو قول ينطوي على تناقض، لأننا علمنا بوجوده وأدركنا أنه علة الشيء لذاته، وهذا بالتالي نوع من الإدراك، يناقض القول بعدم إمكانية الوعي بالشيء في ذاته؟

لغنهاوزن: صحيح، وهناك هفوة أخرى في فكر كانط، هي تقريره أن العلاقة بين الشيء في ذاته والشيء لذاته علاقة عليّة، والحال أن العلاقات العلية لا تكون إلاّ في الأشياء الظاهرة المعلومة.

س: وإشكال آخر هو أنني أعتقد بوجود العالم الخارجي وبتأثيره عليَّ، إلاّ أن كانط لا يستطيع بمنظومته الفكرية إثبات ذلك.

لغنهاوزن: إذن نستطيع القول بإجمال إن من أبرز ثغرات الفلسفة الكانطية، العلاقة التي يقررها بين «الذات» و«الظاهر». ولكن قد يقول قائل أننا نعترف بعدم قدرتنا على

بلوغ ذات الحقيقة، بيد أن هذا لا يعني ضرورة الاستسلام للهوة الواسعة التي يريدها كانط بين «الذات» و«الظاهر»، والاعتقاد بأننا أسرى الظواهر، وإنما يمكن البحث عن سبيل لردم هذه الهوّة.

وفي الفلسفة والعرفان الإسلاميين الكثير من الأفكار والطروحات في مضمار كشف هذه الحجب. فقيل مثلاً إن هذه الحجب المتعددة تدريجية، وبين حجب الحقيقة العليا والظواهر التي نراها ثمة هوّة تدريجية. وبالتالي لا تعود إشكالية أننا أسرى أفكارنا وسجناء الأشياء التي نخلقها لا نفسها، لا تعود إشكالية ذات بال أساساً.

س: إذن يمكن لبعض البشر بلوغ هذه الحقيقة وإدراك كنهها..

لغنهاوزن: أو أننا قد نقترب من الحقيقة. والمثير أن كريغ أو استيتش (لا أذكر أي واحد منهما) يُلفت إلى أن هيغل ربما كان من المؤمنين بنوع من التعددية، ولكنها ليست تعددية يعتد بها، لأن هيغل يقرر أنها سلسلة مراتب تتحرك باستمرار. أي أن القضية التي نناقشها في الفكر الإسلامي أقرب إلى آراء هيغل منها إلى أفكار كانط، مع فارق أن هيغل تصوّر أن هذه «السيرورة» تتحقق على إمتداد التاريخ، بينما تبدّت في الفلسفة الإسلامية كحركة تكاملية للنفس البشرية.

س: هل نفهم من ذلك أننا كلما تساميا روحياً تجلت لنا الحقائق أكثر، وكنا أكثر شبهاً بالعالَم؟ هذا معناه أن بمقدور كل إنسان أن تكون له تعدديته الطولية، مع فارق في المراتب والدرجات. وفي الروايات أننا حتى لو آمنا بالقرآن كحقائق قطعية، فسيكون له ظاهر وباطن، ولباطنه باطن، ولباطن الباطن باطن و... إلى سبعة بواطن. فهل يشير الدكتور لغنهاوزن إلى ما يشبه هذا؟ أي أن للحقائق مراتب وبطوناً، وبإمكان البشر حسب استيعابهم ومؤهلاتهم الاقتراب من هذه الحقيقة والاغتراف من بحورها العميقة؟

لغنهاوزن: أخال أن القادرين على الغور إلى أعمق بطون الحقيقة هم الأنبياء أو الأئمة أو الأولياء الخلّص. أما الآخرون فأتصور أنهم لن يتعدّوا مراتب أقل عمقاً.

س: وهل يمكن اعتبار هذه تعددية؟ التعددية ترى أن المعايير والملاكات مختلفة، أما هنا فملاك جميع المراتب والبطون واحد؟

لغنهاوزن: نعم، أرى أن هذا من سنخ التعددية. فحسب التعريف الدارج في البحوث الفلسفية ينبغي تصنيف هذه الفكرة ضمن التعددية، على الرغم من وحدة الأسلوب في الاقتراب من الحقيقة، وهذه المشكلة تشبه مشكلة كريغ مع هيغل. قرر كريغ أن تعددية هيغل وبسبب طابعها الموقت ليست تعددية حقيقية. وبتعبير آخر ما دمنا ننسج وسط هذا الواقع الناقص، لابد من التسليم لاختلاف الملاكات والقيم، وسنبقى نسبح في هذه الأمواج لأننا لا نستطيع بلوغ رؤية الأنبياء والأئمة. إذن لا نستطيع الاقتراب من الحقيقة إلاّ ضمن حدود معينة. هذا في حين نعتقد أن هذه الحقيقة مرئية رغم أننا لا نستطيع رؤيتها.

س: ولا يستطيع تأويلها إلاّ «الراسخون في العلم». وقد قيل في تعريف التأويل أنه حقيقة عينية لا يعلمها إلاّ عدد محدد من الناس؟

لغنهاوزن: حتى هذا يمكن تفسيره بأشكال مختلفة، فيطرح السؤال؛ إلى أي حد يصل الأنبياء والأولياء والراسخون في العلم إلى الحقيقة؟

س: أليست هذه المعرفة ورؤية العرفاء الكونية نوع من التعددية؟ فهم يرون البشر سائرين إلى اللّه، وثمة حقيقة اسمها اللّه يقترب منها الناس أو يفنون فيها. ولهذا الفناء مراتب ودرجات، والإنسان عاجز عن بلوغ المرتبة القصوى أو الحقيقة النهائية؟

لغنهاوزن: الاقتراب من الحقيقة مسألة مهمة بحد ذاتها بصرف النظر عن بعدها الديني. عادة، لا نعدم بين دعاة التعددية أشخاصاً يريدون اعتبار الاختلافات المهمة أموراً مزمنة لا تقبل الحل. والذي أعتقده هو أن حقيقة التعددية ذاتها لا تبارك هذا النزوع. أي أن التعددية لا تفضي إلى هذه النتيجة وحسب. لنفترض على سبيل المثال أن بين أيدينا نوعين من أساليب الاستدلال في ثقافتين معينتين. فإذا اقتنعنا بالتعددية التي نناقشها الآن، ينبغي القول أن لا سبيل إطلاقاً إلى معرفة أي الأسلوبين هو الصحيح، فهما متماثلان ولا ملاك أرجح من ملاك. وهذه برأيي مغالطة. بمعنى حتى لو كان المرء تعددياً وذهب إلى أن بعض الاختلافات في الملاكات والأساليب لا تقبل الحل، فمن الشطط القول أن جميع الاختلافات من هذا القبيل. بل يمكن

القول: إننا ملزمون من الناحية المعرفية بالبحث عن السبل التي تعالج التناقضات والاختلاف.

س: أي أنك تدعو إلى ملاحظة القواسم المشتركة والعثور على مبادىء تستوعب في داخلها كل هذه النظم. لماذا تختار هذه الرؤية؟ فقد يزعم البعض أن هذا خارج نطاق تكاليفنا؟

لغنهاوزن: نعم، أتصور أن كل ملاك عقلي دارج في أي نوع من أنواع العلم، يضمر في داخله هذا السعي. فمثلاً حينما ندقق في الأسلوب العقلي المستخدم في الفيزياء الحديثة، نلغي أن مهمة العقل في هذه الفيزياء ليست مجرد جمع المعلومات، وإنما محاولة نحت مبادىء أشمل تُفسَّر بها الأشياء الأخرى. بمعنى أن ذات العقل المستخدم في العلوم الطبيعية يطالبنا بنحت هذه المبادىء الأشمل.

وإذا رفضنا هذا المنهج واكتفينا بحدود معينة من البحث والتنقيب نكون قد جافينا المنهج العقلي السائد في العلوم الطبيعية، وليس في العلوم الطبيعية وحسب بل أن جميع العلوم ذات المناهج المتعارضة مع بعضها تشترك في تحرّيها عن مبادىء أشمل تستخدمها لتفسير الأمور. وأعتقد أن هذا أصل بديهي يمكن أن نجده في جميع العلوم وفي جميع الثقافات.

س: المتدينون لا يميلون إلى التعددية ولا يشجعون عليها، خصوصاً بلحاظ التعريف الذي يضعونه لها، ما هي أسباب ذلك في رأيك؟

لغنهاوزن: السبب واضح، وهو أن التعددية السائدة من النوع المتطرف غالباً، وخصوصاً في دائرة المعارف المذكورة، فرغم أن كتابها يعتبرون أنفسهم تعدديين معتدلين لكنهم لا يرون ذلك إيجابياً جداً، ويعتقدون أن الأفضل والأشد حماساً هو أن يتقبل الآخرون هذه الفكرة ليشرحوا لهم وجهات نظر نيتشه وفوكو وأضرابهم.

س: تقول أن المتدينين لا يجارون التعددية بسبب هذا النوع المتطرف منها؟

لغنهاوزن: أعتقد أننا هنا حيال مغالطة. وهي أنهم حينما يريدون الدفاع عن التعددية قبالة نقّادها، سرعان ما يرجعون إلى تعريف التعددية، ويقولون لا إشكال يرد

على التعددية طبق هذا التعريف. ولكن بعد هذا حينما يريدون البحث في التعددية بشكل إيجابي يسارعون لذكر نيتشه وفوكو ودريدا وما بعد الحداثة و... الخ. ولهذا يُحدِّث المتدين نفسه؛ إنني إذا تقبّلت التعددية فعليَّ قبول هذه الأفكار المتهافتة. وبالتالي يمكن تقييم ردود أفعال المتدينين رغم حدتها بأنها طبيعية.

س: هل نقول نهاية أن الدعاية السيئة هي التي رسمت للتعددية هذا المصير؟

لغنهاوزن: الذي أعتقده أنهم يغالطون.

س: تقصد أن لا إشكال في بعض ألوان التعددية، وخصوصاً تلك الدارجة منها في ثقافتنا كاختلاف فتاوى الفقهاء وآراء الفلاسفة، وهي اختلافات تُردُّ إلى مشتركات عديدة؟ حبذا لو أوضحتم هذا الجانب؟

لغنهاوزن: حتى حينما تختلف توجهاتنا ونظرياتنا فإننا نؤمن بأن من واجبنا معالجة هذه الاختلافات وتقويضها بمنهجية عقلية إلى أدنى حد ممكن. أما أنصار التعددية الذين يجهدون لطرحها كمدرسة عملاقة فلا يقنعهم هذا الكلام. ويؤكدون على عدم وجود ملاك مشترك، وأن هذه الاختلافات مما لا يمكن معالجته. والذي أعتقده أن هذه درجة من التعددية خطيرة جداً.

س: إذن رسالة هذا الصنف من التعددية هي عدم وجود ملاك مشترك، ولكل إنسان أن يفكر كما يحلو له، وما هذا إلاّ الفوضى المعرفية، وهو في الواقع إحياء للنزعة النسبية التي شهدتها الساحة الفكرية اليونانية قديماً وكان بروتاغوراس من أبرز أعلامها، وهو القائل: الإنسان معيار كل شيء؟

لغنهاوزن: يُستشف أنهم يريدون توظيف التعددية كأداة لتسويغ هذا النمط من النسبية. وأخال أن ستيفن استيتش ذكر في بحثه المشار إليه أنه ليس من الضروري لكل تعددي أن يكون ذا نزعة نسبية.

أحياناً يطرحون لوناً من التعددية بسبب بعض القيود والالتزامات الثقافية. ويؤكدون أننا مهما سقنا من الأدلة والبراهين على فكرة نؤمن بها، فلا نستطيع التحرر من قيود ثقافتنا التي تكبّلنا. وبهذا يستنتجون أنني وأنت بما نحن ناشئون في ثقافتين متباينتين،

لا نستطيع الوصول إلى حقيقة واحدة. وليس بمقدورنا الفكاك من الإطار الفكري الذي يطوّقنا. وإنطلاقاً من هذه الأفكار يحاولون تكريس نوع من النسبية أو على الأقل نوع من التعددية.

وهذه ليست أكثر من مغالطة في رأيي. فرغم أننا متفاوتون في وجهات نظرنا ونتوزع على منابت فكرية مختلفة بدرجات كبيرة، إلاّ أننا بالتأكيد نستطيع تشخيص نقاط اشتراك بين هذه النظريات والمدارس، تكون اللبنة التأسيسية لحوار بين الثقافات يسوده التفاهم ويتمكن فيه الجانبان من تشخيص ثغراتهم وهفواتهم.

ولو عدنا إلى أدبيات الصوفية لقلنا أن الحوار أداة لكشف السُتُر والاقتراب من الحقيقة. وحتى لو أصررنا على البقاء داخل أطرنا الثقافية وعلى عدم إمكانية التوصل إلى رؤية واحدة، فإننا لا نستطيع القول: إن طريق الحوار مسدود أمام هذه الرؤية ولا مجال للتفاهم إطلاقاً.

س: ما الذي جعل التعددية المعرفية أو الأشكال الأخرى من التعددية، تشيع في العالم الغربي إلى هذه الدرجة؟ ما هي الإرهاصات والممهدات التي استنبتت هذه الظاهرة في رأيك؟

لغنهاوزن: قبل كل شيء ينبغي التنويه إلى أن معظم الفلاسفة والمفكرين الغربيين لا يحبذون التعددية، أو أنهم لا يستمرؤن التعددية المتطرفة على الأقل. وغالبيتهم يجنحون إلى وجود معايير مشتركة بين جميع البشر على مستوى الأخلاق والقضايا العقلانية. ورغم ذلك من المشهور أن الثقافة الغربية تشهد سيادة نوع من النسبية تغلغلت في كافة أوساط المجتمع وشرائحه، فأصبحت الناس ميّالة إلى النسبية، لذلك نرى الشباب وباقي طبقات الناس تتقبّل بسرعة أفكار من يعتقدون أن الإنسان هو الذي يحدد قيمة الأشياء، وأن كل شيء نسبي وعلينا تقبل التعددية لأن تفاوتات الآراء والأفكار لا يمكن أن تنتهي إلى التوافق أبداً. ولهذا نجد أن بحثاً تعددياً متطرفاً تتحقق له شعبية بين الطلبة الجامعيين ممن لا يدرسون الفلسفة أكثر من شعبيته بين طلاب الفلسفة.

من الأمور المعروفة بين أساتذة الفلسفة وفلسفة الأخلاق بخاصة، هو أن أول ما

يجب على الأستاذ فعله مع طلاب السنة الأولى الراغبين في دراسة فلسفة الأخلاق هو تحطيم النزعة النسبية في دواخلهم. فحينما يريد الأستاذ شرح مسألة ما في نطاق الأخلاق، وكان في صفه عشرون طالباً خمسة منهم نسبيون، سيقولون للأستاذ: الإيجابي بالنسبة إليك ليس كذلك بالنسبة إلينا، ولا ملاك إطلاقاً لتمييز الحسَنْ من القبيح.

ومن آليات نسف هذه الرؤى عند الطلبة الجامعيين، تذكيرهم بالأمور السيئة جداً في نظرهم (كالتعذيب وما إلى ذلك) والاستفسار منهم؛ هل تستسيغون أن يكون التعذيب منبوذاً عندكم ومقبولاً عند جماعات أخرى غيركم، وحينما لا يرضون بهذا سيكونون حيال ملاك مشترك بين جميع البشر يمكن في ضوئه رسم خارطة للأخلاق والقيم.

مع ذلك من الخطأ الظن أن هذه النسبية مُجمع عليها في الغرب ولا يختلف عليها إثنان، فهي مرفوضة من قبل الكثيرين، لا سيما معاشر الفلاسفة. لكنها منبثّة إلى حدٍ ما في الأوساط الاجتماعية، الأمر الذي يفضي إلى صعود المُنظِّرين لها واشتهارهم.

س: يفهم من ذلك اعتقادكم أن التعددية ذاتها إذا أريد لها أن تكون صحيحة، يجب أن تتحرر من المبادىء المطلقة. فالديمقراطية مثلاً وهي فكرة تتوكّأ على التعددية لابد أن ترتكز على مبدأ كلي مطلق تدور كل الأمور بدورته. أو أنصار التعددية نفسها، لا ريب أنهم ينحازون إلى كون التعددية مطلقة وفكرة صحيحة مئة بالمئة. وبالتالي تغدو التعددية ذاتها مبدأً مطلقاً لا يقبل النقاش والتعددية؟

لغنهاوزن: من المهم أن نفهم أن الديمقراطية والتعددية في العلوم الاجتماعية والفلسفة السياسية ذات معنىً يختلف عن التعددية التي نحن بصددها الآن. فتلك تحتاج إلى مناقشة مستقلة ومستفيضة.

س: لكننا إذا دعونا إلى التعددية فنحن نعتقد يقيناً أن التعددية هي الصواب. والآن ما هو الأساس الذي اعتمدناه في تصديق التعددية والدعوة إليها؟ هل نحن في هذا نصف الواقع فقط أم أن لهذا الحكم مقدمات عقلية صدر عنها؟

لغنهاوزن: يمكن الإدعاء أن ثمة العديد من المشتركات. ولنفترض أنني تعددي متطرف أقول أن التعددية صائبة، وتؤمن أنت بهذا الكلام. فالسؤال هو على أي أساس يستقيم هذا الكلام؟ وفي الجواب قد يقال: على أساس أن هناك عدة مشتركات بين وجهة نظري ووجهة نظرك وهذا يكفي، فلا حاجة بنا إلى ملاك عقلاني مطلق يسلِّم به الجميع. فالتعدديون وحتى المتطرفون منهم لا ينكرون وجود قواسم مشتركة بين الأفكار المختلفة.

س: ما هي أهم استحقاقات وتبعات التعددية المعرفية؟

لغنهاوزن: أعتقد أن الثمرة الصالحة للتعددية أنها تعلمنا الشك والمراجعة. والشك حالة إيجابية للإنسان، بل واجبة. فالذي يريد لأفكاره أن تتطور لابد أن يبحث وينقِّب ويضع اليد على ثغراته وكبواته. وإذا منحنا التعددية أهميتها الجديرة بها (التعددية التي قلنا: إنها ملائمة للدين) نستطيع أن ندرك بشكل أعمق كم نحن عاجزون أمام الخالق عزّ وجلّ. وإلى أي درجة تتسم علومنا بالنقصان في قبال العلم الإلهي الكامل اللامتناهي.

س: هل تعتقد أن علومنا ناقصة حتى في اليقينيات؟

لغنهاوزن: لا وإنما يمكن الشك في الحدود التي لا تتعارض والمتبنيات الدينية.

س: وفقاً لرؤيتكم وتعريفكم الخاص؟

لغنهاوزن: ليست هذه رؤيتي الخاصة. وإنما أعتقد أن المسألة على هذه الشاكلة وفقاً للتعريف الصحيح، وقد اقتبست تعريفي من الذين كتبوا عن التعددية؛ أي أنني لم أضع هذا التعريف من عند نفسي، وإنما أخذته عن غيري، إذاً الإشكال في التعددية ذاتها. أحياناً تنصب إهتماماتهم على التعددية المفرطة، بحيث يرومون التشكيك في كل شيء حتى اليقينيات. والقول: إن كل الأشياء والأحكام نسبية ونحن لا نعلم بأي شيء علماً مطلقاً.

هذه أفكار متهافتة جداً وضارة، لكنها اشتهرت على كل حال باعتبارها تعددية وهي أقرب إلى نظريات نيتشه في التعددية الأخلاقية والمعرفية، والتي يحاول من خلالها

إثبات أن جميع البراهين التي نسوقها ما هي إلاّ غطاء نظري لإرادتنا الجامحة في أن نكون أقوياء. هذا طيف متطرف جداً من التعددية. ولعل تعددية نيتشه أشهر صنوف التعددية بيد أنها غير مصيبة في نظري. هذا على الرغم من أن نيتشه فيلسوف جذاب ومثير جداً، إلاّ أن رؤيته هذه مرفوضة على كل حال.

س: ولماذا مرفوضة؟

لغنهاوزن: لأنها برأيي لا توافق ما يمكن أن نستخلصه من العقل، ولا ما يهدينا إليه الدين. ولعل من أهم المؤاخذات على رؤى نيتشه ما سجله السداير مكنتاير (Alasdair Macintyre) في آخر مؤلفاته بعنوان «الحيوانات الناطقة التابعة» Dependent Rational Animals حيث يقرر أن البشر تابعون لبعضهم طبيعياً. فضلاً عن كون الإنسان ناطقاً فإنه تابع لأبناء جلدته ومرتبط بهم إرتباطاً ضرورياً. والإشكال على نيتشه هو أنه يُعملِق الاستقلال إلى درجة تغافل الترابط الاجتماعي وما يقع على عاتق هذا الترابط من واجبات. وبالتالي فإن الكثير من المبادىء الأخلاقية لا تؤخذ بنظر الاعتبار في فلسفة نيتشه، ومرد ذلك إلى كونه يتصور جميع معاييرنا وقيمنا وأفكارنا العقلية مجرد حيل تحقق لنا القوة التي ننشدها. إنه ينظر للإنسان كفرد مستقل تمام الاستقلال عن غيره من الناس.

س: على ضوء أن البشر مترابطون ببعضهم، ألا يمكن القول: إنهم مرتبطون أيضاً باللّه، فلا نسلب اللّه من الإنسان ولا ندعوه إلى التخلي عنه؟ فكما يشعر الإنسان بحاجته وتبعيته للآخرين يشعر أيضاً بارتباطه بالخالق. ألا تعتقد أن مكمن المشكلة لدى الغرب في أنه تخلّى عن اللّه كما فعل نيتشه، وكانت الحصيلة أن تخلّى الغربيون بعضهم عن بعض؟

لغنهاوزن: قرأت مؤخراً مادةً مشوقة حول هذا المدار في كتاب "روبرت آدامز" (Robert Adams) بعنوان "الخير المحدود واللامحدود" (Finite and Infinite Good) يبحث آدامز في كتابه هذا حول موضوعة الأخلاق الاجتماعية، ويركز إهتمامه على الواجبات الاجتماعية. ولباب كلامه هو أننا إذا أردنا وعي واجباتنا الاجتماعية وعياً

نافذاً، علينا وعي اللّه وعياً معمقاً. فعلاقاتنا الاجتماعية يجب أن تكون مع الناس من ناحية ومع الخالق من ناحية أخرى. ولا يتسنى لنا النظر إلى المجتمع نظرة شمولية مستوعبة إلاّ إذا كان اللّه على رأس هذا المجتمع، وعندها يمكننا أن نعي واجباتنا قبال الناس.

س: بمعنى أن يعترف بضرورة هذه التبعية للّه؟

لغنهاوزن: نعم.

س: البعض من دعاة التعددية يشددون على أن للدين جوهراً وشكلاً ظاهرياً. جوهر الدين جزء من ذلك الدين، أما شكله الظاهري فليس جزءاً ضرورياً منه. وإذا توخّينا الالتزام بالشكل القديم للدين نكون قد انزلقنا إلى نوع من السطحية والشكلية، وإذا طمحنا إلى تقديم الدين للبشرية المعاصرة فعلينا تخليصه من قشرته الظاهرية، وصبه في قوالب حديثة كالتعددية والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها من المفاهيم الذائعة اليوم في العالم الغربي، فنصب أفكارنا في هذه القوالب ونجترح تحولاً في الدين؟

لغنهاوزن: موضوع سؤالكم هذا هو التعددية الدينية، بينما مدار حوارنا هو التعددية المعرفية. ومع ذلك إذا أردنا تعريف التعددية الدينية فعلينا الانتباه أولاً إلى أنها نهضة بالغة التعقيد لابعاد معرفية وقيمية وإلهية وأبعاد مختلفة أخرى واسعة جداً. وأعتقد أننا إذا رمنا فهم التعددية الدينية بشكل صحيح ينبغي أن لا نخلط هذه الأبعاد ببعضها. ولكن بغض النظر عن هذه القضية، حينما ننظر للتعددية الدينية نلغي الكثير من دعاتها أو الزاعمين وصلاً بها الذين يجنحون إلى القول أن لا فرق بين الأديان، ولا يختلف الأمر إذا اخترت هذا الدين كما إذا اعتنقت ذاك الدين، فالمسألة ذوقية تماماً.

وكل دليلهم على هذا أن لجميع الأديان باطناً مشتركاً ولا تختلف الديانات عن بعضها إلاّ في الشكل الظاهري. هذه فكرة أعتقد أنها تعاني الكثير من التهافت، وقد حاولت إيضاح هذا المعنى في كتاب «التعددية الدينية». وأرى أننا لو أردنا الرد بصورة صحيحة على هذا الطرح فيمكننا الاستعانة بأفكار المتصوفة والعرفاء، والتدقيق فيما قالوه عن الظاهر والباطن والعلاقة بينهما. بعبارة أخرى رغم أن جوهر الدين هو باطن

الدين، وهو واحد في جميع الأديان السماوية، إلاّ أن ظواهر الأديان متفاوتة. فالشريعة التي أنزلها اللّه على موسى عليه السلام غير التي أنزلها على عيسى عليه السلام أو على محمد ﷺ، بيد أننا نعتقد أنها جميعاً شرائع تنضوي في إطار الحقيقة. وللوصول إلى الباطن لا مندوحة من الاستعانة بالظاهر الذي أنزله اللّه إلينا. تارةً يطرح أشكال على المفرطين في الشكليات والظواهر بعيداً عن أي إهتمام بجوهر الدين. بمعنى أننا ما لم نستوعب جوهر الدين وروحه لن تنفعناالشكليات شيئاً. ومن ناحية أخرى إذا ركزنا كل إهتمامنا على الباطن دون الظاهر لن نستطيع فهم حتى الباطن ناهيك عن الظاهر. والنتيجة هي أن النظر للدين بعين واحدة لا يخولنا فهم الدين فهماً صحيحاً.

س: معنى ذلك أن علينا حفظ المظهر وصيانة الجوهر في آنٍ واحد، ولا يصح بذريعة القبض على الجوهر التخلي عن المظهر أو بالعكس. فهذان الجانبان متلازمان تماماً. حتى أن المناسك والظواهر التي شرعها اللّه طريقاً للوصول إلى الباطن. فلكي نبلغ الصبر والتقوى اللازمين شرَّع اللّه الصوم علماً منه أنه أفضل سبيل لاستتبات الصبر في نفوس البشر، ولا حاجة لأن نفتش بعقولنا عن طرق أفضل تكرس الصبر والتقوى في دواخلنا.

القضية الأخرى التي تبرز إلى السطح، هي الاعتقاد بأن الأشخاص مظاهر للدين. فالصوفية يؤمنون بأن كل شخص مظهر لاسم من أسماء اللّه، فهذا مظهر الرحمانية، وذاك مظهر الرزاقية و... الخ ألا يبدو هذا المعتقد نوعاً من التعددية أو على أقل تقدير نوعاً من التعددية المعرفية؟

وبكلمة ثانية إذا أردنا التوافر على تلك المعرفة الحقيقية حقاً، فهل علينا الالتفات إلى كل هذه المظاهر؟

لغنهاوزن: سبق أن أشرت إلى وجود تفاوتات بين وجهات النظر، ومن ذلك على سبيل المثال التباين بين رؤى الرجل وبين آراء المرأة. بيد أن هذا التباين لا يمنع وجود نقطة أو نقاط مشتركة.

والمسألة هنا أيضاً على هذه الشاكلة. فثمة إنسان تظهر فيه صفات الجمال أكثر من

غيرها، بينما تتجلّى في شخص آخر صفات الجلال. وهذا لا يفيد أن يتناقض الشخصان في الرؤى والتوجهات، لأنهما في الواقع يكملان بعضهما. وأكرر هنا أننا حينما نختلف في الرأي فإن واجبنا المعرفي هو السعي للتوافر على رؤية للموضوع أشمل وأوسع تتسع للآراء المتعارضة وبالتالي نكون قد سرنا في إتجاه التقريب بين الأفكار وتطويق التباين.

س: في الواقع علينا الوصول إلى الحقيقة توسيع معارفنا لتكون واحدة؟

لغنهاوزن: سؤالكم كان ضمن إطار التصوّف. والمتصوفة يعتقدون أن على السالك مواصلة السير والسلوك إلى أن تجتمع في داخله كل هذه الصفات. لذلك فإن السالك الذي تغلب عليه صفات الجمال إذا ما واصل المسير فقد يتحلى أيضاً بصفات الجلال.

شخصياً أعتقد أن جل المؤاخذات التشكيكية التي يطرحها الشباب مردها إلى أنهم ينظرون بشكل آخر للدراسات والبحوث الجديدة، وكثيراً ما نجد البعض غير دقيقين في آرائهم وخصوصاً أولئك الذين يدرسون فروعاً أخرى. لذلك نراهم يتطرفون في الأحكام وينحازون إلى الجزم والإطلاق. وبالتالي يتعذر عليهم فهم الطروحات الفكرية بشكل رصين.

س: هل تعني أن العواطف تتغلب على العقل؟

لغنهاوزن: يميل معظم الشباب إلى تقليد الموضة، بل إن الكثير من أساتذة الجامعات يحاول البرهنة على معرفته بالأفكار الحديثة وآخر تقليعات الفكر الإنساني، لذلك فهم أميل إلى تأييد كل ما هو جديد.

أما الذين وقفوا أنفسهم لحراسة القيم الدينية فإنهم حينما يواجهون الجديد يسارعون إلى افتراضه على الضد من قيمهم الدينية وبالتالي فهو مجموعة ظواهر سلبية. والمحصلة هي أن أحد الفريقين يسارع إلى القبول والآخر يستخفّه الرفض. والصحيح في نظري هو مزيد من الدقة لتمييز الأمور ومعرفة الصحيح من الخطأ. لكنني نادراً ما لاحظت إعمال هذا المستوى من الدقة. كثيراً ما يبحث الشباب في التعددية ويطالبني الجامعيون بخوض غمار هذا الموضوع وبتصديق التعددية ومباركتها.

ويجب الإشارة إلى أن أكثرهم لا يعرفون عن التعددية، سوى اسمها، ولم يقرأوا أي كتاب أو بحث عنها. وهي على كل حال تقليعة جديدة، لذا يتصورونها أنسب للحياة الحديثة ويطالبون الجميع بقبولها.

وفي المقابل لاحظت ردود فعل متشددة من بعض رجال الدين وطلبة العلوم الدينية حيال هذه المقولة. فكانوا يريدون مني إدانتها والتنديد بها متسرعين، وما كان مني إلاّ أن حاولت حثهم على مزيد من التدقيق، فبمقدورنا إجتراح تعددية منسجمة مع المفاهيم الإسلامية وذات أبعاد متعددة، وبإستطاعنا أيضاً رفض ما يطرح اليوم باعتباره تعددية رفضاً حاسماً. كلا الموقفين متاح لنا، والمهم هو الدقة العلمية وعدم التطرف والتأشير بنزاهة على مواطن القوة والخلل في كل ما يواجهنا من اشكاليات فكرية.

(❖) بلور اليسم معرفتي

التعددية الدينية قراءة مسيحيانية

تأليف: جون هيغ

تعريب (عن الإنكليزية): سامية داهود إسماعيل

المحجّة يقدّم جون هيغ في هذا البحث وجهة نظر تعدّدية للدين من وجهة نظر مسيحانية عن التعاليم التقليدية التي لا ترى إمكانية للخلاص بمعزل عن الإيمان الجلي بيسوع المسيح، وينطلق في محاولته هذه من أرضية أن كل الديانات تمتلك حقيقة واحدة، فمفهوم الخلاص، والتحرر الكوني، أو المحدود عند الأديان المتعددة ينطبق بالتساوي على الناس من مختلفل الديانات حتى عند الأشخاص الذين لا يملكون دنيا، ولا فرق في ذلك بين المسيحيين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى المحجّة

يقدم المؤلفون الآخرون في هذا المحور وجهات نظر إما متحفظة، وإما دينية جد متحفظة. أنا لا أعرف في هذه المرحلة إذا ما كان أحدهم يتقبل كلمة «متشدّد»؛ لذلك أفضل عدم استعمالها، ولكن بخلاف رأيهم فإنني أقدم وجهة نظر اكثر تحرراً وانا سعيد لأن هذه المناقشة شملتني. مخطط البحث، يقترح أولا ان يكون موجها، لكن طبعا ليس حصريا الى جمهور مسيحي متحفظ؛ ولذا علي ان اتوجه أولا الى قراء ذوي افتراضات متحفظة. أجد من اللائق ان أبدأ بإخبار القراء عن خلفيّتي المتحفظة.

تجربتي في التحول ورحلتي الروحانية:

بدأت حياتي المسيحية كمتشدّد. عُمِّدتُ طفلا رضيعا في كنيسة إنكلترا، وكرّست نفسي صغيرا ومراهقا لخدمتها التي كانت بالنسبة لي مسألة ضجر غير متناه، (الشيء) المسيحي بأكمله بدا لي ميتا تماما، وغير مشوق، ولكن بالرغم من ذلك، كنت

مدركا لكوني في حالة من عدم الرضى، والبحث الطويل الأمد فمفهومي الشامل كان غير ناضج، ومن منطلق بشري. في سن السادسة عشر كنت مأخوذا بكتابات نيتشة[1]، وكنت استمتع جداً بمطالعة «برتراند رسل»[2].

لكن كطالب حقوق في كلية «هول الجامعية» في سن الثامنة عشر خضعت لتحوّل إنجيلي قوي تحت تأثير صورة المسيح في العهد الجديد. لأيام عديدة كنت في حالة ضياع ذهني، وعاطفي شديد، مما جعلني أكثر فأكثر مدركا «لحقيقة سامية»، وواقع عظيم يلحّان علي، ويطالبان بتعريفي وتفاعلي. في البداية كان هذا طلبا مزعجا، ومتحديا وامرا غير مرحب به بشدة ظنا مني أنه لم يكن سوى ثورة في الهوية الشخصية. لكن بعد ذلك الطلب المزعج اصبح دعوة معتقة. فالحقيقة التي كانت تلحّ علي كانت إضافة الى ذلك جذّابة بشكل لا يقاوم، ودخلت بسعادة كبرى، وإثارة في عالم الدين المسيحي. بعض أصدقائي الطلاب كانوا أعضاء في منتخب الزمالة المسمى «منظمة المخيم الإنجيلي»، فضممت قدري إلى قدرهم، قبلت وبدون مناقشة الدين الإنجيلي بكل تفاصيله: الإلهام اللفظي للإنجيل، خلقا وتنزيلاً، يسوع الإله المتجسد بالابن المولود من عذراء، المدرك لطبيعته الإلهية، والقائم بمعجزات عبر هذه القوة، المفتدي للإنسان بدمه من الإثم والذنب، البعث الجسدي ليسوع، الصعود والعودة المستقبلية بمجد، الجنة والنار.

انتقلت الى جامعة أدنبورغ Endinburg لدراسة الفلسفة التي كنت قد سحرت بها قبل الذهاب الى المعهد بسبب عزمي الالتحاق بكهنوت كنيسة مشيخية إنكلترا خاصة؛ لأن اصدقائي في المنتخب كانوا مشيخيين. هذا، و بالاضافة الى الجلسات المنتظمة للصلاة، و مجموعات دراسة الانجيل في الاتحاد الانجيلي في ادنبورغ «Endinburg» التي شغلت مقدارا كبيرا من وقتي، انهمكت ايضا في نشاطاتها الأخرى كإدارة مهام جناح استشفائي في مستشفى أدنبورغ الملكي.

على اية حال، كان هذا عام ١٩٤١ عامي الأكاديمي الثاني، وبداية الحرب العالمية الثانية في أوروبا. ساهمت سابقا في هول «hull»، برفقة طلاب آخرين، في رصد

الحرائق، وكنت في الخدمة خلال الليالي الثلاث حيث دمر «مركز هول hull» بكامله من جراء القصف. في صيف ١٩٤٢ طلبت للخدمة العسكرية. مع ان معظم اصحابي الطلاب تقريبا انضموا الى القوى العسكرية، وجدتني أرفض حمل السلاح لالتزامي بتعاليم الدين المسيحي. الطريقة التي فكرت بها آنذاك كانت ببساطة أن تعاليم يسوع غير منسجمة مع ضخامة عنف الحرب. وأوّد هنا ان اضيف انه بصرف النظر آنذاك عن تبرير اي صراع خاص - الحرب العالمية الثانية كانت في ظروف التهديد النازي لأوروبا ربما مبررة للجهة الحليفة كأية حرب تقريبا - الحرب بين الأمم هي جنون جماعي للقتل، وللتشويه، ولتدمير أصولنا البشرية المشتركة. قد يقول مراقب من العالم الخارجي إنه في حرب عالمية، يغضب الجنس البشري لحين، فيقضي على كثير من نخبة جيله الحاضر، يشوّه مستوى الحضارة الذي توصل إليه، وحتى أنه يمكن له في آخر الأمر أن يدّمر نفسه.

الطريقة الوحيدة للتعبير عن الرأي كانت فعلا رفض المشاركة في الحرب. بينما كانت مهمة بعضنا الآخر المشاركة فيما كان بالنسبة لهم أهون الشرين. على أية حال، لم أستطع التملص من خيار الحرب نفسها، بل فقط من خيار إرادة القتل؛ لذا انضممت الى وحدة إسعاف الأصدقاء، وهذا الخيار كان موافقا عليه من قبل مجلس المعارضين الدينيين. خدمت في وحدة إسعاف الأصدقاء خلال سنوات الحرب الثلاث الأخيرة - أولا في مستشفيات في لندن وأدنبورغ - ثم في اماكن متنوعة في مصر، إيطاليا واليونان.

شكوك عقلانية:

بعد الحرب عدت الى جامعة أدنبورغ للسنوات الثلاث الباقية من مقرر دراستي الفلسفية.

انضممت مرة اخرى للاتحاد الانجيلي، لكن سرعان ما وجدت أني لم أعد أنسجم معه تماما، تدريبي الفلسفي كان يقودني لطرح أسئلة خرقاء. مثلاً كيف، يستطيع احد ما فهم بقاء الشمس ساكنة «ليوم تقريباً» كما سُرِدَ في يشوع؛ ١٠:١٣ على ضوء معرفتنا

الحديثة بعلم الفلك، وأن الأرض التي تدور بسرعة تقارب آلاف الأميال بالساعة كما اثبت علم الفلك الحديث تكف فجأة عن الدوران. بصراحة هذا مربك للعقل.

وفوق ذلك؛ هل يمكن للتطور البيولوجي ان يرفض، فقط لأنه مخالف لكتاب سفر التكوين، اليس هناك عدد كبير من التناقضات بين هذا النص الإنجيلي وذاك؟، وهل يمكن ان توجد حقا عبارة للحب اللامتناهي بإرسال غالبية الجنس البشري الى عذاب مخلد في الجحيم؟ وهكذا دواليك. ولكن وبالرغم من هكذا اسئلة توجه بصدق، بدا لي ان هناك نفوراً واضحاً من قبل الطلاب، وقيادة الكلية عند مواجهتها، شعور بأنها كانت خطرة، و لا ينبغي ان تطرح، وانها شكلت اغواء بالانحراف عن الدين. هكذا ابتعدت عن الحركة الطلابية الانجيلية المتحفظة، مع استمرار كوني لعدة سنوات، متحفظاً لاهوتياً.

وفي السنة التي تخرّجت فيها، أقرت لي منحة تعليمية تدعم خريجي الفلسفة التابعة لجامعة أدنبورغ للقيام ببحث علمي في «اكسفورد oxford»، استلمت هذه المكافأة، واصبحت أول طالب في «معهد أوريل Oriel» في اكسفورد يعمل لدرجة دكتوراة في الفلسفة بإشراف البروفسير (h.h. price برايس) وكتبت أطروحتي «الإيمان والاعتقاد» التي عدل عنوانها لاحقا الى «الإيمان والمعرفة» (faith and knowledge) بعد أكسفورد، درست لمدة ثلاث سنوات في «المعهد اللاهوتي للرهبان»، «كلية وستمنستر»، كامبردج westminster college Cambridge.

هناك أذكر انني صدمت بشدة بأحد الطلاب الذي جادل بان يسوع ليس مجسدا للإله، بل إنسانٌ مميزٌ، في نهاية المقرر الدراسي عيّنت قسيسا لرعية كنيسة الرهبان في انكلترا (بعد الاجتماع بالابرشيات ومن ثم الكنيسة البروتستنتية المتحدة)» في نفس الفترة تزوجت، وخدمت للسنوات الثلاث التالية في ابرشية قرية تقع مباشرة جنوب الحدود الاسكتلندية، و هناك استمتعت جدا بالعمل، وازدهرت الأبرشية، وولد طفلنا الأول.

على اية حال، ذات يوم وصلت رسالة غير متوقعة كليا من قسم الفلسفة في جامعة كورنيل، تسأل إذا ما كنت مهتما بالذهاب الى هناك، والعمل كمساعد بروفسير في

تدريس فلسفة الدين. ذهبنا الى هناك ونعمت جدا في كورنيل، حيث نشرت اول مقالة لي في جريدة الدين الاسكتلندية صدرت في آذار ١٩٥٨، وقد انتقدت فيه مقالة تحت عنوان «التناقض الظاهري للرحمة» لـ د.م بايليى «(D.M. Baillie,s)» «كريستولوجية الرحيل»، من مبدأ «الأرثوذكسية الخلقيدونية»[٣] بعبارات أخرى، لم أكن بعد قد ابتعدت عن الدين المتحفظ الذي كنت قد ابتدأت به. الانطلاق الأول الملفت للنظر حدث عام ١٩٦١، أثناء التدريس في معهد برنيستون Princeton عندما سألت إذا ما كان الاعتقاد بالتجسّد يستوجب الاعتقاد بالتاريخية الحرفية للولادة البتولية (عقيدة الحبل بلا دنس).

حتمية سيطرة العقلانية على الدين المسيحي:

سردت هذ الجزء من سيرتي الذاتية؛ لأبين للقرّاء المتشدّدين مدى تفهمي لنظريتهم، لأنها كانت ذات يوم نظريتي، فهي كانت نقطة انطلاقي، تبدلت تدريجيا نتيجة تأثير الاختبارات الفلسفية من جهة، وقراءة ودراسة العهد الجديد من جهة اخرى، هذا بالإضافة إلى محاولة التبشير بالإنجيل بطريقة مفهومة لرجال ونساء القرن العشرين العاديين بغض النظر عن أعمارهم.

تجربتي في التحول، بقيت بسيطة برغم إدراكها القوي للوجود الإلهي، الذي كان واعياً بعمق للحضور الإلهي، الذي كان خلاقا، ومنشطا، وباعثا للحياة في آن واحد. لكن الأفكار المتشدّدة التي يفترض التسليم بها دون نقاش انتهت منذ فترة وتحطمت، واستطيع الآن على اية حال أن أقول - ما لم يقله بعض المسيحيين المتحررين: - إن الجناح الإنجيلي المتعصب للمسيحية يؤدي دورا ناشطا في اعتراض الشباب، ودفعه خارج الفلسفة الانسانية[٤] العلمانية النافذة في ثقافتنا.

يمكن بعدة حالات، ان يكون جيدا اجتياز تحول متعصب شريطة ان يتم التمييز بين ما هو مقبول وما هو غير مقبول عقلا، على ان ينبذ في آخر الامر ما هو غير مقبول عقلا.

الاسلوب الديني في التعاطي مع الكتاب المقدس والوحي:

بعد التمييز كان علي ان اوضح بعد هذا الحد للقارئ المتعصب كيف اختلف عنه في مسائل الوحي، وصلاحية نصوص الكتاب المقدس. لا أظن انه من الممكن إثبات مسائل لاهوتية اعتمادا على اقوال الانجيل؛ الذي هو مجموعة وثائق مكتوبة خلال فترة تقارب الألف عام بواسطة أناس مختلفين، عاشوا في حقب، وبأحوال تاريخية وثقافية مختلفة الكتابات متعددة الأجناس مثل سجلات المحكمة (التي تعتبر تاريخيا محرفة ومزورة)، تعابير نبوية، ترانيم، رسائل، مقاطع يوميات، ذكريات يسوع التاريخي، صور أبدعها الإيمان بدلالاته الدينية، الكشف الرؤي الخاص بسفر الرؤية وغيره. التاليف البشري والخلفية التاريخية يجب ان تكون دائما مأخوذة بالحسبان أثناء استخدام نصوص الإنجيل. لا نحتاج اليوم مثلا، لتبني معتقدات «قبعلمية»، وفرضيات ثقافية لأناس عاشوا في الماضي البعيد في عالم بشري مختلف كثيرا. اذ كانوا يظنون بان الارض مسطحة، وأنّ الامراض الجسدية سببها الجن، ليس علينا ان نتبعهم في ذلك. ان ما يهم هو تجربتهم الدينية. الإله موجود معنا دائما وفي كل مكان، فوقنا تحتنا، وفي داخلنا. وعندما يكون الكائن البشري على نحو منفتح على الوجود الإلهي يكون عنده إدراك واستشعار حيوي نحو الله، هذا ما يسمى عندها وحيا. عادة ضمن تراثا اليهودي -المسيحي يأخذ هذا الإدراك شكل اختبار بعض الأحداث الفردية في حياة أحدنا الشخصية. أما على صعيد الشعوب، فإن هذا الادراك يكون توسطا وكشفا لحضور وحيوية الإله. هكذا عاين أنبياء العهد القديم على نحو مميز بعض الأحداث في تاريخ اسرائيل كموجبات لوجود الإله على شكل إرشاد، مساعدة، تحذير أو عقاب. مثلا النبي ارميا راى هجوم الجيش الكلداني على القدس كوسيلة إلهية لمعاقبة اسرائيل الكافرة. لم يكن هذا - على ما اعتقد - تفسيراً دينياً ارتجاعياً، بل تفسير للطريقة التي اختبر فيها النبي في الواقع الحدث آنذاك. دون شك عاين آخرون الحدث نفسه من زاوية أخرى، سياسية، أو اقتصادية محضة. الطريقة الدينية لاختبار صلاحية الكتاب المقدس لا تنفي هذه الطرق العلمانية، بل تضيف طبقة اخرى من المعايير الى

التجربة. هكذا كان للكلدانيين أهدافهم البشرية الخاصة بهم على نحو خاص، لكن النبي ارميا عاين هذه اللحظة التاريخية متضمنة هذه الأهداف البشرية كخدمة هدف الهي.

الفرق بين الأنماط الدينية، والعلمانية لاختبار نفوذ الكتاب المقدس يحدث في العنصر التأويلي خلال تشكيل التجربة. غير الخاضع لتجربة دينية[٥].

اعتراف العهد الجديد بيسوع:

وماذا عن العهد الجديد؟، هو مجموعة من الوثائق المسيحية من القرن الاول بعد الميلاد، ما يرجع بنا بعيدا الى يسوع التاريخي، ومنشأ النصرانية. الوثيقة الأقدم، رسالة بولس الاول الى التسالونيقيين Thessalonians على الارجح يعود تاريخها الى ما يقارب الخمسين سنة بعد الميلاد. واقدم انجيل هو انجيل متى ويعود تاريخه الى حوالي ٧٠ سنة بعد الميلاد. علينا ان لا نعتبر هذه الكتب الأربعة على انها شاهد عيان ينقل من خلال مراسلين في الحال.

كانت مكتوبة بين اربعين وسبعين سنة بعد موت المسيح من قبل اناس لم يكونوا حاضرين شخصيا في الاحداث التي يصفون، كلها اعتمدت على مصادر لا يمكن اعتبارها شاهد عيان.

علاوة على ذلك، حدثت تطورات مكثّفة ضمن الجالية المسيحية خلال تلك العقود التقويمية. على اية حال، فإن الوثائق كلها وثائق اعتقادية. كلها ترى يسوع كتوسط للوجود الإلهي، ودعوة الهية للعيش كمواطنين في المملكة القادمة. أقدم تعريف للتفاعل الايماني الذي يظهر المسيح على انه نبي، وشاف مليء بالروح هو في العبارات المنسوبة الى الرسول بطرس في اعمال الرسل: «يا رجال اسرائيل اسمعوا هذا الكلام. إن يسوع الناصري الرجل الذي اشير لكم اليه من الله بالقوات والعجائب والآيات التي صنعها الله على يديه فيما بينكم كما انتم تعلمون»[٦] هذا الرجل الملهم من الله يظهر انه قد فهم دوره كآخر نبي، معلنا قدوما وشيكا للمملكة الالهية الى الارض. والكنيسة القديمة

عاشت توقعا متحمسا لعودته، كأداة إلهية لتولي المملكة. مع اضمحلال هذا التوقع، كان يسوع ممجدا في ذاكرة طائفية، رفعته من نبي مرسل، نبي بعث وحساب الى مرتبة الهية.

وثائق العهد الجديد كتبت خلال المراحل القديمة لهذا التطور، وحوت مشاهد واحداثا سابقة ليسوع البشري الإنساني، وتوقعات المسيح الالهي لمذهب الكنيسة الرسمية الحديثة معا. لست متاكدا تماما اذا ما كان معروفا بشكل عام بالنسبة للطلاب في العالم الانجيلي، ان كثيرا من الناس سموا «أبناء الله» في العالم القديم، لم اكن اعرف هذا عندما كنت طالبا في ذاك العالم. اليوم، في مجتمعنا حيث يسيطر العلم العلماني قد يحتاج الامر الى معجزات مزلزلة تجعلنا نعتبر رجلا، او امرأة كائنا الهيا. لكن في العالم القديم، ولغة الألوهية كانت محررة أكثر، اباطرة، فراعنة وفلاسفة عظام، وهيئات دينية كانت تسمى احياناً «ابن الله»، وكانت تعتبر الهية بالمعنى الاجمالي الشامل لمفهوم الألوهية آنذاك، فيما بعد اصبح مصطلح «ابن الله» مألوفاً في الديانة اليهودية، اسرائيل بكاملها كانت تدعى ابن الله (هوشع ١١ - ١)[٧]. الملائكة كانت تدعى بابن الله (أيوب ٣٨ - ٧)[٨]، والملوك كانت تتوج كأبناء الله (سفر الملوك الثاني(٧-١٤)[٩]، و (المزامير ٢ - ١٠) لذا فالمسيح الذي هو الامتداد الملكي لداوود يصبح ايضاً ابن الله. قد يسمى اي يهودي تقي ظاهريا بابن الله، يعني شخصا كان قريبا من الله، خدم الله، عمل بروح الله. وبعباراتنا المعاصرة يسمى ذلك استعارة ومجازاً. لم يعتبر احد ان الملك داوود، الذي قال له الله في تتويجه: «أنت ابني اليوم ولدتك» (المزامير ٢ - ٧) كان حرفيا ابن الله، والا لكان من الطبيعي تماما ان يعتبر يسوع، كونه مبشرا وشافيا وخارقا، ابن الله. على اية حال، كانت هذه الفكرة مجازية لكن اقل وضوحا في العالم المسيحي. وعندما اخذ الرسول بولس الانجيل الى ذلك العالم، هذا المجاز «ابن الله» اخذ يتغير. عندما أُلِّهَ يسوع تدريجيا في اذهان المسيحيين النصارى، اصبح ابن الله النصف مجازي والنصف حرفي، ومن ثم أخيراً بعد عدة قرون، اصبح الابن الحرفي للإله، الشخص الثاني لثالوث مقدس. كل هذا كان عمل الكنيسة حيث مرت بمراحل

جديدة، وخصوصا عندما اصبحت في القرن الرابع الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية.

لذا، أرى ان علم اللاهوت هو صياغة بشرية، لا اصدق ان الله يكشف لنا (تناقضات) افتراضات قضايا سواء بالعبرية، اليونانية، الانكليزية او اية لغة اخرى. اعتقد ان صياغة النظام اللاهوتي هو نشاطات انسانية، دائما، وبالضرورة توظف المفاهيم وتعكس فرضيات، وانحيازات ثقافية للاّهوتيين المعنيين. مثلا، تعاليم التكفير المتعاقبة التي اصبحت بارزة خلال تاريخ المذهب المسيحي، عكست اوضاع المجتمع الذي انتحت خلاله.

تحدي الديانات الأخرى:

بالعودة الى السيرة الذاتية، التي كنت اسردها، هناك على الاقل اختلاف واحد كبير، بين تجربتي الشخصية التي مضى عليها اكثر من نصف قرن، وبين جيل الشباب الحاضر.

كانت مسألة الديانات الاخرى، والتحدي الذي يطرحه وجودها نادرا آنذاك امام المعتقد المسيحي المحافظ، أما اليوم فهذا التحدي اصبح بارزا ومحتوما. في المعهد اللاهوتي تعلمت قليلا من (هـ. هـ فارمر H.H FARMER) لاحظت ان كتابه «الكشف والدين» من اول سطر فيه الى آخره، كان يرى ان النصرانية متممة لما كان متوفرا جزئيا في ديانات العالم الاخرى، وباستثناء اليهودي، لم اكن قد قابلت احداً غير مسيحي، على الاقل اسميا. كنت راضيا بالفرضيات المسيحية العامة آنذاك، والتي تقول انها ارادة الله ان يكون العالم كله مبشرا بالانجيل، وان البشرية تتحول ببطء، ولكن بالتأكيد الى مسيحية. في ذلك الوقت، اذكر انني صدمت عندما اعلن (راينولد نيبور Rheinold Niebur) ان تبشير اليهود بالمسيحية كان خطأ.

كيف اذا تبنيت مفهوما للتعددية في العلاقة بين النصرانية، واعتقادات العالم الواسع الأخرى؟ وما هو هذا المفهوم؟ استطيع الاجابة على هذه الأسئلة من خلال اكمال

سرد القصة. بعد التدريس في «كورنيل» ثم في «معهد برينستون اللاهوتي» H.G WOOD CHAIR لجامعة برمنغهام مدينة في «وسط انكلترا» وهي مركز صناعي، كانت خلال الخمسينات والستينات، إحدى المستقبلين الأساسيين للمهاجرين القادمين من الجزر الكاريبية ومن شبه القارة الهندية.

كان هناك بالتالي وجود ضخم للتقاليد غير المسيحية مؤلفة من الجاليات الجديدة الاسلامية والسيخية، والهندوسية. بالاضافة الى جالية يهودية صغيرة، ولكنها قديمة، ومن ثم تواجدت مجموعات بوذية متعددة. كانت الهجرة آنذاك عرضة لنقاشات حادة، وكانت الجبهة القومية، «النازيون الجدد»، فعّالة في المنطقة، فولدت جوا من الضرر، الامر الذي دعم التمييز العنصري ضد الشعب الاسود، والاسمر وضد اليهود.

كان ذلك وقت تحدٍ، وموقعاً لايجاد الذات، خلال سنواتي الخمسة عشر في برمنغهام اصبحت متورطا بعمق في علاقات اجتماعية متعددة. كنت احد المؤسسين لحركة (كل العقائد من اجل عرق واحد «AFFOR») المؤسسة في منطقة (هندورث HAND WORTH) حيث يكثر السود، وكنت رئيسا، ومستشارا «لمركز برمنغهام» لتبادل المعلومات حول الأديان وكنت رئيس المحلفين الديني، والثقافي للجنة علاقات مجتمع برمنغهام المدعومة حكوميا، ورئيس لجنة تنسيق المؤتمر التشريعي المنعقد تحت صك التربية عام ١٩٤٤ لابتكار منهج دراسي متفق عليه للثقافة الدينية في مدارس المدينة. بعد سنتين، تم وضع منهج دراسي متعدد الاديان؛ ليحلّ محلّ السابق المسيحي الحصري. كانت هذه فترة نشيطة ومثيرة احيانا. مدير AFFOR الأول كان قد تعرّض للاعتداء بعنف لمرات عديدة من قبل سفاكي الجبهة القومية، كما طعن الصحافي المحقق اليهودي الذي تعاونت معه في كشف محرر لسجلات قادة الجبهة القومية، الذين كان عدد كبير منهم في السجن، وآخرون منا تلقوا التهديدات. وسط هذا كله، وجدت نفسي برفقة مسلمين، يهود، هندوس، سيخ، ماركسيين، وانسانيين بالاضافة الى زملاء مسيحيين، يجب القول: إن في السبعينات لحسن الحظ كان الوضع مختلفاً عن عصرنا هذا، كانت الكنائس البريطانية بعيدة عن قيادة المعارضة للتمييز

العنصري، فهي كانت غير مهتمة بحل المسألة، وغير مهيأة لمواجهة القضايا، والمسائل الدينية التي أبرزتها حقيقة الاكثرية الدينية.

أثناء هذا العمل، ذهبت كثيرا الى معابد للسيخ، للهندوس، ولليهود، مساجد اسلامية، و بالطبع، كنائس عديدة. في اماكن العبادة هذه، سرعان ما استنتجت شيئا جليا كفاية منذ ملاحظته لأول مرة، لكنه خطير جدا في مضامينه. وهو انه بالرغم من ان اللغة، العبارات، الطقوس الدينية، وروح الجماعة تختلف الواحدة عن الاخرى على نطاق واسع، لكن من وجهة نظر دينية اساسية، ينطبق الامر نفسه على الجميع؛ اي ان الناس يتفقون، ضمن اطار قديم، او متطور جدا، في كشف قلوبهم، وعقولهم لله واذعانهم له، وفي ان له حق الاطلاع المطلق على حياتهم، وانه يطلب منهم بعبارات احد الانبياء اقامة العدل، حب الفضل، المعروف، ومرافقة الرب بتواضع (ميخا ٦ - ٨)[١١].

الرب «GOD» معروف بالمعابد اليهودية بالسيد ADONAI رب اباء ابراهيم، اسحاق، ويعقوب، في المساجد يعرف بالله الرحمن الرحيم، في معابد السيخ بالإله الاب المحب، السيد، المعطي المشار اليه بالغورو WAR GURU، وفي معابد الهندوس فشنو[١٢] وراما[١٣]، وشيفا[١٤] VISHNU, RAMA, SHIVA تجسيد لكريشنا[١٥] بالاضافة الى آلهة كثيرة اناثا وذكورا. وكلهم اعتبروا تجليات حقيقة براهما المطلقة. وفي الكنائس النصرانية الثالوث الالهي، الأب، والابن، وروح القدس ومع ذلك، كل هذه الجماعات توافق على انه لا يمكن ان يوجد سوى اله واحد فقط.

إذا كان هناك بالفعل اله واحد فقط، صانع السماء والارض، هناك احتمالان جليّان، يطرحان نفسيهما. الأول ان الله المعروف ضمن ديانة معينة؛ اي الخاص بها، هو الاله الحقيقي، وان الآخرين غير حقيقيين. والاحتمال الثاني: ان الله المعروف لدى النصارى، اليهود، المسلمين، الهندوسيين، السيخ وغيرهم يمثل تجليات مختلفة بالنسبة للإنسانية، ووجوه مختلفة او أقنعة، او شخص الاله المقبول، او المحبوب، الحقيقة المطلقة.

لكن يوجد ايضا احتمالٌ وسطٌ مُتبنىً اليوم من قبل اغلبية اللاهوتيين المهتمين ان الله كما هو معلوم في اليهودية، الاسلام، الهندوسية المسيحية لمحات جزئية، او محرفة

للإله الحقيقي المعروف تماما في النصرانية. وعلى الأرجح، انه لا يوجد احتمال رابع.

يبدو ان هذه السلسة من الخيارات تغطي الساحة، وتبدو طاغية، فلماذا إذاً اتبنى نظرية التعدّدية التي تقول: إن اشكال الله في الديانات الموحدة هي ادراكات انسانية مختلفة للمطلق، في حين ان النظرية المسيحية التقليدية تقول: إننا وحدنا نملك معرفة حقيقة الرب. ان هذا التبني نابع من دائرة المراقبة، والتجربة الشخصية التي لم تتكون فقط اثناء وجودي في «برمنغهام» التي تتعدد المعتقدات فيها، ولكن ايضا من «سنة» مليئة بالزيارات الى الهندوس، المسلمين، السيخ، البوذيين السيرلانكيين، واصحاب الديانات اليابانية، وايضا من خلال المشاركة في حوارات جرت بين اليهود - المسيحيين، والمسلمين، وحوارات بين البوذيين والمسيحيين. ...

الأخلاق في اغلبية ديانات العالم:

من خلال معرفتي لعائلات عادية بالاضافة الى بعض الأفراد الاستثنائيين الذين تشكلت رؤيتهم من خلفياتهم الدينية، والتقاليد المختلفة التي تحكم حياتهم، والتي مازالت تعيش معهم، لم أجد في ديانات العالم الآخر، بشكل عام مستوى اخلاقي وروحي مختلف عن المسيحيين. لقد بدوا بمستوى عادي لا افضل، ولا اسوأ من المسيحيين. بوضوح أقول: أنا أفترض معيارا عموميا، معنىً عاماً لما نقصد بالصلاح البشري الانساني الذي يعكس علاقة قوية مع الله، هذا المعنى المتعارف عليه عالميا بالخير، يتالف من الاهتمام بالآخرين، اللطف، الحب، الشفقة، الأمانة والصدق. الفكرة الأساسية للمحبة، و الاهتمام بالآخرين، ومعاملتهم كما تحب ان يعاملوك هو في الواقع معلم في كل النواميس الدينية الشهيرة العظيمة، قال يسوع: «كما تحب ان يفعل الناس بك، افعل انت بهم»[١٦].

قال كونفوشيوس[١٧] لا تفعل بالآخر ما لا تحب ان يفعله بك (ANALECTS 7 تقول الطاوية[١٨]، الرجل الفاضل يعتبر مكاسب الغير مكاسبه هو، وخسارتهم خسارته (THAI - SHANG3) تصرح الزرادشتية: ان الطبيعة جيدة وفاضلة فقط عندما لا تفعل لغيرها ما ليس جيدا لنفسها (DAISTAN - I - DINIK 95:5). في الهندوسية تقول

المهابهاراتا (MAHARABHARATA): لا يجب ان يفعل احد لغيره ما يراه مؤذيا لنفسه. هذا، باختصار هو قاعدة الدراما[١٩] DHARMA (amushanaparva, 113:7). تخبرنا الكتب الدينية المقدسة، بأن الواحد عليه السير من خلال: «معاملة كل المخلوقات في العالم كما يرغب نفسه ان يعامل» (katangasutra, bk. i, lat 11:33) أما الكتب البوذية فتحتوي على وصايا بالرأفة، و فضيلة المحبة مثل: «كما تهتم ام لولدها طيلة حياتها، كذلك على المرء ان يكون معانقا لكل المخلوقات» (sutra nipata, 194) التلمود اليهودي يخبرنا ان: «ما هو مكروه لنفسك لا تفعله بزميلك، هذا ما ورد في التوراة» (babylonian talmud, shabbath 31 a) وفي الاسلام، نقرأ كلام النبي محمدP: لا يؤمن احدكم حتى يتمنى لأخيه ما يتمناه لنفسه (سنن ابن ماجة). في كل مرة تمثل هذه الفضائل مُثُلاً عُليا ليس للمسيحيين فحسب، انما لمجمل الديانات الاخرى، والسؤال المهم الذي يمكن ان يثار هو النطاق الذي يمكن ان تطبق عليه هذه المثل العليا؟ الجواب الصادق، ان هذه المثل قد طبقت بشكل مبتور وناقص؛ لأن لكل دين تقليدا خاصاً به. المذنبون والقديسون العظام بالإضافة الى اناس عاديين يعيشون حالة تشوش في الوصول الى المثالية. ولكن بسبب طبيعة السلوك البشري، فالجميع غالبا ما يتعامل بطريقة انانية وحاقدة. ليس بإمكاننا القيام بإحصاء دقيق للتصرفات الفردية لمئات الملايين من الأشخاص ضمن ديانات العالم العظمى على مرّ العصور. من السهل اختيار مظهر من مظاهر الظلم والوحشية في مجتمع غير مسيحي، ومقارنته مع مظهر من مظاهر الصلاح الحقيقي في مجتمع مسيحي. ويمكن أن نفعل العكس بسهولة، وفي كلا الحالتين لن تكون هذه المقارنة عادلة. وأيضاً قد نعتمد على المراقبة الشخصية، وعلى تقارير الآخرين العصرية التاريخية، ومن ثم تشكيل انطباع شامل، هذه الطريقة أيضاً لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم. إن انطباعي الشخصي الشامل الذي تشكل من خلال معرفة عدد محدد من العائلات، والأفراد وقراءة مقدار محدد من التاريخ، وكذلك روايات المسافرين، هو أن الفضيلة، والرذيلة منتشرتان بالتساوي بين البشر، بغض النظر عما إذا كانوا مسيحيين، يهود، مسلمين، هندوس أو سيخ.

لكن هذا ما كنا نتوقع، إن كان للمسيحيين وسيلة أكمل، وأصوب من أي دين آخر للوصول وللتقرب من اللّه؛ لأنهم يعتبرون أنفسهم مسكونين بروح القدس. ألا يجب لثمرة الروح، التي هي المحبة، وفقاً للرسول بولس: «أما ثمر الروح فهي المحبة، والفرح، والسلام، والأناة واللطف، والصلاح، والإيمان، والوداعة، والعفاف»[٢٠] (رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية (٥:٢٢-٢٣) أن تكون ظاهرة في حياة المسيحيين أكثر مما هي في حياة غير المسيحيين.

بالطبع، لن يكون من العدل توقع أن يكون مسيحي قد اختير عشوائياً أسمى أخلاقياً من أي شخص غير مسيحي، بل ولا يبدو لي بعد أن المسيحيين أسمى أخلاقياً وبشكل مميز من اليهود، والمسلمين، والهندوس، أو السيخ، أو البوذية. وعوضاً عن اقتراح مقارنة قياسية للنوع؛ وهو أمر غير ممكن، أنا أقترح استنتاجاً أكثر تواضعاً، وتجرّداً، أنه ليس من الممكن تشريع الأعلوية الأخلاقية لأتباع أي من الديانات العظيمة على أخرى.

وعندما ننكب على تعابير التفاسير ذات النطاق الواسع للدين في مجتمعات، وحضارات بشرية على مر العصور، أجد أننا منقادون إلى استنتاج مماثل هو أن الثقافات المسيحية، الإسلامية، الهندية، البوذية الصينية الإفريقية، وحضارات أخرى بدائية هي خليط من الخير والشر.

لكن الخيرات، والشرور تكون غالباً غير متكافئة، كيف يمكن للمرء أن يجعل الشر عند الطائفة الهندوسية في إطار منظومتها المعرفية، والذي يمكن أن نجد مثيلاً له في المجتمعات المسيحية، وفي المجتمعات الهندوسية في الهند على مر العصور اعظم من الشر عند نظام الطبقة الأوروبية عبر العصور ذاتها؟ كيف يمكن للمرء ان يقارن فقر العديد من البلدان الاسلامية، الهندوسية، والبوذية وفي مقابل الاستعمال الجشع للموارد غير الممكن تجديدها والدمار الطائش للبيئة بواسطة الدول المسيحية الغربية؟ كيف يمكن لمرء ان يزن المشاكل الاجتماعية الموجودة في مدننا الداخلية الخاصة، التي تحتوي جرائم القتل اليومية، و العنيفة بالإضافة الى الاستعمال المدمّر للمخدرات؟ أو

كيف يمكن ان نقارن قسوة بعض الأنظمة الغربية، وما يعرف باللاسامية المعادية لليهودية في اوروبا المسيحية التي بلغت ذروتها في محرقة «الهولو كوست» HOLO-CAUST اربعينات القرن الماضي.

بالطبع، من السهل ان نأخذ وجها ظاهريا من حضارتنا، ومقارنته مع وجه شرير لحضارة ثانية. لكن كما سبق، ليست هذه طريقة صائبة للتقدم. من جديد اقترح انه يبدو سهلا الوصول الى استنتاج متواضع، ومتجرّد، وهو ان احدا لا يستطيع تشريع الأعلوية الأخلاقية الفريدة لأي من ديانات العالم العظمى على الأخرى.

البعض سوف يعارض هذا التقييم لسوء الحظ، وأية مناقشة لهذا الموضوع هي على الأرجح غير حاسمة. لكن الأمر يستحق العناء الى حد طرح السؤال على زملائي المؤلفين في هذا المحور اذا كانت نظرتهم، واوضاعهم، ورؤيتهم للدين المسيحي تجعلهم يعتقدون ان الدين المسيحي اسمى اخلاقيا من الديانات الأخرى. وإذا كانت هذه القناعة لديهم، هل هي ادعاء قبلي APRIORI او ادعاء يظنون انهم يستطيعون برهنته؟.

فهل اعطى هذا الانسان طعاما، و شرابا للجائعين؟ هل استقبل الغرباء؟ هل كسَ العريان، وزار المريض، والمسجون؟ (متى ٢٥ :٣١- ٤٦)[٢١]، هذا هو المعيار للدين الحقيقي: «من ثمارهم تعرفونهم هل يجتنون من الشوك عنبا، او من العوسج تينا هكذا كل شجرة جيدة تصنع ثمارا جيدة، واما الشجرة الردية فتصنع ثماراً ردية» (٧: ١٦ - ١٧) ولكن يبدو ان ثمار الدين المسيحي ليست افضل، ولا اسوأ من ثمار اليهودية والاسلام، والهندوسية، او البوذية، ألا يدفعنا ذلك للتفكير اكثر في هذه المناهج العظيمة. طريقة التفكير هذه الناتجة عن الاستدلال، والقدر الكافي من المطالعة، تعني لي أن ميدان الخلاص اوسع بكثير من ما هو متعارف في اللاهوت المسيحي.

هذا يقود الى فهم جديد لوظيفة الاديان بما فيها الدين المسيحي، اذا عرفنا الخلاص على انه مغفرة الله وقبوله بأن المسيح مات مصلوباً، فهذا يبطل ان المسيحية وحدها القادرة على منح الخلاص، اما اذا عرفنا الخلاص على انه تغيير فعلي للانسان، والارتقاء التدريجي من الأنا، ومحورها الذات (بكل ما ينتج عنها من شرور)

إلى توجه جوهري جديد يكون اللّه محوره، ويكشف عن ثمار الروح، عندها يبدو جليا ان فكرة الخلاص اصبحت مشتركة بين جميع الأديان، وفي نفس المكانة. بناء على هذه النظرية التي لم تبن على اساس لاهوتي، لكنها نتجت من خلال معاينة الحقائق الملموسة للحياة الانسانية، فان الخلاص ليس معاملة قضائية مدونة في السماء، ولا رجاء معقودا ينال بعد هذه الحياة (علما انه كذلك).

ولكنه حركة تغيير روحية اخلاقية، وسياسية قادرة على ان تحدث الآن وفي اصل بناء مفهوم الحقيقة. وقد اعطي هذا المصطلح (الخلاص) تفسيرات مختلفة بحسب اختلاف الديانات، مع ان مصطلح الخلاص بالأصل مصطلحٌ مسيحيٌ.

والفداء مصطلح مشترك بين المسيحية واليهودية. المسلمون يستعملون مصطلحا مختلفا ينبثق من التسليم المطلق لله، واهب الحياة، الرحمن الرحيم بالعباد. الاديان الشرقية (في الهند والصين) لا تلحظ دائما الحق المطلق الذي نسميه الله على انه ذات مستقلة، ولا يوجد عندها مصطلح الذنب، او الغفران، مفهوم الخلاص عندهم نوعا ما، يعني التحرر والاستنارة، يعني ازالة الحجب عن الكمه[٢٢] الروحي الذي يسمى عندهم (أفيديا AVIDYA)، و اكتشاف الاتحاد المطلق مع «البراهمن» BRAHMAN الحق الأبدي.

اليقظة والانتباه مصطلح شرقي آخر؛ يعني الانتباه لأصل طبيعة الحقيقة عندما تلاحظ من وجهة نظر الكون. هذا الانتباه التحولي عبارة عن تحسس كلي للحياة يسمى «نيرفانا» NIRVANA [٢٣]، هذه تجارب مختلفة من خلال تصورات متكاملة، مختلفة لكليات دينية مختلفة.

لكن كل هذا اشكال مختلفة، ومتعددة، لانتقال الانسان من دائرة الذات الى دائرة الحق المطلق كما فهمه، وفسّره كل على حسب طريقته؛ مما ادى الى تأسيس الثقافات الدينية العظيمة على الأرض. وبالنسبة لي، اجدني معتادا على استعمال المصطلح المهجن «الخلاص»؛ لأنه مصطلح مشترك بالاجمال.

ان عمليات الاستنتاج هذه، والتي اعتمدتها ايضا تكون استقرائية؛ لأنها حصلت

اعتمادا على معلومات تم ملاحظتها، ومعاينتها وهي ليست استدلالية؛ بمعنى الاعتماد على مقدمات منطقية سابقة، او استخلاص النتائج منها، منطلقا من خلال المعتقدات المسيحية، ملتزما بمبادىء العقيدة التي تفيد ان تجارب، وممارسات الدين المسيحي ليست كالايمان الشكي، مجرّد بروز ابداعي فقط، ولكنه استنتاجاتنا للحق المطلق العلي، هذا الحق الذي نسميه الله. ان تجربتي الدينية تشكلت كليا من الديانة من سيئات، وحسنات، وقد شكل هذا التراث بكل اجزائه عالمي الروحي. ألاحظ انه يوجد في هذا العالم تيارات قديمة منتشرة، ومعقدة ايضا من الاديان، والمعتقدات، وكل من هذه التيارات لها حسناتها، وسيئاتها، وبعد التدقيق في هذه الأديان ومن ضمنها المسيحية أجد مفهوم الخلاص والتحرر مفهوما ناقصا.

هذه المفاهيم تشكلت عندما توجه الانسان بنسب متفاوتة بشكل عام من الذات الانسانية الى الحق المطلق. ان قدرة اللاهوت الخلاصي عندهم تمّ تقييمها على المستوى البشري الانساني من خلال نتائجهم الانسانية، وهذا النتاج برأيي كان متساويا بين كل الثقافات العظيمة.

من هنا، يبدو لي منطقيا ان استنتج ان المسيحية، ومعها كل المعتقدات الأخرى هي ادراكات انسانية للمطلق، فهي رأت الألوهية المقدسة، والمطلقة من خلال المنظار التصوري الانساني، واكتشاف الالوهية من خلال اشكال مختلفة من الرياضة الروحية التوافقية للتجارب الدينية.

فيبدو انه تمّ تأسيس صحوات انسانية اصيلة، وادراك المطلق، والحق ومنشأ كل شيء ومنتهاه. لنر الآن ما علاقة كل هذه بالفكرة الأساسية لهذا الكتاب؟ وهي قدر غير المسيحيين بالنسبة للدين الارثوذكسي التقليدي، فهذه مشكلة دقيقة لأنها تعتبر ان القدر الأبدي للغالبية العظمى من الجنس البشري في خطر. الناحية المرفوضة من نظرية الاستئثار القديمة التي تقول ان من لا يؤمن بالمسيحية فهو ضائع، أو مخلد في النار الى الابد. وهذه الفكرة تم نسبتها الى الله، وطبيعته بشكل سيء.

هل يمكن لله الذي لا حدود لحبه الالهي، ان يكون قد اقر اقلية من الناس الذين

صادف ان ولدوا في الجزء المسيحي من العالم، كي ينالوا الحياة الابدية؟ عندما قمت بالدعوة لمعتقد خلاص كوني، وانطلاقا من تعاليم الدين المسيحي اخذ هذا الموضوع شكلا مختلفا من وجهة نظر التعدّدية الدينية. لم يعد السؤال محصورا بقدر غير المسيحيين؟، بل بقدر المسيحيين، وكل من سواهم، هل يمكن لكل أو بعض، أو حتى لأحد من الجنس البشري، مسيحيا كان او بوذيا، او مسلما، او من اصحاب الفلسفة الانسانية، ان ينال وفاءه الاخير مع الحق الالهي؟ بنظري، التفاؤل الكوني للثقافات العظيمة، واعلانه عن وجود ابدي افضل للجميع، انطلاقا من الكيان المطلق للحق، يؤكد ان جميع الخلق في النهاية سوف ينالون هذا الوفاء، ربما بعد ان يحيوا عدة مرات في عوالم مختلفة.

لكن النقطة هنا ان مفهوم الخلاص، والتحرر الكوني، او المحدود عند الاديان المتعددة ينطبق بالتساوي على الناس من مختلف دياناتهم حتى عند الاشخاص الذين لا يملكون دينا لا فرق بين المسيحيين، او غيرهم كما في المعتقدات الارثوذكسية التقليدية.

التعدّدية كتفسير فلسفي للظواهر الدينية:

هذه التعدّدية ستطرح سؤالاً كبيراً، كيف نفهم موقف التعدّدية من تراث الاديان العظيمة التي تدرك وتتوصل الى المطلق، والحق بطرق متعددة من خلال مناهج، وعقائد ايمانية متناقضة؟ ولكن ومع ذلك، تشترك من قريب او بعيد بالدعوة الى خلاص، وتحرر الانسانية، والبعض يكون مقتنعا فقط ليثبت ان هذه الامور من المسلّمات من دون ان يقدم اي برهان عقلي. ولكن اصحاب الفكر الفلسفي يريدون ان يفهموا هذا الامر. وأقترح فلسفياً أن الجواب يكمن في مبدأ نظرية المعرفة التي طرحها توما الأكويني[٢٤] منذ زمن بعيد عندما كتب: «الامور المعروفة عند العارف بحسب نمطه وشاكلته»؛ يعني ان عقل الانسان ليس عبارة عن صفحة بيضاء يطبع العالم عليها نفسه. على العكس من ذلك فالعقل البشري، وبحالة مستمرة يقوم بتحليل، وتغيير المعلومات المدركة طبقا لحدود الأنظمة التصورية التي نعيش فيها. بكلمات اخرى، العالم الملحوظ جزئيا فقط جزئيا،

يتم بناؤه وفهمه من خلال النشاط الفكري الادراكي. ويوحّد الواقع في ذلك؛ وهو ان الشكل الذي ندرك من خلاله نابع من انفسنا، هذا هو النقد الواقعي لنظرية المعرفة.

لذلك؛ يجب ان نميّز بين العالم بذاته، العالم المحجوب، ونفس هذا العالم، ولكن من خلال الادراك الانساني لها، مثلا ان مكتبي المؤلف من مساحات قاسية اذا نقرت عليها تصدر صوتا، من وجهة نظر الفزيائيين، هي رزم متناهية الصغر تتحرك بسرعة هائلة يدعونها ذرات لا لون، ولا صوت، ولا وزن لها، وهي دائمة التحرك. ولكن بالنسبة للانسان الذي يملك هذه الحواس الدقيقة للإدراك لا يمكن أن يدرك هذا العالم إلا كما هو، وليس كما يراه الفيزيائيون. ولا بد أن نفس هذا العالم هو شيء مختلف بالنسبة للسمكة، او العصفور، او الحصان.

بناء عليه، وكما مثّل ايمانويل كانط[٢٥]: يجب ان نميز بين الشيء بذاته، وبين الادراك البشري لهذا الشيء الذي يدرك على انها ظاهرة وحدث، هذا الاسلوب اصبح لا يدخل فقط اعتبارات نظرية المعرفة، ولكن ايضا دراسات علم النفس، وعلم الاجتماع.

اذا اعتبرت هذه حقيقة عامة حول العقل الانساني؛ اي ان تصرفاتنا، وردات فعلنا، وادراكنا لمحيطنا يتكوّن من خلال نشاط تحليلي دائم ومستمر، فان هذه الحقيقة تكون صادقة ايضا بالنسبة لوعينا وادراكنا الديني، فيجب عندها ان نتوقع مشاركة انسانية في صنع مفهوم ادراكنا للعالم المطلق، الوجود الكوني للألوهية.

لذا فان كل ثقافة دينية تفهم الحقيقة المطلقة بشكل مغاير؛ لأن كل دين يعرفها من خلال نمط، او طبيعة، وولاية ادراكية خاصة به. اذا اردنا عند ذلك أن نميز بين الحق المطلق، الألوهية بذاتها، وبين الحقيقة في المفهوم الانساني نستطيع حالا ان نجد تعدّداً للأديان المختلفة التي تشارك في ادراكها الانساني للمفهوم المطلق. هذه هي اديان العالم العظيمة.

الحق والمفهوم الانساني له:

استعملت مصطلحات متعددة كالمطلق، والحق المطلق لما يسمى الاله عادة اثناء

التخاطب الديني المسيحي. ابتداء من الآن سوف استعمل مصطلح «الحق» مبدئيا؛ لأنه ينطبق مع طريقة تفكيرنا المسيحية في الاله، حيث إنه وحده الحق الكامل والمطلق ايضا. الحق يعني تماما «سات» «في السنسكريتية»[٢٦] والحق في العربية. عندما نعتبر اديان العالم العظيمة مختلفة في دعواتها الفعّالة للخلاص والتحرر، يجب ان نفكر بالعبادة التوحيدية لها، بعيدا عن تجسيمهم وتشبيههم بصورة الله. يجب ان ندرك ان الحقيقة التي نسميها الله تتجاوز مستوى الفكر البشري. لذا، فإن أحد أباء الكنيسة غريغوريوس النيصي[٢٧] اكد انه لا يمكن بكلمات، او أفكار البشر ان تحيط بذات اللّه وكتب قائلاً: «إن الإيمان الحقيقي بكل بساطة يفترض اللّه كما هو لا تحيط به الصفات ولا الافكار، او اي من ادوات الفهم، يبقى ابعد من ان يناله ليس فقط الانسان، ولا الملائكة، ولا حتى الذكاء الخارق، لا يحويه فكر ولا وصف، فهو فوق كل تعابير الكلمات، ليس له الا اسم واحد، يمثل طبيعته الحقيقية، اسم وحيد هو فوق كل الاسماء[٢٨] «أوغسطينوس»[٢٩] صرّح «بأنّ الله يتجاوز العقل»[٣٠]. أنسلم[٣١] anselm عرف الله على انه اعظم من ان يصل اليه الفكر، مضيفا ان الله هو: «الاعظم من ان يناله فكر»[٣١]. اذا ظننا أننا نعرف من هو الله، فحتما إن ما نعرفه هو ليس الله(٣٢). قد عكس توما الاكويني هذا الرأي، عندما كتب: "هل نعرف الله حقا عندما نؤمن به على انه فوق كل شيء، وانه من المستحيل ان نفكر بذاته و... وبعظمته وجلاله ان مادة المضمون الالهي تتجاوز كل الاشكال التي يمكن ان يصل اليه فكرنا"[٣٣].

وقد قال بهذا الامر بعض المفكرين المسيحيين التقليديين من حيث المبدأ، ومن ضمن هؤلاء لقطن طيوس Lactan thus[٣٤]، ديونيسوس الاربوباجي Dionyshus The areo Pagite[٣٥]، جون سكوت اريجانا John scotus Erigena[٣٦]، القديس جون الصليبي St John the cross[٣٧]، وكاتب ثيولوجيا حرمانيكا Theologia germanica، مارتن لوثر كينغ[٣٨] قال ذات مرة: إنه يدين لكتاب: "Theologia germanica" اكثر من اي كتاب آخر غير الإنجيل وأعمال اوغسطين، فرفض معرفة الله بمعزل عن غايات الله ومقاصده؛ لأنها تمثل علاقته بنا (الانسان). الله هو Absconditus Duos[٣٩] الاله المحتجب في طبيعته الالهية

الابدية. كارل بارث Carl barth، في القرن العشرين، ايضا نحا باتجاه الحديث عن كمال واعجاز الله عندما تحدث على انه الآخر المقدس Wolly other . كما ان بول تيللش Paul tillich، تحدث عن: "الاله الذي هو فوق التوحيد"، مرّدداً ما كان قد اقامه مايستر ايكهارت بين اللّه (deitas) godhead والله بالذات Dues.

هذا ما جرى في الديانة المسيحية منذ البداية، والذي يعتبر المركز الذي تعتمده تعاليمنا في مسألة التمييز هذا الذي سبق ان تكلمنا عنه. ويظهر هذا الاساس في كل تعاليم الاديان العظيمة الاخرى في العالم، في الشكل المسيحي ان التمييز يدور بين مفهوم الله الذات في حقيقة وجوده الذاتي الخالد، مستقلا عن الخلق، وبين الله الموجود في علاقاته مع الجنس البشري، كما نعرفه الخالق، الفادي والملهم. ان تعاليمنا الدينية المسيحية، وبحكم الظروف تتعامل مع مفهوم الاله كما هو معروف لنا، مسلّمة ان الله في وجوده الالهي مطلق، هو فوق ما يتصوره فكرنا المحدود. المفكر الكاثوليكي نيكولاس دا كوسا Nicolas of cosa في القرن الخامس عشر طورّ بعض مضامين هذه الفكرة عندما كتب: كخالق، الاله هو ثلاثة في واحد، اما كمطلق فليس بثلاثة، ولا هو واحد من الاشياء التي نستطيع ان نقولها، اما الاسماء، او الصفات التي نسبت للاله فهي من مصدر بشري؛ لان الاله نفسه هو فوق ان يوصف، واسمى من ان يسمى او ينعت[٤٠] لقد اشرت ان هذا التمييز من جهة بين الحق ذاتا، - وكما اشير اليه بالفرنسية a se - وفي الالمانية الكانطية an sich، وفي الانكليزية In Itself (التي تميل ان تكون محايدة؛ لأنها لا تستعمل للتذكير او للتانيث) - من جهة اخرى، الحق كما هو معروف انسانيا، هذا التمييز يظهر في جميع التعاليم الاساسية. المفكر اليهودي العظيم إبن ميمون[٤١] MAIMONIDES ميّز بين الجوهر، والتجليات الإلهية، كما أن المتصوفين اليهود، والمسلمين ميّزوا بين مفهومي الجوهر والعرض، ميزوا بين مفهوم الحق (EINSOF في القابالة اليهودية، والحق عند الصوفية الإسلامية)، وبين الاله المعرف بذاته في الانجيل العبري والقرآن. مخطوطات الطاوية تبدأ باعلان ان الطاو الذي يعبر عنه هو غير الطاو الابدي. في الفكر الهندوسي التمييز يكون بين نيرفانا البراهمن

(مثلا براهما غير الموصوف فوق تصورات الانسان)، و بين ساغونا (SAGUNA) البراهمي (مثلا براهمي كما اختبر انسانيا على انه اله الشخص) في تعاليم بوذية المهايانا[٤٢] هناك تمييز في تعليم التريكايا (TRIKAYA) بين دارماكايا (DHARMAKAYA) المطلق، والحق الذي لا يوصف، والذي لا يمكن التعبير عنه بأي شكل من اشكال الفكر البشري)، وبين سامبوغاكايا (SAMBHOGAKAYA) (المؤلف من صور وأشكال بوذا السماوية الذي تجسد في التاريخ الانساني على شكل نيراماراكايا (NIRMANAKAYA). بشكل عام، فان التمييز واقع بين الحق كما هو بذاته، والحق المتصور انساني وباشكال مختلفة، وبين الصور الالهية الشخصية، والمختبرة والكليات الشخصية في ديانات العالم. فرضية التعدّدية، والتي اعتبرت على مرّ القرون تفسيرات دينية للدين في العالم، كانت نتيجة لهذا التمييز بالاضافة الى مبدأ نظرية المعرفة، والذي يقول بوجود اشتراك تأويلي للمعرفة البشرية كافة. الفرضية هي لديانات مختلفة نسميها الهندوسية، اليهودية، البوذية، الطاوية، الكونفوتشيوسية، الديانات الافريقية الاساسية، المسيحية، الاسلام والسيخية. يجب علينا ان نسلم جدلا بالحق المتعالي المطلق مبدأ وأصل كل شيء، والذي هو بذاته فوق منظار التصورات البشرية، ولكن تم تمثّله بسبل مختلفة؛ وبالتالي اختياره، والاستجابة له في الحياة، من هنا كل الديانات مختلفة.

يجب ان يطرأ تغيير على مبدأ الذات الذي هو الحق المطلق الذي لا يوصف، حيث يتنزه عن اشكال فكرنا البشري. هذا يعني انه يمكن ان نضع تعابير اصطلاحية بحتة حتى «الذي لا يوصف» منزه عن الصفات، لكن هذه تفاهة منطقية. لا يمكن ان ننسب الى الجوهر اي صفات جوهرية، مثل: كونه شخصياً او غير شخصي، خيراً او شراً، هدفاً او غير هدف، مادياً او عملياً، حتى واحداً او اكثر، تابعا لحدود اللغة التي ترغمنا على التحدث عنه بصيغة المفرد بدلا من الجمع. مثلا لا يمكن ان نثبت ان الحق هو لا شخصي (او لا موضوعي) بانكارنا انه شخصي بذاته. هذه القطبية في المعاني ببساطة لا تنطبق عليه.

وسائل تعابيرنا البشرية لا تستطيع ان تحيط بالحق المطلق. ان مفهوم الحق يدخل في تصنيفنا البشري من خلال الفهم، والاختيار الانساني فقط.

كيف يمكننا اذاً ان نعبد الحق اذا كان متعالياً عن كل الخصائص، والمدركات البشرية؟ الجواب، هو اننا لا نعبد الحق بذاته، ولكن دائما من خلال تجلياته البشرية، مثل: تعاليم الأب السماوي للمسيح، الله بحسب مفهوم القرآن، او مثل السيد «ADONIA» كما في التلمود اليهودي، أو مثل فشنو، أو مثل شيفا، أو مثل PRATITIA SAMATHPADA (الشخص الذي يواجه نفسه من خلال التامل باتجاه النيرفانا عند البوذيين غير الموحدين)، او مثل طبيعة بوذا الكونية SUNYATA، او كما عند الهندوس غير الموحدين. كل من يواجه نفسه من خلال التأمل الى طبيعة براهما الكونية، مثلما نفعل جميعا في اعماقنا، كل هذه الطرق مختلفة للرجوع إلى الحقيقة المطلقة، وللتنبيه لما هو السلام، والسعادة، واللطف، والرحيم المناسب للحياة. وبعبارات أخرى، فرضية التعدّدية ليست ديناً جديداً، يسعى من أجل تجاهل، أو نسخ الأديان الموجودة. إنه تأويل فلسفي لحالة الدين بشكل عام، في حين انها لا تتدخل بأية تعاليم تنفتح حواراً مع التعاليم الأخرى، ومن خلال نقد وآراء متبادلين، ان قبول أي شكل من أشكال التعدّدية، يحدث في بعض الأحيان تغييراً مهماً لبعض التعاليم أكثر من تعاليم أخرى؛ لأنه يحثّ على غربلة، وصياغة هيئة فهمها الذاتي، الذي يستلزم دعوة لاستعلاء فريد على أديان العالم الأخرى.

تأثيرات التعدّدية على المسيحية:

ما هو تأثير فرضية التعدّدية هذه على المذاهب المسيحية؟ في المسيحية، وكما الإسلام، فإن إدعاء الأفضلية متجذرة في عمق النظام الاعتقادي. من هنا، تصبح التعدّدية مصدراً للتعارض، والانزعاج الشديد؛ ولهذا السبب فإنه من الصعب ان لم يكن من المستحيل أن لا تعتبر التعدّدية معصية بنظر المؤمنين المتشدّدين، ولعل الأكثر تشدّداً يعتبرها عمل من صنع الشيطان، لا يسعني القول: سوى أنني لو وضعت نفسي مكانهم

لتفهمت خوفهم، على كل حال، فقد اكتشفت أنه لا يوجد أي مبرر للخوف من الانفتاح بشكل أعظم على الحضور الإلهي من خلال الحياة الدينية لكل أنواع البشر، بل على العكس هناك تحرر، وانفلات من رأي منحصر نسبياً إلى ما هو اعتقاد مسيحي ناضج، وأكثر واقعية وصدق عقلي.

كما كنت أقترح ان ادعاءات المتشدّدين بخصوص استعلاء فريد للديانة المسيحية، تكون من خلال وقائع ملحوظة. ولكن كيف يستلزم اللاهوتيون المتشدّدون استعلاءً فريداً للديانة المسيحية؟ الارثوذكسي التقليدي يقول: يسوع الناصري هو تجسد للإله؛ أي أنه ابن الإله، الشخص الثاني للثالوث الأقدس، والذي أصبح رجلاً ليموت من أجل خطايا العالم، ومن أجل من أوجد الكنيسة حتى انتشر ذلك في أطراف أخرى للأرض، وبذلك فان كل من تقبّل المسيح باخلاص على أنه الرب، والمنقذ فانه سيشمله الموت التكفيري، ويرث الحياة الأبدية.

وهذا يعني ان الديانة المسيحية وحدها من بين الديانات الأخرى في العالم، هي الديانة المرسلة من الله شخصيا؛ فالرب تنزل من السماء الى الارض، وبشر بالحركة الخلاصية التي عرفت بعد ذلك بالديانة المسيحية. من هذه المقدمة يبدو جليا ان الله اراد من جميع الكائنات البشرية ان تدخل هذا التيار الجديد الى الحياة المنقذة؛ بحيث تبطل الديانات المسيحية كل الديانات الاخرى. قد تحمل هذه الديانات الاخرى بعض الخير، وقد تصلح ان تكون الى حد ما عملا تحضيريا للإنجيل، لكن دون شك الديانة المسيحية وحدها هي دين الرّب، والذي يقدم حياة متكاملة لايمكن لأي تعاليم ان تقدمها، وهذا مُصَمَّمٌ إلهياً لكلّ رجل وامرأة من دون استثناء.

كل هذا ينبع منطقيا من صميم عقيدة ألوهية المسيح، وكل التعاليم الاخرى، لمعتقد الثالوث المقدّس، ومعتقد التكفير بدوره ينبع منطقيا من هذا. بينما كان الرب على الارض بشكل المسيح، كان وفي نفس الوقت الرب في السماء، وعندما تضيف الروح القدس ـ (الذي لم يكن بأي حال منفصلا في الطبقات الاولى في العهد الجديد عن روح المسيح، والذي لم يكن اساسا مشارا اليه على انه موجود ثالث) نحصل عندها على

ثالوث. ان مبدأ التكفير الإلهي التقليدي، يشكل النظرية الأولى للفداء، أو نظرية الرضا الكاثوليكية، او نظرية النيابة الجزائية المعدّلة تفترض فكرة الوهية المسيح؛ لذا فان الاعمدة الثلاثة للتقاليد الارثوذكسية، تصبح وبشكل اساسي عرضة للانتقاد عند اي محاولة لاثبات عالمنا اللاهوتي في ضوء الادراك، علما ان المسيحية ليست الممر الوحيد للخلاص، ولكن واحد من كثير.

ان اعادة النظر في التعاليم التقليدية للتجسّد، يعني ضمنا، اعادة النظر في نظرية التثليث، والتكفير. اعادة النظر هذه، قد بدأت عند بعض المسيحيين بشكل مستقل بعيدا عن ضغوطات التعدّدية الدينية. الكثير منهم وجدوا أنهم يستطيعون ان يحبّوا، يوقروا، ويتبعوا يسوع الناصري كما هو معروف في وثائق العهد الجديد، دون الحاجة لأن يؤمنوا بأن المسيح هو تجسيد الهي للرب. هذا يضع العقيدة التقليدية امام مشكلتين.

المشكلة الاولى: ان المسيح المعروف تقليديا وتاريخيا، لم يعلم هذه التعاليم. فهي صنيعة الكنيسة التي كان المسيح نفسه اعتبرها كافرة. نحن هنا على حافة البؤرة التي لا نهاية لها للتأويل الانجيلي، حيث وفي هذا المجال لم يقل اي باحث به الا ونفاه باحث آخر. لذا علينا وفي كل حال ان نفصل بين المتعصبين للانجيل الذين يقولون بعصمة الانجيل حرفيا، وبين السواد الاعظم للباحثين في الانجيل، مثل الذين يدرسون في الجامعات، والكليات المعتمدة اكاديميا. بالنسبة للأوائل فان فكرة التجسّد يمكن الاشارة اليها من خلال النص التالي: «يوحنا ١٠:١٣»[٤٣]، و"كل من رآني فقد رأى الاب" (يوحنا ٩:١٤)[٤٤]. اما بالنسبة للآخرين، وهم التعدديون يمكن ان يشيروا الى مفهومهم من خلال النص التالي: "انا الطريق، وانا الحقيقة، والحياة ولا يمكن لأحد ان يأتي الى الأب الا من خلالي" (يوحنا ٦:١٤).

ولكن من ضمن الباحثين الاساسيين للعهد الجديد، في كل من المشددين والمتحررين، الكاثوليك والبروتستانت، هناك اجماع اليوم على ان هذه ليست اقوالا للمسيح، ولكنها كلمات نسبت اليه من بعد خمسين، او سبعين سنة من قبل احد الكتاب المسيحيين، الذي قام بصياغة هذه التعاليم الدينية، التي ازدهرت فيما بعد اثناء نمو الكنيسة.

ان اختلاف الخطابات بهذه الطريقة من اجل الشهرة، وتضخيم صور الماضي، مشتمل على رأي الكاتب في الدلالة الحقيقية لتلك الصورة الماضية، كان عادة طبيعية في العالم القديم، والاحاديث المنسوبة الى المسيح في الانجيل الرابع تعتبر اليوم عند معظم الباحثين المعاصرين اكبر مثال على ذلك، على كل حال، ليس كل منتمٍ الى الجناح الانجيلي في الديانة المسيحية مدركا لذلك. لذا علي ان اروي مقاطع لباحث، او اثنين من الدارسين المتشدّدين للعهد الجديد، والذين يؤمنون من صميم قلبهم بالتجسّد، ولكنهم في الوقت نفسه يدركون عدم اعلان هذا الامر من قبل المسيح شخصيا.

فها هو (س. ف. د. مول C.F. D moul) الذي يعتبر من ركائز علماء الدين الارثوذكس يقول: "ان اية قضية اساسية في علم الدين المسيحي اعتمدت على القضايا المنسوبة الى المسيح حول شخصه، وخاصة في الانجيل الرابع هي بالتأكيد مشكوك فيها"[٤٥] كما ان رئيس اساقفة كونتربري ميخائيل رمساي Micheal Ramsay (وهو ركيزة من ركائز الارثوذكسية الدينية على غرار مول) كتب يقول: «ان المسيح لم يدَّعِ الالوهية لنفسه». و«إن عنوان ابن الله ليس دلالة قوية بحد ذاته، حيث إنه في الدوائر اليهودية قد لايعني اكثر من المسيح (messiah) المبشّر، وبالتاكيد فهو يدل على كامل الامة الاسرائيلية، وفي الهليّنية كان هناك العديد من ابناء الله؛ اي رجال قديسون ملهمون)[٤٦]». البروفيسورجايمس دين JAMES DUNN، وهو باحث مميّز ومتشدّد في العهد الجديد، كما انه مدافع عنيد عن علم الدين الارثوذكسي، يستنتج في كتاب واسع الانتشار عن الاصول المسيحية انه: "لا يوجد اي دليل حقيقي في تعاليم المسيح الاول ما يمكن بالحقيقة ان يسمى باستشعار الالوهية[٤٧]" هذا المفهوم مقبول بشكل عام حتى بالنسبة للاهوتيين المتشدّدين، الذين يدافعون عن مذهب التجسّد التقليدي، فهم يسلمون به ضمنا في اطار المعلومات الاساسية التي يأخذونها بالحسبان، من هنا فإن «كانون برين هبلشويت» Canon Brian Hebblethwaite وفي معرض دفاعه الاساسي عن مذهب التجسّد التقليدي وصل الى نتيجة: «ليس من الممكن بعد الآن الدفاع عن الوهية المسيح من خلال ما بيّنه المسيح[٤٨]».

والبروفسور دافيد براون David Brown، وهو عالم آخر متشدّد كتب يقول: «يوجد دليل جيد ان المسيح نفسه، لم يَرَ ذاته لائقا بالعبادة»[٤٩]. هذا يعني: «انه من المستحيل أن نبني أي اعلان لألوهية المسيح على أساس استشعاره عندما نرفض الاطار التقليدي كما عكس في الفهم الحرفي لانجيل يوحنا[٥٠]، «ان عدم اعلان المسيح عن نفسه بأنه الرب يقطع الطريق أمام المدافعين عن العقيدة المسيحية القديمة ـ والتي استعملتها مرات عدة عندما كنت طالبا انجيليا في ادنبورغ ـ والتي تقول: ان من يدعي الالوهية يجب ان يكون اما مجنونا، او شريرا، او الهاً، ولأن المسيح لم يكن شريراً، أو مجنونا فهو اله. فمن الواضح الآن ان المسيح لم يدَّعِ الالوهية، يجب على المؤيدين لمذهب التجسّد الحرفي ان يتراجعوا من خلال السلطة الربانية عما يعتقدونه حجّة جدلية تقول ان كلمات، وافعال المسيح تدَّعي ضمنيا الالوهية. لاشك ان المسيح اعلن غفران الله للأفراد كما يفعل بالتأكيد الكهنة، والأسافقة. كما ورد في انجيل مرقس: (لابن الإنسان سلطانٌ على الأرض أن يغفر الخطايا) (مرقص ٢:١٠)[٥١]. ولكن حيث إنه يوجد نظريات مختلفة حول معنى ابن الانسان، لم تقترح اي من هذه النظريات انه اما ان يكون كائنا وسيطا، او يكون بساطة ابن الانسان اي انه انسان.

المشكلة الاولى التي تعترض مبدأ التجسّد التقليدي اذاً هي ان المسيح لم يُعلمّها، والاعتقاد السائد انه دعا اليها ادعاء مشكوكٌ به بشدة. انه من الصعب والوهن ان يبني احدهم معتقده على تأويل من نصوص قديمة مشكوك فيها. السؤال الذي يجب مواجهته هنا على اي اساس نستطيع ان ندعي اننا نعرف من هو المسيح بطريقة افضل مما عرّف بها نفسه.

المشكلة الثانية: هي انه بعد حوالي خمسة عشر قرنا، لايمكن اثبات امكانية اعطاء اي معنى صريح لفكرة أن المسيح له طبيعتان كاملتان، احداهما انسانية، والأخرى إلهية. ان عنصر المفارقة للفكرة واضح. فمن أجل ان يكون المسيح بشرا كاملا وبشكل صادق، يجب ان يكون قد حصل على كل العناصر البشرية، وحتى يكون المسيح الها كاملا، وبشكل صادق، يجب ان يكون قد حصل ايضا على كل العناصر الإلهية. وهذا يتضمن

كونه خالدا، غير مخلوق، موجدا لنفسه، خالق كل شيء سوى الاله، أحادي القطب، كلي الأبداع، كلي الظهور، روحا دون جسد ويكون كاملا فيه كل فضيلة مثل الاحسان، الحب، العدالة، الرحمة، المجد. ان اي شخص يفتقد أياً من هذه الخصائص ليس الهاً كاملاً.

ان جوهرالخصائص الانسانية لا يسهل احصاؤها؛ لأننا لا نملك علم الانسان الارثوذكسي الذي يتماشى مع علم اللاهوت الارثوذكسي. ولكن هذه الخصائص حتما تحتوي على وجود جسد بشري مع حجم محدد؛ اي ليس كلي الحضور؛ وهو مخلوق يعني ليس خالقا لكل شيء، غير الاله، يملك طاقة محدودة، فهو ليس كلي الاقطاب، كونه يملك حدودا للفضائل المتنوعة وليس المرتبة اللامتناهية.

اذاً السؤال الذي اغضب علم اللاهوت، والذي لم يجد جوابا مقنعا، هو انه كيف يمكن لشخص اسطوري (تاريخي) الذي هو يسوع الناصري ان يحتوي على كل الخصائص في آن واحد؟ هذا اذا كنا مقتنعين بالأمر بالتأكيد. هل حقا نريد القول: ان المسيح كان لديه المعرفة المطلقة التي يملكها الاله، ولكن فقط تظاهر بالجهل كما ورد في متى ٢٤ :٣٦[٥٢]. وهل نريد القول: إنه من الممكن حقا للمعرفة المطلقة ان يحتويها عقل الانسان المحدود. ان عدد خلايا الدماغ عند الانسان، مع انها كثيرة، ولكن تبقى قدراتها محدودة؛ ولذا لا يستطيع ان يحوي الا كمية ضئيلة من المعلومات. اذاً كيف يمكن للمسيح ان يملك العلم المطلق؟!.

ايضا، وباعتبار الوجود المطلق. هل نريد حقا القول: إن المسيح صاحب الحضور المطلق تظاهر انه ليس كذلك كما ورد في مرقس؟ ٦ :٥ [٥٣]. اكثر من ذلك، فان المسيح ومن خلال الاناجيل، وبشكل اجمالي يظهر على انه مخلوق، وليس خالق الكون، وانه ظهر الى العالم في وقت محدّد، فهو ليس الكيان الابدي الموحد لنفسه، وانه كان موجودا في مكان محدد اذاً فهو ليس الكيان الابدي الواحد لنفسه، وانه كان موجودا في زمن محدد اذاً فهو ليس حضورا مطلقاً. وفي الوقت الذي كان فيه محباً، خيّراً، حكيما عادلا، ورحيما، فان هناك مشكلة بدون شك هي انه كيف للكيان الانساني المحدود ان يحمل في ضمنه هذه الفضائل بشكلها الكامل اللامتناهي؟!.

ان المجمع الخلقدوني، الذي اقرّ لأول مرة التعاليم الارثوذكسية، اكد بكل بساطة: "ان المسيح كان في ذات الوقت الها كاملا، وبشراً وهذا فهو له طبيعتان، الهية وبشرية موحدتان دون أي تعارض، اي تغيير، اي انقسام، بدون اي انفصال، وان التمايز بين الطبيعتين لا يمكن بأي شكل ان يتعارض مع الاتحاد، ولكن على العكس؛ فان خصائص كل طبيعة تتكامل، وتتشارك لتشكل شخصا واحدا.» هكذا فان المسيح يمتلك كلاً من الخصائص الالهية، والبشرية، وهذه الخصائص محفوظة ومصانة. لكن الحاكمية لم تبين كيفية امكانية هذا الأمر. في حين أصرت على أن المسيح كان بشرياً بالكامل، وإلهياً بالكامل، وتعمّدت حذف كل التعاليم التي أنكرت أياً من الطبيعتين، ولكنها لم تبيّن المقصود من ماهية البشري، والإلهي الذين وجدا في ذات الوقت.

الشكل الأبسط، والأكثر معقولية، هو أن يكون عقلاً إلهياً في جسد بشري، ولكن حتى هذا كان مرفوضاً؛ لأن أي كائن لا يمتلك عقلاً بشرياً لا يمكن تصنيفه على أنه كائن بشري. إشكالات سفسطائية متعددة اعتمدت، مثلاً: Appollinairs[٥٤] اقترح أن الكائن البشري يتألف من جسد وعقل وروح. وفي حالة المسيح فان العقل والجسد كانا بشريين، ولكن الروح كانت الرمز الرباني. ولكن حتى هذه الفكرة رفضت؛ لأن المسيح لو لم يكن يمتلك روحاً إنسانية، فهذا يعني مجدّداً أنه ليس إنساناً بالكامل. محاولات عديدة، بعضها ذكي، حصلت في فترة الجدلية المسيحية بين القرن الثالث، والتاسع ولكنها اعتبرت كلها هرطقة؛ لأنها فشلت في الانصاف بين الألوهية، والإنسانية في المسيح. هذه المحاولات تستمر في يومنا هذا، ولعل أكثرها الفاتاً للنظر في عصرنا نظرية ذي العقلين لتوماس موريس Thomas Morris، وغيره[٥٥]. لقد قمت بنقد هذه النظريات وأنا مستعد لنقدها مرة ثانية إذا كان أي من الكتّاب المشاركين يعتقد أن نظرية ذي العقلين مقبولة»[٥٦].

الا يمكن تجاوز كل هذه المشاكل من خلال فكرة الكنوسيس الإلهي؛ أي تجديد الذات في الألوهية؟ ألا يمكننا القول: ومن خلال فكر جامع لكل مدارس علم اللاهوت المسيحي، إنه بصيرورته رجلاً، افرغ الابن الإلهي نفسه من كل الخصائص الإلهية حتى

يصبح إنساناً كلياً وكاملاً؟ ولكن هذه النظرية التصورية كانت أيضاً محلا للانتقادات. هل يبقى الإله إلهاً إذا ما جرّد من الخصائص الإلهية؟ وبأي معنى يندرج التجسّد الإلهي في المسيح إذا افتقر الإله إلى عناصر العظمة الإلهية ـ على عكس ما قاله الخلقدونيون باستحالة الفصل ـ نقول: إن المسيح كان يمتلك بعضاً من الخصائص الإلهية، ولا يمتلك البعض الآخر. ولعل الإله الابن جرّد نفسه من هذه الصفات من الوجود، والعلم والحضور المطلق، ولكنه احتفظ ببعض الصفات الأخرى مثل الحب، الخير، المجد، الرحمة والعدالة من الضرورة ايجاد تفسير لكائن موجدٍ لنفسه أن يوجدَ نفسه. ولكن حتى أن يتمّ تفسير ذلك، فإن فكرة النصف الإلهي مشكلته الأساسية. كيف تكون صفات الأخلاق الإلهية مطلقة؟ وكيف للنوع المطلق أن يختزن في الكائن البشري المحدود؟! الكائن المحدود لا يمكن أن يحصل على الصفات المطلقة يجب علينا القول في المقابل: إن المسيح اختزن من الصفات الأخلاقية قدر ما يمكن اختزانه في حياة الإنسان المحدودة، وغير ذلك: «كل الكمال الإلهي يكمن جسدياً".

اقتراح التعدّدية فيما يتعلق بالتجسّد ويسوع:

لكن هذا الاختزال للألوهية نجده يتميز عن المفهوم التحرّري ليسوع كرجل كان جدّ منفتحاً جداً على وجود الإله، ومستجيباً جداً لإرادته التي استطاع تطبيقها على الأرض من خلال أفعاله المجسّدة.

التجسّد هنا استعارة كما في قولنا: «إبراهيم لنكولن تجسّد لروح الاستقلال الامريكي» وهتلر مجسد للشر، وبهذا المعنى المجازي يمكننا القول:إنه بقدر ما يُنفّذُ أي مخلوق بشري ارادة اللّه، فاللّه مجسّد في عمل كل شخص، كلما تصرف بحب مع مريض بالجسد، أو الفكر، مع الضعيف، والمظلوم، مع اللاجئين والأطفال المنتكسين، مع الفقير المستعبد، أو المحروم المفجوع، والمحزون، بهذه المواضع يتجسد اللّه دائماً على الأرض.

بهذا المعنى، تصبح فكرة تجسد المسيح على الأرض معقولة، وليس بمعناها الحرفي، فالمسيح كان مكشوفاً جداً للوحي الإلهي مستجيباً له.

النوع المناسب لهذه العقيدة من الثالوث هو الذي تصبح فيه هذه المفاهيم الثلاثة بغير معناها الحاضر الآن، والمتمثلة بالوعي والإرادة، بل المفهوم القديم حيث شخص برسونا persona (هو دور يلعب على المسرح الروماني كان يضع الممثل قناعاً للدلالة على دوره في المسرحية) هكذا الأشخاص الثلاث، هم ثلاث طرق؛ حيث يكون الإله الواحد متمرساً بتعامله مع الجنس البشري كخالق، وكمحول، أو فاد وكروح باطنية. وليس هناك مذهب كفارة مشترط بالمعنى النظري حول كيفية تمكن اللّه من غفران ذنوبنا بموت يسوع؛ لأن يسوع علّمنا من خلال الصلاة الربانية أن نقترب من اللّه مباشرة، وكأنه أبونا السماوي، وأن نتلمسه ونتوقع المغفرة الإلهية بدون أي وسيط، أو تضحية مكفرة.

مجدداً، في حكاياته الرمزية عن الابن السخي المبذر، علمنا يسوع أن الإله يغفر بحرية، ويتقبل أولئك الذين يتوبون بإخلاص توبة نصوحة. عندما يعود الابن الضال الآثم بتوبة عميقة، فان والده لا يقول له: «لأنني مستقيم بالإضافة إلى كوني أباً محباً، لا أستطيع أن أسامحك حتى تكفّر عن ذنبك تماماً» لكن: «والده رآه، وأشفق عليه، وركض وعانقه وقبله...» وقال: «لنأكل ونمرح؛ من أجل هذا مات ولدي، وهو حي من جديد كان ضالاً واهتدى كان ضائعاً ووجد» (لوقا ١٥: ٢٠-٢٤)[٥٧].

في قصة الفريسيين وجائب الضرائب، الأخير وقف بعيداً، حتى أنه لم يرفع عينيه نحو السماء، لكنه ضرب صدره قائلاً: «ربي كن رحيماً بي أنا مذنب».

ثم قال يسوع: «أقول لكم، هذا الرجل نزل إلى بيته بريئاً من الأثم دون الآخر»[٥٨] (متى ١٨:١٣-١٤) مجدّداً، هناك اصرار من يسوع من خلال حضوره على إدخال المذنبين في رحمة الإله بخلاف المذاهب التقليدية، وذلك من خلال قبول توبتهم، وهو بهذا الأمر يريد أن يحقق رغبة اللّه بالرحمة من خلال التوبة: «اذهب وتعلم معنى هذا»: «أنا أود الرحمة، وليس التضحية»[٥٩].

وعلى خلاف التعاليم التقليدية، فكل هذا يتطابق مع التعدّدية الدينية، حيث يمكننا رؤية يسوع على أنه الشخص الذي جعله لنا اللّه حقيقياً، والذي أرانا كيف نعيش

كمواطنين في مملكة الرب، يسوع الذي يمثّل القائد الروحي الموقر، الملهم والمثل الأعلى، يمكننا أن نفعل كل هذا دون أن نضطر لأن ننكر على الشعوب الأخرى قادتهم الروحانيين، وقصصهم الإلهامية التي تعمل بنفس الطريقة من خلال تعاليم دينية مختلفة.

الهوامش:

(١) فيلسوف الماني (١٨٤٤ - ١٩٠٠).

(٢) فيلسوف انكليزي (١٨٧٢- ١٩٧٠) وعالم منطق ساهم في تطوير المنطق الرياضي.

(٣) مدينة قديمة من مدن بتينية في آسيا الصغرى عقد فيها مجمعاً دينياً دعا اليه الامبراطور مرقيانس بموافقة البابا لاون، وفيه اقرت صيغة ايمان هامة حددت وحدة اقنوم المسيح في طبيعتين: انسان كامل واله كامل، بلا اختلاط ولا تغيير، وبلا انقسام ولا انفصال. (معجم الإيمان المسيحي، الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق بيروت ط ١ عام ١٩٩٤ ص ٢٠٥).

(٤) نسق من الآراء المبنية على احترام الانسان والاهتمام برفاهيته وتطوره الشامل، وخلق الظروف الملائمة للحياة الاجتماعية. وقد نشأت الأفكار ذات النزعة الانسانية نشوءا تلقائيا خلال الصراعات الشعبية ضد الاستغلال والخطيئة.

(٥) لمعرفة المزيد انظر كتابي: «الدين والمعرفة» النسخة الثانية، او كتاب: «الايمان الديني ونفوذ الكتاب المقدس» (١٩٧٣، دبرنت لندن، ما كميلين ١٩٨٨ اكسفورد. وان ورد ببلكيشن)

(٦) أعمال الرسل ٢٢/٢.

(٧) إذ كان اسرائيل صبيا احببته ومن مصر دعوت ابني.

(٨) اذ كانت كواكب الصبح ترنم جميعا، وكل بني الله يهتفون.

(٩) واذا تما ايامك واضطجعت مع ابائك واقمت من يليك من نسلك الذي يخرج من صلبك واقررت ملكه، فهو يبني بيتا لاسمي وانا اقر عرش ملكه الى الابد.

(١٠) قال لي انت ابني اليوم ولدتك.

(١١) قد بيّن لك أيها الانسان ما هو صالح وما يطلب منك الرب، انما هو ان تجري الحكم، وتحب الرحمة، وتسير بوضعك مع إلهَك.

(١٢) الاله الثاني في ثالوث الالهة في الديانة الهندوسية، وهو الاله الحافظ، وهو من الالهة الاكثر شعبية في الهند.

(١٣) التجسيد السابع للاله فشنو، وهو يعرف قلوب جميع الناس. في صدره يسكن الحلم، والحب والرحمة. ويعبد مع زوجته شيتا في كثير من مناطق الهند.

(١٤) يعتبر في بعض الاحيان الاله الاسمى في الديانة الهندوسية، واحيانا اخرى الاله الثالث في ثالوث براهما الاله الخالق، وفشنو الاله الحافظ وشيفا الاله المدمر.

(١٥) واحد من اكثر الهة الهند توقيرا وشعبية، يعرف في الديانة الهندوسية على انه التجسيد الثامن للاله فشنو.

(١٦) لوقا ٦ - ٣١.

(١٧) فيلسوف صيني (٥٥١ - ٤٩٧ ق.م) كان يرى ان مصير الانسان تحدّده السماء، وان الناس هم اما نبلاء، واما حقراء وعلى الصغار ان يخضعوا للكبار.

(١٨) مقولة من مقولات الفلسفة الصينية القديمة استخدمت في الفلسفة، لتدل على درب الطبيعة، وتعنى الطاو بالمثل. والمنطق، والعقل، والحجّة، وقد فسرت على انها السبيل المثالي لمعرفة الله.

(١٩) مصطلح في الديانتين الهندوسية والبوذية، وهو احيانا اله القانون أو الحق أو الصدق و... وفي البوذية هي حقيقة بوذا كما وردت في الكتابات المقدسة اي الحقيقة الكلية.

(٢١) ومتى جاء ابن الانسان في مجده وجميع الملائكة من قديسين معه فحينئذ يجلس على كرسي مجده ويجتمع امامه، جميع الشعوب فيميّز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء، فيقيم الخراف عن يمينه، والجداء عن يساره، ثم يقول الملك للذين عن يمينه تعالوا يا مباركي ابي، رثوا الملكوت المعد لكم منذ تاسيس العالم: لأني جعت فأطعمتموني، وعطشت فسقيتموني وكنت غريبا فآويتموني، عريانا فكسيتموني، مريضا فزرتموني، ومحبوساً فأتيتم، فيجيب الابرار حينئذ قائلين متى رأيناك جائعا فأطعمناك، او عطشانا فسقيناك، ومتى رايناك غريبا فأويناك، او عريانا فكسوناك، ومتى رأيناك مريضا او محبوسا فأتينا اليك، فيجيب الملك ويقول لهم، الحق اقول لكم انكم فعلتموه بأحد اخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم.

ثم يقول ايضا للذين عن يساره اذهبوا عني يا ملاعين الى النار الابدية المُعَدّة لإبليس، وملائكته: لأني جعت فلم تطعموني، وعطشت فلم تسقوني، كنت غريبا فلم تأووني، وعريانا فلم تكسوني، ومريضا ومحبوسا فلم تزوروني، حينئذ يجيبونه هم ايضا يا رب متى رأيناك جائعا، او عطشانا، او غريبا، او مريضا او محبوسا، ولم نخدمك فيجيبهم قائلا: الحق اقول لكم بأنكم لم تفعلوا بأحد هؤلاء الاصاغر، فبي لم تفعلوه فيمضي هؤلاء الى عذاب ابدي والابرار الى حياة ابدية.

(٢٢) الذي يولد اعمى.

(٢٣) الفناء الروحي في قمة التأمل في الفكر الديني الهندوسي، وهي حالة الاستنارة والتحرر في الديانة البوذية.

(٢٤) توما الاكويني (١١٢٥ - ١١٧٤) راهب دومينيكاني، من معلمي الكنيسة في اللاهوت والفلسفة المدرسية، اطلع على آراء ابن سينا والغزالي وابن رشد، وانتقدها.

(٢٥) فيلسوف الماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) سخر من ولع معاصريه بالتصوف، وعمل على منهج استنباطي شكلي له كتب هامة في الفكر الفلسفي، اهمها: «نقد العقل العملي»، «اسس الميتافيزقيا والاخلاق».

(٢٦) كلمة سنسكريتية تعني الوجود؛ وهي تشير في الفكر الى العالم المرئي الذي نعيش فيه الذي يعتمد على العالم الآخر غير المرئي؛ اي نصف كرة الارض والسماء في مقابل نصفها الآخر العالم السفلي.

(٢٧) غريغوريوس النيصي شقيق القديس باسيليوس، كان نظري العقل، واحد كبار اللاهوتيين المتصوفين، ساعد على تقدم لاهوت الثالوث ولاهوت التجسّد توفي بعد ٣٩٤.

(٢٨) Gregory nyssa, against eunomius, 1.12

(٢٩) اوغسطينوس اشهر اباء الكنيسة اللاتينية (٣٥٤ - ٤٣٠) اعتنق المذهب المانوى ثم عاد الى المسيحية، أنشأ جماعة .... له نظرية في القدر. من كتبه «مناجيات النفس»، «مدينة الله»، «في الثالوث».

(٣٠) ST Augustine, de vera retigione 76/36.

(٣١) لاهوتي وفيلسوف من اوائل المدرسيين، كان يعتقد ان الايمان يجب ان يسبق المعرفة، فعلى المرء ان يؤمن قبل ان يفهم، وعلى ذلك ان يقوم الايمان على اساس من العقل.

(٣٢) st anselm, proslogion, 15 .

(٣٣) Thomas aguinas, Summa contra gentiles 1:5:3 -1:14:3.

(٣٤) لقطنطيوس اصله من افريقيا الشمالية، له كتاب "المؤسسات الالهية" "وفيات المضطهدين"

(٣٥) هو احد اللذين اهتدوا الى الايمان المسيحي على اثر الخطاب الذي القاه القديس بولس باهل أثينا.

(٣٦) فيلسوف ايرلندي المولد نال تعليمه في سن مبكر، وعاش في فرنسا وعلى اساس الأفلوطينيّة المحدثة ابدع اعماله التي تميزت بالصوفية (٨١٥ - ٨٧٧).

(٣٧) عاون القديسة تريزا الآملة في اصلاح الكرملين (١٥٤٢ - ١٥٩١) من أشهر الصوفيين الكاثوليك، أعماله تعكس اختياراته الصوفية.

(٣٨) داع لحقوق الانسان والمساواة بين البيض والسود في الولايات المتحدة، أغتيل عام ١٩٦١.

(٣٩) الاله المحتجب في طبيعته.

(٤٠) Nicholas of cusa, de pace fidel, 7.21.

(٤١) فيلسوف يهودي في الاندلس، عاصر ابن رشد، امتاز بافلاطونيته المحدثة، ترك الاندلس في نهاية حياته، وانتقل الى مصر.

(٤٢) او بوذية العربة العظمى، وهي شعبة من البوذية المنتشرة في الصين، وكوريا، واليابان والتيبت وقد نشأت في القرن الاول للميلاد، وهي تدّعي تقديم تفسير جديد لتعاليم بوذا السماوي.

(٤٣) ان الاب الذي اعطاني هو اعظم من الكل فلا يقدر احد ان يخطف من يد الاب.

(٤٤) الذي رآني فقد راى الاب، فكيف تقول انت ارنا الاب؟!.

(٤٥) C.F.D.moule, The origins of christology (cambridge univ press 1977) p137.

(٤٦) Micheal Ramsay, JESUS and the living past (Oxford uni. Press 1980)pp 39- 43.

(٤٧) JAMES DUNN, chritology in the Making (LOUIS VILLE: west minstrer / JohnKNOX 1980/ London: S.C.M 1980) p60.

(٤٨) Canon Brian Ilbblethwaite, The Intercarnation (cambridge univ press 1987 p 74)

(٤٩) David Brown, the divine tinity (La Salle4: open court,1985/ London: Duck worth, 1985) p 108.

(٥٠) نفس المعطيات السابقة.

(٥١) ولكن تعلموا ان ابن البشر له سلطان على الارض ان يغفر الخطايا ثم قال للمخلع.

(٥٢) اما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلمها احد، ولا ملائكة السماوات الا الاب وحده.

(٥٣) لم يستطع ان يصنع هناك شيء من القوات غير انه وضع يديه على مرضى قليلين فابرأهم.

(٥٤) مطران هيرابوليس في فريجية في النصف الثاني من القرن الثاني. كتب أربعة دفاعات رفع أحدها إلى الامبراطور مرقص اويليوس. وكتب بعض الكتب الأخرى، رد فيها على الهراطقة، لم يبق منها إلا أجزاء قليلة.

(٥٥) Thomas Morris, The logic of God incarnate (Ithaca, N.Y: Cornell univ press 1986).

(٥٦) Jhon, Hik, The metaphor of God, incarnate, ch 5.

(٥٧) فقام وجاء إلى أبيه، وفيما هو بعيد رآه أبوه فتحنن، وأسرع، وألقى بنفسه على عنقه، وقبّله فقال له الابن: يا أبت قد قد خطت إلى السماء، وأمامك ولست مستحقاً بعد أن ادعى لك ابناً، فقال الأب لعبيده: هاتوا الحلة الأول والبسوه واجعلوا في يده خاتماً وفي رجليه حذاء، واتوا بالعجل المسمن، واذبحوه فنأكل ونفرح.

(٥٨) أما العشار فوقف عن بعد، ولم يرد أن يرفع عينيه إلى السماء، بل كان يقرع صدره قائلاً: اللهم ارحمني أنا الخاطىء، أقول لكم إن هذا نزل إلى بيته مبرءا الآخر؛ لأن كل من رفع نفسه اتضع ومن وضع نفسه ارتفع.

(٥٩) متى ١٣:٩.

الإنحصارية الدينية

(مقاربة برهانية في نقد التعددية)

بقلم: دوغلس غيفت وغاربي فيليبس

تعريب (عن الإنكليزية): طارق عسيلي

المحجّة يحاول الكاتبان في هذا النص، نقد مفهوم التعدّدية الدينية كما رآها هيغ ليأكدا من خلاله أن الإنحصارية لا تتميزيقوة برهانها النقلي المستوحى من النص الإنجيلي، إنما تتميّز أيضاً بقوتها البرهانية العقلية التي تستند إلى الأدلة المستنتجة من العلم نفسه. فالإنحصارية برأي الكاتبين تقدم أفضل تفسير لمجال واسع من الحقائق عن اللّه والوجود والإنسان، وهي إن لم تقدم التفسير النهائي، إلا أنها تقدّم التفسير المرضي والأكثر عقلانية للبراهين المتوفرة بأقل صعوبة. المحجّة

يواجه أي فرد يبحث عن أجوبة دينية لأسئلة انسانية، باتجاهات مختلفة من النظريات، تجعل الإختيار عنده أمراً محيّراً. وهناك الآن أعداد كبيرة من الديانات في العالم متعارضة فيما بينها، لدرجة تجعل العديد من الناس عاجزين عن القيام باختيار معقول، وهذا ما يؤدي إلى صعوبة في الاحتفاظ بالتزامات دينية، بينما يبقى الآخرون متعلقين اسمياً بالتعاليم المألوفة لديهم (مثلا تعاليم أديانهم التقليدية التي فطروا عليها)، فقد جعل التكثّر الديني الالتزامات الدينية تافهة جداً؛ بحيث إن الانتساب إلى دين ما، لا يلعب أي دور في تنظيم الحياة.

على كل حال، ربما كانت هذه ردود فعل يمكن فهمها، لظاهرة تشعب الأديان، من هنا طبيعي أن يبرز لدينا تساؤل مفاده: بين التعاليم الدينية المتعددة، هل يوجد واحدة منها تنفرد بالصحة؟.

للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من الملاحظة، ان فهم الاختلافات الدينية قد أفرز سلسلة متصلة من وجهات النظر، تتشعب إلى ثلاثة أطراف، يقف الانحصاريون في الجانب الأول منها، وهؤلاء يؤكدون: على أن المسيحية تُجَسِّدُ أجوبة صحيحة، وحقّة للواقع الإلهي. وفي الطرف الآخر، يوجد التعدّديون، اللذين يعتبرون أن كمّاً كبيراً من الاستجابات البشرية المتعارضة للحقيقة الإلهيّة قادرة على امتلاك نفس التحوّل الإنساني تقريباً مع إيمانها بشهادة فريدة محدّدة نموذجياً للحقيقة الإلهية، تؤمن بوجود تعاليم بديلة تكون بطريقة ما وسيطاً للرحمة الإلهية.

النظرية التي نتبناها؛ هي الانحصارية. والتي يمكن تعريفها بوجهين؛ الأول موسّع، والآخر مضيق. والتعريف الأول قد يشمل الشموليين، والانحصاريين على حد سواء. وهو ببساطة يؤكد على دور اللّه في خلاص البشر؛ فالناس لن يخلصوا بمعزل عن الإيمان بدور المسيح على الصليب، سواء آمنوا بيسوع بشكل واضح أم لم يؤمنوا (بالفعل سواء أسمعوا بالأنجيل أم لم يسمعوا). وهنا نلاحظ أن بعض الناس قد لا يرتاحون لفكرة، ان الشموليين هم انحصاريون، فهم لا يبدون انحصاريين بشكل كاف. أما التعريف الأضيق فهو يحدّد معنى الانحصارية إلى أضيق الحدود؛ بحيث يصبح مرتبطاً إلى حد بعيد بما يعتبر الاستجابة البشرية الصحيحة لفكرة الخلاص الإلهية. مما يعني، أنه ربما. باستثناء بعض الظروف الخاصة، لا يخلص البشر بمعزل عن الايمان الجلي بيسوع المسيح، الذي يفترض أنهم قد سمعوا عن عمله الخلاصي لأجلهم[1].

نحن نؤمن بأن خلاص الأفراد يتعلق بالإيمان الشخصي الجلي بيسوع المسيح. وبالتالي، فإن موقفنا هو نسخة عن الانحصارية المسيحية، التي يطلق عليها في بعض الأحيان اسم الاقتصارية، أو الانحصارية. وقد يكون لهذه العبارات دلالات تفهم بشكل سلبي ـ خاصة باقتراح نوع من الدوغمائية[2] غير المبرّرة ـ لذا سنسمي نظريتنا وببساطة "انحصاراوية"، وهي على خلاف مع التعدّدية الدينية، والشمولية على حد سواء.

استراتيجية برهانية للدفاع عن الإنحصارية:

النقاش في هذا المحور محصورٌ في نطاق الجماعة المسيحية؛ لأن كل المشاركين فيه مسيحيون. لكن الضابط المختلف لتصور وممارسة العقيدة المسيحية، يجعل هناك اختلافاً عميقاً في تعريف ماهية المسيحي. هذا بالإضافة إلى مشكلة كيفية ادارة الحوار داخل الدين نفسه. وهنا يكمن السؤال عن امكانية ادارة حوار للتقارب داخل نفس المنظومة الدينية تقريباً. والاجابة عن هذا السؤال سترتبط دون شك بمن هم شركاؤنا في هذا الحوار، وبتعريفهم المقبول للمسيحية؟ .

فعندما يتشارك المتحاورون بالقناعة التي مفادها أن الانجيل هو الكلمة الموحاة من اللّه، يجدون أنفسهم بشكل طبيعي، يقارنون ملاحظاتهم حول تأويل مقاطع معينة من الكتاب المقدّس. لكن عندما يصبح الحوار مع التعدّديين، الذين لا يؤمنون بالسلطة الخاصة للكتاب المقدّس، فالحوار يجب أن يتسع ليشمل براهين موثوقة لكن من خارج الكتاب المقدّس.

كنتيجة لذلك، سيكون من الضروري التمييز بين نظامين للحوار، الأول: قائم ضمن نطاق الجماعة الواحدة. أما النظام الثاني للحوار: فهو قائم مع مجموعة تؤمن بالاختلاف الديني. فإذا كان الأول يجري بين مسيحيين انحصاريين، وشموليين يتفقون فيما بينهم على المسيح كمخلص وحيد للرجال والنساء، فهذا يعني أن المشاركين فيه، سيتجهون للموافقة على طبيعة الكتاب المقدّس، وقيمته كوحي إلهي يضبط معتقداتنا الدينية. والتعدديون مستثنون من هذا النظام؛ لأنهم يميلون إلى رفض هذه الرؤية لطبيعة الكتاب المقدّس. وعلى هذا الأساس يصبح الحوار البناء معهم حواراً من النظام الثاني، الذي يركّز على مصادر معرفية دينية خارجة عن الكتاب المقدّس ويمكن الاعتماد عليها كمصدر معرفي ديني.

رجال الدين المسيحيون ميّزوا بشكل تقليدي بين الوحي الخاص، والوحي العام كمصادر للمعرفة. من خلال الوحي العام، يبلغ اللّه عن وجوده، ومظاهر طبيعته، بالإضافة إلى الطرق التي يرتبط بها بالعالم، هذا عدا الالتزامات الأخلاقية الإنسانية.

ومصادر الوحي العام تتضمن كل نظام الواقع المخلوق ـ سواء أكان طبيعياً أو ميتافيزيقياً ـ ويتضمن العقل الإنساني، التسلسل التاريخي الإنساني. إن عملية تنظيم هذه المعلومات في جسم معرفي منظم يسمى اللاهوت الطبيعي. أما في ما خص الوحي الخاص، فالتعاليم المسيحية تعترف بمصدرين أساسيين لهما:

١ ـ العهد القديم، والعهد الجديد من الكتاب المقدّس.

٢ ـ تَجَسُّدُ يسوع المسيح.

هذه المصادر تنقي ادراكنا، وتوضح كيفية اهتمام اللّه بالإنسانية، وتكشف مشروعه لخلاص الأفراد، اضافة إلى المواصفات التي يتوقع أن يتصفوا بها. فمهمة اللاهوت الموحى تنظيم معلومات الوحي الخاص في رواية كاملة للحقيقة الدينية.

خطتنا إذاً، هي البدء باللاهوت الطبيعي، لنبيّن كيف يمكن للمسيحيين الانحصاريين أن يدافعوا ضد التعدّدية الدينية دون الاعتماد على اللاهوت الموحى بشكل حصري. على هذا الأساس سنقوم بحوار يعتمد النظام الثاني مع التعدّديين من أمثال: «جون هيك». وبعد مخططنا في اللاهوت الطبيعي، سوف نركز على اللاهوت الموحى. حيث سنشارك في حوار من النظام الأول مع الإنجيليين الشموليين فيما يتعلق بتعاليم الكتاب المقدّس.

الانحصارية المسيحية واللاهوت الطبيعي:

يلجأ الانحصاريون إلى الكتاب المقدّس بشكل طبيعي من أجل تدعيم وجهة نظرهم؛ لأن هذا الفرع من المسيحية يقدّم نفسه كدين موحى. ولكن وبخلاف بعض الانحصاريين المسيحيين، نعتقد أن الكتاب المقدّس ليس المصدر البرهاني الوحيد المؤيد للانحصارية. بما أن الأفراد يلجأون إلى الكتاب المقدّس بمجموعة مختلفة من الخلفيات الاعتقادية والافتراضية، فالمقبول ظاهرياً إما:

١ ـ استعمال الكتاب كمصدر للمعرفة الدينية.

٢ ـ تأويل الكتاب المقدّس بطريقة، (على الطريقة الانحصارية)، فضلاً عن الطريقة الأخرى (الطريقة الشمولية).

الأمر إذاً، يتعلق بمدى قبول الخلفيات الاعتقادية التي يحملها الشخص عن الكتاب المقدّس. الخلفيات الاعتقادية الأكثر مواءمة ترتبط دون شك بتحديد أهمية الكتاب المقدّس كمصدر للمعرفة له علاقة، بالدرجة، بوجود اللّه وطبيعته، محيط الحالات الإنسانية، العلاقة بين اللّه والإنسان، البراهين المتوفرة فيما يتعلق بكل هذه المسائل. مع العلم ان هناك تساؤلاً حول امكانية الاعتماد على المحتويات التاريخية للكتاب المقدّس، وقبول ادعائه للمعجزات، ومدى تأثير هذا الأمر على امكانية الاعتماد على الكتاب المقدّس كمصدر للمعرفة الدينية.

مثلاً: إذا كان الملحد على حق، وان اللّه غير موجود، فمن الواضح ان الكتاب المقدّس لا يتكلم بسلطة الهية عن الأوضاع الإنسانية. أما إذا كان اللّه موجوداً، لكنه قليل الاهتمام، أو لا يهتم على الإطلاق بقضايا البشر، كما يعتقد الربوبيون[٣]، إذاً، من الصعب تصور أي دور يمكن أن يكون قد لعبه اللّه في انتاج الكتاب المقدّس. وبهذه الحالة لا يمكن اعتباره كمصدر للمعرفة الدينية. وهذه النتيجة يؤكدها «جون هيك»، الذي يقول: "إن الكون غامض دينياً، وعلينا أن نبقى بالنهاية لا ادريين بالنسبة لمسألة وجود ومعرفة طبيعة اللّه، وبالتالي فان الكتاب المقدّس أيضاً ليس له أي عمل في نطاق اهتمامنا، بالأحرى، فان الكتاب المقدّس سيكون معتمداً ليس كسجل، موحى به من اللّه ولكن كاستجابات بشرية عبقرية من المتعال".

لكن إذا ـ كنا سنناقش بشكل موجز ـ كان من المعقول الإيمان بأن اللّه متشخص، حكيم، خالق الخير للعالم، نحن كأشخاص مدينون له بوجودنا، وأنه من المعقول أيضاً أن يخاطب اللّه الإنسان بطريقة واقعية ودينية، ترضي المحيط المحدد للأصول الإنسانية، خصوصاً مظاهرها الأكثر ظلاماً، حيث العون الإلهي، يكون ضرورياً في حال توفره. على هذا الأساس فان برهان النشاط الإلهي العام، كما يوجد بنظرة شاملة للواقع المخلوق، المادي وغير مادي على حد سواء، يرشدنا إلى مراقبة المقاصد الإلهية المحدّدة لخلاص البشر من ذلك الخطر الذي أنزلوه بأنفسهم نتيجة ذلك الخطأ الذي اسماه اللاهوتيون بالخطيئة وآثارها. بمعنى آخر، فالوحي العام يؤيد توقعات الوحي

الخاص[٥]. الوحي العام يعلمنا أيضاً كيف نبحث عن وحي من اللّه يستجيب لحاجات روحية واقعية بشرية، وهكذا يكون العلاج الإلهي معترفاً به، ومقدراً من الإنسان.

هكذا، فان شكلا غير مميّز من الانحصارية، ولكنه واقعي، أُيِّدَ ببرهان خارج عن الكتاب المقدّس. والخصائص المميّزة للاهوت الطبيعي، تولد التوقعات التي ستخضع فيها هذه الانحصارية غير المميّزة لمزيد من التنقية في الوحي الإلهي الحقيقي. إننا نتوقع أن نجد الأبعاد المحدّدة لتشخيص الحل الإلهي الخاص للمشاكل الإنسانية وحلّها لتكون موحاة بطريقة ظاهرة تؤكد التوقعات الانحصارية إلى حد بعيد.

على الأقل، فان الحجّة التي نقدمها تؤيد الانحصارية بالطرق التالية:

١ ـ موضوع العبادة الدينية (يعني اللّه) الذي يبدو أنه كائن يتمتع ببعض الخصائص المميّزة. وتصور اللّه الناتج عن ذلك، يستلزم أن التعهدات الميتافيزيقية للكثير من الديانات التقليدية بما يخص طبيعة المتعالي هي خاطئة.

٢ ـ اللّه نفسه يصبح مصدر معرفتنا عن طبيعة، وغرض وشروط نعمته، ورحمته، وأي شيء ممكن أن نعرفه عن عملية نعمة الخلاص سيكون بوحيه لنا. بمعزل عن الوحي. بوسعنا فقط أن نفكر قليلاً، رغم ذلك علينا أن نفترض أن موافاة بعض الشروط غير الموحاة قلما يكون ضرورياً (قد يضع اللّه شروطاً وتبدو من وجهة نظرنا انحصارية، ويتركها لنا لنتساءل عن كيفية حل بعض التوترات).

٣ ـ الحجّة التي نقدّمها في هذا القسم، ربما لا ينتج عنها انحصارية مسيحية لكنها:

أ ـ تنتج شكلاً منها.

ب ـ تدفع اعتراضات مهمة قد تطرح من قبل تعدّديين دينيين.

علماء اللاهوت كانوا يتكلمون عن «عار الانحصارية» لكن الانحصارية ليست عاراً للأشخاص المحتاجين روحياً، الذين كانوا يبحثون عن علاج إلهي لأمراض انسانية محددة. الانحصارية التي تمثل العار الحقيقي، هي تلك الزائفة التي تشخص الحالة الإنسانية بشكل خاطىء، وتصف علاجاً قاتلاً. من هنا نصل إلى القول، إذا كانت الانحصارية صحيحة، فالتعدّدية عار حقيقي. حتى أن هذا العار ليس أقل من

الانحصارية في الأديان الأخرى، فقد يكون جديراً بالفعل أن نقول: من العار أن لا تكون المسيحية انحصارية، وإذا كنا على حق، فالانحصارية سمة الحقيقة الدينية.

إذاً، نقترح أن نبدأ ليس بالكتاب المقدّس، بل بالبراهين الدالة على وجود «إله»، قد يكون رحيماً، مطبوعاً على ملاحظة الحالات الإنسانية، ومخاطبة طموحاتهم وأكثر حاجاتهم الضرورية، ونتابع مع البرهان، ان اللّه كشف حقاً عن خطة للوصول إلى هذه الاحتياجات، خطة تتطلب تعاوننا على عدة مستويات. سنكون إذاً في موقع التحقيق في معلومات الكتاب المقدّس بشكل مباشر فيما يعني الاختلافات الدينية الواسعة الانتشار.

الحافز الديني:

في التفكير حول وجود، وطبيعة، وسلطة اللّه، نواجه شيئاً من الحيرة، التي تزيدها قسوة الحدود الضيقة للأفق الإنساني. ينبغي أن نؤكد هذا نظراً لأن ما أوردناه من مسودة، قد يفهم من قبل بعض القراء كحساب شامل للأدلة المتوفرة[٦].

الدافع الديني بين البشر المشخّص بالرغبة الفريدة في فهم الوجود الإنساني ضمن نطاق أوسع للحقيقة[٧]. نحن نرغب في فهم الهدف الأساس هذا إذا كان هناك هدف. وهناك أيضاً ميزات خاصة للوجود الإنساني محيرة؛ حيث إن هناك حقيقة اننا نعيش حياتنا بانطباع مفاده ان لها معنى أخلاقي؛ لذلك فاننا نجد صعوبة في التأكيد بثقة على ما هو مقدار واجباتنا الأخلاقية، وصعوبة أكثر في الالتزام في ما نفهمه منها. ونلتقي أيضاً معوقات كبيرة لطموحاتنا كالحرب، والأوبئة، والكوارث، وأخيراً (ربما ليس آخراً) الموت. ونحن نفكر بشكل حصري بالأهمية الشخصية، والكونية لهذه الشرور، ولا نصل إلى نتيجة. فنحن نفكر في أنفسنا، ونقول: إننا رائعون ومأسويون في نفس الوقت، ونبدو لأنفسنا عظماء، ونموذج تصميم مؤلف من الروح والجسد، ولكننا ندرك أيضاً جانباً مظلماً من أنفسنا مظهراً نتمنى استئصاله لو استطعنا. باختصار، هي الحالة الإنسانية. وانه وعي الإنسانية لذاتها، هو الذي يحث على البحث الديني في المقام الأول[٨].

خالق شخصي للكون:

تحت ضغط هذا الاهتمام العالمي لفهم معنى الوجود الإنساني، وجّه البشر انتباههم بشكل طبيعي إلى الكل الذي يشكلون جزءاً منه؛ أي الكون نفسه، وسألوا أنفسهم: لماذا توجد الأشياء، فضلاً عن العدم؟ يبدو أن للكون بداية، وأنه كان للكون طوراً أولياً مؤقتاً[٩]. استنتج عدد من علمائنا، أن الكون وجد على نحو مفاجىء نتيجة انفجار كبير. ومن المحتمل أن يندثر من الوجود حتماً. والتطورات التي حصلت في علم الفلك في السنوات الأخيرة، جعلت من التفكير بالاستمرار اللانهائي للكون أمراً صعباً. فملاحظة تحوّل لون المجرات البعيدة إلى الأحمر، تشير إلى أن الكون في حالة تمدّد، هذا بالإضافة إلى اكتشاف خلفية اشعاعية، جعلت العديد من الفكليين يستنتجون: أن الحالة البدائية للكون، كانت كثيفة بشكل لامتناه، وبما أن نسبة تحدد الكون تتباطأ مع مرور الوقت، يتبيّن أن الكون قد بدأ في الماضي البعيد وفي تاريخ متناه؛ أي من ١٦ إلى ٢٠ مليار سنة تقريباً[١٠]. وأي شخص يشك في أنه علينا أن نضع ثقة كبيرة في العلم بهذه النقطة؛ عليه أن يأخذ بعين الاعتبار النتيجة الفلسفية التالية، أن الكون له بداية. والآن ادعو القارىء إلى مواكبتي: فَكِّرْ في الكون كسلسلة من الحوادث المتكررة المؤقتة. فلو كان الكون موجوداً على الدوام، ولم يكن للزمن بداية، ولكنه يمتد لانهائياً في الماضي، إذاً ينبغي أن يكون قد مر عدد لانهائي من الحوادث قبل أن تبدأ في قراءة هذا الكتاب. إذ أنه لا يوجد حدود لعدد الحوادث التي ينبغي أن تكون قد حصلت قبل بدئك بقراءة هذا الكتاب. هذا غريب؛ لأنه يبدو أنه إذا حصل العديد من الحوادث بشكل غير متناهي قبل أن تستطيع البدء بقراءة هذا الكتاب، فإنك لن تقدر أبداً على قراءته، لكن بالتأكيد ليس هناك شك أنك الآن تقرأ هذا الكتاب. فان كل الحوادث التي ينبغي أن تكون قد حصلت قبل أن تبدأ بقراءة هذ الكتاب قد حصلت، وهكذا فان ما لا نهاية له، هو سلسلة لامتناهية من الحوادث، تشكلّ كلّ تاريخ الكون قبل قراءتك هذا الكتاب. قد وصلت إلى النهاية عندما بدأت القراءة. في اللحظات التي بدأت قراءة هذا الكتاب وضعت حدّاً مطلقاً لسلسلة الحوادث التي حصلت قبل

بدئك بالقراءة. لكنّ عدداً لامتناه من الحوادث، نُظِمتْ في سلسلة زمانية لا يمكن أن يكون لها حدود.

من الصعب تجنّب نتيجة مفادها: إن عدد الحوادث التي صنعت تاريخ الكون، ليست لانهائية، إنما هي نهائية؛ أي أن للكون بداية. بداية الكون تشير إلى أن أول حادثة هي مجموعة من الحوادث التي تشكلّ تاريخ الكون، سواء أكانت تلك الحادثة عبارة عن انفجار كبير، أم لم تكن[١١].

الآن لو كان للكون بداية، ينبغي أن يكون له سبب، فلكل حادثة سبب. وحادثة بداية الكون ليست حادثة استثنائية. وحادثة بدون سبب، حادثة عمياء أو أنها ببساطة بلا تفسير. إذاً، علينا أن نختار، بين البحث عن سبب لبداية الكون، أو نرضى باللاسبب مطلقاً. لكن ما هو التبرير الذي يجعلنا نفضل اللاتفسير على التفسير الموجود لدينا؟

ربما أحتجّ بعضهم: بأن الحادثة الأولى في سلسلة من الحوادث، لا تحتاج إلى سبب؛ لأنه لا يمكن أن يكون لها سبب؛ نظراً لأن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون سبباً هو حادثة سابقة. وليس هناك أي حادثة سابقة على الحادثة الأولى. لكن هذه الحجّة غير مقنعة؛ لأن سلسلة الحوادث الطبيعية في الكون ليست السلسلة السببية الوحيدة التي ينتهي الطرف الأول عندها. السلاسل السببية تصدر بشكل منظم، وبدون جهد عندما ينجز الإنسان عملاً اختيارياً. نحن نعرف أنفسنا اننا أدوات تتمتع بالإرادة الحرة بشكل مباشر واستبطاني. ومع معرفة حريتنا تأتي معرفة حقيقة سببية السبب الأول، أو «العلة الفاعلية»[١٢].

هذا التفكير مهم لغرضنا؛ نظراً لأننا الآن في موقع البحث عن نوعية السبب المسؤول عن وجود الكون. ينبغي أن يكون فعلاً بمرتبة موجود شخصي، لكن يفوق الشخص البشري في العظمة.

حقيقة أننا مدينون في وجودنا لخالق شخصي ذو قوة عظيمة، تدفع فينا اهتماماً كبيراً، أو توقعات عظيمة. أسّست حياتنا في بيئة أنشئت ظروفها الأساسية، من قبل سبب بداية الكون. كما أشار الرسول بولس إلى الأثينيين المجتمعين على تلّة مارس:

«لأننا به نحيا ونتحرك، ونوجد كما قال بعض شعرائكم، أيضاً لأننا ذريته» (أعمال الرسل ١٧ ـ ٢٨) ان لم نكن عاجزين، فاننا بالتأكيد غير محصنين[١٣].

بنية الوجود الإنساني:

من المفيد إلقاء نظرة عامة على بنية الوجود الإنساني، مع إدراك خلفية تعلقها السببي بالله. يوجد بعدان لوجودنا، يستحقان انتباهاً مستقلاً: الاطار المادي والاطار غير المادي. عندما نتأمل الظروف المادية المُهيِّئَة لحياتنا، نجد جمعاً جديراً بالملاحظات، من المقومات المساعدة للحياة في الكون. إذا لم تكن ظروف كوننا كما هي عليه، ضمن هامش صغير من الليونة، سوف لن يوجد أي نوع من الحياة في هذا الكون. بينما في الكون بيئة مناسبة لأشكال الحياة الإنسانية وغيرها، والاحتمالية الاساسية لوجود عالم كهذا ضئيلة جداً[١٤]. هذا الجمع لما يسمى: «الثوابت الكونية» يكون غير محتمل بشكل كافٍ. وعندما نعتقد أن الكون غير معلل، وغير مصمم، وانه غير محتمل بصورة أكبر على افتراض ان خالقنا يضمر الضرر لنا. إذا كانت حياتنا شيئاً استثنائياً وإذا كان ما يجعل حياتنا شيئاً خاصاً، له علاقة بالظروف المادية التي بها حصلنا على ما حصلنا عليه من الحياة، إذاً وجود الحياة الإنسانية يعتمد على الخالق.

أجسامنا إذاً تضعنا في عالم من التعقيدات المادية المذهلة، كأنه نُظِمَ لأجل وجودنا المادي المناسب، لكن وجودنا لا يقتصر فقط على هذه الأجسام، فنحن أيضاً كائنات روحية، ولنا نفوس. وإننا نمارس حرية الإرادة، ونفكر، ولدينا مشاعر ونتصرف بطرق تستحق الثناء أو اللوم، كما إننا ندرك بشكل مباشر الفرق بين حركات أجسامنا، وما يحدث في عقولنا. وهكذا فان كل المحاولات لاختصار الحوادث الذهنية في عمليات مادية تحدث في مكان ما من أجسامنا، تكون غير معقولة بنسبة عالية. لدينا وعي نفسي بحالاتنا الذهنية التي لا تعتمد على الملاحظات والتجربة. ستكون القضية دائماً أنه إذا كان وصف العالم المدرك للحالات الذهنية لشخص آخر (معطى على نحو تام لعبارات مادية) تتضارب مع التقارير الأولى للشخص نفسه، فان الوصف المفترض من

قبل العالم هو الذي ينبغي تعديله. مثلاً: إذا أقرّ مريض بأمانة بان لديه احساساً باللون الأزرق، سيكون من السخف للعقل المادي، ان يعتبر المريض على خطأ: لأن تقريره يعارض النتائج التي توصل إليها الدماغ المادي على أساس ملاحظات الحوادث المادية، الحاصلة داخل رأس المريض. حتى لو كان لدينا علم كامل أو شبه كامل بالدفاع ـ ونحن بعيدون جداً عن ذلك ـ فان وصول شخص ما، إلى الحالة الذهنية لشخص آخر سيتطلب شرحاً غير مادي[١٥].

الآن، بين ظواهر حياتنا الذهنية، توجد لدينا رغبات متنوعة. بعض هذه الرغبات روحية بطبيعتها كما لاحظ «لويس» «C-W-LEWS»: "إذا وجدت في نفسي رغبة لا تشبعها أي تجربة في هذا العالم، الأكثر احتمالاً، إن هذه الرغبة مصنوعة لعالم آخر»[١٦]. المشكلة أنه ليس لدينا وعي مباشر لوسائل الحصول على جواز مرور إلى ذلك العالم. إذاً لدينا رغبة طبيعية للازدهار كأشخاص، لا يمكن لنا الإعداد لإشباعها بأنفسنا. رغبتنا بالنجاح كأشخاص تتضمن رغبة في أن نكون أشخاصاً جيّدين وأن نكون خالدين. ونرغب أيضاً أن تكون علاقتنا جيّدة مع كل، أو مع أكثر الأشخاص الآخرين، وأن نعرف بعض الأشخاص بطريقة ودّية. وبيننا العديد من الأشخاص، الذين يتوقون، لكي يعرفوا جيداً، أن هناك كائناً ندين له بوجودنا، واننا على كل حال غرباء عن خالقنا.

هل من الضروري أن يبقى اللّه غريباً عنا؟ لا ينبغي أن نعتقد ذلك؛ لأن كلانا، نحن واللّه. مؤهّلون لممارسة العلاقات الذاتية فيما بيننا بالفعل، يبدو أن البشر لديهم القدرة على العلاقات الأكثر امتداداً، أكثر مما يحتاجون إليه، حتى العلاقات الحميمة جداً مع بشر آخرين. لكن الاتصال بيننا وبين اللّه، شخصي وذو معنى، ويبدو أنه غير كافٍ، اننا كما اللّه أشخاص؛ لأن اللّه يبقى غريباً بالنسبة لنا. أن نكون نحن واللّه أشخاصاً، على كل حال، يوحي بوجود شروط أخرى في الدخول في علاقة معه. فعندما تتحول العلاقات الشخصية المرغوبة، والمتبادلة بين البشر، تكون بسبب أن الأشخاص المستغرقين فيها قد انفتحوا على بعضهم البعض، وكل واحد صار شفافاً بشكل ارادي في حضور الشخص الآخر.

الآن، ما يشعر به العديد من اغتراب بينهم وبين اللّه، يثير نوعاً من الدهشة. انهم لا يشعرون أنهم غرباء كلياً في علاقاتهم مع اللّه. كذلك، وتعبير «غربة» يبدو ملائماً؛ لأنه يوحي بفساد علاقة سابقة، انقطاع في الصداقة بين البشريين وبين اللّه، انها عزلة مورست انطلاقاً من شيء كان له معنى، أو ربما كانت كذلك. وهكذا فان الرغبة الإنسانية لمعرفة اللّه، تكون متأرجحة إلى حد ما، لكن لدرجة الاخلاص. الرغبة لمعرفة اللّه تتضمن أيضاً رغبة لفهم سبب العزلة عنه، وشروط الصلح معه. هذا يتضمن فقط الشروط التي يمكن الوفاء بها من قبل اللّه، وكذلك تتضمن الشروط التي يمكن فقط الوفاء بها من قبل البشر (على فرض أنه يوجد مثل هكذا شروط). في هذه الحالة، يبدو أن اللّه يشغل موقعاً عظيماً من جهة معرفة، وتحديد شروط الصلح. إذاً، محتمل أن ثقتنا فيما يخص شروط الصلح، ستتعلق بالمبادرة الإلهية في كشفها لنا[١٧].

هذا يقودنا مباشرة لنتوقع أن وحياً خاصاً، يجيب لحاجات خاصة للحالات الإنسانية، يمكن أن يزود الله بها الإنسان، فأي تعاليم دينية، تحتفظ لنفسها بالأمل بوحي خاص من اللّه تبدو مفرطة بالتفاؤل، ويمكن أن تكون مضلّة بشكل خطير. على كل حال، لا يمكن اخراج امكانية الوحي الخاص عن البحث[١٨].

شرط الوحي الخاص:

يبقى السؤال عن ما إذا كان اللّه قد زودنا بالوحي الخاص؟ أفضل طريقة هنا هي فحص إدعاءات الوحي المقدّس، الواقعة في التاريخ إلى أي مدى، أي واحدة منها تلبي احتياجات النوع الإنساني، وأي نوع من الأدلة المناسبة يُعْتَمد عليها؟[١٩]. ومما قيل لغاية الآن يبدو على الأقل، أن المعايير الثلاثة التالية تبدو ملائمة لتقسيم ادعاءات الوحي:

١ ـ ادعاء الوحي ينبغي أن يكون منسجماً مع ما عرف عن اللّه بشكل مستقل من ادعاء ذلك الوحي الخاص.

٢ ـ ادعاء الوحي ينبغي أن يتضمن رسالة مناسبة عن الحاجات الإنسانية التي تحفّز توقع وحي خاص في المقام الأول.

٣ ـ إدعاء الوحي ينبغي، إذا أمكن أن يكون مؤيداً بعلامات خارجية (أي المعجزات) من أجل التمييز بين الوحي الصادق، وادعاء الوحي الزائف[٢٠].

نعتقد بلغة هذه المعايير، ان ادعاء الوحي المسيحي، يتمتع بأكبر قدر من التأييد بين البدائل الأخرى.

١ ـ اللّه مصور في الكتاب المقدّس عند المسيحيين انه الخالق الشخصي للكون، وهو موجود، يتمتع بقدرات، وذكاء عظيمين، ويهتم بشكل حيوي بشؤون الكون، وهو يبدي اهتماماً خاصاً بالأشخاص المحدودين الذين يسكنون القسم المجاور لنا من الكون. وهكذا فان فرضيات الكتاب المقدّس الميتافيزقية المسبقة، تتلاقى مع نتائج علم اللاهوت الطبيعي.

٢ ـ ماذا عن الأمل ان اللّه عنده بشارة سارّة للبشرية؟ إذا أخذنا تعاليم الأديان الموجودة لدراسة الامكانيات، فمن الصعب تخيّل أخبارٍ أفضل من تلك التي نجدها في انجيل السيد يسوع المسيح[٢١]. الطبيعة الصحيحة للورطة الإنسانية فيما يتعلق باللّه، مشخصة في حقيقة، وسيكولوجية غير مطابقة مع لغة التحرّر الأخلاقي ضد اللّه. علاوة على ذلك، فان هذه الحاجة تُسَدُّ بالمبادرة الإلهية الرحيمة. تلك المبادرة التي تأخذ شكل المنقطع النظير بتجسّد الله في يسوع المسيح، والموت المؤلم ليسوع المسيح، لصالح البشر الذين فصلتهم خطاياهم عن اللّه، وقيام المسيح بحياة جديدة تَضْمنُ السعادة الأبدية لكل الأشخاص الذين يؤمنون بيسوع المسيح.

٣ ـ حقيقة هذه البشارة أُكِّدَتْ تاريخياً، مشهود عليها خصوصاً قيام يسوع المسيح من بين الأموات[٢٢].

بحسب الأدلة التاريخية المتوفرة لدينا، على الأقل أربع روايات موثوقة (انجيل العهد الجديد)، للحوادث الأساسية لحياة المسيح، وفهمه لنفسه كإله. اننا نوافق مع الفيلسوف المسيحي هيكو ماينلل Hugo Meynell، الذي كتب "الاقتراحات لكيفية وجود هذه الروايات التي توحي بأن يسوع التاريخي كان مختلفاً إلى حد بعيد عما وصلنا عنه، لم تصمد أمام اختبار الزمن"[٢٣].

حادثة قيامة المسيح مثبتة بأدلة تاريخية. فان قبره وجد فارغاً بعد أيام قليلة على دفنه، وانه بعد موته ودفنه، ظهر المسيح حياً بجسده لتلامذته والآخرين لفترة أربعين يوماً. والقيامة مثبتة إلى حد أبعد بعدم احتمال نشوء الكنيسة المسيحية خلال أسابيع قليلة من موت يسوع الشائن[٢٤]. تعاليم دينية أخرى قليلة تستطيع أن تقتفي آثار دينها حتى بدايته بهذا القدر من الدقة في المسيحية[٢٥]. ولا يوجد تعاليم دينية أخرى معتمدة على صورتها التاريخية المترابطة كالمسيحية. والمسيحية ليس لها قيمة حقيقية إذا أخذت كرواية تاريخية أو كخرافة، إذا كان سجل الأحداث المحيطة بحياة، أو موت، وقيام المسيح وغيره غير دقيقة، والمسيحية لا تستطيع أن تكون ملائمة لفرضية التعدّدية الدينية، بدون تحريف عظيم، تتوقف معه في أن تكون مسيحية.

هناك نقطة أخرى حول ادعاء الوحي المسيحي، يجب الاشارة إليها في الكتاب المقدّس، العهدين القديم والجديد، لدينا وديعة دائمة من الوحي المقدّس بشكل افتراضي. يسوع المسيح الذي ادعى انه اللّه وأَيّدَ دعواه بقيامه من الأموات (رسائل إلى أهل رومية ١:٤) أكّد أيضاً السلطة المقدّسة للنصوص المسيحية[٢٦]. بقوة الشهادة السلطوية على المصدر الإلهي للكتاب المقدّس. يقدر المسيحيون اليوم أن يتكلموا عن الكتاب المقدّس كمصدر للمعرفة الدينية. نتوجه بعد ذلك بشهادة الكتاب المقدّس فيما يهم الخلاص الإلهي، ومداه وشروطه.

الحصرية المسيحية والوحي الخاص:

تشكل دراسات المقطع السابق محوراً هاماً من الحوار في النظام الثاني مع التعدّديين الذين ينكرون السلطة الإلهية الفريدة للكتاب المقدّس. لكن إذا، كان من المعقول ان نتوقع ان وحيا خاصا يجيب على الحالات المحدّدة للإنسانية، كما سبق وناقشنا، فان هذا قد يكون مُدبراً من قبل اللّه، وإذا كان صادقاً مُدعى الوحي المسيحي المدعم تاريخياً بشكل جيد، إذاً تعين علينا دراسة الكتاب المقدّس فيما يتعلق بطبيعة ومجال الخلاص. وبحثنا في المعلومات المحدّدة للكتاب المقدّس، يورطنا في حوار عام

ضمن الجماعة على النظام الأول، مع الشموليين الإنجيليين فيما يتعلق بأهمية الخلاف الديني.

بخلاف التعدّديين المتحررين لاهوتياً، يهتم المبشرون الشموليون بتبيين أن وجهة نظرهم إذا لم تكن ناشئة من الكتاب المقدّس، فهي على الاقل منسجمة معه. كلارك بينوك (clarck pinnock) مثلاً: يعترف أنه كبروتستانتي يؤمن بالتالي "أحفظ الوديعة الصالحة بروح القدس الساكن فينا" (٢ تيموتاوس ١٤:١)[٢٧]. والآن ننتقل إلى «الحوار الجماعي على النظام الأول» مع هؤلاء الشموليين فيما يتعلق بصورة الخلاص المقدمة في الكتاب المقدّس، أي وجهة نظر تناسبنا أكثر لمعلومات الكتاب المقدّس الشمولية، أو الانحصارية؟ ما هي شروط الخلاص من الجانب البشري؟. هل ينبغي الإيمان بشيء ما ليتحقق الخلاص؟، أو هل يُعلِّم الكتاب المقدّس أن الخلاص ممكن من غير إيمان جلي بيسوع، وأنه بشكل ما قد تكون الحضارات، والتعاليم البديلة واسطة للنعمة الإلهية؟ في هذا الفصل سوف ندرس النصوص الرئيسة التي يعتبرها الانحصاريون أكثر ملاءمة للإجابة عن هذه الأسئلة. ثم في الفصل الثاني سنردّ على الحجج الشمولية العامة.

أعمال الرسل: ٤: ١٢:

في بداية التاريخ الكنسي، عندما كان بطرس ويوحنا يدخلان المعبد في أحد الأيام، شفى بطرس متسولاً مقعداً «باسم يسوع المسيح الناصري قُم وامشِ» (أعمال الرسل ٦:٣). ثم شرح للشهود اليهود كيف أن الشفاء تم باسم يسوع (أعمال الرسل ١٦:٣) رغم أن أعداداً كبيرة قد آمنت برسالة بطرس (أعمال الرسل ٤:٤). فان كلاً من بطرس ويوحنا أوقف وحوكِم في اليوم التالي أمام السلطات الدينية (أعمال الرسل ٣:٤). في دفاعهم أمام المجلس الأعلى قرّر بولس موقفه: "فليكن معلوماً عند جميعكم وجميع شعب اسرائيل أنه باسم يسوع المسيح الناصري الذين صلبتموه أنتم، الذي أقامه اللّه من الأموات، لذلك وقف هذا أمامكم صحيحاً" (أعمال الرسل ١٠:٤)[٢٨]. ولكي يعزز موقفه أضاف: "وليس بأحد غيره الخلاص لإنه ليس اسم آخر تحت السماء قد أعطي

بين الناس به ينبغي أن نخلص" (أعمال الرسل ٤ :١٢). بعد التدقيق فإن الفقرتين من الآية ١٢ تزودان الانحصارية بحجّة قوية.

في الفقرة الأولى: يستثني بطرس امكانية أي نوع خلاص بمعنى آخر؛ أي شخص غير يسوع يمكن أن يأتي الخلاص من خلاله: "ليس بأحد غيره الخلاص" لكن الفقرة الثانية: "لأن ليس اسم آخر تحت السماء قد أعطي به ينبغي أن نخلص" أقوى وأدق كما تشير كلمة «لأن»، هذه الفقرة أضيفت لكي تشرح ادعاء بطرس الأساسي، فلندقق بشكل موجز في أربع عبارات من هذه الفقرات التي لو أخذت مجتمعة، تدل على أن بطرس كان انحصارياً.

١ ـ بطرس يستعمل العبارة الواضحة تحت السماء؛ لكي يشير إلى أي مدى يكون بالفعل استثناء الأشخاص الآخرين.

٢ ـ بطرس لا يحدّد مجال الذين لأجلهم قد أعطي هذا الاسم، عندما يقول أعطي لكم «أو أعطي لليهود»[٢٩]. بالرغم من ان الانحصاري لا يمكن أن يسند الحجّة إلى هذه النقطة فقط؛ مما يشير إلى أن متطلبات الخلاص للإيمان باسم يسوع هي كونية.

٣ ـ تأمّل العبارة «ينبغي» السهلة الاهمال، تقريباً كل استعمالات «ينبغي» ضمن أعمال لوقا متصلة بشكل مباشر أو غير مباشر، بيسوع المسيح كالشخص الوحيد الذي ينجز خطة اللّه الناجحة لخلاص البشرية المليئة بالخطايا. كما يلاحظ «والتر غراند» WALTER GRUND في لوقا «يسوع يرى كلّ حياته، ونشاطه وحبّه تحت هذه الإرادة الإلهية المشمولة في كلمة «ينبغي». قال يسوع لنيقوديموس(٣٠) الرجل اليهودي أنه «ينبغي»[٣١] أن يولد ثانية (يوحنا ٣:٧) بولس وسيلا عندما سألهما حافظ السجن الوثني ماذا «ينبغي» أن أفعل لكي أخلص؟ أجابا: «آمن بالرب يسوع المسيح فتخلص أنت وأهل بيتك» (أعمال الرسل ١٦:٣٠ ـ ٣١). إذا كان الخلاص يأتي بمعزل عن المعرفة بيسوع، فإن بولس وسيلا يبدوان غافلين تماماً عن هذا الخيار. لكنهما يبدوان قد أجابا بانسجام، كأنها حقيقة مبنية على أسس متينة. ان الانجيل ـ لكل الناس ـ هو البشارة السارّة عن يسوع. الموضوع هو أنه من الصعب اثبات أن بطرس يسمح بأن يكون

الخلاص الذي تكلّم عنه في اعمال الرسل (أعمال الرسل: ٤:١٢) لم يكن بحاجة إلى المعرفة بشخص المسيح. بالفعل إن نظرية الشموليين الانطولوجية ـ وليس الابستمولوجية ـ تسيء.. استعمال كلمة (ينبغي).

٤ ـ هذا الفهم لهذه الفقرة مدعوم بوجود العبارة الرابعة «اسم»، هذا الاستعمال لإسم يسوع يرجع للامتلاء السلطوي لوجود وعمل يسوع[٣٢]. ان عبارة «اسم» تتضمن معرفة خاصة ليسوع كمخلص، مدعمة باستعمالها في أماكن أخرى من العهد الجديد. أوصاف النشاطات التبشيرية اللاحقة لانتقال الكنيسة من القدس أعطيت بشكل منسجم، وعبارات تشهد «لإسم يسوع المسيح». فيليب يعرف الإنجيل باسم يسوع المسيح (أعمال الرسل ٨: ١٢ ـ ٣٥). مهمة بولس هي حمل اسم يسوع للوثنيين، كما لليهود (أعمال الرسل: ٩:١٥ ـ ٩: ٢٧). بالفعل إنه يبيّن أفضلية تصرف كهانوتي بين أولئك الذين لم يتعرفوا إلى المسيح، وكأن من المُلِّح أن يكون هذا الإسم معروفاً كشرط للخلاص. (أعمال الرسل: ١٥:٢٠)[٣٣]. عندما يرسل كهنوت اللّه؛ لأنه «لأجل الأسم» (يوحنا ٣:٧). علاوة على ذلك إن مضطهدي الكنيسة في عصورها الأولى ربطوا بشكل روتيني ودقيق رسالة الخلاص التي وعظت بها الكنيسة «باسم يسوع» (أعمال الرسل: ٤:١٧ ـ ٥:٣٠ ـ ٣٣:٤٠ ـ ٢٦:٩). هكذا ان اسم يسوع المسيح هو نقطة الارتكاز في الصراع بين المؤمنين، كممثلين للخلاص الالهي، وغير المؤمنين كمعارضين للشهادة الإلهية. بالإضافة إلى ذلك كان هناك رابط لمحتويات إنجيل يسوع مع الاسم الذي ورد في بعض الحالات بعبارات «يسوع». و«اسم» اللذان تستعملان بشكل متبادل (أعمال الرسل: ٥:٤١ ـ ٩:٣٤ ويوحنا ٣:٧). وأخيراً، اخضاع الارواح الشريرة متوقف على الذكر المباشر لاسم يسوع (أعمال الرسل: ٩:١٣ ـ متى ١٧:٢٢)[٣٤].

نستنتج ان كلمة «اسم» تشير إلى تركيز خطّة اللّه للخلاص الكوني في شخص، وعمل يسوع المسيح، الذي ينبغي أن يكون موضوع الإيمان الجلي من قبل أولئك الذين يريدون أن يخلصوا. لا يبدو أن بطرس يشير إلى يسوع فحسب كأرضية وجودية للخلاص؛ أي الروحي للتكفير عن خطايا البشر، بالأحرى إنه يشير إلى ما ينبغي أن

يعرف عن يسوع قبل الخلاص ـ كل واحد سواء أكان يهودياً، أم غير يهودي بما في ذلك السلطات العليا في كلا الطرفين ـ ينبغي أن يتمسكوا بالحقيقة اللاهوتية المرتبطة بوضوح باسم يسوع. بولس يوافق على هذا الرأي؛ لأنه كما يقول سيأتي يومٌ «تجثو باسم يسوع كل ركبة فمن في السماء ومن على الأرض، ومن تحت الأرض، ويعترف كل لسان أن يسوع المسيح هو الرب» (فيليبي ٢: ١٠)[٣٥].

يناقش الشموليون أحياناً أن أعمال الرسل (١٢:٤) لا تؤيد الانحصارية، مدعين أن الآية: "لا تقل انه لا يجب أن نعرف عن عمل (بيسوع المسيح) لكي ننتفع من العمل"[٣٦] نفهم ممّا ذكر سابقاً، أن هذه إساءة قراءة للنصوص. اضافة إلى أن الشموليين يعتقدون بأن النص ساكت عن المصير المحدّد لغير المبشرين، أو للمتمسكين بأديانهم. ويحذرون من أي ميل لتعميم غير سياق الكلام (أعمال الرسل: ٤:٣)[٣٧]. بالطبع نحن نوافق أن غير المبشرين لم يذكروا وبشكل محدود. لكن لم تُعرف أية عقيدة في عقائد التثليث على هذا النمو في أي من النصوص التي استنتجت منها. المدى الكوني المفترض لجمل: «لا أحد آخر» «تحت سماء»، «معطاة لرجل»، واستعمال كل من «ينبغي» «اسم» في جميع أعمال لوقا تشير بقوّة إلى أن التعبير الشامل في أعمال الرسل ١٢:٤ يعمل كرواية مسيطرة بقوة وصفية لأي شخص يسعى للخلاص.

يوحنا: ٣: ٦ـ ١٨:

في الرؤية المألوفة في يوحنا ٣، القائد اليهودي نيقوديموس أُخْبِرَ أن ارادة الخلاص الكونية للّه تضاهي ترتيباً إلهياً خاصاً للخلاص البشري.

اللّه الأب قضى بموت ابنه على الصليب. لكي تعود الحياة إلى أولئك الذين ينجزون شرطاً خاصاً: آمنوا به. والآية ١٨ تحذر من لا يؤمن باسم المسيح بأنه مدان مسبقاً.

لأنه هكذا أحب اللّه العالم حتى بذل ابنه الوحيد، لكي لا يَهلكَ كل من يؤمن بل تكون له الحياة الأبدية. لأنه لم يرسل اللّه ابنه إلى العالم كي يدين العالم، بل ليخلص به العالم. الذي يؤمن به لا يدان، والذي لا يؤمن به قد دين لأنه لم يؤمن باسم ابن اللّه

الوحيد (يوحنا ٣: ١٦ ـ ١٨). بعض الشموليين صامتون بشكل غريب حيال هذه الفقرة المضيئة. آخرون يستبعدونها كمشيرة فقط إلى المبشرين. لا يوجد تمييز تفسيري في الفقرة نفسها. ينبغي على الشموليين، أن يلحوّا على أن في الآية ١٨ الايمان «بالاسم» يستثني الادراك لشخص، ما يتطلب تأويلاً مشكوكاً فيه لسياق يوحنا ٣، على كل حال، ينبغي أن يعتقد الشموليون أن شيئاً ما هو موضوع عقيدة الخلاص، فطالما أن هذه الآيات تؤكد على الإيمان والإيمان دائماً له موضوع، فما هو موضوع الإيمان، إذا لم يكن يسوع؟.

رسالة إلى أهل رومية ١٠: ٩ ـ ١٥:

قلب الرسول بطرس يخفق بحب المبشر الرائد؛ «لقد كان مجبراً على التبشير بالانجيل في رسالة بطرس (١٦:٩)، وبالخصوص على تعريف المسيح لأولئك الذين لم يسمعوا قط (رومية ١٥: ٢٠ ـ ٢١). لقد افتتح الرسالة لأهل رومية، برسالته العظيمة عن الخلاص، لادعاء أنه انجيل يسوع المسيح هو الذي يحمل الخلاص لكل من يؤمن (١: ١٦ ـ ١٧)[٣٨] في هذه الرسالة نوقشت الحاجة للخلاص بالتفصيل: «كل البشر دون استثناء مذنبون، خاطئون. وهم بناء على ذلك يستحقون العقاب الإلهي (١: ١٨ ـ ٢٠، ٢: ١، ٣: ٩ ـ ٢١ ـ ٣١. ٥: ١ ـ ١١، ٦: ٢٣)[٣٩].

الإيمان الفردي بيسوع المسيح يزيل الخطيئة وتهدىء غضب الرب (١:٣ ـ ٣١. ٥: ١ ـ ١١؛ ٦: ٢٣).

ليس أمراً مفاجئاً أن بولس عندما ينهي القسم التعليمي من الرسالة ـ فهو يؤكّد على الفرض الملح لها أن أخوية غير المبشرين «حتى الآن» تقر باسم وربوبية يسوع. لأنك أن اعترفت بفمك بالرب يسوع وآمنت بقلبك أن اللّه أقامه من بين الأموات خلصت لأن القلب يؤمن به للبر، والفم يعترف به للخلاص. لأن الكتاب يقول كل من يؤمن به لا يخزى؛ لأنه لا فرق بين اليهودي، واليوناني؛ لأن ربا واحداً للجميع غنياً بجميع الذين يدعون به، لأن كل من يدعو باسم الرب يخلص فكيف يدعون بمن لم يؤمنوا به؟ وكيف

يؤمنون بمن لم يسمعوا به؟ وكيف يسمعون بلا كارز؟ وكيف يكرزون إذا لم يرسلوا؟ كما هو مكتوب ما أجمل اقدام المبشرين بالسلام المبشرين بالخيرات (١٠: ١٩ ـ ١٥). بالفعل، انه من الصعب تفسير تكليف المبشرين، والآلام المطلوبة من شهداء اللّه تحملها على فرض أن غير المبشرين ليسوا محتاجين إلى السمع لكي يخلصوا. لكي يكون الخلاص ينبغي أن يكون هناك اعترافات محدّدة، ويجب الإيمان بمجموعة من الحقائق. (١٠: ٩ ـ ١٠) لذلك فان الاستماع إلى الإنجيل أساسي، وطبيعي لوفاء هذا الشرط. اليهود والوثنيون على السواء بحاجة للاستماع، والايمان بيسوع (١٠:١٤). لكن بقدر ما أن العديدين غير قادرين على أن «يدعو اسم الرب» (١٠:١٣) ـ المعرف هنا بيسوع (١٠:٩) ـ لأنهم لم يسمعوا عن يسوع، ينبغي ارسال مبشرين. حينها فقط لغير المبشرين أن يسمعوا، يؤمنون بالانجيل، يدعون باسم الرب، وهكذا يخلصوا (١٠: ١٣ ـ ١٥) الافتراض الطبيعي الذي ينشأ من هذا المقطع، أنه بمعزل عن عمل المبشرين الإنسانيين المليء بالإيمان. فان غير المؤمنين لن يكون لهم فرصة لسماع ما ينبغي الإيمان به ليخلصوا[٤٠]. ليس هناك أي اشارة لوجود وسائل خلاص بديلة لغير المبشرين. فلو كان هناك خيار آخر يمنح أملاً أكثر للشموليين، فان حجة بولس هنا سوف تبدو مضلة إذا لم نقل مخادعة.

يوحنا: (١٤: ٦ ـ ١٧: ٢٠):

حديث يسوع العلوي، (يوحنا ٢٣:٧) هو محوري في انجيل يوحنا، انه يسجّل رغبة يسوع، ووصيته الأخيرة لتلامذته قبل صلبه. فيه يعدهم بروح القدس، ويذكّرهم بالتعاليم الأساسية المؤكدة بالصيغة المتكررة: "هذه الأشياء التي قلتها لكم"[٤١] عندما يهيء يسوع التلاميذ بأخبار عودته القريبة إلى الأب يذكرهم انهم يعرفون "الطريق" (يوحنا ١٤:٤)، وعندما يستفسر توما: "يا سيدنا لسنا نعلم أين نذهب، وكيف نقدر أن نعرف الطريق؟" أجاب يسوع: "أنا هو الطريق، والحق، والحياة ليس أحداً يأتي إلى الأب إلا بي" (١٤: ٥ ـ ٦) أول شيء يلاحظ حول يوحنا (١٤:٦) هو عبارة: "أنا هو" التي

تعرف المسيح بشكل مساوٍ: "للطريق والحق والحياة" لا يدّعي المسيح انه يعرف فحسب بل يدعي أنه الطريق، والحق، والحياة. وبما أنه يضيف أنه «لا أحد» يأتي إلى الأب إلا بهذه الطريقة، نستنتج ان أي شخص يريد المجيء إلى الأب ينبغي أن يجد الطريق التي توصل وحدها إلى الأب، أي يسوع نفسه[٤٢]. يبدو أنه لا يوجد سبب لأداة التعريف التي تصاحب كلاً من التعابير الثلاثة ـ (الطريق)، (الحق)، (الحياة)، (٣٩: ٤٠)[٤٣] ـ باستثناء أن كل الآخرين الذين قد يدعون أنهم الحق، والحياة مكشوفون لغير الحق وبلا حياة. في عصر الكنيسة الأول الانتماء إلى (الطريق) صار علامة مميّزة بها تميّز المسيحيون عن أولئك الذين لم يؤمنوا بيسوع (أعمال الرسل ٢:٩، ١٩:٩ ـ ٢٣، ٢٤:١٤ ـ ٢٢)[٤٤].

بعد ساعات قليلة، في سياق صلاته الكهنوتية، صلّى يسوع لأجل المؤمنين، وشهادتهم في العالم. لا يوجد ما يدل على أنه صلى من أجل أولئك الذين لم يخلصوا في الواقع أنه لاحظ: «أنا لا أصلي من أجل العالم» (يوحنا ١٧:٩). إنه على كل حال يصلي لأجل أولئك: «الذين يؤمنون بي بكلامهم» يعني من خلال الكلمة الرسولية (١٧:٢٠)؛ هذا يتضمن صلة، ومباشرة بين مستقبل خلاص أولئك الذين ليسوا من جماعته المباشرة (١٠:١٦)، والاعلان الواضح للكلمة الرسولية[٤٥].

بحوث انجيلية أخرى:

المزيد قد يقال لتأييد فكرة أن الانحصارية، وهي أوضح بشكل طبيعي في كل الاناجيل من الشمولية[٤٦]. هناك عدة مواضيع انجيلية أخرى تستحق الذكر[٤٧].

أولاً: في كلا العهدين، في أحسن الأحوال، ينظر إلى الأديان الأخرى بأنها غير خلاصية. وفي أسوئها أنها شريكة حقل الظلام (سفر الخروج ٢٠:٣ ـ ٦؛ أخبار ١٣:٩؛ أشعيا ٣٧: ١٨ ـ ١٩ ـ ٤٠)، ارميا (٢:١١، ٥:٧)؛ (أعمال الرسل ٢٦: ١٧ ـ ١٨) بالنسبة إلى أولئك الوثنيين الذين يبقون بعيدين عن يسوع المسيح، فان غضب الله يلاحقهم (تسالونيكي ٢:١٦) قبل تحولهم إلى يسوع المسيح. المتمسكون بالأديان الأخرى كانوا

متمسكين بما هو ميت وزائف. ولكن مع تحوّلهم: «عادوا إلى اللّه من الأوثان ليعبدوا اللّه الحي الحقيقي» (رسائل الأولى إلى أهل تسالونيكيا ٩:٩)، تعتبر الأديان الأخرى تعبيراً خالياً من حقيقة الخلاص، والواقعية (أعمال الرسل ١٩:٢٦؛ رسائل إلى أهل كونثوس الأولى) (١:٢١؛ ٨:٤ ٦:١٠؛ ١٩ ـ ٢٠) رسائل إلى أهل غلاطية (٤:٨)، رسائل إلى أهل تسالونيكي الثانية (١:١٨)، الرسائل إلى أهل تسالونيكي الأولى (٢:١٣)، ولا يعاملون على أساس أنهم أقل شأناً فحسب، بل ببساطة كمخطئين، وكمعرفين بشكل خطير على أنهم حقل ظلام؛ لأنه يوجد فقط: «أمل واحد.. سيد واحد.. إيمان واحد.. معمودية واحدة.. اله واحد.. وأب واحد للجميع» (الرسالة إلى أهل أفسس ٤:٤ ـ ٦).

ثانياً: يعرض الكتاب المقدّس نموذجاً «للقلّة» في الخلاص «السعة» في الدينونة. مثلاً: في طوفان سفر التكوين (٦:٨) ثمانية أشخاص فقط، اعتبروا على قدر كاف من الحق، لكي ينقذوا[٤٨]، واندثر كل الباقين؛ سواء لأنهم رفضوا موعظة نوح علناً، أو فقط على المستوى القلبي، أو حتى أنهم لم يسمعوا رسالته الخلاصية مطلقاً. (سفر العبرانيون ١١:٧) ليس الطوفان قضية معزولة في تاريخ تعامل اللّه مع الإنسانية بوضوح، لقد كانت هناك مراحل من تاريخ الخلاص، حيث القليل قد نجا وأدين الكثير[٤٩]. وفي العهد الجديد يؤول بطرس الطوفان كنموذج للدينونة في العالم الآخر (بطرس الأولى ٣:٢٠ ـ ٢١؛ بطرس الثانية ٣: ٦ ـ ٧).

ثالثاً: يوجد في الكتاب المقدّس حالات لأفراد حتى ولو تلقوا وحياً خاصاً، كانوا أيضاً محتاجين أن يؤمنوا بحقيقة الخلاص لكي يخلصوا. هذا ينطبق على السامريين (يوحنا ٤: ٩ ـ ٢٤): «الأتقياء» اليهود من كل أمة (أعمال الرسل ٢: ٥ ـ ٣٨)، لكل اليهود الغيورين (رومية: ١٠: ١ ـ ٣)، لكل الوثنيين الذين يغشون اللّه (أعمال الرسل ٩:٢؛ ١٠" ٣٣ ـ ٣٤)[٥٠]. ان الكثير مما كانت تعتقد به هذه الجماعات كان صحيحاً لكي يبدو ان ما عرفوه لم يكن كافياً لخلاصهم. من الصعب الهروب من انطباع ان كُتاب الكتاب المقدّس كانوا أنفسهم انحصاريين، وهذا البرهان لا شك حمل ثقيل جداً على أكتاف الشموليين.

الشموليون والكتاب المقدّس:

المبشرون الشموليون يتفقون مع الانحصاريين في الاعتقاد ان الكتاب المقدّس مصدر موثوق للمعرفة الدينية، ومع ذلك فانهم لا يتفقون حول أهمية الاختلاف الديني، وتقديرهم لمصير غير المبشرين. إن فرقاً في «الاعتقادات الحاكمة» بين الافرقاء للنظام الأول للحوار القائم ضمن نطاق الجماعة، تذهب بعيداً في تفسير لماذا وصل الانحصاريون، والشموليون إلى نتائج مختلفة في هذه النقطة الحيوية لاهتمام اللاهوت الخلاصي.

إرادة اللّه الخلاصية للكون:

ان كثيراً من تفاؤل الشموليين فيما يتصل باحتمالية الخلاص، بمعزل عن معرفة يسوع المسيح، مرتكز على إشارة الكتاب المقدّس بإرادة اللّه الخلاصية للكون. رسالة بطرس الثانية (٣:٩) (الرب لا يشاء أن يهلك أناساً، بل يقبل الجميع إلى التوبة). اوتيماتاوس الأولى (٢:٤) (اللّه الذي يريد ان جميع الناس يخلصون) يستشهد بهم مراراً.

المثير للسخرية ان هذه الآيات، عندما تدرس في سياقها، فانها تدعم الانحصارية أكثر من الشمولية.

(١) مصدر بطرس الثاني (٣:١ ـ ٢) تثبت بحث الخلاص في (٣:٩) بصلابة ضمن حدود الوحي الخاص.

(٢) نفس هذا المقطع يعرض صورة للقلة، وليس للسعة، في الخلاص (٣:٦).

(٣) علينا استشارة كتاب أعمال الرسل؛ لأجل رواية بطرس الخاصة عن العلاقة بين «التوبة»، والايمان باسم يسوع (أعمال الرسل ٢:٣٨).

بالنسبة لتيماتاوس الأولى (٢:٤) المقطع يحدد هدف رغبة اللّه بفعلين (بصيغة المصدر) ـ «ليخلص الجميع، ولأجل أن يأتي الجميع ليعرفوا الحقيقة». هذا يشير إلى أن إرادة اللّه الخلاصية للكون، هي أن يأتي الخلاص من خلال معرفة «يسوع المسيح

والإنسان»، وليس بمعزل عن معرفته بالإضافة إلى أن الآيات (٦:٥) تلحظ ان هناك الهاً واحداً، ووسيطاً واحداً «الذي وهب نفسه فداءً للكل» وأخيراً على فرض أن الرغبة الإلهية تتصاحب مع مشروعه الخلاصي، يبدو أن الشموليين مجبرون على البرهان. ان تيماوتاوس الأول (٤:٢) تعلم الخلاص الكوني (يعني الكونية)، وليس مجرد مدخل كوني للخلاص كما لوحظ فان الشموليين يمزجون بين قلب اللّه الواسع، ورجاء اللّه الواسع.

مصدر مبدأ الإيمان:

عندما يسألون عن كيفية انجاز الوصول الكوني للخلاص، يلجأ الشموليون إلى ما يسمى «مبدأ الإيمان» الذي يعتقدونه ظاهراً في العبرانيين (٦:١١). بحسب هذا الأساس، عقيدة الخلاص لها ركيزة لاهوتية، فضلاً عن موضوع الارتكاز المسيحي، يرى الشموليون هذا الأساس يعمل في العهد القديم. أولئك الذين خلصوا بمعزل عن الوحي الخاص ـ مثل أيوب ملكاي صادق يثرون. وآخرون يؤثرون اليوم نفس هذا الأسلوب في العلاقات مع غير المبشرين.

يواجه هذا النهج من الاستدلال بعض الصعوبات، أولاً: أولئك الذين خلصوا قبل الصلب كانوا دائماً متلقي الوحي الخاص، الذي تجاوبوا معه بالإيمان. واضح ان الاشخاص المشار لهم من قبل الشموليين في الدفاع عن طرحهم، قد تلقوا وحياً خاصاً: (التكوين ٢٢:٥) (أيوب ٣٩: ٤٢) نوح «واعظ الصالحين» (رسائل بطرس الثانية٢:٥) ملكاي صادق ملك الصالحين، يثرون عم الذي ظهر له يهوه (سفر الخروج ١٨:١١)، نعمان (٢ الملوك ١٥:٥) ملك شيبا، (الرسائل الثانية إلى أهل كورنثوس ٨:٩)، نبوخذ نصر (دانييال ٣٤:٤ ـ ٣٧) حتى سكان نينوى (يوحنا ٥:٣)، وهكذا فان هذه الشخصيات البارزة ليست بين المحتفظ بهم طي الكتمان إذا تكلمت بشكل محدود مرة ثانية. نقول: إن كل من يؤمن بخلاف ذلك، الحمل الراهن عليه ثقيل جداً». من الصعب عليه إثبات مدعاه[٥١].

ثانياً فالعبرانيون (١: ١ ـ ٢) ينص انه في لحظة محدودة من التاريخ ضاقت بوادر الوحي الخاصة للابن المصلوب. وهكذا لا يمكن ابعاد الترتيب الزمني للأحداث. والنقطة الأساسية هي أن الخلاص متاح فقط من خلال إيمان واضح بيسوع المسيح.

عقيدة الكلمة:

يحاول الشموليون أن يبرهنوا أيضاً أن الشخص الثاني الخالد في الثالوث هو الكلمة الفريدة، المبشر الشمولي CLARK PINNOK يكتب مثلا: رغم أن يسوع المسيح هو الرب فنحن نعترف بنفس الوقت ان الكلمة غير محدودة لشريحة واحدة من التاريخ البشري، أو قطعة من جغرافية العالم... اللّه الكلمة عنده ما يحصل في طريق الخلاص أكثر من ما حصل في فلسطين القرن «الأول»؛ لأن الكلمة: «الذي ينير كل انسان» (يوحنا ١:٩) يمكن أن يخلص الناس الكملة الكونية بمعزل عن المعرفة المحدّدة بالكلمة المجسّدة. هذا خطأ. ففعل ينير لا يمكن أن ينطق على مسبب الخلاص بنجاح فذلك يشير إلى العالمية، لأن الضوء ينتشر في كل العالم[٥٢]. ولا يبدو أنه يشير كذلك إلى الإشراق الداخلي. فماذا يعني الفعل اذاً؟. د. أ. كارسون يبرهن بطريقة اقناعية ان يوحنا كان يقصد التجسّد. النور هو غزو مقدس يقسم الجنس البشري، فارضا التمييز (يوحنا ٣:١٩ ـ ٢١؛ ٩:٣٩ ـ ٤١) كما يشرق على كل شخص ـ بغض النظر إذا كان الشخص يراه أو يتلقاه (١: ١٢ ـ ١٤) ذلك أنه في التجسّد يأتي هذا النور إلى العالم.

على أي حال، كل قصد يوحنا هو ان الكلمة صار جسداً (١:١٤)، وليس ان هناك خلاصاً بواسطة الكلمة الكونية[٥٣]، وغير المجسّدة. ليست كلمة يوحنا لاهوتية الارتكاز بشكل مبهم؛ بل مسيحية الارتكاز بشكل واضح[٥٤].

نصوص «السعة» المزعومة:

يستشهد الشموليون تكراراً بالنصوص التي تبدو لهم، أنها تعكس موقف الله المعتدل؛ حتى المتفائل تجاه الأديان. (أعمال الرسل ١٠:٣٥) تعتبر غالباً نصاً صريحاً على أمل

الخلاص الواسع. لأن الله «بل في كل أمة الذي يتقيه، ويصنع البر مقبول عنده[٥٥]». مع ذلك فإن الآيات (٣٤ ـ ٣٥)، تؤكد بوضوح نزاهة الله في شرطه للخلاص. ذلك أن أي شخص، بغض النظر عن جنسيته، يمكن أن يؤمن ويخلص[٥٦]. ثم إننا نؤمن أنه عندما تدرس شواهد «السعة» في سياق الكلام، فإنها لا تدعم موقف الشموليين. (أعمال الرسل ١:٤٣) ظاهرة في سياق (١٠ ـ ٣٥) لكن الشموليين عموماً يتجاهلون، ما يشير إلى ذلك النوع من الخوف الذي ينتج عن الموافقة الإلهية «ان كل من يؤمن به ينال باسمه غفران الخطايا».

«قورنيليوس[٥٧] النموذج»:

أخيراً، يوحي الشموليون مراراً، أن قضية قورنيليوس ينبغي أن تستخدم كنموذج لمثال الخلاص الإلهي بين غير المبشرين. بحسب حون ساندرز، قورنيليوس كان مؤمناً[٥٨]، مخلصاً قبل وصول بطرس. لكنه أصبح مؤمناً مسيحياً بعد ذلك. كتب Clarck pinnock إنه إذا أمكن لأي شخص أن يخلص على أساس الخصائص الروحية («توجه القلب»)، بمعزل عن وحي إضافي، فإنه سيكون قورنيليوس المتقي لله. لكن هل تؤيد هذه القضية ادعاء الشموليين، أن الخلاص متوفر قبل الحصول على أي معلومات عن يسوع المسيح.

للتأكيد، فقورنيليوس كان رجلاً مكرساً، رجل صلاة، رجلاً محترماً لاستقامته في مجتمع ممزق على المستوى الحضاري، كيفما كان، فإن قضية قورنيليوس لا تؤيد الموقف الشمولي فيما يعني خلاصي «غير المحدد».

١ ـ عرض كل الحادثة كان لترى كل الناس تفويض الله بالعمل التبشيري المستمر، والصعب المنال (أعمال الرسل ١:٨).

فإن بطرس والكنيسة كانوا بحاجة ليتعلموا أن الخلاص كان أيضاً للوثنيين. ٢ ـ كان خلاص قورنيليوس يعتبر أنه لا يزال أمراً مستقبلياً «سوف تخلص» (١١:١٤) ٣ ـ ان الخلاص كان مرتبطاً بالوحي الخاص هذا «المتقي لله» رأى رؤيا مع تعليمات يرسلها لبطرس وينتظر رسالته (١٠: ١ ـ ٦: ٢٢:٢٣؛ ١١:١٢).

٤ ـ نتيجة فعل قورنيليوس لم تكن فقط زيادة معلومات ولكن خلاصاً كذلك (١١:٥).

٥ ـ نقطة الإرتكاز في دين قورنيليوس الجديد كانت المسيحية (١٠:٤٣، ٤٨؛ ١١:١٧). قورنيليوس هو مثال الخاطىء، حتى خائفاً من الله، الذي استجاب للوحي الخاص فيما يتعلق يسوع لكي يكون من المخلصين[٥٩].

بإختصار، يتبنى الشموليون تأويلات متكلفة لنصوص مختارة، ثم يفرضونها كضابط لمعاني النصوص التي تؤيد الانحصاريين بقوة[٦٠]. من الصفات التفسيرية للشموليين ما ان يفهم تأويل «السعة» في الكتاب المقدّس ممكن منطقياً، لتبلغ مستوى الإحتمال، وتولد كحقيقة اكيدة وشائعة، فإذا كان عند الشموليين حمل البرهان، يبدو أنه ليس لهم الأكتاف القادرة على حمله بشكل جيد[٦١].

النتيجة:

لقد عرضنا وجهة نظر الانحصارية فيما يتعلق بأهمية الإختلاف الديني في رأينا، المسيحية هي وحدها الحق، والإيمان الواضح بيسوع المسيح هو شرط ضروري للخلاص. التزامنا بالحقيقة الواحدة، المسيحية تميّزنا عن التعدّديين الدينيين، وإيماننا الراسخ أن الكتاب المقدّس، يظهر الإيمان بيسوع المسيح كشرط ضروري للخلاص، يميّزنا عن الشموليين.

مقاربتنا لفهم الموضوع «برهانية بالمعنى الذي نؤمن به. إن الانحصارية هي الموقف المؤيّد بقوة بالأدلة المتوفرة في الكتاب المقدّس، وخارج الكتاب المقدّس. لقد عرضنا قسماً من الأدلة، بدءاً بأسباب الإيمان، مفادها أن هناك خالقاً للعالم يهتم بالأوضاع الإنسانية. وصولاً إلى معلومات الكتاب المقدّس فيما يتعلق بالشروط التي وضعها الله لخلاص الأشخاص.

في النتيجة، نتمنى أن نوضح رأينا في قوة الانحصارية، مقارنة مع المواقف الأساسية البديلة تجاه التعدّدية الدينية.

عندما نزن موقفاً كموقفنا، لن يكون كافياً دراسة ما يتمتع به من تأييد إيجابي.

القوة الكاملة لموقفنا يمكن أن تُقدر فقط عندما يقارن بفرضيات التعدّدية الدينية، والشمولية. قليل جداً مما يعتقده البشر محصن كلياً من الإنتقاد. ان موقفاً يمكن أن يكون صحيحاً لكن لغاية الآن، لم يُقم عليه الدليل بشكل حاسم ولا تم تفنيده بشكل حاسم، يقال: أنه أحياناً «قابل للإبطال». نعتقد أن كل المواقف التي عرضت في هذا الكتاب هي قابلة للإبطال بهذا المعنى. هذا الرأي يؤدي هنا لإبداء الملاحظات التالية.

أولاً: بعكس الإعتقاد السائد، فإن الانحصارية الدوغمائية في حين أن بعض المدافعين عن الانحصارية المسيحية، تكلموا أحياناً بطريقة دوغمائية وحادّة كذلك. لكنَّ التعدّديين والشموليين لديهم دوغمائيون، لكن نقّاد الانحصارية بحاجة لأن يتذكروا أن القناعة حول حقيقة موقف شخص، تساوق إدراك قابلية الموقف للإبطال. الحّ العديدون أن الحوار بين الأديان، ينبغي أن يأخذ شكلاً مقتصراً على فهم كل من الأطراف للآخر. نعتقد أن هناك مجالاً أيضاً، من خلال الحوار الملائم بين الأديان لمحاولة اقناع الأطراف لبعضها البعض.

ثانيا، حتى إذا افترضنا تكافؤا معرفياً للانحصارية، الشمولية، والتعدّدية ـ حيث السؤال الذي يطرح نفسه عن الأدلة المتوفرة. يبدو أنه أكثر حكمة تبني الموقف الانحصاري مفضلاً على كل من الشمولية والتعدّدية. هناك طريقة لتقدير هذه النقطة.

تكون بطرح السؤال التالي: ما هي الرهانات إذا تبيّن أن كلاً من الشمولية، والتعدّدية خاطئان، وأن الانحصارية على صواب؟ إذا كانت التعدّدية على حق، هناك قليل من الخطر في تعزيز الشمولية، أو الانحصارية، إذا كانت الشمولية على حق، هناك قليل من الخطر في تشجيع الانحصارية. مع أن تشجيع التعدّدية سيكون محفوفاً بالمخاطر. لكن إذا كان الانحصاري على حق ـ وعلى فرض التكافؤ المعرفي، وهو على الأرجح على حق ـ إذاً هناك خطر كبير في تشجيع أي من الشمولية، والتعدّدية. إذا كانت الانحصارية صحيحة، فإن التعدّدية، والشمولية يقدمان تقديرات مضلّة للحالة الإنسانية، ولإمكانية حل المشاكل البشرية. على الشمولي أن يريد الحصول على أدلة مقنعة لموقفه، قبل أن يستند عليها، ويوصي الآخرين بها، وتعرضهم لخطر التورط بها

إذا كان موقفهم خاطئاً. والتعدديون الدينيون كذلك بالضبط.

ثالثاً: نحن نشك أن الانحصارية المسيحية تتكافأ معرفياً مع أي من التعدّدية، أو الشمولية. من حيث نقف، فإن التعدّدية الدينية تبدو مختلة بشكل جدي، في ضوء الأدلة الوفيرة على وجود اله شخصي، كاشف عن نفسه بما يتناسب مع الكتاب المقدّس. والشمولية تبدو مشكوكاً فيها في ضوء المعلومات الواردة في الكتاب المقدّس. ليست المسألة وكأن الكتاب المقدّس غير واضح لدرجة أنه ليس لدينا أي فكرة عما يريد الله فعله مع غير المبشرين.

الخلاصة، لم نبرهن على تماسك موقفنا فحسب، بل برهنّا أنه صحيح. لا يلزم من ذلك اننا غير مدركين لقابلية موقفنا للإبطال. ومع ذلك، فنحن ننصح به كأكثر من امكانية منطقية يمكن أن تقابل نقداً عادياً. عرضها كفرضية، فإن الانحصارية المسيحية تبدو لنا أنها تقدم أفضل تفسير لمجال واسع من الحقائق عن الله، والوجود والإنسان. إذا وجدت صعوبات لم تحل للمواقف الثلاثة، وإذا لم يكن الدليل «مقنعاً» بكل معنى الكلمة، فإن الانحصارية المسيحية تقدم التفسير المرضي، والأكثر عقلانية للبراهين المتوفرة بأقل صعوبة.

الهوامش:

(١) اقترح بعض الانحصاريين لخلاص انسان غير مبشر بالوحي العام استجابة مناسبة. آخرون يعتقدون ان الشخص قد يخلص على قاعدة أن اللّه يعرف مسبقاً كيف كان سيجيب ذلك الشخص. ويبقى آخرون يعتقدون أن هذاالشخص لن يخلص على أي حال (المعاقون ذهنياً والذين يموتون في الطفولة يمثلون طبقة مميّزة منطقياً من الأفراد الذين لم تتح لهم الفرصة ليمارسوا الايمان إلى جانب يسوع المسيح).

(٢) اصطلاح يشير في فلسفة العلوم إلى طريقة من التفكير، تقوم على أساس مفاهيم وصيغ لا تقبل التغيير، بغض النظر عن الشروط النوعية للمكان والزمان.

(٣) الربوبية الاعتقاد بوجود إله كسبب أولي لا شخصي للعالم، والعالم قد ترك لفعل قوانينه الخاصة بعد أن خلق.

(٤) انظر Johan hich, an interperation of religon: human responses to the transcendent (London: macmillan) اجل قراءة نقدية للتعددية من الانحصاريين انظر R. Douglas geivett, john hick's approach to religious pluralism, proccedings of the wheaton theology conference 1 (spring 1992) 39-55; ronald nash, is jesus the only savior? (Grand Rapids: Zondervan, 1994); Ramesh p. Richard, The population of Heaven (Chicago: Moody, 1994). and Brad stetson, pluralism particularity in and) religeous Belief (westport, conn: parger, 1994.

(٥) عن العلاقة بين العام والوحي الخاص، انظر Bible "general Revelation and the God of the Bible": R. Douglas

geivett - science News 32 (june 1994): 1-5.

(٦) نحيل القارىء إلى مصادر تحتوي مواضيع موسعة حول النقاط المشار إليها.

(٧) ظاهرة الاختلاف الديني نفسها، تشهد إلى نزعة البشر الطبيعية للبحث عن نظام في هذه الأبعاد للحياة الإنسانية بالوسائل الدينية.

(٨) لوصف آخر لكيفية ارتباط الحافز الديني بأهمية جعل معنى للحالة الإنسانية أنظر David hume, The naturel History of religion, ed H.E. Root (stanford, calif, stanford Univ, 1956) ernest becker, The denial of death (New york, The press 1973) micheal green, Evangelism in the early church (grand rapids, Eermans, 1970) 144-156. Wolfhart pannenberg, Metapyhsics and The idea of god, trans. Philip Clayton Grand Rapids, Eermans, 1990) 167-170.

(٩) نعني «بالكون» المجموعة المؤلفة من المجرّات، والموجودات الأخرى التي تشكل الحقيقة الطبيعية، ولا نعني بها «كل ما هو موجود».

(١٠) مصدرنا لمعرفة هذا العمر المحدود للكون هو العلم. بالطبع لو أن الكون، مدين لوجود الله فان عمره يكون أقل مما يبدو. بهذه الحالة سنكون معتمدين على الوحي لمعرفة السر الفعلي للكون. بعض اللاهوتيين المسيحيين يعتقدون أن الكتاب المقدّس يشير إلى عمر أقل للكون، لكن البرهان الفلسفي على بداية الكون لا تشير إلى العمر الفعلي للكون.

(١١) هذا النوع من البرهان يسمى برهان: «الكلام الفلكي» لتفصيل عن هذا البرهان وقراءة المزيد عنه انظر Wiliam Lane graig, The kalam cosmological argument (London, macmillian, 1979). Douglas geivett, Evil and the evidence for God (Philadelphia: temp le UNIV PRESS 1993) 90-124.

(١٢) Roderick Chisholm: "Human freedom and the self" in free will, ed. Gray Waston (oxfore: oxford UNIV Pree, 1982, idem, On Metaphysics (Minneapolis: Univ.. Of Minnesota Press, 1989).

(١٣) ما قد نصنعه بأنفسنا روحياً أو غيره مشروط بتنظيم نموذج الحقيقة التي نظمته قبل الخلق، سيكون هناك إذا امكن ان تفضل تنظيماً آخر. من الأفضل أن نبحث عن تنظيم الواقع الفعلي. بناء على ذلك نقدر أن ننظم حياتنا في حالة واقعية.

(١٤) هذا الزعم يشكل دعوة لما يسميه الفلاسفة «الفعل الرئيسي للوجود الإنساني» لمناقشة مفصلة حول هذه القاعدة.

(١٥) See W.S. Anglin, Free Will and the Christain Faith (Oxford: Clarendon Press, 1990); Richard Swinburne, The Evolution of the Soul (Oxford: Clarendon Press, 1986)' J.p. Moreland and David Ciocci, eds, Christian Perspectives of Being Human (Grand Rapids: Baker, 1993; J.P. Moreland and Gray Habermas, Immortality: The Other Side of Death (Nashville: Thomas Nelson, 1992). للمقارنة بين المسيحية والبوذية حول طبيعة النفس إلى تصور أهمية الاختلافات في الميتافيزقيا والشخصانية انظر Griffiths, Apology for Apoiogetics.

(١٦) C.S. Lewis, Mere Christianity (New York: Macmillan, 1952), 106.

(١٧) للمزيد حول الدلالات الدينية لبناء النفس والرغبات القلبية للانصات انظر Dallas Willard, The Spirit of the Disciplines: Udner standing How God Changes lives (San Francisco: Harper & Row, 1988)' C. Stephen Evans, Existentialism: The Philosophy of Despair and Quest for Hope (Grand Rapids: Zondervan, 1948; James Houston, The Heart's Desire: AGuide to Personal Fulfillment (Oxford: Lion, 1992). Peter Kreeft, Heaven: The Heart's Deepest Longing (San Francisoc: Ignatius, 1989)' Calvin Miller, A Hunger for Meaning (Downers Grove, III.: InterVarsity, 1948); Rebecca Manley Pippert, Hope Has its Reasons: Surprised by Faith in a Broken World (San Francisco: Harper, Row, 1989).

(١٨) أنظر الكلمة الخاتمية في فلسفة ديفيد هيوم حوارات في الديانة الطبيعية القسم ١٢.

(١٩) يجب الملاحظة ان المؤمنين أنفسهم «أهل الكتاب» هذا لأنهم اعتنقوا بعض أشكال الوحي الأفتراضي. اليهود

الأرثوذكس يعتبرون النصوص العبرية موحاة بشكل فريد من نوعه، بحسب التعليم الإسلامي، أن كلمته للرسول محمدP انتجت القرآن، والمسيحيون يعترفون بالسلطة المقدّسة لكلا العهدين القديم والجديد، وقلّما نجد أحداً من المؤمنين يعتقد بأنه لا يوجد أي شكل من أشكال الوحي الخاص.

(٢٠) كما لاحظنا في الهامش السابق، المؤمنون بالوحي يختلفون في الحكم على الوحي النموذجي المفترض. أدلة المعجزات تنفع في الحكم بين الادعاءات المتنافسة للمزيد أنظر. Richard Swinburne, Swinburne, Revelation: From Metaphor to Analogy (Oxford: Clarendon Press, 1992), chs. 5 and 6' R. Douglas Geivett, "The Interface of Theism and Christianity. Ratio 1 (fall 1993): 211-30. See also Anglin, Free Will and the Christian, Faith, 186-208.

(٢١) لفظة الانجيل تعني الاخبار السارة.

(٢٢) معجزات المسيحية تخدم على الأقل هدفين: الأول: تجذب الانتباه إلى ادعاءات الوحي المسيحي والثاني: تؤيد الوحي المسيحي.

(٢٣) انظر "Hugo A. Meynell, "Faith, Objectivity, and Historical Falsifiability, in Language, Meaning and God, ed. Brian Davies (London: Geoffrey Chapman, 1987), 158-59. For sophisticated defenses of the historical reliability of the New Testament Gospels, see Craig Blomberg, The Historical Reliability of the Gospels (Leicester, England: Inter-Varsity, 1978); R.T. France, The Evidence for Jesus (Downers Groves, III.: interVarsity, 1986); Royce Gordon Gruenler, New Approaches to Jesus and the Gospels (Grand Rapids: Baker, 1982); E.L. Mascall, Theology and the Gospel of Christ (London: SPCK, 1977): Michael J. Wilkins and J.P. Moreland, eds., Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus (Grand Rapids: Zondervan, 1995). See also Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall, eds, Dictionary of Jesus and the Gospels (Downers Grove, III.: InterVarsity, 1992).

(٢٤) انظر William L.Craig, Knowing the Truth about the Resurrection (Ann Arbor. Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1989; also Gray R. Habermas, Ancient Evidence for the Life of Jesus (Nashville: Thomas Nelson, 1948).

(٢٥) انظر Chritopher Dawson, Religion and the Rise of Western Culture (Garden City, N.Y.: Image/Doubleday, 1958), 12.

(٢٦) انظر John W. Wenham, Christ and the Bible (Downers Grove, III.: InterVarsity, 1972)' Bernard Ramm, Special Revelation and the Word of God (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 110-11, 115-18. On the notion of "propositional revelation, "see Paul Helm, The Divine Revelation (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 113-18: Ronald H. Nash, The World of God and the Mind of Man (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 35-54.

(٢٧) Clarck H. Pinnock, "Response to Delwin Brown," Christian Scholar's Review 19 (September 1989), 78; see also Clarck H. Pinnock and Delwin Brown, Theological Crossfire: An Evangelical/ Liberal Dialogue (Grand Rapids: Zondervan, 1990). 36,37-57255.

(٢٨) في أعمال الرسل (٢:٣٦) يسوع الناصري عُرِفَ باسم «المسيح».

(٢٩) كلمة أُعطيَ تشير إلى ان الأسم الذي أعطي فيما مضى يبقى بشكل دائم، كوسيلة لله للخلاص.

(٣٠) فرسيٌ من أعيان اليهود جاء ليلاً إلى يسوع للتحدث إليه وكشف له يسوع شروط الدخول إلى ملكوت الله.

(٣١) Walter Grundemann, Theological Dictionary of the New Testament, ed. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, trans, Geoffrey Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 2:22. Grundemanr, continues (22-23).

(٣٢) بحسب صيغة سؤال السجان كان جواب بولس وسيلة عنيفة (لكي تخلص ينبغي أن تؤمن أنت وأهل بيتك)

(٣٣) Hans Bietenhard, Theological Dictionary of the New Testament, 5:242-83, esp. 270-83.

(٣٤) Ramesh Richard observes that "calling upon the name of the Lord' is the pre-Flood (Gen, 4:26); post-Flood (Abraham, Gen. 12:8); Israelite (jer. 33:3)' Christian (Rom. 10:13); and eschatological (Joel 2:32) condition for deliverance" (Population of Heaven, 33). See also 1 Kings 18:24-26.

(٣٥) انظر Richard, Population of Heaven (60). إذ يلاحظ انه من الصعب الجدال ان الشياطين خاضعة للمسيح فقط (بالمعنى الانطولوجي وليس الابستمولوجي).

(٣٦) نلاحظ أيضاً ان في أعمال الرسل (١٢:٤) عندما استعمل لوقا جملة «لا أحد غيره» في الفقرة الأولى، فان كلمة غيره المترجمة عن اليونانية تُعطي معنى «الآخر» في الفقرة الثانية ـ لا يوجد شبيه أو قرين ليسوع يمكن أن يحمل الخلاص كما يسوع (الفقرة الأولى)، ولا يوجد اسم آخر يمكن أن يأتي الخلاص عبره، (الفقرة الثانية) كما يلاحظ «هرمان بيير» الجديد الذي أتى يسوع المسيح هو شيء مختلف تماماً عما سبق لدرجة أنه يستثني أي شيء آخر كطريق للخلاص (المعجم اللاهوتي للعهد الجديد ٢:٧٠) هذه ليست حجة ضد التعدّدية فحسب ـ لأن الفقرة الثانية تفصل الأولى والانحصارية مدعمة في الثانية ـ فان هذه حجة ضد الشمولية أيضاً.

(٣٧) John E. Sanders, "Is Belief In Christ Necessary for Salvation?" The Evangelical Quarterly 60 (1988): 246. This is Sanders' way of handling both Acts 4:12 and John 14:6.

(٣٨) See, for example, Clark Pinnock, "Acts 4:12-No Other Name Under Heaven, "in Through No Fault of Their Own? ed. William V. Crockett and james G. Sigountos (Grand Rapids: Baker, 1991(, 107-15.

(٣٩) في معجم الرسل لفظة يهود ولفظة وثني/يوناني تشمل كل الأشخاص غير المُخلصين، انظر الرسالة إلى أهل كورنثوس (١٠:٣٢) فان بولس يصف الإنسانية بثلاثة أصناف يهود، يونانيين، وكنيسة الله.

(٤٠) هذه النقطة تعد ضد الشموليين، الذين يؤكدون أن أساس الدينونة ليس الخطيئة، بل هو رفض يسوع المسيح. بالتأكيد لا يمكن ان تكون المسألة هكذا؛ لأن على هذا الأساس يمكن أن تكون تعاليم الكتاب المقدّس تعلم الخلاص الكوني لغير المشرين.

(٤١) انظر C.K. Barrett, The Epistle to the Romans (New York: Harper, 1957), 204-6.

(٤٢) (See John 14:25; 15:11; 16:1, 4, 6, 25.

(٤٣) استعمال المعنى المصدري في اللغة اليونانية، يؤكد طبيعة المعنى الثابت في اليونانية بصيغة تكلم المسيح، كما سيساعد الحواريين للتذكر من قبل الروح المقدّس.

(٤٤) الطريق تشير إلى طريق الأب وهي مركز الآية «الحق»، و«الحياة» تتمتع بأدوار مساعدة في توضيح طبيعة تلك الطريق إلى الأب، يسوع هو ذلك الطريق إلى الأب، بالضبط؛ لأنه هو حقيقة اللّه (يوحنا ١٤:١)، وحياة اللّه (١٤:١ و١٥:٣ و١٥:٣ و٥:٢٦ و١١:٢٥)، وهكذا فان الحياة مرتبطة بالحقيقة.

(٤٥) تعريف المرء نفسه بالمسافر في الطريق قد ينظر إليه كشمولي وقد يكون هذا عدائياً للكثير. المعادون للمؤمنين في القرن الأول تبنوا المسيحية (بمصطلح للخزي والعار).

(٤٦) الخط الدور السلطوي للرسل في أعمال الرسل (١٢:١) الكلمة الرسولية التي كتبت لاحقاً في العهد الجديد، انظر يوحنا (١٤:٢٦ ـ ١٦:١٢ ـ ١٦) انظر W. Gary Phillips and William E. Brown. Making Sense of Your World (Chicago: Moody, 1991), 106-112.

(٤٧) انظر بشكل خاص انجيل يوحنا (١٢:١ ـ ١٤ ـ ١٨؛ ٢٣:٥) يوحنا (٢٣:٢؛ ٥ ـ ١١ ـ ١٢).

(٤٨) حتى أولئك الذين لا يأخذون برواية الطوفان انها تصف طوفاننا علمياً، ينبغي، ان يتعرفوا بقلة البقية التي خلصت.

(٤٩) مثلاً بابل، سادوم وعامورة، فرعون مصر، الكنعانيون، الاشوريون، البابليون... هل يسمح الشمولي بأن يكون أقل حبّاً في العهد القديم؟ انظر See Paul Helm, "Are Htey Few That Be Saved?" in Universalism and the Doctrine of Hell, ed. Nigel M. de S. Cameron (Carlisle, U.K.: Paternoster / Grand Knowledge Perpective on the Exclusivity of Salvation through Christ," Faith and Philosophy 6 (April 1989): 172-88.

(٥٠) يواجه الشموليون مصاعب كثيرة مفترضين أن «العبرانيين ١١:٦) تعلم «مبدأ الايمان» يبقى الشخص مجبراً على الإلحاح أقل ما يمكن على الإيمان باللّه الشخصي. هكذا الهندوس، والبوذيون، وكذلك اللاأدريون، أو الملحدون غير ملائمين للخلاص. اضف إلى ذلك ان الاطفال ليسوا ضمن مجال تطبيق العقيدة الشمولية.

(٥١) انظر Population of Heaven, ch. 5.

(٥٢) Clark H.Pinnock, A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 77.

(٥٣) ربما كانت أوضح فترة في مجال سبب الخلاص، تظهر في الرسائل إلى أهل رومية (١٦:١) حيث ان السبب مشار إليه بالإيمان في الانجيل.

(٥٤) انظر E. Bradley, "Logos Christology and Religious Pluralsim: A New Evangelical Proposal," Proceedings of the Wheaton Theol

ogy Conference 1 (Spring 1992): 190-207.

(٥٥) On the Incarnation as a modality of revelation. انظر Ramm, Special Revelation and the World of God, 106-22.

(٥٦) انظر مثلاً: Pinnock, Wideness in God's Mercy, pp. 32, 96, 105, and 165; and, John Sanders, No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 28,223.

(٥٧) قورنيليوس: ضابط روماني (قائد مئة) انه أول وثني صار مسيحياً، حين عمده بطرس تناول بطرس الطعام معه، غير مبالٍ بالأحكام اليهودية.

(٥٨) علينا ان نضيف ان ادعاء نص «واسعة» آخر لا يمكنه أن يُري بركة الخلاص لان بركة الله على الإنسانية غير محدودة بخلاص الأشخاص من خطاياهم. الله هو حقاً الآب الرحيم للكل.

(٥٩) هل الإيمان بالمسيح ضروري للخلاص؟ انظر Sanders, "Is Belief in Christ Necessary for Salvation?" 254.

(٦٠) أنظر يوحنا (٤٥:٦).

(٦١) مثلاً: عن عبارة المسيح فيما يتعلق بالباب والطريق الضيق (متى٧: ١٣ ـ ١٤) بنيوك يلاحظ أن «في الوقت الذي تكلم فيه عن هذا التحذير عدد التلاميذ كان قليلاً، وهذا يشير إلى أن عبارة (الطريق الضيق) غير قابلة للتطبيق في هذه الأيام. جون ساندرز يناقش بطريقة غير مقنعة انه عندما يذكر بطرس (أولئك الذين يخشون الله) في (أعمال الرسل ١٠:٢) فهو يشير إلى (أولئك الذين يؤمنون ويطيعون الله حتى المدى الأخير للوحي الذي تلقوه) (ساندرز the number of disciples was few" (Pinnock, Wideness In God's Mercy, 154' see also his comments of Rev. 1:7, p.153).

(Sanders, "Is Belief in Christ Necessary for Salvation?" 254, see also his No Other Name, 66).

نقد التعددية

التدين والصراط المستقيم(*)

تأليف: علي رضا قائمي نيا

تعريب (عن الفارسية): حيدر حب الله

المحجّة يقدّم هذا البحث على قراءة منهجية لموقف إسلامي، يفسّر به الكاتب، نظرية التعدّدية الدينية، التي سعى الدكتور عبد الكريم سروش طرح مبانٍ لها في المجمّع الإسلامي من خلال مقال صدر في مجلة كيهان العدد ٣٦، أطلق عليه اسم «السبل المستقيمة»، فسعى الكاتب «نيا» للرد عليها معتبراً «أن النظرية الإسلامية فيها الكثير من التقديس للذات «النص» دون أن يعني ذلك اعتزال الآخر وتقاصر الحقيقة بين الذات والآخر على نحو البدلية، وهذا في رأي الكاتب ما دعاه العلماء والعرفاء الشعراء الكبار أمثال مولوي الذي تحدث عنه بإسهاب. المحجّة

مدخل:

الدعوى المحورية التي تقوم عليها نظرية التعدّدية الدينية، هي أن الأديان بطيفها الوسيع تساهم كلّها في تحقيق الهدف النهائي؛ أي النجاة، والسعادة الإنسانية، هذا ويرتبط البحث فيها بالعديد من الموضوعات المختلفة، التي تجعل من تقويم النظرية عند عدم دراستها بالتفصيل تقويماً من زاويةٍ واحدةٍ ومن جانبٍ واحد، لكن بحث كافة هذه الجوانب في هذه المقالة أمرٌ غير ممكن، ومن هنا فإن هدفنا سيكون قراءة النظريات المختزنة داخل النظرية ذاتها؛ أي داخل التعدّدية الدينية.

(*) هذه المقالة نقد على مقالة «الطرق المستقيمة» التي كتبها الدكتور عبدالكريم سروش في مجلة كيان العدد ٣٦، ومن الطبيعي اننا نتعرض هنا للخطوط العامة والكلية ونتجنب الخوض في التفصيلات والقضايا الجزئية.

يرتبط البحث في التعدّدية الدينية ببحثٍ آخر، لم تجر دراسته ـ من وجهة نظرنا ـ بالمقدار الكافي من الدقة، والعناية من طَرفِ الذين قرأوا ودرسوا هذه النظرية. فإذا أردنا أن نتّخذ ـ وبشكلٍ دقيقٍ ـ موقفاً ما من التعدّدية الدينية، فلابد لنا بدايةً من إلقاء النظر على مسألة جوهرٍ الدين ولبّه، وبعبارةٍ أخرى، لابد لنا من معرفة ما هو لبّ الدين، وما هي قشوره؟ ومن دون العثور على لبّ الدين، ومحتواه الجوهري لا يمكن الحكم في قضية التعدّدية الدينية. إن تعابير من قبيل: «لب وقشر الدين»، أو «قلب وحاشية الدين»، أو «جوهر وهامش الدين» والتي تستعمل كلّها للإشارة إلى هذا المعنى إنما هي تعبيراتٌ مجازية، وهي بنفس المقدار الذي تؤدّي فيه المطلب تمارس نوعاً من التضليل أيضاً، فالمراد من بحث لب وقشر الدين (أو القلب والحاشية) هو تعيين الشيء الذي يعدّ ذاتياً للدين؛ أي على ماذا تقوم حقيقة الدين والتديّن؟، وما هي الاشياء الاخرى التي تمثّل بالنسبة للدين أموراً عرضيةً وحتى اتفاقية، لتكون بالتالي خارجةً عن حقيقته؛ بحيث يواصل الدين حياته، ويبقى على نضارته وخفقانه حتى لو افتقدها.

وبالرغم من أن هذا البحث ـ أي لبّ وقشور الدين ـ يظهر بشكل من الاشكال في فكر أي متكلّم، بيد أنه تبلور بشكل منظّم وممنهج في فكر الفيلسوف الديني الألماني «فريدريش شلايرماخر». لا نريد هنا تصديق جزئيات برنامج «شلايرماخر»، بيد ان ما نريد لفت النظر اليه هو أنه كان يستهدف بدراسة هذه المسألة إحياء الدين المسيحي. فقد عاش «شلايرماخر» في زمن أفول الدراسات العقلية الجافّة على صعيد الفكر الغربي، فالإلهيات الطبيعية (natural theology) منيت بهزيمة واضحة بمجيء التجريبيين من أمثال دافيد هيوم، كما أنّ الفلسفة النقدية لـ «كانت» جرّت الدين إلى الدائرة الأخلاقية، واختزلته فيها، فيما فصلته كلياً عن النطاق المعرفي النظري. أمّا العلم الحديث فكان يصنّف كمنافسٍ آخر للدين أيضاً. كما وشغلت قضية تعارض العلم والدين أفكار الكثير من المتكلّمين.

من جهة أخرى، وبموت أكبر فيلسوف غربي حديث ـ أي «كانت» ـ ظهرت النهضة

الرومانطيقية، وقد وقع شلايرماخر تحت تأثير هذه النهضة، وقام بمهمة احياء الدين والايمان المسيحيين. لقد جعل شلايرماخر التساؤل التالي نقطة الانطلاق في تحقيقاته: ما هو جوهر الدين؟ إن لدينا في أيّ دينٍ من الاديان اموراً ثلاثة ـ أعم من الذاتي والعرضي –، فهناك أولاً: سلسلةً من المعتقدات في كل دين، أي ان الشخص المتديّن يؤمن بمجموعةٍ من القضايا الدينية، وهذا ما يشكّل البعد المعرفي للدين. وثانياً: هناك مجموعةً من الاعمال في كل دين يعمد إلى انجازها وهو ما يشكل قسم الأخلاقيات بالمعنى الواسع للكلمة؛ أي الأعم من الأخلاق والفقه. والامر الثالث الذي يلاحظ وجوده في المجال الديني هو عبارةً عن الاحساسات، والتجارب الدينية، فكلّ مجتمع ديني خاص له تجاربه الدينية الخاصّة.

هذه الابعاد الثلاثة المعرفية، والاخلاقية والتجربية توجد في كل دين من الأديان، وهنا أثار «شلايرماخر» التساؤل التالي:

أيّ واحد من هذه الابعاد الثلاثة يشكّل جوهر الدين؟

لا نهدف هنا الى الجواب عن تساؤل شلايرماخر هذا، وانما نكتفي بالاشارة الى مورد حاجتنا من الموضوع، فمن وجهة نظر شلايرماخر، قلب الدين هو عبارة عن نوعٍ من التجربة الدينية، لقد أجاب شلايرماخر بهذا الكلام على المثقفين، كما عمل على احياء الديانة المسيحية؛ ذلك أنه إذا كان قلب وجوهر الدين نوعاً من التجربة، فهذا يعني الحماية من كافة اعتراضات الباحثين والمثقفين.

وبدورنا سوف نركّز على هذا البحث لدى دراسة المبنى الثاني، الذي ورد في مقالة «الطرق المستقيمة»، فالجواب عن هذا التساؤل الذي اثاره شلايرماخر هو الذي يحدّد وجهة البحث حول موضوعة التعدّدية. فمسألة تعيين جوهر الدين هي مسألة ذات أهمية بالغة، وهذه القضية تتمايز عن قضية الجوهر والعرض، فتعيين جوهر الدين أمرٌ مرتبطٌ بمعرفة الظاهرة الدينية. ومعرفة الظاهرة الدينية وفق مناهج معرفة الظاهرة لا بد ان تحدّد لنا حقيقة الدين، اما مسألة الجوهر والعرض فهي مسألة مرتبطة بفلسفة الدين، ففي هذه المسألة الفلسفية يتركّز البحث حول تعيين النظام الطولي، والعرضي

للقضايا الدينية، فالفيلسوف الديني بإجابته عن مسألة تعدّد الاديان مرهونٌ للقراءة الظاهرتية للدين وهي قراءةً تمدّه بالكثير من الثمرات والمنافع.

وأرى هنا من اللازم توضيح هذه النقطة قبل الشروع في مباني التعدّدية، فبناءً على القبول بالتعدّدية الدينية لا يمكننا ان نأخذ العقائد، أو الأعمال جوهراً للدين والتدين. فالتعدّدي ينظر الى العقائد، أو الاعمال الدينية لأي دين نظرة أداتية آلية، فالعقائد والاعمال الدينية الخاصة ليست ذات مدخلية في تأمين الهدف النهائي للدين، وبالتالي فإذا سرنا في طريق عقائد، او اعمال أخرى، فإننا سوف نصل الى هذا الهدف ايضاً. ان لازم الاعتراف بحقانيّة كافة الأديان هو ان العقائد والاعمال الدينية الخاصة ليست جوهراً للدين، فإذا كان جوهر الدين والتدين مرتبطاً ـ بالضرورة ـ بالعقائد، والاعمال الخاصة فهذا يعني ان الاديان التي لا تلتزم بهذه العقائد، والاعمال لن تحظى بالحق والحقانيّة، ذلك ان الهدف النهائي للدين يؤمّنه جوهر الدين، وهذا معناه ان الوصول الى هذا الهدف النهائي انما يكون في إطار الاعمال، والعقائد الخاصّة. لكن التعدّدي يرفض هذه الفرضية ويتعامل مع العقائد والاعمال الدينية الخاصّة تعاملاً أداتياً، فالعشاء الرباني المسيحي يمكنه ان يعبر عن وسيلةٍ للنجاة والسعادة البشرية كما هو الحال في صلاة الانسان المسلم. وهكذا فصلاة المسلم تعمل على تأمين الحق بمساهمة مساوية لتلك التي تقوم بها الرياضة الخاصّة للانسان الهندوسي...

نقد مباني التعدّدية الدينية

والآن نشرع في المباني التي وردت في مقالة «التعدّدية الدينية":

المبنى الأول(*): الذي طرح في نفس المقالة عبارة عن تنوّع فهمنا للنصوص الدينية؛ أي

(*) من المبنى الأول١: يقول الدكتور عبد الكريم سروش في مقاله: الصراط المستقيم :» سعيتُ في نظرية «القبض والبسط» لتوضيح سرّ التعدد الديني على صعيد الفهم والاستنتاج، كما قمت بتوضيح الجهاز الميكانيزمي له، ومجمل الكلام حول القبض والبسط هو أن فهمنا للنصوص الدينية فهمٌ متنوعٌ ومتكثّر بالضرورة، وذلك من دون أن يكون لهذا التنوع قابلية الصيرورة لفهم واحد، بل ليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً فقط، وإنما هو سيّال أيضاً، وإن التفسير ـ أيّ تفسيرٍ ـ غير ممكنٍ دون الاعتماد على المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة، هذه المصادرات القبلية ←

نفس نظرية القبض والبسط، "مجمل الكلام حول القبض والبسط هو أن فهمنا للنصوص الدينية فهمٌ متنوعٌ ومتكثّر بالضرورة وذلك من دون أن يكون في هذا التنوع قابلية الصيرورة لفهمٍ واحد، بل ليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدّداً فقط وإنما هو سيّال أيضاً"[1].

وابتداءاً نطرح التساؤل التالي: ما هي العلاقة المنطقية بين تنوع الافهام والاستنتاجات وبين التعدّدية؟! هل إن التعدّدية يمكن أن تعدّ ـ واقعاً ـ لازماً منطقياً لنظرية القبض والبسط ـ كما يدعيه الدكتور سروش ـ؛ أي إن تنوع الافهام هو اعتراف بكافة الاستنتاجات؟!.

لقد جاء في نفس المقالة: «ولا يفوتنا التذكير بأن ثمّة مدلولاً واضحاً لتعدّدية الفهم، وتفسير النص، ألا وهو نفي وجود تفسيرٍ رسميٍّ وواحدٍ للدين، وبالتالي فليس هناك أي مرجع ومفسر رسمي له، والمعرفة الدينية ـ كأي معرفةٍ بشريةٍ ـ ليس فيها ثمة قول حجّة تعبّداً لشخص ما على شخصٍ آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدّس ومتعالٍ عن المُساءلة»[2]، ان مدّعى تعدّدية فهم النصّ؛ هو أن كل فهم يعد فهماً رسمياً معترفاً به، وهو من هنا قادرٌ على الإيصال إلى النجاة البشرية، ان التعدّدية تعني الاعتراف بأي دين، وتمثل اعتقاداً بأن كافة الأديان بإمكانها تأمين سعادة البشر، نسأل: ما هي الرابطة المنطقية بين التعدّدية، والاعتراف بكافّة الأفهام؟

من وجهة نظرنا، هذه النتيجة لا تنبثق من تلك المقدّمة، فما دمنا لم نضم مقدّمةً أخرى، ولم تكن لدينا نظرية متصلة بجوهر الدين، يتموضع فيها الفهم الديني، فإننا لن نتمكن من تهيئة مبنى التعدّدية هذا، اذا لم تعتبروا جوهر الدين نفس تنوع الأفهام فلا يمكنكم استنتاج التعدّدية الدينية، ومن وجهة نظرنا لم يجرِ لا في نظرية القبض

← والاستفهامات المسبقة والتوقّعات المتقدّمة تفد إلينا من خارج الدين، وحيث إن هذا الفضاء المعرفي الخارج عن الدائرة الدينية فضاءٌ سيالٌ متغير.. وفقاً لكل ذلك ستكون التفاسير والاستنتاجات الخاضعة في مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستفهامات والفرضيات القبلية هي الأخرى في حال تحوّل وتنوعٍ أيضاً، هذا هو مجمل نظرية القبض والبسط.

وهذا معناه أن المعرفة الدينية ليست سوى هذه التفاسير الصحيحة وغير الصحيحة، إنّنا غارقون في بحر كبير من التفاسير والاستنتاجات...، وبالتالي فليس هناك أي مرجع ومفسر رسمي له، والمعرفة الدينية ـ كأي معرفةٍ بشريةٍ ـ ليس فيها ثمة قول حجّة تعبداً لشخص ما على شخص آخر، كما انه ليس هناك فهم مقدّس ومتعالٍ عن المُساءلة، وهذا الكلام كما هو صادق في علم الكيمياء هو كذلك بلا أيّة زيادةٍ ونقيصةٍ في الفقه والتفسير أيضاً.

والبسط، ولا في مقالة التعدّدية تقديم تصور واضح لمسألة جوهر الدين، فإذا كانت كافة الافهام متحوّلة ورسمية فما هو جوهر الدين بنظركم؟!

هل جوهر الدين نوعٌ من التجربة الدينية؟

ان هذه الفرضية لجوهر الدين مرتبطةٌ بالمبنى الثاني كما سنعالجه هناك، ولا علاقة لها بهذا المبنى، بل إن الاعتراف بنظرية القبض والبسط يحيل إلى اعتبار التجربة الدينية جوهراً للدين. لكن لو اعتبرناها جوهراً له (ومن ثم كافّة الافهام متحوّلة) فلا يمكننا استنتاج نظرية التعدّدية الدينية حينئذٍ، ذلك أن هدف الدين يؤمّنه نفس جوهره، اما الافهام فحتّى لو كانت كلّها رسميّة معترفاً بها ليست الا شيئاً خارجاً عن حقيقة الدين، فأقصى ما هناك أن شيئاً ما يرافق جوهر الدين، وهو في حال تحوّل دائم، إذاً ما هو جوهر الدين؟.

هل هو نفس الأفهام المتنوعة من النصوص الدينية؟

هذا الفرض ـ أي ان جوهر الدين هو تلك الأفهام المتنوعة ـ يختبئ ويُختزن في طيات كلمات الدكتور سروش، ومن وجهة نظرنا، ينبني الاستدلال على التعدّدية عن طريق تنوّع الفهوم الدينية على هذه المقدّمة، وهي ان جوهر الدين هو نفس الفهوم المتنوعة، وهنا ـ وحتى نزن الجواب عن هذه المسألة ـ لا بد لنا ان نأخذ فروضاً أخرى أيضاً، فإذا فرضنا أنّ جوهر الدين هو نفس الفهوم المتنوّعة المتحوّلة ـ وهو فرضٌ يتمّ ويكتمل الاستدلال على التعدّدية وفقاً له من الناحية الشكلية ـ فإننا نلاحظ بطلان الفرض نفسه، إذ ماذا يعني كون جوهر الدين نفس هذه الأفهام المتنوّعة؟! ان الاعتراف بكافة الأفهام ووضعها في جوهر الدين؛ يعني ان التدين هو نفس هذه الأفهام؛ أي ان ما يوصل البشر الى الهدف النهائي للدين هو هذه الأفهام المتنوّعة، فالهدف من إرسال الرسل، وإنزال الكتب هو أن يكون للبشر أفهام متنوعة للنصوص، والكتب الدينية، وهم بمجرد ان يحوزوا على فهم هذه النصوص سيحظون بالسعادة الأبدية،؛أي انهم سيصلون بذلك الى الغاية القصوى للدين، وعدم صحة هذا الافتراض من الوضوح بمكان، فهل كان هدف الانبياء على طول التاريخ هو هذا الأمر؛ أي ان يصل الناس فقط

الى تحصيل فهمٍ للنصوص الدينية؟! هل يكفي في أيّ دينٍ من الأديان فهم النص، وحتّى الايمان بهذا الفهم لأجل تحصيل النجاة الابدية، والوصول الى مقام القرب الإلهي؟! وهل يحظى البشر بالنجاة جرّاء فهمهم النصوص الدينية؟!.

لا مفرّ من ان يكون للأعمال موطىء قدمٍ في ساحة جوهر الأديان، فإذا كانت الأعمال الدينية كالعبادات والنذور وغير ذلك داخلةً في جوهر الدين ـ سواء كانت الافهام الدينية داخلةً أيضاً أو لا ـ[٣] فيمكن فرض صورتين اما ان الاعمال الدينية الخاصة داخلةً في جوهر الدين أو أن أي عمل يمكن أن يشكل جوهر الدين.

أ ـ أما صورة دخول الاعمال الخاصّة في جوهر الدين؛ فهي صورةً مخالفةً لفرضية التعدّدي. ان الانسان التعدّدي ـ كما قلنا ـ يملك رؤية أداتية للاعمال، والعقائد الدينية ولا يمكنه ان يمنح القيمة لعملٍ خاص؛ لان ذلك بمثابة انكار للتعدّدية والاتجاه التعدّدي.

ب ـ وأما إذا اعتبرنا أيّ نوع من الاعمال داخلاً في جوهر الدين فيمكننا ان نستنتج حينئذٍ النظرية التعدّدية، بيد أن ذلك نوعاً من المصادرة على المطلوب؛ ذلك ان معنى «أي نوع من الأعمال» هو عدم مدخلية الاعمال الدينية الخاصة، وبالتالي التحوّل الى الاداتية على هذا الصعيد، وهذا معناه أن نفس فرضية التعدّدية قد جرى استبطانها بشكلٍ ذكيٍّ في المقدّمات.

ولابد لنا ـ بعد دراسة كافّة هذه الفروض ـ من الاشارة الى نقطةٍ ظريفةٍ أخرى، تتعلق بتعدّدية فهم النصوص الدينية، فاذا وافقنا على كافّة هذه المقدمات لهذا النوع من التعدّدية[٤] فما هي النتيجة التي يمكننا استنتاجها؟ والجواب هو أنه لا يمكننا الحصول على تعدّدية خارجيّة، فلأجل اثبات التعدّدية الخارجية (بالنسبة للدين) عن طريق تنوّع الفهوم الدينية لابد لنا من اثبات اعتبار النصّ نفسه في مرحلةٍ أسبق، فعلى سبيل المثال؛ لابد لنا من أن نعتبر القرآن نصاً دينياً واقعياً، وكذلك الانجيل والكتاب المقدّس، وعقب ذلك نقوم بضم هذه المقدّمة وهي اننا نواجه تنوّعاً وسيّاليّةً في الأفهام الدينية؛ أي انه لابد أولاً من اعتبار كافة النصوص الدينية ضمن سياق واحد، وذات حكم واحد، ومن ثم وبضم مبنى القبض والبسط يمكننا استنتاج التعدّدية.

إذاً أولاً: لا ربط إطلاقاً للمقدمة الاولى ـ وهي كون النصوص في مصاف واحد ـ بنظرية القبض والبسط، أي ليس ثمة علاقة منطقية بينهما.

وثانياً: هذه المقدمة نفسها تتجاهل حقيقةً وواقعيةً تاريخية، ما هي النتيجة المترتبة على كل تلك القراءات النقدية للنص التي اتخذت رونقاً خاصاً بين المسيحيين؟![٥] هل إن المسيحيين الآخرين يستلهمون الحقيقة من الكتاب المقدّس؟

وعليه فإذا اراد الدكتور سروش ان يستنتج التعدّدية الدينية الخارجية من نظرية القبض والبسط، فإنه بحاجةٍ الى مقدّمة أخرى، واذا وافقنا على هذه المقدّمة، فلا بد لنا من ان نخرج بتعدّدية داخليةٍ لا خارجية[٦].

المبنى الثاني[*]: المطروح في المقالة هو تعدّد وتنوّع تفسير التجارب الدينية، وهو المبنى

(*) يقول الدكتور سروش عن المبنى الثاني: تعني التجربة الدينية المواجهة مع الأمر المطلق والمتعالي (Transcendence)، وهذه المواجهة تتمظهر في صور مختلفة: فقد تبدو أحياناً بصورة الرؤيا، أو بسماع النداء، أو برؤية الشكل واللون. أو بالإحساس بعظمةٍ مطلقةٍ لامتناهية، أو بالقبض والظلمة، أو بالبسط والنورانية، وقد تبدو أحياناً أخرى كعشق لمعشوق غير مرئي، أو إحساس بحضور روحاني لشخص ما، أو اتحادٍ مع شخص أو شيء، أو نوع من نزع، وخلعٍ الذات، والتجرّد عنها، والبقاء معلّقاً في الفراغ... إنها أحياناً إدراك للسر، وأخرى كشف للرمز، أحياناً حزن وإحباط من التعلّقات الفانية، وتحليقٌ للقلب نحو البقاء والخلود، وأخرى تظهر عن طريق تجلّي جذبة، أو عطش، أو فراغ، أو نور، أو جمال، أو بهجة،... هذه التجربة غير المتعارفة والتي تبلغ أحياناً قدراً من التأثير العميق، والنفوذ الكبير في القلب، والإحساس يؤديان إلى زوال اليقين، وحلول البهجة، والنور بحيث لا يظهر من الإنسان غير الخضوع والانكسار قبالها.

ويشرح متصوّفونا هذه التجربة على الشكل التالي فيقولون: «إن السالك بشروعه في تصفية القلب ومجاهدة النفس والرياضة معها يعبر الملك والملكوت وتتكشف له الوقائع في المقام المناسب بما يناسب حاله، وقد يكون ذلك أحياناً على صورة الرؤيا وأخرى على شكل واقعةٍ غيبية»...

وبناءً على ذلك فإن سرّ اختلاف الأديان لا يكمن فقط في التغايرات الموجودة بين الظروف الاجتماعية أو في تحريف الدين نفسه أو مجيء ديانة أخرى مكان الديانة الأولى، بل إنّ هناك التجليات المتنوعة للخالق تعالى في العالم، فكما هو الحال في الطبيعة حيث خلقها متنوعةً كذلك الشريعة هي الأخرى متنوعةٌ منه تعالى...إن أوّل واضع لبذور التعدّدية في العالم هو الله تعالى، وذلك حين أرسل أنبياء متعددين فتجلّى على كل واحدٍ منهم وبعثه إلى مجتمعٍ معين، كما وجعل في ذهن وعلى لسان كلٍّ منهم تفسيراً، ومن هنا اكتسبت التعدّدية حرارتها.

الأديان «لعلّها ظهورات، أشكال، صور وتجليات لله الواحد، لعلّها أنحاء وطرق مختلفة أبرزها الله للبشر من جوانب مختلفة وفي مقامات وموقعيات متعدّدة»، بل إنه يصل إلى القول «بأن يهوه والله وإله السماء المسيحي الذي يملك كل واحدٍ منهم شخصيةً ألوهيّةً وتاريخيّةً هم في الحقيقة الحصيلة المشتركة للظهور الكلّي للشخصية الألوهية الكلية إلى جانب دخالة القوة المصوّرة للإنسان في الظروف التاريخية الخاصّة»، إنه يرى في ذكورية الله في الأديان التوحيدية أمراً غير بعيد عن ظروف الراعوية التي كانت موجودة لدى الأقوام البدوية المختلفة، وفي المقابل فإن أنوثة آلهة الهند ما قبل الآرية تدلّل على دخالة الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية المختلفة التي كانوا فيها...

الذي يشكّل العماد الاساسي للتعدّديين، وفي البداية، لا بد لنا من الاعتراف بأنه لم يكن ثمّة تصوير واضح في المقالة لوجه الاستدلال بهذا المبنى، كما تمّ التعرّض فيها لعدد من الموضوعات الجانبية التي حجبت الضوء عن أصل الموضوع. ومن هنا، فنحن مضطرون للتركيز على الخطوط الاساسية، والإعراض عن البحث في النقاط الجزئية والجانبية.

إن الاستدلال بتنوّع تفاسير التجربة الدينية على التعدّدية يحتاج الى بلورة نظريةٍ حول جوهر الدين، وهو ما لم يجر الاعتناء به. فالأشخاص الذين يستنتجون من تنوّع تفاسير التجربة الدينية نظرية التعدّدية يرون جوهر الدين نوعاً من التجربة، ونحن، وبهدف تسهيل البحث ـ سوف نطلق على هؤلاء إسم «التجريبين الدينيين»، أو انصار المذهب التجريبي الديني، وهو مذهبٌ ترجع إرهاصاته بشكل رسمي إلى شلايرماخر، فشلايرماخر، وبغية الإجابة عن المشكلات التي أشرنا إليها من قبل، اعتبر ان جوهر الدين نوعٌ من التجربة الدينية[٧]. لكن أعمال، ونتاجات برّاقة كالنجوم المضيئة من قبيل اعمال شلايرماخر في علم الكلام بقيت مجهولةً نتيجة شروق شموس ساطعة من أمثال: هيغل في الفلسفة، فشلايرماخر وهيغل كانا يعيشان في عصر واحد كما كانا يدرّسان في مكان واحدٍ أيضاً، بيد أن اهتمام علماء تلك المرحلة بانتاجات هيغل، واعماله أدّى الى حجب نظريات شلايرماخر، واسدال ستار العتمة عليها، لكن ما حصل بعد ذلك هو أن اشخاصاً من أمثال رودولف اوتو، وترولش وواخ استطاعوا اكتشاف نبوغ شلايرماخر، وممّا زاد من أهميتها تمحوّر كافّة هؤلاء حول المذهب التجريبي الديني الذي يرى جوهر الدين نوعاً من التجربة[٨].

ان التعدّدية الدينية نتيجةً منطقيةً للاتجاه التجريبي هذا، وطبيعي نحن مطالبون هنا بتشريح استدلالاتهم، فالاتجاه التجريبي الديني يستبطن في اعماقه جملةً من النظريات التي لا يمكن التدليل على كيفية انبثاق التعدّدية الدينية من التجربية من دونها، وهذه النظريات عبارة عن:

١ ـ ان جوهر الدين نوعٌ من التجربة (وهي مسألة ترتبط بالمعرفة الظاهرتية).

٢ ـ ان ثمة تمايزاً بين التجربة وتفسيرها (البعد المعرفي الايبستمولوجي).

٣ ـ ان العقائد والأعمال الدينية تعدّ تفاسير لهذه التجربة التي هي جوهر الدين[٩].

اذا اعتبرنا جوهر الدين نوعاً من التجربة، وحصرنا الاختلاف في مرتبة التفسيرات لهذه التجربة، فإننا سوف نخرج بالتعدّدية نتيجةً لذلك، فالعقائد التي تمثّل تفاسير التجربة يمكنها ان تقبل الخطأ والاشتباه، وهي تشكّل اموراً عرضية، وجانبية للدين، فجوهر الدين نوعٌ من التجربة، والاختلاف بين الاديان انما هو في مرحلة تفسير هذه التجربة أيضاً.

قلنا سابقاً: إن المبنى الاول (تنوّع الاستنتاجات الدينية) لا ينسجم والمبنى الثاني؛ أي تنوّع تفاسير التجربة الدينية، ودليل هذا المطلب واضح، فالتدين ينتقل من النصوص الدينية الى تجربة المتدين التي هي امرٌ باطني، بناءً على أن جوهر الدين نوع من التجربة. ومن ثمّ، فإن الحديث عن الافهام المتنوعة بعنوان كونها افهاماً متنوعة للنصوص الدينية يصبح بلا معنى حينئذٍ.

إن هذه الافهام التي تسمّونها دينيةً انما هي في الواقع مجموعة من الافهام الأجنبية عن الدين؛ أي انها خارجةً عن جوهره، فإذا اردتم الحديث عن الافهام المتنوعة للدين، فلا بد لكم من الخوض في فهم التجارب الدينية نفسها لا في فهم النصوص الدينية، وهذا هو بالضبط ما فعله شلايرماخر نفسه، فنقد النص في المسيحية أدّى الى بروز مشكلات كثيرة جداً أمام المتكلمين المسيحيين، والاتجاه التجريبي لشلايرماخر دفع الى نقل التدين من دائرة فهم النصوص الدينية إلى نطاق التجارب الدينية نفسها[١٠].

هل يمكن استنتاج التعدّدية الدينية من التجربية الدينية؟ واذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً فما هي مشكلاته؟

لا مفر للتجربيين الدينيين هنا من حالتين: إما ان يعتبروا التجربة امراً واحداً بحيث تشكّل جوهر كافة الاديان أو لا، بأن ينفوا عنصر الوحدة في التجربة، بحيث تصبح التجربة التي تمثّل جوهر هذا الدين مغايرةً لتلك التي تمثل جوهر الدين الثاني وهكذا...، وهذا الترديد الذي اقوم ببيانه الآن انما هو بغية تكملة الموضوع، وإلا فكلام شلايرماخر ووالتر استيس والبقية معلوم ومعروف هنا، فالتعدّدية الدينية يمكن ان تكون

نتيجةً منطقيةً للتجربية الدينية في الحالة التي يمكنها ان تمثل جوهر الدين بما يتمتّع به من عنصر الوحدة بين الاديان جميعاً، وفي هذه الصورة يكون اختلاف الأديان في مرحلة تفسير هذه التجربة الواحدة، والتفاسير خارجة عن جوهر الدين؛ وهي ـ أي التجربة الواحدة ـ التي تحقّق الهدف النهائي للدين. أمّا إذا لم يكن الدين نوعاً واحداً من التجربة، فلا يمكن الخروج بالتعدّدية؛ ذلك أن الانحصاري يمكنه الهروب من ذلك بالقول بنوعٍ خاصٍّ من التجربة ـ والذي هو جوهر الدين الخاصّ ـ قادرٍ على تأمين الهدف النهائي من النجاة والسعادة دون بقية أنواع التجربة. وبالإضافة الى ذلك فإن الادعاء بأن كافّة أنواع التجربة تؤمّن الهدف النهائي للدين هو بالدقة مدّعى التعدّدية، والذي جرى استدخاله في مقدمات البحث ببيان وصورة أخرى، فالتعدّدية يمكن انبثاقها عن التجربية الدينية حينما يكون جوهر كافّة الاديان نوعاً واحداً من التجربة. وفي الحقيقة فهذا هو بالضبط مدعى التجربيين الدينيين، (من الطبيعي عدم صحّة افتراض وضعٍ واحدٍ لكافة التجربيين الدينيين)[11]. والآن لنرى ما هو الفرض المستبطن في هذا النوع من التجربية الدينية؟.

ان التجربية الدينية تواجه العديد من المشكلات التي لن نخوض فيها فعلاً، لكننا نسعى لجلب نظر القارىء الى مسألة تمّت الإشارة إليها في نفس مقالة: «الطرق المستقيمة»، ومن وجهة نظرنا فإن مؤلّف المقالة لم يتمكن من تصوّر نتيجة هذا المطلب تصوّراً جيداً، فإن واحداً من محصولات علم المعرفة الحديث هو هذا الأصل «التجربة بدون تفسير امرٌ محال»؛ أي انه ليس ثمة تجربة غير مفسّرة. ونفس هذا الكلام يحتوي على ابهامٍ بدرجة من الدرجات. والمقصود منه ان كل تجربة لها تفسير حتماً، والمسألة الاعمق من ذلك هو انه ليس ثمة تجربة بدون تفسير، وتفاسير فاعل التجربة تمنح التجربة نفسها تعيّناً، وكذلك رغباته وتوقعاته، ومعلوماته وحتى لغته، فليست القضية هي تحقّق التجربة لدى الفاعل في المرحلة الأولى، ومن ثمّ العمل على تفسيرها في مرحلة متأخرة وفق أطر الفاعل التفسيرية، بل ان التفسير حاضرٌ في نفس التجربة ويشكّل جزءاً من حقيقتها.

وبالرغم من ان هذا الاصل المعرفي يطابق كلام «كانت» الذي نجده في ادراك المادة والصورة، وانه ليس لدينا امكانية الوصول الى الشيء في ذاته العريان والخالي. بيد ان علماء المعرفة الحديثة وضعوا نقائص كلام «كانت» جانباً، وقدّموا هذا الأصل بصورةٍ يمكن معها الموافقة عليه، وهذا الاصل يعدّ من اكثر المسائل المنتجة والمثمرة بالنسبة لفلسفة العلوم[١٢]، وفلسفة الدين، وهو يتجلّى بشكلٍ واضحٍ جداً في موضوع التجربة الدينية والتجريبية الدينية.

ما هو تأثير هذا الأصل في التجريبية الدينية، وفي التعدّدية المتفرّعة عنها؟ ان التجريبية الدينية ـ التي تعني كون جوهر كافة الاديان نوعاً من التجربة ـ تبتني على هذا الفرض؛ وهو أن التجربة من دون تفسير ليست أمراً محالاً، فقد التزم شلايرماخر وستيس بهذا الكلام، ورأوا أن أداتية العقائد الدينية، ووضع هذه العقائد في رتبة تفسير التجربة هو بهذا المعنى، أي ان ثمة تجربة خام لا حضور فيها لتفاسير فاعل التجربة، والتي هي ـ أي التفاسير ـ عبارة عن العقائد الدينية وحتّى اللغة، والمعلومات الدينية.

فستيس يعدّ من جملة الأشخاص الذين يرون جوهر الدين تجربةً عرفانية، فهو يصرّح بأن التجارب العرفانية المتنوّعة هي في الحقيقة أمرٌ واحد، وتمايزها انما يكون في مرحلة التفسير، أمّا التجربة الخام ـ العارية عن التفسير ـ فهي موجودةٌ، وتعبر عن جوهر كافة التجارب العرفانية[١٣].

واحدٌ من الذين تنبهوا لهذه النقطة بشكل جيد ـ واتخذ انطلاقاً من ذلك موقف والتر استيس ـ هو الفيلسوف الديني المشهور كاتز (S.Katz)، الذي يقول: إنه ليست لدينا أي تجربةٍ غير مفسّرة. فهل ان تجربة العارف الهندوسي، والمسيحي، واليهودي واحدة؟! انّ التفاسير والعقائد الدينية لهؤلاء دخيلة في نفس التجربة، فالعارف اليهودي لا يمكنه ان يحوز تجربة الاتحاد بالله تعالى، لماذا؟ لأن نهاية التجربة التي يمكن للعارف اليهودي الإتيان بها انما هي تجربة الالتصاق بالله (deve kuth) أي انه يرى في اعلى تجربته الله تعالى مجزّءاً بشكل كامل ومغايراً لذاته، وهنا نسأل أيضاً لماذا؟

والجواب هو أنّ سرّ ذلك يكمن في حضور التفاسير في التجارب الدينية، ففي التقليد اليهودي وتعاليم التوراة هناك جنبة غيريّةً غالبةً وطاغيةً. ومن هنا فإن تجربة العارف اليهودي هي تجربة المحرومية من الله لا الاتحاد به تعالى[١٤]. اما العارف المسيحي فيمكنه ان يحظى بتجربة الاتحاد العرفانية، ذلك ان لهذا الموضوع جذوراً في التعاليم المسيحية، لكن تجارب العارف المسيحي هي ـ في الغالب ـ تجارب تشبيهية فيما تجارب العارف المسلم تجارب تنزيهية. وكل ذلك يعود للجذور الموجودة في تفسير العارف نفسه، ومن هنا فتجربة العارف لابد من تحقّقها من خلال معبر تفاسيره، ومن ثمّ لابد أن تبدي نفسها عن هذا الطريق، ومن هنا لم تكن ثمّة إمكانية لاستنتاج التعدّدية الدينية بطرح استحالة التجربة بلا تفسير.

جاء في مقالة: «الطرق المستقيمة» ما يلي: «واحدةً من الأعمال الهامّة المسندة للأنبياء عليهم السلام تعليمُنا كيف يمكننا أن نفسّر التجارب الباطنية التي نعيشها؟ ذلك أن هذه التجارب بالرغم من أن لها تفاسير متنوعة ومتعدّدة، وبالرغم من تقبّلها لكل ذلك بيد أن هذا لا يعني أن كافّة هذه التفاسير حقّة وصحيحة. إذاً فهناك ممرٌّ آخر لورود التعدّد والتنوع في الفكر الديني ألا وهو وضع عدة تفاسير لتجربةٍ واحدة. نعم، فسواء اعتبرنا التجربة الدينية تجربةً لأمرٍ واحدٍ، نتج عنها كافة هذه التفاسير المتنوّعة، أو اعتبرناها متنوّعةً، ومتعدّدة بالأصالة فنحن نواجه على كل حال التعدّد، والتنوع الذي لا يقبل الاختزال في أمرٍ واحدٍ، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنوع وأن لا نغض الطرف عنه، ومن ثم فنحن مطالبون بنظريةٍ تفسّره وتشرح حدوثه»[١٥].

يتضح من تعبير «وضع عدة تفاسير لتجربة واحدة» بشكل جلي ان الكاتب لا يملك تصوراً واضحاً عن هذا الأصل المعرفي، فإذا كانت التجربة مستحيلةً من دون التفاسير فهذا معناه انك حتماً تواجه تنوّعاً في التجارب، ولا يمكنك الحديث عن تجربة واحدة، وتنوّع التجارب يتطلب دليلاً، بيد أنه لا يشكل مبنى لنظرية التعدّدية، فإن الانحصاريين لديهم دليل ايضاً على تنوّع التجارب، بيد انهم لا يلتزمون بالتعدّدية.

وجاء في موضع آخر من المقالة: «إن أوّل واضعٍ لبذور التعدّدية في العالم هو الله تعالى، وذلك حين أرسل أنبياء متعدّدين»[١٦].

نعم، إن الله تعالى أرسل اديان متنوّعة، بيد ان الالتزام بحقانيّة كافة هذه الأديان فعلاً انما هو غفلةً عن الجانب التاريخي للمسألة، فهل ان كافة الاديان ظهرت دفعةً واحدة؟! هل أطلّت اليهودية والمسيحية بشكلٍ دفعيٍّ معاً من هذا المرج العبق؟ ما الذي حصل وجعل المسيحية تبرز من ثنايا اليهودية؟!

إن واحدةً من مشكلات التعدّدية الدينية التغاضي عن البُعد التاريخي للاديان، ومحتوى تعاليمها، فهل كانت تعاليم المسيحية تعاليم عالميةً؟ ان التعدّدية تقول اتركوا التعاليم جانباً، فهناك شيء تملكه كافة الاديان ويوصل الانسان الى المقصد النهائي! اما محتويات الاديان فهي امور لا أهمية لها أصلاً، إنها صنيعة الذهن البشري، فلو ان نبي الاسلام ﷺ قرأ الصلاة بذاك الشكل وبتلك الدقة، او قام بأعمال أخرى فلا فرق في ذلك من وجهة نظر الشخص التعدّدي، والاهمية إنما تكمن في ان الله يريد منك ان تقوم بمواجهة الوجود الاسمى والأرفع. فلسنا مضطرين للتقيّد باعمال دينية خاصة، إذ يكفي ان تذهب الى الكنيسة مرةً واحدةً كل اسبوع بدل ان تقوم باداء الصلاة الاسلامية، وهو ما يحقّق لك ايضاً الوصول الى الهدف النهائي الذي هو النجاة!

ذكرنا ان التعدّدية تغافلت عن الحقيقة التاريخية في الاديان، فإذا كان المسلم واليهودي والمسيحي يسيرون في مسير واحد، وكان الاختلاف جانبياً، فلماذا صنّف غير المسلمين (اليهود والمسيحيون) كأهل ذمة في الاسلام وعين لهم الرسول P حقوقاً خاصة كما تمّ تحديد وضعهم في المجتمع الاسلامي؟ فإذا كانت المسيحية توصل البشر الى الهدف النهائي، فما هي الدوافع التي دفعت النبي P لارسال الرسل الى قيصر الروم المسيحي الذي كان وفيّاً للمسيحية، ودعوته الى الاسلام. إن هذا معناه ان التفكير التعدّدي قد تجاهل الجوانب التاريخية والاجتماعية للاديان ومارس تفكيراً من نوع تخيّلي فيما يرتبط بها[١٧].

بين جون هيك وشلايرماخر:

ان النتيجة التعدّدية لجون هيك تختلف عنها لدى أمثال شلايرماخر واستيس، فجون هيك يوافق على استحالة التجربة بلا تفسير، بيد انه يتخذ طريقاً آخر لاثبات وشرح التعدّدية، وهنا نشير وبشكل مختصر لعدة نقاط محورية في فكر «هيك»[١٨]:

١ ـ ان الفارق الاساسي بين هيك وشلايرماخر يكمن في ان شلايرماخر يرى التجربة الدينية من مقولة الاحساس، وفارغة من أي جهاز مفاهيمي واعتقادي ديني، ومن ثم فهو يرى بأن المفاهيم والتعاليم الدينية انما هي تفاسير لتلك التجربة الفارغة غير المفسّرة. اما هيك فهو يعتقد بأن كافة التجارب تعدّ من مقولة التجربة المعرفية، لا من مقولة الاحساس، وهو يوافق على استحالة التجربة العارية من التفسير، ويتمسك هيك بتمايز «وايتغشتاين» المتأخر بين الرؤية (seeing) والرؤية عليه (seeing-as).

وبتحليل مفهوم «الرؤية وفق المقول» يرى هيك بأن كافّة التجارب هي من نوع «التجربة وفق المقول» (expriencing-as)[١٩]. والتجارب الدينية هي الأخرى تجارب منسجمة وتفسيرها، وهذا هو عين الاصل المعرفي القائل باستحالة التجربة بلا تفسير، ففعل التجربة مصاحب دائماً بالتفسير، كما ان فاعل التجربة يمارس تجربته مع التفسير، لا انه يحقق التجربة في البداية ومن ثم يقوم بتفسيرها. وكما ان تجربة المؤمن هي «تجربة وفق المقول» فكذلك تجربة اصحاب الدنيا، وتجربة الإنسي (المذهب الإنساني)، فالمؤمن يجرّب العالم بشكل ديني فيما العلماني بطريقةٍ علمانية، فكلاهما يجريان أمراً مبهماً، إذ في العالم نوعٌ من الإبهام، لكن تجربة المؤمن يصاحبها تفسير ديني، اما تجربة الدنيوي فهي تمر من خلال التفسير الدنيوي.

٢ ـ اذا كانت كافة التجارب من نوع «التجربة وفق المقول» ـ أي ان التفاسير دخيلة في متن التجربة ـ فهذا يعني اننا نواجه تكثراً في التجارب الدينية، وهنا يتوافق هيك مع كاتز، فهذه التجارب لها متعلق؛ أي انها تتحرك ناحية امرٍ محدد، فالمؤمن والمتدين يمارسان تجربة لشيء ما، المسلم يجرّب الله تعالى، واليهودي يجرّب يهوه، وكما قلنا في بداية المقالة لا يمكن الحديث عن التعدّدية من دون امتلاك نظرية، ترتبط بجوهر

الدين، ففي فكر هيك استبطنت نظرية خاصة متعلقة بجوهر الدين، حيث يرى هيك بأن الاديان المختلفة تعبر عن وقائع ومسارات متمايزة للتجربة الدينية، كل واحد منها شرع في مقطع خاص متميز في التاريخ البشري. كما ان كل واحد منها حاز وعيه العقلي داخل المحيط الثقافي الخاص، وجوهر الدين هو المواجهة بين الانسان، والوجود الإلهي في كافة الصور المختلفة للتجربة الدينية، والنظريات والآراء الكلامية، ليست جوهراً للدين، بل جوهره المواجهة مع الواقع المتعالي، فالبشر اصطنعوا بأنفسهم هذه النظريات والآراء الكلامية؛ بغية اختلاق مكوّن مفاهيمي لهذه المواجهة، والتجارب الدينية والنظريات والآراء الكلامية غير منفصلين عن بعضهما البعض، بل هما كالدجاجة والبيضة، يصعب الحديث عن الأوّل منهما. بيد أن الطرفين معاً يؤثران في بعضهما البعض ضمن كينونة واحدة ومشتركة.

٣ ـ إن التجارب الدينية متكثرة ذاتاً وفقاً لنظر هيك، وعليه، كيف يمكن استنتاج التعدّدية الدينية من بين هذه التجارب المتنوّعة؟ إن حلقة الوصل ما بين تعدّد التجارب الدينية، والتعدّدية الدينية هو النظام المعرفي الكانتي، فقد ميّز «كانت» بين nomen وPhnomen ، وهكذا ميّز هيك بين الحقيقة المتعالية في نفسها، والحقيقة المتعالية كما تبدو في الأديان. وسرّ تفاوت الاديان هو هذا الأمر بالذات، وهنا لنا تعليقان مترابطان:

أ ـ إنّ النظام المعرفي الكانتي لا يمكنه حلّ مشكلة هيك[٢٠]. فمسألة الدين والتدين مختلفة عن مسألة الوصول إلى كنه الواقع المتعالي (أو الله). وفرضية هيك فيما يخص جوهر الدين لا دليل عليها، إذ كيف يمكن اثبات ان جوهر الاديان هو هذه التجارب المفسّرة التي تطابق الأديان المختلفة، ومن ثم ان الهدف النهائي للأديان تؤمّنه نفس هذه التجارب المختلفة؟ ما نراه هو ان نفس هذا المطلب جرى استبطانه في التعدّدية ذاتها كما فرض في طيات كلمات جون هيك ايضاً[٢١]، فاذا لم نوافق على هذا الفرض؛ وهو ان جوهر الدين هو هذه التجارب نفسها فلن تكون هناك اية ملازمة بين المقدمات المعرفية لهيك ونظرية التعدّدية.

ب ـ هل اننا لا نملك أي مفهوم واضح عن الله تعالى، واننا في هذا الامر كالعمي؟! اذا

لم نستطع نسبة أي مفهوم للحقيقة المتعالية، فإن التمييز بين اعتقادنا واللاعتقاد يصبح امراً غير ممكن، وبعبارة اخرى، اذا لم تكن لتفاسيرنا سبل الوصول الى الحقيقة المتعالية، وكانت كلها مجرد امورٍ غريبة عنها إذاً فما هو الفرق بين تفاسيرنا، والتفاسير الإلحادية من حيث عدم المطابقة للواقع؟! إن تفاسيرنا، وتفاسير الآخر سوف تكون بأجمعها غير صحيحة، وعليه فثمة مفاهيم يمكننا نسبتها للذات المتعالية ولسنا مجرد عمي إزاءها.

هل مولوي جلال الدين الرومي تعدّدي؟

المسألة الأخرى التي راج تداولها في مباحث التعدّدية هي أشعار مولانا جلال الدين الرومي، اننا نلاحظ استناداً لكلمات مولانا الرومي في كتابات جون هيك، وهو أمرٌ - من وجهة نظرنا - يندرج في الموارد التي يمكن القول فيها باستحالة وجود التجربة بلا تفسير، فجون هيك انسان تعدّدي، وهو يقرأ مولانا الرومي من منظار التعدّدية، لكن لا يمكن الحكم بهذه البساطة والسهولة على مولوي جلال الدين الرومي. فالرومي ذو فكر متماوج بحيث يصعب فهمه بسهولة، ومن هنا لا بد من الانخراط في السياق الفكري والتقليدي الذي ارتبط به مولوي، وفي المحيط التاريخي الذي استقر فيه. كما لابد من الرجوع إلى المصادر الفكرية التي اغتذى منها، كل هذا لابد من التعرّف عليه بشكل جيّد، إذ ما أكثر ما تكون أشعار مولوي مضلّلة حينما لا يتمّ التعرّف على محيطها الفكري، ومن هنا لا يمكن استخراج عدة أبيات شعرية من السياق الفكري لمولوي ومن ثم إبرازها، واستنتاج نتيجة غريبة عن هذا السياق.

لو ان هيك مرّ على كتاب «فيه ما فيه» لمولوي لتنبّه إلى موقفه من العقائد المسيحية، وهجومه العنيف عليها[٢٢] فهل هذا هو مولوي الذي تقولون عنه بأنه تعدّدي؟! إذا كان مولوي يرى تعدّد الاديان تعدّداً في وجهات النظر فحسب، فلماذا كل ردّات الفعل هذه منه على العقائد المسيحية؟! من هنا يُعلم ان مولوي كان يلاحق حقيقةً أخرى، ولابد من البحث عن باطن كلام خاتم العرفاء في موضع، ومكان آخر.

وقبل البحث في المباني التي استنتجت من مطاوي كلماته لابد من الاشارة الى وجهة نظر مولوي في جوهر الدين، فباطن اشعار مولوي لابد من التفتيش عنه في هذا

الموضوع بالذات، لقد ارتبط مولوي بالمنهج العرفاني كما تابع وتتبّع المباني العرفانية في أشعاره، وقد تأثر مولوي جيداً بآثار الغزالي، ومن ثم وفّق بين المباني العرفانية، ونتائج فكر الغزالي. ويرى مولوي ـ ولعل اكثر العرفاء كذلك ـ بأن جوهر الدين هو تجربة الاتحاد العرفاني. إنه يقول في كتاب «فيه ما فيه»: «كل علم يجري الحصول عليه في الدنيا فهو علم الابدان، أما العلم الحاصل بعد الموت فهو علم الأديان، إن علم انا الحق هو علم الابدان، اما صيرورة انا الحق فهو علم الأديان، رؤية النار ونور المصباح علم الابدان لكن الاحتراق بالنار او نور المصباح هو علم الأديان»[٢٣].

يعتبر مولوي أن جوهر الدين هو تجربة الاتحاد العرفاني «صيرورة انا الحق ـ واؤكد على قيد الحق ـ»، وتجربة الاتحاد العرفاني في اصطلاح «أتو» هي نوع علاقة بين الأنا والأنا، فهي حالة حضور لا غيبة، وهي ليست اثينية وتكثر، «انا الحق» قالها فرعون كما قالها الحلاج، لكن فرعون لم يحظ بتجربتها؛ ولهذا صار دانياً، اما الحلاج فقد نال التجربة واصبح صالحاً.

لقد قال فرعون أنا الحق (الله) فصار ذليلاً.

أما المنصور (الحلاج) فقال أنا الحق ونجا.

فتلك الأنا استتبعت لعنة الله،

أما هذه الأنا فهي رحمة الله أيّها المحب [٢٤].

فإذا كان الدين تجربة اتحاد عرفاني فليس فقط لا مجال لاستنتاج التعدّدية، بل ان اكثرية المتدينين سوف يخرجون حينئذٍ عن دائرة الدين، فكم هو عدد الاشخاص الحائزين على مثل هذه التجربة؟

مع الاخذ بعين الاعتبار ان مولوي، والكثير من العرفاء يرون جوهر الدين تجربة اتحاد عرفاني، يعلم حينئذٍ لماذا قسّموا التوحيد إلى قشر، وقشر القشر، ولب، ولب اللب. فللعرفاء نظام فكري خاص، وهم ينظمون بقية أجزاء الدين وفقاً لنظريتهم في جوهره. والادلة على هذا الموضوع موجودة في كلمات مولوي، وفي كلمات الآخرين أيضاً، وبشكل كبير، ولا نريد فعلاً الخوض في ذلك.

ان قصة الفيل والعمي (ووفق عبارة مولوي الفيل في المنزل المظلم) انما تشير الى مبنى آخر للعرفاء، وهي غريبة عن مدّعى التعدّدية، فالعرفاء - ومن بينهم مولوي - لديهم آراء خاصة في مسائل المعرفة، فهم يرون أن الحس والمعرفة العقلية فيما يتعلق بالوصول الى الحقائق ومعرفة الله تعدّ وسائل عاجزة، ولذلك فإن مولوي نفسه يستنتج من هذه القصّة ما يلي:

إن عين الحس ككف اليد ليس إلا،

والكفّ الواحدة لا قدرة لها على الوصول إلى الكل[٢٥].

فلم يكن نظر مولوي لما يقوله هيك أصلاً، هناك تعميم متسرع في مقالة «الطرق المستقيمة» في عملية الاستنتاج من هذه القصة[٢٦]. انه يقول: «الرؤية الحسّية والتجريبية هما كالنظر في البيت المظلم إلى الفيل ليس لها قدرة الإحاطة بتمام المعلوم، وليس الحال كذلك في النظرة الحسّية فقط، بل النظرة العقلية هي الأخرى على هذه الشاكلة، وما دام الإنسان محصوراً داخل قفص بشريّته فإن حكمه سيكون كذلك»[٢٧]. فنفس مولوي والعرفاء يقولون أيضاً بوجود طريق لواقعية الأشياء، الا وهو الشهود والرؤية الباطنية. ويعبّر مولوي عن هذه الرؤية الباطنية بعين البحر، ويقول في تكملة القصة المتقدّمة:

فعين البحر شيءٌ أما زبده فشيءٌ آخر

فدع الزبد وانظر بعين البحر[٢٨].

لابد من النظر الى الواقع بعين البحر لا عن طريق الحسّ، ولا عن طريق العقل.

اما قصة موسى والراعي فهي تمثل شاهداً آخر على نظرية مولوي فيما يخص جوهر الدين، ولا تتعلق بتأمينه مبنى آخر للتعدّدية، فجوهر الدين هو نفس ذلك العشق العرفاني الموجود عند الراعي. ان مديحنا للرب تعالى انما هو كالصورة المرتسمة في المرآة او كصوتٍ منبعث من الناي[٢٩]. واصل هذا الرسم هو ذاك الشخص الذي وقف قبال المرآة، كما ان اساس ذلك الصوت هو نفس الرجل الذي يعزف بالناي.

ومن هنا فكلمات الراعي غير المستساغة كان لها هي الاخرى أساس وأصل، وهو

العشق لله تعالى، وما له قيمة إنما هو هذا العشق:

يا موسى، العارفون بالآداب نوعٌ من الناس

اما الذين تحترق نفوسهم، وأرواحهم (بالمحبة والعشق) فهم نوعٌ آخر

فللعشاق احتراق كل آن

والعشور والخراج لا تفرض على قرية خربة [٣٠].

انظروا ماذا يستنتج مولوي من هذه القصة:

كن متنبّهاً حين تنطق بالحمد والثناء

واعلم انهما شبيهان بذلك الراعي

فإن بدت افضلية حمدك على حمد الراعي

فهو عاجز أبتر أمام الحق

فكم ستقول حين يرفع الغطاء

ليس هذا ما كانوا يظنون

إن قبول ذكرك هذا هو رحمة رخّص لك بها

تماماً كصلاة المستحاضة

إنّ صلاتها ملوثةً بالدماء

وهكذا ذكرك مشوبٌ بالتشبيه والكيف [٣١].

ان ذكرنا الفاظ مشوبة بالتشبيه والكيف، ولابد في الذكر من دوران اللفظ حول المعنى حتى نعرف ان الله منزه عن تمام الصفات المادية والبشرية.

يريد مولوي من هذه القصة وضع يده على الجوهر الأصلي للعبادة أي العشق. انه يأخذ بيد السالك في تمثيلاته ـ وفي هذه القصة أيضاً ـ الى حقيقة العبادة التي هي التوجه الى المعبود وعشقه.

فثمة شيء آخر مستبطن، ومختزن في ظاهرِ «اختلاف المنظر»:

فمن وجهة النظر يا لبّ الوجود

حصل الاختلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي [٣٢].

ومولوي نفسه يشير الى طريق حلّ هذا الاختلاف حين يقول:

لو كان هناك رجلٌ من أصحاب السرّ لديه مائة لغة

لأقر الصلح فيما بينهم [٣٣].

ليس غرض مولوي من هذه القصة ـ ونظائرها المتكررة في المثنوي في مواضع متعدّدة، وبعبارات متنوعة ـ موضوعة التعدّدية، وانما ضرورة وجود المرشد والدليل لك حتى يدل اتباع الاديان على حقيقة الدين، والتي هي العشق والاتحاد العرفاني بالحق تعالى، ففي الكتاب الاول (من المثنوي) هناك ما يوضح ان مولوي لم يكن تعدّدياً، إذ إنه يرى اختلاف الاديان صنيعة بشرية:

لقد رأت الأمم على أنواعها العاقبة

فلا جرم إذا ما رجعت أسيرة للذلة

وليست رؤية العاقبة كالنسج اليدوي

وإلا فكيف وقع الخلاف بين الأديان [٣٤].

ان الجوهر الاصلي لكافة الأديان الإلهية واحد، واذا ما كان ثمة اختلاف فهو نتاج ما نسجته اليد البشرية، والتحريفات السيئة الإنسانية (ان الدين عند الله الاسلام). ولذا فإن مولوي يستنتج مرة اخرى ضرورة وجود المرشد للسالك الى الحق. وبقرينة نظائر هذا البيان يتضح عدم اعتبار كافة وجهات النظر وزواياه، إذ إن بعضها من نسج اليد البشرية، فإذا كان ثمة شيخ مرشد فإن حقيقة دين المؤمن واليهودي والمجوسي سوف تتضح وسوف ينفرز الغل، والغش، واللاخالص حينئذٍ.

وعلى كل حال، فتعدّدية مولوي أو عدمها قضية تستدعي تفصيلاً آخر، لكن ثمّة مسألة واضحة؛ وهي انه لا يمكن بهذه البساطة وبوضع اليد على عدة ابيات شعرية واستخراجها وعزلها من سياقها الخاص، وعن المحيط الفكري لمولوي نفسه، لا يمكن نسبة شيءٍ ما الى مولوي.

ولا بد من اضافة نقطةٍ أخرى وهي اننا سواء اعتبرنا مولوي تعدّدياً أو لا، فإن هذا ليس له تأثير على بحثنا، فالمسائل الفكرية والعقدية لا يمكن حلّها عن طريق بضعة

ابيات شعرية[٣٥]. والاساس هو ان نعثر من بين اشعار مولوي على مباني خاصة تشكّل دليلاً على التعدّدية، والمباني التي ذكرت في مقالة «الطرق المستقيمة» ليست سوى استحسانات وغير قادرة على تأمين أسس لنظرية التعدّدية.

المبنى الثالث[*]: الذي جرى طرحه (بالاستفادة من اشعار مولانا الشجاعة والحماسية المثيرة) يشير إلى طريقة أخرى جديدة «ترى الحرب بين موسى وفرعون حرباً حقيقيةً من زاويةٍ، لكنها من زاوية أخرى صراع تضليلٍ وتحايل وتلاعب بالناس وأمثال ذلك، وهي تفضي في نهاية المطاف إلى إلقاء نوعٍ من الحيرة من جهة، وفتح المجال لعرفاء السر الباطنيين للعثور على الكنز المقصود في أماكن الخراب المغفولة دون اعتناءٍ بالنزاعات من جهةٍ أخرى... هذه الرؤية تأخذ نزاع الفِرق والأديان بشكلٍ جادٍّ، لكنها ترى المعنى والغاية خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحدٍ من أطرافه على آخر. كما أنها ترشد إلى ضرورة أخذ درسٍ آخر من هذا التعدّد والتفرّق، وهو حيث يكون هناك تزاحم في هذا العالم فإن ثمّة إخفاء وتغطية للسرّ والجوهر، والعقل العارف بالسرّ هو ذاك الذي لا يخدع بهذا الأمر، بل يسعى ويجدّ في استخراج الكنز فيما الآخرون مشغولون بنزاعاتهم وخصوماتهم، ليكشف ويفتح السرّ والخفي وليأخذ ويختطف الجوهر والكنز»[٣٦].

يستنتج مولوي من ظهور المطلق في المقيد هنا نتيجةً عرفانيةً. ثمّة قصّة أخرى في هذا المقطع لا ربط لها بالتعدّدية، نعم، إنّ في هذا التحايل نوعاً من إلقاء الحيرة،

(*) يقول سروش في المبنى الثالث: يستشهد جون هيك بهذا البيت لمولانا، ولو كنت مكانه لاستفدت أيضاً من هذه الأبيات الشجاعة والحماسية المثيرة، وهي: حيث أصبح اللالون أسير اللون، صار موسى في حربٍ مع موسى / وعندما تصل إلى اللالون الذي كنت فيه، فحينها سوف يقع الصلح بين موسى وفرعون، فإمّا هذه ليست بحرب بل تصنع لحكمة، وتكون كمشاجرات وخصومات بائعي الحمير، وإما أنها لا هذا ولا ذاك بل هي حيرة، ولابد من البحث عن الكنز في هذه الخرابة، واعلم يا سليم القلب أن عناد فرعون لموسى، إنّما هو كالنعلين المعكوستين.

تشير هذه الأبيات إلى ظهور المطلق في المقيّد، واللاتعيّن في التعيّنات واللاملوّن في الألوان، كما تكشف سرّاً آخر يشكّل بدوره دعامةً عرفانيةً إضافيةً لتأييد التعدّدية..هذه الرؤية تأخذ نزاع الفِرق والأديان بشكلٍ جادٍّ، لكنها ترى المعنى والغاية خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحدٍ من أطرافه على آخر، كما أنها ترشد إلى ضرورة أخذ درسٍ آخر من هذا التعدّد والتفرّق.

لكن ثمة كنز مقصود على السالك ملاحقته، وتتبع أثره، ففي كل نزاع استبطن سرّا هناك كنزٌ مقصود، إن لمولوي هدفاً آخر من وراء هذه الأشعار، والابيات الاخرى اللاحقة. إن الحروب بغية التعلّقات المادية، والرجل الحق الذي يرى الكنز المقصود في الفناء في الله تعالى لا بد له ان يكون فارغاً من هذه الحروب. ان رجال الحق الذين وصلوا إلى مرحلة الفناء في الله يتنفرّون من أولئك المغرورين بأنفسهم والعابدين للدنيا. وموسى بالرغم من دعوته فرعون الى الله تعالى كان يبعد فرعون في قلبه بالعصا وينحيه جانباً.

لا تقل إنّي فارٌّ من الفناء والعدم
بل الفناء هو الذي فرّ منك عشرين مرّة
إنه في الظاهر يدعوك إليه
لكنه في العمق يبعدك وينحّيك بعصا الرد
واعلم يا سليم القلب أن عناد فرعون لموسى
إنّما هو كالنعلين المعكوستين [٣٧].

فالنفرة في الواقع من جانب موسى عليه السلام، بيد أن المظهر الخارجي له شبيه بعمل السارقين الذين يعكسون نعل الأحصنة حتى يشتبه الأمر على الذين يلاحقونهم. إذاً فهذه النزاعات وهذه الحروب كلها نزاعات مادية لا ربط لها بالدعاوي المتعارضة للأديان. وعلى السالك ان يفرّغ نفسه عن نزاعات هذا العالم حتى يتوجه ناحية الكنز المقصود، وروح الكلام هو ان تشبيه الدعاوى المتعارضة للأديان بهذا النزاع تشبيه مع الفارق، ففي كل مكان من هذا العالم ثمة تزاحم موجود، وهناك سر مختزن ايضاً، لكن لا يمكن استنتاج ضرورة تنحية النزاعات جانباً، والبحث عن الكنز في مكان آخر في كل موضع تنازعت فيه أطراف. فالتعدّديون والانحصاريون يرون ـ على السواء ـ كنزهم المقصود في الاديان، بيد ان التعدّدي يقول: تمسّك بأيٍّ منها تصل الى الكنز، اما الانحصاري فهو يقول: من بين الجميع هناك واحد فقط يمكنه ان يوصلك الى الكنز المقصود، وفي هكذا نزاع لا يمكن البحث عن الكنز مع تجاهل النزاع نفسه.

المبنى الرابع[*]، هو غرق الحقيقة[٣٨]، ان تراكم الحقائق وتداخلها والتحير الحاصل في مقام اختيارها امر لا علاقة له بمسألة تنوّع الاديان، كما أن التعدّدية لا تشكل حلاً له، فاذا كنتم ترون أن العالم ليس خطاً مستقيماً واحداً، ومئات الخطوط الملتوية والمنحنية، وانما هو مجموعة من الخطوط المستقيمة، او بعبارة أخرى، مجموعة من الحقائق فهذا يعني ان التعدّدية قد اخذت في كلامكم فرضية مسبقة مسلّمة. فالانحصاري يقول: إن هناك خطاً مستقيماً واحداً؛ فيما يقول التعدّدي: إن هناك مجموعةً من الخطوط المستقيمة، وعليه فكيف تثبتون بان العالم مجموعةً من الخطوط المستقيمة لا خطٌ واحد؟! ان هذا الذي فرضتموه أمراً مسلماً هو بعينه محل النزاع.

كما أن اعتبار القرآن الانبياءَ على صراطٍ مستقيم (الصراط المستقيم) ليس بالمعنى الذي ذُكر؛ وهو ان كافة الأديان الموجودة هي خطوط صحيحة ترسم الطريق الى الهدف النهائي[٣٩]، لقد كان كل الانبياء على صراط مستقيم، لكن الدين الحقيقي عند الله هو الاسلام ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾ بل إن كافة الاديان كانت في هذا المسير أيضاً. لكن لا يمكن من خلال كون الانبياء جميعاً على صراط مستقيم استنتاج ان كافة الاديان في الواقع هي خطوط مستقيمة، اذ لابد من التوجّه للحقيقة، والبعد التاريخي للاديان نفسها، فهل ان الجوهر الأصلي للمسيحية واليهودية والتعاليم والتوجيهات النبوية لانبياء من امثال عيسى عليه السلام، وموسى عليه السلام قد بقيت كما هي ودون نقص أو طارىء؟ اذا كانت هذه التعاليم وعلى طول التاريخ قد نزلت في هالةٍ من الإبهام، فهل ان الانبياء عليهم السلام كان يهدفون الى القيام بإظهار وجودي وفقط؟! أي يريدون فقط ان تسير الناس وتسجل نفسها في هذه التقسيمات المتنوّعة!

(*) يقول الدكتور سروش عن المبنى الرابع: أن تراكم الحقائق وتداخلها في بعضها البعض، وحيرة الاختيار والانتخاب من بينها هما سبب التنوع الأصيل غير القابل للتجنّب، وهذه النقطة جديرة بالتركيز عليها من الأعماق، ووفقاً لذلك، لابد من استبدال التصوير والزاوية، فبدلاً من رؤية العالم كلّه خطاً مستقيماً واحداً ومئات الخطوط الملتوية والخاطئة لابد من رؤيته مجموعةً من الخطوط الصحيحة والسليمة ذات التقاطعات والتوازيات والتطابقات فيما بينها...

بل كل واحد منها يتمتع بخصوصية لا تقبل المقايسة مع غيره، تماماً كالأجوبة الكثيرة، والصحيحة غير القابلة للإدغام بسؤال واحد، فالتجارب ـ كالأنواع والطبائع ـ كثيرة واقعاً، أي أن بينها تبايناً ذاتياً، وهكذا الحال في تفاسير النصوص وغيرها.

علاوةً على ذلك، إن مسألة غرق الحقيقة في بعضها مسألة لا علاقة لها أصلاً بتنوّع الاديان، فمقام التدين غير مقام الوفاء للهندسة المعرفية، ان بنية الواقع ليست سهلة وبسيطة فللواقع صفحات ظاهرة وباطنة سطحية وعميقة كما ان كافة الحقائق ليست سهلة وبسيطة الانكشاف. لكن التدين ليس هو المعرفة والوصول الى بنية الواقع، وليس جوهر الدين هو المعرفة بجهاز الحقائق والوفاء للواقع وعالم العين. ان الدين هو النسخة من الدواء التي وضعها الباري سبحانه في اختيار البشر وتصرفهم حتى يصلوا بتطبيقها الى الهدف النهائي. فالدين ليس الوصول الى المعرفة النظرية فيما يخص حقائق العالم وليس امتلاك المعرفة الكاملة بكنه الذات الإلهية، بل هو الوفاء لبرنامج النجاة والصلاح، والوفاء لذلك ليس وصولاً لحقائق العالم[٤٠].

المبنى الخامس[*]: يقول: «الطلاب الصادقون ـ ضمن أيّ عنوانٍ انضووا وتحت أي لواءٍ ساروا وبأي مسلكٍ ومذهبٍ تعلّقوا ـ يُرشَدون من بعيد إلى الهداية، ويوصَلون إلى المقصد والغاية»[٤١] إن مسألة اختيار الشيخ لا تصلح مبنى للتعدّدية، فاختيار الشيخ توصيةً يوصي بها كافة العرفاء.

لا تطو هذه المرحلة دون مرافقة الخضر

إنها الظلمات، فخف من خطر الضلالة

لماذا يوصي العرفاء بالشيخ؟ ان وجود شيوخ الطريقة ومرشدي الحقيقة أمرٌ ضروريٌّ، كما ان تشخيص الطريق التي يمكن سلوكها من الحفر والآبار لا يتسنّى لأيّ إنسان، لابد من وجود اشخاص كبار يرشدون الطالب وسالك الطريق إلى الحقيقة؛ حتى يتحدّد الطريق الذي عليه طيّه، وبالاضافة إلى ذلك لابد من ضبطهم الواردات القلبية، أي تجارب السالك وتفاسيره، إذاً فضرورة وجود اساتذة روحيين لم يكن بمعنى

(*) يقول عن المبنى الخامس: ... أن الكثرات التي تبدو متباعدةً إنما هي في الحقيقة متقاربة، وكافّة الباحثين يبحثون عن أمرٍ واحد وينادون شخصاً واحداً، وهذا معناه هنا ضرورة التركيز على صدق الطالب، ونجاته النهائية قبل التأكيد على الصدق المطلق للتعاليم التي يراها، والحديث عن الهادي، أو الهداة غير المرئيين وغير المعروفين قبل الحديث عن الهادي الجليّ والمرئي، وكأن كافة السالكين، وعامّة المتدينين هم أتباع طريقةٍ واحدةٍ يأخذون بأجمعهم المدد من مركزٍ واحدٍ يمنحهم العون، لكنهم يضعون لأنفسهم وطرقهم أسماء متعددة ومتنوّعة، ويختلفون فيما بينهم بتوّهم وجود الخلاف ويتعادون بسبب ذلك.

إمكانية وصول أي انسان إلى النجاة عن طريق أيّ مسلك، أو مذهب. بل إن وجود الاساتذة، والمرشدين الروحيين انما هو ضروري لكي لا يقوم سالك طريق الحقيقة بتحميل، وفرض أي تفسير على تجربته. فمع الاستعانة بالكبار يتمّ التعرف على الصحيح من السقيم، وكذلك على مكر الشيطان الذي ينصب كمائن كبيرة في طريق السالك. ان حضور المرشد في كافة المراحل امرٌ مفيد للسالك، وهو يجعل الوصول إلى الهدف بالنسبة إليه اكثر سهولةً، فالمرشد محكّ التجربة الذي لابد للسالك من موازنة ومقارنة تجاربه وفقه.

المبنى السادس(*): هو التمسك باسم (الهادي)؛ بمعنى أنه اذا لم نوافق على التعدّدية فإن اسم الهادي، والهداية الإلهية لن يكون متجلياً، وكيد الشيطان سيصبح قوياً فيما ستضيق دائرة الرحمة الواسعة.

هنا لابد أن نسأل ما هو المقصود من الهداية؟ هل المراد من هداية الله بيانه الطريق؛ أي تدليله البشر وارشادهم الى طريق وصولهم الى هدفهم النهائي، أو أن المراد من هداية الله ايصاله الى المطلوب؛ أي ان يأخذ بيد البشر ويوصلهم بنفسه الى المقصد النهائي، ان ثمة فارقاً بين الايصال الى المطلوب وبيان الطريق للوصول إليه، فإذا فسّرنا الهداية بمعنى الايصال الى المطلوب النهائي فإن هذا التزام بان الهداية الالهية سوف توصل الانسان في نهاية المطاف ـ بأي شكل وضمن أي طريق ـ إلى الهدف النهائي. فالله يأخذ بيد البشر ويجرّهم خطوةً خطوة إلى الهدف، واذا كانت الهداية بهذا المعنى فمن غير الممكن معها عدم وصول انسانٍ إلى الهدف النهائي،

(*) ويقول عن المبنى السادس: ... وما يخدع الفكر هنا عناوين من قبيل الكافر والمؤمن، وهي عناوين محض فقهية ـ دنيوية (وهكذا نظائر هذه التعابير الموجودة في جميع الشرائع والمسالك) تقوم بإغفالنا عن رؤية الباطن وتعجزنا عن تحقيق ذلك، وليس الكلام في تخلّي أتباع الديانات المختلفة ـ ومن دون سبب ـ عن الأعمال والآداب والعقائد الخاصّة التي يرونها ليحصل الانسجام، والتناغم والتشابه بين الجميع، وإنما في ضرورة النظر بعينٍ أخرى إلى الكثرة والاختلاف العقائدي والسلوكي، وعدم حصر جوهر الهداية في التعاليم الكلامية ـ الفقهية الصرفة، وعدم توهّم أن أيّ شخص يحمل مجموعةً من المعتقدات الخاصة في ذهنه (الشيعة أو السنة أو البروتستانت أو الكاثوليك أو...) هو المهتدي والناجي فيما البقية ضالون هالكون، فعلينا ببُعد النظر في قراءة العمل والطلب والمعاناة، وأن لا نرى بأوهامنا أن الله تعالى هو المغلوب أمام الشيطان، بل المفروض مطالعة طرق الحق المستترة في هداية الخلق، لا سيما الفضائل الأخلاقية التي ينبغي اعتبارها أهمّ من العادات الفكرية والعملية الدينية.

فنتيجة هذه الهداية هي الوصول حتماً الى هذا الهدف، واذا تحقّقت هذه الهداية ـ وكنا انحصاريين لا تعدّديين ـ فلابد لنا من الاعتراف بهزيمة المشروع الالهي، وفشل الانبياء الإلهيين. بيد ان هذا التصوير نفسه عن الهداية الإلهية غير صحيح أصلاً، فإذا كان العالم ساحةً للامتحان واختيار البشر، فإن الهداية لن تكون بهذا المعنى، بل ستعني بيان الطريق، وهي بالتالي لن تنافي الإنحصارية الدينية، ذلك انها تعني ارشاد الباري تعالى الناس إلى الطريق المستقيم نحو الهدف النهائي، فالهداية ليست اكثر من ان الله تعالى يرشد الناس الى الطريق. فاذا كان كافة من في الارض كفّاراً فإن الهداية الالهية ستكون متحقّقة بالرغم من ذلك، والضلالة التي تقع مقابل هذه الهداية تعني عدم بيان الطريق، والانحصاري ـ كما التعدّدي ـ ينكر مثل هذا النوع من الضلالة.

يفهم ويتضح من الكلمات الواردة في نفس مقالة (الطرق المستقيمة) وكذلك من اجوبة الدكتور سروش على ابهامات هذه المقالة ومبهماتها انه لم يتم تحديد واضح وصحيح لمسألة الهداية الالهية، فقد جاء في الجواب عن ابهامات هذه المقالة ما يلي: «انطلاقاً من هداية الله للناس وكونه ـ على الاقل ـ كالام المشفقة على أولادها... لا يمكنه الجلوس والتفرّج على التزوير والتلاعب ببضاعة الهداية وسرقتها وبقاء المحتاجين والمشتاقين لها عطشى فارغي الأكف، فيما تؤخذ منهم نعمة السعادة الأبدية. ان دوره بذلك يبقى فاشلاً، فكيف لا يمد يد الإصلاح من عالم قدرته إلى الخارج، ولا يسرع في مساعدة المظلومين والمحرومين، فكّروا في السعادة الأبدية، ولا تتعاملوا معها كبضائع بخسة القيمة. كيف يمكن لله الرحيم ان يُحرِم أكثر مخلوقاته ـ وبسبب قطّاع الطرق ـ من هذه النعمة الفاخرة التي هي اعظم نعمة، ثم ولا يفكر بوسيلة توصد أمامهم (قطاع الطرق) الأبواب»[٤٢].

اذا كان هناك مكان لاختيار البشر في ساحة الامتحان هذه فإن، الهداية الإلهية تقتضي قبل ذلك ارشاد الانسان الى طريق سعادته. فاذا تقرّر ان يسدّ الله الرحيم بنفسه الطريق على قطّاع الطرق فأين هو إذن الاختيار البشري؟ هل تتكرون ان كل هذا العدد الكبير من الانبياء والاولياء الالهيين قد قتلوا وقطعت رؤوسهم، أو انهم تعرّضوا للاسر

والاعتقال؟ إذاً كيف ينظر الله المشفق كالام على اولادها الى هذه الغلبة لحزب الشيطان؟! كيف لم يحُل دون تحقق هذا الأمر؟! ألا يتنافى ذلك مع الرحمة الواسعة والهداية الإلهية؟!

ان طرح مسألة الهداية الالهية بهذه الصورة يتنافى مع مبنى آخر اشار له نفس الدكتور سروش في موضع آخر، إنّه يرى ان تجربة العرفاء هي جوهر التديّن، ويعتقد بأن الدين الفقهي انما هو قشر لنشاط هذا الجوهر[٤٣]. حسناً اذا جمعنا كافة عرفاء الاديان المختلفة فكم سيبلغ عددهم يا ترى؟ النتيجة هي انه سيجري في كل دين استبعاد شريحة كبيرة جداً من المتدينين، ألا ينافي هذا الرحمةَ الواسعةَ الإلهية وهدايته العاشقين؟ اذا اعتبرتم التجربة العرفانية جوهراً للدين فأنتم لا تملكون عدداً يوازي انصار دين واحد من بين الاديان. فكيف بكافة اتباع كل الاديان حتى يستفيدوا من النجاة، اذا كانت مشكلة التعدّدية تؤلم قلب الجميع ويتحرّقون من أجلها فلا يمكنكم اعتبار التجربة العرفانية جوهراً للدين.

وأرى من اللازم الاشارة الى نقطتين أخريتين في ذيل الحديث عن المبنى السادس هما:

النقطة الاولى: ونريد ان نشير فيها الى نوعٍ من المغالطة المبثوثة في روح وثنايا أطروحة (الطرق المستقيمة)، وهي مغالطة جرى توظيفها بشكل أكبر في المبنى السادس، فالمؤلف وبدلاً من الاستفادة من المفردات المحمّلة بالمعاني والمفاهيم كما وبدلاً من إقامته استدلاله على المعاني ركّز كل سعيه وجهده على توظيف المفردات القيمية، وهي مفردات يمكنها ان تحرّك العواطف، وتشلّ حركة القراء من الناحية السيكولوجية، بيد أنها لا تؤمن دليلاً منطقياً، ولهذا يشكل المضمون القيمي للمفردات مانعاً أمام طلاب الحقيقة[٤٤]. فهل انه وبمحض مفردات من امثال الهداية، والتعدّدية، وضعف كيد الشيطان، وبسط يد الرحمة الإلهية على رؤوس الناس يمكن حلّ مسألة بهذه الدقة؟ لماذا كل هذا الابهام في اطروحة الطرق المستقيمة؟ ان سرّ هذه الابهامات هو هذا الاساس العام، فبدلاً من الاعتماد على مفردات محمّلة بالمعاني وتنقيح الادلة بشكل دقيق جرى اغراق المفردات القيمية للمفردات المعنائية، وحتى على صعيد ما كتبه الدكتور سروش حول الجواب عن ابهامات التعدّدية كان هذا الوضع هو الغالب والطاغي

أيضاً، ولذلك لم يرفع هذا الجواب الابهام عن المقالة الاساسية، فما دمنا نوظف هذا المنهج، فلن يتم حل أي مشكلة بأي جواب آخر، بل ستضاف المزيد من الابهامات الجديدة مما لا نهاية له بعد ذلك.

النقطة الثانية: جاء في تكملة هذا المبنى ما يلي: «ليس الكلام في تخلّي أتباع الديانات المختلفة ـ ومن دون سببٍ ـ عن الأعمال والآداب والعقائد الخاصّة التي يرونها ليحصل الانسجام، والتناغم، والتشابه بين الجميع، وإنما في ضرورة النظر بعينٍ أخرى إلى الكثرة والاختلاف العقائدي والسلوكي، وعدم حصر جوهر الهداية في التعاليم الكلامية ـ الفقهية الصرفة، وعدم توهّم أن أيّ شخصٍ يحمل مجموعةً من المعتقدات الخاصة في ذهنه (الشيعة أو السنة أو البروتستانت أو الكاثوليك أو...) هو المهتدي والناجي فيما البقية ضالون هالكون، فعلينا ببُعد النظر في قراءة الأمل والطلب والمعاناة...»[٤٥].

وبالإضافة الى مغالطة المفردات القيمية هناك مغالطة اخرى في هذا النص، فالدكتور سروش يتحاشى التساهل والتسامح في العقائد والأعمال والحال انهما لازمان للتعدّدية، اذا كنتم تعدّديين فلا يمكنكم جعل الأعمال جوهراً للتدين، بل إن التعدّدية تعني ـ أساساً ـ تهميش الاعمال الخاصة بالنسبة للدين نفسه، ومعه فما هو الدافع بعد ذلك لمدّ النظر والتطلّع ناحية العمل؟ اذا كانت كافة الاديان مفضيةً في النهاية إلى الهدف النهائي، فلا فرق بين التقيد بالآداب والاعمال الاسلامية أو تلك المسيحية، وما يكفي فقط حينئذٍ هو الجوهر المشترك بين الاديان كافة، فهداية الله تعالى هي من السعة بحيث تشمل الجميع، ولذلك لا يمكن بالشرح والتفصيل والتبجيل والتمجيد رفع هذا الثقل عن كاهل التعدّدية على صعيد هذا النوع من التساهل.

لكن الدكتور سروش يستعين في جوابه على ابهامات التعدّدية بمغالطةٍ أخرى، وهي مغالطة التوسل بذي الحدين الجعلي (غير الحقيقي)[٤٦] إذ يريد بذلك إثبات ان «تعدّد الاديان والفرق والمدارس الفكرية ينبع اما عن علّة أو دليل، ولا يخرج عن هذين الأمرين (والحق أن تنوّع الآراء لدى الخواص له دليل أما لدى العوام فهو ذو علة)، فإذا كنا نملك دليلاً فقد وصلنا إلى تعدّدية معقولة، ومستدلٍّ عليها لابد لنا من الانحناء بحكم العقل

أمامها، واذا لم نكن نملك هذا الدليل (أو نملك أدلةً باطلة وهي في الواقع حينئذ ليست أدلة وانما علة)، ففي هذه الحالة ألا يحق لنا التفكير في أن هذه التعدّدية معلّلة؟ وهي كبقية الشؤون البشرية (اللون، الشكل، العرق، اللغة و...) مما أعطاه الله تعالى ومما أراده، وما دامت اسبابه باقية فإنه سيبقى هو أيضاً... ولذلك لابد لكم من الاعتراف به»[٤٧].

أولاً: ان الدكتور سروش وباتهامه القائلين بمعلولية التنوع بالعامية قام بنوع من التسرّع والعجلة، وكان يريد بذلك اقفال الطريق على قبول التعليل، وهذا في حد ذاته مغالطة أخرى[٤٨].

ثانياً: إن هذا من معادلة ذي الحدين الجعلي، إذ لا يمكننا استنتاج الاعتراف بالتنوع من كونه معللاً، ان الانحصاريين يوافقون على ان هذا التنوّع له علة (لا دليل) لكن مع ذلك هل ان كافة تنوّعات هذا العالم هي حق وصحيحة؟

من الطبيعي انه لابد من البحث عن العوامل والعلل بحثاً تاريخياً، وفهم اسرار ذلك، لكن تنوّع الاديان ليس كتنوع اعراق البشر وامثال ذلك، فالتنوع اللغوي، والعرقي لابد من الاعتراف به، لكن مجرد امتلاك العلة لا يوجب الاعتراف بأيّ تنوّع.

المبنى السابع[*]: عدم خالصية أمور العالم، وقد أوضح الدكتور سروش مبناه هذا

(*) يقول الدكتور سروش عن المبنى السابع: ليس الكلام هنا في أصل الأديان والذي هو عين الحق، وإنما في فهم البشر وفي المذاهب الدينية المختلفة الخليط ـ دائماً ـ من الحق والباطل، نعم لو كانت هناك فرقةٌ من هذه الفرق الدينية حقاً خالصة، والبقية كلّها باطلة... وما ذلك إلا لأن كلّ عقيدةٍ مخلوطة بالجمال، والإحكام والصدق والحقّ الأمر الذي يجعل عذر القبائح والبطلان محتملاً، فيما يغطّي بطلان واعوجاج عقيدة الآخر على جمالها وكمالها، فليس ثمّة عرق خالص في هذا العالم، ولا لغة خالصة، ولا دين صاف.

فلا التشيّع هو الإسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنّن (بالرغم من أن أتباع كل طائفة من هاتين الطائفتين يرون أنفسهم على الحق ولديهم قناعة بمثل هذا الرأي)، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا الاعتزال، بل لقد ملأت الدنيا الهويات غير الخالصة، فلم يتربّع الحق في جهةٍ من الجهات دون الجهة الأخرى لتكون باطلاً محضاً، وليس الخلل في فهم الدين فقط، بل في نفس الدين أيضاً؛ فقد حصل الجعل، والوضع الكثير جداً ـ باسم النبي والأئمة ـ مما صعّب الأمر على العلماء لتمييز الصحيح من السقيم، فما وصل إلى أيدينا من الكتاب، والسنة ليس كاملهما كما وليس خالياً عنهما، فما أكثر الروايات التي ذهبت وتلاشت ولم تصل إلى أيدينا، وما أكثر الأحاديث المجعولة التي بقيت، وما أكثر الأسئلة، التي كان يمكن لو قيلت أن تنير أمامنا الطريق لكنها لم تقل أو لم تطرح مع العظماء من الروّاد والقادة، إن كل ذلك يرشدنا إلى المدى الذي يدخل فيه الدين حيّز التاريخية والبشرية عندما يلج المرحلة التاريخية، ومن ثمّ كيف يخضع للتصرفات الذهنية والعملية للبشر، وكم تلصق به الكثير من الأغبرة والحجب، وكم تقتطع منه العديد من القطع أو تضاف إليه؟

بقوله: «ليس الكلام هنا في أصل الأديان والذي هو عين الحق، وإنما في فهم البشر وفي المذاهب الدينية المختلفة الخليط ـ دائماً ـ من الحق والباطل»[٤٩]، وهنا نلاحظ مجدّداً أنه قد جرى التعميم ـ وبتسرّع ـ في هذا المبنى أيضاً، فإذا كانت كافة امور العالم غير خالصة؛ أي لا عرق خالص، ولا لغة خالصة، وكان كافة علماء الطبيعة يعترفون بعدم الخلوص والصفاء على مستوى أي ساحة من ساحات الطبيعة، فإن هذا لا ربط له بمسألة تنوع الأديان، لنفرض أن كافة امور العالم غير خالصة لكن ما هو الدليل على أن كافة الاديان حق، وانه ليس هناك ما هو خالص فيها. ان تشبيه الاديان بالامور الطبيعية للعالم هو تشبيه مع الفارق، ففي الدين لابد من وجود ما هو خالص والا فلا تتمّ الهداية الإلهية، فإن بيان الطريق هو بتحديد الله سبحانه اياه بشكل دقيق، واختلاط الافهام حول الاديان مع الباطل ليس دليلاً على التعدّدية. فاذا كانت كافّة الفهوم مخلوطاً من حق وباطل فما هو الموجب والدليل على اعتبار كافة الطرق وتصحيحها؟ ان هذا الفرض لا يتضرّر به الانحصاري ابداً، فالطريق المستقيم في الواقع طريق واحد، لكن فهم كافة الناس مشوبٌ بالباطل.

وهكذا الحال في كلام أميرالمؤمنين عليه السلام فإنه لا يدل على اننا لا نملك حقاً خالصاً، وإنما يدل على أن المضلّين ـ وبهدف تبريرهم الباطل الذي هم عليه ـ يخلطون باطلهم بشيء من الحق، ومن هنا كان العثور على الحقيقة لطلابها أمراً صعباً، فهم (أهل الباطل) يقرءون آيات الحق، ويستندون الى الروايات، لكن ثمة باطل مستبطن عندهم يريدون أن ينفذوه للناس «لو أن الحق خلص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندين».

وتكملةً لهذا المبنى، ولاجل ان يبرر الدكتور سروش مدعى التعدّدية، ويجعله أكثر قابلية للاستيعاب والتقبل يشير الى سلسلةٍ من الحقائق التاريخية من قبيل ذهاب وضياع بعض الروايات، وحرمان الشيعة من الاستفادة من محضر الأئمة وغير ذلك. لكن هذه الأمور لا تنفع التعدّدية في شيءٍ أبداً، ذلك أنه اذا كان ادعاؤكم هو ان باب الوصول الى الواقع اصبح منسداً، واننا لا نملك أي طريق للوصول وفهم الحقائق

الدينية، فإن هذا نفسه بحاجة الى اثبات، بل هو ـ وكما ذكر في علم اصول الفقه ـ نظريةً باطلة، نعم صحيح ان يد التحريف البشري امتدت إلى الاديان، وهو مما يراه الانحصاريون سبباً لتنوّع الاديان نفسها، لكنهم يقبلون بوجود بضاعة الآخرة من بين هذه البضائع، واننا نملك طريقاً بالمقدار الكافي لوضع اليد على هذه البضاعة بالرغم من كثرة الوضع في الروايات، وبالرغم من إغلاق الباب (الدرس) وإبقائه موصداً أمام الإمام الصادق عليه السلام و...، لكن قسماً مهماً وجديراً بالالتفات قد وصل الينا من التعاليم التي علّمها الائمة عليهم السلام لأصحابهم، وهذا المقدار يمكننا ـ ببركة تحقيقات علماء الدين ـ تمييز الصحيح فيه من السقيم، ولازم الهداية الإلهية هو ذلك، أي ان يكون عندنا في نهاية المطاف مقدار لازم على رغم كل المخالفات التي وقعت من قبل البشر وباختيارهم.

ولعل المشكلة التي يراها الدكتور سروش في طريق هروبه من الانحصارية هي هضم الكثرة، فالكثرة كاللقمة من الطعام التي تعلق بالبلعوم، بحيث ان تقبلها يجعل هضمها اكثر طبيعةً وسهولةً ما سيفتح الطريق نحو الانسانية[٥٠].

ويقول الدكتور سروش في ختام هذا المبنى: «إن الدعاة والمدّعين والمتكبرين والخياليين أولئك الذين ملأ رؤوسهم الكبرياء الشديد ليس لهم قدرة ولياقة الجلوس مع الآخر على طاولةٍ واحدةٍ وفي مصافٍّ واحد، وهم يجرّبون في وحدتهم العجيبة مرارة الحرمان من المحبة»[٥١].

ان هذا الكلام غير اللائق يؤدّي إلى تسميم الفضاء الفكري، ففي الامور الفكرية يجب تجاوز الكلمات غير اللائقة، والابتعاد عن التقييمات الأخلاقية القيمية، وكما قلنا من قبل: هذا العمل يؤدّي الى سدّ الطريق على طلاب الحقيقة، ويسمّم المياه الصافية لها. والافضل من ذلك هو تجنب هذا النوع من المغالطات واستبداله بطرح الاستدلالات المنطقية. أفهل يعاني الانحصاريون والتعدّديون من مشكلةٍ أخلاقية؟! ان هذه اشكالية خطيرة جداً وفائقة الأهمية، ومن هنا نرى من الأنسب بحث كافة الادلة التي ابرزها الطرفان والعمل على قراءتها ومناقشتها.

المبنى الثامن[*]: انتماء كافة الحقائق إلى أسرة واحدة، ليس هناك حقّ لا انسجام، ولا تناغم بينه وبين الحق الآخر، ان كافة الحقائق تجلس شرفةً واحدةً وتسكن مجرّةً فاردة[٥٢].

اذا كنتم من القائلين بالحقائق لا الحقيقة فهذا معناه انكم سلمتم ومنذ البداية بمدعى التعدّدية، وفرضتموه مسلماً، فالانحصاري لا يرى ان لدينا حقائق، بل حقيقة واحدة، اذاً فهذا المبنى يتضمن مصادرةً على المطلوب.

ويتضح من الشرح الذي ذكره الدكتور سروش في ذيل هذا المبنى، ان هذا المبنى هو نفس تلك المطالب التي كان قد ذكرها من قبل، ومن ثم عاد لتكرارها هنا: «إن الوظيفة التي لا يمكن تركها لأيّ محقّق طالب للحقيقة هي الاستمرار في حلّ جداول الحقائق، ووزن الهندسة المعرفية وزناً دائماً»[٥٣]، وكما قلنا مراراً، التدين ليس موازنةً للهندسة المعرفية دائماً، بل إنه حلّ لجدول النجاة لا الوصول والعثور على الحقائق النظرية لواقع العالم، ففعل التدين ليس تشييد مبنى المعرفة وانما ـ صرفاً ـ الهدف النهائي للدين، فالمعرفة النظرية التي هي الحصول على الحقائق امرٌ فيما التدين امر آخر[٥٤].

المبنى التاسع[*]: عدم الانسجام والتناغم ما بين القيم والآداب والفضائل. يقول

(*) ويقول عن المبنى الثامن: ليست هناك حقيقة لا محبة بينها ولا انسجام مع الحقيقة الأخرى، فكلّ الحقائق تجلس شرفةً واحدةً، وتسكن مجرّةً فاردة، هذه النقطة البديهية المنطقية تنجي الحقّ أولاً من التلوّن والتبعية، ولا تمنع أيّاً من طالبي الحقيقة من الاتجاه إلى أية قبلة، أو طرق أي باب في سبيل تحصيل والتماس الحق الذي يبغيه، وتدعو عرفاء الحق ثانياً إلى موازنة حقهم بحقوق الآخرين، فإذا كنا طلاباً للهندسة الموزونة للحقيقة فلابد لنا من أن نضع لُبنتنا إلى جانب لُبنة الآخرين، وإذا ما قنعنا بمستويات ومقاطع ناقصة من الحقيقة، وكنّا شاكرين عليها فلابد أن نحترم المستويات الأخرى، والمقاطع الأخرى لها عند الآخرين، ومن هنا فليس لنا سبيل غير القبول بالكثرة والتعدّد.

(*) يقول في المبنى التاسع: ليس هناك بُعدٌ بين التعدّدية الثقافية والأخلاقية، وبين التعدّدية الدينية، بل إنهما قريبتان من بعضهما البعض، هذه التعدّدية لابدّ من التدقيق فيها بصورةٍ جادّة، فهي وإن كانت سلبيةً من حيث اعتمادها على فقدان الدليل، لكنها من حيث الاتكاء على التباين، والتعارض والتساوي الذاتي بين القيم (في صورة القبول) تعدّديةٌ إيجابيةٌ مثبتةٌ وأصيلة، وليس مفادها غير القول بإمكانية الحياة المتنوعة ـ من حيث الأساس ـ وإمكانية النماذج المتعدّدة لها بحيث تكون متساويةً وبعضها البعض دون مجالٍ لاختزالها في نوع واحد.

وهكذا الحال في الظروف الروحية والشخصية والوجودية لكلّ شخص، فهي من حظه ونصيبه الخاص، ولا تشابه له فيها مع الآخرين، إن الترديدات، والاضطرابات، والعشق، والإيمان متفاوتةٌ ومتباينةٌ ذاتاً بين البشر، فكلّ إنسان وحيد ـ وعشق هذه الفردية وهذه الوحدة هو بداية كشف الحرية الجديدة، الحريّة من الاستحالة في الكل والكلّي، وإعادة العثور على الذات وحياتها الخاصة بها، ودينها الخاص بها وأخلاقها الخاصة.

الدكتور سروش: «لم يقم برهان على أن العدل والحرية مثلاً قابلين للجمع، بل إن كافة التجارب البشرية تشهد على تعارضهما، ومن هنا يصل أفراد المجتمع في نهاية المطاف إلى التخيّر بينهما واختيار واحدةٍ منهما على الأخرى»[٥٥].

ويقر الدكتور سروش في اجاباته عن مبهمات التعدّدية بأن التجربة البشرية تحكي عن كثرة القيم، والتفاسير، وعدم الصلح فيما بينها وهذا نوع من الاستقراء[٥٦]. وهنا يطرح التساؤل التالي وهو كيف يمكن استنتاج التعدّدية الدينية عن طريق عدم قابلية تحويل الكثرات القيمية الى وحدة؟ فهل كلما عثرتم على عالم كثرة غير قابل للتحويل ـ وبدليل الاستقراء ـ فلا بد ان يكون ذلك دليلاً على التعدّدية الدينية؟ هل يدعي الانحصاريون بان جوهر التدين هو جمع كافة الفضائل والقيم؟ ان التدين شيء والانسان الكامل ـ بالاصطلاح الصوفي ـ شيءٌ آخر. إن جوهر الدين من وجهة نظر الانحصاريين ليس جمع الفضائل والقيم حتى تقولوا لا يمكننا جمع كافة القيم في مكان واحد، وأن البشرية لم تنبئنا حتى اللحظة عن هذا الأمر في تجاربها.

اذا كان يمكن ان يكون هناك ولو انسان كامل واحد فمن المعلوم إذاً ان جوهر الدين ليس جمع كافة القيم، ان التكاليف حسب الطاقة ﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ فالمطلوب هو كل ما يقع في حدود الوسع الانساني لا كافة قيم العالم. وكما ذكرنا في بداية المقالة لم يجر تصوير صريح، وواضح وصحيح في مقالة «الطرق المستقيمة» لجوهر الدين والتدين، ان عليكم أولاً تحديد جوهر الدين، ومن ثم تنظرون هل ان عدم امكانية جمع القيم له ارتباط بجوهر الدين أو لا؟ وعلاوة على ذلك، فإن بعض القيم قابلة للجمع، والكلام يتركّز على هذه القيم القابلة للجمع فهل انها قابلة للجمع عن طريق دين واحد، أو عن طريق كافة الاديان؟ وعليه، فلا يمكن استخراج تعدّدية الاديان من تكثّر القيم.

اذا لاحظنا جمع القيم في جوهر التدين يتضح جلياً الفارق بين مسألة الانسان الكامل، وقضية جمع القيم، فما يلاحظ في التدين هو حد النصاب للقيم القابلة للجمع، اما في تحقق الانسان الكامل فلابد من طرح اجتماع كافة القيم، ودليل هذه المطالب واضح، وكما قلنا فإن القدرة والوسع تؤخذ في التكاليف.

المبنى العاشر(❖): وهو عبارة عن عليّة تدين أكثرية المتدينين لا دليلية هذا التدين[٥٧]

«أما الأفراد العاديّون الذين يمثلون الطبقة الوسطى في المجتمع فالكثير منهم أسرى العلل لا الأدلة والمبرّرات العلمية، إنهم هم من يملأ هذا العالم... ما هي تلك الأمور التي يفتخر بها مثل هؤلاء المجبورين المقيّدين المسجونين (والذين هم نحن) على بعضهم البعض؟ وعلى ماذا يلعنون بعضهم البعض؟»[٥٨].

هذا المبنى لا ربط له بالتعدّدية أيضاً، فنزاع التعدّديين والانحصاريين منحصر في الجواب عن السؤال التالي: هل ان الهدف النهائي يؤمّنه دين واحد، أو ان كافة الاديان تساهم في الإيصال إليه؟

فالانحصاري لا يقول ان الوصول الى الدين الحق يجب ان يكون عن طريق الدليل حتماً، واذا ما كان دينكم عليّاً لا دليلياً، فإن هذا الدين لن يقدر على ايصالكم للهدف، بل إنه يرى بأنك لو وضعت قدمك على الصراط المستقيم ـ سواءٌ عن طريق العلة أو الدليل ـ فقد نلت حظاً من السعادة. فإذا كان جوهر الدين قد لوحظ فيه الوصول عن طريق الدليل، فيمكن القول بان تدين الكثيرين علّي لا دليلي، لكن هذا القيد باطل في حدّ نفسه، فجوهر الدين له تأثيره الخاص سواءٌ حصل عن طريق العلة، أو عن طريق الدليل.

(❖) المبنى العاشر: إن تديّن أكثرية المتدينين ناشئ عن علّةٍ لا عن دليل، بل إن إيمانهم ـ في الأغلب ـ إيمان موروث وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرادشتيون والمسلمون واليهود. وليس العوام فقط، بل إن عامة علماء الدين هم أيضاً منتفعون منه، وهم يقومون بدراسة وتعليم الأمور التي يرضى عنها المحيط، والجو العام، ويسمّون ذلك علم الدين، إنهم في الحقيقة مقلّدون، إن المحقّقين الذين يتحرّرون من التحسين والتقبيح، والتقليد، ومن التمتّع عن طريق الدين هم قلّة، بل ونادرون، وقلّةٌ أيضاً أولئك الذين لا يعتنون بالآداب، والعادات الفكرية والعلمية للمكان والزمان الذي يعيشون فيه، بل يتواضعون وينقادون للفكر عن حريّةٍ حقيقيةٍ كما تتطلبه الحكمة. أما الأفراد العاديّون الذين يمثلون الطبقة الوسطى في المجتمع فالكثير منهم أسرى العلل لا الأدلة والمبرّرات العلمية... أغلبهم محكومٌ للجبر أكثر من الاختيار، ومعذورٌ لا مسؤول، فلديهم جزم راسخ قبل أن يكون لديهم اليقين، وتغلب عليهم الحرب والصراعات أكثر من الصلح والمداراة.

إن التواضع والرحمة والمشاركة في المعاناة أفضل لنا من التكبّر والعداوة والعنف، فبماذا يدّعي الأسير الأميرية؟ ليس هناك حربٌ أكثر خياليّة وإذهاباً للعقل من حرب الأسرى الظانّين أنفسهم أمراء.

نعم ثمة تمايز بين الحالتين بلحاظ الدرجة والمقام، وكمثال فإن تدين أبي ذر الغفاري يغاير تدين سلمان، لكن جوهر الدين متحقّق فيهما معاً.

هذا ولكن الدكتور سروش، وبإثارته الناحية الاخلاقية القيمية قام مجدداً بتلويث البحث، وابتلي مرّةً اخرى بمغالطة «تسميم البئر»، انه يوصي القراء أن يكونوا متواضعين، ذلك ان الجميع اسرى العلل... أفهل لدى التعدّديين والانحصاريين مشكلة اخلاقية؟! هل ان الانحصاريين متكبرون اما التعدّديون فمتواضعون ومتألمون للغير؟ لا يصح التوسّل بالقيم الاخلاقية لحل المسائل الاعتقادية والعلمية. ان النزاع ما بين التعدّديين والانحصاريين يقوم على مسألة فائقة الأهمية، فالكلام يدور حول ترسيم هندسة النجاة، وهي قضية أكثر أهمية من إكمال جدول المعرفة، وترسيم هندستها. ان البحث قائم حول الشقاوة والسعادة الأبدية، وعليه، فاذا ما أبدى الانحصاري حساسيّةً في هذا البحث، فإن ذلك ناشيءٌ عن أهمية المسألة، ومن هنا يجب التدقيق اكثر في هذا الموضوع.

وفي نهاية هذه المقالة ارى من اللازم الاشارة الى عدة اشكالات عامة على مقالة «الطرق المستقيمة»، وكذلك على «الجواب عن ابهامات التعدّدية» وهي:

١ ـ لقد جرى في هذه المقالة تقديم غير محايد فيما يخصّ التعدّدية، فإذا ما كان من المقرّر البحث حول التعدّدية بشكل تحقيقي، فلا بد من بيان أدلة الطرف الآخر ودراستها، وإلاّ فإن مجرد ذكر عدة مباني للتعدّدية دون أدلة الطرف الآخر لا ينمّ سوى عن عدم العناية بروح الموضوع وجوهره، فأدلة الطرف المقابل جرى بيانها في أكثر الكتب المرتبطة بالموضوع» ولذلك لابد من دراسة وتحقيق قوتها وضعفها أيضاً.

٢ ـ ان المباني المختلفة التي ذكرت للتعدّدية ـ والبعض منها تكثير لا مبرر له ـ لم يجر تفصيلها وتشريحها بشكل دقيق، فلو ان كافة المقدّمات اللازمة جرى تحليلها بشكل دقيق كما وبُيّن الترابط ما بين المباني والتعدّدية نفسها بشكل واضح فإن كافة هذه الابهامات التي حصلت للقرّاء لم تكن لتحصل أساساً. ان الابهام أجمل لباس ألبست به هذه المقالة، والاصل الذي هو البيان الدقيق للمقدمات صار كبش فداء للفرع الذي هو مجموعة المطالب الهامشية.

٣ ـ مع الاسف جرى استخدام المفردات والتعابير المحمّلة بالقيم بشكل كبير جداً، وذلك غفلةً عن ان التمسّك بمثل هذه المفردات لا يشكل دليلاً على نظرية التعدّدية حتى لو أمكنه تأمين سبب للاعتراف بها، إذ لا يجوز تلويث الماء الزلال للحقيقة بالوحل وأشكلة محاكمة الموضوع أمام القرّاء.

الهوامش:

١ ـ مجلة كيان، العدد ٣٦ ص٢، والمبنى الأول (نظرية القبض والبسط) هو مبنى نفس كاتب مقالة الطرق المستقيمة، وكما يعرف القرّاء المحترمون، فإن هذا المبنى لم يستحكم بنفسه بعد، بيد اننا نفرضه صحيحاً ونقيم بحثنا على اساس هذا الافتراض.

٢ ـ م . ن: ٤.

٣ ـ أي ان جوهر الدين هو الافهام المتنوعة اضافة الى الاعمال الدينية، أو انه فقط الاعمال الدينية.

٤ ـ فكما بينا ظهر ان التعدّدية الدينية ليست نتيجة للقبض والبسط، ومن وجهة نظرنا هناك نوع من مغالطة القياس المضمر غير المقبول (Unacceoted enthymemes)، ولاجل اتضاح هذه المغالطة، والمغالطات القادمة يمكن الرجوع الى:
Madsen Pirie, The Book of the Fallacy, 1985, Routledge and Kegan paul.

5 ـ يراجع بهذا الصدد، ويليام هوردرن، راهنماي الهيات بروتستان، ترجمة طاطه وس ميكائيليان.

٦ ـ ولابد من اضافة امر وهو ان التعدّدية الدينية الداخلية يمكن ان تنتج حينما يكون هناك نص او نصوص واحدة بين الفرق، فإذا كان النزاع بين الشيعة والسنة فإن تفسير الفخر الرازي والميزان سيتصلان بنص واحد أي القرآن، وهنا يمكننا القول بان كافة الافهام صحيحة، ولكن القرآن الذي يمثل عنصراً مشتركاً مجرّد قسم من النصوص الدينية، فالشيعة يتمسّكون بفهم «اصول الكافي» اما السنة فبفهم صحيح البخاري ومسلم و... وعليه فهذه الموارد لا يمكن استنتاج التعدّدية الداخلية الدينية منها.

٧ ـ من وجهة نظر شلايرماخر جوهر الدين هو احساس الاتصال بالمطلق.

٨ ـ ان التجربيين الدينيين مختلفون فيما بينهم في تحديد التجربة التي تقع جوهراً للدين، فعلى سبيل المثال يرى «أتو» جوهر الدين نوعاً من التجارب المعنوية، اما من وجهة نظر والتر استيس فجوهر الدين هو التجارب العرفانية.

٩ ـ ان التجربية الدينية تعتمد على نظريات اخرى لم نتعرض لها هنا، لكننا بحثناها في كتاب «تجربة ديني».

١٠ ـ راهنماي الهيات پروتستان، ص٤١.

١١ ـ إحدى نقاط ضعف مقالة: «الطرق المستقيمة» من وجهة نظرنا هو هذه النقطة بالذات، وهي انه بالرغم من ان كلمات استيس وجون هيك ومولوي قد جرى استعراضها في المقالة لكن الكاتب لم يأخذ بالحسبان التمايزات الموجودة بين هذه المواقف، بل ساق الجميع بمساق واحد، والحال أن تفاوت نظر هؤلاء مؤثّر في نظرية التعدّدية الدينية.

١٢ ـ يتمسك المخالفون للاستقرائية السطحية والابطالية في فلسفة العلم بهذا الاصل، وهو اصل يضرب أساس الوضعية المنطقية أيضاً، فالوضعيون المنطقيون يفرقون بين مقام جمع المعطيات، ومقام محاكمتها، لكن ـ وببركة هذا الاصل ـ يتضح أن مقام الجمع غير موجود، وكلا المقامين هما مراتب للتفسير مع فارق ان التفاسير ذات حضور اكبر في مرتبة المحاكمة منها في مرتبة الجمع. ان كل مشاهدة تمثل حملاً من النظريات (Theory - laden).

ولمزيدٍ من الاطلاع على نتائج هذا البحث في فلسفة العلم يمكن الرجوع الى:
Growth of Knowledgws ed. By Imre Lakatos ALAN Musgrave, 1970, Cambridge Vniversity press.

13 ـ راجع: استيس، عرفان وفلسفة، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، ص٢١ ـ ٢٨، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، انتشارات سروش.

١٤ ـ My sticism and philosophical analysis, ed. By steven Katz, pp. 20
Newyork, oxford vniverity press, 1978 ٨٧ .

15 ـ كيان العدد ٣٦: ٥.

١٦ ـ م . ن : ٧.

١٧ ـ لا نريد الخوض هنا في أدلة الانحصارية، لكن النظر الى تاريخ الاديان والمجتمعات التي ظهرت فيها هذه الأديان يفتح الطريق بشكل واسع، بيد أنّ التعدّدية تغافلت عن هذا الجانب كلّه.

١٨ ـ افضل كتاب كتب حول التّعدّدية، وجرى فيه تفصيل آراء هيك هو:
John Hick, problems of religious pluyalism, Neuyork, 1985.

19 ـ Ibid, p. 21 كما ان هيك شرح وحلّل نظرياته حول التعدّدية بشكل جيد في الكتاب التالي:
John Hick, An interpretation of religion, 1989, yale university press.

20 ـ يلاحظ وجود نقد لنظرية هيك في اكثر الكتب المرتبطة بالتعدّدية.

٢١ ـ لهيك بيانٌ يستنتج منه ان العقائد الدينية لا يمكن أن تكون جوهراً للدين، وقد قمت بنقد هذا الرأي في كتابي «تجربة ديني».

٢٢ ـ كتاب فيه ما فيه، مع تصحيحات وحواشي بديع الزمان فروزانفر، ص١٢٤ ـ ١٢٥، انتشارات امير كبير، ١٩٩٠م.

٢٣ ـ م . ن : ٢٢٨.

٢٤ ـ المثوي، الكتاب الخامس، البيت: ٢٠٣٥ ـ ٢٠٣٦.

٢٥ ـ المثوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٦٩.

٢٦ ـ إن Hasty generolizotion تعد واحدةً من المغالطات غير الصورية، وهي تحصل في صورة أخذ نتيجة كلية من حالة خاصة.

٢٧ ـ كيان، العدد ٣٦ : ٦.

٢٨ ـ المثوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٧٠.

٢٩ ـ إن الأنفاس التي ينفثها عازف الناي فيه
هل تنتسب للناي؟ كلا، إنها تنتسب للرجل نفسه
المثوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٩٣.

٣٠ ـ المثوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٦٤ ـ ١٧٦٥.

٣١ ـ المثوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٩٤ ـ ١٧٩٨.

٣٢ ـ المثوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٥٨.

٣٣ ـ المثوي، الكتاب الثاني، البيت: ٣٦٨٧.

٣٤ ـ المثوي، الكتاب الأول، البيت: ٤٩١ ـ ٤٩٢.

٣٥ ـ لابد لنا من كشف مغالطة أخرى موجودة في مقالة «الطرق المستقيمة»، ان مولوي عارف وشاعر كبير، وانا شخصياً لدي علاقة غير عادية بآثاره ونتاجاته، لكن الاستعانة بأشعار مولوي في بحث التعدّدية تعدّ من نوع مغالطة التوسّل بمرجعية غير مناسبة (Appea to inapropriat authority)، فعلى سبيل المثال يعدّ انشتاين عالماً فيزيائياً كبيراً جداً، لكن الاستعانة بكلماته في بحث وجود الله تعد من نوع مغالطة التوسّل بمرجعية غير مناسبة، فإذا كان انشتاين اكبر علماء الفيزياء في كافة الاعصار فهو ليس متكلماً، ولذلك لا يمكن حلّ مسألة كلامية من كلمات عالم فيزيائي، اننا نتوقع من انشتاين ان ينفعنا في دائرة تخصّصه، وهكذا مولوي فإذا كان عارفاً وشاعراً كبيراً لكنه ليس متكلماً. واساساً مولوي فرّار من العقل لا محارب له، ولا علاقة له بالبحث العقلي، بل هو يرى مجال عمله متجاوزاً للعقل نفسه.

ممارسوا الإستدلال ذوو قدم خشبية
والقدم الخشبية غير متينة بل قد تتكسر

وبهذا يعلم ان كلام مولوي هنا ليس حجةً، فبالرغم من كونه عارفاً كبيراً ويملك اجمل واروع واعذب بيان لكن رأيه ليس حجةً في البحوث الكلامية والفلسفية. ان الكلام والفلسفة دائرةٌ اخرى ولها متخصّصوها، ومن الطبيعي ان هذا الامر لا ينقص من قدر مولوي أو انشتاين. لكن من الضروري فرز التخصّصات عن بعضها.

٣٦ ـ كيان، العدد ٣٦ : ٩.

٣٧ ـ المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ٢٤٧٩ ـ ٢٤٨١.

٣٨ ـ كيان، العدد ٣٦ : ٩.

٣٩ ـ م، ن : ٩.

٤٠ ـ ان مسألة غرق الحقائق لها نكتة عرفانيةً اخرى عند مولوي، ولا علاقة لها بالتعدّدية الدينية، لابد من النظر الى اشعار مولوي بعين عرفانية، كما ومن اللازم تحديد الموقع الفكري الذي استقر فيه.

٤١ ـ كيان، العدد ٣٦ : ١١.

٤٢ ـ كيان، العدد ٣٧ : ٥٨.

٤٣ ـ لقد بيّن الدكتور سروش هذه النقطة في محاضرةٍ له في مدينة كليولند تحت عنوان: «حول المستويات المتعدّدة للتديّن»، وقد جرى تعريف هذه المحاضرة في مجلة كيان، العدد ٣٦ : ٥٨.

٤٤ ـ هذه المغالطة تسمى بمغالطة (Loaded words) وقد جرى الاهتمام بها في الدراسات المتعلّقة بالفكر النقدي.

٤٥ ـ كيان، العدد ٣٦ : ١٢.

٤٦ ـ تؤثّر مغالطة ذي الحدين الجعلي (Bogus dilemma) في القياس ذي الحدّين، ويتشكل قياس ذي الحدين من قضيتين شرطيتين، وقضية فصلية، وروح القياس ذي الحدين عبارة عن امتلاكنا عدة شقوق، وكافة هذه الشقوق تنتهي بنتيجة واحدة، ومغالطة ذي الحدين الجعلي تحصل في حالة ما إذا كانت الشقوق اكثر مما جاء في المقدمة الفصلية أو ان تذكر لمقدم الشرطية توالي كاذبة، ويمكن للقرّاء المحترمين وبهدف المزيد من الاستيضاح الرجوع الى كتب المنطق.

٤٧ ـ كيان، العدد ٣٧ : ٥٩.

٤٨ ـ تسمى هذه المغالطة، وأمثالها بمغالطة تسميم البئر (Poisoning the well)، فالشخص في هذه المغالطة وقبل ان يتكلم مخالفه بأية كلمة، يرتب كلماته بشكل يفقده الاعتبار، وبالتالي المجال للاعتراض، وعلى سبيل المثال يقول: «افهل الانسان احمق حتى يعتبر القضية كذا وكذا...».

٤٩ ـ كيان، العدد ٣٦ : ١٢.

٥٠ ـ لا حظوا العبارتين التاليتين: «وعندما نذعن لهذا الأمر فسوف يتسنّى لنا هضم الكثرة بشكل أكثر سهولةً ومألوفيةً واستساغة» (كيان، العدد ٣٦ : ١٢)، و «...هذا التواضع وقلّة الادعاء يجعل الخطاب، والحوار مألوفاً وميسراً، ويفتح الباب أمام التعدّدية الإنسانية والدينية» (كيان العدد ٣٦ : ١٣).

٥١ ـ م، ن.

٥٢ ـ م، ن.

٥٣ ـ م، ن.

٥٤ ـ ويستمرّ الدكتور سروش في تكرار هذه المغالطة في طيات هذا المبنى فيقول: «... لا الشعور الخالد بالرضا بحقّه المزعوم والجلوس فارغاً وعدم الاطلاع على ما عند الآخرين» (م، ن: ١٣).

٥٥ ـ م، ن : ١٤.

٥٦ ـ كيان العدد ٣٧ : ٦٠.

٥٧ ـ كيان العدد ٣٦ : ١٥.

٥٨ ـ م، ن.

منطق فهم الدين...

(قراءة النص الديني بين التعددية والإكتشاف)

بقلم: حجة الإسلام علي أكبر رشاد

تعريب (عن الفارسية): حيدر نجف

المحجّة يطرح حجة الإسلام علي أكبر رشاد من خلال هذا البحث اللبنات الأولى لمشروع يسعى لإنجازه، يحمل عنوان «منطق فهم الدين»، وهو في هذا السبيل يقدّم خطوات منهجية تبدأ بتعريف بعض المفردات، لتنتقل إلى عرض منطق فهم الدين، ومقدمات قابلية الدين للإكتشاف والشروط المسبقة لفهم الدين والأدوات اللزامة لتقويم هذا الفهم. المحجّة

بين يدي الموضوعة

هل يمكن إكتشاف الدين؟ هل يمكن استيعاب حقيقة الدين بكاملها؟ وإذا ما كانت للدين قابلية للاكتشاف، فما هي مصادر فهم الدين؟ هل تسير عملية اكتشاف الدين الحق على سكة منطق محدد؟ وإذا كان اكتشاف حقيقة الدين أو الدين الحقيقي أمراً ممكناً وممنطقاً، فما هي عوامل تنوّع وتطوّر الفهم الديني؟ هل تنوّع الأفهام وتطورها ذو طبيعة عضوية وبالجملة، أم أنه في الجملة؟ هل تحول فهم الدين عرضي متعارض أم طولي متكامل؟ وهل تعددية الفهم الديني تقتضي النسبية في فهم الدين أم لا؟ هل يمكن تصنيف الفهم إلى صائب وغير صائب؟ وإذا كان هذا التصنيف جائزاً، فما هي أدوات تمييز الفهم الصحيح من الفهم الملتبس؟ وهل يجب استقاء إجابات الأسئلة الواردة أعلاه من الدين ذاته أم من خارج الدين؟ أم من كلا الطريقين؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة وما شاكلها تحتم استنبات علم مستقل يمكن تسميته

إن الإجابة على هذه الأسئلة وما شاكلها تحتم استنبات علم مستقل يمكن تسميته «منطق فهم الدين». كما تستلزم الإجابة المجملة على الأسئلة المطروحة دراسة المدارات التالية:

١ ـ تعريف المفردات المفتاحية.

٢ ـ المنهج في منطق فهم الدين.

٣ـ مقدمات قابلية الدين للاكتشاف.

٤ـ شروط فهم الدين (صفات من يريد فهم الدين وصلاحياته).

٥ ـ منهجية إكتشاف الدين.

٦ ـ استحقاقات نظرية «قابلية الدين للقراءة».

٧ ـ الأدوات اللازمة لتقييم فهم الدين.

وفيما يلي إلماحات مقتضبة لهذه المدارات هي عصارة دروس ومحاضرات ألقيتها، وأترك عرضها التفصيلي إلى فرصة أخرى.

١ ـ تعريف المفردات:

لا مناص من دراسة وتعريف مفردات أساسية في هذا المجال من قبيل الدين، النص الديني (المقدس)، فهم الدين، التفسير، التأويل، الهرمنوطيقا، القراءة، المعرفة الدينية، لغة الدين، منطق فهم الدين، المناهج والتوجهات في تفسير النص الديني (وخصوصاً القرآن)، بيد أنني لن أتناول في هذه العجالة سوى مفردات «الدين» و«فهم الدين» و«القابلية للقراءة» و«الهرمنوطيقا» باختصار.

١ ـ الدين عبارة عن مجموعة قضايا وتعاليم أنزلها مصدر الوجود لرسم علاقات الإنسان بنفسه وباللّه وبالطبيعة وبباقي البشر، بغية ضمان الكمال والسعادة للإنسانية.

٢ ـ فهم الدين عبارة عن اكتشاف منطقي (ممنطق) للقضايا والتعاليم الدينية من مصادرها كما هي. والعلاقة بين فهم الذين والدين ذاته من سنخ العلاقة بين العلم والمعلوم. لذا حتى لو أخطأ بعض علماء الدين في فهمه، ما يفضي إلى استخلاص أكثر

من تصور للعبارة الدينية الواحدة، بيد أن هذه تعد حالات نادرة مقارنة بالتصورات المتوافق عليها التي ترتسم في أذهان علماء الدين للعبارات الدينية. ومجرد وجود أفهام متعددة لا يدل على كونها صحيحة وصائبة. فبالإمكان فرز الفهم الصائب من الفهم الخاطىء.

٣ ـ القابلية للقراءة معناها أن النص (بما في النص الديني المقدس) يحتمل عدة معاني عند تفسيره وقراءته، بفعل طبيعة البنية الذهنية للإنسان، والتأثير الحاسم لذهنية وشخصية المفسر في فهمه للنصوص من ناحية، وبسبب كون النص صامتاً أو تاريخانياً من ناحية أخرى. حتى يمكن انتزاع تفاسير عضوية متفاوتة جداً بل متناقضة من النص الواحد، وتمتاز كل هذه التفاسير والأفهام بالحجية والأهمية المتساوية.

٤ ـ الهرمنوطيقا، وهي علم إجتاز تاريخاً حافلاً بالمنعطفات وتفرع اليوم إلى شعب متعددة منها هرمنوطيقا النص. وباتت بعض نظريات هرمنوطيقا النص حجر الزاوية لفكرة قابلية الدين للقراءة. ويتاح لنا تقسيم هرمنوطيقي النص إلى ثلاثة تيارات رئيسة:

أ: تيار أصالة المؤلف» وهم من يرون أن رسالة المُفسِّر لا تتعدى كشف مراد المؤلف أو صاحب النص والإفصاح عن مقاصده ومراميه.

ب: تيار «أصالة النص» وهم الذين يعدون التفسير «معننة» النص واستنطاقه باعتباره صامتاً لا يتكلم، بصرف النظر عن مراد مبدع النص ومقاصده. لذلك يمكن في رأيهم تحميل النصوص معانٍ متعددة ومتباينة.

ج: تيار «أصالة المفسر» وهم المعتقدون بأن شخصية المفسر (أو المتلقي) وتصوراته لها الدور الأول في عملية التفسير. ولهذا ينبغي التدقيق في تطلعات المفسر وميوله لأهميتها الكبيرة في إظهار النص إلى النور. وتتضاعف عندهم مكانة المفسّر إلى درجة أنه يكشف بتفسيره عن نفسه لا عن النص وصاحبه، والواقع أن النص والمفسِّر يتبادلان المكان عندهم.

النقطة الجديرة بالذكر هي ضرورة الفصل بين المراد من النص، ومعناه (الاستعمالي) ومفهومه (معانيه المتصوّرة).

٢ ـ المنهج في منطق فهم الدين:

هل ينبغي استخلاص منهجية كشف الدين من الدين ذاته أم من خارجه؟ هذه المسألة تعد من التحديات الطليعية في علم فهم الدين، وهي قضية عميقة تتطلب فرصة مناسبة لتمحيصها والتفصيل فيها. ولا يتسع المجال هنا سوى للإشارة إلى أن المنهج التركيبي (بين ما هو ديني وما هو خارج الدين) يبدو الأفضل والأنجع في مواجهة المشكلة وليس المنهج الأحادي. بل لعله المنهج السليم الوحيد في هذا الباب.

٣ ـ مقدمات قابلية الدين للاكتشاف:

تنهض قابلية الدين للاكتشاف على مقدمتين أساسيتين:

الأولى: إكتشاف الدين وفهمه ممكن وضروري (مبدأ قابلية النصوص الدينية للفهم).

١ ـ ألمحنا إلى أن الدين مجموعة قضايا تعاليم أنزلها اللّه لهداية البشر صوب الكمال والسعادة. وإذا لم تكن النصوص الدينية قابلة للفهم لوجب كونها لغواً من القول. واللغو قبيح لا يمكن أن ينسب للخالق الحكيم. ولمزيد من الإيضاح نقول:

أ: لأن عموم الناس هم مخاطبو الباري عزّ وجلّ، فإن لغة الدين لغة عرفية (العرف العام) والمراد من عرفية لغة الدين أنها عامة غير تخصصية (مثلما هي لغة الفلسفة أو العلوم أو اللغة الرمزية) ولا تقتصر على زمان أو مكان محددين. ذلك أن احتباس لغة الدين بزمان ومكان معينين بحيث لا يمكن فهمها في زمان ومكان آخرين، يتعارض والغاية الأبدية العالمية من الدين الإسلامي، وهي حالة تفضي بالتالي إلى اللغو والعبث.

ب: القابلية للقراءة وإمكانية تعدد القراءات العضوية تستوجب حيرة الإنسان ونقض أغراض الرسالة، وتفيد عبثية الدين.

ج: الأنواع الذوقية المختلفة من الفهم (الفلسفية، العلمية، العرفانية و... الخ وهي جميعاً سبل موازية للسبيل الديني) ليست تصورات إسلامية بالضرورة، على الرغم من أن معطياتها قد تتطابق والتعاليم الدينية كلياً أو جزئياً.

٢ ـ عبارات النصوص الدينية من زاوية قصد الشارع، إما «نصوص» أو «ظواهر» أو

«متشابهات». أما النصوص فإن العقل والوجدان يدلان على حجيتها وكشفها لمراد الشارع. وأما الظواهر فسيرة العقلاء تؤكد حجيتها واعتبارها (ما لم يثبت خلافها). والمتشابهات يمكن تفسيرها وفهمها في أغلب الحالات بالرجوع إلى النصوص والظواهر (المحكمات).

٣ ـ النصوص الدينية تصرح بوضوح الدين وإمكانية فهمه وفهم نصوصه؛

أ: ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصّلت من لدن حكيم خبير﴾ (هود: ١).

ب: «فمن زعم أن كتاب اللّه مبهمٌ فقد هلك وأهلك» (بحار الأنوار٨٠ص٩٠).

ج: «هو كتابٌ فيه تفصيلٌ وبيانٌ وتحصيل وهو الفصلُ وليس بالهزل، وله ظهرٌ وبطن فظاهره حُكمٌ وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة... إن هذا القرآن نور مبين» (حديث نبوي).

٤ ـ القرآن الكريم (وهو النص الإسلامي الأول) يصف نفسه بالبيّن أو ما شاكل في آيات كثيرة منها:

أ: ﴿تلك آيات الكتاب المبين﴾ (يوسف: ١).

ب: ﴿نزلنا عليك تبياناً لكل شيء﴾ (النحل: ٨٩).

ج: ﴿يا أهل الكتاب.. قد جاءكم من اللّه نور وكتاب مبين﴾ (المائدة: ١٥).

د: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر﴾ (القمر: ١٧، ٢٢ و٣٢).

هـ: «وكتاب اللّه بين أظهركم ناطق لا يعي لسانه» (نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣).

٥ ـ تعاليم أئمة الدين المتكررة بالالتزام بالنصوص الدينية من قرآن وسنّة تستوجب كون هذه النصوص مفهومة ولها حجيتها:

أ: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب اللّه وعترتي...».

ب: «إذا التبست عليكم الفتن فعليكم بالقرآن» (أصول الكافي٨٠ج٨٠١ص٨٨).

٦ ـ قعّد أئمة الدين العديد من القواعد للاستقاء من النصوص الدينية وفي هذا دليل على إمكانية فهمها وحجيتها.

٧ ـ سير أئمة الدين تبتني على الاجتهاد في النصوص والاحتجاج بها.

٨ ـ السيرة العملية والارتكاز الذهني للمسلمين وغير المسلمين يفيد فهم وتفهيم مضامين النصوص الدينية، ما يشير إلى عدم ترددهم أو تشكيكهم في قابلية النص الديني للفهم.

٩ ـ قابلية النصوص الدينية للفهم تتسم بوضوح وجداني، فنحن نجد في داخلنا بكل جلاء أننا والآلاف غيرنا نفهم معاني الآيات والروايات، بل ونفهمها فهماً واحداً. وهذا شاهد آخر على قابلية هذه النصوص للفهم وقيمتها الاحتجاجية.

المقدمة الثانية: فهم الدين عملية ممنهجة (مبدأ استناد عملية اكتشاف الدين إلى منطق واضح).

١ ـ الدين «حقيقة» منزلة، ولها وجودها الحقيقي بغض النظر عن عقيدتنا بها وانحيازنا لها، وفهمها لا يتأتى مصادفةً أو حسب الأذواق والنزعات، ذلك أن إحتمال إنطباق الفهم الذوقي مع نفس الأمر الديني قريب من الصفر. كما إن حصيلة التفسير ستكون إسقاطاً لأذواقنا وليست إنعكاساً لحقيقة الدين.

٢ ـ النصوص الدينية تشهد بصراحة لصالح منهجية تفسير القرآن.

٣ ـ حدد النبي (ص) والأئمة (ع) عدة قواعد ومناهج لفهم الدين منها:

أ: منهج «تفسير القرآن بالقرآن».

ب: قاعدة «إرجاع المتشابه إلى المحكم».

ج: قاعدة «تقدم الدلالة القرآنية على الدلالة الروائية».

د: قاعدة «التعادل والتراجيح» (الروايات العلاجية).

٤ ـ سيرة أئمة الدين زاخرة بالتدبر الممنهج في النصوص الدينية.

٥ ـ السيرة العملية والارتكاز الذهني للمسلمين يدل هو الآخر على أسلوب ممنهج في فهم الدين.

٤ ـ الشروط المسبقة لفهم الدين:

من أجل فهم الدين، يتحتم على الفاهم التحلي بصفات خارجية وباطنية وصلاحيات

علمية عديدة، ليتمكن من فهم الدين أولاً، وليكون فهمه صحيحاً صائباً بالدرجة الثانية، ومن هذه الصلاحيات:

١ ـ العلم والبصيرة بالهوية الوحيانية والعقلانية للدين والنصوص الدينية.

٢ ـ طهارة الروح.

٣ ـ تمحّض الذهن.

٤ ـ الرسوخ في العلم.

٥ ـ التوفر على علوم ايهابية.

٦ ـ التبحر في استخدام منطق فهم الدين.

٧ ـ المعرفة بكل نصوص الوحي المقدسة.

٨ ـ الاستئناس بنصوص الشارع والمعرفة بمقاصد الشريعة.

٩ ـ معرفة السبك والبنية اللغوية للدين.

١٠ ـ المعرفة بلغة عصر نزول الآيات، وصدور الأحاديث.

١١ ـ التعمق الكافي في الأدب العربي وعلوم اللغة.

١٢ ـ الاضطلاع الوافي بالعلوم النقلية.

١٣ ـ التبحر المجزي بالعلوم العقلية.

١٤ ـ المعرفة بالعصر والإلمام بعلومه حسب الحاجة.

وكما يلاحظ فإن كل واحدة من هذه النقاط الأربعة عشرة تستلزم تفصيلاً وشرحاً واسعاً لا يستوعبه المقام.

٥ ـ منهجية فهم الدين:

لا يتسنى الفهم الصحيح للدين إلاّ إذا توفرت الشروط اللازمة في ثلاثة «مثلثات» كما يلي:

أ: الاستخدام الصحيح لمثلث المصادر الدينية:

بما أن «العقل» و«القرآن» و«السنّة» حجج إلهية، لذا ينبغي إعتمادها بشكل مناسب

في عملية اكتشاف حقيقة الدين وفهمه. وبالتالي ستكون قراءة هذه المصادر الثلاثة واستلهامها من كفيلة بصحة فهم الدين وحجيته (ولابد من ملاحظة الانسجام الداخلي لكل واحدة من الحجج).

ومما تلزم الإشارة إليه في هذا المضمار:

١ ـ يجب مراعاة مجموعة القواعد الأصولية في استخدام العقل واعتماد النقل (الثقلين) في مقام تفهيم الدين، لتكفل صحة الفهم (ومن ذلك الالتفات إلى الاطلاقات والمقيدات، والعمومات والتخصيصات، والناسخ والمنسوخ، والتعادل والتراجيح، وشروط السند، والصدور، والدلالة و... الخ) عند الاستشهاد بالآيات والروايات.

٢ ـ لأن كلاً من العقل والقرآن والسنّة حجّة، فلو تعارضت مداليلها وجب ترجيح الدلالة القطعية لأحدها على الدلالة الظنية للآخر.

٣ ـ يتسم التعارض بين المصادر الثلاثة بالواقعية والأهمية، إلاّ إذا كان مركز تعارضها واحداً من كل النواحي، وبغير ذلك لا يكون التعارض حقيقياً.

ومن المعروف أن التناقض لا يكون تناقضاً إلاّ إذا اشترك المتناقضان في ثمانية أمور هي «الموضوع» و«المحمول» و«المكان» و«الشرط» و«الاضافة» و«الكل والجزء» و«القوة والفعل» و«الزمان».

ب: الملاحظة الدقيقة لمثلث الخطاب الديني:

فالدين والنصوص الدينية بصفتها خطاباً لها ثلاثة أطراف هي: «الآمر الحكيم» و«المصحف الأبدي» و«المخاطب المكلّف». ولابد من تجنّب التطرف في تحديد نصيب كل واحد من هذه الأطراف الثلاثة في تشكيل معاني النصوص المقدسة، كما ينبغي احتراز استبدال طرف بآخر، وإنما يجب تشخيص دور كل منها بشكل دقيق ومعقول. أضف إلى ذلك أنه يتوجب الالتفات إلى أن آمر الدين «حكيم» والنص الديني «أبدي خالد»، ومخاطب الدين «إنسان مكلّف». وكل هذه الصفات لها استحقاقاتها ولوازمها المعقولة، وإذا ما تم أخذها بنظر الاعتبار عملت على تيسير عملية فهم الدين وإضفاء صبغة عقلانية على الفهم الديني.

ج: التأكد من إنسجام أضلاع مثلث المعارف الدينية:

الدين مجموعة معرفية عضوية متماسكة، تتألف من ثلاثة أركان هي القضايا والدساتير (ما يجب وما يحرم = الأحكام) والقيم (ما يليق وما لا يليق = الأخلاق). ولا مناص من أن يكون فهمنا للدين منتظماً متناسقاً لا يناقض بعضه بعضاً.

الجدير بالذكر أن مراعاة النقاط الآنفة فيما يتعلق بمثلث المصادر الدينية ومثلث أطراف الخطاب الديني، ومثلث المعارف، لا تتسنى إلاّ في إطار عملية دقيقة تنظم علم فهم الدين. ونظراً لورود إحتمال الخطأ والإلتباس تنقسم الافهام إلى ١ ـ محقّة صائبة ٢ ـ محقة حجة ٣ ـ غير محقة غير حجة.

٦ ـ استحقاقات نظرية «قابلية النص الديني للقراءة»:

١ ـ «قابلية النص للقراءة» هي بدورها قراءة في مضمار هوية فهم النص والمعرفة الدينية ولا تكتسب معنىً أو حجية إلاّ للمؤمنين بها.

٢ ـ إذا تبنّينا هذه النظرية واعتبرناها صائبة، لزمنا الاعتراف بصحة وحجية النظرية المقابلة لها والقائلة بضرورة فهم الدين فهماً واحداً وبأن فهم الدين إما أن يكون صحيحاً أو خاطئاً، لأن هذه النظرية بدورها قراءة من القراءات. إذاً ففكرة القابلية للقراءة تناقض نفسها وتتسم بالمفارقة.

٣ ـ لا أحد ينكر إمكانية تفاسير متفاوتة لبعض المفاهيم الدينية، إلاّ أن أنصار تعدّد القراءات يكتفون بعدة أمثلة على نظريتهم، فيقعون في مغالطة تعميم القضية الجزئية إلى كلية.

٤ ـ قابلية الدين للقراءة فكرة تستند إلى استقراء ناقص، والاستقراء الناقص ليس بحجة. والاستقراء التام إما غير ممكن، أو أنه يدل على خلاف ما تزعمه النظرية. وبالتالي لن تخرج من دائرة التقديس إلاّ الأفهام والتفاسير الجلية التهافت.

٥ ـ الهرمنوطيقون متناقضون في الأفكار والأفعال. فكما يدعي غادامر: «لا يمكننا تشخيص مفردات تدل على شيء دلالة قطعية» وبهذا سيعود التفهيم والتفهم غير

ممكنين أو لا يمكن الوثوق بهما. إذاً فلماذا يحاولون تفهيم أفكارهم للآخرين أصلاً؟ ولماذا يكتبون وينتجون النصوص؟ فبحسب تصورات غادامر وأضرابه يتساوى الكلام والسكوت وتتعادل الكتابة وعدمها.

٦ ـ اعتبار النص صامتاً والقول بقابليته لقراءات مختلفة، تنكّرُ للوجدان البديهي الصريح الذي يسود محاورات البشر اليومية. أضف إلى ذلك أنه من الشطط بمكان إنكار وجود أفهام عامة ودائمية لنصوص دينية وغير دينية في كافة المجتمعات البشرية، وهي أفهام وتفاسير ليست بالقليلة دون مراء.

٧ ـ القابلية للقراءة خلاف سيرة العقلاء الذين ما فتئوا يتحاورون ويتفاهمون ويضعون القوانين ويبلغونها ويدونون اللغة والآداب ويدرِّسونها ويألّفون الكتب ويترجمونهاويتنازعون ويدافعون و... الخ متوكئين في كل ذلك على ما تعنيه الأقوال والنصوص، وواثقين بوجود مفاهيم مشتركة بين الأذهان. وبغير هذا لكانت كل المحاورات والأحكام والاختلافات والوفاقات لغواً وعبثاً لا تدل على أي شيء.

٨ ـ القابلية للقراءة، لا سيما في صيغتها المتطرفة تقتضي إجتماع النقيضين، فهي تبارك فهمين متناقضين لعبارة واحدة.

٧ ـ الأدوات اللازمة لتقويم فهم الدين:

لتشخيص الأفهام الصحيحة من الخاطئة، واكتشاف الآفات التي قد تكتنفها التصورات والأفهام، هناك جملة مناهج وأساليب يمكن التوسل بها، ومنها على سبيل المثال:

أ: تمحيص الصفات والصلاحيات التي يتمتع بها المتلقّي. وقد أسلفنا ذكر جانب منها وهو:

١ ـ صفات وشروط باطنية من قبيل التحلي بالبصيرة في فهم هوية الدين والنص الديني، وطهارة الروح، وتمحّض الذهن، والرسوخ في العلم، والتوفر على معارف إيهابية.

٢ ـ الصلاحيات العلمية من قبيل التبحّر في استخدام منطق فهم الدين، والاضطلاع في النص المراد تفسيره بكامله، والاستئناس بنصوص الشارع ومقاصد الشريعة، والمعرفة بسبك وبنية لغة النص، والأضطلاع في لغة عصر النزول والصدور، والتمكّن من العلوم اللغوية والأدب العربي، والمعرفة الكافية بالعلوم العقلية، والتمرس في العلوم النقلية، والعلم بالزمان والإلمام ببعض العلوم الأخرى بحسب الحاجة.

ب: إعادة دراسة وتقويم الأفهام بطريقة منهجية عبر:

١ ـ العرض على منطق التفكير البشري (علم المنطق).

٢ ـ التقييم بلحاظ صحة استخدام المنطق وقواعد فهم الدين.

ج: من المهم جداً إجراء تقويمات أولية لتفاسير النصوص، وشرح مؤشرات فهم الدين، وإيضاح منطق التنظيم. وهذه بدورها مهمات تستلزم مجالاً أوسع مما نحن فيه.

ثمة مداخل عديدة إلى نصوص الدين لتمحيصها ومعرفة تفاسيرها الصحيحة، تشير أدناه إلى ثمانية منها:

١ ـ التمحيص والاختبار من زاوية ملائمة التصورات للفطرة وعدم تعارضها مع الطبع السليم.

٢ ـ عدم تعارض الأفهام والتصورات مع أحكام العقل القطعية.

٣ ـ مقارنة الأفهام بسيرة العقلاء المستمرة (الممضاة من قبل المعصوم).

٤ ـ عرض الأفهام والتصورات على مبادىء الدين العقدية والانثروبولوجية.

٥ ـ مقارنة التصورات المستخلصة من النص بمسلمات الوحي ومحكماته.

٦ ـ تقويم الأفهام والتفاسير في ضوء مقاصد الشريعة وروحها.

٧ ـ مقارنتها بارتكاز المسلمين.

٨ ـ فحصها من حيث عملانيتها وكفاءتها.

منتدى المحجة

قراءتان في كتاب التصوف والفلسفة (ولتر ستيس)

❖ التصوف والفسلفة

الدكتور أنور أبي خزام

❖ ما هو موقف ستيس من التصوُّف؟

السيد نواف الموسوي

قراءتان في كتاب التصوف والفلسفة

المحجّة التصوّف والفلسفة كتاب مليء بالمفارقات، يحتاج إلى قراءة متأنية أو قراءات، فهو لم يكتب بلغة غثة لتضييع وقت القارىء، ولا كتب لغاية تعليمية هدفها حشد المعلومات، ولو توفرت بقوة في الكتاب، إنما غايته طرح موضوع فعالية التصوف في المجتمع، ودوره في الوصول الى مجتمع إنساني تسود فيه الأفهام المتقاربة المتكئة على البعد الروحي المتحكم بالإنسان فالكتاب إذاً قضية وهم، كتبه ستيس بعد هجره للإلحاد والدراسات الهيغلية وهدفه إظهار أهمية التصوف في حياة الشعوب وقابليته لإن يكون مادةً دراسية كما الفلسفة، و«المحجة» تقدم في هذا منتداها قراءتين لهذا الكتاب الاولى للدكتور أنور أبو خزام والثانية للاستاذ نواف الموسوي.

القراءة الأولى
التصوف والفلسفة

الدكتور أنور أبي خزام

قد يتبادر إلى الذهن، ولأول وهلة، عند النظر إلى عنوان هذا الكتاب «التصوف والفلسفة»، أنه كتاب يتناول الفلسفة بصلتها مع التصوف بمعنى أن التصوف موضوع مستقل عن الفلسفة يتفق معها في أمور ويختلف معها في أخرى. تماماً كما حدث في الفلسفة الإسلامية القديمة عندما حاولت التوفيق بين الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية. لكننا عندما نبدأ بقراءة محتويات هذا الكتاب نجد أن مجمل ما عرضه الكتاب هو بالحقيقة محاولة لقراءة التصوف من منظور منطقي تحليلي وتنظيري إلى آخر الحدود!. إن التصوف الذي يعالجه هذا الكتاب هو التصوف بالمعنى العام أي

الذي يصطلح على تسميته باللغة الانكليزية بال Mysticism وليس الصوفية بمفهومها الشائع عند المسلمين والمعروفة باللغة الإنكليزية بإسم Sufism . نحن إذاً أمام كتاب مختلف وتحتاج قراءته إلى الالمام بأعمال عديدة لمتصوفة مختلفين كمتصوفة العالم الغربي. إضافة إلى التصوف الشرقي الصيني والهندي وإضافة إلى التصوف في الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام. الكتاب إذن كتاب مجهد تحتاج قراءته إلى صبر وجلد وطول أناة. أما عن النتائج التي توصل إليها الكاتب فسنأتي على ذكرها فيما بعد.

يبدأ الكتاب مباشرة بوضع افتراضات تسبق البحث. ولا يشير في تصديره أو مقدمته إلى أي عرض تاريخي ولو مقتضب لتاريخ التصوف كما يفترضه بوصفه موجوداً في كل الحضارات. وهذا يجعل الكتاب مقصوراً على المهتمين بالفلسفة. ويستند لكتاب إلى برتراند راسل Mysticism & logic لكي يقرر بأن البحث في التصوف أمر جدير بالدراسة. لكنه يختلف مع راسل إلى حد بعيد لأن التصوف الذي قصده راسل هو نوع من التوجه الفكري والأخلاقي عند معظم عظماء المفكرين. والفلاسفة في العالم القديم ومنهم هيراقليطس وبارمنيدس وأفلاطون واسبينوزا. وان الفيلسوف هو من يجمع إلى العلم التصوف. فالعلم هو الإطار العقلي للفلسفة والتصوف هو الإطار الروحي الانفعالي الأخلاقي لها. وغني عن البيان ان التصوف في هذه الحالة قريبٌ للعلم وشرطٌ لقيام الفكر الموضوعي. لكن راسل لا يعتبر التصوف مرتبطاً بالدين بأي شكل من الأشكال لأنه يتكلم عن ال Mysticim بكونه طريقة انفعالية ومع ذلك فهو يؤثر بشكل منطقي في أفكار الفلاسفة. فكيف يرتبط التصوف بمشكلة المنطق والفلسفة النسقية؟ وتلك هي المشكلة التي تشكل قوام الكتاب وجوهر بحوثه.

الفلسفة إذاً هي جمع بين موضوعين «العلم والتصوف». ونحن نعلم أن العلم يرتكز في قواعده الأساسية على المنطق والتجربة. أما التصوف عالم من الرؤى والتخيل والتجارب الذوقية. وهو يرفع القيم الأخلاقية إلى درجات كبرى. فهل يمكن أن يكون للتجربة الصوفية نتائج يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار؟ وهل هناك محور كلي عام يجعل

من التجربة الصوفية تجربة موضوعية قابلة للتعميم، كالتجربة العلمية، وخاضعة بدورها لقانون السببية؟

ولحل هذه الإشكالية يقوم الكاتب بتقسيم التصوف منطقياً إلى نوعين:

التصوف الانبساطي والتصوف الانطوائي. ويشكل هذا التقسيم مجمل الفصل الثاني من الكتاب كي يستنتج بأن هناك إتفاقاً في التجارب الصوفية المختلفة والتقاء في السعي النهائي إلى مقاربة اللّه وأحياناً الاتحادية وأحياناً رؤيته. ومع كل ما يمكن أن يلصق بالتصوف من أفكار فلسفية أو تجارب متشابهة. فتبقى صلة التصوف بالدين قائمة وان ظهرت بصورة أكثر في الصوفية الإسلامية مما هي في باقي الحالات وخصوصاً ان التصوف الهندي والفكر الديني الهندي متلاصقان أيضاً رغماً عن كونهما بالنسبة للأديان الأخرى نوعاً من الإلحاد!.

ان الجمع بين القول بأن التجربة الصوفية هي تجربة تؤدي إلى نتائج موضوعية قابلة للتعميم والقول بوجود علاقة ترابط عضوية بين التصوف والدين يؤدي إلى نتيجة مهمة هي أن الدين يؤدي إلى معرفةٍ من طبيعةٍ علميةٍ إذ يصبح بدوره كاشفاً لحقائق علمية تتعذر على العلم التجريبي الامبريقي وتتجاوز نطاقه. لكن التصوف لدى الكاتب يمكن أن يحدث من دون أي رابط ديني على الإطلاق. وفي هذا الفصل بين التصوف والدين مفارقة كبرى. إذ يصبح التصوف عندها أوسع مضماراً من الدين. ويصبح الدين تابعاً للتصوف بدلاً من أن يكون العكس. فما هي سمات هذا التصوف المستقل الذي يجعل من الدين رافداً من روافده. ولذلك نجد الكاتب في فصل آخر يعتقد بأن التصوف في الأديان السماوية الثلاث هو نوع من الثنوية وليس توحيداً لأن الاتحاد أو الفناء باللّه يبقى على شخصية الاثنتين طالما أنه لا يتبنى فكرة وحدة الوجود Pantheism.

ينطلق الكاتب إذاً من اقحام شخصي وتقسيم فردي للتجربة الصوفية ويحلل سمات هذه التجربة. ويقصد بالتجربة الصوفية الخبرة الفردية التي يعيشها الصوفي عادة. ويحاول أن يرى نقاط الارتقاء بين التجربتين الانبساطية والانطوائية. والخبرة الصوفية هنا لا تعني امكانية خضوعها للشروط الذاتية والموضوعية كما في التجارب العلمية

لذلك يتابع في الفصل الثالث هذه المشكلة ويحاول نسبتها إلى مرجع موضوعي. ولا ينسى أن يفند الخصائص المشتركة للتجارب الصوفية الانبساطية والتجارب الانطوائية فلا يرى سوى فرقين اثنين هما: الرؤية الموحدة «كل الأشياء واحدة». والادراك العيني الواحد كذاتية باطنية أو حياة لجميع الأشياء في التجربة الانبساطية ويقابلها في التجارب الانطوائية: الوعي الموحد، الواحد، الخواء، الوعي الخالص. وثانياً اللازمان واللامكان. الأمر الذي يذكرنا بأفكار التصوف الهندي. ثم يذكر التطابق في التجربة ونتائجها بين التقسيمين. فيرى اجتماع التجربتين على خمس شروط هي أولاً الاحساس بالموضوعية، أو الواقع الحقيقي. وثانياً: الغبطة، السلام... الخ. وثالثاً الشعور بالقدسي، أو المقدس أو الإلهي. ورابعاً: الانطواء على مفارقة Paradox. وخامساً: زعم الصوفية بأنها، أي التجربة، تفوق الوصف، أو أنها لا يمكن أن توصف.

هذه الخصائص المشتركة تؤكد الطابع السيكولوجي للتجارب الصوفية التي يدرسها الكاتب. فكيف يمكن مثلاً أن نتكلم عن تجربة تفوق الوصف ومع ذلك نقوم بوصفها؟! وكيف تنطوي على مفارقة من جهة وتبقى قابلة للخضوع إلى المنطق والفلسفة النسقية من جهة أخرى؟ ونضيف بأن التجربة الصوفية هي تجربة شخصية بامتياز ولا تخضع لأي برهان. ونحن نتلقفها من التراث الصوفي على ألسنة أصحابها وأوصافهم المتضاربة لها: فكيف نبرهن على وجود أساس موضوعي في التجربة الصوفية يجعلها تتمتع بالكلية والضرورة؟ هذا التساؤل يذكرنا بالفيلسوف الالماني أمانويل كانط في محاولته لوصف أحكام الذوق بكونها ضرورية من دون أن تكون كلية. يراجع كتاب: «نقد ملكة الحكم».

ولكي يتخلص الكاتب من معضلة الذاتية والموضوعية في التجربة الصوفية ينتقل إلى الفصل الثالث فيعالج ما يسميه «بمشكلة المرجع الموضوعي». ويبدأ ببرهان الاجماع. وهذا البرهان يذكرنا إلى حد ما ببعض التوجهات الفكرية والفقهية في الإسلام. لكن الإجماع لا يمكن أن يشير إلى حقيقة موضوعية في الفلسفة وهذا الأمر يراه الكاتب بكل وضوح فيقول: ويبدو أن البرهان، والبرهان المضاد، قد وصلا إلى طريق مسدود.

فمن المؤكد تماماً أن الاتفاق المحض أو الإجماع فيما يتعلق بالتجارب لا يكفي لإثبات الموضوعية. ولكي يتخلص من هذا المأزق يقوم بإضافة افتراض جديد يسميه «النظام» ويقول: "تكون التجربة موضوعية إذا ما كانت منظمة... وتكون التجربة ذاتية إذا ما كانت مشتقة غير منظمة... وكونها عامة هو أحد خصائص كونها منظمة... فالعمومية هي إذاً جزء من تعريف الموضوعية. لكن الموضوعية لا يمكن أن تعرف تعريفاً تاماً ومقنعاً، إلا من منظور تصور أوسع كثيراً «للنظام»".

ان الذي يضمن الموضوعية في التجربة الصوفية هو النظام الذي يشير في مداه الواسع إلى وجود قانون طبيعي عام. لكن هذا الافتراض لا يمكن أن يكون مسلمة أو فكرة بديهية يمكن التسليم بها في جميع الأحوال. فما يقال عن القانون الطبيعي للأشياء لا يمكن اثباته علمياً ويبقى مجرد معطى ميتافيزيقيا يخضع لأكثر من سؤال ويبقى من باب الاحتمال. وهنا يطرح السؤال التالي: كيف نبني اليقين أو الحقيقة الموضوعية من وقائع أو فرائض احتمالية؟.

لقد جرّ الكاتب نفسه إلى الوقوع في فخ النظام النسقي للعالم. وكأن العالم محكوم بقواعد رياضية وبمنطق صوري خصوصاً وان النظام الكوني إذا صح التعبير يتجاوز النسق. ذلك الموضوع الذي سبق إليه كانط لتبرير الميتافيزيقيا كعلم ممكن ولم يصل إلى نتائج حاسمة. ونحن نعلم أن هناك تشابهاً في العناوين بين التصوف والميتافيزيقيا. لذلك فإن الكاتب وعلى طريقة كانط، يحاول أن يجعل من التصوف علماً ممكناً. لكن المفارقة تبرز عندما نعلم أن الميتافيزيقيا الكانطية تستند إلى المنطق الصوري الأرسطي، والتجربة الامبريقية. بينما يستند التصوف في منظور الكاتب إلى التجربة السيكولوجية التي كثيراً ما تكون ذاتية التناقض. فهل يمكن أن تخضع لشروط المنطق الحديث الرياضي الطابع. نحن لا نعقد ذلك؛ لأن المنطق الحديث هو مجرد رياضيات كما اثبت برتراند راسل وزميله «هوايتهد». في مطلع القرن العشرين.

نعود للتجربة الصوفية فنقول أنها «خبرة في الحقيقة أكثر من كونها تجربة بالمعنى العلمي. وهذه الخبرة هي حالة سيكولوجية أكثر من كونها شروطاً تسبق العلم

الموضوعي. وهي تستمد برهانها الذاتي من كونها حالة مُعاشةً كما يقول الهنود. فكيف لحالة مُعاشة ذاتية ان تصبح كلية وضرورية وتتكرر وفقاً للقانون السببي. انها في أحسن الحالات ظاهرة استثنائية وليست قاعدة عامة.

ان العلم الموضوعي هو من صنع النخبة الانسانية وليس نتيجة من نتائج الاجماع. كما ان اسراره وتفصيلاته تحتاج إلى عقل مدرب وخاضع لمران طويل. أما السببية، وعلى الرغم من كونها مبدأ افتراضياً، فهي التي تعطي العلم موضوعيته ومصداقيته. أما التصوف فهو حالة شخصية بادىء ذي بدء ومن طبيعة اخلاقية دينية مع ان الكاتب يحاول ان يجعل التصوف غير مرتبط بالدين.

ويختم الكاتب الفصل الثالث بالقول التالي: «وأخيراً». من الممكن ان اتجاه التطور البشري في ملايين السنين القادمة - إذا بقي الجنس البشري - سوف يكون نحو انتشار التجربة الصوفية لمعظم الناس بدلاً من ان يمتلكها قلة نادرة من الأفراد كما هو الحال الآن. فمن الممكن، باختصار، ان يكون الإنسان الأعلى في المستقبل رجلاً متصوفاً. وفي هذه الخاتمة المتفائلة شيء كثير من الشعر لا تعتاده الفلسفة. وهو يظهر مدى اعجاب الفكر الغربي بالتصوف مع كل ما يحيط به من ملابسات وأسرار.

أما الفصل الرابع فيخصص لتحليل بعض المقولات الصوفية المتعلقة بالدين كوحدة الوجود، والثنائية، والواحدية. ويقوم الكاتب بتحليل هذه المقولات ونقدها. وفي الفصل الخامس يحلل التصوف والمنطق تحليلاً فلسفياً صناعياً. وفي الفصل السادس يتكلم عن التصوف واللغة.

لن أطيل في عملية الكلام حول هذه الفصول الثلاثة لأنها فصول تخصصية لكن أهم ما فيها يمكن اختصاره بمحاولة فصل التصوف عن الدين بمعنى إنه يمكن للمتصوف أن يكون ملحداً أو غير متدين. فإذا كان ذلك كذلك يكون التصوف مجرد ميل إلى أخلاقية من طبيعة فلسفية كما رأينا من أعمال اسبينوزا المتعلقة بوحدة الوجود والنظام الأخلاقي.

ومن مفارقات الكتاب الزعم بأن التصوف الإسلامي والتصوف اليهودي متشابهان

جداً الأمر الذي جعلني أشكك في مدى معرفة الكاتب بالتراث الصوفي الإسلامي علماً بأنه لا يذكره ولا يعطيه مقام الصدارة، وأعتقد بأن المترجم تحمس أكثر من اللزوم في قوله بأن الكاتب «شرح» ماهية التصوف بمبضع الفيلسوف الماهر البارع. لأن الكاتب انطلق من افتراضات شخصية وتعابير «متفلسفة» أكثر من كونها تعابير فلسفية وفرض بالاكراه والقسر بعض المصطلحات التي اخترعها اختراعاً وبقي ضمن إطار ما يسمى بال Talk Show أي التحليل المتضارب الذي لا يهدأ على حال ولا يصل إلى نتيجة.

كلمة أخيرة تقال في هذا الكتاب انه كتاب في التحليل واعتماد النسق في الفكر الفلسفي وهو يشير إلى الأزمة الكبرى التي تتخبط فيها الفلسفة الغربية المعاصرة من جراء البحث عن جديد مهما كان هذا الجديد غريباً ومصطنعاً إذ أن المعلمين القدامى مسحوا مواضيع الفلسفة كلها مسحاً شاملاً ولم يبقوا زيادة لمستزيد.

القراءة الثانية

ما هو موقف ستيس من التصوف؟

السيد نواف الموسوي

أظن أن هذا سؤال صعب. وقراءة كتابه «التصوّف والفلسفة»[١] تقتضي الكثير من الأناة للعثور على إجابة. ومن الأولى طبعاً، معرفة بنائه الفلسفي للتمكّن من إدراك موقفه. ولتحقيق ذلك، يلزم متابعة ما قدّمه في شأن التصوّف وفي شأن الفلسفة بعامة.

في كتابه «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية»[٢]، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها في الأشهر الأولى من عام ١٩١٩، ونشر عام ١٩٢٠. وفي الفصل المخصّص للحديث عن «الافلاطونيين الجدد»، الذين يعدّهم تاريخ الفلسفة بعامة في مسار التصوّف والعرفان، يقول ستيس: إنه «مما لا شكّ فيه» أنهم «من نسل أفلاطون، لكنهم نسل غير شرعي»[٣].

وفي عبارة تشير إلى تعلّقه بالعقلانية يقول «إن العظمة الحقيقية لأفلاطون تكمن في مثاليته العقلانية. أمّا أشكال قصوره فترجع في معظمها الى ميله للأسطورة والتصوُّف»[٤]. والشطر الأخير من العبارة، يفصح عن ما يعتقده ستيس من علاقة للتصوُّف بالفلسفة. فحين يبرز ميل الفيلسوف أو بالأحرى حين يتسرّب ميل في الفيلسوف الى التصوّف، يُصاب بناؤه «بالقصور» و«العجز» و«الفشل». واذا كان وصف «القصور» قد ورد في هذه العبارة فإن الوصفين الآخرين وغيرهما أوردهما ستيس في مواضع أخرى، سنعرضها، لا سيما حين حكمه على أعمال هيغل.

وحين يتناول بالتحليل أعمال أفلوطين يقول «فنحن نجد مذهبه في التناقض المطلق (...)، لهذا نصل الى مأزق مميت كامل (...).

غير أن أفلوطين كان صوفياً، والمحاولات المنطقية لا تزعج الصوفية[٥]. لأنها بدلاً من

أن تتوجّه الى حل المعضلات الفلسفية تقوم بالتخفيف من "وطأتها بنعومة في عبارات براقة (...)"[٦].

ويعتقد ستيس أن ما اقتضى ظهور الأفلاطونية الحديثة كان «النزعة الشكية» التي تعتقد بأن «كل إيمان» ينبغي أن يكون «بقوة الفكر والعقل». وبما أنها (الشكيّة) قد وصلت الى «العقم الكامل للعقل في التوصل الى الحقيقة»، تصدّت الافلاطونية الحديثة بالقول: "اذا كنا لا نستطيع أن نحرز الحقيقة بالوسيلة الطبيعية للتفكير فإننا نستطيع أن نحرزها عن طريق المعجزة. فإذا لم يكن الوعي العادي كافياً، فإننا نتجاوز الوعي العادي تماماً"[٧].

أما رأيه الاجمالي في الأفلاطونية الحديثة، ومن طريقها رأيه في التصوّف، فيوضحه قوله الذي يختم به تأريخه النقدي للفلسفة اليونانية: «والأفلاطونية الحديثة انما تنبني على اليأس، اليأس من العقل. إنها آخر كفاح مسعور للروح اليونانية للوصول الى النقطة التي نشعر عندها أنَّها قد فشلت في الوصول عن طريق العقل. ويتمُّ هذا بطريقة يائسة ومرغمة. إنها تسعى الى الاستيلاء على المطلق بعاصفة. وهي تشعر بأنه حيث فشلت الرصانة فقد ينجح السكر الروحي.

ومن الطبيعي ضرورة أن تنتهي الفلسفة هنا؛ لأن الفلسفة مؤسسة على العقل، فهي محاولة لفهم واقع الأشياء فهماً عقلياً واستيعابه والتقاطه. ولهذا لا نستطيع أن نعترف بأيّ شيء أسمى من العقل. وإن الإعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو السكر فوق الفكر، إن هو إلا موت الفلسفة. والفلسفة إذا أقرّت بمثل هذا الإعلاء إنما تجعل دمها ينزف والذي هو الفكر. لهذا فإن الفلسفة القديمة بالافلاطونية الحديثة. تكون قد انتحرت. وهذه هي النهاية. وهنا يحتل الدين مكانة الفلسفة. إن المسيحية تنتصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقها. ولا تعود هنا فلسفة الى أن يتنفّس الإنسان روحاً جديدة، وينبعث دافع فلسفي جديد، ما زلنا نعيش تحت تأثيره. وكان على الروح الإنسانية - حتى تصل الى هذه الحقبة الجديدة - أن تمرّ بحقول النزعة المدرسية الجرداء»[٨].

لقد رأى ستيس (عام ١٩١٩، طبعا) ان موقع التصوُّف في مكان بعيد عن الفلسفة، «عندما تموت الفلسفة»، أو «في الشعر»، أو في «اللغة» بعامة. يقول «وثنائية الهيولى والفكر التي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان - عبثاً - لإخضاعها وحلّها، قد انزلقت بخفة على يد أفلوطين وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطّاطة»[٩].

قد يقول قائل أن هذا موقف محصور بالأفلاطونية الحديثة التي اعتبر «ان طابعها الجوهري يتبدّى في نظريتها عن الإرتفاع الصوفي للذات الى اللّه» وانها «تطرّف في النزعة الذاتية وإرغام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق»[١٠]. وفي هذا الاستدراك قدر من الصحة والدقة التي يفترض أن يتسم بها أي تناول لأطروحة ستيس، التي تبدو متداخلة أو متفارقة»[*] زماناً وموضوعاً؛ زماناً لأن من المشروع التفكير بتغيّر قد طرأ بين ستيس الشاب (١٨٨٦ - ١٩١٩) وستيس الشيخ (١٨٨٦ - ١٩٥٢) وبين ستيس المطلّ على الثقافة الشرقية من موقع كولونيالي (خدم من عام ١٩١٠ حتى عام ١٩٣٢ في الإدارة المدنية البريطانية في سيلان، قاضياً وعمدة)، وستيس الأكاديمي (قضّى الفترة بين ١٩٣٢ و١٩٥٥ في التعليم الجامعي). وموضوعاً، لأننا سنرى التمايزات الدقيقة للمواقف المتعددة أو «المتفارقة» التي يتّخذها ستيس من موضوع واحد من زواياه المختلفة.

لكن ستيس لم يحصر موقفه ذاك بالأفلاطونية الحديثة بل حدده بالطريق الصوفي. بل إنه حين يتحدث عن فيلون الاسكندري وقوله باللوجوس والفيض يقول «فعندما نسمع هذا نعرف في أي طريق نحن نتحرك. فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الآسيوية. وهذا ذكرنا تذكيراً شديداً بالأوبانيشاد. إننا ننتقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة الى أرض الأحلام والظلال الخاصة بالتصوّف الشرقي حيث الروائح القوية للأزهار المسممة الجميلة تخدّر العقل وتغرق الفكر في سكينة متراخية واهية»[١١]. هنا، نقع على هذا الإعلاء البالغ من شأن العقل والإعتقاد بسموه فوق أي طريق آخر، إن كان من طريق في عالم الواقع. طريق التصوُّف وأرضه في غير عالم الواقع في أرض الأحلام. هكذا يقول ستيس، حتى الآن.

إذاً، ما الذي حصل حتى بات يقول: «لكنّا لا بد أن نسلّم، سواء أكان التصوّف وهماً وضلالاً أم لا، أنه كان هاماً بدرجة كبيرة في تاريخ الفكر البشري وتطوره». وأن «ما ينبغي أن نصرّ عليه هو أنه حتى إذا كانت التجربة الصوفية ذاتية فحسب، فإنها لا تزال بالغة الأهمية للحياة البشرية»[١٢]؟ قد يكون هذا القول تقريراً لواقع قائم، إذ ان التصوّف، بمعزل عن الحكم على موضوعاته وموضوعيتها، له أثره الملموس في ثقافات الأمم ومساراتها. ولذا فهو قد لا يحمل جديداً في موقف ستيس من التصوُّف، سوى اللهجة الأقل حدة في التعبير.

لكن حين يقول ستيس: «لم أتخيّل أن أي جزء من مهمتي أن أكون واعظاً. لكن من الضروري أن نقول هنا: إنه حتى لو كان التصوّف ذاتياً، فإنه مع ذلك طريق الخلاص، وأنه يجلب الغبطة، والبهجة، والسلام»[١٣]. فإن في قوله إضافة نوعية. لكن هذه الإضافة تحدَّثت عن خلاص وغبطة وبهجة وسلام، أي عمّا يلبّي حاجة الإنسان الى السعادة. ولم يكن ما قيل، على ما يبدو، رأيّاً في المحصول المعرفي للتصوّف وعلاقته بالطريق الفلسفي.

لكن أليس ثمة تغيير هام عندما يعتبر ستيس أن الإنسان الأعلى هو الصوفي؟ يقول «فمن الممكن أن اتجاه التطوّر البشري في ملايين السنين القادمة - إذا بقي الجنس البشري - سوف يكون نحو انتشار التجربة الصوفية لمعظم الناس، بدلاً أن يمتلكها قلة نادرة من الأفراد، كما هو الحال الآن. فمن الممكن باختصار أن يكون الإنسان الأعلى في المستقبل رجلاً صوفياً»[١٤].

بالتأكيد ثمة تغيير. فالصوفي المرذول في نصوص الشباب، بات الإنسان الأعلى في نصوص الشيخوخة. لكن مرة أخرى علينا أن نتلافى استخلاص الأحكام المتسرّعة. فمن يقول هذا القول عام ١٩٥٢، كان قد كتب مقالة[١٥] عام ١٩٤٨ وصفت بأنها إلحادية. وهو نفسه كان يقول عام ١٩٥١ «وأما إذا اتجهنا الآن نحو بعض مما اصطلحنا عادة على تسميتهم باسم «الفلاسفة» - لا «المتصوفة» - لوجدنا أن مصدر الهامهم في بعض الحالات - إن من حيث يدرون أو لا يدرون - صوفي، وأنه حيثما يكون (في الأصل) هذا هو الحال، فإن المتناقضات لا بد أن تتشب في فلسفاتهم»[١٦].

إذاً كان لا يزال ستيس يعتبر تسرّب العنصر الصوفي الى عمل الفيلسوف سيضطره الى جهد عابث لحلّ التناقض الناشىء عن طريق حلول عقلية لا قدرة لها على ذلك. هكذا كان «جهد هيغل قد أفضى الى فشل منطقي»[١٧]. لأن «استدلالاته المنطقية المزعومة» و«المغالطات الواضحة» و«هذه الحيل» كانت «السبب الرئيس، وإن لم يكن الوحيد في سقوط الفلسفة الهيجلية»[١٨].

ومرة أخرى يطرح السؤال: كيف يفهم موقف ستيس من التصوُّف؟ هل غير أم لم يغيّر؟

يقول ستيس: «وليس يعنيني في كثير أن أدافع عن اتساقي مع نفسي - فإنه ليس من الجريمة في شيء أن يغيّر المرء رأيه - ولكن الواقع أن مثل هذا التناقض - بمقدار ما يوجد منه - انما هو أقل بكثير مما قد يبدو لأول وهلة. والحق أنني لا أتراجع في هذا الكتاب (الزمان والأزل) عن الفلسفة الطبيعية قيد أنملة - بل على العكس - إنني أعيد تأكيدها بأسرها؛ ولكنني أحاول أن أضيف إليها ذلك الصنف الآخر من الحقيقة الذي أصبحت أعتقد اليوم أن الفلسفة الطبيعية قد أغفلته»[١٩].

بذا يقدّم ستيس عناصر الإجابة على السؤال، الذي ينبغي البحث عنه في فلسفة طبيعية غير ناقصة تلحظ الجانب الذي كانت قد أغفلته، يعبّر عنها في النص الآتي:

«والخطأ الكامن في فلسفة كانط انما ينحصر في تجاهلها للخبرة الصوفية. واللّه عند كانط - كما هو الحال عندنا - انما هو ذلك «الغيرُ المطلقُ». وهذه الحقيقة تتجلّى في فلسفتنا على صورة مبدأ مؤدّاه، أنّ النظام الأزلي [ويقصد به ما هو إلهي، واعتبر في ما بعد ان استخدام كلمةالنظام هنا من نوع المجاز أو الرمز الذي لا ينبغي أن يؤخذ بحرفيته] والنظام الزماني [ويقصد به الطبيعي]، وإن كانا متقاطعين، إلا أنهما مختلفان تماماً, وكل منهما قائم بذاته على حدة. وأمّا في فلسفة كانط فإن هذه الحقيقة تتجلّى على صورة فصل تام بين عالم الظواهر وعالم الحقائق (أو الأشياء في ذاتها). وقد عهد كانط باللّه الى «عالم الحقائق»، مع ملاحظة أن «عالم الحقائق» عند كانط يعادل «النظام الأزلي» عندنا. ولكن أي فلسفة من هذا القبيل، إذا تصوّرت العقل المنطقي على

أنه الأداة الوحيدة للمعرفة، فإنها لا بد أن تحيل اللّه الى حقيقة غير قابلة للمعرفة، وذلك لأن العقلية المنطقية لا تعمل إلا في نطاق النظام الطبيعي. وتبعاً لذلك فإن النظام الإلهي لا بد من أن يكون غير قابل للمعرفة من جانب العقل المنطقي. وهذه النتيجة صحيحة تماماً، وهي بعينها مبدأ الألوهية السلبية. وهي في الوقت نفسه النتيجة التي توصل إليها كانط. ولكن في إحالة اللّه الى حقيقة لا يمكن معرفتها قضاء تاماً على الدين، وهذا على النقيض تماماً مما قصد إليه كانط. وإذاً فلا بد من أن تكون هناك طريقة أخرى لمعرفة اللّه، عن سبيل آخر غير سبيل العقل المنطقي. وليس هذا السبيل سوى الحدس الديني الذي عجز كانط عن إدخاله في مذهبه. ومؤدّى هذا القول أنّ «عالم الحقائق» (أو الأشياء في ذاتها) عالم غير تجريبي على الإطلاق، اللّهم إلا اذا كان بالأمكان اختباره عن طريق الحدس. ونظراً لعجز كانط عن الاعتراف بالحدس في نطاق فلسفته، فقد عمد الفلاسفة اللاحقون عليه الى استبعاد «عالم الحقائق» الذي قال به، على اعتبار أنه عالم لا تجريبي»[٢٠].

بقوله: إن الطريق الصوفي هو السبيل الى معرفة الالهي، يعتقد ستيس بأنه ينقذ الفلسفة من عجزها عن الوصول الى الإلهي من طريق العقلية المنطقية، وينقذ الفيلسوف من متناقضات قوله حين لا يتنبّه الى مزجه بين العنصر الصوفي والعنصر العقلي. وينقذ النزعة الطبيعية من التحوّل الى إلحادية مع تمسكِّها به «لأن النزعة الطبيعية - التي اذا ترقّت تماماً، تحوّلت الى نزعة طبيعية إلحادية - انما هي وحدها الفلسفة العقلية الخالصة. ويستدرك بأن «العقل - الذي هو مجرد اسم آخر للذكاء التصوري - لا يدرك سوى النظام الطبيعي»[٢١]. فالقول «بالمغايرة بين النظام الإلهي والنظام الطبيعي» يفضي الى أنه «لا يمكن أن يكون ثمّة انتقال منطقي من أحدهما الى الآخر» لأنّ «النظامين الطبيعي والديني مملكتان مستقلتان تماماً، وكل منهما وحدة قائمة بذاتها على حدة»[٢٢]. «ليس ثمة استدلال منطقي يمكن أن يرقى بنا من المستوى الطبيعي الى المستوى الإلهي»[٢٣]. «ومعنى هذا أنه إما أن يعرف اللّه عن طريق الوحي - أعني عن طريق الحدس، وإما ألا يعرف على الأطلاق»[٢٤].

والوحي الذي يتحدث عنه ستيس أو الحدس، بما هو تقاطع للإلهي والطبيعي «ليس شيئاً قد حدث في الماضي، بل هو شيء يحدث في كل لحظة من لحظات الزمان، وفي كل قلب من القلوب، وإن كان من شأنه أن يصل الى أعلى لحظة من لحظاته في الاشراق الموجود لدى الصوفي العظيم»[٢٥].

إن قول ستيس بعالمين متغايرين مستقلين يتقاطعان في اللحظة الصوفية التي هي تقاطع للأزل وللزمان، أو للزمان الإلهي وللزمان الطبيعي، يستدعي توضيحاً. هل التقاطع مقتصر على الصوفي؟ وما هي علاقة العالمين بعضهما ببعض؟ هل هما مملكتان مستقلتان كل واحدة قائمة بذاتها، كما قال؟

بهذه التصورات راح ستيس يعالج مسألة التصوّف والفلسفة، بحثاً عن ايمان وطيد الدعائم، لم تنجح المباحث اللاهوتية بتوليده في نفس تائقة الى الطمأنينة. إيمان تصوغه التجربة الصوفية، تعجز البراهين العقلية عن تبريره فضلاً عن ايقاد جذوته هنا نسمع صوت الشوق الى اللّه، سعياً في طريق الوصول، بعدما ضلّت السبل.

لا زال ستيس على يأسه من العقل في أن يصل الى الحقيقة الإلهية. لكنه ما عاد يُعدُّ طريق الحدس والإشراق خدراً للعقل أو إماتة للفلسفة، كما لا زال بعض الدينيين يُعدّه وهو يعلي من شأن عقل يأس دعاة الإعلاء من شأنه، يأسوا من قدرته على بلوغ حقائق غير طبيعية. صار الطريق الصوفي، طريقاً لازم السلوك للوصول الى اللّه، على ما يعتبر ستيس. واذا كان في كثير من كلماته ما يمكن أن يحمل على القول بإلحاده، فإن كثيراً من الصوفيين لاقوا خواتيم مؤلمة بسبب سوء الفهم لمقولاتهم. إنه يقول بعدم قدرة العقل على إطلاق أحكام على «المسائل الإلهية» لأنها ليست في نطاقه. وكثير من فضل سلوك التنزيه على التشبيه، أو اللاهوت النافي على اللاهوت المثبت. لكنّ الخشية تظلّ قائمة أن تؤدي طريق التنزيه الى التعطيل بحيث يتلاشى الحدُّ الفاصل بين نفي الصفات والنفي. ما يقوله ستيس أن هذا الحد لا يمكن للبرهان العقلي أن يقيمه. إن ما يصنعه هو الاختبار الصوفي بعينه. أي الوصول الشخصي الى الحقائق.

لكن الصوفي حين يبلغ تلك الحقائق، وقد باتت بالنسبة له حقائق تجريبية

(أمبيرية)، كيف يبلغها الى الناس، وكيف يمكن الحكم على صحتها وصدقيتها؟

اللغة التي تحيط بما هو طبيعي، قاصرة عن التعبير عن الخبرة الصوفيّة، إلا متى غادرت حرفيتها، وصارت رمزاً. وإطلاق الأحكام يعيدنا الى السؤال الأصلي، فلا إمكانية لاطلاق الأحكام ما دام الحيّز ليس حيّزاً للحكم. يقول ستيس «وليس معنى هذه المفارقة المطلقة (...) أنه لا موجوداً أول، ولا ذاتاً كلية، وانما ما تعنيه هو أنه لا يمكن للعقل المنطقي أن يحيط بهذه الأمور أو أن يفهمها. وحتى عندما نسميها مفارقات فإننا نطبق عليها مقولة منطقية تعبّر عنها تعبيراً خاطئاً. وحتى لو قلنا أنها «موجودة» فحسب أو أنها «غير موجودة»، فإن ذلك لا يعني أن نتفوّه بكلمات عابثة عمّا لا يمكن النطق به. وهو ما ينطبق بالطبع على كل ما قيل في هذا الكتاب»[٢٦]. ولذا فإنه ينتهي الى أن «النتيجة التي تقول أن التجربة الصوفية ليست ذاتية فحسب، بل هي في صميم حقيقتها ما يزعمه الصوفية من أنها تجربة مباشرة بالواحد، وبالذات الكلية، وباللّه، ونحن نتبنّى ذلك على اعتبار أنه سيكون رأينا النهائي طوال الأجزاء المتبقية من الكتاب»[٢٧].

وعندما يقول بذلك، فإنه يكون مضّطراً للإجابة على مسائل من قبيل: صلة اللّه بالعالم، والشر في العالم.

ينتهي ستيس الى القول بوحدة الوجود التي يتساءل هل سيكفّ «رجل اللاهوت» عن «معارضته المستميتة»[٢٨] لها اذا فهمها فهماً صحيحاً؟

«الفهم الأعمق» لوحدة الوجود الذي يعتقد به ستيس هو ما «يقترحه من تعريف» لها على أنها «الفلسفة التي تؤكّد القضيتين الآتيتين في آن معاً وهما:

١ - العالم يتحد مع اللّه في هوية واحدة.

٢ - العالم متميز عن اللّه أي أنه لا يتحد معه في هوية واحدة»[٢٩].

ويعتقد ان «المفارقة» التي ينطوي عليها التعريف «هي السمة الكلية العامة لجميع أنواع التصوّف»[٣٠].

وكان ستيس قد لاحظ أنه «اذا كان لنا أن نتصوَّر - كما هو الواجب بالفعل - أن

تقاطع الإلهي والطبيعي لا يحدث فقط في كل لحظة من اللحظات الزمانية في تاريخ حياة كل إنسان، وإنما يحدث أيضاً عبر الكون في كل نقطة زمانية من نقاط النظام الطبيعي، بحيث أنه لا يكاد يوجد جزء من العالم يمكن القول بأنه خلو تماماً من اللّه»[٣١].

ويقترح بأنه يمكن «عن هذا الطريق أن نصل الى تصوّر وجود «سلّم للوجود (...)، تقوم فيه مرتبة فوق أخرى»[٣٢].

لقد خلص ستيس الى القول بأنه:

على الصعيد الابستمولوجي: لا بد من سلوك الطريق الصوفي، لاستكمال المعرفة.

على الصعيد الانطولوجي: وحدة وجود بين اللّه والعالم، وتغاير بين اللّه والعالم، وسلّم للوجود فيه مراتب.

يشبه ما خلص إليه، خلاصة المسار الذي تطورت فيه الفلسفة الإسلامية، حين قالت مع صدر المتألهين:

- بضرورة المزج بين الطريقين المشّائي والإشراقي، البرهاني والذوقي، العقلي والصوفي.

- وبوحدة الوجود وتشكيكيته، أي أنه يحمل على مصاديقه حمل تشكيك لا حمل تواطؤ، أي أن ثمة مراتب للوجود.

لكن ما قاله الملا صدرا بأصالة الوجود، ظل مع ستيس مما لا يمكن القطع به. أعتقد ان ما حال دون ذلك هو عدم التمييز بين الدليل على الوجود والإحاطة بالوجود.

إنّ الله في هذه الفلسفة تنحسر العقول عن كنه معرفته، لكنه لا يغيب حتى يحتاج ظهوره الى دليل. فالملكوت ملابس للملك. لكل ملك ملكوت يدّبره ويرعاه.

لقد كان ستيس لا يزال يحتاج الى خطوة الى الأمام، هي خطوة التسليم بموضوعية الإلهي. لكن شرط ذلك كان عدم حصره للموضوعية بالحسية. إن الإقرار بأن ثمة عوالم أخرى غير عالمنا لها موضوعية هي أشدّ موضوعية من عالمنا، هو الطريق الصحيح لفهم الخبرة الصوفية والاستفادة من ناتجها، بدلاً من أن تبقى محكوماً عليها

بالذاتية. لكن هذا الإقرار، محاصر من ناحيتين ناحية «العلميين واللاهوتيين على حد سواء»، وفق تعبير مرسيا إلياد. الأولون لميلهم الى تفسير الخبرة الصوفية «باسقاطات نابعة من اللاوعي»، فإن الآخرين بحرفيتهمم واستذواقهم الاستعراضي للإعلاء من شأن العقل، يحفزانهم على نبذها.

لذا لا يمكن لمعالجةٍ للتصوّف لا تنطلق من الاقرار بموضوعية العوالم التي يختبرها أن تفيه غرضه[٣٣]. إن نجاحها ممكن في استثارة الإهتمام بالتصوُّف، والتمييز ما بين القَدَح والسائل ما دام التمايز بينهما. ويدرك العرفانيون أن السائل الراشح يتلوّن بلون القدح وينطعم بطعمه. ولذا شددوا على إشفاف القدح حدّ إمّحائه.

تذييل
(١)

اذا كانت الوقائع الملموسة لا تزال عصية على الإكتناه، واذا كان ثمة مساحات مجهولة الإمتداد من ما يقع تحت الحواس في جملته، فكيف بـ «الوقائع» التي «تجري» في «الإقليم الثامن» مما يلي «الاقاليم السبعة»؟ وكيف بما هو هناك حيث لا إقليم ولا ترتيب ولا ما يمكن التعبير عنه بلسان، ولا إدراكه بوجدان؟

ستظلّ الحقيقة الإلهية من أعقد ما يواجه الإنسان. ولذا من الصعب معرفة أين يكون الإيمان وأين يكون الإلحاد. يبدو الحكم، ههنا، مؤجلاً، لما يخالط الإيمان من شرك خفي، من جهة، ولافتراض أن ليس ثمة إلحاد خالص لأن الاعتقاد بالخالق الذي فطر الناس يجعل القول بالحادهم مما لا يصح. نعم يتكاثف سواد الظلمة على قلوبهم، فلا يستطيعون ترقّياً من مرتبة نزلوا إليها إلى مرتبة هيئّت لهم.

إن كثيراً من حالات الخروج من الدين أو الإخراج منه، يتحمّل مسؤوليته قائمون على الدين نفسه. إما أنهم ضيقّوا خناقه أو ضيّعوا السبيل إليه، أو أضاعوا هم موضعه.

يحتاج التعريف باللّه الى توضيح السبل، التي تقتضي المجاهدة من السالك، فكيف بالتائه عنها.

(٢)

إن ما لم يثر الاهتمام هو كيف آلت قرون من هيمنة دين ما الى مادية مسرفة. ولا شك أن «الاستغراب» إذا قام يوماً، فسوف يعكف على ظاهرة تطور الفكر الغربي من دين الى لا دينية.

في محاولة مبكرة، هي موضع نقد لعدم اشتغالها على نصوص أصيلة وواسعة لمفكرين غربيين، ذهب المفكّر الإسلامي في كتابه «الدوافع نحو المادية» الى الحديث عن عاملين أساسيين:

١ - قصور الفكر الديني عن حل المعضلات التي كانت تعترضه.

٢ - قصور الفكر الفلسفي أيضاً.

وإذا كان في تقرير هذين العاملين كثير من الجرأة، فإن فيهما قدراً من الصّحة، فالقائل ينتمي الى مدرسة تعتبر أنها طورت البحث الفلسفي الإسلامي وقدمت أجوبة غير مسبوقة.

إن الأخذ بهذه المقولة، يقتضي:

- إطّلاعاً عميقاً وواسعاً وأصيلاً على الفكر الغربي. وإذا كان ذلك لم يتأمّن للقائل، فإن اتصاله بفيلسوف غربي يملك هذا الإطلاع، ويذهب الى هذه الخلاصة، يمكن أن يبرّر المقولة على نحو كبير الى حدّ كافٍ. لا زالت أعمال كوربان الأصيلة والمبدعة والرائدة التي تسجّل تقاطعاً نادراً للفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد بالفلسفة الغربية المعاصرة، بعيدة عن الدراسة الجدية التي تستلزمها والتي ستترك آثارها التغييرية على مقولات بائسة عن الفكر الديني والفلسفات الشرقية والفلسفة الغربية.

- إدراكاً كافياً للتجديد «الكبير» الذي قدمته الفلسفة الإسلامية بمدارسه وبأحقابه للفكر الإنساني، بعيداً عن التصنيفات الجاهزة التي تميل الى المماثلة بين كل ما هو فكر ديني.

إن ثمة تميزاً في أجوبة الفلسفة الإسلامية (لا سيما مع الملا صدرا) على المعضلات الفلسفية، ما يجعل الجهد الفلسفي المعاصر قاصراً في أحكامه على مجالات لم يلجها بعد.

(٣)

إن من الخطورة البالغة أن يُماهى بين إدراك الحقيقة الإلهية وبينها. إن لها تجلياتها المتكثرة، بل التي لا تتكرّر في لغة أهل العرفان.

هكذا لا يجوز للدينيين المطابقة بين ما أشادوه من بنيان وبين ما هو إلهي، كما لا يجوز لغيرهم اعتبار أن ما يقوضونه من بنيان دائراً على أي حال، هو تعطيل للّه أو تقليص لحضوره أو نفي لها.

فليس هو فكرة ابتدعت، لتجاوزها فكرة أخرى مبتدعة.

هنا يتقدَّم العرفان أو التصوُّف لدى الغربيين ولدى الشرقيين على حد سواء كترياق ضد العدمية، وترياق ضد القشرية الجوفاء.

ولذا لم يكن غريباً أن نعثر على هذا الميل عند عدد من الفلاسفة الغربيين، بالإضافة الى كوربان[٣٤]. فالحاجة الى الإتصال بالمطلق حاجة إنسانية دائمة.

أليس من المدهش حقّاً أن نرى كيف أن من كان يُعدُّ ملحداً ومن عتاة الفلسفة الطبيعية، قد آل الى القول بضرورة سلوك الطريق الصوفي. هذه هي الخلاصة الهامة التي يقدّمها الكتاب - موضوع البحث.

لكن السؤال متى يستعيد العرفان (أو التصوّف) اعتباره في مجال الفكر العربي الذي على ما يبدو أنه ظلّ واقفاً عند التشدد العقلاني حدَّ تأليه العقل، ساتراً بذلك خوفه الرهيب من نعت بالظلامية، وعجزه عن الثقة بقدرته على حمل جديد للإنسانية الراهنة.

ما تحتاجه الإنسانية ليس ببغاوية تزعم عقلانية مضحكة، بل ما يملأ خواءه المادي بـ «الوجود الروحي» الذي لا يشغله متحذلقون، بل صادقون في التحرّر من أسر المادية الكاسرة ليحلقوا في سماء، لا يُعرج إليه بمسبار.

متى يُخرجُ التصوُّف من اعتباره خدراً في أرض الأحلام، أو هلوسة في فضاء الهذيان، ويستعيد اعتباره طريقاً معرفياً.

لقد أخرجه ولتر ستيس.

الهوامش

(١) التصوّف والفلسفة، ولتر ستيس، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهر ١٩٩٦، وسيشار إليه لاحقاً بـ التصوُّف.

(٢) ترجمه مجاهد عبد المنعم مجاهد الى العربية بعنوان تاريخ الفلسفة اليونانية، دار مجد الطبعة الأولى بيروت ١٩٨٧ والاقتباساتُ هنا، منه، وسيشار إليه بـ تاريخ.

(٣) تاريخ، ص ٢٤٠.

(٤) تاريخ، ص ٢٤٠.

(٥) هكذا وردت في النص المترجم. وأظن أن من الأدّق فهمها على أنها «والعمليات المنطقية لا تشغل بال الصوفية».

(٦) تاريخ، ص ٢٤١.

(٧) ما بين الأقواس المزدوجة من تاريخ، ص ٢٤٣.

(٨) تاريخ، ص ٢٤٣.

(٩) تاريخ، ص ٢٤١.

(١٠) تاريخ، ص ٢٤٣.

(*) كلمة المفارقة لها موقع أساسي في فهم سيتس للتجربة الصوفية ومقالاتها.

(١١) تاريخ، ص ٢٣٩.

(١٢) التصوّف، ص ٢٥٣.

(١٣) التصوّف، ص ٢٥٤.

(١٤) التصوّف، ص ٢٥٥.

(١٥) المقالة بعنوان «الانسان في وجه الظلام»، مجلة «اتلانتيك» الشهرية، عدد أيلول ١٩٤٨.

Man against darkness, the Atlantic monthly, September 1948.

(١٦) الزمان والأزل، ولتر ستيس، ترجمة زكريا ابراهيم، المؤسسة الوطنية، بيروت ١٩٦٧، ص ٣٤٤. سيشار إليه لاحقاً بـ الأزل.

(١٧) الأزل، ص ٣٤٤.

(١٨) التصوّف، ص ٢٦٤.

(١٩) الأزل، ص ٣٤.

(٢٠) الأزل، ص ٣١٢، ٣١٣.

(٢١) الأزل، ص ٣٣٥.

(٢٢) الأزل، ص ٣١١.

(٢٣) الأزل، ص ٣١٨.

(٢٤) الأزل، ص ٣١٩.

(٢٥) الأزل، ص ٣١٩.

(٢٦) التصوّف، ص ٢٥١.

(٢٧) التصوّف، ص ٢٥٧.

(٢٨) التصوّف، ص ٣٠٦.

(٢٩) التصوّف، ص ٢٦٢.

(٣٠) التصوّف، ص ٢٦٣.

(٣١) الأزل، ص ٢١٦.

(٣٢) الأزل، ص ٢١٦.

(٣٣) انظر المعالجة الرائعة في «الحنين الى الأصول»، مرسيا إلياد، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس، بيروت ١٩٩٤، ص ٩٥ و٩٧ - ١٠٠.

(٣٤) أعتقد أن معالجة هنري كوربان كانت أكثر تقدّماً، لهذه الناحية، راجع: عن الإسلام في ايران، الجزء الأول، ترجمة نواف الموسوي، دار النهار للنشر، بيروت ٢٠٠٠.

بحوث ومقالات

❖ حدود الفلسفة ولوامع العرفان

الشهيد مرتضى مطهري

❖ الدليل الوجودي ونظرية الإستخلاف

أبو يعرب المرزوقي

حدود الفلسفة ولوامع العرفان

(بين الفلسفة والعرفان)

تأليف: الشهيد مرتضى مطهري

تعريب (عن الفارسية): الدكتور حبيب فياض

المحجّة يحدّد الشهيد مرتضى مطهري مصطلحي العرفان والفلسفة، ويبحث في الأسس لكلا المبحثين، وهو قد ركّز خلال البحث على العرفان بشكل خاص، فعمل على توضيح أنواع العرفان، وفهم العارف لمسألة العلية ونظرية الخلق بالإضافة إلى شرح بعض المصطلحات التي يستخدمها العارف.

تمهيد:

المراد بـ «فلسفة الإلهيات» هو الفلسفة الأولى، أو الإلهية التي تنسجم، وتتماشى مع العرفان، وليس المراد بها «الفلسفة» بالمعنى العام للكلمة.

وتنقسم الحكمة الإلهية ـ بحسب ما يرى الفلاسفة المتأخرون ـ إلى قسمين: الأمور العامة، أو الإلهيات بالمعنى الأعم.. والإلهيات بالمعنى الأخص. والملاحظ أن الشيخ الرئيس لم يأت على ذكر هذه المصطلحات في آثاره.

بين الفلسفة والعرفان:

والهدف من الفلسفة الإلهية، فيما يختص بالإنسان، هو جعله ـ من حيث النظام الفكري ـ عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

وأما الهدف من العرفان، فيما يتعلق بالإنسان، فهو وصول الإنسان بكل وجوده، إلى حقيقة الله، والفناء في الله، والوصول إلى...

وثمة تفاوت، وإختلاف في المسير الذي يسلكه كل من «الحكيم»، و«العارف»، إذ يأخذ الحكيم منحى المنطق والبرهان، فيما يتبّعُ العارفُ منحى التزكية، والتصفية، والسير، والسلوك.

وثمة تفاوت أيضاً بين الإثنين في الوسيلة المعتمدة من قبل كل واحدٍ منهما على مستوى تحصيل المعرفة، فبينما كان العقل هو سفينة الحكيم، كان القلب سفينة العارف، إلى أن تشكّلَ العرفانُ على صورة علم؛ أي علم له موضوع وفائدة مترتبة عليه.

على سبيل المثال: ثمة فرق بين عرفان إبن عربي، وعرفان الشبلي؛ إذ الناس في عرفان هذا الأخير هم أهل عمل وفعل، بينما نجد عند إبن عربي الجانب البحثي والنظري أكثر شخوصاً. هذا الجانب الذي تدرّجَ وتكاملَ، وانتشر على شكل علمٍ على يد إبن عربي وتلامذته.

أما بالنسبة لموضوع العرفان؛ فهو «الوجود المطلق»؛ ويراد به الله تعالى.. وهنا يمكن الوقوف على العديد من نقاط الإلتقاء، والتشابه بين العرفاء والحكماء، أو بين العرفان والحكمة الإلهية؛ ذلك أن موضوع الحكمة الإلهية هو «الموجود بما هو موجود»؛ وعلى هذا، فالفرق ـ في الموضوع ـ بين الإثنين يتمثل في كون الحكيم يعتبر «الموجود بما هو موجود» مفهوماً كلياً له مصاديق متعددة، لكن عند العارف ليس ثمة مجال للحديث عن أكثر مِنْ مفهوم إذ هو يعتقد بحقيقة واحدة وهي «ذات الحق».

الحكيم أيضاً، ينظر إلى «ذات الحق» بما هي «موجود مطلق»، بيد أنه يقسّمُ «الموجود بما هو موجود» إلى ما وجوده عين ذاته، وهو الله تعالى، وإلى ما وجوده زائد على ذاته، وهو كل ما سوى الله.

متى توصل الحكماءُ إلى حقيقة أن «الحق ماهيته إنيّته»؟. هل ثمة مَنْ تناول هذه المسألة في عصر أرسطو؟. أم أن الفلسفة الإسلامية فقط هي التي تناولتها؟؛ بحيث أصبحت هذه المسألة في سياق المسائل المتداولة بين الفلاسفة والمتكلمين؟.

في إطار الرد على هذه السؤال لا بد من التسليم بأمرين:

الأول: إننا لا نقف على أثر لهذا المبحث في كلام أرسطو وأفلاطون.

والثاني: إن «أبا علي سينا» قد خاض فيه وتناوله.

لكن، هل ثمة مذاهب، ومدارس فلسفية ـ مثل الأفلاطونيين الجدد ـ في الفترة التاريخية الفاصلة بين أرسطو وإبن سينا، تم إقتباس هذه المسألة منها؟ ليس مستبعداً، خاصة وأن أرسطو لم يكن لديه تصور عن الله سوى أنه «المحرك الأول».

السؤال نفسه يطرح إزاء موضوعِ العرفان: هل يرى العرفاءُ أن جعل «وجود الحق» موضوعاً للعرفان من مبتكراتهم، أم أن ثمة من سبقهم إلى ذلك؟.

مهما يكن، فإن الإجابة على هذا السؤال تستلزم الرجوع إلى معتقدات «الغنوصية» و«الأفلاطونيين الجدد» في هذا المجال[1].

الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن «عوارض الموجود بما هو موجود» و«إثبات واجب الوجود» (وجود الله)، يشكل واحداً من المباحث المهمة في هذا العلم؛ أي إثبات أن الموجود ينقسم إلى: واجب وممكن، جوهر وعرض.. إذ كل هذه المقولات (الواجب، الممكن الجوهر، العرض...) هي من عوارض «الموجود بما هو موجود».

إذاً مسألة وجود الواجب من مسائل الحكمة الإلهية، وكذلك «الوجود المطلق» الذي يعتبره موضوع علمه هو من مسائل الحكمة الإلهية. لكن، لما كان موضوع كل علم لا يثبت في سياق العلم نفسه، بل لا بد من إثباته في زمرة مسائل علم آخر؛ لذا فإن العارف لا يحتاج إلى إثبات أن (الله = موضوع العرفان)، بينما الفيلسوف يثبت ذلك لأن هذا الموضوع يندرج في سياق مسائل الحكمة الإلهية[2].

خلاصة:

يرى الفيلسوف أن وجود الله من مسائل (موضوعات) الفلسفة، فيما يرى العارف أن وجود الحق هو مسألة (موضوع) العرفان. (وجود = وجود الله).

كما إن موضوع الفلسفة ـ الموجود بما هو موجود ـ بنظر الفيلسوف، بديهي وغني عن الإثبات، فالله أيضاً، من وجهة نظر العارف، بديهي وغني عن الإثبات، رغم الحاجة إلى إثبات صفاته.

فالموضوع في كلا العلمين[٣] بديهي، بيد أن هذا لا يعني أن موضوع كل علم غني عن الإثبات.

إذاً، مسائل العرفان هي: صفات، أسماء، وتجليات ذات الحق.

إلى ذلك، ثمة فرق آخر بين الفلسفة والعرفان، وهو أن العرفاء يذهبون إلى القول بأن التجلي واحد، من دون إمكانية تكراره، طبقاً لمفاد الآية: ﴿وما أمرنا إلا واحدة...﴾؛ بمعنى أن لِلّه تعالى تجلياً واحداً وهو «الوجود المنبسط» أو «الحق المخلوق به»، إضافة إلى تعبيرات أخرى.

فالعرفاء لا يعبّرون عن التجلي بـ «العلية».

أما الحكيم فيذهب إلى القول بوجود مراتب للوجود، والموجودات، (أول ما صدر.. وثاني ما صدر.. و..).. كما يقولون بوجود علة غير ذات الحق، لكن مترتبة في الطول عن ذات الحق. وأما العارف ـ ومع قطع النظر عن عدم إستخدامه تعبير «العلية» ـ لا يعتقد بالتجلي الأول، والتجلي الثاني، والثالث... لا يعتقد بالتجليات حتى في طول بعضها البعض؛ بمعنى أنه لا يقول بـ «جلوة» أولى تصدر عن ذات الحق، و«جلوة» ثانية تصدر عن الأولى.

فالعارف يؤمن بـ «جلوة» واحدة، يطلق عليها تعبير «الوجود المنبسط»، ويقول بأن كافة الأشياء (الماهيات) تظهر بهذا التجلي الواحد، بخلاف الفليسوف الذي يرى أن العلل بعدد الماهيات.

يقول العارف: كافة الماهيات (الأعيان الثابتة) تظهر بجلوة واحدة، إذ «الجلوة الواحدة» من لوازم تجلي الحق وظهوراته.

فهو ـ العارف ـ يعتقد أن «الوجود المنبسط» هو «الظل»، وهو «الرتبة الجمعية»؛ أي الرتبة التي تجتمع فيها كل «الأعيان الثابتة».

الكثرات الطولية، والعرضية (الأفلاك والعناصر و...) التي يقول بها الحكيم، هي من وجهة نظر العارف من لوازم «الوجود المنبسط»؛ لهذا يعبّر العرفاء عن الموجود المنبسط بـ «الحق المخلوق به».

الميرداماد ينتقد كلام الحكماء ـ الذين يقولون بأن الصادر الأول هو العقل الأول ـ فيقول بأن الصادر الأول يجب أن يكون موجوداً مشتملاً على «كل الأشياء»، ولا يمكن كونه ـ الصادر الأول ـ موجوداً في طول الموجودات الأخرى، والواقع أن الميرداماد في هذا الباب يسجل نقطة لصالح العرفاء وينحاز إلى جانبهم.

العرفاء يعتقدون أن الأشياء تتجدد في كل «آن»؛ أذ أنّ العالم عندهم في حالة فناء ووجود على الدوام، لكن نحن ـ كما يعتقدون ـ نتخيل أن العالم شيء ثابت.

مسألة العلية:

يتحدث الحكماء عن الصدور، المصدر، الصادر و...؛ بمعنى أنهم يعتقدون بنظام للموجودات يصدر عن ذات الله بالترتيب، الصادر الأول، الثاني، الثالث... في حين أن العرفاء لا يعتقدون بالصدور، ولا بالمعلولية، ولا بتكثر الصوادر، فالعارف خصيم الكثرة، ومخالف للقول بوجود إثنينية في الوجود مقابل الحق، حتى لو كان الثاني صادراً عن الحق معلولاً له؛ إذ كل موجود آخر ـ كما يرى العارف ـ إلى جنب وجود الحق فهو شريك للبارىء، والإعتقاد بذلك شرك؛ لذا، لا حقيقة لما يسمى بـ «العلية» في قاموس العرفاء، والبديل عن ذلك هو «التجلي».

فمفهوم «الخلق» الذي ورد في القرآن الكريم، هو عند الحكيم «علّية» ذات الحق، بينما هو عند العارف «تجلّي» ذات الحق.

وها هنا سؤال على درجة من الأهمية: هل هذا النزاع هو نزاع لفظي؟: بمعنى هل يطلق العارف لفظ «التجلي»، بينما يطلق عليه الحكيم لفظ «العلية».

في التجلي والظهور ثمة نوع من الوحدة بين «الظاهر»، و«المظهر»، إن المظهر هو الظاهر. وحقيقة الجلوة هي المتجلي نفسه، إذ جلوة الشيء ليست شيئاً ثانياً يغايره، كما إن جلوة الحقيقة عبارة عن مرتبة من مراتب هذه الحقيقة، وليست موجوداً آخر إلى جانبها.

من الإنجازات الأساسية والكبيرة التي حقّقها الملا صدرا هو أنه واءَمَ، وقرب بين

مفهومي «العلية» و«التجلي»؛ إذ أثبت أن المعلول الواقعي «ليس إلا شأناً» من شؤون العلة، وظهوراً من ظهوراتها، ووجهاً من وجوهها. والحقيقة أنه أعاد مفهوم «العلة» إلى «التجلي».

قديماً ـ قبل الملا صدرا ـ كانوا يتصورون أن العلة والمعلول منفصلان عن بعضهما البعض، وأن ثمة رابطاً يجمع بينهما؛ على نحو أن ذات المعلول منفصلة عن ذات العلة، ولكنها مرتبطة بها برباط زائد على ذات المعلول ـ مثلاً: إذا كان «ألف» علة و«ب» معلولاً، فـ «ب» حقيقة منتسبة إلى «ألف».

لقد أثبت الملا صدرا أن المعلول الحقيقي[٤] هو عين الإنتساب إلى العلة بكافة حقيقته، فحقيقة المعلول عين الإضافة إلى العلة، وليست المسألة أن العلة تشرق على المعلول بنحو يكون المعلول شيئاً يتعلق به الإشراق، بل المسألة هي كون الإيجاد عين الموجَد، والإضافة عين المضاف، والإشراق عين «المُشرَق».. والمعلول في هذه الحالة ليس ذاتاً (مستقلة) يتعلق بها الإشراق.. ومهما يكن، فإن الملا صدرا يثبت بالبرهان أن «العلية» من سنخ «التجلي».

فالعرفاء يخالفون مبدأ العلية ـ كما قال به الفلاسفة قبل الملا صدرا ـ القائل بأن ذات الحق علة الأشياء؛ بحيث يكون ذات الحق ـ الذي هو علة ـ شيئاً، وعليته التي هي الخلق والإيجاد شيئاً آخر، ووجود المخلوق شيئاً ثالثاً.

لكن مع مساعي الملا صدرا وجهوده، صار الخلق والمخلوق شيئاً واحداً، إذ هما من شؤون العلة، وغير منفصلين عن بعضهما. ولا مجال للتعدّد بينهما... بعبارة أخرى: التفاوت بين العلة والمعلول؛ أي بين «الإيجاد» و«الموجود»، هو ذهني محض. أما تعدد العلة والمعلول فهو تعدّد واقعي، لكنه ـ في الوقت نفسه، ومن جهة ثانية ـ لا يخلو من وحدة؛ بمعنى أن المعلول ليس ثاني العلة، بل هو شأن من شؤونها، ومرتبة من مراتبها، وبمنزلة إسمها وصفتها، شأنه في ذلك شأن أي صفة وموصوف، إسم ومسمى؛ بحيث لو تسنى لنا إدراك حقيقة (وجود) الأشياء، لما إستطعنا عند ذاك أن نفصلها عن ماهية مضافة إليه (الله).. لكن بما أننا لا ندرك الموجودات إلا عبر ماهياتها؛ ينطبع، ويحل في أذهاننا الكثرة بدلاً من الوحدة.

لقد تمّت المصالحة بين الفلاسفة والعرفاء على يدي الملا صدرا، إذ تم الوصول إلى أن «العلية» و«التجلي» هما شيء واحد.

نظرية «الخلق الجديد» عند العرفاء:

نظرية «الخلق الجديد» عند العرفاء هي تلك التي تقول بـ «الإنفصال»؛ ومعنى «الإنفصال» هو أن العالم يتجدّد لحظة لحظة على نحو لا يكون فيه رابطة إتحادية بين هذا «الجديد»، وذاك «القديم»، بل هناك نوع من «القبض»، و«البسط» المتعدد.

والعرفاء لا يقدمون أي دليل على هذا المدعى، بل يكتفون بالقول: إن هذا ما تقفوه[٥] «الوجود المنبسط فعله، والوجودات الخاصة أو الماهية أثره»، ويقول الملا هادي السبزواري: «الماهيات توجد بالوجود المنبسط، والعالم عبارة عن الماهيات».

فالماهيات تظهر بالتجلي الذي هو الوجود المنبسط، وهي تنتسب إلى الوجود نفسه.

والمقصود بـ «العالم» عند العرفاء هو الماهيات نفسها، لكن نظرية «الخلق الجديد»، لا تتفق مع ما تقول به نظرية الحركة الجوهرية؛ لأن من لوازم الحركة الجوهرية هو كون الحركة وجوداً سيالاً متصلاً؛ أي وجوداً له ديمومة في طول الزمان.. وبحسب هذه النظرية أيضاً، فإن الشيء المتحرك الذي يتحرك، إما بالجوهر أو بالعرض إنما يتصف بوجوده العرضي، وهذا يتفق مع ما تقول به نظرية الوجود السيّال، بخلاف ما تقول به نظرية «الخلق الجديد» من أن الحركة تتقدم وتَتَوَجِد، إذ في الحركة الجوهرية لا مجال للحديث عن موجودية ومعدومية.

فموضوع الحركة هو المادة بإعتبار أن موضوع الحركة وماهية الحركة شيء واحد، باعتبار آخر. وإختلاف موضوع الحركة، وما فيه الحركة ـ الإعتبار الأول ـ إنما هو بإعتبار لا بشرط، وبشرط لا، مثل: البياض، والأبيض.

باب الحركة الجوهرية

في باب الحركة الجوهرية الأمر كذلك أيضاً ـ إن الحركة هي شيء «قائم بالذات».

وفي الحركة العرضية «ما تقوم به الحركة» هو غير الحركة نفسها.. فالحركة العرضية موضوعها: الجوهر، وما فيه الحركة هو العرض نفسه؛ أي إن المتحرك هو بياض في الجسم.

وقبل الملا صدرا لم يقل أحد بأن العالم يتجدد «آناً» «فآناً»؛ لأن أحداً لم يكن يقول بالحركة الجوهرية، بل كانوا يعتقدون بأن الصور تبقى على ما هي عليه، مثل: صورة الحجر، والشمس، والفلك. ومن الممكن أن تبقى كذلك ملايين السنين، ولكن صورة التراب إذا تبدلت إلى صورة النبات، فذلك ليس «آناً» «فآناً»؛ إذ الأعراض هي التي تتغير، وليس الجواهر. بيد أن الملا صدرا كان يعتقد بأن العالم يتبدل آناً «فآناً» ﴿بل هم في لبس جديد﴾؛ وهذا التبدّل ليس بمعنى التجديد الإنفصالي.

لما كانت الأنواع غير متناهية؛ لذا، يترتب على ذلك إستحالة كون الماهية أصيلة؛ لأنه يلزم في هذه الحالة إنحصار اللامتناهي بين حاصرين. لكن طبقاً للقول بأصالة الوجود؛ فإن الماهيات الكثيرة تنتزع من مراتب الوجود.

لقد بحث صدر المتألهين في الفن الخامس من المجلد الثاني من الأسفار حول الحركة الجوهرية تحت عنوان: «في آنّ نحو وجود الأجسام الطبيعية ليس إلا على سبيل التجدد والانقضاء والحدوث الإستمراري من غير دوام ولا بقاء». فذكر فصولاً في هذا الفن، وفي بعض تلك الفصول، ينقل كلمات لبعض قدامى الفلاسفة، مثل: أرسطو، وحكماء الإسكندرية، وهدفه في ذلك إيراد شواهد، وقرائن على صحة مدّعاه في هذا المجال.

ولقد خصّص الفصل الأخير من الفن الخامس المشار إليه لنقل كلمات العرفاء في هذا الخصوص حيث نقلها تحت عنوان: «في نُبَذ من كلام أئمة الكشف والشهود من أهل هذه الملّة البيضاء في تجدّد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الأمر في دثور العالم وزواله». فنقل هناك قسمين من كلام محي الدين ابن عربي تضمنا لبعض العبارات العجيبة:

«قال المحقق المكاشف محي الدين العربي في بعض أبواب الفتوحات المكية: «قال

تعالى: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما نُنَزّله إلا بقدر معلوم﴾[٦]: أي من إسمه الحكيم، فالحكمة سلطان هذا الإنزال الإلهي؛ وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها.

ثم قال: "فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها موجودة عند الله في هذه الخزائن﴾. ثم قال: ﴿وأما قوله تعالى ﴿ما عندكم ينفد﴾ صحيح في العلم: لأن الخطاب منها لعين الجوهر، والذي عنده؛ أعني عند الجوهر من كل موجود، إنما هو ما يوجده الله في محله من الصفات، والأعراض، والأكوان وهي في الزمان، أو الحال الثاني من زمان وجودها، أو حال وجودها ينعدم من عندنا، وهو قوله تعالى: ﴿ما عندكم ينفد وما عند الله باق﴾[٧]؛ وهو تجدّد للجواهر الأمثال، والأضداد دائماً من هذه الخزائن". وهذا معنى قول المتكلمين: «العرض لا يبقى في زمانين»؛ وهو قول صحيح، حر لا شبهة فيه؛ لأنه بعث الممكنات.

وقال: «وأمّا صاحب النظر فما عنده خبر بشيء من هذا؛ لأنه تنبيه نبوي لا نظر فكري. وصاحب النظر مقيّد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال». وقال أيضاً في الباب السابع والستين وثلاثمائة مما يحكى عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع إدريس النبي عليه السلام بهذه العبارة: «قلت له: إني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف أخبرني أنه من أجدادي وسمّى نفسه، فسألته عن زمان موته، فقال: أربعون ألف سنة. فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته، فقال لي: عن أي آدم تسأل، عن آدم الأقرب؟ فقلت بلى، فقال: صدِّق أني نبي الله، ولا أرى للعالم مدة يقف عليها بجملتها، إلا أنه بالجملة لم يزل خالقاً، ولم يزل دنيا وآخرة، والآجال في المخلوق بإنتهاء المدة لا في الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدد. فقلت له: فما بقي لظهور الساعة: فقال: إقتربت الساعة ﴿إقترب للناس حسابهم، وهم في غفلة معرضون﴾[٨]. فقلت: عرفني بشرط من شروط إقترابها، فقال: وجود آدم من شروطها، فقلت: فهل كان قبل الدنيا دار غيرها، قال: دار الوجود واحدة، والدار ما كانت دنيا ولا آخرة إلا بكم والآخرة ما تميزت إلا بكم، وإنما الأمر في الأجسام، أكوان، وإستحالات، وإتيان، وذهاب لم يزل، ولا يزال».

المصطلح بين العارف والفيلسوف:

ثمة مصطلحات متداولة في لغة الفليسوف والعارف على حدٍ سواء، مثل: «الموجود والمعدوم»، «الواحد والكثير»، «الجوهر والعرض»، «الحادث والقديم»، «الحق والباطل». لكن ثمة إختلاف بينهما في فهم هذه المعاني وتحديد دلالاتها، ومصدر هذا الإختلاف هو «التوحيد العرفاني» الذي يستدعي نفي أي شريك لذات البارىء؛ حتى في الموجودية، إذ بحسب هذا التوحيد يعتبر القول بوجود «موجود حقيقي غير الحق» نوعاً من الشرك.

وبعبارة أخرى: إختلاف النظر بين الإثنين يعود إلى أن الفيلسوف يقول بالتكثر الوجودي في حين يقول العارف بوحدانية الوجود. فالفيلسوف يرى أن لا شك في كون الموجودات حقيقية، وهي منفصلة عن بعضها البعض على نحو لا يصحّ معه القول: إن هذا الموجود هو عين ذلك الموجود، بيد أن ثمة موجوداً متبايناً بالذات عن سائر الموجودات؛ وهو الموجود الأكثر كمالاً، المتناهي، الأبدي، الأزلي، المستغني عن كل ما سواه، وهو عين العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة.. وكل هذه الصفات تعني أن هذا الموجود واجب الوجود، فيما سائر الموجودات بإختلاف درجاتها ومراتبها ـ والتي بعضها مجرد وبعضها مادي؛ منها ما هو جوهر ومنها ما هو عرضي، و... كلها «ممكنة الوجود».

يتصف ممكن الوجود بصفات هي من مختصاته، ويجب تنزيه ذات الحق عنها من قبيل «المخلوقية»، «الكثرة»، «الحدوث»، «الجوهرية»، «العرضية»، «المحدودية» إضافة إلى «التجسم» و«الحركة»، و«التغيير» وأمثال ذلك.

فالفلاسفة يعتقدون أن توصيف ذات الحق بهكذا نوع من الصفات غير جائز؛ بإعتبار كونها من مختصات الممكنات، وناشئة عن نقص الممكن ومحدوديته.. إضافة إلى ذلك، فإن الفلاسفة ينهون عن «التشبيه»؛ أي تشبيه الحق بالخلق، وهو أمر منهي عنه في الروايات الإسلامية.

ولكن، ماذا يقول العارف ـ الذي يقول بوحدة الوجود، وينفي أي شريك للبارىء في

الموجودية ـ إزاء هذا كله؟، وهل يُسقط كل هذه المصطلحات والتعبيرات ـ المحدودية، المخلوقية، الكثرة، الحدوث، الجوهرية، العرضية.... من قاموسه، أم أنه يستخدمها؟. وإذا كان يستخدمها، فكيف ذلك ووفق أي دلالة؟، وهل يستخدمها في مورد غير البارىء حال كونه ـ العارف ـ يرفض القول بالإثنينية في الوجود، ويعزف دائماً على وتر «ليس في الديار غيره دياراً؟، وهل يطلق هذه المباني والمفاهيم في مورد ذات الحق؟، وإذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف يتمّ ذلك؟، وألا تعتبر ذات الحق ـ والحال هذه ـ في واحديتها، لا محدودة ومحدودة، خالقة ومخلوقة، حادثة وقديمة، مجردة ومادية؟، فما هي حقيقة الأمر؟. الواقع أن العارف الذي يقول بوحدة الوجود إنما ينفي هذه الأشياء (المخلوقية، المحدودية و...) عن ذات البارىء، وذلك أولاً: إنطلاقاً من الإعتقاد بأن وجودها ـ الأشياء ـ «وجود ظلي وظهوري»، وليس «وجوداً حقيقياً»؛ وبذلك يكون قد تمّ نفي «الوجود الحقيقي» عنها، وليس «الوجود الظلي»، وثانياً: إستناداً إلى القول بكون الأشياء؛ أي الوجودات الظلية، إنما هي ظهورات الحق وتجلياته، وشؤونه، وأسماؤه وصفاته..؛ وعليه، فإن ذات الحق ـ من جهة ـ مسلوب عنها في مرتبة الذات كل الصفات المختصة بالمخلوقين، وهذا ما يعبر عنه بـ «التنزيه»، ومن جهة ثانية، فإن شؤون، وأسماء، وصفات الحق لا تبعث على الإثنينية، أو التكثر في مقابل الحق، بل هي الحق ذاته، ولكن في مرتبة الأسماء والصفات..

فالحق إذاً، يتصف، في مرتبة الصفات، والأسماء، بكافة شؤون المخلوقات من قبيل: المخلوقية، والمحدودية، والحدوث، والكثرة، وغير ذلك؛ إذ يمكن في هذه المرتبة القول بالتشبيه.

من هنا، يقول العرفاء بأن «الخلق» هو «حق مقيد»، على هذا الأساس يختفي عندهم النزاع المعروف بين المتكلمين حول أي الأمرين صحيح؛ «التنزيه» أم «التشبيه».. إذ يقولون ـ العرفاء ـ بالتنزيه في عين التشبيه، والتشبيه في عين التنزيه.. وأما بالنسبة لمسألة العينية بين الذات والصفات، فهم يميّزون بين الصفات في مرتبة الذات؛ حيث تكون الصفات في هذه المرتبة عين الذات، والصفات (المخلوقات) الزائدة على الذات

والمتحدة معها في آن. وأما قولهم بأن هذا العالم ـ الذي هو مجموعة أضداد ـ وذات الحق هما شيء واحد، فيبتني على ما يذهبون إليه؛ من أن ذات الحق جامعة بين الأضداد: «إن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها»[٩].

إذاً، العارف يستخدم مصطلحي «الجوهر والعرض»، لكنه يعتقد أن النسبة القائمة بينهما بالصورة التي يراها الحكيم إنما هي قائمة بين الحق وسائر الموجودات؛ (أي عدم وجودها بين الوجودات الممكنة)؛ بمعنى كون كافة الموجودات عرضية، ووصفية، وحلولية قياساً إلى ذات الحق، فيما هذه الذات هي جوهر الجواهر والأعراض. وكما أن الجوهر يشمل كافة الأعراض، كذلك ذات الحق تشمل كافة الأشياء.

العالم والعارف:

ذكرنا فيما سبق أن العارف يرى الوجود الحقيقي منحصراً في ذات الحق، وأن سائر الأشياء ـ قياساً إلى مرتبة ذات الحق.. عبارة عن معدومات، كما يرى أن نسبة هذه الذات إلى العالم ـ من حيث هو تجلٍ للصفات، والأسماء ـ كالنسبة بين «الشخص»، و«الظل»، بين «الشيء» و«الفيء» وبين «العاكس»، و«العكس»[١٠] .. وهذه التعبيرات، وأمثالها نقف عليها في اثار العرفاء.

يقول إبن عربي في فصوص الحكم (فص يوسفي):

«إعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله؛ وهو عين نسبة الموجود إلى العالم؛ لأن الظل موجود بلا شك في الحس. ولكن إذا كان هنا من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولاً غير موجود في الحس؛ بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمّى بالعالم، إنما هو أعيان الممكنات، عليها إمتد هذا الظل فندرك من هذا الظل بحسب ما إمتد عليه من وجود هذه الذوات»[١١].

على هذا، فإن ماهيات الأشياء، من وجهة نظر العارف، والتي تسمّى «أعيان

الممكنات» إنما هي مظهر، ومحل ظهور تلك الأشياء التي يسمّيها العرفاء ظل الله، وهي ما يعبر عنه بـ «الوجود المنبسط» عند البعض، و«إضافة الوجود» عند بعضهم الآخر.

يقول أيضاً: «فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هويةُ الحق فهو وجوده، ومن حيث إختلافُ الصور فيه هو أعيان الممكنات، فكما لا يزول عنه بإختلاف الصور إسم الظل كذلك لا يزول بإختلاف الصور إسم العالم، أو إسم سوى الحق، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق؛ لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم»[١٢].

لقد تبين لنا مما مر معنا أن العارف، في حين أنه يقول بوحدة الخلق والحق ـ من دون أن يرى تبايناً بينهما، أو أن يعطي أي إستقلالية في الوجود للخلق؛ بحيث يكون الخلق إمتداداً لنور وجود الحق- فهو إلى ذلك، يحفظ المراتب ويقول بها؛ إذ للحق في مرتبة الذات حكم، وفي مرتبة الخلق حكم آخر.

كما نعلم، فإن العرفاء يعتقدون بأن معرفة النفس لا تتمّ بشكل حقيقي إلا عن طريق السير والسلوك، وأحياناً نقرأ في آثار العرفاء أن العارف الفلاني، في الزمان الفلاني قد حصلت له ـ في النوم أو اليقظة ـ «معرفة النفس»؛ حيث يعبر عن ذلك بالتجرد، فيقال: «تم له التجرد».

ولقد تحدث إبن عربي عن هذا الموضوع ـ معرفة النفس ـ في فصوص الحكم، (فص شعيبي)[١٣] فيقول ما مؤداه: بأن معرفة النفس ـ عن طريق الكشف والسلوك ـ هي عين معرفة الحق؛ ومفاد الحديث المعروف: «من عرف نفسه عرف ربه»؛ لا يدل على أن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة أخرى؛ وهي معرفة الرب، على نحو ما يحصل في القياسات الفكرية، حيث يؤدي العلم بالمقدمتين إلى توليد النتيجة، بل معرفة النفس هي عين معرفة الرب[١٤]؛ لأن الخلق ـ (من جهة) ـ عين هوية وحقيقة الحق، والنفس هي أكمل صورة للخلق؛ «إن الله خلق آدم على صورته».

ويستدرك إبن عربي فيقول ـ ما مفاده -: أن لا أحد ينال درجة معرفة النفس على نحو حقيقي سوى الأنبياء، والعرفاء. وهي الضالة التي عجز الحكماء، والمتكلمون عن

الوصول إليها.. ويشبّه ـ إبن عربي ـ حال هؤلاء بالقول: إن من يطلب معرفة النفس عن طريق الفلسفة كان كمن «استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم» وتنطبق عليه الآية الكريمة ﴿الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾ (الكهف -١٠٤).

وبشكل عام؛ فإن العرفاء ـ وبخلاف الحكماء الذين ينظرون إلى «الأنا» الحقيقية كموجود مستقل بالذات ـ يعتقدن أنه إذا حصلت معرفة «الأنا» الحقيقية عن طريق المعرفة العرفانية، فـ«الأنا» في هذه الحالة هي (من جهة) عين ذات الحق؛ بمعنى أن «الأنا» عند ذاك هي الـ «هو».

عندما يدّعي العارف، على سبيل المثال، ويقول: «إني أنا الله»، فالذي يدركه من «الأنا» في هذا المورد يختلف عن ما يفهمه الآخرون من كلامه؛ إذ يتصور هؤلاء أن إدراكه لذاته عن طريق «الأنا» يؤدي به إلى مشاهدة (شهود) الموجود الخلقي المحدود، ثم ينسب الألوهية لهذا الموجود[١٥]، أو يظنون أنه يعتقد بأن ذات الحق قد حلت به، بينما الحقيقة خلاف ذلك، إذ يكون العارف ها هنا، قد صار فانياً بذاته.. والشيء الذي لا يراه الآخرون فيه، أبداً، هو الأمر الذي يتصورونه «الأنا»، هذه الأنا التي تصبح عند العارف «لا شيء محض».

يقول إبن الفارض العارف المصري الشهير في القرن السابع ـ والذي يعتبر في العرفان الإسلامي في أوساط العرفاء العرب بمنزلة حافظ الشيرازي بين العرفاء الإيرانيين، بل أعلى منزلة منه ـ في قصيدته التائية المعروفة:

متى حُلتُ عن قولي أنا هي أو أَقُلْ

وحاشا لمثلي أنها فيَّ حلتِ

وهذا المعنى تقريباً نفس ما عبر عنه العارف الإيراني محمد الشبستري في (كلشن راز) إذ يقول ما ترجمته:

حلول وإتحادها هنا محال. تعدد في الوحدة عين الضلال.

من هنا يتضح أن مبحث «معرفة النفس» يشكل أحد موارد إختلاف الآراء الأساسية

بين العرفاء والحكماء.. والعرفاء يخطئون الحكماء حتى النهاية في رأيهم حول هذا المبحث.

الهوامش

(١) يرجع إلى: مقدمة عفيفي على فصوص الحكم، ومحاضرات عبد الرحمن بدوي في كلية الإلهيات، وكتاب «التصوف والعرفان» للشهيد مطهري، ومقدمة كيوان سميعي على شرح «كلشن راز».

(٢) الفلسفة من حيث إنها أعم العلوم لا تحتاج إلى علم آخر بغية إثبات موضوعها، فضلاً عن أن موضوع الفلسفة بديهي لا يحتاج إلى إثبات، (المترجم).

(٣) إطلاق مصطلح علم على «الفلسفة» و«العرفان» إنما من باب المسامحة في التعبير، ونقلنا المصطلح عن الفارسية كما هو حرصاً على الأمانة في الترجمة (المترجم).

(٤) المعلول: الحقيقي هو الذي يصدر عن علة تامة وموحدة وليس عن علة معدة (المترجم).

(٥) حذقه وفهمه بسرعة عن طريق الكشف:

(٦) الحجر ـ ٢١.

(٧ النحل ـ ٥٦.

(٨) الأنبياء -١.

(٩) إبن عربي، فصوص الحكم، الفص الرابع (فص إدريس).

(١٠) إبن عربي، فصوص الحكم، ص ١٠١.

(١١) فصوص الحكم، ص ١٠١.

(١٢) فصوص الحكم، ص ١٠٣.

(١٣) فصوص الحكم، ص ١٢٥.

(١٤) المراد هنا أن معرفة الرب تغدو علماً حضورياً عند العارف كما هي معرفة النفس (المترجم).

(١٥) هذه النسبة بناء على ان العارف ينسب عالم الخلق كله إلى الحق، بحيث أن الخلق من شؤوناته وظهوراته تعالى (المترجم).

الدليل الوجودي ونظرية الإستخلاف

(الفلسفة الألمانية: علم كلام بروتستانتي..)

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

المحجّة يقدّم الدكتور أبو يعرب المرزوقي في هذا النص قراءة نقدية للفلسفة الألمانية، لكي يبرهن من خلالها أن الفلسفة الغربية الحديثة بعد كنط مجرد علم كلام مسيحي، متنكر، ظاهرها فلسفة وباطنها علم كلام بروتسنتي، ممزوج بتصوف الوحدة المطلقة للإنسان، بالإضافة إلى ذلك هذا البحث رد على تعليقات كان الاستاذ أسامة خليل كان قد أوردها على الكاتب في مجلة فصول، ينتقد فيه رؤيته للدليل الوجودي في الفلسفة الكانطية وعلاقتها بنظرية الإستخلاف. المحجّة

تمهيد

لم أكن أنوي الرد على الأستاذ أسامة خليل، لكون تعليقاته[1] ـ التي وصلتني عن طريق الصديق محمد الطاهر الميساوي ـ قد بدت لي بقسميها (العرض النقدي لمحاولتي والاستدراك عليها بعرض مدرسي لفلسفة كانط) أقرب إلى الموقف التقليدي المعتاد بين المثقفين العرب الذين يقرأون بعضهم البعض بعجلة المدرس المصحح، وبعينه سعياً إلى وضع الدرجات، والتخلص من الورقات. وطبعاً لكل قراءة عجولة من هذا الجنس لا يمكن لها إلا أن تسبّب إلى من وضعته في منزلة التلميذ لتقويم عمله من الجهل ما لا يصدّقه أحد ممن يراجع فهمه قبل التشكيك في علم غيره.

لذلك فضلت عندئذ عدم الرد لئلا يتحوّل النقاش إلى مجرد سجال يصحح فيه أحدنا معلومات الآخر في أبجديات التخصّص لانعدام التواصل الحقيق والتفاهم. ثم اتفق أن تعرّفت على الأستاذ أسامة شخصياً، عندما لقيته في القاهرة بمناسبة ندوة

الفلسفة في مائة عام[٢]، وقرأت له بعد ذلك مقالاً في حلقتين يناقش فيهما دريدا[٣]، كان قد سلمني إياه في هذا اللقاء، فبات الرد عندي أمراً واجباً، تقديراً لما بدأ ينشأ بيننا من صداقة. وسعياً لتوضيح بعض الأمور التي تمكّن من الحوار السوي، علّ ذلك يوطد العلاقة فيؤسس لتواصل دائم. كما أن هذا الرد قد يكون فرصة لتعميق البحث في علة إرجاعنا الفلسفة الغربية كلها إلى أصل واحد متنكر فيها هو وحدة تحريف الدينين اليهودي والمسيحي، والفلسفتين الأفلاطونية، والأرسطية في فلسفة اللاهوت البروتستنتي الذي أطلقنا على تنكره الفلسفي اسم "الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة"[٤]. وسأقصر ردي على المسألتين التاليتين:

الأولى: إطار المحاولة، وفيه فصلان:

١ ـ نسبة الأستاذ محاولتي إلى «إسلامية المعرفة» بمجرد صدور مقالتي في مجلة أصحاب هذا الاتجاه.

٢ ـ تحديد إطار المحاولة بالتعامل السجالي مع مجالات النقد الكنطية الثلاثة بمجرد حديثي في القيم الثلاث.

الثانية: مضمون المحاولة، وفيه فصلان:

١ ـ التصويب المعرفي في موضوعات: الدليل الوجودي، والحلولية، والانطوائية.

٢ ـ وأخيراً فهمه للجانب الإيجابي من المحاولة أعني نظرية الاستخلاف وتخميس القيم.

لنختم البحث في التعليق بالعودة إلى بيان قصدنا من المحاولة التي علق عليها الأستاذ أسامة في الإطار الخاطىء الذي افترضه لها. فليس قصدنا مناقشة فلسفة كنط بصورة عامة، لذاتها، وبفصلها عن نتائجها فيما آلت إليه من خلال بيان تناقضاتها في المثالية الألمانية، وتأثيرات هذه الفلسفة الضارة في الفكر الإنساني الحالي عامة، وفي الفكر العربي الحالي خاصة (بل وكذلك في الشعر العربي كما حاولنا بيانه في دراستنا حول العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني). وطبعاً فلا رأي لي في عرضه فلسفة كنط عرضاً مدرسياً لا يسمن ولا يغني، رغم وجوب الإشارة إلى أن الصورة التقليدية التي

يقدّمها الأستاذ أسامة قد تجاوزها البحث منذ عقدين على الأقل، خاصة عند من اطلع على مخلفات كنط من أعماله المتأخرة التي نشرت بعد وفاته(٥). فذلك ليس مما يعنيني في محاولتي التي علّق عليها. إذ إن هدفي لم يكن تقديم درس في تاريخ الفلسفة عامة والفلسفة الكنطية خاصة. بل كان قصدي الأساس هو فهم العلل التي جعلت الفلسفة الغربية الحديثة، وخاصة بعد كنط، تصبح مجرد علم كلام مسيحي ،متنكر. فتفرض تمسيح العالم وتهويده باسم مزاعم ظاهرها فلسفة، وباطنها علم كلام بروتسنتي، ممزوج بتصوف الوحدة المطلقة المؤلهة للإنسان كما هو بيّن.

ولا يعنيني كنط إلا من هذا الجانب، علماً بأني لا أخالف الأستاذ أسامة[٦] الرأي في كلّ ما يحاول إبرازه من إيجابيات الفلسفة الكنطية عندما تعرض عرضاً مدرسياً لذاتها. وبصرف النظر عن مآلها هذا، وعن ثمراتها في التاريخ الإنساني فكريّه وحضاريّه، لكوني لا أتصور الحقيقة حكراً على المسلمين، إذ كما يعلم الجميع، فإن الإسلام يعرّف ذاته بطلب الحقيقة الاجتهادي الدائم، أو باعتبار الآيات الكونية والخلقية في ذاتها وفي تعينها الشخصي والجمعي، اعتبارها الذي هو في نفس الوقت سبيله ومنهاجه إليها. وهو لا يعرّف الحقيقة بذاته رغم كون متزمت الفقهاء والمتكلمين قد حصروه في مضمون معين، قابل للتجاوز. استمدوه من عكس المطلوب فقرأوا القرآن بالتحريفين بدلاً من قراءتهما به (الإسرائيليات في مسائل التفسير ذي المنحى الكلامي والنصرانيات في مسائل التأويل ذي المنحى الصوفي) التحريفان اللذان حلّلهما في عرضه النقدي لتاريخ التجربة الدينية كما صاغها الكتابان المتقدمان عليه. لذلك فمن السخف مواصلة اعتبار القرآن منتسباً إلى السنّة التوراتية الأنجيلية أو خاصة مواصلاً لها، لكونه يمثل قطيعة بيّنة معهما لعل ذروتها هي تعميم الاتصال بالمطلق إلى جميع الأمم وختمه بعد هذا التعميم للوصول إلى الغاية التي هي التوحيد بين الدين المنزل والدين الطبيعي في مفهوم الفطرة والتخلص من المؤسستين اللتين تمثلان تجسيد التحريف؛ أعني مؤسسة الربا الروحي ومؤسسة الربا المادي.

ألم تكن غاية هذا العرض النقدي في القصص القرآني كما يتبين لكل من قرأ

القرآن الكريم بإمعان السعي إلى تخليصهما من التحريف، الذي حصره في أمرين هما: السلطان الروحي؛ الذي يدعي العلم المحيط، ليكون وسيطاً روحياً يستعبد الإنسان بسلطانه على الرزق الروحي، أعني الوساطة المزعومة بينه وبين المدد الإلهي روحياً. فيؤسس هذا السلطان على الربا الروحي، أو الكنيسة والسلطان المادي المحيط الذي يدعي العمل المحيط ليكون وسيطاً مادياً يستعبد الإنسان بسلطانه على الرزق المادي: أعني الوساطة المزعومة بينه وبين المدد الإلهي مادياً. فيؤسس هذا السلطان على الربا المادي أو البنك. ولما كان هذا النقد ليس نفياً لهما، بل تصحيح فانه قد اعتبر نفسه مصدقاً لما لم يحرف منهما ومهيمناً عليهما بفعل هذا التجاوز النقدي.

وقد أكدت على مثل هذه الجوانب عندما اعتبرت في محاولتي جمع الفلسفة الكنطية بين تعالي موضوع النظر على النظر (التمييز بين الظاهرات والشيء في ذاته) وعدم تعالي موضوع العمل على العمل (زوال هذا التمييز بينهما)، قد جعلها تمر على مركز الإشكال القيمي وبؤرته دون فهم لصلتهما بالاستخلاف، فكانت بذلك مصدر كل محاولات التوفيق بين القطبين النظري والعملي في حد وسط قريب مما حدده الإسلام لسعيه إلى تأسيسه في نقد الحكم على إدراك الجمال والجلال اللذين جعلهما الإسلام أسلوبي آيته الرئيسة؛ أعني القرآن الكريم، وجوهر تعبيره عن التجربة الروحية. لكن كنط ظل حبيس التثليث القيمي، ولم يسم إلى القيمتين الأخريين اللتين حاولنا إثباتهما في بحثنا.

ومن ثم فإن السعي الكنطي كان يمكن أن يكون منطلقاً لفهم الاستخلاف لو لم يكن متضمناً ما جعل ثمرتيه في المثالية الألمانية والوضعية أمرين ضروريين، فيحولان دون فهم حضارة الاستخلاف مذهبياً (بنية تصوراتها)، وتاريخياً (دورها في التاريخ الإنساني) وجوباً (منزلة الإنسان أو علاقته بالمطلق) ويعودان إلى حضارة الحلول التي تؤدي إلى قتل الإله بتأليه وهمي للإنسان العامل حقيقته التاريخية الحاصلة فعلاً هي استعباده بآليات سياسية بوليسية في الوضعية العملية الماركسية، تعويضاً للكنيسة بالحزب (الشيوعية)، وتأليه وهمي للإنسان الناظر حقيقته التاريخية الحاصلة فعلاً،

هي استعباده بآليات اقتصادية تقنية في الوضعية النظرية الذريعية، تعويضاً للبنك بالبورصة (الرأسمالية).

المسألة الأولى: ما هو إطار البحث؟

الفصل الأول، نسبة المحاولة إلى إسلامية المعرفة:

لن يكون الرد على هذه النسبة طويلاً لأن مجرد الإحالة على عرضنا النقدي لكتاب الأستاذ لؤي الصافي The Foundation of Knowledge يكفي لتوضيح موقفنا من إسلامية المعرفة. ففيه بيّنا ما نعيبه على هذا المفهوم، الذي هو مفهوم متأثر تأثراً غير واع بالنسبية ما بعد الحداثية غير المفهومة، ظناً أن العلوم الغربية في حصيلتها الحالية قد حدّدها الأفق الحضاري المسيحي. لكأنها ترد إلى تحريفها وبوجوب الرد عليها بعلوم ذات إطار حضاري إسلامي محرف مثلها، وإن في الاتجاه المعاكس تعريفاً للإسلام بالسلب، وتسليماً بأن المعرفة العقلية (خلافاً لما أكد عليه ابن خلدون صراحة في التمييز بين علوم النقل وعلوم العقل) خاضعة للنسبية الثقافية، حتى وان كان القصد البحث عن مطلقات عقدية يستند إليها العلم الذي هو بطبعه نسبي النتائج المضمونية. بخلاف تحريفه الميتافيزيقي الذي هو تنكر التحريف الديني فيه. ومن ثم فنحن نعتبر هذا الموقف منافياً لكونية المعايير المنهجية، والصورية التي تستجيب لها الحقيقة عامة والحقيقة الدينية خاصة حسب التصور الكوني للرسالة الإسلامية المبني على المعرفة الاجتهادية المغنية عن السلطان الروحي[٧]. فضلاً عن كونه موقفاً يعيد تأسيس سلطان روحي متعال على الاجتهاد الإنساني مما ينتج عنه إما تجميد الاجتهاد بإطلاق وهمي، أو تنسيب الحقيقة الدينية التي تصبح في هذه الحالة رهينة تطور مضامين المعرفة التجريبية.

الفصل الثاني: الإطار السجالي:

لو أدرك الأستاذ أسامة القصد من المحاولة، لما أعتبرها مندرجة في ما نسبه إليها من إطار سجالي ظنه مجالات النقد الثلاثة، لكأنه يفترض أن قصدنا هو عرض الفلسفة الكنطية عرضاً مدرسياً. لم يلاحظ الأستاذ أن بحثنا في الكنطية لم يكن

لذاتها بل من منطلق فرضية تؤيدها التجربة التاريخية المعاصرة وتاريخ الفلسفة الفعلي اللذان يوافقان ما حاولنا إثباته بالتحليل المذهبي والدليل المنطقي في متن الدراسة، وبالتاريخ والنصوص في هوامشها: فالكنطية تؤدي ضرورة إما إلى ذروة المثالية الألمانية أعني الهيجلية بمعاملة النظر معاملة كنط للعمل فيصبحان مطلقين كلاهما (العلم المطلق الهيجلي)، أو إلى ذروة المادية الفرنسية، أو الكونتية بمعاملة العمل كنط للنظر فيصبحان نسبيين كلاهما (العلم الوضعي الكونتي) ويجتمع الأمران في الوضعية العملية (علم وضعي مطلق) أو الماركسية التي سيطرت على الفكر الغربي إيجاباً (كل المدارس التي تعتنق الفكر الماركسي) أو سلباً (كل المدارس التي ترفضه) ومنه على الفكر العربي العلماني كله.

فكل محاولات تحديث الفكر الماركسي (لوكاتش ومدرسة فرنكفورت مثلاً)، وتطوير الفكر الوضعي (التحليلية والوضعية الحديثة مثلاً)، وبعث الفكر الميتافيزيقي (الهيجلية الحديثة والكنطية الحديثة مثلاً)، وكل محاولات تأويل المثالية الألمانية لتجاوزها (من نيتشه إلى هيدجار ثم كل ما بعد الحداثيات التي رد الأستاذ أسامة على أحد أبرز أعلام أحد تياراتها في مقاليه اللذين أهداني إياهما في القاهرة) تسعى إلى فهم مطلوبها بقراءة جديدة لفلسفة كنط في علاقتها بما آلت إليه وخاصة بالهيجلية وبالوضعية سعياً إلى إعادة تأويل النقاط التي حاولنا تحليلها في نقد لا يغرق في الفروع، بل يغوص في الأصول بشرط قراءتها قراءة غير مجزوءة أعني قراءة نسقية تبين مثلاً علاقة الدليل الوجودي بمسألة الفصل بين الماهية والوجود السينويين (لكون النقلة من التصور ـ الماهية ـ إلى الوجود ـ الإنية ـ لا معنى لإثباتها أو نفيها عند من لا يفصل بينهما)، أو علاقة تنسيب النظر لإطلاق العمل (المشروع النقدي الكنطي)، أو دور علاقة الذات بالموضوع (الانقلاب الكوبرنيكي الكنطي)، أو علاقة الجدل بالتحليل والحس (بنية النقد النظري وصلته بعلم الكلام)، كما فهمت في المثالية الألمانية وخاصة في الصياغة الهيجلية التي صارت، في جدلها مع الأصل الكنطي، منطلق كل هذه المراجعات التي ما تزال جارية إلى الآن والتي لا يخرج عنها لا الحل الوجودي، ولا الحل

النيتشوي، ولا الحل الهيدجري، ولا الحلول ما بعد الحداثية كما نبيّن في هذه المحاولة.

كل هذه المطالب غابت عن بال الأستاذ أسامة، ولم يعتبرها إطار البحث بل عوضها بإطار من عنده. ولعل السبب في ذلك عودته إلى العرض المدرسي الذي عهدناه في مصنفات تدريس الفلسفة التي لا تكاد تتجاوز هدف التقريب الجمهوري في جامعاتنا العربية. ورغم أننا لا نريد لردنا أن يكون مجرد تبادل للتهم، فإن سمات تعليق الأستاذ أسامة تبيّن بوضوح تام أنه لم يقرأ المقالتين قراءة متأنية أو انه في أفضل الأحوال، قرأهما قراءة «قطرية»، حسب التعبير الفرنسي المشهور.

المقالة الثانية: مضمون المحاولة:

الفصل الأول، التصويبات

سنتقصر على ثلاث من تصويبات الأستاذ أسامة لعلها هي أهم ما تعلق به اتهامه إياي بالخلط الناتج عن الجهل بأبجديات الفن: الإنطوائية والحلولية والدليل الوجودي.

١ ـ الإنطوائية:

من العجيب أن يتصور الأستاذ أسامة أني لا أميّز بين الإنطوائية بمعناها المرضي النفسي والسوليبزموس Solipsismus بالمعنى الميتافيزيقي؛ أعني ما يمكن أن ينتج عن تعذر التخلص من الشك الديكارتي في كل ما يتجاوز الكوجيتو إثباتاً لوجود آخر غير وجود الذات المدركة مما يجعل العالم مجرد مدارك كما يذهب إلى ذلك مذهب الوحدة المطلقة بالمعنى الصوفي للكلمة. فإذا فُهم القصد فقدت المشاحة في الأسماء فائدتها. وبيّن أن الإنطوائية هي بالضبط ما يعنيه ابن خلدون بوهم المتفلسفة والمتصوفة الأكبر، أعني حصر الوجود في الإدراك. وطبعاً فالقصد ليس الإدراك بمعناه النفسي الجزئي بل بمعنى ما يمكن للعقل أن يدركه، أي الإدراك الفلسفي والصوفي المطلق[٨]. ومدلول هذا الحصر في صيغته الفلسفية التي تقرب من صيغته الصوفية. ولا تختلف عنه إلا بالأسلوبْ هو وحدة الوجود التي تنتقل من التصور المادي الذي يعتبر الحقيقة موضوعاً وعالماً إلى التصور المثالي الذي يعتبرها ذاتاً وروحاً مثلما تمّت النقلة في ما يسميه هيجل بالعلم المطلق، فاستعاضت الفلسفة بعلم الفيلسوف المطلق عن علم القطب أو

الإنسان الكامل. فتكون الإنطوائية المدلول الحقيقي لوحدة الوجود الذاتية في المثالثة الحديثة التي هي بالأساس الذهاب بالكنطية إلى أقصى ثمراتها في المثالثة الألمانية.

٢ ـ الحلولية:

يحاول الأستاذ أسامة أن ينبهني إلى وجوب التمييز بين المحايثة والحلول والتجسد. وطبعاً لو أدرك القصد من العمل لما ذهب به الظن إلى أني أجهل مثل هذه المبتذلات من التمييزات المدرسية التي لا تستحق أن يتوقف عندها المرء إلا في المداخل التقريبية عند المبتدئين من التلاميذ. ولو اطلع على كتاب شيلنج[٩]؛ Philosphische Untersuchungen uber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstande أعني «الإستقصاءات الفلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية وما يتصل بها من الموضوعات» لما تجاهل تطور نظرية الحلول من المحايثة في وحدة الوجود المادية بمعناها عند سبينوزا مثلاً إلى وحدته الروحية بمعناها عند لايبنتس مثلاً إلى الجمع بين الوحدتين بتأويل مسيحي خالص عن شيلينج مثلاً إلى مدلولها التثليثي الخالص عند هيجل مثلاً؛ (أو عند ابن عربي قبل مثلاً[١٠]، لو فعل لما نبهنا إلى مثل هذه البسائط ولما اضطرنا إلى مثل هذا الرد.

غايتنا أن نبين الفرق بين ضربين من الحضارات، نعلل به صمود الحضارة العربية الإسلامية أمام الموقفين الهيجلي والوضعي في شكليهما الرفيع والوضيع، لنثبت أن ما بدا للكثير من جنس السيد أرنست جالنار Ernest Gellner[١١] من مقابلته بين النسبية ما بعد الحداثية Relativist Postmodernism، والأصولية العقلانية Fundamentalism Rationalist ليس إلا ظاهراً من المقابلة وأن ما يطلق عليه اسم الأصولية الدينية حاضراً إياها في الصحوة الإسلامية كما يسعى إلى تشويهها Religious Fundamentalism لا يتنزل في نفس المقام لكون الموقفين الأولين من طبيعة واحدة أحدهما يرد إلى النتيجة الضرورية لإطلاق النسبي في الوضعية، والثانية ترد إلى النتيجة الضرورية لتنسيب المطلق الهيجلي: الضرب الأول هو الحضارات الحلولية الجحودية، والضرب الثاني هو الحضارات الاستخلافية الشهودية.

لكن الأستاذ أسامة أغفل هذا القصد، بل لعل ذلك لم يدر بخلده أصلاً. فالحضارات، بوصفها أفقاً جماعياً وإطاراً لفعلي العقل الناظر، والعقل العامل معتبرين تعيناً فعلياً لجوهر الإنسان، قد تحد من التعالي المشروط إثباته في الاستخلاف الذي يرتقي إلى القيمتين الإضافيتين في محاولتنا (ما دام شرط إثبات التعالي هو إثبات القيمتين اللتين أثبتناهما وشرط نفيه هو نفيهما: التوجيه والشهود) والمشروط نفيه في الحلول الذي يقتصر من ثم على تثليث القيم محولاً الحضارات، في تعينها الفعلي، إلى أفق مطلق هو الأفق الجمعي الذي حل فيه الكلي فتصبح الحضارة حيزاً منغلقاً (وخاصة في شكلها النهائي الذي تحق فيه العلم المطلق وانتهى به التاريخ المزعومان). وهذا الموقف كما هو بين يحول دون السعي لتجاوز الانغلاق الحضاري الذي يحول الحاصل إلى واجب بحيث يصبح الإنسان الأبيض مثلاً هو الإنسان الكامل، وكل ما عداه مراحل بدائية دون الإنسانية.

ويلازم هذا الموقف نقيضه حتماً، أعني ما صار يعد النسبية الحضارية المطلقة التي تنفي كل اتصال ممكن بين الحضارات بزعم تساويها في القيمة وتماعيها تماعياً ارخبيلياً فتكون جزائر، لا يوحد بينها شيء ولا يتعالى عليها شيء. ولما كان الاستخلاف، كما حدّده القرآن الكريم، مفهوماً يشمل البشرية كلها ويتعالى على الفروق الحضارية، صار بوسعها شهود المطلق شهوداً يحررها من هذا التجاهل المتبادل، ويدعوها إلى التعارف الذي يغنيها عن تواصل الوحي فيحتم ضرورة ختمه. لذلك فقد بني مفهوم الاستخلاف أساساً على نفي مثل هذين التصورين في التحريف الديني قبل تكره الفلسفي في الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة، فكان القرآن الكريم متضمناً «تفكيكاً نقدياً» لشكلي التحريف، أعني التوراتي والإنجيلي (مفهوم تحريف الكتابين يعود إلى تحريف الفطرة التي يتساوى فيها البشر جميعاً لتعويضها بعقيدة شعب الله المختار، التي تبلغ تمها في نظرة التجسد في الابن) و«إعادة تأويل تاريخية» للتجربة الروحية الإنسانية كما هو بين من استعراض تاريخ الرسالات خاصة، والقصص القرآني عامة.

وتبين التجربة التاريخية في المجال الفلسفي عامة وخلال الحقبة التي تعنينا خاصة

أن الاقتصار على الأفق الجمعي الحائل بالطبع دون المتعالي (الذي يستند إليه الاستخلاف الذي لم يتساءل الأستاذ أسامة عن مدلوله) له صيغتان متلازمتان عرفتهما كل الحضارات (بما فيها الحضارة الإسلامية في التصوف والفلسفة بقراءتهما الغالبة على الغلاة من فرق الشيعة)، وخاصة الحضارة الغربية الحالية منذ ذهاب الفلسفة الغربية بالفلسفة الكنطية إلى غاياتها القصوى، بدءاً بالحل الفشستي الذي حررها من تعالي الشيء في ذاته في النظر، وختماً بالحل الهيجلي الذي ترجم هذا التخليص فكان مفهوم العلم المطلق:

أولاهما تنسب المطلق فتزعم أنه قابل للتعين في النسبي تعيناً يجعل الحضارات كآليات عينية ممثلة لتحقق الروح الكلي في أرواح الشعوب التي صاغتها الفلسفة الهيجلية، فكانت أكثر صياغاتها[١٢] صراحة لتفسر بها تاريخ الإنسانية المردود إلى ما صار يسمى عند هايدجر بمصير الإنسان الغربي.

والثانية: تطلق النسبي بنفي المطلق كما هي الحال في نظرية مراحل العقل التي صاغتها الفلسفة الوضعية فكانت أكثر صياغاتها صراحة لتفسر بها تاريخ الإنسانية بنفس الرد إلى تاريخ الفكر الغربي[١٣].

وكلتا الصيغتين ملازمة للأخرى رغم أن أولاهما مصدرها تحريف الفكر الفلسفي بحكم تنكر الفكر اللاهوتي فيه[١٤]. والثانية مصدرها تحريف الفكر العلمي بحكم نفس التنكر[١٥]. وقد اشترك التحريفان في البنية التثليثية التي يخضع لها هذا التعين التاريخي للمطلق في النسبي، أو لإطلاق النسبي (العلم المطلق مرحلة الأول الأخيرة يناظره المرحلة الوضعية مرحلة الثانية الأخيرة). ذلك ان إطلاق الأفق الحضاري الجمعي واحد سواء حصل بنفي المتعال نفياً يجعل الآفاق الجمعية مطلقة لنفي كل ما يتعالى عليها (غاية تحريف الفكر العلمي)، أو بتحييثه فيها تحييثاً يرد الأفق الكلي إلى الأفق الجمعي نفياً لكل ما يتعالى عليها (غاية تحريف الفكر الفلسفي). وأساس الموقفين التحريفيين واحد؛ انه تحريف الفكر الديني تحريفاً يؤدي إلى القول بالحلول، حلول الكلي في الجزئي، والمطلق في النسبي سواء كان الجزئي والنسبي عامين؛ أعني

العالم والطبيعة أو خاصين أعني التاريخ والحضارة. لذلك فالفرق المدرسي الذي يحاول الأستاذ أسامة تذكيري به بتعالم عجيب لا معنى له إلا عند تجميد التصورات، وعدم فهم تطورها محتجاً بابن تيميه الذي يعلم أني آخر من يمكن أن يجهل موقفه في هذا الباب لكون رسالتي في الدكتوراه تعالج في جزء مهم منها هذا الوجه من فلسفته: فوحدة الوجود تكون في الطبيعة، وفي التاريخ، وفي ملخصهما أو الإنسان الذي يمثله المسيح كما هو بيّن من كتاب كنط الذي هو خلاف لدعوى صاحبه ليس إلا محاولة كلامية تحصر العقلانية الدينية المزعومة في المسيحية كما أثبتا ذلك بالنصوص: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft[١٦].

لذلك فكل المفكرين العرب الذين ظنوا أنفسهم قد تخلصوا من هيمنة هذه الكمّاشة التي فرضتها المثالية الألمانية مثل ادوار سعيد[١٧]، وهشام شرابي[١٨] بالانتساب إلى فكر ما بعد الحداثة هم تحت سلطاتها إلى الأذقان؛ لكونهم لم يدركوا أن ما بعد الحداثة ليست إلا إطلاق الأفق الحضاري استناداً إلى إطلاق النسبي في الوضعية النظرية نقلاً إياها من إطلاق نسبية المضمون العلمي إلى إطلاق نسبية الشكل العلمي في الفوكلدية[١٩]، أو استناداً إلى تنسيب المطلق في الوضعية العملية نقلا إياها من تنسيب مطلق المضمون العملي إلى تنسيب مطلق الشكل العملي في مدرسة فرنكفورت[٢٠].

ومن ثم فليس من الإفراط القول: إن هذا الموقف الحلولي، رغم صياغته الحديثة في الهيجلية والوضعية، ليس إلا ادباراً أو نكوصاً إلى الموقف العرقي البدائي الذي بمقتضاه كانت الشعوب البدائية تنفي الإنسانية عن غير سلالتها ظناً منها أن من لا يتكلم لغتها متوحش، أو أعجم نكوصاً تحول إلى عقيدة دينية جعلت قبيلة بدائية تتصور نفسها شعباً مختاراً، وتدعي في الغاية أن اللّه قد حل في أحد أبنائها الذي يصرحّ بأنه لم يأت إلا للنعاج الضالة من هذه القبيلة المذهونة.

ذلك أنه لا يمكن تنسيب المطلق بتحييثه في الجزئي من دون إطلاق الجزئي الذي حصل فيه التحييث إطلاقاً يؤدي إلى التنافي الجدلي الذي هو عنف رمزي يؤسس لعنف مادي (الهيجلية)، لكونه يجعل كل واحد منها روحاً عدمية مبينة على التقاتل

الهدام. ولا يمكن نفي المطلق من دون إطلاق بعض الجزئيات التي عوضته إطلاقاً يؤدي إلى التنافي التقني الذي هو عنف مادي يؤسس لعنف رمزي (الوضعية)، لكونه يجعل كل واحد منها طاقة عدمية مبنية على التصادم الهدّام. ولا فرق بين العدميتين إلا بكون الأولى تنطلق من السلب الرمزي لتذهب إلى السلب المادي، والثانية تعكس فتذهب من السلب المادي إلى السلب الرمزي. وقد اجتمع السلبان ضربين من الاجتماع لا يختلفان إلا بهذا التقابل وفيهما تتجسد العولمة الحالية بما هي جوهر التعين التاريخي للتحريف الديني في شكلي تنكره الفلسفي والعلمي: في المادية الجدلية التي تذهب من عملية تنسيب المطلق الهيجلية إلى عملية إطلاق النسبي الوضعية، وفي الرأسمالية البراغماتية التي تذهب من عملية إطلاق النسبي الوضعية إلى عملية تنسيب المطلق الهيجلية. وبذلك اتحد المساران في حرب عالمية دائمة ليست بين البشر فحسب، بل بينهم ثم بينهم وبين كل كائنات العالم الأخرى، لكون هذه الحرب أساسها الاستعمال البطيء للسلاح النووي المادي البارد (التلوث الصناعي)، وللسلاح النووي الروحي البارد (التلوث الثقافي)[٢١].

ففي الحالتين أصبحت الصلات السلمية الممكنة بين الشعوب المختلفة ممتنعة لكون الحضارات صارت بهذا المفهوم آفاقاً متنافية بالطبع وحائلة دون أي لقاء سلمي بمقتضى جدل السيد والعبد أو بمقتضى جدل التنافس السوقي. فوجودها المتساوق أصبح ممتنعاً من غير الصراع الدامي وتوازن الرعب استناداً إلى منطق التنافي الجدلي والتسالب التقني. ووجودها المتوالي أصبح مشروطاً تحققه بنفي خالفها لسالفها وابتلاعه. ولا عجب فالموقفان الذي ينسب الأفق المطلق بتحييثه في أرواح الشعوب والذي يطلق الأفق النسبي بنفي ما يتعالى عليه متلازمان. إنهما صورتان من الموقف الحلولي أعني من تحريف الدين الذي لا يفصل بين الأفقين الجمعي والمتعالي عليه. فتحريف العلم الوضعي مشروط بالقول بالحلولية العامة أو بوحدة الوجود الطبيعية: حلول المطلق في النسبي أو حلول الرب في العالم. وتحريف الفلسفة الهيجلي مشروط بالقول بالحلولية الخاصة أو بوحدة الوجود التاريخية: حلول الرب في الإنسان. وقد جمع شيلينج بين الحلوليتين من

خلال إدراكه الوحدة العميقة بين نسقي سبينوزا ولايبنتس[٢٢]؛ مما يجعله المؤسس الحقيقي للجمع بين الهيجلية والوضعية[٢٣]. كما تحققت من بعده الماركسية بما هي ذروة الوحدة بين التحريفين الفرعيين مع التذكير بأصلهما مما يجعل الأساس الحقيقي للماركسية هو الشلنجية وليس الهيجلية: التحريف الديني.

لذلك فالشيوعية والرأسمالية ليستا في الحقيقة إلا جمعا بين التحريفين الفلسفي والعلمي المستندين إلى التحريف الأصلي في الدين أعني الحلولية في الشعب المختار بداية وفي أحد أبنائه غاية فكانتا تحقيقها الفعلي في تصحير الوجودين الطبيعي والاجتماعي، وتسميمهما بنفس الآليات العولمية السياسية الإيديولوجية الغالبة على الأولى[٢٤]، والاقتصادية التقنية الغالبة على الثانية[٢٥]. والمعلوم أن كلتا هاتين العقيدتين لا يمكن أن تصبح سارية المفعول في التاريخ من دون ان تكون مصحوبة بهيمنة دولة مطلقة ذات أجهزة بوليسية واستعلامية وعسكرية تستعبد الجميع دون استثناء بمن فيهم المواطنين المنتسبين إليها قبل غيرهم بهمجية سافرة في الأولى وبهمجية محجبة في الثانية[٢٦].

٣ ـ الدليل الوجودي:

لن نطيل البحث في هذه المسألة حتى لا نعيد عرض مضمون المحاولة الأساسي. ويكفي أن نطلب من الأستاذ أسامة إعادة قراءة المحاولة في ضوء ما ورد في النقطتين السابقتين.

لكننا سنذكر بأهم النقاط التي جعلت دراستنا تتبني أساساً على نظرية الدليل الوجودي لكون مادة هذا الدليل هي مضمون الإدراك الاستخلافي وصورته هي صورته. وسنبدأ هذا التذكير بكيفية ربطنا بين هذا الدليل والفصل بين الماهية والوجود في الفلسفة السينوية وبصلة التمييز بين جهات الوجود بالاستدلال على إثبات الوجود الواجب بجهات الوجود واعتباره هو عينه الدليل الوجودي.

فنحن لم نحلل الدليل الوجودي الديكارتي وعلة تأخيره إلى المقالة الخامسة من التأملات، ولم نؤرخ لدحض الدليل الوجودي لمجرد التعالم والاستعراض. بل كان القصد

بيان سذاجة التمييز المدرسي بين الدليل الوجودي، وإثبات واجب الوجود بمفهوم الجهات في الكلام، والفلسفة العربية اعتماداً على ثلاثة مناهج: علاقة دحض الدليل الوجودي بأبعاد الفلسفة الكنطية الأخرى، ثم تاريخ دحض هذا الدليل في الفكر الألماني ثم ببيان العلة التي لأجلها أخر ديكارت دليله الوجودي إلى التأمل الخامس. ذلك أنه لم يكن بوسعه أن يستنتج من الفكرة التامة في الذهن ضرورة وجود متعلقها في العين لو لم يكن قد اعتمد على دليل الأولى لإثبات وجود الواجب من وجود الممكن، وعدم قابلية الفكرة التامة للتعليل بقدرات الذات الناقصة[٢٧].

فقد بيّنا أن أساس الدحض الكنطي هو الفصل بين الماهية والوجود فصلاً حقيقياً في الأعيان (السينوي)، لا المنطقي في الأذهان (الأرسطي) فحسب. لذلك ذكرنا بأن الفصل الوجودي بين الماهية والوجود يختلف تماماً عن الفصل الإبستمولوجي بينهما بخلاف ما ذهب إليه دوهام الذي أراد أن يرجع الأول إلى الثاني[٢٨]. لكن الأهم من ذلك كله هو بيان حدود الفصل الوجودي الذي يخص ممكنات الوجود ولا يمكن أن يتعداها إلى واجبه كما صاغ ذلك الغزالي صياغة واضحة في مقاصد الفلاسفة[٢٩].

لكن التذكير بهذا الأصل ما كان ليقنع لو لم نشفعه بمراجعة لايبنتس وشيلنج للدليل الديكارتي، ومراجعة هيجل للدحض الكنطي. وما أظن لايبنتس وشينلج وهيجل هم أيضاً يجهلون الفرق بين الدليل الكوني، والدليل الوجودي لكونهم جميعاً يربطون الدليل الوجودي بالجهات في حين أن الجميع يعلم أن الدليل الكوني غني عن الجهات لكونه مبنياً على نظرية العلة الفاعلية أو الغائية وليس على نظرية الجهة. فلايبنتس يقول: «إذا كان اللّه ممكناً فانه ينتج أنه موجود»[٣٠]. والقصد طبعاً هو أن مفهوم اللّه التام إذا كان ممكناً ينتج عنه أنه ليس مجرد مفهوم ماهوي، بل هو كذلك مفهوم وجودي أعني ذا قيام فعلي خارجي التصور. ويؤيد هذا الفهم المثال الطبعي (الحركة الأسرع) الذي ضربه لايبنتس حيث يعتبر الانتقال من الإمكان العقلي إلى الحصول الوجودي الفعلي مشروطاً بالإمكان الوجودي. وبين أن الإمكان العقلي تصور غير مرهون بوجود المتصور في حين أن الإمكان الوجودي مرهون به.

وهب هذا التأويل لا يرضي الأستاذ أسامة أفيكون قوله التالي قابلاً لتأويل آخر غير التأويل الذي قدمناه: «ويمكن أن نحصل على برهان أكثر دقة بإغفال الإشارة ـ الديكارتية ـ إلى التمام والعظمة مستدلين على النحو الآتي: الوجود الواجب موجود (أو الوجود الذي تتضمن ماهيته إنيته موجود، أو الموجود بذاته موجود) كما هو بين بالذات من دلالة الألفاظ. لكن الله هو ـ بمقتضى الحد ـ هذا الموجود وإذن فالله موجود. وهذه الحجج منتجة شريطة التسليم بأن الموجود الأتم أو الموجود الواجب ممكن، ولا يتضمن تناقضاً أو بمعنى آخر شريطة التسليم بأن الماهية التي تقتضي الوجود ممكنة[٣١]. وهل يمكن أن نعتبر شيلينج هو أيضاً غير مدرك للفرق بين الدليل الوجودي والدليل الكوني عندما قال: «فلنعد القياس (قياس ديكارت) كاملاً مرة أخرى فالذات الأصلية لا يمكن أن تكون ذاتاً ذات وجود عارض، ومن ثم فإنه لا يمكن أن توجد إلا وجوداً ضرورياً (المقدمة الكبرى). وإذن (= هكذا كان على ديكارت أن يستنتج) فإنه لا يمكن أن توجد (إذا وجدت) إلا وجوداً ضرورياً إذ لا تتضمن المقدمتان إلا هذا. لكن ديكارت استنتج بدلاً من ذلك: إذن فالله موجود. لكن الأمر ليس سيان بين أن تقول: الله لا يمكن أن يوجد إلا وجوداً ضرورياً، وأن تقول: إنه يوجد وجوداً ضرورياً. فمن الخلية الأولى (= الله لا يمكن أن يوجد إلا وجوداً ضرورياً) لا ينتج إلا: الله يوجد وجوداً ضرورياً إذا وجد لكنه لا ينتج بأي وجه: إنه يوجد. واين فقياس ديكارت يتمثل خطؤه فيما ذكرنا»؟[٣٢].

وما أظن ما ذكرنا به يتضمن معنى آخر غير فهم هذين الفيلسوفين لعلاقة نظريه الجهات الوجودية بالدليل الوجودي بعد إصلاحه، وإعطائه أتم صياغاته الفلسفية تجاوزاً لصياغة أنسالم الساذجة. لذلك فلا مزيد. ولنقتصر في آخر مراحل هذا التذكير على طلب واحد من الأستاذ أسامة. فليبحث عن جواب السؤال الذي طرحناه في بداية هذا التذكير: لم أخر ديكارت دليله الوجودي إلى التأمل الخامس؟

الفصل الثاني؛ جانب المحاولة الإيجابي؟

يعتبر الأستاذ أسامة مفهوم الاستخلاف مجرد ثمن لا يمد الفكر العربي الإسلامي

بفلسفة جديرة بهذا الاسم لكون التخميس القيمي الذي يستند إليه ليس هو عنده إلا مجرد معارضة شكلية للتقويم الثلاثي الذي يعتبره جوهر الفكر الفلسفي منذ القدم. ومرة أخرى سنضطر إلى بيان عدم قراءة الأستاذ أسامة العمل بجدية استدلالاً بظنه أن القيمتين اللتين بينا استناد الإسلام إليهما هما ما أطلقنا عليه اسم القدر (ويتعلق بتقدير الماهيات)، والقضاء (ويتعلق بتحقيق لإنيات) في عرضنا لنظرية المقولات الكنطية عندما بينا امتناع الفصل بين المقولات الرياضية والمقولات القووية[٣٣]. وهما إذن فعلان ننسبهما إلى العقل وليسا قيمتين. إنهما من موضوعات التقويم مثل النظر والعمل والذوق وليسا قيمتين مثل قيم هذه الأفعال؛ أعني الصدق والكذب بالنسبة إلى النظر والخير والشر بالنسبة إلى العمل، والجميل، والدميم بالنسبة إلى الذوق. إنما القيمتان اللتان أضفناهما فتتعلقان بهذين الفعلين الجديدين المتقدمين على الأفعال الثلاثة الأخرى التي هي غير ممكنة العلم من دون افتراض تصورهما وغير ممكنة الوجود من دون افتراض وجودهما.

فالقدر قيمتاه هما وجها القدرة التوجيهية (Faculte de modalisation)؛ أعني الحرية المستندة إلى التمييز بين الممكن (ويتضمن الممكن عامة غير الواجب والواجب) واللاممكن (ويتضمن الإمتناع)[٣٤]. لكن هذا التمييز غير ممكن من دون المقابلة بين الخلق ممثلاً للمكن بإطلاق والحق ممثلاً للواجب بإطلاق. وهذه المقابلة التي بينا مرجعيتها السينوية ـ استناداً إلى لايبنتس وشينلنج في دحضهما للدليل الوجودي الديكارتي بعد ترجمته إلى هذه الصياغة لتخليصها من صياغتها الإنسالمية الساذجة ـ هي عينها القضاء، أو إشكالية الدليل الوجودي بما هو عين بنية الوعي الإنساني (Conscience humaine)، أو الأمانة التي هي المنزلة الاستخلافية التي قبلها الإنسان[٣٥]: وقيمتاها هما الشهود والجحود. لذلك بيّنا أن ديكارت لم يكن بوسعه أن يثبت الكوجيتو في التأمل الثاني من غير استعمال غير واع للدليل الوجودي فيها على النحو التالي: فـ«أفكر» فكرة تامة، أو هي مقوم ماهوي يتضمن «أوجد»، ومن ثم فهو تصور غير قابل للفصل عن الوجود. ومما يوضح ذلك شديد التوضيح نقلة ديكارت من «أفكر (=أنا)»

إلى «(أنا=) شيء مفكر» التي هي تصور، أو ماهية تتضمن الوجود (فشيء هو الجنس+ ومفكر هو الفرق النوعي= الذات الناظرة هي الجوهر الصوري الذي يبقى ماهية أو تصوراً بدون وجود ما لم يكن متضمناً بالذات الوجود تضمن قوام).

لذلك فالكوجيتو الذي يسلم الجميع بأنه ليس نتيجة لقياس سوليجسموسي ليس هو كذلك معرفة حدسية، بل هو عين الدليل الوجودي أعني عين بنية الوعي الذي هو الماهية (صورة الوعي بالذات)، التي لا تتصور ذاتها إلا موجودة (مضمون الوعي بالذات)، والتي منها ننطلق إلى ماهية أتم، لا يمكن تصورها إلا موجودة من باب أولى (الغريب أن ابن خلدون قد أشار إلى هذه العلاقة في تلخيصه للمحصل وذكر بها في دحضه للميتافيزيقا في المقدمة). وهذه ه ي الفكرة الوحيدة التي استغنت في التأملات عن كل حاجة لنظرية درجات الفكرة (الموضوعية والصورية بصورة عامة أو بصورة فائقة objective, formelle simplement ou eminemment). وعن نظرية العلة. وكلتاهما لم تخضعا للشك الديكارتي، مما يضعف الدليل الوجودي الذي أتى بعدهما، ويجعله دون الأول لكونه يعود إلى صيغة أنسالم التي حاكاها دليل التأمل الخامس الوجودي الذي ينقده لايبنتس وشيلينج كما أسلفنا.

والأستاذ أسامة لم يتدبر أكثر مسائل هذه المحاولة تعقيداً أعني إثباتنا استحالة القبول بإطلاق الفصل الكنطي بين الماهية والوجود (من دون استثناء ذات ما سواء كانت هذه الذات الذات الإنسانية أو الذات الإلهية، وهي طبعاً قد انتهت إلى إحلال الثانية في الأولى. وتلك هي علة اعتبارنا إياه أصل المثالية الألمانية الحقيقية بمعناها الذي حددناه في مفهوم الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة) لامتناع الفصل بين مقولات الكم ومقولات، الإضافة. وكذلك امتناعه بين مقولات الكيف، ومقولات الجهة. خلافاً لما بني عليه نقد العقل الخالص كله. ولعل هذا التعقيد هو الذي جعل الأستاذ أسامة يغفل التوازي الموجود بين تصوري الزمان والمكان القبليين بالنسبة إلى الحدس الحسي، وبين علاقة الماصدق بالمفهوم (المناسبة للمكان)، وعلاقة اللازم بالملزوم (المناسبة للزمان) القبليتين بالنسبة إلى التحليل العقلي، والترابط بين إدراك الحدس الحسي قبلياً كان أو

بعدياً، وإدراك التحليل العقلي قبلياً كان أو بعدياً لتعذر الفصل بينهما إلا في الأذهان من دون الاستناد إلى إطلاق الفصل بين الماهية والوجود في الأعيان (فصلا استثنى منه ابن سينا واجب الوجود كما بين ذلك الغزالي في مقاصد الفلاسفة). حيث تعتبر الأولى موضوعاً للبناء الرياضي الخاص بمقولات الكم والكيف (موضوع الرياضيات عندما ينطبقان على تصوري الحدس القبليين: المكان والزمان) اللذين ظنا قابلين للفصل عن مقولات الإضافة والجهة (موضوع الفيزياء عندما ينطبقان على علاقتي العقل القبليين: علاقة الماصدق بالمفهوم وعلاقة اللازم بالملزوم).

وبذلك صار مجال التقويم أو موضوعاته مخمساً بدلاً من أن يكون مثلثاً. فليس النظر والعمل والذوق بالأمور الممكنة من دون أن يتقدم عليها الوعي الإنساني بمقوميه؛ أعني من حيث هو عين الدليل الوجودي صورته، هي صورته ومادته هي مادته. فهو القدرة على التوجيه أو على التمييز بين الممكن واللاممكن تمييزاً يمتنع وجوده لو لم يكن الإنسان قادراً على إقلاعه من الانغماس في الحاصل والتعالي عليه. وذلك مشروط بالمقابلة بين موقفين يقفهما الوعي الإنساني من المطلق؛ أعني موقف الشهود الإستخلافي أو موقف الجحود الحلولي. فتكون ميادين التقويم خمسة هي: ١ ـ النظر (صادق ـ كاذب)، ٢ ـ والعمل (خير ـ شر)، ٣ ـ والذوق (جميل ـ دميم)، ٤ ـ والتوجيه (ممكن ـ ممتنع) أو القدر، ٥ ـ والتعالي إلى إدراك المطلق (شهود استخلافي ـ جحود حلولي) الذي هو القضاء الذي جعل الإنسان من دون سواه يقبل الأمانة وأبت أن تحملها السماوات والأرضون.

وهذه المجالات الخمسة بقيمها هي مقومات الفطرة التي يعتبرها القرآن جوهر الإسلام أو أصل الأديان كلها جمعاً لأسمى المنزل منها وخاتمها (تدبر الشرائع والتاريخ)، وأسمى الطبيعي منها وخاتمها (تدبر الطبائع والعالم). لذلك فقد لاحظنا أن هذه المجالات مناسبة للصفات الذاتية (بلغة الفلسفة)، أو النفسية (بلغة الكلام) للذات الإلهية ولنظائرها عند الإنسان أعني الحياة لقيم الذوق والعلم لقيم النظر، والقدرة لقيم العمل، والإرادة لقيم التوجيه والوجود لقيم تعالي المطلق على كل إدراك ذوقي، أو

علمي، أو عملي، أو جهوي. وطبعاً فمن ثمرات هذا التصور القيمي فهم التوازي بين هذه التصورات ونتائجها في مستوى مبادي الوجود عامة والعقل عامة ومبادىء تنظيم العمران والشرع عامة كما بينا ذلك في مقالنا حول مبادىء العقل والشرع[٣٦].

•

الخاتمة

كما ذكرنا في خطة هذا الرد نعود فنذكر في الخاتمة بقصد المحاولة. فليس هدفنا عرض تاريخ الفلسفة مدرسياً، حتى وإن كان ذلك في الحسبان لوجوب احترام المعلومات المذهبية نسقياً وتاريخياً، بل هو فهم دور الفلسفة الألمانية التي هي علم كلام بروتستني متنكر كما حاولنا بيانه، دورها في ما آل إليه الفكر والوجود الإنسانيين عامة والفكر والوجود العربيين خاصة. وطبعاً فمثل هذا الأمر لا يمكن أن يكون إلا اجتهاداً المهم فيه هو صفاء القصد وتحقيق الشروط المعرفية والمنهجية.

وقد حاولنا جاهدين تحقيق هذه الشروط في حدود المستطاع وفوق كل ذي علم عليم. أما صفاء القصد فلا يعلمه إلا الله. كما أننا لا نرفض إيمان الغير أو دينه بل كل ما في الأمر أننا نحاول أن نحدد مميزات الدين الإسلامي من خلال التخلص من التنكر الزائف للتحريف الديني في التحريفين الفلسفي والعلمي سعياً منه إلى تمسيح العالم وتهويده.

الهوامش:

(١) تعليقات الأستاذ أسامة التي نرد عليها هنا وردت في مقالة له بعنوان النقد والنقد الذاتي للفكر الإسلامي، حول نظرية الاستخلاف والدليل الوجودي في الفلسفة الكنطية: إسلامية المعرفة بين التصور والوجود في مجلة أصول فبراير ١٩٩٩ ص٩-٢٨.

(٢) ندوة الفلسفة العربية في مائة عام نظمتها جمعية الفلسفة والجامعة المصريتين بمشاركة ثلة من الزملاء وجرت أعمالها بين ١٩ و ٢٣ تشرين الثاني ٢٠٠٠ بجامعة القاهرة.

(٣) مقال الأستاذ أسامة حول دريدا صدر في حلقتين بجريدة أخبار الأدب عددي ١٥ أكتوبر و ٢٩ منه ٢٠٠٠ الأولى بعنوان جاك دريدا في فقه الكتابة: نبوءة اليوم الآخر والثانية بعنوان تحولات جاك دريدا من الإلحاد إلى حافة الديني

.

(٤) حددنا مفهوم الأفلاطونية التوراتية الجرمانية المحدثة في كتابنا آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة دار الطليعة بيروت ٢٠٠٠.

(٥) يكفي لإدراك ذلك مطالعة العمل التالي: Eckart Förster, Kant's Selbstzetungslehre, in Kant's Transcendental Deduction : The Three Critiques and the Opus postumum, Stanford Series in Philosophy : Studies in Kant and German Idealism, ed. Eckart Förster Stanford University Press 1989. ولعل هذه العبارة وحدها من مخلف كنط (ما نشر بعد وفاته وخاصة ما حرره في سنوات حياته الأخيرة بين ١٧٩٩ و١٨٠١) كافية لبيان الإنطوائية المطلقة التي يتضمنها عمل كنط في الغاية وهي انطوائية أشبه ما تكون بما سماه ابن خلدون في عرضه مذاهب التصوف بمذهب الوحدة المطلقة: " فالله والعالم وأنا الإنسان الذي هو ذات عالمية توحد بينهما ..." وكلا الأمرين اللذين يوحد بينهما الإنسان لا يقومان إلا في الإنسان لكون الله هو النومان منه (الحق بلغة التصوف) والعالم هو الفينومان منه (الخلق بلغة التصوف). و"أنا الإنسان" هو الحقيقة الوحيدة الجامعة بين الوجهين. وقد قال ابن خلدون في غاية مفهوم الوحدة المطلقة عند المتصوفة:" وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي. فإذن الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود بل هو شيء واحد..فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل إنما هو إدراك واحد وهو "أنا" لا غيره " (المقدمة الباب السادس فصل التصوف ص. ٨٧٣-٨٧٤. من طبعة دار الكتاب اللبناني بيروت (ط.٣) ١٩٦٧).

(٦) عرضنا عمل لؤي الصافي The Foundation of Knowledge في إسلامية المعرفة السنة الرابعة العدد الرابع عشر خريف ١٤١٩ الموافق ١٩٩٨ بعنوان إسلامية المعرفة: رؤية مغايرة ص. ١٣٩ -١٦٦.

(٧) المعرفة الاجتهادية كما حددها الإسلام ذات أساس سلبي في الظاهر لكونها البديل من السلطة الروحية المنفية في الإسلام وهي في الحقيقة مستندة إلى أساس إيجابي هو تبرئة الجهد العقلي من التأثيم (بلغة ابن خلدون في تحليله للحروب الأهلية التي حدثت في صدر الإسلام، المقدمة الباب الثالث فصل ولاية العهد). فتكون بذلك سلطة الاجتهاد الثمرة الحتمية لختم الوحي: إذ إن هذا الختم يقتضي ضرورة أن يصبح العقل الإنساني مطالبا بالاجتهاد المبرأ من التأثيم وذلك في كل مجالات المعرفة الإنسانية وليس في المعرفة الدينية وحدها.

(٨) وهم الفلسفة الأكبر حدده ابن خلدون أربع مرات اثنتين بالإضافة إلى الفلاسفة (فصل المنطق وفصل إبطال الفلسفة من الباب السادس) ومرة أخرى بالإضافة إلى علم الكلام (فصل التوحيد من الباب السادس) وبالإضافة إلى التصوف (فصل التصوف من الباب السادس). ويقصد ابن خلدون بهذا المفهوم نقيض ما قصده بارمينديس حسب التأويل الغربي التحريفي (إذ قد بينا في مقالنا حول قراءتي ماسينيون وهرتون للتصوف الحلاجي أن هذا الفهم ليس بالضرورة هو ما قصده بارمينيدس) أعني التوحيد بين الوجود والعقل. فالوجود لا يرد إلى العقل والعلم ليس محيطا ويعلم أنه ليس محيطا تمييزا بين الشاهد والغائب والعلاقة بينهما بما هي منزلة استخلافية للإنسان.

(٩) أنظر بالنسبة إلى كتاب شيلنج

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände,

نشرة السيدة Giuseppina Strummiello في سلسلة Testo tedesco a fronte دار Rusconi Libri ميلانو ١٩٩٦ طبعة أولى. وفيه يثبت شيلنج وحدة الوجود المادية (السبيوزية) ووحدة الوجود الروحية (اللايبنتسية) في تفسير كلامي بين لنظرة التثليث حيث يكون الإنسان الكلمة الإلهية التي يتجلى فيها الرب.

(١٠) أنظر ابن عربي وعرضه لوحدة وجود في فصوص الحكم مماثلة لنظرية هيجل من حيث توظيف التثليث المسيحي توظيفا صريحا كما هو بين لكل من يربط ذلك بما يسميه ابن عربي في الفتوحات بالعلم العيسوي

(١١) Ernest Gellner, Postmodernism, Reason and Religion, Routledge, London and New York , reprinted 1993.

(١٢) أنظر هيجل Hegel, Phânomenologie des Geistes, Fenomenologia dello spirito, Testo tedesco a fronte, A cura di Wincenzo cicero, Rusconi, 2.ed.Marzo 1999 وخاصة ص، ١٠٣١-١٠٣٢ حيث يثبت التثليث بمعناه المسيحي بالنسبة إلى الفرد Einzelnegöttliche Menschen والجماعة die Ge-،Der allgemeine göttliche Mensch

meindeمستعملا المصطلحات المعهودة في الكلام المسيحي: الأم والحب الخالد والروح القدس الخ..ولا يتعلق الأمر بمجرد مماثلات خارجية بل هي جوهر فكره لكونه يعتبر التثليث المسيحي جوهر الفكرة التأملية التي تجعل هذا الدين فوق جميع الأديان الأخرى (انظر للمزيد المحاولة نفسها).

(١٣) لا يحتاج قانون الحالات الثلاث عند كونت إلى كبير تحليل: فدوره الذي يبدو ابستمولوجيا فحسب والذي هو انطولوجي كذلك مماثل لدور لأقانيم الثلاثة عند هيجل ممثلة بالأب (الوجود) والإبن (الطبيعة) والروح (التاريخ الحقيقي أعني إبداع الروح لذاته بخاصيته الذاتية التي هي ليست شيئا آخر غير الحالات الثلاث الكونتية اعني مراحل العلم الذي يصبح وضعيا عند هذا ومطلقا عند ذلك رغم أن الأول يبدو وكأنه يبقي على المطلق الوجودي خارج امكان العلم والثاني يبدو وكأنه يرده إليه. لكن ذلك ليس إلا التناظر بين الإطلاق الإيجابي والإطلاق السلبي في معناهما الذي حللناه في مصنفنا: التوحيد في الفكرين الديني والفلسفي(يصدر قريبا عن دار الفكر بدمشق).

(١٤) كيف يتكر تحريف الفكر اللاهوتي في تحريف الفكر الفلسفي؟ الحيلة معروفة منذ محاولات الغلاة من المتصوفة والشيعة: فهي التأويل الذي يزعم الفلسفة باطنا مطلقا للدين ظاهرا مطلقا. فتدعي الفلسفة أنها علم لمجرد أنها صاغت نسقيا بفنيات القول الفلسفي المعتقدات الدينية التي تتحول إلى علم مطلق مزعوم. ما يعتبر شكلا فلسفيا ليس إذن في الحقيقة إلا حيلة التخفي والتكر التي حاولنا كشفها في الدراسة التي نرد على تعليق الأستاذ أسامة عليها.

(١٥) كيف يتكر تحريف الفكر اللاهوتي في تحريف الفكر العلمي؟ الحيلة هي هي عندما كانت الفلسفة تتصور نفسها متضمنة العلم. ولما تم الفصل بينهما صارت فلسفة العلم بديلا من العلم وهو جوهر التحريف العلمي الذي يتكر في التحريف الديني: لذلك كانت كل فلسفة علم فلسفة تاريخ متكرة. وهي بذلك دين متكر. وذلك هو التحريف.

(١٦) أنظر كنط:Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft الدين في حدود العقل بمجرده الذي هو في الحقيقة بصريح قول كنط نفسه تدليل على ان الدين العقلي الوحيد هو الدين المسيحي (انظر الدراسة) تماما كما هو الشأن بالنسبة إلى هيجل. لذلك اعتبرنا الهيجلية ثمرة ضرورية للكنطية. وكثير من مؤرخي فكر كنط يشاركوننا هذه النظرة انظر في ذلك ما يقوله John R.Goodreau في الهامش ٧٣ من الفصل الثالث The critique of Judgement : The beautiful ص١٣٠-١٣١ من كتابه The Role of the Sublime in Kant's Moral Metaphysics الصادر عن Council for Research in Walues and Philosophy سنة ١٩٩٨. فقد قال: "As Zammito remarks, in the third Critique Kant does at times come close to sounding like a Hegelian Idealist. Zammito adduces the argument of Patrikck Riley who argues that in the present discussion of the supersensible (& 57 and Comments) Kant is approching Hegel in recognizing the reality of Reason. Zammito, The Genesis of Kant's Critique of Judgment, 344.As will be schown in Chapter 5 below these arguments are not without reason. The Opus postumum seems to indicate that Kant was moving in the directilon of Fichte, Schelling and the later German Idealism."

(١٧) ليست محاولة ادوار سعيد لنقد فكر الاستشراق من حيث مطلق أساسه واعتباره خالقا لموضوعه إلا انتسابا غير صريح لنسبوية فكر ما بعد الحداثة التي هي ليست إلا نسبويه الوضعية التي كانت مضمونية فصارت شكلية: ذلك أن ميشال فوكو بمفهوم الإبستمي لم يفعل شيئا آخر غير جعل النسبية المضمونية في الفكر الوضعي نسبية شكلية لكون شكل العلم ليس إلا مضمونا حضاريا مثل مضمونه. وكلاهما يبقى حبيس الأفق الحضاري الذي لا يتعالى عليه شيء ومعنى ذلك أن نقد الفكر الوضعي في ما بعد الحداثة ليس إلا اطلاق الفكر الوضعي ببيان أن النسبية ليست مضمونية فحسب بل هي كذلك شكلية. ذلك أنه إذا كان الإستشراق من حيث كونه شكلا من المعرفة منحصرا في أفقه الحضاري فإنه يصبح محدودا بهذا الأفق ويصبح العلم فاقدا للكلية فلا يكون الشرق الاستشراقي إلا مفهوما محدودا بأفق الغرب الحضاري بحيث يصبح التواصل بين الحضارات ممتنعا. أما لو كان النقد يميز في الاستشراق بين المخلص منه للحقيقة والموظف لها فإننا نكون بذلك قد فهمنا القصد من التحريف أعني توظيف العلم لغير

الحقيقة. لذلك اعتبر الإسلام نفسه في عرضه النقدي للتحريف الديني ليس نافيا للتجارب الدينية السابقة بل مصدقا لما فيها من حقيقي ومن ثم مهيمنا عليها بطلب الحقيقة لذاتها أعني لوجه الله ولعل ما لاحظه الأستاذ Rob-ert Young في كتابه White Mythologies, Writing, History and the West من تناقضات في عمل سعيد الذي يؤكد اختلاق المستشرقين للشرق مع إثبات فاعلية علمهم خطة استعمارية وبالاستناد إلى موقف تنويري غربي لعل ذلك كله علته ما وصفنا في هذه الدراسة وما أضفناه في هذا الهامش وهذا المصنف قد صدر عن Routledge, London and New york سنة ١٩٩٠ ثم أعيد طبعه سنتي ١٩٩٢ و١٩٩٣.

(١٨) يمكن أن نقول في محاولة هشام شرابي حول الأبوية نفس ما قلناه في محاولة سعيد حول الاستشراق. والفرق الوحيد هو اعتبار الجنس Gender أفقا منغلقا لا يتعالى عليه أفق كلي. فتكون العلاقة بين الجنسين من جنس العلاقة بين الثقافات: وإذن ففي الحالتين نقف أمام نفي للتعالي على المحددات الجنسية (المواقف النسوية) والمحددات الحضارية (الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثية).

(١٩) لماذا حددنا الفوكلدية بكونها تتمة لإطلاق النسبية في الوضعية؟ أليس لأن الوضعية قد بدأت بتنسيب المضمون استنادا إلى إطلاق الشكل وانتهت إلى العكس أعني أنها ذهبت إلى غايتها فنسبت شكل العلم النظري الذي ارجعته إلى مجرد خطة عملية. كيف ذلك؟ فدون حاجة إلى الرد النيتشوي (جينيالوجية العلم هي عينها جينيالوجية السلطة) يمكن للفرضية الفوكلدية أن تفهم بكونها أدركت ان شكل العلم (منطقا ومنهجا وتصورات اصلية) ليس إلا مؤسسات اجتماعية خاصة بحضارة بعينها لخدمة أغراض بعينها مما يرجع المعرفة إلى ضرب من السلم التقويمي. فتصبح المعرفة مثلها مثل القيم التي ظنت نسبية نسبية ليس لها أفق متعال على أفقها الحضاري: إنها أوهام أو أكاذيب ناجحة بلغة نيتشة. لكن ذلك كله مرده إلى إطلاق غير واع لهذا العلم الذي يحدد طبيعة العلم محددا لطبائع الأشياء المقصورة على تصوراتها فنعود بذلك إلى الوهم الأكبر اعني حصر الوجود في الإدراك: وإذا بزعم تحرير الإنسان من ادعاء الإطلاق عين الإطلاق لكونه لم يقتصر على الحد من مزاعم إحاطة العلم بموضوعه بل ذهب إلى إطلاق علمه بحده فعاد إلى هذا الإطلاق الذي يدعي نفيه: فلا يدرك حدود العلم بإطلاق إلا العلم غير المحدود أو المطلق. وبذلك يلتقي إطلاق النسبي (الوضعية) بتنسيب المطلق(الهجلية)

(٢٠) لماذا حددنا فكر مدرسة فرنكفورت بكون نسبته إلى العمل هي عينها نسبة الفوكلدية إلى النظر؟ فهي قد انطلقت من تنسيب المضمون العملي في الماركسية وما آلت إليه بعد أزمة النظام الشيوعي في نفيه للقيم الإنسانية والخلقية باسم علم التاريخ وانتهت إلى تنسيب شكل علم التاريخ الماركسي بالعودة إلى شبة كنطية تنسيبا لشكل العلم الوضعي في المجال العملي.

(٢١) بلغ التلوث الصناعي، رغم كونه ظاهرة حضارية، درجة جعلته يصبح ذا مفعول أشبه ما يكون بمفاعيل الظاهرات الطبيعية الكبرى في الكون لكونه صار مؤثرا في المناخ العام وفي الظاهرات الطبيعية الكبرى مثل الترسب الجيولوجي أو التخثر البركاني إلخ.. أو مثل ذوبان الجليد بمفعول تسخين مناخ الأرض أو مثل ثقب الأوزون الخ. وهذا الأمر لا يكاد يغفله أحد لبينونته. لكن التلوث الثقافي هو الذي يمكن ان يعد اكثر خطرا. وهو جنسان: ما منه يتعلق بالإنتاج الثقافي بالمعنى التقليدي مثل الآداب والفنون والملاهي والميسر بجميع انواعها وما منه يتعلق بفعل التدخل الحضاري في مقومات قوامه المادي مثل الغذاء والمخدرات (من التبغ والخمر فصاعدا) بما فيها والدواء وكل المؤثرات في البيئة تأثيرا يضعف حصانته العضوية فضلا عن حصانته الروحية. لذلك اعتبرنا مفعول التحضر البطيء بهذه المعاني شبه مفعول إشعاعي ذري بطيء يجعل العولمة ليست فقط خطرا على الكائنات الحضارية الجماعية أو الهويات بل هي كذلك خطر على وجود الفرد الإنساني عضويا ونفسيا عقليا وروحيا.

(٢٢) دروس منشنMünchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philoso- phischen Empirismus , neu herausgegeben und mit erlaüterenden Anmerkungen vesehen von Dr. Arthur Drews, Leipzig 1902 فصل ديكارت ص ١٤-١٥.

(٢٣) ليس من الصعب أن نعتبر شيلنج جامعا بين الهيجلية والوضعية. فيكفي لذلك عرضه لتاريخ الفلسفة الحديثة في

محاضراته بمنشن المشار اليها في الهامش السابق وكذلك مشروعه في الفيزياء رغم ما يبدو فيه من تخل عن النسبية الوضعية. لكن الجمع بين الهيجلية والوضعية لا بد ان ينتهي إلى مثل هذا الحل (أو إلى نظيره العكسي أعني التخلي عن الإطلاق الهيجلي كما هو الشأن في نسبية ما بعد الحداثة وفي الحقيقة إلى المناوسة الدائمة بينهما) لكونه جمعا بين خاصيات المطلق الحال في النسبي حلولا يصبح مطلقا عند ظنه قد اصبح علما مطلقا كما هو الشأن في الهيجلية الوضيعة أو الماركسية التي هي أقرب ما يكون للصياغة السياسية لفلسفة شيلنج حتى وأن كان ذلك لا يبرز لأول وهلة.

(٢٤) ما هي آليات السلطان الشيوعي: إنها آليات التحكم في الحاجة الروحية (بوهم العلم العملي الوضعي الذي ليس هو في الحقيقة إلا التعين الحقيقي لأفيون الشعوب بديلا من الدين الذي حرف فوظف هذا التوظيف) وآليات التحكم في الحاجة المادية (استحواذ الدولة المركزية على الثروة). وتحتاج كلتا الآليات إلى ضربين من الميكانيزمات في مستويات هاتين الحاجتين الخمسة (إبداعا وإنتاجا وحفظا وتوزيعا واستهلاكا): الميكانيزمات القبلية والميكانيزمات البعدية أعني جهاز المخابرات وجهاز البوليس. وذلك في المجال السياسي بالنسبة إلى السلطان الروحي لكون الحزب عوض الكنيسة وفي المجال الاقتصادي بالنسبة إلى السلطان المادي لكون التخطيط المركزي عوض البنك. فتكون المخابرات نوعين وكذلك البوليس ولكل منهما خمس درجات: مخابرات تراقب المبدعين والمنتجين والمحافظين والموزعين والمستهلكين وبوليس بنفس الأبعاد في السلطان السياسي والاقتصادي. ويتبع السلطان الأول الإبداع الرمزي (الآداب والفنون) ويتبع الثاني الإبداع التقني (العلوم والصناعات). فيصبح الجهاز الاجتماعي كله جهازاً مخابراتياً بوليسياً في مستوياته الخمسة المضاعفة. ويعد هذا الوصف المميز الأساسي لكل المجتمعات العربية التي جمعت عيوب النظامين فضلا عن كونها فاشية قومية.

(٢٥) نفس الشيء يقال عن آليات السلطان الرأسمالي بفارق السفور وعدمه. فهذه الميكانزمات تتعالى من حيث هي أدوات وظيفية عن الفروق بين النظامين. لكنها تختلف بأسلوب العمل وبفنيات التخفي في النظام الرأسمالي. مما يضفي عليها كثيرا من المرونة لكون عدم المباشرة والتخفي يعطي شيئا من التزييت للآليات الاجتماعية فيكسبها الكثير من الفاعلية والقدرة على التكيف مع الظرف. فالتخطيط المركزي موجود في النظام الرأسمالي لكنه خفي ومحدده ليس تحكم القصدية القبلية النسقية للإيديولوجيا السياسية التي تدعي أنها أصبحت علما بل هو قانون سوق المضاربات في مجال القيم المادية التي يتحكم فيها من خلف سادة القوة المادية. والحزب الحاكم موجود لكنه خفي ومحدده ليس تحكم القصدية المشار إليها في النقطة السابقة بل هو سوق من نوع آخر هو سوق المضاربات في مجال القيم الروحية التي تتحكم فيها من خلف اسياد القوة الروحية أعني القادرين على تعليل السيادة الأولى تعليلا يجعلها مثالا أعلى في المخيال الجمعي.

(٢٦) كلا النظامين يسود بضرب من استعمال العنف الروحي والمادي رغم اختلاف الأسلوب. ففي النظام الشيوعي يكون هذا العنف سافرا. أما في النظام الرأسمالي فيكون متحجبا. فالآليات الاستعلامية والضبطية والمراقبة لا تقل في البلاد الرأسمالية عنها في البلاد الشيوعية. لكن هذه الآليات مرنة في البلاد الرأسمالية لكون تقدم الأدوات وأساليب التأثير فيها تغنيها عن العنف المباشر.أما في البلاد الشيوعية فإن تخلف الأدوات وأساليب التأثير تحوجها إلى العنف المباشر. ولعل السر في ذلك هو وهم العلم العملي المطلق والمحيط عند هؤلاء ونفيهم للمخيال ظنا منهم أن العلم العملي الذي يعتمدون عليه علم بحق وأن كل النظريات الأخرى إيديولوجيا أو أفيون شعوب تخفي الحقيقة بدلا من إظهارها. وهذا الموقف من الخيال هو الذي يعتبر قدم أخيل في النظام الشيوعي، لكون ما عداه من الآليات والميكانيزمات واحدة كيفيا في النظامين ولا تختلف بينهما إلا كميا: فالملكية الفعلية مثلا صارت جماعية في النظامين لكن الملكية في المخيال تختلف في النظام الرأسمالي عنها في النظام الشيوعي لكون الأول يبقي على وهمها وإمكانها المطلق والثاني ينفيه. وقس على ذلك كل ما يدعو النظام الشيوعي إلى نفيه في المخيال دون أن يوافقه عليه النظام الرأسمالي حتى وإن ماثله في الواقع لا في المخيال.

(٢٧) لو لم يثبت ديكارت أن فكرة الله تامة وأن الفكرة التامة لا يمكن ان تكون ناتجة عن علة ناقصة لما أمكن له أن يعقد

الاستدلال بالدليل الوجودي. لكن هذين الشرطين يفترضان شرطين آخرين هما معيار الفكرة التامة ومبدأ العلة. وكل ذلك بقي بمنأى عن الشك المنهجي المزعوم.

(٢٨) حاول بيار دوهام في الفصل الثالث من الجزء الرابع من كتابه نظام العالم (وقد نقلناه إلى العربية بعنوان مصادر الفلسفة العربية فصدر عن بيت الحكمة بتونس سنة ١٩٨٩) إرجاع الفصل الوجودي بين الماهية والوجود عند ابن سينا إلى الفصل المعرفي بينهما عند أرسطو . لكننا بينا في مقالنا حول مقولات كنط المشار اليه في الهامش ٣٣ لاحقا امتناع ذلك الرد. فانظر هناك لمزيد التدقيق.

(٢٩) أنظر الغزالي مقاصد الفلاسفة نشر محيي الدين صبري الكردي مطبعة السعادة بمصر غير مؤرخ ص.١٣٩.

(٣٠) انظر لايبنتس G.W.Leibniz, Opuscules Philosophiques Choisis, traduit du latin par Paul Schredker, Vrin 1969 ص،٣٣.

(٣١) انظر لايبنتس Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées, نفس المرجع المحال عليه في الهامش السابق ص.٢٣-, ٢٤

(٣٢) انظر شيلنج Schellings Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neureren Philosophie und Darstellung des neu herausgegeben und mit erlaüterenden Anmerkungen versehen von Dr. Ar-،philosophischen Empirismus thur Drews, Leipzig 1902 فصل ديكارت ص،١٤-١٥.

(٣٣) انظر بحثنا La table kantienne des catégories est-elle systématique et cohérente ? الصادر في الكراسات التونسية مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة تونس الأولى خريف ١٩٩٧.

(٣٤) علاقات الجهات في معناها التقليدي أي من حيث هي غير معتبرة نوعا من التقويم يمكن توضيحها بمجرد بيان الفرق بين معنيي الممكن في مقابلته للممتنع وفي مقابلته للواجب. أما في المعنى الأول فيتسع الممكن ليشمل الواجب الذي يصبح ممكنا متصفا بالوجود وهو عندئذ غير الممتنع. أما في المعنى الثاني فالممكن يصبح غير الممتنع وغير الواجب معا. لكننا نلاحظ في كل هذه الحالات أن الجهات ليست إلا محمولات على أمر متقدم عليها: انه الوجود غير الموجه أو إن شئنا الشارط لكل توجيه وذلك هو الوجود (الكلي) لا بشرط عندما نخرج منه إمكان التعدد وهو عينه المطلق المشهود أو المجحود شرطا في التوجيه أو الحرية بما هي أساس كل تقويم: نظري (صادق كاذب) وعملي (خير شر) وذوقي (جميل دميم). وبذلك نحصل على مجالات التقويم الخمسة: النظر والعمل والذوق وشرطهما التوجيه وشرط شرطهما إدراك التعالي مشهودا أو مجحودا.

(٣٥) الأحزاب , ٧٢

(٣٦) انظر ورقتنا في ندوة الفلسفة في ١٠٠ عام بعنوان مبادئ العقل والشرع مدخلا لفهم منطق تاريخ الفلسفة العربية.

اصـــــدارات

❖ اصـــــدارات

تقديم: محمد مرعـــي

اصـــدارات

تقديم: محمد مرعـــي

اسم الكتاب: نظرية المعرفة، والادراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي.

اسم المؤلف: علي جابر آل صفا.

تقديم: د. طراد حمادة.

الناشر: دار الهادي للطباعة، والنشر والتوزيع، طبعة أولى، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م.

يقع الكتاب: في ١٩٧ صفحة، حجم كبير.

الكتاب عبارة عن رسالة، أعدّت لنيل الماجستير في الفلسفة؛ وهو يمثل رغبة الكاتب، واستجابته لمشروع النهضة الإسلامية الفكرية، الذي أطلقه الإمام الخميني قده.

وهو يتألف من مدخل، قسّم إلى ثلاثة ابواب: تناول الأول السيرة الذاتية للعلاّمة، في حين تحدث الثاني عن السيرة الروحية. أما الثالث: فعرض السيرة الفكرية، والمنهجية للعلاّمة، وبالإضافة إلى هذه المقدمة، وزّع الكاتب بحثه إلى ثلاثة فصول هي:

- الفصل الأول: جاء تحت عنوان «المعرفة الإنسانية». وفيه ثلاثة مباحث؛ الأول: تحدث عن العلم. والثاني: عن نظريات المعرفة في الغرب، من اليونانية إلى الماركسية، والفينو مينولوجيا. أما الثالث: فحمل عنوان المعرفة في الفلسفة الإسلامية، وعرض فيه الخصائص العامة للمعرفة الإسلامية، ونظريات المعرفة عند الفلاسفة المسلمين وصولاً إلى تخصيص قسم خاص لنظرية المعرفة عند العلاّمة الطباطبائي.

- الفصل الثاني: حمل عنوان «الإدراكات الاعتبارية»؛ وفيه المباحث التالية: الحقيقة والاعتبار، نشأة الاعتباريات، أقسام الاعتباريات، ترتب الحقيقة على الاعتبار.

- الفصل الثالث: عالج فيه التطبيقات الاجتماعية، واللوازم القانونية، والفقهية للرئاسة، والتطبيق الفقهي، وحمل هذا الفصل اسم: «تطبيقات النظرية».

اسم الكتاب: مبادىء الفلسفة الإسلامية

اسم الكاتب: عبد الجبار الرفاعي

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م.

يتألف الكتاب من مجلدين: الأول يقع في: ٤٣٠ صفحة. والثاني: في ٤٢٨.

بعد تدريس المؤلف لكتاب بداية الحكمة لعدة سنوات، كان هذا الكتاب، قد حمل في عناوينه، وفصوله نفس تبويب الكتاب الأصيل، لكنه أضاف عليه الكثير من الشروحات، التي جاءت بشكل جميل وواف، يستطيع أن يستفيد منها كل طالب فلسفة، أو مهتم بالثقافة الفلسفية؛ خاصة وأن الكاتب عمل على تسهيل المعارف الفلسفية؛ من خلال تقديمه لكل فصل بشرح للمصطلحات المستعملة فيه. هذا الشرح الذي لم يقف عند حدود العلامة؛ بل إمتدّ إلى آراء عدة فلاسفة ومدارس، فقام بشرحها.

البداية، كانت مدخلاً إلى الفلسفة؛ تناول فيها الكاتب معنى الفلسفة، واقسامها، ووظيفتها، ونشأتها، ومسارها عبر التاريخ في الأزمنة القديمة إلى يومنا هذا.

ثم انتقل بعد ذلك إلى عرض المناهل، والمدارس المؤثرة بالفلسفة الإسلامية، وقد خصّ في هذا المجال مدرسة العلامة الطباطبائي، خاصة من خلال كتاب بداية الحكمة.

وهذا المدخل، قدم لاثني عشر فصلاً سمّاها مراحل، توزعت على جزئين:

الجزء الأول: ضم خمس مراحل؛ المرحلة الأولى: تناولت الوجود، والمباحث، والأحكام المتعلقة به. أما المرحلة الثانية: فكانت حول انقسام الوجود إلى خارجي، وذهني؛ وفيها قام بمناقشة الآراء الفلسفية للعلاّمة الدّواني، وصدر المتألهين، والسبزواري. في حين أن المرحلة الثالثة: تناولت كيفية انقسام الوجود إلى ما في نفسه، وما في غيره، وانقسام ما في نفسه، إلى ما لنفسه، وما لغيره. وأمّا المرحلة الرابعة فتناولت: الوجوب، والامكان، والامتناع، وما يتعلق بها من احكام. بعد ذلك ختم الجزء الأول، بالحديث عن موضوع الماهية، والذاتي، والعرضي، والفصل، والنوع، والكلي، والجزئي وتمييز الماهيات.

أما الجزء الثاني من الكتاب، فانطلق من المرحلة السادسة؛ التي خصّصت للمقولات العشر؛ فبدأ بتعريف الجوهر، والعرض، والمقولات، والاحكام المتعلقة بها، ثم انتقل إلى بحث مفهومي الصورة، والمادة. ثم في المرحلة السابعة: عالج قانون العلية، وتعريف العلة، وأقسامها؛ وبحث خلالها العلة الفاعلية، وأثبت العلة الغائية. وتابع الرفاعي مسيرته إلى المرحلة الثامنة؛ التي شرح فيها كيفية انقسام الوجود، إلى واحد، وكثير بالإضافة إلى احكام التضايف، والتقابل، والتناقض، وأنواع الحمل، والتقابل... واستمر في شروحاته فوصل إلى المرحلة التاسعة: التي خصّصها لمعالجة مفاهيم السبق، واللحوق، والقدم، والحدوث. ثم انتقل إلى المرحلة العاشرة؛ التي بحث فيها القوة، والفعل والاحكام المتعلقة بهذين المفهومين، وشملت هذه المرحلة الحادث الزماني، والحركة وأقسامها، والمقولات التي تقع فيها الحركة، والحركة الجوهرية، والزمان، والسرعة، والسكون. وختم الرفاعي كتابه بمرحلتين: الأولى:

عالجت موضوع العلم، والعالم، والمعلوم؛ وفيه فصل في أقسام العلم. والثانية: كان عنوانها اثبات ذاته، وصفاته، وأفعاله؛ وعرض فيها آراء فلسفية متعددة؛ كبرهان الصديقين، وبرهان الإمكان، ليختم الكتاب في هذه المرحلة باثبات وحدانية اللّه، وأنه المفيض عز وجل لكل وجود. وتناول أيضاً صفات الباري، وأفعاله، وأقسام العقول في المراتب الطولية، والعرضية.

❖❖❖❖❖❖❖

اسم الكتاب: تذكرة المتقين في السير والسلوك إلى اللّه.

المؤلفون: آيات اللّه البهاري، الكربلائي، الهمداني، البيرآبادي. المترجم، والمتحقق: عرفان محمود.

الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م.

يقع الكتاب في: ٢٤٨ صفحة من الحجم الكبير.

يتألف الكتاب من مقدمة، وسبعة فصول: وكل فصل ينقسم إلى أبواب؛ في المقدمة تحدث المترجم عن هدف الكتاب، وفيه أوضح «أن الانسان كما هو بحاجة إلى عالم

فقيه عادل، يوضح له العبادات والمعاملات، فهو كذلك بحاجة إلى علماء ربانيين، عارفين بمناهج أهل البيت عليهم السلام في السير والسلوك». ثم انتقل بعد ذلك إلى تعريف العلماء الربانيين، متناولاً بشكل خاص حياتهم، وارشاداتهم المستقاة من ينابيع الوحي، وعيون الحكمة النبوية، وزلال معارف العترة الطاهرة. وهؤلاء العلماء هم المولى حسين قلي الهمذاني، آية اللّه الشيخ محمد البهاري، السيد أحمد الكربلائي، المولى الشيخ محمد آبادي الجيلاني، والشيخ اسماعيل تائب التبريزي، هذا في حين ان الفصول السبعة قد توزعت بمحتوياتها على الشكل التالي:

الفصل الأول: وهو بقلم آية اللّه الشيخ محمد البهاري الهمداني، وفيه رسالة «آداب ينبغي للسالكين رعايتها». وقد قسمت هذه الرسالة إلى ابواب؛ وهي التوبة، والمراقبة، والرفعة، ومعاشرة الأهل، وتربية الأولاد، ثم الحج، والهجرة المعنوية.

الفصل الثاني: جاء تحت عنوان: «الحقائق التي ينبغي للسالك الانتباه إليها»؛ وهو بقلم آية اللّه الشيخ محمد البهاري. وفيه عرض الكاتب صفات العلماء الذين ينبغي الرجوع إليهم في الهداية والسير، والسلوك إلى اللّه، وكذلك لجملة من العقبات المعنوية التي تعترض هذه الطريق.

الفصل الثالث: كتبه أيضاً آية اللّه الشيخ محمد البهاري، وحمل عنوان: «بيان منهج عملي في السير والسلوك إلى اللّه»؛ وهذا الفصل كناية عن رسالة كتبها في مناسبات عدة إلى أحد تلامذته، وفيها منهج سلوكي أولي.

الفصل الرابع: عنونه الكاتب: «وصايا وتنبيهات تربوية لحالات شتى يمر بها السالكون»؛ وفيه استكمال للفصل الثالث، حيث يتابع الشيخ البهاري وصاياه إلى تلميذه. وهذا الفصل كناية عن ١٥ رسالة.

الفصل الخامس: كناية عن رسائل سلوكية للسيد «آية اللّه الكربلائي» اشتملت على «منهج عملي للعبادة والمعرفة الإلهية»، «آداب النوم والإستيقاظ والعبودية»، و«آثار الاعراض عن السلوك إلى اللّه بعد دخول مضماره»، والهجرة من بيت النفس، وإيقاد شعلة الشوق للقاء اللّه»، والعقل ومعرفة اللّه.

الفصل السادس: وهو رسائل ووصايا الشيخ حسين قلي الهمداني؛ وتشتمل هذه الرسائل على الأمور التالية: ١ ـ منهج سلوكي إلى اللّه؛ بالورع، والذكر، والفكر، والحب، والبغض في اللّه. ٢ ـ موعظة في التحذير من الدنيا، وحبّها، وظلماتها. ٣ ـ مناجاة في ذكر الموت. ٤ ـ عتاب وموعظة للنفس، ومناجاة للرب. ٥ ـ موعظة في مفاسد جنود الجهل، والشيطان على القلب. ٦ ـ منهج عملي للدخول في زمرة اصحاب اليمين.

الفصل السابع: وفيه رسالة لآية اللّه الشيخ محمد البير آبادي تحت عنوان: «شروط، ومراتب السير والسلوك إلى الله» بالإضافة إلى مقالة تحت عنوان: «الفوز الأكبر في السير والسلوك إلى اللّه».

مصطلحات العدد..

المحجّة ***إبتداءً من هذا العدد، تقدّم مجلة «المحجة» مجموعة من المصطلحات التي تستعمل فيها، وذلك بغية تسهيل الرجوع لها من قبل القارىء خاصة أن الكثير منها غائب عن الفعل الثقافي أو إنها استعملت بشكل جديد يحتاج معها القارىء العربي للإستدلال على كيفية استخدامها في المجلة.*** المحجة

إعادة البناء: مصطلح استعمله الفيلسوف الألماني شلاير ماخر و قصد منه مشاطرة المؤلف أحاسيسه،و لواعجه و الولوج إلى ذهنه و نفسيته التي صنعت النص.

الأفق: مصطلح استعمله غادمر للدلالة إلى نفس فكرة نيتشه في مصطلح المنظور.

الإيمان الخلقدوني: هو الإيمان الذي اقر في خلقيدونية، و هي مدينة صغيرة من مدن بتينية في آسيا الصغرى، عقد فيها مجمعا دينيا، دعا اليه الإمبراطور مرقيانس بموافقة البابا لاون. و فيه أقرت حددت وحدة أقنوم المسيح في طبيعيتين: إنسان كامل و اله كامل، بلا اختلاط و لا تغيير، و بلا انقسام و لا انفصال.

الانحصارية: و هي لفظة تدل على حصر الحقيقة في مكان واحد و رفض الآراء المعارضة، و هنا قد استخدمناها في مجالها المعرفي المسيحي، و الذي يدل على إن الإنسان لا يستطيع الخلاص بمعزل عن الإيمان الجلي بيسوع المسيح.

التجسد: هو تجسد الابن بشخص يسوع المسيح .

التعددية: هي نظرة تقر بالتعدد و عدم انحصار الحقيقة في وجهة معينة سواء أكانت سياسية أو اجتماعية... و قد استعملت هنا في هذا العدد للدلالة على تعدد القراءات أو التأويلات للنص الديني، و على التعدد الثقافي بالإضافة إلى النقطة المحورية التي عالجناها و هي التعددية الدينية.

التوافر المسبق: هو مصطلح استعمله مارتن هايدغر في أبحاثه اللاهوتية، و يقول شارحا ذلك:" يتبين فهمنا للنصوص المقدسة على معارفنا المسبقة ؛ أي على ما نتوفر عليه مسبقا من معارف و معلومات " و هذه المعلومة قد استعملها المتكلم المسيحي بولتمان.

الدارما: مصطلح في الديانتين الهندوسية و البوذية، وهو في البوذية أحيانا اله القانون أو الحق و الصدق و هو يحمل معنى مبدأ الخلاص... و في البوذية هي حقيقة بوذا كما وردت في الكتابات المقدسة أي الحقيقة الكلية.

الزردشتية: ديانة انشاها زردشت بالقرب من بحر قزوين، كانت ديانة فرس القديمة قبل الفتح الإسلامي،و هي تنتشر اليوم في بعض المدن الإيرانية، و لكن معظم أفرادها في الهند و تعرف باسم البارثيين.

الساغونا: براهما كما اختبر إنسانيا على انه اله الشخص.

الشمولية: و هي نظرية وسطية في التعددية الدينية، تؤمن بان الخلاص لا يتم الا من خلال الإيمان الجلي بيسوع، و لكنها تقول إن بعض الاستثناءات قد تكون وردة لغير المؤمنين.

الطاو: مقولة من مقولات الفلسفة الصينية القديمة استخدمت في الفلسفة لتدل على درب الطبيعة و

تعني الطاو بالمثل و المنطق و العقل و الحجة، و قد فسرت على إنها السبيل المثالي لمعرفة الله.

الطاوية: ديانة صينية قديمة، ظهرت في القرن السادس قبل الميلاد و ما تزال إلى ايامنا هذه و هي في جوهرها تدعو للعودة إلى الطبيعة و قف موقفا سلبيا من الحضارة و المدنية.

الغورو: و هو مصطلح يدل على معنى المعلم و قد استعمله السيخ للدلالة على مؤسس دياناتهم ناناك.

الفينومان : الظاهرة عادة عند كانط،و هو موضوع كل تجربة ممكنة، أي على كل ما يحدث في الزمان و المكان، و تتجلى فيه العلاقات التي تحددها المقولات العقلية، فالظاهرة عنده مقابلة للمادة المحضة من جهة و للشيء بذاته من جهة اخرى.

المشيخية: واحدة من الكنائس البروتستنتية.

المنظور: مصطلح استعمله نيتشه للدلالة على الحركة القصدية التي يقوم بها القارئ أثناء القراءة لعمل ما.

المهابهاراتا: هو كتاب الهندوس المقدس.

النيرفانا: الفناء الروحي في قمة التأمل في الفكر الديني الهندوسي.

الهرمونطيق: هو علم التأويل للنصوص، لاسيما الدينية منها، و قد مر هذا اللفظ بمراحل متعدد، و تفرع عنها ثلاث اتجاهات، الاول منها يقول بأصالة المؤلف، و هذا يعتبر أن رسالة المفسر هي كشف مقصود المؤلف و المتكلم، و الثاني يقول بأصالة النص و استقلاله عن المؤلف: و هذا يرى أن التفسير هو الوقوف على المعنى، و يعتقد بأن النص صامت، وأخرس، وهو يحتم معان مختلفة بغض النظر عن مراد المؤلف، و تحصل المعاني المختلفة من التعامل بين المفسر و النص،و الثالث يعتقد بأصالة المفسر: فهو يرى أن ذهنية، و شخصية المخاطب، و المفسر تلعب الدور الأساسي في النص.

بوذية المهايانا: بوذية العربة العظمى، و هي شعبة من البوذية المنتشرة في الصين و كوريا و اليابان و التبت و قد نشأت في القرن الاول للميلاد و هي تدعي تقديم تفسير جديد لتعاليم بوذا السماوي.

دارماكايا: المطلق و الحق الذي لا يمكن التعبير عنه بأي شكل من أشكال الفكر البشري.

راما: التجسيد السابع للإله فشنو، وهو يعرف قلوب جميع الناس. في صدره يسكن الحلم، و الحب و الرحمة، و يعبد مع زوجته شيتا في كثير من مناطق الهند.

سات: كلمة سنسكريتية تعني الوجود، و هي تشير في الفكر إلى العالم المرئي الذي نعيش فيه و الذي يعتمد على العالم الآخر غير المرئي، أي نصف كرة الأرض و السماء في مقابل نصفها الآخر السفلي.

سامبوغاكايا: المؤلف من صور و أشكال بوذا السماوية الذي تجسد في التاريخ الإنساني.

شيفا: يعتبر في بعض الأحيان الإله الأسمى في الديانة الهندوسية، و أحيانا أخرى الإله الثالث في ثالوث براهما الإله الخالق و فشنو الإله الحافظ و شيفا الإله المدمر.

فشنو: الإله الثاني في ثالوث الآلهة في الديانة الهندوسية، وهو الإله الحافظ، وهو من الآلهة الأكثر شعبية في الهند.

نومان : النومان مقابل الظاهرة و يطلق على الشيء في ذاته،و هو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي، لا بالتجربة و الإدراك الحسي. و لكن كانط الذي وضع هذا الاصطلاح يقول: إن هذه الحقيقة المطلقة التي تجاوز التجربة، لا تدرك بالعقل النظري، لان قوانين هذا العقل لا تحيط بالمطلق و لا تدرك الا بالظواهر. فالنومان إذن هو ما لا يمكن معرفته، و له معنيان: أحدهما سلبي، و هو دلالته على ما لا يمكن معرفته، و الآخر إيجابي و هو دلالته على إحدى مسلمات العقل العملي.

الملفات القادمة

* الإيمان وإرادة الإعتقاد
* إتجاهات الفلسفة الإسلامية المعاصرة
* منطق فهم الدين
* لغة الدين
* الدين والثقافة/٢