

قضايا إسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية لل المسلم المعاصر

التعديدية والاختلاف تجليات التعايش بين الاديان والثقافات (٢ - ١)

محمد اركون
داريوش شايغان
غالب حسن
محمد لغنهوازن

محمد حسين فضل الله
محمد حسن الامين
محمد مجتهد شbstري
فتح الله مجتبائي

محمد خاتمي
طه عبدالرحمن
مصطفى ملكيان
جون هيك

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of
Contemporary Muslim

20 -21th Issue , 1423 - 2002

سعر العدد:

- لبنان 7000 ل.ل • سوريا 125 ل.س • الأردن 2.5 دينار • الكويت 2 دينار
- الامارات العربية 25 درهماً • البحرين 2.50 دينار • قطر 20 ريالاً
- السعودية 20 ريالاً • عمان 2 ريال • اليمن 300 ريالاً • مصر 8 جنيهات
- السودان 100 دينار • الصومال 150 شلنأً • ليبيا 5 دنانير • الجزائر 25 ديناراً
- تونس 2.5 دينار • المغرب 30 درهماً • موريتانيا 450 أوقية
- تركيا 15000 ليرة • قبرص 5 جنيهات • فرنسا 40 فرنكاً • المانيا 20 ماركاً
- ايطاليا 15000 لير • بريطانيا 5 جنيهات • سويسرا 20 فرنكاً
- هولندا 30 فلورن • النمسا 125 شلنأً • كندا 18 دولاراً
- اميركا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً.

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

العددان ٢١ - ٢٠ / ١٤٢٣ - ٢٠٠٢

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

راسلات التحرير: 27 Wallis road Southill, London UB1 3LB
Tel: 44-208-5745282, E-mail: qaqhtanee@hotmail.com

الطباعة والتوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص . ب 113/6590
هاتف وفاكس: 961-1-856677

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار اميركي
الافراد 50 دولار اميركي

يصدر هذا العدد بالتعاون مع المركز الدولي لحوار الحضارات

في الجمهورية الاسلامية الايرانية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

محتويات العدد

كلمة التحرير

مصطفى ملکیان ٤

□ التدين العقلاني

حوارات

□ الكلمة السواء قاعدة للتعايش محمد حسين فضل الله ٢١

□ التسامح ومنابع سوء التفاهم محمد اركون ٣٨

□ المجال الحيوي لفقه التعدد والاختلاف محمد حسن الأمين ٦٩

ندوة

□ التعايش وال الحوار بين الأديان والثقافات ٨٧

محمد مجتهد شبستری وآخرون

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للمجلة الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
نشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

وجهان وقضية

- الصراطات المستقيمة عبدالكريم سروش ١٣٣
- الصراطات اللامستقيمة غلام رضا مصباحي ١٦٩

دراسات

- هوية بأربعين بعدا داريوش شايغان ١٩١
- العقلانية وحوار الأديان محمد خاتمي ٢٢١
- تعددية القيم طه عبدالرحمن ٢٣١
- هل المسيحية هي الديانة الوحيدة الصحيحة جون هيك ٢٦٢
- المتكلمون واللاهوت الحديث محمد لغناوزن ٢٧٣

مراجعات

- قراءة في ملف اشكاليات التأويل غالب حسن ٢٩٠

التدین العقلاني

مقاربات في السمات والمرتكزات المعنوية للتدین

مصطفى ملكيان

مدخل تمهيدي

الحياة المعنوية هي «التدین العقلاني» أو الدين المعقلن، وبكلمة أخرى هي فهم للدين يتسم بالعقلانية. هذا الفهم العقلاني للدين هو بزعمي «حق» من جهة، و«مصلحة» من جهة ثانية. فهو «حق» لأن بالإمكان إثباته منطقياً والدفاع عنه. انه أرسخ أنماط الفهم عقلانية ومنطقاً.

وهو «مصلحة» لأن الإنسان المعاصر لا يتقبل القراءات الدينية الأصولية والسلفية والأيديولوجية. وهذا لا يعني أن علينا مماشاة الإنسان المعاصر في كل ما يريد، لذلك قدمنا أن هذا الفهم حق صائب، وكونه حقاً مسألة مهمة جداً بالنسبة لنا.

التمهيد الآخر الذي يجدر الإشارة إليه هو أعني لا أعني في هذا البحث الدين الإسلامي على وجه الخصوص، فلو أردت البحث في الدين المسيحي أو أي دين آخر، لما تقاوت ما سأدونه على الإطلاق.

ومن هذا التمهيد تنطلق إلى تمهيد ثالث فحواه أن دراستنا هذه دراسة خارجية

تنظر للدين من خارجه (خارج دينية) وليس من داخله (داخل دينية)، لذلك فإن الاشارات التي ستلاحظونها للآيات والروايات هي مجرد استشهاد لا يراد به أي استدلال.

يمكن تسجيل اثنى عشرة سمة أو ميزة للدين العقلاني أو للتعقل الديني، هي طبعاً سمات عامة، يمكن ذكر عدة نقاط تفصيلية ضمن كل واحدة منها. وقد توخيت استعراضها على نحو منطقي متسلسل، فلا تتوقف احدى السمات على سمة لاحقة، بل ربما استندت إلى سمة سابقة وتوالدت عنها.

السمة الأولى: فلسفة الحياة

قبل كل شيء يبدو أن المتدين العقلاني يطالب الدين بـ«فلسفة حياة» شاملة لكل جوانب حياته ومستوعبة لكافة ثناياها.

فالفرد المتدين لا يرغب أن تكون حياته بمجملها مطابقة لحياة غير المتدين، ولا تختلف عنها إلا في جانب واحد أو بعض الجوانب. المتدين المتعقل يطمح أن تسري ديانته في كل مراافق حياته ومفاصلها. والحقيقة أن التدين اللاعقلاني يقعد عن جعل حياة صاحبه ذات فوارق مع حياة غيره إلا في مساحات ضئيلة، أما باقي الجوانب فلا يختلف فيها المتدين اللاعقلاني عن سواه.

مثلاً إذا كانت ميزيتي أنا المتدين (اللاديني) عن غير المتدينين هي أنني أمارس أعمالاً معينة في أماكن وأزمنة وظروف خاصة، فإنني بعيداً عن هذه الظروف لا أختلف في شيء عن غير المتدينين. وهذه حالة تقصي الدين عن حيز العقلانية، وكثيراً ما يسميه علماء نفس الدين بـ«الناظرة التجزئية للدين» (Compartment). فالدين في الأديان غير العقلانية ليس كالأوكسجين المنبعث في جميع خلايا حياة المتدين، بل هو كالطعام الذي لا يتجاوز المعدة والجهاز الهضمي إلى باقي أعضاء الجسم.

الدين العقلاني كالأوكسجين المتغلي في كل واحدة من خلايا الجسم، لابد أن ينفذ إلى كل جزء من أجزاء حياة الإنسان، فيُمثل بالنسبة له «فلسفة حياة» شاملة، إلا أن فلسفة الحياة هذه لا تعني أن التدين العقلاني له حتمياته وأوامره ونواهيه

لكل حركات وسكنات البشر، وإنما هو تدين يمنع كافة تصرفات الإنسان وحالاته - مهما صغرت - معاناتها السامية، ف تكون حياته على حد تعبير أحد المتصوفة سجدة طويلة، أي أنها بمجملها عملية متوجهة صوب هدف ديني محدد، ويمكن القول: إن جميع شناياها متوجهة نحو هذا الهدف.

وبهذا تكون كل حياته ذات معنى واحد، وفلسفة واحدة، ولا يمكن تجزيئها إلى أقسام متعددة لكل قسم فلسفة متمايزه عن فلسفات سائر الأقسام.

السمة الثانية: طلب الحقيقة دون ادعاء احتكارها

المتدينون ديانة عقلانية لا يعتبرون أنفسهم «أصحاب الحقيقة» وإنما يفهمون تدينهن بمعنى أنهم «طلاب الحقيقة»، فتدينهم لا يعني أنهم امتلكوا الحقيقة بل أنهم شرعوا بطلبها، وانطلقوا في حركة سلوكية للوصول إليها، فالنصراني حينما يغسل غسل التعميد، يجب أن لا يفهم من هذه الممارسة أنها إحاطة تامة بالحقيقة، وأنه بهذا الفعل أمسك بمطلق الحقيقة، فهذا التعميد لا يكفل الحقيقة بتمامها لأحد، ولا يكفلها أي عمل آخر أو ممارسة أو أوراد أو أدعية، ولو كانت الحقيقة سهلة المتناول إلى هذه الدرجة لما احتاجت لأية مكافحة أو جهد.

إن غسل التعميد بالنسبة للمسيحي، وذكر الشهادتين بالنسبة للمسلم، بداية طريقهم إلى طلب الحقيقة، وهذه الممارسات تعني وضع الاقدام في الطريق والشروع بالخطوات الأولى، ولا تفيد الوصول إلى الغاية.

على هذا يجدر أن نشبه علاقتنا بالحقيقة بـ«السباحة» لا بـ«ركوب السفن». فهو شائع بين من يعتبر الدين نوعاً من السباحة، وبين من ينظر إليها كسفر على متن سفينة، وتتلخص الفوارق في:

الفارق الأول: أن الذي يستقل السفينة يتيقن أنه نجا من الأمواج ولم يعد ثمة خطر يهدده، وهو واثق من أنه سيصل إلى المكان الذي يريد عاجلاً أم آجلاً، وهو على يقين من الوصول بحيث لا يبالي بما يفعله داخل السفينة، فلونام في السفينة لوصول إلى مقصدته، ولو بقي يقطعاً لوصول أيضاً. وليس المهم ماذا يفعل على ظهر

السفينة؛ لأنه استقل وسيلة تبلغ به غايته لا محالة.

أما إذا كان الإنسان سابحا في البحر، فإنه لن يجد شيئاً مكتفلاً له على الإطلاق، فما دام يسبح ويجيد السباحة فهو ناجٍ من الأخطار، لكنه بمجرد أن يحجم عن السباحة أو لا يسبح بنحو صحيح سيكون عرضة للهلاك. السباح لا يبلغ ساحل النجاة إلا إذا راعى ضوابط محددة، ولم يتوان عن الجد والعمل طبق هذه الضوابط والأصول.

الفارق الثاني: أتنا حين نسافر على متن سفينة نجد ميزة لراكب السفينة على من لم يركبها، فنعتقد أتنا سنصل بقينا إلى المقصود، أما الذين يعومون في البحر فتكاد نجزم أنهم لن يبلغوا بر الأمان، إلا أفراد قلائل يمثلون حالات استثنائية، لكننا إذا كنا من السابحين فلن الحكم على بقية السابحين بشيء، بل سنقول: إن الذي يسبح منا بصورة صحيحة يصل لغايته، والا غرق وهلك.

فمن هو المتدين في هذا الخضم ياترى؟ إنه برأيي ليس راكب السفينة، بل هو السابح في العباب والمهدد بعدم الوصول بأي توان أو فساد في ممارسة العوم. وبعبارة أدق، لا يدخلنا التدين مملكة نضمن فيها الأمان والفلاح لأنفسنا، مهما فعلنا ومهما كانت تصرفاتنا وموافقتنا، بل الصحيح هو أتنا عند دخول الدين نشرع بطلب الحقيقة ولا نمتلكها دفعه واحدة، ولعل معظم الذين انجرفوا في تدينهم إلى التزم والتحجر، توهموا أنهم أصحاب الحقيقة وملوكها دون غيرهم، ونسوا أن التدين الصحيح هو طلب الحقيقة وال kedح إليها.

السمة الثالثة: الممارسة النقدية

عن السمة الثانية وهي طلب الحقيقة، تبثق السمة الثالثة المتبلورة في الممارسة النقدية والفهم العميق لهذه الممارسة، فالتيدين لا يعني التسليم الأعمى والاستغناء عن الأدلة والبراهين، ونبذ النقاش والتمحيص، والانشداد الشبقي إلى طائفة من المعتقدات والعبادات والمناسك والقيم الأخلاقية، إذ الصواب هو حفظ السمة النقدية للتدين.

والنقد لا يعني تسقط العثرات واحتراق الهفوات، وإنما هو النظر والتدبر في

مجموعة القضايا والتعاليم التي تمنع لي باعتبارها دينا، فإذا وجدت بينها تعارضا ظاهريا علمت أن ثمة مرحلة أعمق ترتفع فيها هذه التعارضات، وبذا يتوجل الفرد المتدين من المعنى الظاهري إلى المعنى الأعمق، وحتى عندما يصل إلى مراتب أعمق ستواجهه إشكاليات جديدة يضطر لأجل معالجتها إلى سير الأغوار عمما. وهكذا يتدرج في المراحل والمراتب إلى ما شاء الله.

والغاية من كل هذا التوغل والتمعن هي عقلنة الدين، وتنم هذه العقلنة بفضل ثلاث عمليات:

الأولى: إزالة التعارضات الظاهرة.

الثانية: الملازمة بين النصوص الدينية المقدسة والمعطيات البشرية، فلا يمكن العمل على نسق ابن رشد حينما أطلق نظرية الحقيقة مضاعفة، وقال بأن الإنسان إذا دخل مسرح الدين عليه الإيمان بكل ما ي قوله الدين، وعندما يخرج من دائرة الدين إلى مضمار العلوم التجريبية والعقلية والفلسفية والتاريخية والشهودية فعليه أيضا التسليم لكل ما تجود به هذه المعارف، وإذا تناقض هذان الصنفان من المعارف فلا يتوقف عند هذا التناقض بل ليقل: إن ثمة حقيقة مضاعفة.

هذه نظرية لا تصمد للنقد، إذ من المتعذر على الإنسان إضمamar قناعتين متضادتين في قراره نفسه. وبالتالي لا مناص من توافق معطيات الوحي والعلوم البشرية، وإذا ما تناقضت فلا يصح غض الطرف عن هذا التناقض والإيمان بقضيتين متناقضتين؛ لأن اجتماع النقيضين مستحيل عقلا.

الثالثة: أن النصوص الدينية لابد أن تتناسق والتطورات المعرفية في كل الأزمنة، بمعنى أنها لابد أن تكون قادرة على رکوب كل الأمواج المعرفية، فتناسب أو قل لا تتناقض مع العلوم والمعارف البشرية في كل حقبة من الحقب.

وللحصول هذه العمليات الثلاث لا محيد من التوغل في أعماق النصوص المقدسة، فظواهر النصوص لا تتحقق أبدا من هذه المطامع الثلاثة المصيرية، ولأجل الإيغال في أغوار النصوص واستخراج كنوزها لا مفر أمامنا من التفكير النقدي.

لباب القول هو أن التدين العقلاني تدين يصاحبها تفكير نقدي يتحاشى تصييد العيوب والهفوات، فهو نسق فكري رسالته أن يرتبط الالتزام العقدي لدى الإنسان

بعلقة طردية مع م坦ة الشواهد والأدلة على العقيدة المنظورة.

خطاب أصحاب التفكير النقدي هو أنكم إذا أردتم مني الالتزام فعليكم موافاتي ببراهين وأدلة توازي م坦تها قوة الالتزام الذي تطالبونني به. والنتيجة هي أن «الدين الوراثي» ليس ديناً عقلانياً، فليس من الفخر أن نرث ديناً عن آباءنا دون أي اختيار أو تعويض كما نرث ألوان عيوننا، وفي غير هذه الحالة لن يعود الدين «سعياً شريفاً» وإنما صرف وراثة لجملة من الآداب والتقاليد أفياناً عليها آباءنا وأمهاتنا.

السمة الرابعة: أخلاقية الكون

المتدين العقلاني هو الذي يرى الكون محكوماً بنظم أخلاقية في منتهى الدقة، ومعنى أن يرى الإنسان العالم ذا نظام أخلاقي هو بعبارة مبسطة أن نعتقد بأن أي ذرة خير أو شر يستحيل أن تضيع سدى في هذا الوجود، فحينما يقال: إن نظام الكون نظام أخلاقي معنى ذلك أن الكون مفطور بنحو يدرك ما نقوم به نحن البشر من فضائل أو رذائل أولاً، وثانياً تصدر عنه ردود أفعال تناسب هذه الحسنات والسيئات مهما كانت مجهرية، أي أن الله نظمه بحيث يجازي على الخير والشر، فإذا آمن شخص بهاتين القضيتين فهو مؤمن بسيادة نظام أخلاقي دقيق جداً على عالم الوجود، وفي القرآن إشارة صريحة إلى هذا المعنى بقوله تعالى: «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن ي عمل مثقال ذرة شراً يره».

نظام الكون نظام أخلاقي، والعالم الذي نعيش فيه له إدراكه وعلمه بما نفعل؛ وله إلى ذلك إرادته وردود أفعاله، بما يتنااسب وإدراكاته.

والمفتتح بهذا النظام الأخلاقي يشعر بالأمن المطلق في عالم الوجود، وبالتالي كلما كان تديننا عقلانياً كلما شعرنا بالأمان والطمأنينة، فالإنسان لا يعيش الأمن في الكون الذي يعتقد أنه غير عالم بالحسن والقبح أو غير قادر على مجازاة الخير والشر. وإلى هذا المعنى أشار فيتفنشتاين بقوله: «تعريف الدين هو الشعور بالأمن في العالم».

السمة الخامسة: ضبط النفس

السمات الأربع الآنفة دارت على تلك الرواية الدينية، وتحتخص هذه السمة والسمات الثلاث التي تليها بمدار «السلوك الديني».

الحالة الأولى: للمتدين العقلاني على المستوى السلوكي هو اعتقاده بضرورة ضبط النفس أو الانضباط الشخصي. وما أرور التعبير عنه بـ«ضبط النفس» هو عدم الاستسلام للنزوالت الفوتية الموقته إذا كانت ضارة، فإذا لم يلحظ الإنسان سوى المنافع والمضار الموقته والمكاسب والخسائر المادية، فقد سد طريق التدين العقلاني على نفسه بيديه. المتدين العقلاني لا ينهار أمام نزواته العابرة، وإنما يتحلى بنوع من ضبط النفس والتحكم بميوله ورغباته. وهذا الضبط الذاتي ليس إلا حسابات عقلانية دقيقة تقول للإنسان: إن اللذات العاجلة التي تتبعها ندامة مقيمة يجب أن تترك، والصعب الزائلة التي تتمخض عن يسر ونعم دائم لابد أن تبادر إليها ولو فكر الإنسان بعمق في هاتين التوصيتين تيقن بهدي من عقلانيته أن عليه اجتناب بعض اللذائذ الموقته، والمسارعة إلى صنف من المتابع الزائلة، فالعبرة في المحصلة النهائية، وما يعود على المرء في ختام المطاف. وإذا ما التزم الإنسان بهذا اللون من التعامل مع الطيبات والخباث الفوتية. فقد تحلى بضبط النفس، وأخذ بنظر الاعتبار مفهوم الآية الكريمة «وَعَسَى أَن تَكْرُهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَن تَحْبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌ لَكُمْ».

ولا يقتصر هذا المفهوم طبعاً على الديانة الإسلامية، ففي بعض الديانات الشرفية التي تعنى عنابة خاصة بحالات «الآلام» وتعد بمجملها مسالك للخلاص من الآلام، ثمة تشديد واضح على استجلاب الآلام الموقته المفضية إلى نعيم أبيدي، وعلى الأحجام عن المذادات الزائلة المرددة بفلاح وفوز طويل الأمد.

إن ضبط النفس يبرعم في الإنسان المتدين حالي «الخلوص» و«الرياضة». فالمتحكم في نفسه ونوازعه يهمه الأخلاص والنقاء. ونقصد بالخلوص إزالة كل ما يتعارض مع التسامي الروحي للإنسان، أي تنقية وتطهير الحياة الروحية من كل الشوائب والأدران المعيقة لتطور الإنسان روحياً ومعنوياً.

والحالة الثانية التي تنبثق في المتدين العقلاني بفضل ضبط النفس هي

«الرياضة». فالضابط لنفسه، فضلاً عن حياته الروحية الندية، يعيش حياة رياضية سامية. وفحوى الرياضة أو الحياة الرياضية هو أن يلتفت المتدين العقلاني في مقام العمل وفي مقام ترويض الباطن إلى أن من المستحيل الوصول لغاية ايجابية بدون متابعة وبلا ثمن. وعلى حد تعبير اسبيجنوزا: «أظهر الأشياء في العالم أشدّها مرارة».

ولكن لا بد من استذكار أن هذه المرارة مرارة في «الطريق» لا في «النتيجة» بمعنى أن الغايات الايجابية تستلزم مقدمات وعمليات محفوفة بالمرارة والتعب، ولا شيء طاهر مرغوب يشذ عن هذه القاعدة. وقد قيل قدি�ماً إن «الحق مر» وبمقدورنا بيان مدلول الحق بأنه كل الأمور والحالات الايجابية الحسنة.

فالرياضة على هذا الأساس استيعاب فكرة أن المباحث والنعم لا تستحصل إلا بالمرارة والضنى، وتقف «الحقيقة» و«الخير» و«الجمال» على رأس هذه النعم والمكارم، فلا يظفر بها من دون مكافحة وألم ومرارة. كل طلاب الحقيقة وجميع نشاد الخير وعشاق الجمال عاشوا متابعة ومرهقات جمة في حياتهم، ولعل هذا ما أشار إليه سومرست موم بقولته «الحياة السليمة سير على حد العسام».

مضافة إلى هاتين الحالتين المتحصلتين نتيجة ضبط النفس، هناك ثلاث خصال يفوز بها المتدين العقلاني:

الخصلة الأولى: «الصلابة العاطفية في الحياة» إنها صلابة كصلابة الماء لا كصلابة الحجر، وهي إذن تستعصي على الانكسار، فالصخور يمكن تحطيمها مهما عتت وتصلت، أما صلابة الماء فلا تكسر على الاطلاق. الماء يميل ذات الشمال وذات اليمين لكنه لا يتكسر، فهو كمزرعة القمع إذا هبت عليها هوج الرياح، تتحني سبابلها ولا تذهب مع الريح أو تتكسر بضرباته.

الخصلة الثانية: أن المرتضىين يتمتعون بنوع من «التفرد» المائز، فهم مختلفون عن الآخرين ولا يعانون وضعاً «انتقائياً». وما أقصده بـ«الانتقاء» هو أن أغلبنا يتأثر بالآخرين ويكتسب بعض ألوانهم وروائحهم، وقليل منا جداً هم الخلص المتفرون.

التفاح مثلاً تشم منه رائحة التفاح الحالصة، والبرتقال يبث رائحة البرتقال،

ولكن إذا وضعناهما بجوار بعضهما لمدة من الزمن، شمنا من كل واحد رائحة الآخر، وبذلك لا تعود رائحته خالصة نقية. هذا ما أسميه الانتقائية أو عدم التفرد. والإنسان المرتاض كائن متفرد لا تشم منه روائح الآخرين وسماتهم، وإنما تلاحظ فيه الأصالة والخصوصية.

الانتقائية بالمفهوم الذي يستعمله نি�تشه هي أن يكون فينا حاصل جمع كل الروائح والصفات التي لدى الآخرين. وهذه الظاهرة ت ATF عن حياة المرتاض ولا يمكن رصدها في سلوكه أو شخصيته.

الخلة الثالثة: هي أن الرياضة تضفي على المتدين العقلاني عمقاً لا يلفى لدى الناس العاديين. الرياضة توفر الأسباب للإنسان كي يعبر الأغوار ويكتشف الأسرار.

يقول الشاعر الإيراني سهراب سبهري «الأقدام العافية خير من يشعر بتراب الأرقة» فالذي يعيش الضنى في حياته يتوافر على فهم أعمق لكل العالم.

السمة السادسة: سيادة الذات

من خصائص المتدين العقلاني خروجه التدريجي من «سيادة الآخر» إلى «سيادة الذات»، وللتمثيل فإنك حينما تمرض ستراجع الطبيب وتعمل بوصفته، باعتبارك غير عالم بالطلب وفتون العلاج. وما دمت في هذه الحال من الجهل بالطلب إذا سألك سائل لماذا تعمل بهذه الوصفة؟ ستجيبه لأن الطبيب هو الذي وصفها، وعلى الالتزام بتعليمات الطبيب. هذا الاتباع محمود بطبيعة الحال ولا مواجهة عليه. إنك في هذه المرحلة تعيش على حد تعبير بول تيليش نوعاً من التبعية (heteronomy) أي أنك تخضع لسيادة وإدارة غيرك، وهو الطبيب في مثال المريض والعلاج. ولكن إذا قادك الفضول وحب الاطلاع بعدما مرضت إلى معرفة أسباب المرض، وما يحدثه من تغييرات في الجسم، وطرق تلافيه، وساقتك هذه الرغبة إلى الانهماك في علم الطب ودراسته والتمرس فيه، فعندها ستعمل بوصفه الطبيب لا بحجة أنه هو الذي وصفها، بل لأنك الآن تعلم مباشرة أنها صائبة ومفيدة لعلاج المرض، بل هي أفضل الوصفات الممكنة، وإذا ما سئلت لن تحيل الحكمة من العمل بها إلى علم الطبيب،

وإنما تبنيها مباشرة وتنسبها إلى علومك ومعارفك. وإذا رقيت لهذه المرتبة ستعيش طبعا ظروف الاستقلال (Autonomos) أو «سيادة الذات».

لامراء في أن التدين في مراحله الأولى لابد أن يكون تقليديا تبعيا hereronomy، فيتبع الإنسان تعاليم الباري بشكل تقليدي، من دون أن يعرف الحكمة منها. بيد أنه في مراحل لاحقة سيحاول التوافر على عمق ديني وفعص وتمعيص لمبادئه القديمة، يكشف له أسرار الدين وأثاره، إلى درجة أنه سيقتنع بها مباشرة، ويبلغ تدريجيا مرحلة الإيمان بها حتى لولم تنزل من قبل الله. ومعظمنا لا يرقى لهذه المراتب مهما امتد به العمر، لأننا لا نتعلّق بالدين العقلاوي، فنمكث إلى آخر عمرنا خاضعين لـ«سيادة الآخر».

التبعية السلبية لـ«سيادة الآخر» حسب ما يفهمها ماركس وهيفل هي «الاغتراب عن الذات» والصراع الداخلي، لأن الإنسان في هذه الحالة سيد نفسه منفصلاً عن كيان آخر يهيمن عليه ويسوسه بقوانيشه. أما الإنسان البالغ مرحلة Autonomy أو سيادة الذات، فيرتقي تدريجيا إلى حيث يقول: حتى لولم يأمرني الله بهذه التعاليم، فليس أمامي سبيل للفلاح سواها.

ويمكن ملاحظة بعض العرفاء والصوفية في الكثير من الأديان، أنهم يتمرون على الوصفات المرسومة في دياناتهم، لكنهم لا يعملون بها لمجرد أن مؤسس ديانتهم حث عليها. وغني عن القول أن هذا ليس تمرادا، وإنما هو فهم عميق لصحة ما أوصى به الباري عزوجل.

السمة السابعة: الطمأنينة بلا اطمئنان

الفكرة في هذه السمة هي أن المتدين العقلاوي يعيش لونا من «اللايقين»، بمعنى أنه لا يجد برهانا عقليا واحدا على أي من التعاليم والقضايا الدينية أو المذهبية. فلا نستطيع اثبات وجود الله مثلا كما ثبت أن مجموع الزوايا الداخلية للمثلث ١٨٠ درجة، أو أن زاوية سطوع الضوء تساوي زاوية انعكاسه. وبالتالي لا يوجد أي دليل على المدعيات والقضايا الدينية، فالقضايا الدينية رغم أنها لا «تعارض العقل» لكنها «فرارة من العقل» أو مستعصية على العقل. الطروحات الدينية وخلافا

لتصورات من يعتبرونها معارضة للعقل ليست معارضة للعقل، وبخلافاً لآراء من يرونها «مدعومة عقلياً» ليست كذلك، بل هي مما لا يمكن القبض عليه بالعقل، إنها فرارة من العقل مستعصية عليه. «المدعومة عقلاً» هي القضايا التي يكتشف العقل صحتها بمفرده. «المعارضة للعقل» هي القضايا التي يستطيع العقل بمفرده اكتشاف تهافتها، أما القضايا «المستعصية على العقل» فهي التي لا يمكن العقل بمفرده الحكم على صحتها أو خطئها. وجميع القضايا الدينية من هذه الفئة، لا يمكن إقامة دليل عقلي على صحتها ولا على خطئها. وبالتالي إذا كان الملاك هو الإثبات العقلي، كانت القضايا الدينية ومناقضاتها على مستوى واحد في العرف الاستيمولوجي.

تأسيساً على ذلك، لابد أن يعيش المتدين العقلاني ظروف عدم الاطمئنان، بيد أن المهم والظريف في أن واحد هو كون المتدين بالرغم من «عدم اطمئنانه» يشعر بـ«طمأنينة» حالية في أعماق روحه.

كمودج لذلك لو ألقينا نظرة على كتاب دفاع Apology لأفلاطون الذي يعرض فيه دفاعيات سocrates؛ لأنفسنا أنه كلما جرى النقاش عن الحياة بعد الموت، قال سocrates: «لو كان ثمة حياة بعد الموت...» ويعلق كريكتفارد بأن سocrates لم يكن على يقين من الحياة بعد الموت، ومع ذلك نراه يستقبل الموت بشجاعة ظلت خالدة على امتداد التاريخ. ويضيف كريكتفارد: كم ظهر فلاسفة تصوروا أنهم برهنوا على الحياة بعد الموت ببراهين قاطعة، لكنهم كانوا يرتدون كالجرذان إذا تذكروا الموت. فهم رسميًا يؤمنون بالحياة بعد الموت، غير أن هذا الاطمئنان لم يمنحهم الطمأنينة، بينما لم يكن سocrates مطمئناً لكنه يسبح في لجة لا متناهية من الطمأنينة، لم يكن على يقين، إلا أن دفع السكينة كان يدثره بكل حنان. وهكذا المؤمن المتعقل في كل فصول حياته يفارقه اليقين والاطمئنان وتعانقه الطمأنينة وسكون الخاطر.

وقد ورد في القرآن بشأن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم: «ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً مموداً». ولنا أن ندقق في الكلمة «عسى» ذات الدلالات الخاصة على عدم اليقين.

نموذج آخر قول الإمام السجاد عليه السلام في الصحيفة السجادية: «إلهي لسنا نتكل في النجاة على أعمالنا بل بفضلك علينا».

المدين العقلاني يعي جيداً تعذر نحت براهين عقلية لصالح أي من الدعاوى الدينية، ويعترف بهذه الحقيقة، فالإنسان الصادق يقر: أنني بالرغم من تديني والتزاماتي الروحية والسلوكية، لكنني في الوقت ذاته لا أستطيع إثبات أي من القضايا الدينية أثباتاً عقلياً، غير أن هذا التعذر لا يسلب مني طمأنينتي أو إيماني. هذه نقطة مهمة جداً لخصها الكاردينال نيومن بقوله: «شيطان تجتمع فيهما الطمأنينة مع عدم الاطمئنان، الإيمان الديني والحب».

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: «الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم» هنا أيضاً يستخدم القرآن مفردة «الظن» تأثيراً إلى عدم الاطمئنان للشيء. الواقع أن القرآن لا يتطرق للحقائق الغيبية المأورائية إلا بمفردات من قبيل «الظن» و«لعل» و«عسى» و... الخ.

السمة الثامنة: النزعة الإنسانية

المدين العقلاني يحتم على صاحبه خدمة أبناء جلدته لمحض اعتبارات انسانية، وبعيداً عن أية حواجز قومية أو وطنية أو دينية أو فئوية أو ... الخ. وقد ورد في الحديث «الناس عباد الله أنفعهم لهم أحбهم لي» وفي الحديث القدسي «الناس عبالي أنفعهم عليهم، أحبهم علي»، ويتعبير الشاعر الإيرلندي «أعشق كل العالم لأن كل العالم من المشوق». ويقرر القرآن الكريم في وصفه للرسول أنه «رحمة للعالمين» ولم يقل رحمة للمسلمين أو رحمة للمؤمنين. المدين العقلاني يرى أن الإنسان بما هو إنسان جدير بالاحترام وبإسداء الخدمة والمساعدة.

ويشير الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي وليام جيمز في كتابه «أنواع الحالات الدينية» إلى خصائص القدисين ومنها «لم أعرف على مر التاريخ قديساً يسأل أحداً ما هو دينك؟» فالمقدسون حياتهم مفعمة بالعطاف والشفقة على كل البشر بما هم بشر، لا من حيث انتماؤهم الديني أو المذهبي. هذه الشفقة الشاملة تزدهر في

النفوس حينما ينتصر المرء على ثلاثة معيقات في ذهنه، أثناء التعامل مع إخوانه من بني الإنسان، نوجزها فيما يلي:

أولاً: حينما تواجه إنساناً ينبغي نسيان الماضي، والتحرر من سجنه، فما لم تتحرر من قيود الماضي ستعجز عن محبة كل الناس. إذ قد يكون الماضي زاخراً بالصعاب والمحاكبات والنزاعات، وإذا أردنا النبش في سوابق الأفراد تعذر علينا أن نحبهم وننظر إليهم نظرة عطف ومودة.

ثانياً: علينا مضافنا إلى تجاوز الماضي تجاوز ظواهر الأفراد، فتارة قد لانعل عن ماضي الشخص شيئاً على الاطلاق، لكننا حينما نراه نحكم عليه بإملاء من ظاهره، ونتخاذل مواقف متسرعة، دعامتها ظواهر الأشخاص دون حقيقتهم.

ثالثاً: لابد أيضاً أن نعتنق أنفسنا من معتقداتنا ومتبنياتنا؛ لأنها قد تعمل كسد منيع يحول بيننا وبين مودة البشر بما هم بشر، فلو سلمنا سبيل التبعيض بأن نعطف على مماثلينا في المعتقدات والقناعات دون سواهم، فلن نجد من نحبه أو يعطف علينا. فقناعات البشر متفاوتة، وإذا حال هذا التفاوت دون تآخيهم وتوادهم عمّت الأحقاد والبغضاء، حتى بين أبناء الفرقـة الواحدة. لذلك أرى أن المتدين المتعلـل هو من يشقق على كل الناس بصفتهم آثاراً للـله «ومن أحب شيئاً أحب آثاره».

السمة التاسعة: مصارحة الذات

فضلاً عن سمات «الرؤية الدينية» و«السلوك الديني» على المتدين العقلاني الانتصاف بأربع سمات، يمكن تصنيفها تحت عنوان «النزاعات الدينية». فالمتدين المتعلـل يتسم بأربع ميزات فيما يخص تصوراته عن العالم، ولا ريب أن تصوراته هذه للعالم تترك بصماتها على سماته الرؤوية والسلوكية.

أولى سمات المتدين المتعلـل في مضمـار «النزاعات الدينية» أن تكون له نظرته الواقعية للذات، بمعنى أنه يتوجب عليه مواجهة روحـه العاسـرة عن كل الأقنـعة بكل صراحة وبدون أي مجامـلات أو مغالـطـات، والتـأشير على نقاطـ قـوـته وضـعـفـه.

هل انتبهـنا إلى نقطة دقـيقـة جداً هي حـث جـمـيع الأـديـان عـلـى «التـوبـة»؟ وهـل

تساءلنا عن مبررات كل هذا الاهتمام؟ المبرر هو أن التوبة تعني نظرية واقعية يلتقيها الإنسان عن نفسه، فكما نستطيع النظر للآخرين بواقعية، يتوجب إلقاء نفس النظرة الواقعية على أنفسنا، والذي ينظر لنفسه من هذه الزاوية يستطيع أن يتوب، فالنوبة علامة نظرية محايضة للذات، ومؤشر مراجعة حسابات نزيرها يمارسها الإنسان مع نفسه.

هذا النمط من النظر للذات سمة يتصف بها المتدين العقلاني، فخلافاً للمتدينين بالوراثة، السيني الظن بغيرهم، الراضين عن أنفسهم، يسيئ المتدين العقلاني الظن أكثر ما يسيئه بنفسه.

إذن على المتدين العقلاني ما يلي:

أولاً: أن ينظر لنفسه في وقتها الحاضر، ويقبل ذاته كما هي.

وثانياً: الاعتراف بعدم قدرته على الفكاك من قبضة الماضي الحديدية، فما من بشر قادر على التخلص من ماضيه.

وثالثاً: أن لا يرى حسناته ومناقبه أشد أو أقل مما هي عليه فعلاً.

هذه التفريعات الثلاثة على السمة التاسعة من سمات المتدين العقلاني، يكتنف في إطاره ما يقارب نصف الخصال الأخلاقية التي يدعو إليها الدين.

السمة العاشرة: استيعاب هفوات الآخرين

المتدين العقلاني يحاول تفهم نقاط ضعف كل البشر، فمتنى يستطيع الإنسان تفهم نواصص الآخرين ياترى؟ وبعبارة أخرى ما هي النظرة للآخرين التي تجعلنا نصبر على هفواتهم ونحتملها؟ إننا نعجز عن استيعاب أخطاء غيرنا من الناس، حينما ننظر إليهم كنتيجة نهائية لا كعملية مؤقتة، فحينما نتظر لأي إنسان - وحتى لأنفسنا - باعتباره «نتيجة» سيتعذر علينا أن نحبه لما نرى فيه من خطايا وكبوات. أما إذا نظرنا إليه كـ«صيروحة» أي تفاعلات وجهود مستمرة، لا تكون نتيجتها النهائية مشابهة لها بالضرورة، حينئذ لن يعود من المستحيل أن نودهم ونحسن إليهم.

النظر للآخر كـ«صيروحة» نقطة مهمة جداً لابد من مراعاتها حتى مع الذات.

وفيها لا يعتبر الفرد نفسه سوى فاعلية متواصلة تكتنف العديد من الغيرات والتحولات والتكامل، ما يعين على استيعاب الهفوات وعدم اليأس من تلافيها. يحضرني هنا قول لولIAM جيمز يؤكّد فيه أن «إحدى أهم خصال القديسين صفحهم عن الآخرين كل الآخرين، وحتى عن ذواتهم». فالمتدين العقلاني يغضّ عن الآخرين وعن نفسه أيضاً، فتسقط شفقته وصفحه للجميع.

السمة الحادية عشرة: الثقة بالنفس

لا يتراجع المتدين المتعلّق عن متبنياته ومبادئه حتى لو خالفه فيها كل المجتمع. إنه يقْبض على ما يؤمن به، رغم كل ما يتعرّض له من ضغوط نفسية ومادية يسلطها عليه المجتمع والبيئة المحيطة. وهو من الرسوخ في إيمانه والاقتناع بمعتقداته إلى درجة الاعتصام بها، رغم المكوث وسط بيئّة اجتماعية معارضة لها تماماً.

لا ينتظر المتدين المتعلّق أن يبلغ المجتمع الصلاح حتى يتبنّاه هو أيضاً ويكتسب صلاحه من صلاح المجتمع. فهذا الانتظار يضمّر في داخله إشكاليتين أساسيتين:
الاشكالية الأولى، منطقية: فالذّي يفكّر أن ينتظر صلاح المجتمع، وإذا صلح المجتمع صلح هو الآخر بصلاح المجتمع، يكون قد سقط أولاً في تقاض منطقي. فالمجتمع ليس سوى أفراده، وإذا انتظر كل واحد من الأفراد صلاح المجتمع (صلاح الآخرين) فلن يصلح منهم أحد، وبالتالي لن يصلح المجتمع، مهما امتد به الزمن. إذ أن الكل في هذه الحال ينتحر شيئاً غير موجود، وأن غير الموجود هذا معدوم فلن يأتي بحال من الأحوال، وسيبقى الجميع صرعى أفيون الانتظار.

الاشكالية الثانية، وهي واقعية (Factual): يملّيها الواقع وتتبلور في فكرة أن المجتمع المثالي لن يتحقّق في يوم من الأيام على الكوكب الأرضي، فلم يزعم أي دين أو مذهب أنه يسوغ مجتمعاً مثالياً مئة بالمائة. فالآديان توصي بتطهير المجتمع، ولم يعد أي منها بقيام مجتمع مثالي. وكل الذين حاولوا توفير مجتمع مثالي، ضاعفوا من آفات مجتمعهم المريض. وحينما قال الله عزوجل للبشر: «اهبطوا» من الجنة فمعنى ذلك أن الجنة لن تتوفّر على الأرض، لكن بالإمكان العمل لتحسين الواقع وأصلاحه «إما يأتينكم مني هدى...».

التصور المتزن للواقع، هو أن علينا المكوث فيه، واحتماله بكل ما فيه من خطوب وبلايا. ومن المناسب الإشارة في هذا المقام إلى توصية الديانة الهندوسية بأن يحمل القادمون إلى المعبد زهرة النيلوفر معهم. إنها حركة رمزية ذات مغزى عميق، فزهرة النيلوفر رغم كل جمالها لا تنمو إلا في المستنقعات الآسنة. والداخل إلى المعبد بهذه الوردة كأنه يخاطب الخالق العظيم: إلهي إن كنت قادرًا على استنبات هذه الورود الرائعة من المستنقعات العفنة، فلا شك في أنك قادر على جعل زهرة عطرة وسط هذا المجتمع الآسن.

السمة الثانية عشرة: تحاشي الوثنية

السمة الأخيرة في هذا العرض هي أن الم الدين العقلاني يتتجنب كل مظاهر الوثنية، فلا ينساق في نظرته للعالم إلى ما يشبه الوثنية والتصنيم. والوثنية المراد هنا هي تأليه أشياء ليست هي الله، ويعتبر فلسفياً «إطلاق الأمور النسبية». فإذا جعل الإنسان من النبضي مطلقاً فقد نحت منه صنماً يعبده. وشهادة الدين الإسلامي «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» فلا معبد إلا الله، ولا شيء جدير بالتقديس والعبادة سوى ذات الباري عزوجل. ومن ناحية يتحقق جميع المسلمين على أن الله غير قابل للمشاهدة عياناً، فإذا كان الصحيح أن نعبد ربنا لا يرى، كانت فحوى هذا الكلام أن كافة الأشياء المرئية ليست أهلاً للعبادة.

السلطة، الثروة، النجاح الاجتماعي، المكانة الاجتماعية، الشخصيات، العقائد، وحتى الدين، أصنام طالما عبدها الإنسان بدل الله. الدين أيضاً مما ينبغي احتراز عبادته، فمثلاً أن الأنبياء والأئمة ليسوا هم الله ولا تصح عبادتهم، كذلك الدين لا يمثل المعبد الكبير، ولا يصح توثينه وعبادته. الدين ليس الله بل هو منزل من قبل الله. والصواب هو عبادة الله دون الدين. والسؤال الذي يثار في هذا الخضم: كيف لنا أن نميز ما نحن عاكفون على عبادته؟ يقدم علماء نفس الدين وعلى رأسهم أرييك فروم أطروحتين للإجابة عن هذا الاستفهام:

الأولى: أنا إذا كنا على استعداد للتضحية بكل شيء من أجل شيء معين، ولستنا مستعدين للتضحية به من أجل شيء، فهو صنمنا الذي نعبد، وبهذا نكتشف أن

الكثير من الناس يعبدون إلها غير إله الأديان التي ينتقونها، ويحالون أنهم يعبدونه.
والثانية: أن ننقب في دواخلنا لنرى ما الذي نخضع له دون أي نقاش أو تمحيص، فإذا خضعنا لشيء دون نقاش ودراسة فهو وثننا الذي نركع في حضرته.

جاء في القرآن الكريم عن النصارى واليهود «اتخذوا أحبارهم ورہبانهم أرباباً من دون الله» ذلك أنهم أطاعوهم طاعة عباد و لم يسائلوهم عن شيء ، وهذه وثنية خلافها أن لا نتخذ مطلقاً سوى المطلق، ونصدق أن كل ما عداه أمور نسبية. إن إطلاق النسبي كما يرى تيليش أكبر معضلة يواجهها المجتمع، فكل واحد منا له صنميه الذي اتخذه إليها من دون الله و عكف على عبادته و طاعته. والمثير أن الإمام الصادق عليه السلام سئل عن هذه الآية «اتخذوا أحبارهم ورہبانهم...» هل يعبدوهم حقاً كما يعبد الله؟ وهل طالبهم الأحبار والرهبان أن يعبدوهم بدل أن يعبدوا الله؟ فكان جواب الإمام نفياً أن الأحبار والرهبان لم يقولوا للناس اعبدونا دون الله، وإنما عاملهم الناس معاملة لا تصح إلا مع الله. ثم يضيف الإمام أن الله وحده الذي يسمع قوله دون نظر، بينما اليهود والنصارى أخذوا أقوال أحبارهم ورہبانهم دون نظر و تمحيص، فكانوا يصدقونهم ويؤمنون لهم مجرد أنهم علماء دين وبدون أن يطالبوهم بالأدلة على مزاعمهم.

خلاصة القول: إن الإنسان اذا ارتبط مع عالم دين، او اي إنسان آخر، بالعلاقة التي يجب أن تربطه بالخالق، فقد عبده واتخذه وثنا، فالله وحده هو الذي «لا يُسأل عما يفعل». المتدين العقلاني بتعبير دانتي يقلد دائمًا غابة حياته من الآلهة المزيفة. وهذه ممارسة عقلانية بلا جدال، يقوم بها المتدين المتعلم، خاضعاً لله وحده. فهل نحن كذلك فعلاً كلا، بالتأكيد، فنمايانا غاصة بالآلهة المزيفة، وأبرزها عبادة الشخصيات عبادة بعيدة كل البعد عن التوحيد، ولا تكاد تلمح حدودها الفاصلة عن الوثنية. وعبادة الشخصيات ليست حكراً على علماء الدين، لو عبد الطالب الجامعي استاذه فقد مسه طائف من الوثنية.

لقد منعنا من عبادة كل ما سوى الله، حتى لو كان ديناً أو مذهبنا دينياً أو شخصية دينية، وأمرنا أن نقلم باستمرار غابات حياتنا من الأصنام والآلهة المزيفة، فهل نحن فاعلون؟!

الكلمة السواد قاعدة للتعايش

حوار مع:

السيد محمد حسين فضل الله

○ يؤمن النص القرآني صيغة للتعارف والتعايش في الاجتماع البشري مبنية على الأمان والتسامح والسلم الأهلي في آيات متعددة منها قوله: (إِنَّا أَنْهَا النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذِكْرٍ وَأَنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارِفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَقَامُكُمْ). ما هي الأصول المنهجية لفقه التعارف التي تستوحونها من القرآن الكريم؟ وما هي مرتزقات ثقافة التعايش مع الآخر الداخلي.. وأساليب التفاهم والحوار مع الآخر المختلف التي يشي بها النص القرآني؟

□ إن هذه الآية الكريمة التي هي الأساس في فقه التعارف تؤكد على عدة مسائل مهمة:

الأولى: تأكيد واقعية الخصوصيات الإنسانية القومية والعرقية والجغرافية؛ لأنها تمثل واقع الوجود الإنساني الذي لا يمكن الغاؤه، لأن الالغاء لا يغير شيئاً من طبيعة المسألة الذاتية أو من تأثيراتها الموضوعية، باعتبار أن تلك الخصوصيات تدخل في تكوين الذات في العمق، ولا تمثل حالة هامشية، مما يجعل وجود الخصوصية مشكلة غير قابلة للحل بلحاظ ذايتها في الإنسان، كما أن العمل على الفائقها يضاعفها عملياً ونفسياً.

الثانية: ان الإسلام يشجع على تحريك الخصوصيات في دائرة اهتمامها الداخلية بجانبها الايجابي الذي يدفع الانسان الى التفاعل عاطفيا وعمليا مع من يشاركونه تلك الخصوصيات والقضايا المتعلقة بها، ولكن بشرط ان لا تتحول تلك المشاركة الى عقدة عصبية تأخذ مبدأ عدواني تجاه الآخرين، بحيث تبتعد عن الخط الذي وضعه الإسلام في تشريعه للاقاعدة التي تقوم عليها العلاقات وتتحرك على أساس مشاريعها العامة والخاصة، بحيث تصبح الخصوصيات فاصلة يفصل كل فئة من الناس الذين لا يشاركونها فيها، ولعل أبلغ تعبير عن هذه الفكرة هو ما ورد في الحديث عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين(ع) حول العصبية حيث قال: «ان العصبية التي يأثم عليها صاحبها ان يرى الرجل شرار قومه خيرا من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية ان يحب الرجل قومه، ولكن من العصبية ان يعين قومه على الظلم» (الكافي، ج: ٢، ص: ٣٠٨، حديث: ٧).

الثالثة: ان تنوع الخصوصيات الإنسانية قد يتمظهر في تنوع الخبرات العلمية والعملية، مما يجعل من كل شعب حاجة للشعب الآخر للحصول على الخبرة التي يفتقدوها في ذاتية ظروفه وظروفه، وليقدم له ما يملكه هو من خبرة مختلفة في حاجته إليها، وفي ضوء ذلك يتم التعارف من موقع الحاجات المتبادلة فينتج التقارب والتلاقي اللذين يكتشفان فيه وجود أمور مشتركة يلتقيان فيها، ويجدان أكثر من فرصة للتعاون معها، وبذلك تنشأ العلاقات الإنسانية على أكثر من صعيد ثقافي وعلمي وسياسي وأمني.

ان التعارف يمثل وسيلة لاكتشاف الآخر، فيما يملكه من معلومات، أو يعيشه من اوضاع، أو يخطط له من مشاريع، أو يتطلع اليه من طموحات، الأمر الذي يفتح أكثر من نافذة معرفية على طبيعة الشعب الآخر، ومن ثم على أسس التعاون المتنوع معه.. ونستوحى من ذلك ان الإسلام لا يضع حاجزا بين الناس في كل موقع اللقاء في القضايا المشتركة حتى مع اختلافهم في القضايا الأخرى، وقد طرح الكلمة السواء كعنوان للتعايش مع الآخر في قوله تعالى: «قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا

من دون الله)، كما طرح الجدال بالتي هي أحسن مع أهل الكتاب كعنوان للحوار والتفاهم مع الآخر المختلف في قوله تعالى: ﴿وَلَا تجادلوا أهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَقُولُوا آمَنَا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا إِلَهُكُمْ وَاحْدَادُونَنَا مُسْلِمُونَ﴾.

وذلك كوجه من وجوه الخط العالمي للدعوة في الاسلام في قوله تعالى: ﴿إِذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادَلَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. مما يوحى بأن الآخر المختلف لا يمثل الانسان الذي نفصل عنه أو نبتعد عن العلاقة معه، بل إنه يمثل الانسان الذي يدخل في مسؤوليتنا الحركية الثقافية الانسانية كأنسان يملك فكرًا ثالثيًّا معه فيه فيما يملك من فكر، كما يملك فكرًا مختلفاً أو خطأ مختلفاً نتحاور معه حوله، من خلال ما نملكه من فكر مختلف أو خطأ مختلف عنه، في تجربة تعارف متحرك في العناصر الإنسانية المشتركة.

ونلاحظ ذلك في الدعوة الإسلامية القرآنية على مستوى المنهج في كسب الأصدقاء حتى في دائرة الأعداء، لنحرر الأسلوب الحكيم الذي يحولهم إلى أصدقاء وذلك هو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفِعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِذَا الَّذِي بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾، فيكون الأسلوب السلمي الإنساني في معالجة مشكلة العلاقة مع الإنسان المختلف وسيلة من وسائل التعارف الذي يشد الناس إلى بعضهم البعض في علاقة صداقة حميمة.

وقد ثالثي بهذا الخط - المنهج - في الحديث الشريف: «اطلبوا العلم ولو بالصين»، في إيحاءاته الواسعة في الاستفادة من الآخرين الذين قد نختلف معهم في العقيدة، ولكنهم يملكون علمًا نحتاج إليه، فنتعارف معهم للحصول عليه، ونتمثل ذلك في كلمة الإمام علي (ع) في طلب الحكمة حتى من الإنسان المختلف: «خذ الحكمة أنى كانت فإن الحكمة تكون في صدر المنافق فتاجل في صدره حتى تخرج»، «الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق» (قصار الحكم / ٧٩ - ٨٠).

وفي ضوء ذلك كله يمكن تلخيص الفكرة بالتأكيد على ثقافة التعايش الداخلي في اللقاء على واقع الوفاق، والحوار في مواقع الخلاف في الخصوصيات المختلفة في

المتفرقات الجزئية، وبالانفتاح على الآخر المختلف في إيجاد قاعدة للتفاهم التي ترکز على الفهم المتبادل الذي يجعلنا نفهم وجهة نظره، كما هو في دائرة الفكرية، وفي الجدال معه حول الخلافات العامة والخاصة بالأساليب الإنسانية التي تحترم في الإنسان انسانيته التي تفتح عقله وقلبه، وهو ما يعبر عنه القرآن الكريم بالي هي أحسن.

○ الاختلاف سنة ماضية في الحياة البشرية «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم» وقد نهى القرآن عن النزاع والتفرق الذي يفضي إلى تمزق المجتمع.. لكنه اعترف بالاختلاف وقبل التنوع والتنوع، ما هو الإطار القرآني للتعايش رغم التنوع والاختلاف؟

□ لقد أكد الإسلام في القرآن على رفض العداون على الآخر، مما تكرر في أمثل قوله تعالى: «ولا تعدوا إن الله لا يحب المعذبين»، مما يوحي بأن العلاقة به هي علاقة سلام من حيث المبدأ ما لم يقدم الآخر بالعدوان. وعلى ضوء ذلك فقد قبل الإسلام الآخر في المنطقة التي يملك فيها القوة والامتداد على مستوى السلطة، فأكَدَ التعايش مع أهل الكتاب، ورسم للتعايش مع غيرهم خطوطاً تعاقدية من ضمن النظام العام، كما أنه اعتبر الإنسان الآخر المختلف المسالم إنساناً يملك الحق في التعامل معه على أساس الاحسان والعدل من دون أن يحدد هويته العقائدية، مما يوحي بأن الإسلام لا يمنع التعايش في المجتمع الواحد أو في المجتمعات المتعددة مع الآخر المختلف في واقع التواصل الإنساني على مستوى الفرد أو الجماعة، وذلك هو قوله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهם وتقتسطوا إليهم إن الله يحب المحسنين...».

أما الآخر المحارب أو المتحرك في خط الظلم والعدوان فإن الموقف معه يختلف، لأنَّه يرفض التعايش القائم على احترام حق الآخر المسلم في دينه وفي وطنه، والبعد عن التعاون مع أعدائه ضده، فلا ولاية معه لأنَّه رفض الولاية الاجتماعية مع المسلمين، وذلك ما يشير إليه قوله تعالى: «إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين

وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون)، لأن الولاية لهم في مثل هذه الحالة العدوانية تؤدي إلى اضرار ومجاودات في الواقع الإسلامي الأمني والسياسي، بالإضافة إلى تأثيرها السلبي على الجانب الثقافي في التزام المسلم بحماية موقعه الفكري في العقيدة وفي الخطوط الثقافية العامة على صعيد المفاهيم العامة. وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا» باعتبار أن الظالم ليس رجل الحوار بل هو رجل العداوة، مما تفرض واقعية العلاقة التعامل معه بأسلوبه العاد للدفاع عن الموقع والخط الواقع.

ومن الملاحظ أن الآيتين لم تخصصا فريق التواصل والتعايش لأي معين، بل أعطت عنوان الفريق المتسالم عنوانا له، مما يوحى بأن الإطار القرآني هي حالة السلم أي كانت الظروف الموضوعية المحيطة بالمجتمع في العلاقات الإسلامية بين المسلمين وغيرهم، فمن الممكن - حسب هذه الآية - أن ينطلق التعايش من واقع المسلم في علاقة المسلمين بغيرهم، لاسيما أن المسألة لا تتحصر في عقد الзамنة، بل تشمل عقد المعاهدة، التي تمتد إلى غير أهل الكتاب حسب المصلحة الإسلامية العليا في ذلك.

○ تعتبر صحقيقة المدينة أو دستور المدينة أول ميثاق للتعايش في الاجتماع الإسلامي دونه الرسول (ص) بغية بناء نسق تعاوني بين مختلف الفئات في مجتمع يضم المسلمين والمليهود وينتمي إلى قبائل شتى في المدينة المنورة، ما هي صيغ التعايش التي جسدها المسيرة النبوية، ونمط الاجتماع الإسلامي في عصر البعثة الشريفة؟

□ لقد كانت صحقيقة المدينة تجسيدا للقانون الإسلامي العام في إيجاد ميثاق مع كل الفئات المخالفة للمسلمين في الدين، على أساس تقرير مبدأ المواطنة القائمة على العقد الاجتماعي في إطار العهد الذي يتحول من خلال التزام الشرعية الإسلامية به إلى عهد الله وميثاقه، باعتبار الأمر الالهي في الوفاء بالعقود والمعاهد،

وذلك على أساس القانون العام الذي يحكم الأمة كلها. ملاحظا حقوق الأقليات الدينية وربما غير الدينية في تأكيد الالتزامات العامة بالقانون الدستوري، والمراعاة لحقوقهم الدينية والإنسانية الخاصة.

وقد لاحظنا ان مسألة التطبيق كانت مسألة دقيقة. فلم يحدث في مدى الوجود اليهودي المسلح في المدينة أية حالة من حالات الاعتداء على اليهود في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم واستقرارهم في الوطن الإسلامي الجديد، ولم يتعرض أحد لسوء، مما يخالف أصول الصحيفة - المعاهدة، حتى نقضوا العهد، وتحالفوا مع المشركين في واقعة الأحزاب، مما جعل المسلمين في حل من الالتزام بالعهد، لأنهم تحولوا إلى حالة حرب ضد الأمن الإسلامي، الأمر الذي أوصل الواقع إلى الخطر على الوجود. وإننا نعتقد ان دراسة هذا العهد الذي ساوي بين المسلمين واليهود في الحقوق العامة والواجبات الوطنية يمكن أن تعطينا قاعدة للتعايش بين المسلمين وغيرهم، مرتكزة على العهد المبني على التوافق بين الطرفين، من خلال روحية الاحترام المتبادل، مع ملاحظة الخصوصيات التي يملكونها كل فريق في شؤونه الخاصة في دائنته المعينة في نطاق الوطن الواحد، لخرج بأسلوب إسلامي مميز في الوطن المتنوع في خصوصياته الإنسانية، فلا يافي العام الخاص بل يتكامل العام مع الخاص، لتكون النتيجة في الصورة البارزة وحدة في التنوع أو تنوعا في الوحدة في خط الحقوق العامة والخاصة، بحيث يتحرك التشريع ليمنح الأقليات حقوقا إنسانية، لا تعزلهم عن المواطنين في دائرة الأكثريية، من خلال المشاركة في حقوق المواطنية العامة، ولا تبعدهم عن هوياتهم الدينية أو الفئوية في حرياتهم الخاصة بما لا يتنافى مع القانون العام.

ان قيمة صحيفة المدينة ان النظرية الإسلامية في التعايش على أساس قاعدة (العهد) تحركت مع سلامة التطبيق، بحيث لم يرتفع في كل تلك الفترة أي صوت يهودي يشكو من سوء المعاملة، ولم يحصل هناك أي اختلال في النسيج الاجتماعي المتوازن بينهم وبين المسلمين، بالرغم من الدسائس الخفية التي كانوا يمارسون تحريكها في داخل المجتمع الإسلامي لاعادة الاحقاد بينهم، لاسيما في بعض

تحالفاتهم السرية مع المنافقين، ولم يقم المسلمون بأي عمل سلبي لاخراجهم من دينهم بالقوة، حتى مع بعض خططهم التي كانوا يخططون بها لايجاد حالة من الشك والريبة لدى المسلمين في دينهم. وكان النبي محمد(ص) يستقبلهم، ويستمع إلى حواراتهم، ويقبل الدعاوى الموجهة ضد بعضهم البعض، بكل رحابة صدر، وبكل مسؤولية، حتى انه كان يرجعهم إلى أحكامهم الشرعية في التوراة حذرا من ان يفرض عليهم أي حكم اسلامي لا يعترفون به.

ولعل مما يميز العدالة الاسلامية في تعامل النبي(ص) معهم هو ان بعض المسلمين قام بالسرقة لبعض الناس، وحاول أهله الصاق التهمة بيهودي، من خلال بعض القرائن المزورة أو الشهادات الكاذبة، لتبرئة المسلم، فأنزل الله قرآننا لتبرئه اليهودي، طالبا من النبي(ص) أن لا يدافع عن الخائنين من المسلمين، وأن لا يحكم ضد اليهودي البريء في مدى ٩ آيات، بدأته بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًاٌ بِالْحَقِيقَةِ بَيْنَ النِّاسِ بِمَا أَرَاكُمُ اللَّهُ لَا تَكُنْ لِلخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (النساء: ١٠٥ - ١١٢)، مما يوحى بان حفظ حقوق اليهودي البريء، الذي يملك حق الدفاع عن حقوقه في المجتمع الاسلامي، بفعل مبدأ العدل الشامل، وبواسطة المعاهدة، هو من الأمور الحيوية، بالدرجة التي يتدخل فيها الوحي لتأكيد سلامنة التطبيق في هذه القضية الحساسة التي اجتمعت فيها كل وسائل الاثبات ضد اليهودي، حتى لا يشعر المظلوم (ولو كان يهوديا) بان الاسلام يقف إلى جانب الظالم (حتى لو كان مسلما) ضده. وهذه مسألة غير عادلة، ل سابق لها من حيث تدخل الوحي الالهي فيها.

○ عرف التاريخ الاسلامي إكراهات ايديولوجية متنوعة سوغها فقهاء القصور السلطانية تلبية للنزاعات العدوانية لدى الطواغيت والسلطانين بالرغم من أنها على الضد من قوله تعالى «لا إكراه في الدين» الذي يؤكّد بوضوح على عدم تحقيق الدين بالإكراه.. ما هو أثر مواقف الفقهاء الذين يبررون الإكراهات الایديولوجية في إفقار بعض قطاعات التراث الفقهي من روح التسامح التي اتسم بها الاسلام؟

□ إن مشكلة بعض الفقهاء والمثقفين بالثقافة الإسلامية أنهم يأخذون بالأساليب التجزئية في دراسة المفاهيم الإسلامية فيفصلون بعض أجزاء الفكرة عن بعضها، وهذا ما نلاحظه في الحديث عن مفهوم الصبر الذي قد يصل بهم إلى الدعوة إلى الخضوع للظلم، باعتبار ذلك لونا من ألوان الصبر، فيرفضون الثورة عليه، حتى مع توفر عناصرها في الواقع، في الوقت الذي نعرف فيه أن للصبر دائرة في مرحلة التخطيط لتجيير الواقع، والتحضير الدقيق لعملية التنفيذ، مما يفرض إعطاء الساحة نوعا من الهدوء الذي لا يكشف الخطة للأعداء، بالرغم من قسوة الواقع. وللصبر دائرة بعد نجاح الثورة في العحافظ على أصول السلامة فيها، ودقة التنفيذ لحركتها في تطبيق النظرية على الواقع، مما يوحي أن الصبر لا يعني الجمود بل يؤكد الحركة، وهكذا نلاحظ في حديثهم عن ذم الدنيا وعن الزهد وأمثال ذلك، مما يوحي بأنهم لاحظوا جانبها من الصورة ولم يلاحظوا كل جوانبها. وفي ضوء ذلك فان هؤلاء ربما درسوا بعض الآيات القرآنية المؤكدة على الشدة مع الكفار، أو الغلظة عليهم، فيأخذون المفهوم من ذلك كقاعدة للتعامل معهم في الحياة العامة على صعيد العلاقات، في الوقت الذي نعرف فيه أن المورد في هذه الآيات مورد المواجهة في الحرب وفي ساحات الصراع، بدليل الآيات التي تتحدث عن الدعوة بالحكمة والوعظة الحسنة والجدال مع أهل الكتاب والتي هي أحسن، وعن النصارى باعتبار أنهم أقرب الناس مودة للذين آمنوا، وعن العفو والتسامح، وغير ذلك من اخلاقيات الإسلام التي لا تختص بجماعة دون جماعة.

لقد تحدث القرآن عن الحرب مع الكفار الذين واجهوا المسلمين بالعدوان ولم يقبلوا الدخول معهم في حالة السلم على أساس التوافق في حل انساني قانوني يضمن للجميع العلاقة المتوازنة في الحقوق والواجبات، فكان الدخول في الإسلام بعد الانتصار وسيلة لتأكيد السيادة الإسلامية على الواقع، أو دفع الجزية والخضوع لشروط الذمة، لأن هذا هو السبيل لدرء الخطر عن الواقع الإسلامي بدخولهم في المواطنة الإسلامية، ولو كان ذلك بالاعلان الظاهري الذي لا يتطابق فيه الظاهر

بالباطن، انها خطة الحرب في خطوطها المتركرة في نطاق الأمن الاسلامي في الحالات الطارئة.

أما في حالة السلم فان القضية تأخذ بعدها آخر وهو الدعوة الى الاسلام بالوسائل الثقافية المرتكزة على الاسلوب المنفتح على الحالة الذهنية والنفسية والواقعية للانسان الآخر، وذلك بالحجة والبرهان والحكمة، التي تبحث عن الكلمة المعبرة والاسلوب الحسن والجو العميم والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن، مما يشق الطريق إلى عقل الانسان وقلبه من دون ضغط أو إكراه، لأن الفكر لا يخضع للقوة المسيطرة الضاغطة، بل يخضع للاقناع الهادئ، الذي يخاطب في الانسان حسه الانساني في الایحاء، وبالاحترام لذاته ولفكره، ليفتح لك عقله وقلبه، وليقبل عليك باحساسه وشعوره.

ولذلك فان مشكلة هؤلاء الفقهاء قد تكون مشكلة ذهنية ضيقة، في الخلط بين اسلوب الحرب واسلوب السلم في مواجهة الانسان المختلف في عقيدته عن عقيدة الاسلام، فيفكر في بعض احكام الحرب كما لو كانت على مستوى القاعدة العامة التي تحكم اسلوب الاسلامي في التغيير، وقد تكون مشكلة الخضوع للسلطة الظالمه التي تخطط لاضطهاد الآخرين بالاكراه وسياسة الضغط والقمع بالقوة، سواء اكان ذلك في الدائرة الاسلامية في المذاهب المختلفة، أو في الدائرة الدينية في الأديان المتعددة، أو في الدائرة السياسية في الاتجاهات المتعددة، لتصادر انتماءات الآخرين بطريقة التعسف التي تسقط الموقف ولا تعالجه، فيحاول هؤلاء الفقهاء تنفيذ مخططاتها وتعليماتها في الاكراه للآخرين على تغيير دينهم أو مذهبهم أو موقفهم السياسي، من خلال الفتاوى التي تبرر للظالم ظلمه، أو من خلال المفاهيم التي توحى إليه بأنه يملك الموقع الذي لابد للناس ان يخضعوا له في استبداده.

انتا نتصور ان هؤلاء ربما تركوا بعض التأثيرات السلبية في داخل المجتمع الاسلامي، أو في عمق التصورات الخاطئة في الذهنية العامة للمسلمين، أو في الضغط على الآخرين من غير المسلمين الذين يعيشون في داخل الأمة، مما أوجب بعض الارباك في الواقع الاسلامي، حتى انه انعكس سلبا في نظرية الآخرين للإسلام في

التقاطهم لبعض الحالات التي سجن فيها الناس - بما فيهم المسلمون - من أجل اختلافهم في الرأي مع السلطان الجائر، أو التي يقتل فيها الانسان لشبهة هنا وهناك لم تصل إلى مستوى الحجة، ولكننا نلاحظه - في الخط الايجابي - ان ذلك لم يصل الى مستوى الظاهرة العامة بالنسبة الى غير المسلمين من المواطنين في الدولة الاسلامية، بدليل ان اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم لا يزالون يعيشون في المجتمعات الاسلامية بصفتهم الدينية، من دون ان يخضعوا لأى فهر ديني يفرض عليهم اختيار الاسلام كرها من قبل الدولة الاسلامية، او من قبل المسلمين في داخل المجتمع الاسلامي، بالرغم من انهم كانوا في موقع الضعف ولم يكونوا في موقع القوة، حتى اثنا نلاحظ ان اليهود الذين تحدث عنهم القرآن - في سلوكياتهم السلبية العامة - بأنهم أشد الناس عداوة للذين آمنوا، عاشوا في المجتمع الاسلامي بأفضل أنواع العيش وأقرب حالات التعايش، حتى انهم امتلكوا العربية في السيطرة على مفاصل الاقتصاد الاسلامي، وموقع العلم في ميادينه في الطب والترجمة وغيرها في دائرة اختصاصهم من دون عقدة، ولم نسمع ان يهوديا اضطهد في دينه، او اخرج من وطنه في البلاد الاسلامية، في الوقت الذي كانوا يسطهون فيه من قبل الغرب، حتى على المستوى الديني، بقدر ما يتصل الأمر بنظرية المسيحيين اليهم.

اثنا نتصور ان الذهنية الاسلامية للانسان المسلم العادي كانت أكثر افتاحا بالتسامح الديني مع اتباع الاديان الأخرى، لاسيما مع الفتاوي الفقهية التي كانت تبيح للمسلمين الزواج من الكتابيات، مما جعل الاندماج الاجتماعي بين المسلمين والكتابيين على مستوى الأسرة في داخله، بما تنتجه من علاقات المصاهرة والقرابة ونحوها.

○ شاع استخدام الفتاوي كسلاح بين المسلمين في هذا العصر.. وتعسف الذين لجأوا إلى هذا السلاح في توظيفه بنحو أضحم بعضهم يسعى لممارسة عملية تفتيش عقائد من حيث يدرى أو لا يدرى.. فاستخدم مختلف وسائل التشهير والقذف وتحريض العامة من أهل التنكيل

بمفكرين وعلماء دين مستنيرين.. ما السبيل لوقاية مجتمعاتنا من ذلك؟
وكيف يتمنى لنا إشاعة فضاء حر للبحث والتفكير في قضايا الإسلام
والمجتمع الإسلامي؟

□ ان السبيل لذلك - في بعض مواقعه - هو عزل هؤلاء بطريقة مدرستة عن الواقع القيادي الفتوائية التي احتلواها، من خلال استغراق المؤمنين في اعتبار الموقف القيادي المرجعي خاضعاً لثقافة فقهية خاصة لا تملك افتاحاً على الثقافة الإسلامية الواسعة، سواء في الدراسات القرآنية، أو الكلامية، أو الأدبية المفتوحة على العنصر الفني في البلاغة من خلال الذوق العرفي في فهم الكتاب والسنة، كما لا تملك افتاحاً على التدقيق في فهم آراء المثقفين أو علماء الدين المفكرين، حتى إنهم لم يقرأوا نتاجهم الثقافي بل اعتمدوا على بعض الناس الذين لا يملكون الفهم المعرفي أو لا يملكون التقوى الدينية، ليشهدوا لهم بالجهل أو بالباطل.

ان على الأمة عزل هؤلاء والاتجاه الى السير مع القيادات الوعائية الموسوعية التي تملك الثقافة الفقهية والأصولية والقرآنية والعقائدية، والمعرفة بالاتجاهات الفكرية المعاصرة في الساحة الإسلامية، والاطلاع على خلفيات هذا الفكر أو ذلك، وإيجاد حالة من الوعي في العامة من الناس، من أجل إيجاد ذهنية واسعة في تأصيل عناصر القيادة الإسلامية التي تمثل سد الحاجة في ظروف الإنسان المعاصر الذي يعيش في دوامة الصراعات الفكرية والسياسية والاجتماعية في ساحة الواقع، حتى لا يخضعوا للخطوط التقليدية التي ترجم الفكر الوعي بحجارة التخلف.

ان بعض مشاكلنا هو ان الأوضاع التقليدية فرضت على الذهنية العامة تقديس غير المقدس وعصمة غير المعصوم. ان علينا التأكيد ان المعصومين في العقيدة الشيعية هم النبي(ص) والسيدة الزهراء(ع) والأنئمة الاثنا عشر المعصومون(ع).. ولا عصمة لغيرهم من حيث طبيعة الموقف، وليس هناك شخص - مهما علت درجة - فوق النقد فالناس الحق في النقد الموضوعي لأية شخصية علمية أو مرجعية دينية أو سياسية أو اجتماعية، لأن ذلك هو سبيل الصلاح والاصلاح في المسلمين. ان القضية قضية وعي وتختلف، وقضية تقوى في خط الاستقامة وانحراف عن الخط المستقيم.

○ يكرس خطاب بعض الجماعات الإسلامية ظاهرة نفي الآخر.. وتسرف تلك الجماعات في ذلك فتدعي أن تكفير أصحاب الرأي ومصادر حرية الآخرين، هو حق منحه الله تعالى لها، وكانها تستعيد نزعة التكفير لدى بعض الفرق التي ظهرت في التاريخ.. ما هي مناشئ هذا اللون من التفكير؟ وما السبيل لتحسين مجتمعاتنا من روح الكراهية التي تنمو وتشتد مع تغلب هذا الخطاب؟

□ ان مسألة نفي الآخر هي مسألة لا تملك أي قدر من الواقعية في العالم الخارجي سواء أكان فكريًا أم سياسياً، لأن إلغاء الشخص لا يعني وجوده، كما أن نفي الفكر لا يعني إعدامه، بل كل ما هناك أنه قد يحجم موقعه من خلال العصار له في مرحلة معينة، ولكنه قد يكبر في دوره في مرحلة أخرى عندما تتجمع الظروف للمصلحة الایجابية في حالته، ولذلك فإن الخطاب الذي يركز مضمونه على نفي الآخر هو خطاب لا يملك الامتداد طويلاً في الواقع حتى لو أحدث أكثر من دائرة سلبية ضده في المجال الشعبي، وهذا هو ما نلاحظه في السياق التاريخي الذي اضطهد الكثير من الأفكار وأصحابها، ولكنها امتدت في سياق تاريخي أكثر بلحاظ المستجدات الثقافية، من خلال عناصرها الذاتية التي تسمح لها بالحركة في الواقع من جديد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن مسألة التكفير هي مسألة ثقافية ترتكز على أساس دراسة الفكر الذي يحمله الإنسان الآخر من حيث مضاداته للعقيدة الإسلامية في ضروراتها الفكرية التي لا تتحمل الشبهة والخلاف، مما يفرض الاطلاع الواسع على طبيعته وخلفياته، وربما لا يتيسر للمفكرين ذلك، كما يحدث للبعض من يطلق كلمة التكفير انطلاقاً من اختلاف الآخر مع ما يعتقد في المسائل النظرية التي يقع فيها الخلاف بين العلماء على أساس أن رأيه يمثل الحقيقة المطلقة، وهو أمر قد ينطلق من الغرور الثقافي، والكبرياء الفكري، والبعد عن التواضع العلمي، لأن أي مفكر يخضع في تكوينه الفكري للمدرسة التي تعلم فيها وللتأملات الذاتية التي انفتح عليها وللقراءات التيقرأها، ول التجارب التي خاضها،

مما يدخل في عالم المحدود الذي تؤطره حدود المدرسة والتأمل والقراءة والتجربة التي تجعل النتائج محدودة في حدود المقدمات.

ان قيمة العالم لاسيمما اذا كان عالما اسلاميا ان يتواضع لله فيعرف قيمة موقعه، ويخضع للعلم فيحدد مقدار علمه، الأمر الذي يفرض عليه ان يحترم الفكر الآخر ليدفعه ذلك الى الاستماع الى وجهة نظره والى ما يملكه من حجة وبرهان على رأيه، فعلاه يلتفت الى شيء لم يلتفت اليه، أو يطلع على دليل غاب عنه أمره.

ثم ان العالم الذي يملك تقوى العلم المنفتح على تقوى الله لابد ان يخرج من ذاتيته الثقافية الى ذاتية الاسلام في حاجته الى الآخرين من حيث رغبته في تقويم انحرافهم - إذا كانوا منحرفين - وفي تقريرهم الى الفكر الاسلامي إذا كانوا بعيدين عنه بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتالي هي أحسن، وبعد عن الأساليب العادة التي تتحدى في الإنسان احترام انسانيته، فتؤدي به الى التفور بدلا من ان تدفعه الى الانفتاح.

ان دراستنا للأسلوب القرآني هو انه خلد لنا الفكر الآخر المضاد، حتى بما يرتبط بالاتهامات القاسية للنبي محمد (ص) بما في ذلك اتهامه بالجنون، ثم اتبعه بالأسلوب الذي يرد فيه الاتهام بالدليل القوي الذي يسقط التهمة للإيحاء بان الطريقة الحكيمية في مواجهة الفكر الآخر هي مناقشته واكتشاف نقاط الضعف فيه، لأن ذلك هو السبيل لاسقاطه في بعده الفكري وليس الطريقة بالكلمات العادة التي تنفر ولا تبشر، وتفرق ولا تجمع، ولعل الدراسة الدقيقة لأساليب النبي (ص) في الدعوة في مواجهة الأفكار المضادة تمنحنا معرفة القاعدة الحركية للاعتراف بالآخر، والتخطيط لهندسة الطريق الى عقله بالفكر، وإلى قلبه بالعاطفة، وهذا هو الذي تستوحيه من التأكيد على الجانب الأخلاقي في شخصيته لاتصاله بقضية الدعوة على افتتاحها على الإنسان الآخر.

أما السبيل لتحصين مجتمعاتنا من روح الكراهية، فهو التأكيد على القيم الأخلاقية التي تفتح على الانسان من اجل استشارة عناصر انسانيته بالرحمة التي تشير في الوجدان الضروري التي أحاطت به وساهمت في ابعاده عن الحق وخلقت في

داخل تفكيره العقدة ضد الدين، مما لم يخضع لاختياره في بدايات نشأته، ثم الإيحاء له بالمحبة للعناصر الإيجابية في شخصيته بحيث يتوجه الاحساس الى الجانب المضيء من الصورة بدلاً من الاستغراق في الجانب المظلم منها، فان اقرب طريق الى عقل الانسان قلبه، فلنریغ قلوب الناس تنتفخ لنا عقولهم، ولعلنا نستوحى ذلك من كلمتين للامام علي أمير المؤمنين عليه السلام، الأولى: «أحضر الشر من صدر غيرك بقلعه من صدرك»، الثانية: «ان الناس صنفان فإما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»، ثم التخطيط لنهج تربوي للانسان المسلم ان لا يتحرك بذهنية الانفعال بل بذهنية العقل، فلا يسقط تحت تأثير كلمات الاثارة التي تدفع للعدوان بالكلمة أو بالفعل، مما يعطى الاساليب التكفيرية المتشجنة التي تنطلق - غالباً - من حالة ذاتية، أو من سرعة في الحكم، أو من خضوع لبعض المؤثرات المعقّدة، ممن ينقل الكلام فيحرفه، أو يكذب فيه فيقبل منه دون تمعيّن.

ان مسؤوليتنا تثقيف الشعب المسلم بالقيم الاخلاقية الاسلامية في نوعية الكلمات والاساليب والأخذ بأسباب التأمل مما يسمع أو يقرأ قبل اتخاذ الموقف السلبي أو الايجابي، لأن المشكلة التي يواجهها المجتمع الاسلامي هي في سطحية الجماهير في انفعالاتها الشعورية التي يستغلها البعض من أجل اثارة الأجياد ضد المفكرين والمصلحين، وهذا هو ما عبر عنه الامام علي أمير المؤمنين عليه السلام: «... وهمج رعاع اتباع كل ناعق يمليون مع كل ريح لم يستطعوا بنور الحق ولم يلجموا منه الى ركن وثيق»، مما يوحي بان علينا تربية هؤلاء بالانفتاح على الريح الهادئة التي تتحرك في الحياة العامة فلا تعصف بالأمن الفكري والروحي والاجتماعي، والاستضاءة بنور الحق حتى يميزوا بين الحق والباطل، والالتجاء إلى الركن الوثيق من العجة والبرهان الذي يركز الموقف ويؤكد الفكرة على أساس ثابت.

إن المشكلة هي أن التربية العامة تتحرك من أجل توجيه الجماهير إلى الاثارة بالاساليب العاطفية الانفعالية لتحول الى مشكلة للواقع بدلاً من ان تكون حركة في حل المشكلة.

○ تحريم بعض الفتاوى التعاطي مع الكتب التي تصطلح عليها بكتب (الضلال) حين كانت وسائل نشر الكتاب وتوزيعه محدودة.. فإن كان لتلك الفتوى ما يبررها تاريخيا.. فهل تجدون ما يبررها اليوم، في عصر ثورة الاتصالات، ويسير تداول المعلومات، وسهولة انتشار الأفكار وشيوخها في مختلف أرجاء المعمورة؟

□ لم يثبت حرمة حفظ كتب الضلال بنص معين، سواء أكان ذلك من خلال إبقائها أو نشرها، بل ذهب القائلون بالحرمة إلى استبعاد بعض العناوين العقلية، كقطع مادة الفساد الذي يوجبه العقل، أو لبعض العناوين الشرعية كلها الحديث الذي يصل عن سبيل الله، أو قول الزور، أو ما يجيء منه الفساد المحض، إلى غير ذلك مما لم يثبت الاستدلال به أمام النقد، لأن مثل هذه العناوين لا تلزם حفظ كتب الضلال في الواقع الخارجي، بل تختلف حالاتها حسب اختلاف الشخص أو الوضع الثقافي والظرف المتحرك، مما قد تتتنوع فيه النتائج حسب اختلاف الزمن، فربما كان اضطهاد هذه الكتب في الماضي يحاصر انتشارها ويحدد آثارها السلبية، انطلاقاً من فقدان الكتب المضادة أو الناقدة التي تقوى الحق وتسقط تأثيرها في الذهنية العامة، أو انعدام الثقافة العامة التي تملك الرد على مطالبيها، مما قد يكون لتحديد انتشارها دور قابل في ابطال مضمونها الضال.

أما في العصر الحاضر الذي امتدت فيه الثقافة في تنوعاتها امتداداً واسعاً، وتحول العالم فيه إلى قرية واحدة من خلال وسائل الاتصال، فإن اضطهاد الفكر وتحريم الكتاب يساهم مساهمة فعالة في انتشار الكتاب الضال واقبال الناس عليه وتقديم مؤلفه إلى العالم كبطل من ابطال حرية الفكر، ومواجهه المحاربين له كفريق من فرقاء اضطهاد الحرية الفكرية، لاسيما مع القدرات الهائلة التي تملكتها الفئات المضادة المعادية للإسلام بينما يؤثر اهمالها في تحجيمه وعدم انتباه القراء إليه، لانه يعود في الواقع مجرد كتاب عادي لا يثير الكثير من الاهتمام خصوصاً أمام الكم الهائل من الكتب المفترضة التي لا يملك الناس القدرة على استيعابها والالتفات إليها.

اننا نتصور - من خلال التجربة الواقعية - ان محاربة الفكر تساهم في قوة انتشاره وتتأثر الناس به، لأنه يأخذ صفة الفكر المظلوم المضطهد مما يجلب العطف عليه، بينما يكون ابقاءه في الدائرة المحدودة في موقع الظل سبباً في تقليل دوره في التأثير في التوجдан العام للناس، ولذلك فانتا تتصح الذين يريدون للحق ان يتمتد وللباطل ان يختفي أن يدرسوا الواقع في مؤثراته السلبية أو الايجابية، ليتعرفوا مدى النتائج التي يخدمون بها الضلال عندما يواجهونه بالوسائل القمعية بطريقة غير مدروسة.

○ ما هو موقف المسلم من الثقافات الأخرى في الشرق والغرب لا سيما ان هناك مشتركات بشرية عديدة في تلك الثقافات تصلح ان تكون منطلقاً للتسامح واللاغتف والمحبة والتعاون والعيش المشترك؟

□ إننا نستوحى من الحديث الذي يؤكد على ان الحكمة ضالة المؤمن، افتتاح الاسلام على الثقافات الأخرى في العالم، مما يعني تجربة الانسان المسلم الفكرية والعملية، ويفتح له مجالات اللقاء بالآخرين في المفاهيم المشتركة التي يلتقي فيها الاسلام بالأفكار الأخرى، مما يؤدي الى الحوار حول الخصوصيات الفكرية الاسلامية المميزة عن الخصوصيات الكامنة في التيارات غير الاسلامية، بحيث يستطيع الاسلام اعطاء هويته الثقافية لها في عناصرها الانسانية التي قد تمنح عنوان التسامح واللاغتف والمحبة والتعاون والعيش المشترك أبعاداً إسلامية في الجوانب الروحية المتزاوجة مع الجوانب المادية.

ان الاسلام لم يحدد للانسان دائرة محددة ضيقة للانفتاح الثقافي بحيث حرم عليه الاطلاع على ثقافة هنا وثقافة هناك، بل اراد له ان يفتح عقله على كل ما أنتجه الانسان، بشرط أن يتأمله ويتدبره ويناقشه، ليستفيد من التجربة الناجحة ويهمل التجربة الفاشلة، فقد خلق الله العقل حراً في آفاقه الفكرية، واراد له ان يتحمل مسؤولية التزاماته الثقافية العلمية، من خلال الخضوع للحججة والبرهان، وفي ضوء ذلك يحصل الانسان المسلم على حرکية التفاعل الحضاري للتجربة الاسلامية الاجتهادية في العناوين العامة مقارنة بتجارب الآخرين.

○ دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى التعايش على أصل مشترك هو «تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم لا نعبد إلا الله» ويعد هذا الأصل أحد أهم المركبات لصياغة إطار يحفظ التنوع العقائدي في مجتمع واحد، ما هي مركبات التعايش مع الأديان الأخرى في القرآن الكريم؟

□ إن التعايش مع الأديان الأخرى يرتكز على أساس اللقاء على العقيدة المشتركة في الخط العريض، فتحن نلتقي مع أهل الكتاب في التوحيد لله كمبدأ عام، مع اختلافنا معهم في مفرداته، كما أننا نلتقي معهم في وحدة الإنسان، فلا يكون الإنسان ربا للإنسان مع اختلاف الخصوصيات في هذا البعد الحركي في مواجهة العلاقات في عالم التقويم والممارسة... ثم يتحرك التعايش ليتفتح على المفاهيم العامة على صعيد القيم الروحية والأخلاقية والأنسانية بشكل عام.

وإذا كانت الآية القرآنية تتحدث عن الكلمة السواء مع أهل الكتاب فانت قد تستوحى منها أن الأساس هو الكلمة السواء التي قد تمتد إلى أديان أخرى كالهندوسية والبوذية وغيرها، مما قد نلتقي معها في بعض موقع الوفاق، وربما تمتد المسألة إلى الواقع العلمانية في بعض العناوين الإنسانية، أو في بعض الأوضاع السياسية المشتركة، كما هو الحال في مواجهة الصهيونية والاستكبار العالمي والظلم الاجتماعي أو السياسي في بعض مواقع التيارات العلمانية.

وهكذا تحول الكلمة السواء إلى قاعدة مشتركة مع كل الناس، فيما نلتقي فيه معهم من مبادئ أو أوضاع أو مواقف.

التسامح ومنابع سوء التفاهم

حوار مع:

د. محمد أركون*

○ تهتمون بالتراث بشكل عام، دون تحديد أو تمييز بين ما هو عربي وإسلامي ويهودي ومسيحي... إلخ، وتهتمون بكل منجزات العلوم الإنسانية من مناهج وطرق بحث ونظر ومذاهب إلى غير ذلك، إلا ترون في هذا النوع من التعليم اهتماماً واحتماءً بواجهات متعددة، كلما افتقدت واجهة عوشت بأخرى، أم أن الأمر لا يعود أن يكون كما ذكرتم في أحد كتبكم «فتح أوراش للعمل حتى يلجهها الباحثون المتخصصون، ويستكملون فيها ما ابتدأتموه»؟

□ نعم هذا الاتجاه يفرضه التاريخ، تفرضه المناهج التاريخية كما يمارسها المؤرخون اليوم؛ لأن هناك أبعاداً من التاريخ أو مجالات للمعرفة التاريخية لم يعتن بها بعد المؤرخون الذين يعتنون بالمجتمعات الإسلامية، هناك ثورة في المناهج التاريخية، بل ثورات متتابعة قد حدثت في تاريخ الفكر أو العلم الذي هو التاريخ، التاريخ كعلم وكمعرفة في الغرب.

* حاوره د. سعيد شبار، استاذ في شعبة الدراسات الاسلامية بكلية الآداب في جامعة القاضي عياض بالغرب.

مثلاً مدرسة الغوليات *L'école des annales* التي حدثت في الثلاثينيات لها تأثير عالمي على جميع المؤرخين. والمؤرخ الذي أدخل في دراسة التاريخ تاريخ المجتمعات الإسلامية في الخمسينيات والستينيات، وكان «كلود كاهن» الذي كان أستاذًا بجامعة السربون، وبعد تلك الثورة التي أحدثت في الثلاثينيات، وكان يرأس هذه المدرسة الأستاذ الكبير الفرنسي «لوسيان فيفر»، والأستاذ «مارك بلوك»، ثم الأستاذ «فرناند بروديل»، وهم الذين انشأوا المدرسة المعروفة اليوم بمدرسة العلوم الاجتماعية *L'école des sciences sociales*. وأصبحت من أشهر المدارس في فرنسا، وأيضاً في العالم، وأنا طبعاً اهتممت بهذا الاتجاه في الخمسينيات عندما سمعت لأول مرة الأستاذ لوسيان فيفر. زارنا في كلية الجزائر وألقى محاضرة عن دين «رابليه» تناول موضوع الدين، وطبق المنهاج التاريخي، منهاجه الجديد لدراسة الدين في زمن رابليه المشهور. وأظهر منهجاً ما سمعت به وما قرأت فيه أي كتاب يقدم مثلاً دراسته عن دين الجاحظ. قلت لماذا لا أجد كتاباً يحدثني عن دين الجاحظ في وقت الجاحظ، عن دين فخر الدين الرازي، عن دين أبي العلاء المعري؟ هذه ثورة متابعة، عندما أسمع لأستاذ يأتي بجديد بالنسبة إلى دراسة الفكر الغربي، أريد دائماً أن أجده مثل هذه الثورة الدراسية مطبقة في دراسة الفكر الذي أهتم به، والفكر الذي يهتم به مجتمعي.

وهكذا تطورت اهتماماتي واتسعت ولا زالت تتسع، واكتشفت بعد ذلك علم اللسانيات، اكتشفت عالماً مجهولاً عندنا في الدراسات العربية، كما لم نزل ندرس العربية على طريقة سيبويه، بينما فرديناند سوسيير، ويلمسليف، ويابكبسون... ثم جاءت مدارس كثيرة في السينينيات، كانت تتصارع حول المناهج، كيف تدرس اللغات، وكيف تطبق اللغات على تدريس التاريخ، وتدريس اللغة، وتدريس الأدب، وتدريس الفكر الفلسفى، وغيرها؟

وألتفت إلى الجانب العربي فلا أجد شيئاً. ثم عندما حضرت أطروحتي عن مسکویه، اكتشفت أن الأدب العربي الذي يؤرخ لما يسميه «الملل والنحل» كان مبنياً على مقدمات دينية تؤرخ لما تسميه الفرقـة الناجـية «أهـل السنـة والجماعـة»، وتشوهـ

جميع الفرق، التي هي الفرق الهاكرة، وتظهرها في صورة سلبية معادية لما تسميه، دين الحق، والإسلام الحقيقي، وكذا وكذا. وهذا ليس بتاريخ المؤرخ يفتح الملفات جميعها، ولا يقف بجانب فرقة ضد الفرق كلها. هذا تاريخ غير مقبول من حيث المنهاج التاريخي، ولذلك اهتممت بالشيعة لأول مرة كمغربي، فمن يدرس في مدارسنا حتى اليوم الفكر الشيعي، نظرية الشيعة في الإمامة، ويقارنها بنظرية أهل السنة في الخلافة، يدرسها دراسة موضوعية تاريخية. وكذلك الخوارج، عندنا في الجزائر بعض الخوارج، دائمًا أنطلق من مجتمعي، رأيتبني مزاب «ناس ملاح»، «ناس متدينين»، وإن كنا نتظر إليهم كناس خرجموا من الإسلام، لأننا نربى حسب تلك الكوارث التي فرضها علينا تاريخ الملل والنحل. لابد أن نخرج من المأزق الفكري، هذا المأزق الفكري هو الذي خلق لنا ما لا يمكن التفكير فيه، لا يمكننا أن نفكر فيما أنتجه أهل العصمة والعدالة، هكذا يسمون أنفسهم، ونحن نسميهم الروافض، التاريخ يسميهم هكذا.

○ إذا سمحتم، الحضور الديني في التاريخ، واللجوء دائمًا إلى بعض المفاهيم الدينية في التاريخ له مجموعة من الأسباب والمبررات، ذلك أنه لما ظهر الإسلام صبغ الحياة الثقافية والاجتماعية للناس بالصفة الدينية، وأصبح في كل المظاهر الحضارية للإنسان، حتى الجانب التاريخي تأثر بهذا المظاهر، وما تحدثتم عنه بخصوص الفرقة الناجية، وأهل السنة والجماعة، وغير ذلك، هذه في الواقع ليست فرقة واحدة وإنما تعبير عام يشمل في الحقيقة مجموعة من الفرق، وهذا التوجه كان هو المسار الشامل والمسار العام للأمة الإسلامية آنذاك.

□ كيف، الأمة كاملة؟ لأن الشيعة مثلا كانوا يُبعدون.

○ لا بالنسبة للشيعة كان لها تحليل آخر، بالنسبة للخوارج كانت لها رؤية أخرى، بالنسبة للمرجئة كانت لها رؤية... إلخ.

□ كلهم يشيرون إلى القرآن!

○ كانوا كلهم يستمدون من القرآن، ولكن ليس استمداداً كاستمداد.

□ كلهم عندهم مجموعاتهم للحديث، مثلاً: الشيعة لها مجموعة معروفة يأخذون عن الكليني والطوسي... ولا يرجعون إلى البخاري ومسلم.

○ لكن، دراسة هذه الفرق من وجهة نظر تاريخية، بهذه مسألة مسلمة، إلا أننا عندما نريد أن نتّخذ موقفاً معيناً، نريد أن ننظر إلى الحالة التي كانت عليها الأمة، في عمومها، في توجهها، التي كانت تقود الحضارة، هنا نرجع إلى أهل السنة والجماعة باعتبار أن التوجه العام وال حقيقي والأصلي هو هذا السياق. ثم كانت هناك توجهات أخرى كما هو واقع الآن في جميع الدول، في جميع الاتجاهات الفكرية، يعني هناك خط أصيل وهناك خطوط أخرى متفرعة تختلف مع هذا الخط الأصيل أو تتفق، فالشيعة الآن موجودون، والخوارج موجودون، والفرق الغالية موجودة، لكن كم نسبتها؟ إنها ليست الأمة قطعاً.

□ تعني أهل السنة والجماعة خط أصيل والاتجاهات الأخرى متفرعة؟

○ هذا ما أعنيه.

□ لا، التاريخ لا يقبل ذلك. التاريخ يقول أن أهل السنة والجماعة أصبحوا أغلبية سوسيولوجية وأغلبية سياسية، أما من حيث التفسير لأصول الشريعة، ومن حيث القراءة للقرآن والحديث، الأمر يبقى مفتوحاً، لأن هذه مشكلة العقل، والعقل دائماً يبقى مفتوحاً، الذي تذكر صحيح من حيث السياسة، هناك معارضة وهناك أغلبية تحكم، ولكن هذا أمر سياسي.

○ ليس القصد هذا، حتى عندما نشير إلى أهل السنة والجماعة باعتبارهم

الاتجاه الكبير الذي يمثل الأمة الإسلامية، ليس معنى هذا الإحالاة على نوع من الوصاية على الإسلام، أو نوع من احتكار المرجعية الدينية، إذ هو إحالاة إلى توجه عام، إلى الممثل الحقيقي للثقافة الإسلامية عبر التاريخ. أما بالنسبة للتفسيرات والتآويلات فهذه مسألة مفتوحة أمام العقل البشري.

□ على كل حال، منهاج التاريخ الحديث يقضي منا أن نصف ما حدث دون أن نحكم لهذه الفرقة على تلك، هذا هو منهاج التاريخي الحديث، وهذا لم نجد له في كتب التاريخ القديمة. ولذلك يجب علينا أن نقرأ تلك الكتب القديمة، ولا لا يمكننا أن نستخرج من تلك الكتب صورة واضحة موضوعية لما كان عليه التاريخ من الوضع الاجتماعي والوضع الديني والوضع السياسي في الفترات التي نؤرخ لها.

○ في قراءتك للقرآن تنطلقو من مسلمة عندكم اسمها: «الحقيقة الدينية الكلية» أي أن التوراة والإنجيل والقرآن كلها تشكل الحقيقة الدينية الكلية للبشرية، وأن قراءة أحد هذه الكتب كقراءة الآخر سواء بسواء. إلا ترون أن في هذا الطرح نوعاً من القفز على حقائق تاريخية علمية كبرى، لما طال التوراة والإنجيل من تحريف وتبديل، ولما حظي به القرآن من صيانة وتوثيق، لما في الكتب السابقة من تناقضات واضطرابات، ولما تميز به القرآن من ضبط وانسجام؟ إلا ترون أن الكثير من دعاواكم حول القرآن مرجعها إلى عدم الحسم في هل الوحي قرآناً وسنة معطى إلهي منزه، أم أنه تراث كباقي الموروثات البشرية. وحسب تعبير شيخ المستشرقين، كولد زيهير، وكذلك جوزيف شاخت، وغيرهما، ان معظم ما ورد فيه من إنجاز القرون الثلاثة الأولى، سواء في القرآن أو الحديث؟

□ نعم، هذا السؤال يدل على شيء مهم، لأن السؤال كما تطرحه أنت يدل على أن كتابة تاريخ الأديان يجب أن تنطلق من مقدمة. والمقدمة أن هناك دين حق يفوق سائر الأديان. ديناً نزل بعد أديان أخرى، وصحيح ما ورد في الأديان الأخرى.

فبدلك يجب أن ننظر إلى سائر الأديان من تلك المقدمة التي نضعها، والتي هي متضمنة في السؤال، وهو أن هناك خاتم الأنبياء، وهناك القرآن الذي أثناه بدين الحق. هذا المنطلق، منطلق عقائدي، يعتمد عليه المسلم كإنسان متدين، ولا يمكن أن يفرضه على المؤرخ، لأن المؤرخ يعمل كما يعمل قاضي البحث. كيف يعمل قاضي البحث؟ كيف يكون ملفه؟ هل يكون ملفه منطلاً من المقدمة أن هذا مجرم وهذا بريء؟ هذه هي القاعدة الذهبية للبحث التاريخي، ولا يعني هذا أنني إذا كنت مؤرخا وأورخ المجتمعات والأديان بهذا الموقف الذي شرحته، لا يعني هذا أنني لا أتبني فكرة الدين الحق، ولكن من الواجب علي إذا قدمت نفسي كمؤرخ أن أتفيد بهذه القاعدة الذهبية التي يجمع عليها جميع المؤرخين. إذا كتبت التاريخ من المنطلق الذي دفعك أن تطرح هذا السؤال على هذه الطريقة، فالمؤرخون يقولون هذا مسلم يكتب للمسلمين، ولن نعتمد على ما يقول لأنه لم يأتنا بشرح تاريخية مقبولة. كأن تنطلق مثلاً من المنطلق الإيماني الشيعي لأهل العصمة والعدالة، فتؤرخ للإسلام من ذلك المنطلق، فكيف نؤرخ لأهل السنة والجماعة؟ نقول أبو بكر لعنه الله وعمر بن الخطاب لعنه الله، وكذا وكذا.. هذه هي القاعدة التي تنتج منها جميع سوء التفاهمات. وهذا المشكل نتيجة البنية النفسانية «Structure Pshycologique» التي تتكون في نفس كل إنسان عن طريق التكييف الثقافي للإنسان عندما نعلم الإنسان التاريخ المعتمد على المقدمات العقائدية يتسبّب بما يتعلّم فتصبح بنيته النفسانية غير مهيئة حتى تقبل بسهولة حقائق الآخر.

○ إذن في هذا السياق، ما تكلّمت عنه بخصوص المقدمات العقائدية هو من صميم التاريخ، ومن صميم فلسفة التاريخ، إذا سمحتم، عندما نتكلّم عن الكتابات المقدّسة السماوية الثلاث. تاريخياً، هذه الكتابات خضعت لمجموعة من الشروط، وخضعت لمجموعة من التأویلات ومجموعة من التفسيرات. والآن هناك دراسات منجزة حول الكتاب المقدس. رسالة سبينوزا مثلاً، الكتابات المتعددة حول الأنجليل، أثبتت بما لا يدع مجالاً

للشك التحرير والتناقض والاضطراب الذي طال الكتاب المقدس بهديه، وهناك أيضاً كتابات حول القرآن الكريم ومنها «قراءاتكم في القرآن»، لكنها لم تصل إلى نفس المستوى الذي وصل إليه الباحثون في الكتب السابقة، يعني أن القرآن لا يزال يشكل وحدة موضوعية منسجمة معجزة، أي ما تزال بنيته سليمة من زاوية البحث التاريخي. فالحقيقة العلمية التي يفضي إليها، هذه المسلمة. وهي قضية تميز القرآن فعلاً عن باقي الكتب السماوية الأخرى التي لحقها ما لحقها فلا يمكن تجاوز كل هذه الأعمال لنبدأ من الصفر.

□ ولكن فيما تقول أيضاً مقدمة، هي أن علم التاريخ قد أتى بنتيجة لا نزاع فيها.

○ لا، ليس لا نزاع فيها، لكن هل أثبتت التاريخ عكس ذلك؟ أنا أسأل الاستاذ، هل أثبتت التاريخ عكس ذلك؟ أنت تشيرون في كتاباتكم إلى إعادة فتح مسألة تدوين القرآن، إلى إعادة فتح النقاش حول هذه المسألة التي تمت في عهد الخليفة عثمان بن عفان، وتدعون إلى جمع الوثائق المتعلقة بتدوين النص القرآني.

□ لا، ليس هذه الألفاظ التي تستعملها أنت، هذه ألفاظك أنت لابد أن تتقييد بالألفاظ التي أستعملها أنا، أنا لا أدعو إلى مراجعة تدوين القرآن، تدوين المصحف، أو جمع القرآن كما يقال^(*)، ولكن أدعو إلى تحليل المستويات اللغوية للخطاب القرآني، هناك مستوى شفاهي وهو المستوى الأول من حيث التاريخ، وهو المستوى

(*) يقول محمد أركون في «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»: «من المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني، ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكيل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقصد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيحت لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر». (ص ٢٩٠، ط ١/١٩٨٦، مركز الإنماء القومي).

الذي نطق به القرآن، بلغ به القرآن في الأول فترة النبوة، ثم المستوى الثاني الذي أتى تاريخياً بعد ذلك هو مستوى الجمع، الإمام بجميع النصوص التي سمعت شفاهياً وألقيت شفاهياً حتى تسجل وتنكتب وتصبح مكتوبة في مصحف، هذه مرحلة ثانية، وهذه المرحلة الثانية نسميها «المجموعة الرسمية المغلقة» *Le corpus officie clos* وهذه اصطلاحات لغوية، وليس اصطلاحات دينية، لا تفرض على البحث اللغوي مقدمات دينية، لأنني لا أمس المقدمات الدينية ولا أتحدث عنها، ولا أقول إنها حقيقة أو غير حقيقة، لأنها ليست موضوعي.. ولكن الكثير من الناس أولاً لم يقرأوا، وإذا قرأوا لم يفهموا. لأن الفرق هو بين المستوى العقائدي والميدان العقائدي للبحث من جهة، والميدان اللغوي فقط للبحث من جهة أخرى، لأن الخطاب الشفاهي له قواعده اللغوية الخاصة للتحليل، وللدلائل قواعد خاصة للتفسير مغايرة للقواعد التي تطبق على الخطاب، إذا كان مكتوباً لا ترى الأيدي تتكلم، كما تكلم يداي الآن وأنا أكلمك، ووجهي يكلمك، صوتي يكلمك، عندما يرتفع أو ينخفض. هكذا هو، ولكن الناس يخلطون ذلك، لأن في بالهم، مستشرق قرأ عند المستشرقين، يريد أن يخرب لنا إيماننا، ويريد أن يهدم قرأتنا، وكذا وكذا. مهمتي هي أن أدعو المسلمين، أن يفتحوا مجالاً للعلم لم يفتحوه بعد، هو مجال علم الأديان المقارنة، وعلم الأديان المقارنة كما ذكرت فيما يخص قاضي البحث، لأن هناك أدياناً متنافسة، ومتنافسة منذ البداية، وكل دين يقول للدين الآخر أنت مزيف، ما عندك شيء، وأنا عندي، وقاضي البحث وهو المؤرخ يأتي يقول طيب، نفتحه لنرى، نقرأ الملفات يعني كتب التاريخ ونتظر ماذا تقول، ونحترم ما تقول هذه الكتب، ونستمر في البحث هكذا. لكن نفرض على أنفسنا مرة واحدة لا نقول هذا أفضل من هذا، ليس من حقنا. يأتي الخطيب، يلقي الخطبة في الجامع، أو يلقي الخطبة في الكنيسة، أو في الشنوهـة، ويقول ما يجب أن يقول على حساب ما اقتطع من كتب المؤرخ. أما المؤرخ فلا يحكم أبداً، ليس قاضياً يحكم، المؤرخ قاضي البحث فقط، قاضي القفيش.

○ ربما المسألة التي ينبغي توضيحها أكثر هي أن هناك قضاة بحث

كثيرين، مروا ونظروا فعلاً في التوراة والإنجيل والقرآن، وقدموا خلاصات.

□ طيب طيب هذا، ولذلك عندما يصدر كتاب كتبه مؤرخ، يناقش في جميع المجالات العلمية، وهناك كتب تموت وتتدفن لأنها غير ملائمة، غير محترمة لقواعد البحث التاريخي، فلا أحد يذكرها ويعتمد عليها في المصادر. وإنما كتاب يحترم القواعد قد يأتي ببعض الأشياء ضعيفة تناقض ويشار إليها، وهكذا يتكون الإجماع، بين المؤرخين الذين يحترمون ويتقنون قواعد التاريخ، هناك مراقبة..

○ إذن هذا الإجماع في نظركم لم يتكون بعد؟

□ أبداً، البنية اللغوية لخطاب القرآن تفرض على كل قارئ أن يبقى الخطاب مفتوحاً ولا يغلقه بتفسير يقول أنه نهائي، وأنه من الواجب على جميع المسلمين أن يراجعوه، كالتفسير الذي يعتمد عليه، هذا هو المعنى، هو دائماً مفتوح.

○ لكي ننتهي من هذا السؤال خاتمة قصيرة جداً، وهي أن المشروع ما زال في البداية، وأن المسألة لا زالت تحتاج إلى جمع وثائق.

□ أنتم الشباب تندفعون في هذا العمل.

○ نعم، لكن ينبغي أيضاً، ونحن في بداية البحث في هذا المجال، الأخذ بعين الاعتبار بعض الدراسات التي أنجزت، والتي قدمت في هذا الميدان باعتبارها جهوداً وخلاصات مراحل سابقة.

□ نعم.

○ ننتقل إلى سؤال آخر. سؤال متعلق بالمنهج التاريخي، حديثكم عن «التاريخية» و«توظيفكم للمنهج التاريخي» (بكيفيات معينة) يفضي إلى كثير من التجزئية و«النظرة التفاضلية» - حسب الدكتور طه عبد الرحمن -

المركزة على السلبيات، دون تقويمها في إطار الإيجابيات، بشكل تتحقق

معه «النظرة التكاملية» للتراث. ألا ترون هذا نقصاً مخلاً في المنهج؟

□ هناك ربما سوء تفاهم، بسبب الترجمة، لأن المفهوم الذي استعمله في الفرنسية «*Tradition exhaustive*» و«*Tradition*» بالفرنسية يصعب أن أجده له ترجمة وافية بالعربية، لأننا إذا قلنا «سنة»، إنما هو جانب من «*Tradition*». هذا مثلاً يجب أن نلح عليه كيف نترجم مفهوم «*Tradition*» بالفرنسية، لأن «*Tradition*» لا يمكن أن نترجمها بـ «تقليد»، لأن تقاليد هي «Culturel» وليس «*Tradition*»، ولا يمكن طبعاً أن نترجمها بكلمة سنة، لأن السنة كما قلنا خاصة، وهي التي اشتهرت بمجموعات من الأحاديث أو الأخبار، ولذلك يجب أن نرجع إلى الأصل الفرنسي إذا لم نجد كلمة عربية وافية. وما أقصده بـ «*Tradition exhaustive*» هو دراسة جميع الفرق التي ظهرت خلال التاريخ الإسلامي، وكل فرقية كونت مجموعتها من السنن أو الأخبار أو الذاكرة التاريخية التي تراجمها، لأنها تدل على تاريخها الخاص، والمؤرخ يجب أن يؤرخ لجميع هذه الفرق، معتمداً على ما تقوله الفرقية دون أن تفرض على الفرق الأخرى ما تقوله الفرق التي اكتسبت الأغلبية السياسية أو الأغلبية السوسيولوجية الديمغرافية كما نشاهد اليوم ولذلك مفهوم «*Tradition exhaustive*» مفهوم تارхи، يعني بتحليل المجتمع ككل، وجميع القوى المتصارعة في المجتمع الإسلامي، وهذا النوع من المقاربات التاريخية للمجتمع الإسلامي مع الأسف لم نقيد به بعد، لأننا عندما نتكلم عن الإسلام في الأغلب إنما نشير إلى أهل السنة والجماعة، والآخرون إذا أشرنا إليهم نقول تلك الفرق.

○ سبق الحديث عن هذه المسألة، المقصود أستاذ المنهج التاريخي، بالضبط «*exhaustive*»

□ «*exhaustive*» تعني، تشمل جميع القوى العاملة في المجتمع في صورة ما نسميه كتب التاريخ والفرق.

○ لا يفضي هذا المنهج إلى نفس الانتقائية التجزئية والتفاضلية لكونات التراث، كما أفضى المنهج المادي الجدي والتاريخي عند حسين مروة وطيب تزييني وغيرهما، بتركيزهم على النزعات المادية والثورية، واعتبارها كل التراث؟

□ أنا راضٌ لهذا، واقتصرت صدّ هذا، وأقوله باللحاظ، أرفض هذا وخاصة الموقف الماركسي الذي يقول بالعامل الفالب على العوامل الأخرى، أبداً، أنا ضدّ هذا فلسفياً، وضدّ هذا طبعاً تاريخياً، كمنهج تاريخي.

○ ننتقل إلى موضوع الاستشراق، ففي مجال الاستشراق تنفردون تقريراً بدعوة غريبة - في تقديرني - لهذا العالم، للمزيد من الانخراط الإستمولوجي، والمزيد من الجرأة في طرح المشاكل الكبرى المتعلقة بالثقافة العربية الإسلامية وأما المنهجية «الفيلاولوجية» و«التاريخانية» التي يوغلها المستشركون في دراسة الإسلام وتراثه فلم تعد صالحة ولا كافية في نظركم لحل المشاكل، التي يطرحها التراث، ولم يسلم من نقدكم هذا إلا المستشرق الموغل في إثارة وزعزعة المقدسات، كـ«روجييه باستيد» صاحب «الأنتربولوجيا التطبيقية» و«بول ريكور» وغيرهم، أما المستشرق المسلم أو الحيادي فهذا عندكم ساذج، لأنّه يقدم ضمانات علمية، ويقوى ويدعم تصورات أرثوذكسية لدى المسلمين... كيف تفسرون ذلك؟ هل هو نوع من استدعاء الغرب على الشرق دينياً، بإثارة مقدساتهم، أم هو تفضيل لاتجاه استشرافي على اتجاه آخر، أو الأمر غير ذلك؟

□ نعم هذا أيضاً سؤال مهم، لأنّه يأتي بما يتصوره الكثير من القراء المسلمين لكتبي، ولا يدركون الأبعاد الحقيقة للمناقشة الدائرة حول الاستشراق ك موقف علمي استمولوجي. ماذا أقصد؟ أولاً يصبح أنّ نعتبر روبيه غارودي كمستشرق، لأنّه اعتمد الإسلام أو لم يعتنق هذه المسألة لا تهم، ولكن لأنّ غارودي لم يكتسب الآلات اللازمة للمشاركة في مهنة الاستشراق. وهذه الآلات الضرورية هي اللغات الشرقية

ل تستشرق بها، أما غارودي فلا يحسن العربية، ولا يقرأ لفظاً عربياً، وكيف يأتي ويخاطبني بما كتبه الغزالي أو فخر الدين الرازي، أو الشافعي، أو غيرهم، ناهيك عن النص القرآني، وناهيك عن مجموعات الحديث. أنا لا يمكنني أن أثق بإنسان يأتيني بكتب لأنه قرأ بعض الكتب بالفرنسية وبالإنجليزية، ويستبط منها بعض المفاهيم، ويشكلها على طريقته، ويقدم لي هذا كاستشراق، لا، أليس هذا عبثاً؟.. هل سمعت (جوزيف فان إس)، مستشرق ألماني، هذا يتقن سبع لغات شرقية، سم لي واحداً من عندنا يتقن سبع لغات شرقية: الفارسية، والتركية، والأردية، و...، يقرؤها ويعتمد عليها، ويقرأ المخطوطات. هذا مستشرق يستحق� الاحترام، أنا بنفسي ما بلفت هذه الدرجة، واقرأني ما بلفت هذه الدرجة. أود لو اتقن هذه اللغات، إذن يجب أن تكون على وضوح، من هو المستشرق، ومن هو «المشارق» إن صح، هذه مسألة. مسألة أخرى من بين المستشرقين ذكرت أني أقول ان الفيلولوجيا والتاريخانية، أنت تقول أني أرفضها، لا، لا، ما رفضت.

○ مناهج غير كافية على الأقل.

□ غير كاف، هذا صحيح، أقولها اليوم وأكررها، غير كافية، ولكن أضيف، ضروري خطوة أولى لقراءة النصوص، هذا يجب أن يضاف. لذلك أعتبر أن عمل المستشرقين في القرن ١٩ والنصف الأول من هذا القرن أساسى ومؤسس، للتعصب في النصوص الإسلامية الرئيسية المهمة. هم الذين اهتموا بالتحقيق الفيلولوجي للنصوص القديمة، كنصوص الجغرافيين مثلاً، والنصوص الفلسفية، والنصوص الأدبية كالفهرست. «فلوكل» هو الذي اهتم بتحقيق الفهرست، وما أدرك ما الفهرست لابن النديم، هذه خطوة أولى، ونحن خصوصاً في هذا الوقت ابتعدنا كل الابتعاد عن هذه الخطوة الأولى. أذكر في الثلاثينيات والأربعينيات والعشرينيات، كان العلماء المسلمون خاصة بمصر والعراق ينشرون ويتحققون الكتب القديمة، والآن أصبح نادراً أن تجد كتاباً في المكتبة، في السوق، من الكتب القديمة تحققه حسب القواعد الفيلولوجية، لذلك أنا من هذه الناحية مع المستشرقين، وإذا قال لي أحد

٥. التسامح ومنابع سوء التفاهم

أنت مستشرق، أعتبر هذا مدحا لكفاءتي العلمية.

وإذا وجدنا مثلا كتابا فيلولوجيا في جمع القرآن كما عمل المستشرق (نولدكه) لا نقول هذا كافر بالله، يأتيانا ليدرس القرآن، لا، انظروا إذا كان أقبن المنهاج الفيولوجي أم لم يتقنه، هذا هو المشكل. إذا لم يتقنه أتركه قل له لا تعرف، وإذا كان يعرف وطبقه أهلا وسهلا. ثم تنتقل إلى مستوى آخر. لماذا أقول أن هذا المنهاج هو خطوة أولى ضرورية لأن هناك خطوات أخرى عديدة لابد من أن ندخلها ونتقييد بها في تاريخ الإسلام، مثلا ما يسمى اليوم «السوسيولوجيا التاريخية». ما معنى السوسيولوجيا التاريخية؟ معنى ذلك أنتا إذا تكلمنا عن تراث الثقافة العربية في القرن العاشر أو الرابع الهجري، لا نكتفي بالإشارة إلى الثقافة المكتوبة في الطبقة العاملة، والتي تعيش في العواصم والأماكن حول الأمراء والخلفاء، بل نذكر أيضا كيف كان الوضع الثقافي والفكري فيما بين النهرين في الأرياف، في الصحراء، لأن الناس هناك كانوا يعيشون على مستوى آخر، بلغة أخرى، بمقاييس أخرى، بعوائد أخرى، لماذا حدث لهؤلاء الناس؟

نحن نتكلم عن التراث، كأننا اليوم نتكلم عن أهل فاس، كان أهل فاس هم المغاربة كلهم. ما كان الناس في الأطلس؟ ما كان الناس في جبال الريف؟ ما كان الناس في الدار البيضاء؟ سوسيولوجيا تاريخية «علم الاجتماع التاريخي»، و«علم النفس التاريخي» هذا فراغ كبير. كيف نترجم مثلا كلمة «Le sacré»؟ نقول الحرام؟ لا. نقول المقدس، لا. المقدس هو Le saint. Le sacré نسميه بالفرنسية، حتى يفتح الله علينا بترجمة وافية، فله تاريخ يتغير حسب تغير الثقافة، حسب تغير الإدراك، حسب تغير المعرفة Le sacré عند أهل الثقافة مثل المعتزلة ليس له نفس المعنى والوظيفة التي نجدها عند التجار أو عند أهل الريف، يجب أن ننظر إلى هذا حتى لا نكرر ما ذكر في الكتب الثقافية، وحتى نتنبه إلى أن المفهومات المهمة التي ذكرت في القرآن ستتغير تغيرا جذريا حسب البيئات الثقافية التي تمر عليها، ثم نضيف إلى ذلك ما يذكره علم الأنתרופولوجيا، وهو علم له مجال واسع مهم جدا.

هذا كله لم يعن به المستشرقون بالرغم من أن زملاءهم في الجامعات الأوروبية والأمريكية عندما يدرسون المسيحية والمجتمعات الأوروبية يتعرضون لجميع هذه الجوانب منذ الخمسينيات، وأنا في الخمسينيات والستينيات كنت أتابع هذا، ولذلك أردت أن أفيد العلم التاريخي المطبق على المجتمعات الإسلامية بهذا.

ولذلك كافحت ضد المستشرقين الذين لا يزالون يرفضون هذا، أو لا يبالون به كأنه غير موجود. والدرجة الثالثة عندما نقول إن هناك توافقاً بين الخطاب، بين بعض المستشرقين وخطاب «الإسلاميين»، هذا صحيح، مثلاً الذين يكتبون عنهم يسمون «الأصوليون» (Les fondamentalistes) هذه اللغة العربية، لا نقول «الأصوليين» لأن الأصوليين محترمون عقلانيون، يحللون يناظرون، أما الأصوليون: لا، منبودون... لأنهم ينقدون الخطاب الإسلامي في كتابهم، كما يفعل (جيل كيبيل) وأخرون، ويقدمونه للغربيين، يقولون ها هو الإسلام، كيف يتكلّم، ليس كل الإسلام، جانب من الإسلام الذي تطور في ظروف سياسية معينة، وهذه الظروف السياسية هي التي كيفت الخطاب الإسلامي الجديد ليكون كما نراه اليوم.

○ هناك معاهد ومراكز بحث إسلامية متخصصة، مفتوحة على القديم والحديث المعاصر، في إطار منهجية واضحة ومحددة.. كالمعهد العالمي لل الفكر الإسلامي، ومشروع «أسلامة المعرفة»، مثلاً.

□ أعرف، وأعرف من يعتني به. هذا داخل في باب الكفاح الذي هو محترم لا أرفضه، لأنه يقتضيه التاريخ الذي نعيشه، وهذا ما انطلقنا منه. وهذا الكفاح لاسترداد القيم التي تحتاج إليها، الأصالة التي تحتاج إليها، الهوية التي تحتاج إليها. ولكن هذه الألفاظ التي ذكرتها جاءت على لساني مفروضة علي، لأنني أقول حذار عندما تلفظ بكلمة أصالة، عندما تلفظ بكلمة الهوية، لأن هذه الكلمات كلمات مفعمة بالتوهان الوجданى لإيجاد قيم لا تزال تتفكك بعمل التاريخ الذي لم نفهمه، ولم نتمكن من فهمه الفهم الحقيقي، (...) يمكن أن أماشي من يعتمد على ذلك في بعض النقط، ولكن لا أقبل المنهاج ولا أقبل ما يقدمونه كعمل علمي.

مشروع «أسلمة المعرفة» لماذا أرفضه من البداية؟ أرفضه من البداية؛ لأن المرحلة الأولى التي يقتضيها هذا المشروع إذا أردنا أن نقوم به كما ينبغي، هي أن نعيد التفكير في جميع المعجم الإسلامي كما كون في التاريخ، حتى تكون على يقين أن هذا المعجم صالح علمياً لأسلمة المعرفة اليوم. هذا العمل لم نقم به بعد. المرحلة الأولى كأنها لم توجد، وبأي معجم سنقوم بأسلمة المعرفة اليوم؟ بمعجم من؟ الغزالي؟

○ ننتقل إلى موضوع آخر: تناصرون طرح العلمانية بقوة، واعتبرتم محاولة

علي عبدالرازق في أصول الحكم جريئة، ينبغي مواصلتها من جديد، علماً أن عبدالرازق قد تراجع عن دعواه. واعتبرتم تجربة آناتورك تجربة كاريكاتيرية للعلمنة، رغم أنها ذهبت بعيداً في جرأتها. واعتبرتم العلمانية حلاً نموذجياً للمجتمع اللبناني. في نظركم بعد تجربة تزيد عن نصف قرن في كثير من البلاد العربية والإسلامية حيث تحكم العلمانية، والتي لم تجن من ورائها إلا المزيد من التخلف والتبعية والامتهان. حتى إن المشروع العلماني وصل إلى نتائج معكوسه تماماً لتلك المفاهيم التي حملها في البداية كالحداثة والتنمية والحرية والتقدم إلى غير ذلك، إلا تردون أن العلمانية رغم التمكين العالمي لها في ظل الفلسفة الليبرالية، تعيش في البلدان العربية والإسلامية أزمة خانقة، من بين أبسط مظاهرها ثقافياً اضطراب أصحابها في ردها تارة إلى الغرب، وفي تأصيلها تارة من داخل الفكر الإسلامي والتاريخ الإسلامي، وفي إعطائهما مفاهيم وتصورات فلسفية قائمة بها تارة أخرى، وفي تراجعات أصحابها المستمرة؟

□ نعم أبدأ بلاحظة أولى، وهي أن المصطلح «العلمانية» مصطلح محدث، يعني لا يوجد في العربية ولا يوجد في المعجم الإسلامي، معنى هذا أن اللفظ ليست له أرضية معرفية تمكّن القارئ العربي والمستمع العربي لهذا اللفظ، من أن يربطه بجميع المحتويات الفلسفية والشرعية والنظمية والتاريخية التي يحتوي عليها.

ان مفهوم «Laïcité» أو «Sécularisation» كما يقول الإنجليز، في الحقيقة مفهوم يخص المجتمعات الغربية لأنّه يدل على جدلية تاريخية، كونت وأثرت في النزاع الظبقي الاجتماعي بين البرجوازية من جهة وأهل الدين «Clergés» والأرستقراطية والأشراف «Les Nobles»، كما كانوا يسمون في المجتمعات الغربية من جهة أخرى. وليس فقط جدلية اجتماعية من أجل استلام السلطة، بل أهم من ذلك العلمانية تدل على جدلية فكرية أساسية جذرية، بين وضعين نفسانيين للعقل البشري. الوضع الذي يكون فيه العقل البشري خاضعا مسلما بالمعنى الأصلي لكلمة إسلام، ليس المعنى الديني عندنا، لما نسميه خاصة في الأديان المنزلة، بـ«المعطى المنزل»، المعطى المنزل يعني «Le donné révélé»، اليهود، النصارى، المسلمين لديهم معطى أعطاهم الله كلمته، وكلمة الله لا تنازع، لا تناقش، يتلقاها الإنسان في قلبه ويخضع لها عقله، ويكون العقل في جميع ما يمارسه من المعارف خاضعا للمعطى المنزل، وكذلك في التقاليد الأخرى، والترااثات الأخرى، والسنن الأخرى. دائمًا نجد العقل خاضعا لمعطى سابق، أعطي من يعتقد أن هناك آلهة أو إلهًا. البوذيون، الهنودوكيون، الوثنيون، كل الناس، كل البشر، كل جماعة لها معطى يخضع له العقل. إذن هذا وضع بشري شامل للبشر. ان العقل يكون معرفيا ونفسانيا ومنطقيا في هذا الإطار حيث يتبع مبادئ لا ينزعها ولا ينافق فيها. وضع ثان هو الوضع الذي لم يدركه العقل البشري ولم يفكر فيه العقل البشري في أي ثقافة معروفة في التاريخ، في تاريخ البشر. وأنردد لأنني أرتجل الآن شرحًا خاصًا لكم ما كتبته، أتردد بين أن أقول قد بدأ هذا الاختراع لوضع جديد للعقل البشري بظاهرة الفلسفة اليونانية، أم هل بدأ هذا في أوروبا، في بعض الأمم الأوروبية، فرنسا وألمانيا وهولندا وإنكلترا بالذات في القرن ١٦ هناك نظر، التاريخ هنا، يجب أن نمعن النظر في تاريخ الفلسفة، كما كانت تمارس في عهد أرسطو، في عهد أفلاطون، ليس في عهد أفلاطون حيث اختلطت الأمور، ولذلك ولو قلنا تاريخيا إن هذا الوضع الثاني للعقل البشري بدأ يظهر عند اليونان، يمكننا أن نقول تاريخيا على كل حال ان ما

حدث في الأمم الأوروبية التي ذكرتها في القرن ١٦ كأنه ظهور جديد، وكأنه فتح جديد بإمكانية العقل أن ينتقل تنقلاً أكثر فعالية مما كان عليه في وقت اليونان على كل حال في أوروبا. وما معنى هذا؟! معنى هذا Je pense donc je suis، العقل يتكلم بالأنبا، أنا العقل، ومن أنا العقل ينطلق الفرد كفرد مستقل عن المعطى، معنى هذا، العقل مستقل عن المعطى المنزل أو المعطى التقليدي.

التقليد ليس فقط لي الحق أن أنظر فيه نظرة نقدية، بل لي - كعقل - المسؤلية الفكرية أن أعيد النظر في كل تقليد سبق، ويريد أن يفرض علي مقدماته وعقائده ونظمها، وكذا وكذا، بما فيه المعطى المنزل.

○ وقفه قصيرة دكتور ونعود إلى.

□ هذه مهمة، لابد أن تكتبها، فأنا سجلتها لك فقط.

○ كل هذا الكلامأمانة، وأنا أقدرها.

□ أبداً، من فضائل الإسلام.

○ كن مرتاحاً.

□ خصوصاً هذه الفقرة، لأنه قدمتها لأول مرة على هذه الصيغة.

○ سأسجل إلحادك على هذه الفقرة أيضاً. أنا أضيف لما أسميه بإنجاز العقل البشري في هذه المرحلة، النقلة النوعية في العقل البشري التي أحدثتها الإسلام، فكيف أخذتم فقط الفترة اليونانية، وفترة بداية فلسفة الأنوار عموماً بعد القرن السادس عشر؟

□ اسمح لي، شakra على هذا التنبية، أريد أن أضيف بعض المفكرين في نطاق المرحلة الإسلامية للتفكير، قد حاولوا أن يفتحوا طرفاً نحو هذا الوضع الثاني. أذكر في الأول الجاحظ، أبو حيان التوحيدي، وجيل مسكونيه كله، ولذلك أسميه

«الإنسية» العربية. عملوا هذا في الجو الذي كان يسود في المعطى المنزلي، ولا أحد من هؤلاء جرأ أن يقول أنا أتجدد وأستقل من هذا المعطى المنزلي، أنا ما قرأت أي نص لأحد من هؤلاء يصرح فيه أنه يستقيل، يقول أنا لا أعترف بهذا، انطلق انتلقاء حرا، كما سيقال ذلك ويصرح به بإلحاح عند المفكرين الغربيين بعد القرن السادس عشر. هذا هو العرف.

○ ولكن هذا النوع من التصريح، في تقديركم، في ماذا يفيد؟ هل يفيد في التجدد من مقدمات عقائدية، ويعين على البحث والكشف عن مجموعة من الحقائق، أم أنه بدون هذا النوع من التجدد، هذا النوع من التحرر من هذه المعتقدات، لا يستطيع الإنسان أن يقوم بهذه الأعمال؟

□ أكمل ما أقول، عندما يقول ديكارت أنا أفكر وبالتالي أنا موجود، لا يعني ذلك أنه يرفض الانتماء إلى عقيدة دينية، لا يلغى بذلك الأديان أو الدين، أبدا. بل يقول فقط، تعالوا ننظر إلى هذا الدين ماذا فيه، ولكن لا يأتيني أسقف ويقول لي لا يليق أن تفعل هذا، أو أدخلك إلى السجن، أو أخرجك من الأمة، أقوم بهذا العرض وأنا حر، حتى نرى النتيجة كيف تصير. هذا يجب أن نضيفه أيضا إلى مفهوم اللائكية، لأن اللائكية لا ترفض الدين أبدا. اللائكية هي الإحاطة بكل موجود، بالنظر في كل موجود بعقل مستقل.

○ هناك مسألة مهمة أريد فيها رأيكم بوضوح، أعتبر أننا في الفكر العربي والإسلامي الآن نعاني من ظاهرة، وكل المشاريع التي أنجزت، وبكل صراحة حتى مشروعكم لم ينج من هذه الظاهرة. إننا لا زلنا نعاني من إشكالية العقل والنقل التي عرفها تاريخنا القديم. وفي اعتقادي أن هذه الإشكالية قد حسمت مع ابن تيمية في القرن(٧/٨) خاصة في مؤلفه الضخم «درء تعارض العقل والنقل» الذي يحمل أيضا عنوان «موافقة صحيح المنقول لتصريح المعقول». الآن تستعيد أطروحة العقل والنقل في

مجموعة من المشاريع الحديثة والمعاصرة بصيغة ومضامين مختلفة: أغض الطرف عن المشاريع الأخرى واقتصر على مشروعكم، تميزون في كتاباتكم مثلاً بين العقلانية والشرعانية، وهذه المسألة يبدو في أنها تمشي سواء بقصد أو بغير قصد في نفس الاتجاه، اتجاه إشكالية العقل والنقل.

ومجموعة من الأعلام الذين قمت بدراستهم بهذه المنهجية ثم الفصل فيهم بين جانبي، الشخص المسلم الذي ينتمي إلى مرجعية دينية عقائدية معينة. والشخص الفيلسوف الذي ينتمي أو يتبنى مرجعية فلسفية برهانية عقلانية أو غيرها. أقدم مشروع ابن رشد كنموذج، ابن رشد إذا أخذناه في الجانب العقلاني فهو ذلك الفيلسوف صاحب «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» و«تهاافت الفلسفه» وشرح أرسطو، إلى غير ذلك، ولكن إذا ما أخذناه في الجانب الشرعاني أو الجانب النقاوي فهو ذلك الفقيه المجتهد، صاحب «بداية المجتهد»، القاضي، إلى غير ذلك. هذه الازدواجية في التعامل مع هذه الشخصيات في الواقع إن كانت تعبر عن شيء، فهي تعبر عن إشكالية ما تزال حاضرة في صميم ثقافتنا والتي ينبغي التخلص منها، فشخصيات علمية كابن رشد أو كابن خلدون أو ابن تيمية وغير هؤلاء كثيرون، مرجعيتهم الدينية وتكونيهم الشرعاني ينبغي إلا ينفصل عن عطائهم في مجالات فلسفية أو برهانية علمية أو غيرها، في اعتقادي أن هذه الإشكالية ما تزال حاضرة في كثير من الكتابات.

□ ما تقوله أيضاً مهم، مهم لأنه يتتيح لنا أن نشير إلى نقطة لا أزال ألح عليها منذ سنين، وهي أن الفكر الإسلامي بكماله داخل في نطاق الحلقة التاريخية الموصوفة والمعروفة بالقرون الوسطى، أو بفضاء المعرفة الخاصة بالقرون الوسطى. يجب علينا أن نعرف ما معنى المنظومة المعرفية الخاصة بالقرون الوسطى، لتميزها عن المنظومة المعرفية التي ستحدث بعد القرن ١٦ عندما تظهر تلك الظاهرة التي أشرت إليها بدخول العقل مرحلة جديدة من تاريخه، ومن ممارسته للمعرفة بعد ما

جاء كونيوكس وجاء غاليليو وجاء آخرون، الذين أبطلوا أو نسخوا المقدمات الأساسية للمنظومة المعرفية الخاصة بالقرون الوسطى، وانتقلوا إلى منظومة هي المنظومة التي نسميها ونعيش عليها كمنظومة حديثة بالفكرة الحديثة. ولذلك ما ذكرته من أعمال ابن تيمية وأخرين، والذين ينقلون عن هؤلاء اليوم، ويستمرون في تلك الحلقة المفرغة، يكررون براهين قد قيلت وقد نوقشت في المنظومة الأسطورية، هؤلاء لا يفيدون بما يحتاج إليه اليوم من إعادة النظر، هذا هو معنى إعادة النظر، على هذه الأمور.

○ إذا سمحتم حديثكم عن القرون الوسطى، أعتقد أنه يطرح إشكالاً في منهجية التاريخ، أو في تحقيب التاريخ. فهذا التحقيب التاريخي هو تحقيب للتاريخ الأوروبي، بالنسبة للتاريخ الإسلامي عندما تحدثنا عن الثقافة الإسلامية أعتقد منها أنه ينبغي أن نورخ لها تاريخاً يخضع لشروطها، فمثلاً تاريخ العصور الوسطى أو العصور المظلمة التي كانت تعيشها أوروبا، مرحلة سيادة الكنيسة واستبداد الإقطاع وغيره، كان التاريخ الإسلامي في هذه المرحلة يعيش أوج العطاء وأوج الازدهار.

□ لم يكن عندنا استبداداً لم نسمع به!

○ كان العطاء الفكري، وكانت الحضارة الإسلامية قائمة، معنى أننا إذا أدخلنا المرحلة التاريخية التي كانت فيها حضارة الإسلام مشعة فعلاً، بالرغم مما فيها من زلات في هذه الحقبة التاريخية التي هي العصور الوسطى، كأننا نحكم عليها بأنها كانت تخضع للشروط التي حكمت المرحلة التاريخية الغربية في ظل سيادة الكنيسة إلى غير ذلك، في حين أن الوضع الذي كان سائداً في الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية كان على خلاف ذلك، كانت تتأسس علوم ومعارف، وأخلاق، وإنتجات، إلى غير ذلك.

□ تلك العلوم وتلك الإنتاجات مهما بلغت من الإنتاج العلمي كان بالرغم من ذلك كله الحالة المغلقة الخاصة بالقرون الوسطى بالمنظومة المعرفية: «Le systeme Cognitif medieval لأن الحد الذي يفرق هنا بين الماضي والجديد، الحد هو ما ذكرته عن الوضع الإبستيمولوجي للعقل البشري.

○ نرجع إلى موضوع العلمانية ماذا عن المشروع العلماني المطبق في كثير من البلدان العربية والإسلامية؟

□ فيما يخص العلمانية، إن العلمانية كفاح مستمر، والكفاح من أجل العلمانية هو الكفاح من أجل المعرفة الموضوعية، من أجل العقل الحر، دون أن يتخلّى العقل الحر عن أية ظاهرة في حياة الإنسان، وطبعاً منها الظاهرة الدينية.

○ لكن العلمانية في مجتمعاتنا، المشاريع التي تقدمها، الوعود التي تقطعها.

□ نناوشها ونتكلّم فيها، ولذلك ناقشت أتاتورك وجميع الخبراء، أنا أناقش الآن العلمانية في فرنسا، كما ذكرت، نناوشها.

○ هل يظل المجتمع خاضعاً طوال فترة تزيد عن نصف قرن لتصور معين، قدم مرات عديدة مبررات فشله في إخراج هذا المجتمع من حالات يعيشها، حالة التخلف، حالة التبعية، حالة اللاوعي، حالة فقدان الذات والهوية، إلى غير ذلك؟ لا ينبغي لل الفكر العلمني أن يخضع لنفس الشروط شروط النقد والتغيير إلى غير ذلك، وهناك مظاهر فشل متعددة ينبغي أن تراجع؟

□ هذه المظاهر هي نتاج التصاعُد الاجتماعي المستمر، هل تظن أن «لوبين» يقييد بشرط العقل عندما يتكلّم، مع أنه فرنسي وينتمي إلى تاريخ فرنسا؟ لا، هناك فرنسيون لا يقييدون بالفكر الفرنسي، وبجميع الأبعاد الإيجابية للتفكير الفرنسي، بل يجعلونها، ومع ذلك يلعبون دورهم كمواطنين، يقولون ما يقولون في جميع المواقف السياسية والفكريّة وهم خاطئون ومبعدون كل الابتعاد عما يقتضيه الفكر الحر، لأن

الفكر الحر له قواعد أيضاً، ليس فكر فوضى، له مبادئ وقواعد. وكما قلت إذا نشرت مقالة يقرؤها الجميع، وينتقدون، ويرفضون، أو يقبلون، وهكذا.

○ لماذا يصر البعض على التمسك بلفظ العلمانية رغم ما يثيره من إشكالات. د. محمد عابد الجابري يقترح استبدال هذا اللفظ المشكك بالفاظ تؤدي وظيفته أفضل في مجال التحديث والتنمية، كالديموقراطية والعقلانية، فما هو سر هذا التشبث في نظركم؟

□ أنا في نظري، المشكك لا يتعلق بالتسمية، المشكك يتعلق بالتصرف، تصرف العقل مع المعرفة. مثلاً قدمت محاضرة في الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب، ما ذكرت، ما لفظت بكلمة العلمنة لم ترد في خطابي، ومع ذلك كل ما قلته كان مبنياً على كيفية تصرف العقل بالمعرفة، وكيفية تصرف العقل بتبليل المعرفة للآخرين المستمعين، دون أن أكيف فهمهم لما كنت أشرحه لهم، لأن هاتين القاعدتين هما أساسيات في التعريف بما تقتضيه العلمانية. كيف نعلم؟ وكيف نبلغ للآخرين ما وصلنا إليه من المعرفة دون أن نكيف معرفتهم؟

○ تقسّمون الفكر الإسلامي عموماً إلى ثلات قارات متمايزة: المفكّر فيه، واللامفّكر فيه، والمستحيل التفكّير فيه. فاما الأولى فالسائدة الشائعة المعروفة، أما الثانية اللامفّكر فيه فهي التي ينبغي فتحها وإثارة قضيّاتها من جديد، خصوصاً المسكونة عنه، أما الثالث المستحيل التفكّير فيه فتكاد تكون محرمة، وتتعلّلون ذلك بانتشار الوعي الدوغماتي الأرثوذكسي الذي الحساسية الإيمانية المفرطة، والمناخ الأيديولوجي الذي خلقته الحركات الإسلامية، علماً أنكم تستخدمون مناهج بحث علمية ترتكز على قراءاتكم التاريخية بالأساس، وعلماً أن هناك أيضاً قراءات مشابهة وصلت في جرأتها إلى إثارة المستحيل التفكّير فيه، كقراءة حسن حنفي وأدونيس وغيرهما، فهل سر هذا التخوف من طرفكم طبعاً، راجع إلى ما ذكرتُم، أم

إلى عدم الاطمئنان الكلي للمناهج الموظفة والنتائج المتوصل إليها، باعتبارها غير منسجمة، أو بالأحرى غير موظفة التوظيف الصحيح لمعالجة القضايا والإشكالات المحلية؟

□ أود أن أشرح أولاً ما أعني بما لا يمكن التفكير فيه، فما لا يمكن التفكير فيه «L'impensable» يوجد في جميع البيئات الفكرية، وفي جميع المجتمعات، لأن هناك حدوداً للعقل. فالعقل مهما بلغ من الاجتهد لا يمكنه أن يخترق بعض الحدود، مما كان في إمكانه في القرون الوسطى التفكير في إلغاء نظام الاستبعاد، استبعاد البشر، ما فكر أحد في هذا، لا عند اليونان ولا عند المسلمين C'était L'impensable.

○ المسلمين فكروا في تحرير الرق.

□ التحرير، ولكن متعلق بمن كسب، ولكن كفلسفة لا زال حتى اليوم موجوداً، لم يتغير، على كل حال هذا موضوع آخر. كل فترة من فترات التاريخ لها نطاق لا يمكن للعقل أن يدخلها حتى يفكر في معنى الأشياء، لأن العقل البشري ما وصل إلى حد يمكنه من التفكير في بعض المسائل، وهذا نوع ثان، ما لا يمكن التفكير فيه بسبب سياسي، عندما قرأت العقيدة القادرية في مساجد بغداد، فورد فيها أن من قال بخلق القرآن فدمه حلال. وأصبح التفكير في خلق القرآن لا يمكن التفكير فيه، ليس بسبب فكري لأنهم فكروا فيه، وبلغوا كل شيء، كتبوا وناشروا، كل شيء، ولكن بسبب سياسي أيديولوجي، لا يمكن التفكير في الموضوع.

إذن ما لا يمكن التفكير فيه بسبب حدود العقل كعقل في فترة من فترات التاريخ، وما لا يمكن التفكير فيه ونعود بالله منه لأنه من شر البشر، الذين يفرضون على البشر ألا يفكروا، وهذا ما حدث بنا نحن. وهذا ما أريد أن أبرزه وأن نفك فيه، حتى ننقد عقولنا وعقول شبابنا من هذا الجو الذي يفرض عليهم أن يتخلوا عن بحث لهم القدرة والوسائل أن يفكروا فيه. هذا الجانب الذي أريد أن ألح عليه لأنه جانب أيديولوجي يميت الفكر بالأيديولوجيا.

○ الجانب الثاني من السؤال، علما بأنكم تستخدمو مناهج بحث علمية ترتكز على قراءاتكم التاريخية بالأساس، وعلما أن هناك قراءات تصل في جرأتها إلى إثارة المستحيل التفكير فيه، كدراسة حسن حنفي وأدونيس وغيرهما. قلت فما سر هذا التخوف هل هو راجع إلى سيادة «الوعي الدوغمatic» أم إلى عدم الاطمئنان الكلي للمناهج الموظفة باعتبارها غير منسجمة، أو بالأحرى غير موظفة التوظيف الصحيح لمعالجة القضايا والإشكالات المحلية؟

□ هناك رقابة ذاتية، كل منا بدون استثناء يفرض على نفسه رقابة عندما يتكلم أمام جمهوره، لأن مجتمعنا لا يتحمل بعض الكلام عن الكثير من المسائل، وخاصة إذا مسست تلك المسائل، القضايا الدينية أو السياسية، فمجتمعنا لا يتحمل. ولذلك يجب أن تخاطب الناس بما يتحملون، بما يفهمون. هذه واحدة، والثانية، التكوين العلمي لشبابنا تكون ضعيف جدا لا يهدى بهم إلى تطبيق الكثير مما ذكرنا في حديثنا من المناهج الخاصة بكل علم من العلوم الاجتماعية، وأيضا من التكوين الإبستمولوجي الذي يجعلهم لا يخلطون بين الخطاب الديني والخطاب العلمي والخطاب التاريخي، بل يقفزون من مستوى إلى مستوى، إذا كلمتهم بكلام تاريخي يردون عليك بكلام أخلاقي أو بكلام قرآنی، يردون عليك بشيء لا يتعلق بما قلت فهذا إذن المشكل.

○ تدعون إلى توظيف كل الدراسات الحديثة للمجاز والرمز والأسطورة والإسلاميات التطبيقية وغيرها من المناهج المعتمدة في مختلف العلوم في النص والفكر الإسلاميين، فهل هذا التوظيف واع من قبلكم لأن له شروطا وقواعد، أو أنه يكون تلقائيا بدعوى عاليه العلوم والمناهج؟ ثم ماذا عن خصوصيات المفاهيم الثقافية والتاريخية. الدكتور الجابري يقول بالجنسية الثقافية للمفاهيم، ويتبني منهج الإفراغ والملء، الإفراغ من المضمون الغربي والملء بالمضمون العربي الإسلامي موضوع الدراسة، كما

فعل في كتابه نقد العقل السياسي العربي، فما رأيكم؟

□ أنا لا أقول بجنسية المفاهيم أو جنسية العلوم، أقول طبعاً كمؤرخ بسياق تاريخي، يصاحب كل معجم، الذي نستعمله. ولكن من الواجب على العقل الباحث أن يبحث أولاً عن هذا السياق حتى يتخلص عنه، إذا كان سياقاً يعوق المسيرة، إلى تنظير أعم للمعرفة. وإن هناك مرحلتان في البحث: المرحلة الأولى دائماً تاريخية لدراسة السياق، مثلاً سياق مفهوم العلمانية في فرنسا، ليكتشف ما هو خاص بالمجتمع الفرنسي في إبراز هذا المفهوم وفي استعماله. وهناك سياق خاص به، وهو سياق سياسي، ولذلك سأرفض هذا السياق السياسي، لن أقييد به، لأن ما يهمني أنا هو أن أفهم الجانب التنظيري العلمي لهذا المفهوم، حتى أكيفه وأطبقه على المجتمع المصري والمجتمع الجزائري والمجتمع الهندي وأي مجتمع.

○ لكن مضمون هذا المفهوم ومرعيته؟

□ المضمون سيثري، سيثرى دائماً.

○ هناك في الساحة الفكرية المعاصرة تقريباً ثلاثة توجهات فكرية أساسية: التوجه العلماني، التوجه القومي، التوجه الإسلامي، وهناك حوارات بين مكونات هذه الاتجاهات ابتدأت مؤخراً على مستويات مختلفة، أي أفق ترونه لهذه التوجهات، في ضوء الأحداث الراهنة، والمتغيرات الدولية، والمشاريع المستقبلية، والتجارب التاريخية لهذه الاتجاهات؟

□ الاتجاه الذي أفضله أنا؟

○ ليس الاتجاه الذي تفضلونه، ولكن في تقييم لأعمال هذه الاتجاهات، ما هو الاتجاه الذي ترونـه أقرب إلى الصواب والمعقولية، وإلى التغيير الحقيقي في ظل المعطيات الراهنة والمتغيرات الدولية والإقليمية؟

□ هذه الاتجاهات أعتبرها ظواهرات اجتماعية ثقافية، في هذه المرحلة

التاريخية التي تمر بها المجتمعات الإسلامية، وكلها أضعها موضع البحث لأبرز جوانبها الأيديولوجية، جوانبها النفسانية، جوانبها الفكرية، إذا كان هناك فكر يعتمد عليه، حتى نستخرج ما يمكننا أن نذهب دائمًا إلى إنتاج معرفة يمكن أن تعمم لسائر المجتمعات. مثلاً إذا وجدنا فكراً يأتي بجديد فيما يخص دراسة وظائف الدين الإسلامي في المجتمعات الإسلامية، فكر يمكن أن يستثمر في إثراء التنظير الأنtrapولوجي للظاهرة الدينية بكمالها التي تهم جميع المجتمعات. هذا سنسنخذه وسنعتمد عليه، ونقول لهذا نتيجة الخبرة التاريخية للمجتمعات الإسلامية، اعتماداً على الدين الإسلامي، وإذا لم نجد مثل هذه الخبرة التفكيرية، سنقول هذه صراعات خاصة تلك المجتمعات وسننتهي.

○ الدكتور الجابري يطرح مسألة الكتلة التاريخية، بمعنى عناصر التقاء بين هذه المكونات الفكرية الثلاثة، يمكن أن تلتقي عندها وتجمع حولهما، من أجل العمل المشترك ومن أجل البناء المشترك، ينبغي أن تتكل على عناصر موضوعية تجمعها.

□ لا، لا يستريح عقلي ولا قلبي إلى فكرة التكتل، هذا التكتل فيه خطر، أنا رأيت المصدر لكرامشي، نحن في زمن التفكير الشيوعي، ويلبس هذا التفكير الشيوعي بكلمة عربية، وبمعطيات عربية وإسلامية، والشباب يندفع ويصفق، وهذا نحن مندفعون في ثورة. هذا هو معنى البحث عن المصادر، على كل حال بدون أن نشير إلى غرامشي والشيوعية، أنا عندما أستمع إلى الكلمة العربية «تكتل» دعني وحدي.

○ قضيت أكثر من ربع قرن تقريباً في ديار الغرب، ولعلكم لامست معاينته حقيقة شعارات متعددة ترفعها الحضارة الغربية الآن، كالديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان والمساواة إلى غير ذلك. والملاحظ أن هذه المفاهيم المحلية تخص الإنسان الغربي وحده دون تعديتها إلى غيره، خصوصاً إذا

كان هذا الغير ينتمي إلى منظومة حضارية أخرى، إسلامية خصوصاً، وبنية اجتماعية واقتصادية أخرى، كدول الجنوب أو دول العالم الثالث، ويؤكد هذا موقف الغرب صاحب هذه الشعارات من قضايا متعددة، فلسطين، البوسنة، الشيشان، السودان، ليبيا، العراق... إلى غير ذلك، فلأن تجلّى مصداقية هذه المفاهيم في نظركم؟

□ مصداقية هذه المفاهيم في نظري في شيء واحد، وهو أن الفكر الأوروبي، أقول الأوروبي يتسم بنقد كل المفاهيم، كل النظريات، كل المواقف الفكرية التي يأتي بها، لا يفرض مفهوماً واحداً ويطبقه تطبيقاً نهائياً شاملـاً. ويتباـه لأـبد الأـبد، هذا مجال، معنى هذا أن المفهوم العقلي في الفكر الأوروبي لا يزال يـتنقل من مرحلة إلى مرحلة، ولا يزال العقل يـتهم العـقل، ومـادمت تـتهم العـقل في جـميع ما يـقوله العـقل، ستـبقى حـياً ستـبقى حـراً، وهذا المـفتاح هو الأـساس. ولـذلك جـميع المـفاهـيم التي تـذكـرـها، نـعـم هـنـاك أـنـاس وـتـيـارـات يـسـتـغـلـونـها في أـورـوـبـا استـغـلاـلاً أـيدـيـولـوجـياً واستـغـلاـلاً سـلـطـوـياً، انـظـرـ العنـوانـ: رـهـانـاتـ المـعـنىـ وإـرـادـاتـ الـهـيـمنـةـ. الجـوابـ فيـ العنـوانـ، وأـنـا منـ دـاخـلـ المـجـتمـعـاتـ الإـسـلـامـيـةـ وـالتـارـيخـ الإـسـلـامـيـ كـمـا ذـكـرـتـ لـكـ فـيـ الـبـداـيـةـ، أـنـا أـقـفـ هـذـا المـوقـفـ لـأـسـمـحـ لـنـفـسـيـ أـنـ تـقـفـ إـلـىـ نـظـرـيـةـ، إـلـىـ مـفـهـومـ، دونـ أـسـتـمـرـ فيـ التـسـاؤـلـ عنـ لـيـاقـتـهـ، وـعـنـ مـدـىـ تـطـبـيقـهـ لـمـا يـهـمـنـيـ أـنـ أـعـرـفـهـ.

○ ولكن من الناحية السياسية الرسمية؟

□ من الناحية السياسية عندما تقـفـ هـذـا المـوقـفـ.

○ أـثـيـرـتـ فـيـ فـرـنـسـاـ وـماـ تـزالـ تـثـارـ مـسـأـلـةـ تـمـسـ جـوهـرـيـاـ بـحـقـيـقـةـ الـدـيمـقـراـطـيـةـ وـالـحـرـيـةـ وـالـمـساـواـةـ فـيـ هـذـاـ الـبـلـدـ، وـهـيـ مـسـأـلـةـ الـزـيـ الإـسـلـامـيـ، لـمـاـ تـعـرـضـتـ لـهـ صـاحـبـاتـ هـذـاـ الـزـيـ منـ طـرـدـ مـنـ الـمـارـسـ، وـمـضـايـقـاتـ، وـتـهـمـيـشـ، إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ، عـلـمـاـ أـنـ مـظـاهـرـ تـديـنـيـةـ أـخـرـىـ، يـهـودـيـةـ، بـوـذـيـةـ، مـسـيـحـيـةـ، وـغـيرـهـاـ، مـسـمـوحـ بـهـاـ هـنـالـكـ، فـهـلـ هـذـاـ السـلـوكـ يـعـكـسـ فـيـ نـظـرـكـ الـوـجـهـ الـحـقـيقـيـ

الصلبي والعنصري تجاه الإنسان المسلم خصوصا، في هذا البلد، أم مرد ذلك إلى أمور أخرى؟

(ضاحكا) نعم، هذا السؤال وهذه الظاهرة هي ظاهرة كبيرة لها مستويات مستوى الظروف السياسية الراهنة في العالم الإسلامي، والعلاقات بين العالم الإسلامي والغرب. الغرب كقوة جغرافية سياسية واستراتيجية، الغرب أمام العالم الإسلامي كقوة سياسية ليس كقوة دينية. من وراء الخطاب السياسي ينظر الغرب إلى الظاهرة السياسية، وله استراتيجية أمام هذه الظاهرة. هذا مفهوم وهذا مستوى مهم لتقييم الظاهرة التي تذكرها بفرنسا. وظاهرة أخرى، مستوى ثان يختلط فيه الجانب السياسي والجانب الفكري، أقول يختلط فيه، لأن لا الفرنسيين ولا المسلمين أمكنهم أن يميزوا بين هذين الجانبين، خاصة في هذه المسألة. الجانب السياسي هو أن الفرنسيين ينظرون إلى الجالية الإسلامية بفرنسا كجالية قد تهدد النظام الفرنسي، المجتمع الفرنسي. ويرون في الحجاب رمزا سياسيا قد يؤدي في نظرهم إلى هذا التحريف. وهناك أحزاب سياسية تستغل هذه الظاهرة لأسباب سياسية حتى يكتسبوا السلطة عن طريق التصويت، وكذا وكذا. هذا جانب، ويختلط بهذا الجانب كما قلت الجانب الفكري، وأيضا جانب إحساسي يجب أن لا ننساه، أقول الجانب الإحساسى خاصه بالنسبة للنساء، النساء بفرنسا لهن إحساس بضرورة تحرير المرأة من القيود التشريعية، كما تقول صاحبتنا فريدة بناني، أصدرت كتاب: «حق شرعي وقيود تشريعية»، هذا هو عنوان الكتاب، أعجبني هذا العنوان، إذن النساء يرون في هذا الحجاب أيضا رمزا يدل على شيء لا يحتملنه النساء. وهذا مفهوم من باب الإحساس، إحساس النساء بوضعهن مفهوم، يجب أن نحترم هذا كإحساس لا كفكرة أو أيديولوجية أو ... إحساس النساء بوضعهن له تأثير في المسألة. الجانب الفكري، تكلمنا عن العلمانية عند المفكرين الفرنسيين بأنها اكتساب فكري عظيم تقدم الفكر إلى العربية، كما ذكرنا دليلا على ذلك، الانتقال من العقل المستنيم الخاضع إلى العقل المتحرر، وكافحوا وساندهم

الفرنسيون من أجل هذه النقطة التاريخية الفكرية، كم سال من دم في الثورة الفرنسية الكبرى! هل نحتقر هذا وننتظر إلى هذا من أعلاننا؟ هذا ما نتعلم من التاريخ، ونحن نعيش في بلدتهم، هذا من أدب الضيافة عند المسلمين أن نراعي ما يقولون به. وحينما نشكو نحن أنهم لا يحترمونا يجب علينا أن نعاملهم بنفس الشيء، سال دم الفرنسيين على هذه النقطةوها هم يرون مفاجأة ناسا تجنسوا أخذوا الجنسية الفرنسية، ويطالبون بشيء يبطل فكريها ما ماتوا عليه ومن أجله في الثورة الفرنسية الكبرى، رهان المعنى وإرادة الهيمنة، هذا العنوان، هذا هو موقفنا أنا.

○ مفاهيم الديموقراطية، والحرية وغيرها من المفاهيم المتداولة، حقوق الإنسان وغيرها من الفلسفات، بمعنى أنها تخضع بدورها لمرجعية عليا هي الدولة، ففرنسا لا يمكنها أن تتنازل إطلاقاً عن منجزات ومكتسبات الثورة.

□ لا، لا يمكن هذا، أضيف إلى هذا، أن العدد المتزايد من الفرنسيين مستعدون أن يعيدوا النظر في هذه المشكلة، أي مشكلة العلاقات في فهمهم للعلمانية وتطبيقاتها، بالنسبة إلى الوضع الجديد الذي طرأ على مجتمعهم بوجود المسلمين في هذا البلد، وهم مستعدون، ولكن هذا الاستعداد يحتاج إلى مناقشات، يحتاج إلى شروح، يحتاج إلى تربية العقول والنفوس كسائر المجتمعات. لماذا نطالب الفرنسيين أن يعاملونا معاملة الملائكة؟ ليسوا بملائكة، هم بشر مثلنا، وهل نحن نعاملهم كذلك؟ هذا هو.

أنا أوجد في المعممة، في وسط المعممة، أنا من الذين أثاروا هذا على جميع المستويات، السياسي والجامعي والعلمي والديني، وأثيره على هذا الشكل، والناس الفرنسيون يستمعون إلى كل كلامي بكل احترام، هذه شهادة.

○ كيف تنتظرون إلى عمل الكثير من الحركات الإسلامية التي تتبنى مشاريع

تغيير حضاري ورؤى استراتيجية ومستقبلية تتبني على مرجعية واضحة، تؤمن بالمسار الديمقراطي وتنفتح بشروطها على الآخر؟

□ أنا إذا تقيدت بالمشروع الديمقراطي، واحترمت المشروع الديمقراطي، بما فيه من تسامح، من تأييد لحرية العقل، من تأييد لحرية التفكير، من تأييد لحرية النشر، ومن الاحترام للإنسان كإنسان، ومن الاعتراف بضرورة إعادة النظر في وضع المرأة في المجتمع، إذا عملوا هذا الشيء أنا معهم. والإسلام عنده دور، ليس هناك مشكل.

تحدثني عن الديمقراطية وتعطيني كل هذا مرحبا بك، ليس عندي مشكل.

○ تجربة الجزائر؟

□ هذه لا نتكلم عنها لأنها خطيرة.

○ آخر سؤال حول النظام الدولي الجديد الذي يفرض الآن هيمنته تقريراً بحد القوة على العالم ككل. النظام العالمي الجديد يحاول أن يعم مشروعه الحضاري والثقافي والسياسي إلى غير ذلك على الكره الأرضية بأكملها، إلى درجة أن فرانسيس فوكو ياما كتب كتابه «نهاية التاريخ» حيث اعتبره نموذجاً نهائياً إلى غير ذلك، كيف تنتظرون إلى هذه الظاهرة الجديدة في إطار هذا المشروع؟

□ ليست ظاهرة جديدة، لأن البشر منذ وجدوا كبشر ما زالوا يكافحون من أجل الهيمنة والعنف، فطر الإنسان على العنف، وعندنا نحلل الثقافات ونحلل الأديان، الدور الأول للأديان هو البحث عن سبل تحديد تأثير العنف في حياة الإنسان، ولذلك الأديان حاولت أن تحد من تأثيرات العنف في وجود الإنسان بشيئين: ما نسميه «Le sacree»، ليس عندي كلمة مرادفة إذا وجدت كلمة مرحبا بها.

○ ذكرتم العامل الأول هو Le sacré، ما هو العامل الثاني؟

□ الحقيقة «La vérité» نقوله بالفرنسية لأنني أكتب كتابا، Sacré، Vérité قراءة سورة التوبية، اقرأ سورة التوبية التي تقول «وأعدوا لهم كل مرصد» آية السيف التي ألغت كذا من آية، آية السيف يسمونها.

○ تعقيب بسيط جدا. مسألة مهمة ذكرتموها بأن الأديان تحد من العنف، أو تحاول أن تقلل من العنف، في المجتمعات الغربية، تجربة الغرب مع الديانة المسيحية هل عكست هذا المفهوم؟ الغرب الآن يمتلك وسائل العنف، وفعلا يفرض نفسه على العالم بالعنف، يستعمر العالم بالعنف ... الخ.

□ هذا مشكل تاريخي.

○ شكرا جزيلا استاذ.

المجال الحيوي لفقه التعدد والاختلاف

حوار مع:

السيد محمد حسن الأمين

○ يؤسس النص القرآني صيغة للتعارف والتعايش في الاجتماع البشري مبنية على الأمن والتسامح والسلم الأهلي في آيات متعددة منها قوله: ﴿إِنَّا أَنْهَا النَّاسَ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذِكْرٍ وَأَنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعْارِفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَانُكُمْ﴾. ما هي الأصول المنهجية لفقه التعارف التي تستوحونها من القرآن الكريم؟ وما هي مركبات ثقافة التعايش مع الآخر الداخلي.. وأساليب التفاهم وال الحوار مع الآخر المختلف التي يشي بها النص القرآني؟

□ إذا حاولنا أن نتجاوز المسافة التاريخية الفاصلة بيننا وبين النص القرآني، وهي المساهمة التي تشكلت فيها عناصر الاجتماع والفكر الإسلامي، وذهبنا مباشرة إلى النص القرآني.. فإننا سوف نكتشف أن النص أوسع من المدى التاريخي الذي استلهمه وفسره وحوله من معطى إلهي ذي احتمالات وأبعاد لا حدود لها، إلى معطى تاريخي ثابت الحدود والأبعاد. على نحو يمكنا من القول بأن مساحة التاريخ الإسلامي هي بمجملها صورة من صور التمثيل البشري لنصٍ كان من الممكن (وما يزال) تمثله في صور أخرى، ويعني ذلك أيضاً - وبالضرورة المنطقية - أن يمثل النص القرآني - خلافاً للنص نفسه - هو تمثل نسبيٍ بشري متغير وتاريخي تدخل

فيه كل العوامل المؤثرة في سلوك الاجتماع البشري بما فيها العوامل التي تنتمي إلى ما قبل نزول النص فضلاً عن عوامل الاجتماع والاقتصاد ومؤثرات البيئة والبيئة الجغرافية. إن وجهاً أساسياً من أوجه علاقة المسلمين بالقرآن الكريم هو وجه استنطاق للنص ومساءلته، وكل استنطاق للنص هو بالضرورة تعبير عن حاجات وأسئلة وإشكاليات تدور في عقل الطرف (المستنطق) بكسر الطاء، أي في دائرة التاريجية والاجتماعية، أي نحن نستنطق النص القرآني بالأسئلة التي يطرحها علينا عصرنا، فليس من الطبيعي - مثلاً - أن يكون أسلافنا قد استنطقوا النص القرآني حول مبدأ العولمة وطبعتها وإشكالياتها كما هي مطروحة في عصرنا، ذلك أن العولمة هي إشكالية عصرنا وليس إشكالية عصرهم، كذلك أيضاً، وعلى سبيل المثال، فإن القرآن الكريم لم يستنطق بما فيه الكفاية حول مسألة الديمقراطية في العصور الماضية، رغم ورود كلمة الشورى في النص والدعوة إلى اعتمادها.

عن هذا الحد أود أن أطرق أيضاً - وعلى سبيل التأسيس لاجابة السؤال حول ما هي رؤية القرآن لموضوع التعايش والتعارف في الاجتماع البشري - إلى مسألة أخرى ضرورية في مجال التأسيس لمنهج استنطاق النص القرآني حول أي موضوع من موضوعات الكون والانسان والحياة. إن القرآن هو كتاب الله المسطور - وهذه حقيقة - ولكن الحقيقة الأخرى التي توازيها ولا تقل أهمية عنها هي ان الكون هو كتاب الله المنتشر، وكل قراءة لأحد الكتابين لا تقييم جدلاً مع قراءة الكتاب الآخر ستظهر قراءة ناقصة ومبتورة، وهذه الفكرة ليست جديدة على تراث الأدب الإسلامي خاصة الفلسفى منه والاحيائى الحديث، ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو إلى أي حد حاول الفكر الإسلامي ومعه الاجتماع الإسلامي أن يصل بين هاتين القراءتين من جهة؟ ومن جهة أخرى إلى أي حد حظي كتاب الله المنشور لدى المسلمين بالقداسة التي حظي بها كتاب الله المسطور؟

إن نقداً جوهرياً ومخلصاً لتراث الاجتماع والفكر الإسلامي يكشف - في نظري - مفارقة صادمة بين درجة عالية من اهتمام المسلمين بالقرآن الكريم وتذليل آياته وعلومه وشأنه من جهة، وبين انعكاس ذلك على درجة اجتماعهم الفكري والسياسي وفي كل مناحي الحياة الدنيا وشؤونها، وخاصة فيما آل إليه هذا الاجتماع

في عصرنا الراهن، إن المسلمين قرأوا القرآن قراءة جيدة، ومع ذلك فإن هذه القراءة كانت ناقصة لأنها لم تقترب بقراءة تعادلها في القوة والاهتمام وهي قراءة الكون (تجلياته وقوانينه وأسراره وكل ما أصبح فيما بعد موضوعاً للعلم الحديث). لا تستطيع تفسير المفارقة التي أشرنا إليها، إلا في فشل الموازنة بين القراءتين، أعني في تقريب المسلمين للقراءة الثانية (القراءة الكونية) أو على الأقل في ضعف حضور هذه القراءة بالمقارنة مع قراءة النص المسطور (القرآن) وكذلك في ضعف الوصل بين القراءتين.

كان السؤال المطروح - ولو بصيغ مختلفة - هو التالي: الحقيقة ما مصدرها، الوحي أم العالم؟

وكان جوابنا على ذلك هو أن الوحي هو مصدر الحقيقة. ولقد أدى هذا الجواب إلى إهمال القراءة الثانية، أي قراءة العالم والكون، رغم اعترافنا بأن الكون هو كتاب الله المنثور. وأدى غياب القراءة الثانية (الكون والعالم) إلى خلل في القراءة الأولى (القرآن) التي يستحيل اكتمالها منفردة بعيداً عن جبل العلاقة بينها وبين القراءة الثانية.

في موضوع الاجتماع الإنساني - وهو مظهر أساسي من مظاهر الكون والعالم - لا يمكن التماس مركبات لثقافة التعايش مع الآخر ولا منهجية لفقه التعارف وأساليب التقاهم وال الحوار مع المختلف من (النص المسطور) وحده، أي من القرآن الكريم حصراً، فالاجتماع الإنساني أيضاً هو مصدر مكمل للنص القرآني. وإذا كان الاجتماع الإنساني (بوصفه أحد تجليات النص المنثور) مصدراً للاستلهام والمعرفة، بات من المحتم المزاوجة بين معطيات النص القرآني من جهة ومعطيات النص الكوني البشري (المتحقق في حيز التاريخ) أي في حيز الزمان المتحرك من جهة أخرى.

إن القرآن الكريم يؤسس لمبدأ التعارف الإنساني ولمعاييره ويؤكدها كما في الآية الكريمة: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» ولكن لا يوجهنا إلى صيغة محددة في تنزيلها من مستوى القيمة العليا إلى مستوى التحقق التاريخي وما يتطلبه ذلك من تفاصيل (وهنا لا

يفوتني التأكيد على أن غياب التفاصيل في شأن من شؤون الكون والمجتمع من النص القرآني لا يعتبر غياباً كاملاً ما دام يتضمن الإحالة على التاريخ وعلى العقائقي المتعددة في الحياة والكون والمجتمع، فيما أكثر النصوص القرآنية توجه إلى النظر والتدبر في معطيات الكون والتاريخ والطبيعة والمجتمع).

لقد كان السؤال دقيقاً ولماحا عند استعمال عبارة (يشي بها القرآن الكريم حين تحدث عن فقه التعارف ومرتكزات ثقافة التعايش مع الآخر وأساليب الحوار مع الآخر المختلف.. فالنص القرآني - إذا جاز لنا أن نستعمل عبارة أبي تمام هنا (لم تكفي إشارته) أما التفاصيل وأما الوجوه المتعددة للحقيقة فإن مسرحها التاريخ وعالم الشهود، أي التجربة والاختبار والتحليل والاستقراء إلى ما هنالك من وسائل النظر والمعرفة.

إن القرآن الكريم يشي بكل المبادئ الكبرى التي تؤسس للاجتماع الإنساني المنشود في أرقى مستوياته وفي طبيعة هذه المبادئ مبدأ حرية الكائن الإنساني، أي حقه في الاختيار. أما الاهتداء إلى قواعد الحرية والعمل بمقومات هذه القواعد فهي مهمة بشرية بمعظم وجهاتها، ومبدأ الحرية هو الأصل المنهجي لفقه التعارف والتعايش في الاجتماع البشري وما يتفرع عنه من حقوق أخرى كحق الاختلاف وتعايش المختلفين وحق تداول السلطة، وهو - أي مبدأ الحرية - هو المؤسس لأساليب التفاهم وال الحوار مع الآخر.

إنني تأسيساً على ما سبق - وفي صوئه - أقترح نهجاً يقوم على مسألة القرآن الكريم واستطاعته بشأن الحصيلة الراهنة التي انتهى إليها التقدم البشري بشأن مبادئ الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية وتداول السلطة ومعطيات المجتمع المدني، انطلاقاً من أن هذه المبادئ والمعطيات لا بد من اعتبارها مظهاً من مظاهر المكافحة والکدح البشري في الوصول إلى الحقيقة المطلقة، أي في الوصول إلى الله.^(١) أهمية هذا النهج في نظري ليست في حجم الحصيلة المعرفية التي سيقدمها لنا،

(١) المكافحة والکدح اشارة إلى قوله تعالى «انا خلقنا الانسان في كبد» والى قوله تعالى «يا ايها الانسان انك کادح الى ربک کدحا فملاقيه».

وإنما في الشرعية القرآنية بهذه المعرفة من جهة، وفي تكريس مبدأ العلاقة الجدلية بين القرآن المسطور والقرآن المنثور، أي العالم.. من جهة أخرى.

○ الاختلاف سنة ماضية في الحياة البشرية «ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم» وقد نهى القرآن عن النزاع والتفرق الذي يفضي إلى تمزق المجتمع.. لكنه اعترف بالاختلاف وقبل التنوع والتعدد، فما هو الإطار القرآني للتعايش رغم التنوع والاختلاف؟

□ إن التعدد والتنوع، وبالتالي الاختلاف، هي من الحقائق الواضحة في تكوين الاجتماع البشري، وهي سمات بديهية لهذا الاجتماع، ولكن غير البديهي وغير المتفق عليه تاريخيا هو الموقف من هذه السمات، حيث تفاوت النظر إليها وإلى مصادرها، وإلى ما ينبغي أن تؤول إليه، بين اتجاهات تنظر إليها بوصفها ظواهر سلبية في الاجتماع البشري، لا بد من مواجهتها بواسطة الدعوات الإصلاحية وصولا إلى نوع من (اليوتوبيا) تقضى بمساواة البشر ووحدتهم الكاملة، وبين اتجاهات نظرت إلى هذا التعدد بوصفه مظهرا طبيعيا للحياة البشرية، تماما كاختلاف الألوان والأجناس، بل اتجهت إلى التنظير للاستقلال والتعايش بين الجماعات البشرية المختلفة وداخل الجماعة الواحدة، وهذه النزعة هي الغالبة على الوجهة العامة للأديان وللدعوات الكبرى في تاريخ الاجتماع البشري، ولكن رغم غلبة هذه الوجهة وغلبة هذه الوجهة في إطار الفكر الإسلامي فإن أشكال التعامل التاريخي الإسلامي مع حقائق التعدد والاختلاف داخل الجماعة الواحدة أو بين الجماعات المتعددة لم تكن كذلك، بل اتسمت - إلى حد كبير وإلى حد ما أحيانا - بقمع التعدد واختزاله، بحيث لم يعد الاجتماع الإسلامي صورة للتوجه القرآني في هذه المسألة إلا في حدود ضيق، وأحيانا في حدود رحبة بالمقارنة مع صور الاجتماع غير الإسلامي خصوصا في العصر العباسي حيث شهد الاجتماع الإسلامي قابلية متقدمة في احتضان المتعدد والمختلف.

إذن فالتوجه القرآني لا يختلف عن الاتجاه التاريخي النظري العام في الدعوة إلى قبول التعدد والاختلاف، ولكن الميزة القرآنية تكمن في التأصيل الديني لفكرة

وتعابيش المختلفين، وتردّها إلى أساس الخلق كما في الآية التي ذكرها السؤال «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة...»، وهو أساس يرتبط بمبدأ حرية الكائن الانساني ومسؤوليته، حيث لا مسؤولية بدون حرية، ولا حرية للكائن الانساني فرداً أو جماعة دون امتلاك حق الاختلاف والتنوع، وليس صحيحاً القول بأن الفرد أو الجماعة تكون حرّة قبل الدخول في الاسلام. أما بعده فهي تفقد حريتها. إن اختيار حرّة الاسلام عقيدة وهوية هو ثمرة اختيار حرّة يتّخذه الفرد أو الجماعة، وكل اختيار حرّة ينشأ عنه التزام ومسؤولية، والالتزام والمسؤولية لا يترتب عليهما فقدان الحرية بل يزيدان من رصيدها، والجماعة حين تنجذب - بواسطة حريتها - الانحراف في دائرة العقيدة الاسلامية، فإنها تندو أكثر حرصاً على ممارسة تنوعها داخل هذه الدائرة، كما تندو أكثر استيعاباً لحق الآخر خارج العقيدة الاسلامية في ممارسة اختلافه وتغييره عنها.

إن أبرز مصاديق تكريم الكائن الانساني «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر» وفق القرآن الكريم تكمن - من وجهة نظرى - في أن حريتها، وبالتالي اختياراته المشتقة من قواعد الحرية نفسها لا تشكل سبباً لحرمانه من حقوقه الطبيعية المكرسة، ومنها حقه في أن يكون مختلفاً.

إن مفهوم النزاع والتفرق الذي نهى عنه القرآن الكريم ليس منشأه التعدد والاختلاف داخل الجماعة أو بين الجماعات المختلفة، وإنما منشأه الطغيان، وسوء الادارة لهذا التعدد، حيث تقوم بين الجماعات المختلفة علاقة النفي والنفي المتبادل، وحيث يجري الاحتكام إلى مبدأ الْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ.

إن القرآن الكريم لا يشترط للسلام البشري نَفْيَ حق التعدد والاختلاف، بل على العكس من ذلك فإنه يشترط للسلام البشري الاعتراف بهذا الحق وحمايته، ومن ثم التعارف بين الجماعات المختلفة، أي الاعتراف المتبادل بينها، والتزام مبدأ العوار فيما يختلفون عليه.

إن النزعـة التـامـية الـتي اـتـسـمتـ بـهـاـ بـعـضـ الـتـيـارـاتـ الـاسـلامـيـةـ السـيـاسـيـةـ الحديثـةـ تـجـاهـ الـاجـتمـاعـ السـيـاسـيـ الـاسـلامـيـ كـانـتـ نـزـعـةـ ضـارـةـ،ـ أـطـلـقـهـاـ هـاجـسـ الغـلـبةـ وـهـاجـسـ اـسـتـعـادـةـ السـيـطـرـةـ مـنـ الـآـخـرـ،ـ وـأـخـذـتـ طـرـيقـهـاـ إـلـىـ اـنـتـاجـ فـقـهـ

سياسي ينسجم مع هاجسها، وقد آن الأوان للتحرر من هذا الهاجس، واكتشاف المدى الحيوي لفقه الاختلاف والتعدد، حيث تكمن القيمة الجوهرية للإسلام بوصفه دعوة عالمية.

○ تعتبر صحيحة المدينة أو دستور المدينة أول ميثاق للتعايش في الاجتماع الإسلامي دونه الرسول (ص) بغية بناء نسق تعاوني بين مختلف الفئات، في مجتمع يضم المسلمين واليهود وينتمي إلى قبائل شتى في المدينة المنورة، ما هي صيغة التعايش التي جسدتها السيرة النبوية، ونمط الاجتماع الإسلامي في عصر البعثة؟

□ إن أي صيغة من صيغة الاجتماع الإنساني لا تشترط - بالضرورة - وحدة الدين للأفراد والجماعات التي تتبع إلى هذا الاجتماع، كما لا تشترط وحدة اللون أو الجنس أو العرق، كما لا يشترط الإسلام على المنتسبين إليه الخروج من أي دائرة من دوائر الانتماء القومي والقبلي والعائلي، ولكنه لا يريد لهذه أن تطفى على الانتماء إلى العقيدة، والاسلام يرى في هذه الانتماءات دوائر صغيرة تدرج في الدائرة الأوسع وهي العقيدة وتفاعل داخلها. وما كان لمحمد (ص) أن يُكره الناس على الدخول في الإسلام، فلا إكراه في الدين، كما يقرر القرآن الكريم، ولكن الاجتماع البشري لا يقوم بدون صيغة تحفظ له نظامه وأمنه، وهذا ما تقوله لنا صحيفـة المدينة، حيث أرسى الرسول (ص) أول نظام سياسي اجتماعي بعد نزول الإسلام لم يشترط فيه وحدة الدين. إن صحيفـة المدينة هي دستور تلك الدولة التي أقامها الرسول، وهي لم تكن وحـيا بل قـامت ثـمرة للتفاوض الحر بين المسلمين بقيادة الرسول، واليهود بقيادة زعمائهم وأحـبارهم، إضافة إلى تمثيل القبائل، واكتسبت الدولة (دولة المدينة) شرعيتها من توافق الأطراف عليها، مما يعني أن شرعـية الدولة ليس مصدرـها الدين، وهي في الوقت نفسه لا تتناقض مع موجـبات الدين وأحكـامـه. إن حـكمـة الإسلام شـاءـت أن تقوم هذه الدولة في إطار اجتماع متـعدد.. وفي وقت مـبـكر، وبـقيادة الرسـول الأـعظـم نفسه؛ لـتشـكل نـموـذـجا وـقدـوة لـقـيـام الدولـ والمـجـتمـعـات السـيـاسـيـة الـاسـلـامـيـة الـتـي ستـأتـي بـعـدـها. وقد كان مـمـكـنا لهـذه التجـربـة

الفذة أن تتطور وأن تستمر وتباور على نحو أفضل، لو أن اليهود آنذاك لم ينقضوا العهود والمواثيق التي التزموا بها عند كتابة الصحيفة.

وبالرغم من أن الكيان السياسي الذي أنشأته صحيفة المدينة لا ينطبق عليه مفهوم الدولة بالمعنى الذي آل إليه المفهوم في العصور الحديثة، إلا أن بنود الصحيفة زاخرة بالمعطيات التي تسمح بتشكيل تصور كافٍ لقبول الاجتماع الإسلامي لمبدأ التعدد والتعايش مع المختلف دون انتقاص لحقوقه ولهوبيته المختلفة. إن بعض جهاد المسلمين بقيادة الرسول الأعظم (ص) - إن لم يكن معظمها - قام في وجه النزعة الجاهلية، التي لا تريد أن تستوعب فكرة قبول المختلف. ألم تكن دعوة الرسول (ص) مرفوضة لأنها مختلفة عن السائد؟ ألم تكن هجرته من مكة إلى المدينة؛ لأن المجتمع السياسي في مكة آنذاك لم يقبل إدراج المسلمين في إطاره؟ فهل نتصور - مع ذلك كله - أن الإسلام بعد أن تقوى شوكته يعود ليمارس الإكراهات نفسها التي عانى منها، وقاتل في سبيل التحرر من وطأتها؟!

وبالتالي إذا كان لنا أن نستخلص من دولة المدينة المنورة ومن دستورها المتمثل بالصحيفة مبادئ للاجتماع والمجتمع المتعدد، فإننا باختصار نستخلص المبادئ التالية:

١ - إن صيغة الاجتماع السياسي لا تفرض وحدة الدين، وبالأولى أن لا تفترض وحدة اللون والجنس والعرق.

٢ - إن الإسلام دين بالضرورة، ولكنه ليس دولة بالضرورة كما هو الشائع.

٣ - إن الدولة شأن بشري مدني، تستمد شرعيتها من إرادة المنضويين تحت لوائها.

٤ - إن بشرية الدولة لا تحول دون اتخاذ تعاليم الدين والأديان التي يعتنقها أفرادها مصدرًا لدستورها وقوانينها، ولا يحولها ذلك إلى دولة دينية. يبقى بعد هذا التحليل السريع لوثيقة المدينة المنورة ودولتها بما يتصل بموضوع التعدد و التعايش الإسلامي والمختلف أن أشير إلى حديث الرسول (ص) عن حلف الفضول الذي شهدته مكة في الجاهلية.. أورده لدلاته الفذة على بعدي النبوة ورجل الدولة في شخصية الرسول الأعظم، وعلى استقلالهما وتكاملهما في شخصه الكريم: (لقد شهدت في الجاهلية حلفاً أحب أن لي به حمر النعم ولو دعيت إليه في الإسلام لأجبت).

○ عرف التاريخ الاسلامي إكراهات ايديولوجية متنوعة سوغها فقهاء القصور السلطانية، تلبية للنزاعات العدوانية لدى الطواغيت والسلطانين، بالرغم من أنها على الصد من قوله تعالى: (لَا إِكْرَاهُ فِي الدِّينِ) الذي يؤكد بوضوح على عدم تحقيق الدين بالإكراه. ما هو أثر مواقف الفقهاء الذين يبررون الإكراهات الایديولوجية في إفقار بعض قطاعات التراث الفقهي من روح التسامح التي اتسم بها الإسلام؟

□ الفقه عموما - والفقه الاسلامي خصوصا - ليس ثمرة تأمل ذهني خالص.. ومعزول عن المؤثرات والعوامل الفكرية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالفقهه، شأنه في ذلك شأن كل ألوان النشاط المعرفي ذي الطابع الانساني، والفقه الاسلامي - بهذا اللحاظ - نشاط معرفي (بل ومعطى معرفي) قابل للتبدل والتطور والتغير، أي قابل لإعادة النظر تقريما ونقدا، والفقه الاسلامي لم يكن خارج هذه المعادلة، إذا كان المراد بالنقد والتقويم إعادة الفقهاء النظر في الأدلة اللغوية والعملية التي اعتمدتها السابقون في مجال استنباط الأحكام، ولكن إذا كان النقد والتقويم يعني التماس العوامل الاجتماعية المؤثرة في آراء الفقيه وفي أحكامه يجب أن نعترف أن فقهنا الاسلامي لم تتح له بعد هذه الفرصة الضرورية، وإذا كان ثمة من دراسات تناولت التيارات والاتجاهات الفقهية الاسلامية عبر التاريخ، وربطت بينها وبين المؤثرات الفكرية والسياسية والمادية في العصور التي انتجهتها، فإن هذه المهمة لم تدخل في حيز اهتمام الفقيه، ومن ثم ظلت معزولة عن منهجه المعرفي المعتمد في البحث والاجتهاد والاستنباط، ربما لهذا السبب بالذات - ولأسباب ثانوية أخرى - لم يجر التعامل مع الفقه بوصفه معرفة نسبية تاريخية، وللسبب نفسه ما زال فقهاء المسلمين حتى عصرنا الراهن يتوزعون للانتماء إلى مذاهب فقهية تاريخية، ويتعاملون معها بوصفها معطيات ثابتة، وغير قابلة للتحوّل والذوبان في السائل التاريخي العام وغير خاضعة لقانون البقاء للأصلح. هذا النقص (نقص العنصر النقدي التاريخي في المعرفة الفقهية وانتاجها) هو أعقد وأقسى أشكال الإكراهات المعرفية المسببة ليس لإفقار بعض قطاعات التراث الفقهي من روح التسامح الطبيعية التي اتسم به الاسلام، بل المسببة - أيضا - لحرمان الفقه الاسلامي من

قيام مذاهب واتجاهات جديدة بصورة مستمرة تعكس في حركة تحولها وتبدلها، القابلية المميزة لفقهنا الإسلامي على امتلاك عنصر الريادة في مواجهة الإشكاليات المتعددة للأوضاع القانونية في الاجتماع العالمي عامّة، وفي اجتماعنا الإسلامي خاصة. لا نريد أن يكون فقهنا الإسلامي مجرد مصدر لإقرار أوضاع قانونية جديدة، بل مكتشفاً لهذه الأوضاع، ومبادراً لاجتراح الحلول وصياغة النظريات والقواعد، وهذه مهمة لا تتحقق بدون درجة عالية من التحرر من إكراهات منهجية، تحميها النزعة الالاتاريجية في إنتاج المعرفة الفقهية، التي ما زالت تسيطر وتتقى بثقلها على مناهج إنتاج فقهنا الإسلامي المعاصر. أين هو التاريحي المتغير والإلهي الثابت - مثلاً - في أحكام الردة، وفي أحكام علاقة المسلمين بأهل الذمة؟ أين هو في الأحكام المتعلقة بالزواج والأسرة، وصولاً إلى السؤال الأساسي، أين هو التاريحي واللاتاريحي في الفقه السياسي والاجتماعي الإسلامي في العصور التي اتسمت باستتباع السلطة والسلطان للفقيه؟

إن الفقيه - إذ ذاك - كان ينتج الفقه في ظل وضعية معينة، وفي مناخ سياسي يقرر الواقعية أولاً ثم يطلب إلى الفقيه صياغة أساس فقهي لها، يقرر الأمير - مثلاً - لأسباب سياسية خالصة قانوناً للتمييز بين الأزياء في أفراد دولته، بين المسلمين وأهل الذمة، ويشرع عقوبة من يخالف القانون، ويقر الفقيه هذا التصرف (ويشرعنها) كما حصل ذلك في عهد الرشيد. هذه واقعة لا نريد أن نحاكمها دينياً وأخلاقياً، ولا نريد أن نحاكم من خلالها علاقة الفقيه بالسلطان، وهي نموذج لما أردنا إثباته من أن التاريخ - أي الزمن والزمن السياسي والاجتماعي - هو مصدر أساس في تشكيل المعطى الفقهي، ولكن هذه الواقعية وواقع مشابهة لها أطلقت في فقهنا الإسلامي - وما زالت حتى يومنا هذا - عنواناً فقهيماً ما يزال الجدل حوله قائماً، هو عنوان تشبه المسلم بالكافر، فيما هذه المسألة - كما نرى - ليست سوى إشكالية تاريخية أملتها اعتبارات سياسية واجتماعية في حينها، فيما الإسلام في عصرنا - وبوصفه دعوة للحوار والتكامل الانساني - لا يتحمل منها مثل هذه المصادرات الضارة للأخر غير المسلم، فضلاً عن أن المسألة لا أساس دينياً خالصاً لها.

إن أكثر قطاعات فقهنا الإسلامي حاجة إلى النقد والتفكير والفرز التاريخي هي القطاعات المتعلقة بفقه الأحكام السلطانية، وما يتصل بها ويلبسها من التصويب والتخطئة والتکفير في مجال العقيدة، ناهيك عنه في مجال المذهب. إن نهاية الكيان السياسي الجامع لل المسلمين في بدايات القرن العشرين هي بالتأكيد كارثة بالنظر إليها من عدة زوايا، ولكنها من زاوية أخرى يمكن اعتبارها فرصة جديدة لصياغة شروطٍ واستراتيجية جديدة لدعوة إسلامية قادرة على الاستواء بعاملين كبيرين:

أحدهما: أن سقوط الكيان السياسي أو الدولة من الاجتماع الإسلامي لم يؤد إلى سقوط الاجتماع الإسلامي، سواء منه رابطة العقيدة أو رابطة الثقافة ولم يسقط - وهذا مهم جدا - رابط الانتماء إلى الشريعة الواحدة ولو بمذاهبها المتعددة وهذا يؤكد أن مصير الإسلام لم يكن مرتبطاً بمصير الكيان السياسي لل المسلمين.

ثانيهما: إن انهيار الكيان السياسي جرد المسلمين من وطأة تاريخهم، وخاصة منه السياسي وتدعياته الفكرية والفقهية، وصيغه التي أنتجها بمحمولاتها التاريخية الظرفية وتحولت في وعي المسلمين - أو كثير منهم - إلى مبادئ يسعون دائمًا إلى تسويفها والدفاع عنها، فضلاً عن صيرورتها فيودا تحدي قدرتهم على اجتراح التحولات التي يحتاجها اجتماعهم، خصوصاً على الصُّعد الفقهية والفكرية والسياسية.

إن مركب الاستبداد يغور عميقاً في بنية تاريخنا السياسي.. ولأن التاريخ حقيقة حية لا يمكن الانفصال الكامل عنها، فلا بد أن تأخذ علاقتنا به صورة الاتصال لا الانفصال، ولا بد أن يطال هذا الجدل صورة تراثنا الفقهي لتحريره من آثار الاكراهات الأيديولوجية والسياسية، وأن لا ندع هذه المهمة النقدية للمستشرقين وحدهم ولدعاة الانفصال الكامل عن هويتنا الإسلامية الحضارية.

○ شاع استخدام الفتاوى كسلاح بين المسلمين في هذا العصر، وتعسف الذين لجأوا إلى هذا السلاح في توظيفه، بنحو أضحت بعضهم يسعى

لممارسة عملية تفتيش عقائد من حيث يدري أو لا يدري، فاستخدم مختلف وسائل التشهير والقذف وتحريض العامة من أجل التنكيل بمفكرين وعلماء دين مستنيرين. ما السبيل لوقاية مجتمعاتنا من ذلك؟ وكيف يتسعى لنا إشاعة فضاء حر للبحث والتفكير في قضيائنا الإسلامية والاجتماعية؟

ويكرس خطاب بعض الجماعات الإسلامية ظاهرة نفي الآخر.. وتسرف تلك الجماعات في ذلك فتدعى أن تحرير أصحاب الرأي ومصادر حرية الآخرين، هو حق منحه الله تعالى لها، وأنها تستعيد نزعة التحرير لدى بعض الفرق التي ظهرت في التاريخ. ما هي مناشئ هذا اللون من التفكير؟ وما السبيل لتحسين مجتمعاتنا من روح الكراهية التي تنمو وتشتد مع تغلب هذا الخطاب؟

□ تنتهي هذه الظواهر المؤذية – في بعض – وجوه الخطاب الإسلامي، كاستخدام الفتاوى سلاحاً بين المسلمين أنفسهم، ومن المسلمين في مواجهة غيرهم وتحرير أصحاب الرأي المختلف، إلى نزعة خطيرة ظهرت في جميع الديانات، وبعبارة أصح فإنها ظهرت في كل المجتمعات الدينية، في المسيحية، كما في اليهودية وصولاً إلى الإسلام، وهي نزعة ادعاء حق النطق باسم الحق الإلهي على الأرض، وهي ظاهرة تتناقض مع جوهر الديانات السماوية بوصفها دعوة لتحرير الكائن الانساني من كل المصادرات والإكراهات المنافية لمركب الحرية والاختيار في ذاته، وبالتالي النافذة لقيمة وكرامته المميزة بوصفه مخلوقاً ممتازاً ومكرماً ومعداً لهمة الاستخلاف على الأرض من الخالق تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تقضيلا﴾ كان أخطر خصوم الأنبياء - عبر التاريخ - ليس طفأة السلطة والمال كالملوك والأثرياء - وإن كان هؤلاء الطفأة من الخصوم الأشداء - ولكن كان أخطر هؤلاء الخصوم، الكهنة، وكما نلاحظ فإن هؤلاء - أي الكهنة - حلفاء طبيعيون لطفأة عصرهم ووظيفتهم محددة بإضفاء الشرعية الدينية على طفأة السلطة والمال، ودائماً بوصفهم ناطقين باسم الحق الإلهي على الأرض، إنهم الزاوية العادة في مثلث السلطة والمال والدين، ومواجهة الأنبياء لهم

أكثر تعقيدا، ورموزهم العية (رموز هذا المثلث) في القرآن الكريم هم فرعون وقارون وهامان. ولكن كيف تنشأ دعوى النطق باسم الحق الإلهي في الاجتماع الديني؟ إنها تنشأ مع الدين، ولكن في تناسب عكسي، أي يضعف الدين ويترافق في جوهره ومقداره، فتقوى نزعة مصادرته والنطق باسمه، وهنا يجب أن نلاحظ أن الدين الجديد ينزل علىنبي جديد عندما تكون قد استتب سلطة الكهنة في الدين السابق، هكذا كان أول من تصدى لإبراهيم عليه السلام كهنة نمرود وحراس الأصنام الآلهة، وأول من تصدى لدعوة موسى عليه السلام كاهن فرعون هامان، وأول من تصدى لدعوة عيسى عليه السلام أحبار اليهود وكهنتهم، ولم يكن الإسلام استثناء من ذلك فكان أشرس من تصدى للرسول (ص) حراس الأصنام وأحبار اليهود. والآن هل نجا الإسلام، وهو الدين الخاتم، من هذه القاعدة المطردة أي بروز ناطقين باسمه، أي باسم الله في الاجتماع الإسلامي؟ الحق أن الإسلام لم ينج من ذلك، فمنذ تأسيس الخلافة الأموية على الأقل، ومنذ جلوس أول خليفة أموي على عرش الخلافة بدأ - وبقوه - تاريخ السلطة باسم الحق الإلهي في الاجتماع الإسلامي، وبدأت تداعيات هذا الاختراق في البنية الفوقيّة للجتماع الإسلامي والفقه والأدب وعلم الكلام الإسلامي، ومنها نزعات التكفير والتكمير المضاد لدى فرق إسلامية كثيرة. لكن بروز هذه الظاهرات الخطيرة مجددا وبشكل لافت في إطار بعض الحركات الإسلامية المعاصرة، لا يمكن القول بصدق تفسيره بأنه مظاهر من مظاهر لعنة التاريخ، أي لعنة الماضي التي ما زالت تلاحقنا فحسب، بل لا بد من تعرية الوعي المنتج لهذه الحركات ووصفه كوعي هش ومبادر، لا تسهم في تشكيله الروح الدينية بقدر ما يأتي انعكاسا ورد فعل مباشر لاحباطات وإكراهات ثقافية واجتماعية واستفزازات مارستها أنظمة اجتماعية حديثة في العالم الإسلامي، فراح يتشكل هذا الوعي على ايقاعاتها ويمارس على طريقتها مذكيا الحس الديني لأهداف ثأرية لا علاقة له بها جس التجدد الحضاري الإسلامي، وهو - لذلك - لا يملك قابلية الحوار وقبول الآخر، وهو قاصر عن إدراك المعنى الفلسفى للسامح الإسلامي الديني القائم على - أساسا - على رؤية الحقيقة بوصفها ذات وجوه متعددة، فلا يعود اختلاف وجهات النظر بشأنها اختلافا على طبيعتها

وجوهرها، بل يغدو هذا الاختلاف في حقيقته الوسيلة البشرية الأرقى لامتلاكها.. وهذا يكمن جوهر التسامح الديني الاسلامي، ولكنه في وعي بعض الحركات الاسلامية يغدو هذا التسامح تواطئاً على الحقيقة وخيانة لها.

إن مزيداً من العمل على اطلاق التيارات الدينية النقدية والمستنيرة باتجاه تخلص الوعي الديني الشعبي من المؤثرات الضارة التي علقت به من عصور الانحطاط الفكري والسياسي، وإن مزيداً من تحقيق فرص التعليم والمعرفة على مستوى جميع العلوم والمعارف لأفراد المسلمين وشعوبهم، التي ما زالت تعاني بدرجة مخيفة من الجهل والفقر والمرض، ما يجعلها فريسة سهلة للوقوع أسيرة خطاب التيارات العنف الديني والاجتماعي، وذات استجابة حادة للتحريض ضد الفكر الديني المستنير والمسؤول الذي يضطلع به قادة ومفكرون ومصلحون إسلاميون يعانون من التيارات الاسلامية المغلقة أكثر مما يعانون من كل المصادرات الأخرى التي يتعرضون لها من جانب التيارات السياسية والفكرية والاجتماعية الأخرى غير الدينية، إن مزيداً من العمل على هذين المحورين كفيل بأن يضيق دائرة فعل هذه التيارات ودائرة تأثيرها.

إن ادعاء حق التخطئة والتوصيب والتکفير باسم الدين من قبل بعض الحركات في اجتماع اسلامي هو الصورة المعادلة لظهور الكهنة في الأديان السالفة، والذين - كما ذكرنا - كانوا أقسى على الأنبياء المرسلين من كل أعداء الأنبياء.. وإذا كان الاسلام هو الدين الخاتم، والمسلمون لا ينتظرون نبياً جديداً يجدد لهم دينهم، فإننا - ببساطة - يمكن أن نستنتج أن مهمة التصدي لهذه الظاهرة هي مهمة المصلحين أفراداً كان هؤلاء المصلحون أم تيارات، وهذا ما ينسجم مع التصور الاسلامي القائم على أن انقطاع النبوة بعد الاسلام كان بمثابة اعلان عن بلوغ الانسانية سن رشدتها، أي مرحلة قدرتها على تحمل مسؤولياتها وحماية منجزاتها ومحاسبتها، وفي الاسلام - الدين الخاتم - من مناهج الهدایة ما يكفي لاضطلاع المصلحين بتحمل مسؤولية تجديد الفكر الديني، وتتجدد الاجتماع الدينی وإصلاحه.. وربما الى هذه الحقيقة كانت إشارة النبي (ص) في مضمون حديثه المشهور: (يرسل الله على رأس كل مائة عام من يصلح لهذه الأمة أمور دينها).

○ تحرم بعض الفتاوى التعاطي مع الكتب التي تصطلاح عليها بكتب (الضلال) حين كانت وسائل نشر الكتاب وتوزيعه محدودة.. فإن كان لتلك الفتاوى ما يبررها تاريخياً، فهل تجدون ما يبررها اليوم، في عصر ثورة الاتصالات، ويسير تداول المعلومات، وسهولة انتشار الأفكار وشيوخها في مختلف أرجاء المعمورة؟ وما هو موقف المسلم من الثقافات الأخرى في الشرق والغرب، لا سيما أن هناك مشتركات بشرية عديدة في تلك الثقافات، تصلح أن تكون منطلقاً للتسامح واللاغنف والمحبة والتعاون والعيش المشترك؟

□ يمكن أن نفهم إيجابياً فتاوى التحرير في التعاطي مع كتب الضلال، بل مع كل مصادر المعرفة المشابهة من زاويتين:

أحداها: حين تكون حكمة هذه الفتاوى قائمة على ادراك جاد ومسؤول من قبل الفقيه لما نسيمه بالمصطلح السياسي: الخل بميزان القوة بين وسائل الأمة الثقافية، أي قدرتها على إشاعة ثقافتها، وبين وسائل الاستعمار التي تتفوق على وسائلها وقدراتها على إشاعة الثقافة ذات الطابع المضاد والاستلابي بقصد توهين علاقة الأمة بثقافتها وقيمها. في هذه الحال كان موقف الفقيه بتحريم ما سُمي بكتب الضلال موقعاً ومفهوماً بل ضرورياً تستدعيه ضرورة تحصين الذات، لا بهدف عزلها عن الآخر المختلف، بل بهدف حماية صمودها ومقومات دفاعها عن الذات، ومثل هذه الفتاوى في حكمتها وفي مقاصدها المستنيرة هي لون من ألوان فقهنا التاريخي، أي المرتبط بتاريخه، وينبغي أن لا يشكل أي عبء يثقل كاهلنا ويضفي عليهنا باتجاه محاكماته، بمعنى الالتزام بمنطقه، فتجعل لكتب الضلال وتعاطي قراءتها والتعرف على أفكارها الحكم نفسه في ظرف تاريخي مختلف تماماً أو جزئياً عن الظرف الذي صدرت فيه عن فقهاء المسلمين أمثال هذه الفتاوى.

وثانيهما: حين تكون هذه الفتاوى متعلقة في صياغة منهج مدرسي تربوي، فمن الطبيعي في صياغة المناهج التربوية للأطفال والناشئة أن تنتهي المادة الدراسية التربوية بعنابة فائقة، تجنب النشأ حالة الارتكاك والاضطراب النفسي والعقلي قبل نضج الاستعداد العقلي والذهني والنفسي التي تسمح له بالتعرف على الأفكار التي

تناقض العقيدة التي تجري تشتئته عليها. إن كل إصلاح تربوي لا بد أن يتضمن عنصر التحرير، ولكن ليس بالصورة التي تؤدي إلى نشوء (عقدة التحرير) لدى أجيالنا الناشئة.

هاتان هما الزاويتان اللتان تقسم بهما ايجابيا فتاوى التحرير المذكورة.. ولكن للمسألة زوايا ووجوها أخرى، تطرح ذاتها في الحالة التي يصار فيها إلى تعليم مبدأ التحرير هذا، نقف منها على الاشكاليات والاسئلة التالية: ما هي كتب الضلال؟ وهل مفهوم الضلال يسري على المعرفة ويقيدها؟ وهل يصح أن تُقيد المعرفة بشروط خارجة عن طبيعتها؟ وهل يجوز أن يخضع إنتاج المعرفة للمعايير ذاتها التي تخضع لها شروط إنتاج القيم الأخلاقية وأنماط السلوك وفقه النظام والمعاملة في الاجتماع البشري؟

إن المعرفة بطبيعتها متمردة ليس على محاولة ضبطها من الخارج فحسب، وإنما هي متمردة على ذاتها، وإذا صر أن يكون لانتاج المعرفة قانون ثابت، فالقانون الثابت الوحيد هو نسبيتها وتغيرها، وهذا التوصيف للمعرفة لا ينطبق فحسب على معرفة العالم وإنما على معرفة الدين نفسه.

وقد يلاحظ البعض بأن للدين مبادئ وأحكاما ثابتة، وهذا ما يتنافي مع قواعد المعرفة بوصفها عنصرا متاحلا لا يقبل السكون والثبات. وجوابنا عليه أن الدين بذاته - أي بوصفه وحيا إلهيا - لا يخضع لقوانين المعرفة البشرية، وما يلازمها من أمراض التقير والتحول وإن كانت معرفة الدين تخضع لهذه الأمراض لكونها معرفة بشرية، كذلك التمييز بين ما هو دين (أي وحي) أو معرفة بشرية، فإنه أيضا من اختصاص المعرفة البشرية وخاضع لشروطها، من حيث كونه نسبيا ومتاحلا. إن الوحي هو الجواب الإلهي لسؤال ثقافي معرفي بشري عن مبدأ الوجود ومصيره ليس بواسع أدوات المعرفة البشرية إجابته، فهي - كما أشرنا - معرفة نسبية زمنية ومكانية أيضا، لذلك كان مصدرها العقل والحس والتجربة، فلا تقع معرفة الغيب في دائرتها، والوحي وإن كانت له طبيعة الثبات والإطلاق، فإنه لا يصطدم بقواعد المعرفة البشرية.. فهما - أي الوحي والمعرفة البشرية - حقلان مختلفان أحدهما موضوعه عالم الغيب، والآخر موضوعه عالم الشهادة.

أعود إلى الأسئلة والإشكالات التي يطرحها موضوع (كتب الضلال) ونتساءل هل يعد من كتب الضلال الكتاب الذي يتضمن فكراً ينكر وجود الخالق، وبالتالي ينكر وجود عالم الغيب؟ أعني هل يشكل مثل هذا الكتاب خطراً على إيماننا بالله وبعالمن الغيب؟

وإذا تمكننا من تحريم قراءة هذا الكتاب وأمثاله (وهو مجرد افتراض) فما هي النتيجة المترتبة؟ ولنفترض أن النتيجة هي تحصين إيمان الناس بالدين من عوامل الشك والريبة والقلق الفكري والروحي، ولكن السؤال الذي يليه هو: ما قيمة هذا اللون من الإيمان المحسن، أعني ما درجة قوته؟ وما درجة مناعتة؟

وإذا كانت قراءة كتب الضلال سوف تنتهي إلى انحراف عدد من المؤمنين عن إيمانهم فإنها - بالمقابل - سوف تجعل من المؤمنين الآخرين أشد ثقة بإيمانهم، وسوف تُسْهِم في تحويل إيمانهم من إيمان ساكن مطمئن إلى إيمان متعرج وفاسد، لأنَّ ثمرة اجتهد وتأمل لا إيمان وراثة وتقليد، وهذا ما ينسجم تماماً مع شروط العقيدة في التصور الإسلامي بوصفها اختياراً حرراً واعياً لا تقليد فيها، وقد دان الأدب القرآني هذا المصدر التقليدي الوراثي للعقيدة (إنَّا وجدنا آباءنا على ملة وإنَا على آثارهم مقتدون).

وفي مجال آخر فإن احتكاك العقل الإسلامي بالثقافات الأخرى لم تعد مسألة تتطلب قرار الإباحة، وهي لم تكن كذلك في الماضي، ولكنها في عصرنا وبعد تلك الانجازات النوعية الهائلة في تقنيات الاتصال وحجم المعلومات والأفكار التي تضخها يغدو مجرد التفكير في تفادي الاحتكاك بثقافة الآخر تفكيراً أقل مما يوسم به السذاجة، ويغدو التحدي المطروح هو كيف نؤمن لثقافتنا ومعلوماتنا الفرص نفسها في الشيوع وفي حجم التداول والتبادل التي تحظى بها الثقافات الأخرى؟

ويبدو لي هنا أن التحدي الذي أشرت إليه هو تحديٌ مزدوج، لا يتعلّق بقدرتنا وبقدراتنا المحدودة على إيصال ثقافتنا وتصوراتنا لوضعها في مجال التداول والتبادل العالمي فقط، وإنما يتعلق أيضاً - وبدرجة أكثر أهمية - في تأهيل ثقافتنا، وفي اصلاحها وفي توفير الواقع المعاصر لخطابها. إن تعديل بعض التسامح في رؤيتنا للأخر وثقافته المختلفة يbedo شرطاً بديهياً للاحتكاك به ومحاؤرته، وفي هذا المجال

فإن استيلاد خطاب إسلامي محاور وقابل للتفاعل مع الآخر ومدرك للمساحات المشتركة العريضة معه لا تحتاج أكثر من العودة إلى اليقاب، أي إلى القرآن الكريم والسنّة لتحرير الخطاب الإسلامي المعاصر من محمولاته التاريخية وملابساته، والتي جعلت بعضه خطاباً عصبياً نافياً للأخر ومجبراً من حس التسامح.

○ دعا القرآن الكريم أهل الكتاب إلى التعايش على أصل مشترك هو «تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم لا نعبد إلا الله» . ويعد هذا الأصل أحد أهم المركبات لصياغة إطار يحفظ التنوع العقائدي في مجتمع واحد، ما هي مركبات التعايش مع الأديان الأخرى في القرآن الكريم؟

□ إن طموح الإسلام يتوجه بصورة أساسية إلى قيام مجتمع حر، وحين يشترط على أهل الكتاب «أن لا نعبد إلا الله» فهو يشترط أقصى درجات الحرية للجتماع الإنساني، حيث عبادة الله تحريرُ للكائن الإنساني وللإجتماع الإنساني من كل أشكال العبوديات الأدنى. والقرآن الكريم إذ يتوجه إلى أهل الكتاب بهذه الدعوة فليس لأنه يرفض العيش المشترك مع غيرهم، بل لأن أديان أهل الكتاب تؤمن بضرورة عبادة الله الواحد التي يشكل اعتمادها شرطاً كافياً لقيام اجتماع إنساني عادل، بما يعني أن الإسلام لا يشترط وحدة الدين لقيام الاجتماع البشري، وإنما يشترط العدل لهذا الاجتماع، فإذا أمكن توفير العدل في العيش المشترك بين المؤمنين ببيانات متعددة وبين المؤمنين وغير المؤمنين فإن الإسلام لا يتحفظ على هذا النمط من الاجتماع بل يطلبه ويدعو إليه ولا يضيق به «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك» فجعل صيغة الاقتاق شرطاً لقيام الأمة الواحدة، ولم يجعلها شرطاً نافياً لقيام المجتمع البشري المتعدد، بل في سياق الآية ما يدعو إلى قبول الاختلاف واستيعابه. والله أعلم.

التعايش والحوار بين الأديان والثقافات

ندوة شارك فيها:

١- الدكتور محمد لغنهاؤزن.

٢- الدكتور عبد الكريم سروش.

٣- الشيخ محمد مجتهد شبستری.

٤- الدكتور فتح الله مجتبائی.

٥- الدكتور ایلخانی.

○ السؤال الأول يتصل بضرورة التعايش والحوار بين الأديان، ولماذا برزت الحاجة في الوقت الحاضر للنقاش والتعاطي الفكري على هذا الصعيد خلافاً للتقليد الذي ساد العلاقة بين الأديان لفترات طويلة؟ ما هي الدوافع والضرورات التي تقف وراء الشعور بالحاجة إلى الحوار؟

□ مجتبائي:

أعتقد أن هذه ليست حاجة حديثة الولادة، وإنما برزت كظاهرة في كل العصور عند اصطدام ثقافتين، بعدهما شعر الكثيرون بالحاجة الماسة إليها. وطبعاً شهد القرنان أو الثلاثة الأخيرة تغيرات شاملة ضاعفت من هذه الضرورة، فالقدرات الحديثة على السفر، والتطور الهائل لوسائل الاتصال، ضاعلت يوماً بعد آخر من

كتلة الكوكب الأرضي، وزادت من إمكانيات الشعوب على التواصل والتبادل. وهكذا تصاعدت الحاجة في زماننا إلى حوار بين الثقافات والأديان، ولم يولد هذا الحوار في عصرنا من لا شيء.

إن الحاجة إلى التعاطي والحوار كانت ملموسة في كافة الأزمنة، إلا أن عملية الحوار مرت بمنعطفات وتدبيبات بحسب إملاءات الزمان. وفي عصرنا الحاضر نشعر أن هذه الحاجة باتت أشد من أي وقت مضى. إننا اليوم لا نستطيع العيش إلا بالتواصل والتعامل مع الآخر في كافة أرجاء المعمورة، وهذا يوجب بطبيعة الحال معرفة الآخر والتفاهم معه، لا سيما الجيران.

وأعتقد أن نوع العلاقات تغير هو الآخر، أي أن العلاقات باتت اليوم أعمق وأكثر حساسية. في الماضي لم تكن العلاقات بين المجتمعات والشعوب على هذه الدرجة من العمق والأهمية، إذن فتعاقب الأزمان وتحول نمط العلاقة وإيقالها في التعقيد والحساسية واتساع أبعادها، كل هذا ضاعف من الحاجة إلى معرفة الآخر والتفاهم معه، وغدت إقامة العلاقات الواسعة مع أكبر عدد ممكن من الآخر، ومعرفته بعمق، والتحاور معه، علامة عافية، ومؤشر حيوية، وضرورة معيشية ملحة، فما لم يعرف الإنسان الآخر لا يمكنه أن يتصوره أبداً، ولن يقوم بینهما أي حوار ذي معنى. وبالتالي فالشرط الأول للحوار والتفاهم هو المعرفة الشاملة، أي ينبغي أن نتعرف على من نريد محاورته قبل التحاور. ويبدو لي أن هذه الحاجة إلى المعرفة والتفاهم ستتضاعف درجات كبيرة على مدى القرن الحادي والعشرين.

□ ايلخاني:

استشف من السؤال أنكم ترمون إلى السبب الذي جعل الغرب المسيحي يرغب في محاورة باقي الأديان خلال العقددين أو الثلاثة الماضية. في الثقافة الإسلامية ثمة تعاليم وتوصيات تحتأ على محاورة باقي الأديان، فالباري عزوجل يبشر المؤمنين الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وهناك آيات تدعو المؤمنين بالله واليوم الآخر إلى الطمأنينة وعدم الخوف، ولا تقتصر إشارات القرآن على الديانتين

اليهودية والمسيحية، بل تذكر الصابئين أيضاً. ونحن نعلم أن الصابئية غير قصبة عن اليهودية والنصرانية. إن التشديد على إرسال الله نبياً لكل قوم يعبر عن رحابة الرؤية الإسلامية حيال الأديان الأخرى.

والنتيجة هي أن محاورة الأديان ليست بدعاً في الإسلام، ولكن للأسف لم يكن المسلمين في عصرنا الراهن رواداً لمشاريع الحوار، وقد كان المسيحيون في العقود الثلاثة الأخيرة هم الذين أطلقوا أفكار الحوار مع الأديان الأخرى، مؤكدين أن المسلمين وأتباع الديانات الأخرى أجزاء ضرورية في المجتمع العالمي. وهذه ظاهرة ينبغي تقصي جذورها في تكامل آراء الكنائس المسيحية المختلفة. يحزم المسيح بحسب الأنجليل الأربعة أنه هو الحق، وأن من حاد عنه حاد عن الحق ودخل في الباطل. إنه من وجهة نظر المسيحيين ابن الله، نزل إلى الأرض لإنقاذ البشرية من ذنوبها، وإذا زعم غيره أنه يريد نجدة الناس وتخلصهم فقد كفر، وانصاع لإملاءات الشيطان. هذا ما يشدد عليه القديس بولس أكبر مفسري المسيحية ومتكلميها، متحدثاً عن كنيسة واحدة تجمع كافة المؤمنين بال المسيح باعتباره منقذ الإنسانية. ومعنى ذلك أن النصارى يرون أنفسهم على الحق المطلقاً والكثير منهم لازالوا مصرين على هذه الفكرة، فهم لا يرون النجاة والسعادة الأبدية شيئاً ممكناً خارج الرسالة العيساوية والجهاز الكنسي، بيد أن التاريخ يعلمنا أن الخلافات نشب فور عروج السيد المسيح، واتهم المسيحيون بعضهم بوضع البدع. ويمكن الاشارة في هذا الميدان إلى التيار اليهودي - المسيحي، وأتباع بولس، والفنوشية، والنمساطرة، وأتباع آريوس في القرون الميلادية الأولى، إلا أن أهم الخلافات والاشتقاقات كانت انقسام الكنيسة الكاثوليكية في روما عن الكنيسة الأرثوذكسية في الشرق عام ١٠٥٤ ميلادي، ومن ثم ظهور حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر الذي أفرز الكنائس البروتستانتية.

لقد تواصلت هذه الخلافات في العالم المسيحي حتى القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، وفي هذين القرنين لا سيما التاسع عشر برزت ميول الوحدة بين المذاهب

البروتستانتية، ومهما يكن فالإنجيل يتحدث عن كنيسة واحدة والآيمان بمؤسس لها، وهذا ما شكل عاماً مهماً للوحدة. وقد ظهر عامل آخر في القرن التاسع عشر رفد نزعة التوحد لدى المذاهب البروتستانتية، والعامل الجديد هو الاستعمار. لقد تقدم المبشرون كل جيوش الغرب التي زحفت لاستعمار البلدان الأخرى في آسيا وأفريقيا، وقرر البروتستانتيون في المجالس التي شكلوها في القرن العشرين أن لا يتحاصموا ولا يتماكروا داخل البلدان التي يدخلونها مع القوات المستعمرة، أي أن العدو الأجنبي حثّهم على نوع من الاتحاد فيما بينهم.

وفي القرن التاسع عشر بدأت الليبرالية بالظهور في أوروبا وأمريكا، وقرعت بالنسبة للمسيحيين أجراً مواجهة التيارات غير الدينية إن لم نقل المعادية للدين، وبهذا قوي العازف على الاتحاد والتقاهم. وفي القرن العشرين زاد البروتستانتيون من مجالس التعاون فيما بينهم، بينما كانت الكنيسة الكاثوليكية لا تعترف بالمجالس البروتستانتية حتى عقد الستينيات من القرن العشرين، ولا تسمح لأي كاثوليكي بالمشاركة فيها. وكان أن اندلعت الحرب العالمية الثانية التي دفعت عجلة تحرر البلدان الخاضعة للإستعمار، فما عادت هذه البلدان بحاجة إلى من يقوم عليها أو أنها لم تعد ترضي بهذه القوامة؛ لذلك صار لزاماً على المسيحية أن تنظر لبناء تلك البلدان كبشر متساوين في الحقوق مع غيرهم، وهذا ما أسفر عن ظهور فكرة الحوار مع الآخر في العالم الغربي. هذه الفكرة أو العقيدة الجديدة كانت عقيدة كنسية، لأن الليبراليين المسيحيين كانوا قد فتحوا قبل ذلك باب الحوار مع سائر الأديان كالهندوسية وغيرها، وتبعدهم الكنيسة الكاثوليكية في روما ففتحت باب الحوار مع البروتستان وغيرهم من أتباع المذاهب والأديان، وتأسس في النصف الأول من الستينيات مجلس «الفاتيكان الثاني».

العامل الآخر هو اكتساب الدين في العالم الغربي طابعاً فردياً، فقد تغلفت الليبرالية في الجهاز الكنسي ذاته، وبتعبير آخر ظهر في الأوساط الدينية المسيحية نمط من الآيمان بالتعددية الدينية، ولا ننسى تضاؤل حجم العالم الذي نعيش فيه، وهو حصيلة تطور الاتصالات، ما جعل بعض المفكرين يسمون العالم «قرية عالمية».

وتولد عن صغر العالم توحد الكثير من المشكلات، وتبديها كمشكلات مشتركة، أي أنها في الوقت الحاضر لا تستطيع تحديد أنفسنا بأطر معينة وإغلاق الأبواب على أنفسنا، وإنما ينبغي تواصل البشر فيما بينهم لحل ما يواجهونه من معضلات، وبمقدور الدين أن يلعب دوراً بارزاً في هذا الميدان.

ومن العوامل الأخرى تصاعد المادة الغربية، لا سيما بعد تعالي نجم السطوة السوفيتية عقب الحرب العالمية الثانية، ففي أعقاب هذه الحرب اقتحم الاتحاد السوفيتي الساحة كقوة عالمية كبيرة، وهذه القوة رائدة المادة الملحدة في العالم، وراح يدعو إلى عقيدته عبر العديد من القنوات والوسائل، فشعر أرباب الكنائس المسيحية أن بإمكانهم التعويل على باقي أصحاب العقائد الدينية في صراعهم مع الإلحاد. في حواري مع أحد القساوسة الهنغاريين يقول: نحن موحدون، تعالوا نتحد ونشعر عقيدة التوحيد لنقف بوجه الماديين.

مضافاً إلى كل هذا يمكن الإشارة إلى عوامل أخرى من قبيل تفاصيل ظاهرة التحلل الخلقي في الغرب، لا سيما بعد السنتينيات التي عرفت بالسنوات الذهبية، وهذا العامل يمكن أن يعد وليداً للعامل السابق، أي أن المادة هي التي خلخلت القيم الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية، خصوصاً وأن الغربيين رفلوا في النعم المادية الوفيرة، ما حدا بالمتدينين منهم إلى اللجوء للمشتركات الدينية من قبيل الاعتقاد بوجود الله والغيب والأخلاق.

○ هل يمكن القول: إن المسيحية صاحبة المبادرة على هذا الصعيد؟

□ لغناوزن:

تضافرت عوامل عدة لتوسيع الغربيين بأهمية الحوار بين الأديان. بعض هذه العوامل كانت ذات طابع أكاديمي، وبعضها اجتماعي أو سياسي. على المستوى الأكاديمي ترجمت العديد من النصوص الدينية طوال العقود الماضية إلى اللغة الانجليزية، فصدرت ترجمات جديدة لـ«بها غاوا دغينا» والعديد من شروحه.

وترجمت أيضاً نصوص بوذية مهمة من قبيل «لوتوس سوترا». وتم نشر كتب عن الديانة الطاوية والمدرسة الكونفوشيوسية باللغة الإنجليزية. كما ترجمت جملة من النصوص الإسلامية منها ترجمة «رج. فاوستين» لنصوص الحكم، وترجمة كلمان بارك، لمحات من قصائد جلال الدين الرومي على شكل قصائد أمريكية.

والظاهرة المهمة الأخرى هي صدور كتب وبحوث حملت أفكاراً دينية غير مسيحية ناقشها المؤلفون بصدق وإن شداد، فعلى سبيل المثال أصدر ديفيد هول وروجر أيمز كتاباً مؤثراً بعنوان «التفكير من وجهة نظر كونفوشيوس» كما صدرت ترجمات للعديد من كتابات الدالاي لاما. واجتذبت الديانة البوذية في التسعينيات ثقافية لها وزنها نظير الشاعر الأمريكي «آلن كينزبورغ». وتم تأليف مئات الكتب عن اليوجا والزن من قبل باحثين غربيين. وكان لوليام جينيك كتاباته حول الرومي وابن عربي، وقد حظيت باهتمام النقد وإطرائهم.

كل هذه الأعمال كانت بمثابة فتح كوة صغيرة على الأفكار الدينية غير المسيحية، وكانت هذه نقطة انطلاق مهمة.

بدأ المتكلمون المسيحيون، لا سيما المتحررين منهم، التشكيك في فكرة أن الفلاح لا سبيل له إلا الكنيسة المسيحية وتمادي البعض مثل هانس كونغ إلى القول بأن المسيحية غير متعارضة مع كون محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم رسولاً من الله حقاً. ودافع جون هيك عن التعددية الدينية، متوكلاً على أطروحة أن كل التباينات بين الأديان الكبرى في العالم تباينات ظاهرية، وأنها جميعاً تدعوا في النهاية إلى رسالة واحدة.

وعلى المستوى الاجتماعي، هاجرت في عضون العشرين سنة الأخيرة أعداد كبيرة من غير المسيحيين إلى أمريكا وبريطانيا، وتوجد في جميع المدن الأمريكية المهمة اليوم مراكز إسلامية، تأسست معظمها خلال العقود الأخيرة. وانتشرت في أمريكا طوال العشرين سنة الماضية وبسرعة كبيرة دور عبادة هندوسية وبوذية وسيخية.

وأقيمت غالب مراكز حوار الأديان من قبل رجال دين مسيحيين، ليستطيعوا

التعرف على الوافدين الجدد، ولি�تمكنوا أيضاً من تقييم الصراع الذي يستتبعه هذا التقارب.

سياسيًا، أدى التطرف الديني في مختلف أنحاء العالم إلى فضول الناس ورغبتهم في المعرفة بمقدار ما سبب من مخاوف وهلع، فالأحداث ذات الصلة بالثورة الإسلامية في إيران والصحوة الإسلامية عموماً أسفرت عن إصدار العشرات من الرسائل والكتب عن الفكر الإسلامي في العالم المعاصر، والتي لقيت إقبالاً ممiza. كذلك ساعدت القومية الهندوسية والسيخية ونضال الدالاي لاما في سبيل استقلال التبت إلى تكريس أهمية الأفكار الدينية غير المسيحية في أذهان المسيحيين.

ومع ذلك فقد كان الذين قطعوا الخطوات الأولى باتجاه حوار الأديان – في الولايات المتحدة على الأقل – هم اليهود، وفي حين كانت مبالغ طائلة من الضرائب التي يدفعها الشعب الأمريكي تتفق كمساعدات لإسرائيل، أدرك يهود أمريكا خطورة المشاعر المعادية لليهود، وبادروا بمساعدة رجال دين مسيحيين إلى تأسيس منظمات الغاية منها تعزيز التفاهم بين المجتمعين الدينيين اليهودي والمسيحي. ودعى المسلمون في الأعوام الأخيرة للمشاركة في مثل هذه المنظمات.

وقد كان من شأن مجمل هذه العوامل الأكademie والاجتماعية والسياسية أن تدفع عجلة الحوار بين الأديان إلى الأمام.

□ سروش:

النزاعات التي قامت في الماضي بين الأديان، برزت بين العامة من أتباع هذه الأديان أكثر مما كانت عليه بين العلماء، فعلماء الدين وبسبب وعيهم للجذور وغورهم في الأعمق واطلاعهم على الاشكالات الواردة على كل طرف، كانوا أقدر على التفاهم فيما بينهم مراعين شروط الانصاف والموضوعية، أما العامة فلأنهم مقلدون متبعون في الغالب، وليسوا من أهل البحث والتحقيق، فقد اتسمت الصراعات فيما بينهم بشدة أكبر، وتصوروا المسافات بينهم أكبر مما هي عليه بالفعل.

هذا بغض النظر عن أن عرفاء الأديان الذين تجاوزوا «الاسم» إلى «المسمى» شعروا دائمًا بتقارب أشد فيما بينهم، إلا أن أمراً ما خلق فارقاً كبيراً بين وضعنا بالأمس ووضعنا اليوم، وهذا الأمر هو أن أجواء الماضي كانت مفعمة بالأفكار الإلهية والنزاعات القدسية المعنوية، بحيث حينما كان عالمان دينيان يلتقيان ويتداولان في خلافاتهما، وينساقان إلى سجالات ساخنة ومناظرات جادة، فإنها بالرغم من كل خلافاتهما يذعنان لفكرة مشتركة، هي أنه على افتراض دحض دين من الأديان، فإن هذا لا يعني الركون إلى اللادينية، وإنما ينبغي التفتیش عن الحقيقة في دين آخر. ولا أقول: إنه لم يكن ثمة إلحاد أو إهمال للدين على الإطلاق. وإنما لم تكن اللا الدينية نظرية سائدة، بل كانت على العموم أفكاراً هامشية تمثل الاستثناء في المجتمع، أما السائد فهو الدين والإيمان.

النزعات الدينية شكلت في الماضي فضاءً غمر الناس حتى هامتهم فكانوا يسبحون فيه، أما في عصرنا الحاضر فالدين ليس هو القاعدة أبداً، وإن لم نقل: إن الانحدار أو العلمانية أو اللادينية هي التيارات المهيمنة، فإنها تقف على قدم المساواة مع النزعات الدينية من حيث الاستحواذ والتغلغل في النفوس. ولهذا فإن اجتماع علماء الأديان المختلفة اليوم والتحاور والمناظرة فيما بينهم، والتطرق لنقطات الاتفاق والافتراق فيما بينهم، اكتسب بحق معنى جديداً. في الماضي كانت النوايا نوايا احتجاج أكثر منها نوايا تقارب وتفاهم، بمعنى أن كلاً من الجانبين يسعى للاحتجاج على صحة أفكاره ومتبنياته وسقمه مدعيات الطرف المقابل، أما في الوقت الحاضر فتتجه غالب النوايا صوب التفاهم وتشخيص الذات في عالمٍ تسمع فيه أصوات مختلفة وجديدة تجعل النزعات الدينية نزعة ممكنة وسط نزعات أخرى منافسة، ما ينتقص بشكل ملحوظ من هيبتها القديمة.

هذه هي النقطة الأولى، أما النقطة الثانية فهي أن النزعات التي كانت بين أتباع الديانات المختلفة في الماضي كشفت للبشرية اليوم عن أن فهم أفكار الخصوم يحتاج إلى تفاهم أو تفهم أو تناغم روحي وقلبي. إذ لا نستطيع مع الإبقاء على روح الخصومة مع الآخر إدراك أفكاره ومدعياته، ففهم ما يقوله يقتضي التفهم

الإيجابي، وأن تفترض على الأقل أن أفكاره وآرائه قد تكون معقولة ومستساغة، وأن لكلامه مبرراته التي يعتقد بها كما نعتقد بمبرراتنا، وأنه يعتقد بعقلانية آرائه وم坦تها، وأنه ينشد الحقيقة كما ننشدها، وأنه يعاني من الضعف البشري الذي نعاني منه. ولهذا فالجلوس بجوار بعض يمثل تمارين للتفهم والتفاهم.

إن الخصومة ليست عاجزة عن حل مشكلة وحسب، بل لا تسمح لنا حتى باجتياز مرحلة التصور، ناهيك عن مرحلة تكذيب طروحات الآخرين أو تصديقها، وبالتالي فإن ضرورة الحوار هي في الواقع ضرورة التفاهم، وب بدون التفاهم لا يمكن الانتقال إلى المراحل اللاحقة على الإطلاق.

النقطة الثالثة التي تحضنا على الحوار هي العلم بأن المصير الذي منيت به الأديان على امتداد التاريخ ليس من مؤامرة أحد أبداً، وأنه ليس أمراً دبر بليل من قبل غدار سيء النية، وإنما هو حركة تاريخية طبيعية قد تحدث لأية مدرسة فكرية، فلا ينبغي لتابع أية مدرسة دينية توهם أن التفرقة والتشعب في الأديان الأخرى وتوزعها فرقاً ومذاهب، أو تجديد فهمها وإعادة تشكيلها أو تأويلها، وما إلى ذلك، ظواهر تختص بالفرق الأخرى، وأن فرقتهم ستبقى محصنة دون هكذا تقلبات، وهذه فكرة خاطئة بالمرة.

الاعتبار من مصير الآخرين وإعداد الذات لواجهة تحديات المستقبل، والأهم من كل ذلك الوعي بأننا جميعاً قد نمتحن بمثل هذه الحوادث، حقائق تدفع صوب التحاور والتفاهم المتبادل. في أحد المؤتمرات التي عقدت لهذا الغرض وحضره متكلمون مسلمون ومسحيون، قالت لي إحدى المشاركات، وكانت سيدة مسيحية متخصصة في الكلام المسيحي: «إنني لا أعرف عن الإسلام إلا القليل، لكنني مندهشة حقاً من الشبه الشديد بين القضايا والمشكلات والهموم في حقل التفسير وعلم الكلام لدى الديانتين الإسلامية والمسيحية».

النقطة الرابعة هي أن مؤلفات علماء الأديان في دحض معتقدات الغير لم تعد مفيدة بالنسبة لنا، لأن دراسة تاريخ الأديان تعلمنا أن تحولات هائلة طرأت على

أفكار علماء الأديان؛ لذا قد يختلف فيهم علماء دين معين لمسألة من المسائل قبل عشرة قرون عن فهم علماء الدين اليوم للمسألة ذاتها، وبهذا يجب صرف الأفهام والتصورات في كل عصر إلى جانب بعضها، والتحرك صوب العوار المباشر، وطلب الأفكار من صاحب الأفكار ذاته.

لو اتخذنا كتب الملل والنحل القديمة ملاكا لنا في عصرنا هذا، واعتمدناها في تقييم اليهودية والمسيحية، نكون قد حدنا عن جادة الصواب بشكل فاضح؛ لأننا اليوم بأمس الحاجة إلى معرفة اليهودية والمسيحية المعاصرتين.

أضف إلى ذلك أن الجمهورية الإسلامية في إيران باعتبارها منادية بحكومة دينية في العالم يتوجب عليها محاورة أتباع الديانات الأخرى، واستماع كلامهم منهم مباشرة. وفي دنيا اليوم الضاجة باللادينية من الصحة بمكان أن يكتشف أتباع الديانات بعضهم، فيستمعوا لما يقوله بعضهم البعض عن كتاب، ويعلموا بفاعلية أكبر على إشاعة الفكر الديني. إنني لا أحسب أن الجمهورية الإسلامية وهي حكومة دينية إسلامية ترمي بالدرجة الأولى إلى جعل البشرية كلها مسلمة ومحكومة بنظام إسلامي، فالخطوة الأولى ربما كانت الفوز بنظرية العالم للفكر الديني نظرة جادة، وأن يقبل الناس على الفكر الديني قبل أن يعتنقوا الإسلام، ليكونوا قد اقتربوا إلى الحق أكثر، وقد يصلون إليه في خطوات آتية.

□ شبيستري:

سأطرح نقطة أخرى وهي أن القرن العشرين شهد ظاهرة في دنيا المعرفة تبلورت في انهيار الجدر والحدود القديمة بين المعرفة، سواء كانت هذه المعرفة فلسفية أو دينية أو غيرها، أي أن الجزم المعرفي تراجع بشكل كبير، وبات من الصعب على الإنسان أن يحدد معرفته ويفصل بشكل دقيق مما يريده ويعتقد، وبسبب الآراء والنظريات الوفيرة التي طرحت على هذا البساط، فقد غدا من العسير جدا التحدث بشكل محدد ودقيق. وأعتقد أن المؤمنين والمتدينين في العالم الذين كانت لهم إلهياتهم بشكل تقليدي وإلى حد ما مغلق، أو الذين تبنوا أفكاراً بشكل من

الأشكال واجهوا بعض المشكلات، فهم أيضاً ما عادوا يعلمون ماذا يريدون قوله في عالم يزخر بكل هذه النظريات والأفكار والاتجاهات. وهذه ظاهرة في دنيا التدين والإلهيات ذات صبغة عالمية شاملة، وقد أدت باتباع كل ديانة ومن أجل التعبير بدقة أكبر عن أفكارهم ورسم حدود أضيق بينهم وبين الآخرين، إلى إعادة التعرف على الذات وتصوراتها. ويبدو أن المؤمنين بكل دين يرون معتقداتهم وأفكارهم أصدق وأصح من سائر الأديان.

لا أقصد أن حدود الأديان يجب أن تتطابق، فيصل الجميع إلى الإيمان بدین واحد، فهذه قضية أخرى يبحث فيها البعض أو يدعون إليها. لكن أتباع كل دین بأمكانهم البقاء ضمن إطارهم الفكري، ومن أجل أن يفهموا بدقة ماذا يريدون أن يقولوا؟ وإلى ماذا يدعون الآخرين؟ ينبغي أن يفهموا الأمور بشكل مقارن. ويبدو أن هذا العامل من أهم العوامل التي غدت الحوار ودعمت التفاهم بين الأديان في القرون الأخيرة.

أضافت المسيحية مؤخراً فرعاً جديداً لإلهياتها أسمته «إلهيات الأديان» ورتبته إلى جوار الفروع الثلاثة المعروفة للإلهيات المسيحية أي: «الإلهيات التاريخية» و«الإلهيات السيستماتيكية» و«الإلهيات العملية». و«إلهيات الأديان» هي التي تبحث: كيف ينبغي للمتألهين تقييم الأديان الأخرى من منطلق لاهوتهم الدينية؟ فمثلاً كيف يحسن بالمتكلم المسيحي أن يقيم الديانة الإسلامية أو البوذية أو... ولا شأن لهذا التقييم بالمبررات السياسية والاجتماعية والعالمية للحوار، وإنما هو مجرد واجب كلامي وعلمي لمن يريدون التعرف على حقيقة الإيمان المسيحي من جديد. هذه قضية تتصل بالسؤال الروبوية في عالم المسيحية ومفاده: هل الحقيقة والفلاح مكان خارج نطاق الكنيسة أم لا؟ إن هذا السؤال، بصرف النظر عن الجوانب السياسية والاجتماعية والعالمية، ذو أساس إيماني، وقد كانت له إسقاطاته على قرارات «الفاتيكان الثاني».

إذن فضلاً عن الأسباب التي أشار إليها الأساتذة فإن حافزاً أيديولوجياً حيث

بدوره على الحوار، ذلك أن اللاجمز الذي نعيشه في العهد الحاضر ليس حكراً على الفلسفة، وإنما سرى أيضاً إلى الإلهيات، فالمتكلم في القرن العشرين أو العادي والعشرين ليس بمقدوره الجزم على غرار متكلمي القرن الثامن عشر أو حتى عقلانيي القرن التاسع عشر، بأن ما يقوله هو عين الحقيقة وكل ما عده باطل، وإنما بامكانه التعبير عن رأيه كنظيرية أو رؤية قد يكون الحل كامناً فيها، وحتى الإلهيات تطرح في الوقت الراهن بهذه الطريقة، وهي طبعاً مدرومة بالإيمان.

في مثل هذا الفضاء نشعر أننا لا نستطيع الإفصاح عما نريد بالضبط ما لم نجمع كل ما يطرح في العالم كحقائق دينية إلى جوار بعضها. وهذه الحالة لا تخص المسيحية دون غيرها من الديانات، فهي تشملنا نحن المسلمين أيضاً، إذ في عالم اليوم الذي يشهد تغيرات متتابعة في حدود الأشياء، واضطرباباً في تصنيف المعارف بما فيها المعرفة الدينية، نحتاج نحن المسلمين أيضاً إلى دخول مضمار الحوار والمحادثة والتعرف على الآخر، فتحدد داخل هذا المضمار ما نريد أن نقوله. إنها لحقيقة موضوعية أن الحوار بدأ غيرنا، وأن دفة الحوار اليوم على الساحة الدولية بيد المسيحية والفاتيكان أكثر من أي دين آخر، لكننا على كل حال بحاجة إلى هذا الحوار نظراً للفضاء الذي نسكنه.

ومن المناسب الإشارة هنا إلى أن الأديان التي ترغب في الحوار، تعمد إلى الدعوة والتبيشير بموازاة هذا الحوار وربما قبله، فحياتها رهن بالتبيشير والدعوة، ومن الطبيعي أن لا تعرض الأديان وجودها وكيانها للحوار. إن الأديان حينما تتحاور فهي غير مستعدة للتغيير في مبادئها وأركانها، بل قد نلاحظ في حالات كثيرة أنها تصل إلى طور الصدام والكفاح، إلا أن الحوار يبدأ حينما يطمئن معتنقو الدين إلى بقائه ورسوخه، ويشعرون من ناحية أخرى بالحاجة إلى محاورة الآخرين.

الإسلام والمسيحية من بين سائر الأديان يشعران أنهما أرسخ وأقوى، وأنهما بحاجة إلى مزيد من معرفة الأطراف الأخرى لاكتساب تجارب معينة على الوصول إلى الكمال ثم إحراز نفوذ أكبر في المجتمعات.

إن الثقة التي يشعر بها المسيحيون على المستوى السياسي والدولي اليوم،

وانطلاقاً من تجارب توفرها عليها بفضل سجالاتهم الكلامية مع المدارس غير الدينية (المعارضة للدين) في الغرب، سبقوا الآخرين إلى إعلان استعدادهم للحوار، وال المسلمين أيضاً وإثر استعادة هويتهم في السنوات الأخيرة خاضوا هذه الفمار، وكانت لهم مساهماتهم بهوية واضحة وأفكار عميقة في عملية الحوار بين الأديان طوال العقد أو العقدين المنصرمين. ويمكن أن نعزّز سبب ذلك إلى تحولات السياسية في العالم الإسلامي أو بروز الحاجة إلى نظام عالمي جديد.

أعتقد أن الأديان في البرهة الحالية تعد أنفسها للمشاركة في الحقبة المعاصرة، التي تسم بالفراغ الفكري الذي تعاني منه المجتمعات البشرية، وهي في هذا السبيل تحتاج أولاً إلى معرفة بعضها، وتلافي ثغراتها ونواقصها الكلامية ثانياً، وهو ما يعين عليه الحوار بلا شك.

□ ايلخاني:

من زاوية التأسيس النظري، كلا. ولكن من الناحية العملية والرؤية الحديثة في العالم المعاصر، نعم.

من الناحية العقدية لم يكن الدين الإسلامي بحاجة إلى تحولات تاريخية كي يقترب من سائر الأديان ويحاورها، فالتعايش السلمي مع الأديان الأخرى منصوص عليه في الكتاب الكريم، والمعطيات التاريخية تؤكد أن أهل الكتاب عاشوا في البلاد الإسلامية بسلام ودعة، حتى لو لم يقم بينهم وبين المسلمين حوار، أما في العالم المسيحي فقد سارت الأمور في سياق آخر، فحتى اليهود لم يكن بإمكانهم العيش بشكل طبيعي ومسالم مع المسيحيين. ومع أن الكتاب المقدس لليهود يشكل القسم الأعظم من الكتاب المقدس لدى المسيحيين، إلا أن اليهود لم يمنعوا حق الحياة بشكل مستقل وطبيعي في المجتمعات ذات الأكثريية المسيحية.

لقد انطلقت حركة الحوار بين الأديان في الوقت الحاضر من العالم الغربي، وغدت للأسف كالكثير من الحسنات التي أكدت عليها تعاليمنا وكانت من أدبياتنا، إلا أنها هجرناها وتقاعسنا عنها، فسبقنا الغير للعمل بها، وبذا كأننا يجب أن نتعلمها منه.

○ باعتبار حوار الأديان أصبح من حقائق عصرنا الواقعة، ما هي العقبات التي تقف في وجه هذا الحوار، خصوصاً من الزاوية المعرفية والنظرية؟ فلأنّ الأديان بسبب انكبابها على الشؤون الإيمانية والأخلاقية والشرائع قد تواجهها مشكلات نظرية ومعرفية حينما تخوض غمرة الحوار. كيف يمكن التعامل مع هذه المشكلات؟ وما هي بواعتها؟

□ لغنهاؤزن:

أهم العقبات التي تعرقل مشروع الحوار بين الأديان ليست في تصوري نظرية، وإنما هي عملية، فبسبب قلة العلماء المسلمين الواقعين في الغرب، يصعب على المسلمين الدخول في حوار ديني مع المسيحيين واليهود، والمباحثات السياسية بدورها قد تحول أحياناً دون تثمير الحوار بين الأديان.

نظرياً، يحتاج الحوار المثمر بين أتباع الديانات المختلفة إلى أن يتحلى الذين يخوضونه بحب وإخلاص لدين المحاور واسلوب حياته، فإذا كان قصد المشاركين في هكذا حوارات أن يصرروا على تفوق عقيدتهم، لن تحصل معرفة حقيقية بالآخر، وربما كانت الخطوة الأولى للوصول إلى هذا التفاهم المخلص الوعي بأن الكثير من التباينات الظاهرية ليست تباينات جوهرية، بمعنى أن المختلفين ظاهرياً إنما يتخدثن عن شيء واحد لا خلاف عليه في حقيقة الأمر.

وعلى مستوى أعمق من هذا، يحتاج المحاور إلى التحليل بفضيلة الوعي بجهله والاعتراف به والرجوع عنه. لا أحد يعلم على وجه الدقة أي المعتقدات يرضى بها الباري وأيها لا يرضى بها، وطبقاً للحديث المشهور عن أبي ذر، بعث الله ١٢٤ ألفنبي.. ولا نعلم هل بقيت تعاليم هؤلاء الأنبياء على حالها إلى يومنا هذا أم لا؟ والاعتراف بالجهل الذاتي في هذا المضمار يعني إساح المجال أمام احتمال أن العقيدة التي تتعارض مع أعز وأهم معتقداتنا قد تكون صحيحة وذات قيمة كبيرة. إننا نستطيع بدون أن نغير من عقائدهنا الانتفاع من البصيرة والرؤية المتوفرة في أساليب فكرية أخرى. إننا ننزع دائماً إلى القبول بما ينبعق من مجتمعاتنا فقط وما

نعرفه مسبقاً. والصحيح هو أن نقبل أي شيء له قيمة في أية منظومة فكرية أجنبية علينا. والخطوة الأولى على هذا السبيل، الإذعان بأن عدم المعرفة قد يخفي عناحقيقة قيمة لها وزنها. وفي مرحلة أكثر تقدماً علينا أن نتعلم الاعتراف رسمياً بالأشياء القيمة المنتسبة لمنظومات تتصادم بشكل سافر مع متبنياتنا، فالأجنبي قد يكون مصدراً لرؤيه لها دورها في تكوين عقیدتنا. وهذا كلّه يتطلب ثقة حاسمة بمعتقداتنا، فالذى لا يستطيع تقييم العقائد الأخرى بدون أن يدخلها في عقيدته، إنسان لم يتعلم العطف والشفقة الحقيقية بعد.

□ سروش:

الصحيح هو أن يحدد الإنسان حاجته التي يريد سدها بالحوار، فما لم يكن ثمة شعور بالحاجة إلى الحوار، لن يلتئم حوار جاد. وأتصور أن عدم وجود حوار هو بالدرجة الأولى من موانع الحوار، فاتباع الأديان المختلفة إذا لم يتواصلوا للأماد طويلة، ستتسع الهوة بينهم إلى درجة لا يمكن ردّها، بنحو يعيد العلاقات ويبيني المجتمعات التي يمكن فيها تفهم طروحات الآخر. عليه فإن فتح باب الحوار واللقاء يزيل موانع الحوار.

هذه مسألة، والمسألة الثانية هي أن اتباع كل دين يرون أن ما يؤمنون به هو الحق المطلق ولا حق سواه، لذلك فهم لا يحتاجون لغيرهم كي يعلمهم الدين أو يدلّهم على الحق. هذا الشعور بالاستثناء يصد صاحبه عن مجالسة الآخرين والاستماع إلى آرائهم. وعلى حد تعبير جلال الدين الرومي: «لا آفة أسوأ من توهם الكمال» وغالباً ما يصاب أتباع الديانات المختلفة بهذه الآفة.

إن هذا التصور ينهض في حقيقته من مغالطة، فيتوهم المرء بسبب كمال دينه أن فهمه لدینه كامل أيضاً، بيد أن الصواب هو عدم تلازم هذين أبداً، ولنفترض أن مسيحياناً يتصور أن دينه كامل لا نقص فيه، وأن كل ما كان ينبغي أن ينزل نزل على السيد المسيح وتضمن إجابات لكل الأسئلة والاحتياجات إلى يوم القيمة، ولو افترضنا أن هذه القضية صحيحة، فهي لا تعني اطلاقاً أن فهم أتباع الديانة

المسيحية وعلمائها لتعاليمها كامل هو الآخر ولا نقصان فيه.

وإذا ما انكسر وهم الكمال وانهار هذا الجدار الخيالي، سيكون الإنسان على أتم الاستعداد للتواصل مع الآخر وال الحوار معه بكل طمأنينة وراحة ضمير، ونستطيع القول: إن الإصغاء لكلام الآخرين يعنينا على فهم تعاليم ديننا. وهذا ما يمكن التشديد عليه بالنسبة للإسلام على الخصوص؛ لأن الكثير من القضايا المطروحة في القرآن الكريم تعالج آراء ومعتقدات الأديان الأخرى، وقد تتفاوت الآيات القرآنية في درجة الصراحة، إلا أنها تتصل بشكل أو بآخر بمعتقدات الديانات الأخرى، بحيث لو لم تتوافر على معلومات بشأن تلك المعتقدات والمذاهب لواجهتها مشكلة في فهم مقاصد الآيات القرآنية. سورة التوحيد التي نقرؤها يومياً في الصلوات فيها إشارات إلى التعاليم النصرانية القائلة بأن المسيح هو ابن الله، وأنه ابن امرأة اسمها مريم، ونحن نرفض يومياً هذه الفكرة في سورة التوحيد. ونقرأ في سورة الرحمن «كل يوم هو في شأن» وبالقاء نظرة على التوراة القائلة: إن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام وأخذ قسطاً من الراحة في اليوم السابع، سنته بكل جلاء إلى أن الآية المنظورة في سورة الرحمن ترد على هذه الفكرة التوراتية التي تفيد أن لله عطلة، بينما يقول القرآن: إن الله يعمل يومياً ولا يعطّل أي يوم من الأيام.

هذه قضايا بسيطة جداً ويمكن استشافها بأدنى مراجعة للكتب والعقائد، وتوجد طبعاً قضايا أعمق وأدق، لذا فمعرفة الأفكار الدينية للأخرين سبيل ناجع جداً خصوصاً بالنسبة للمسلمين. وإذا تبدد وهم الكمال وسعى الإنسان لوعي أعمق سينساق يقيناً إلى محاورة الآخرين ومناقشتهم.

عقبة أخرى تعرقل عملية الحوار هي عدم الالتفات إلى حاجات المتدينين في هذا العصر، فثمة العديد من القضايا الإسلامية لا تختص بالإسلام، وكذلك الحال بالنسبة للمسيحيين واليهود، أي أن لهم الكثير من القضايا ليست ذات خصوصية مسيحية أو يهودية، وإنما تنتمي للدين من حيث هو دين. على سبيل التمثيل هناك العديد من القضايا الأخلاقية مشتركة بين الأديان، والكثير من القبليات لا بد لأي متدين من الاقتناع بها ودراستها وتشييد دينه على أساسها، سواء كان مسلماً أو

زرادشتيا أو غير ذلك، ولو سلمنا بأن هناك قضايا خارجية (خارج الدين) يحتاج إليها جميع المتدينين، فضلاً عن القضايا الداخلية المشتركة بينهم، فإن ما يتوصلون إليه على صعيد القضايا الخارجية ستم فائدته أتباع جميع الديانات، وفي هذه الحالة ستقال عنزة أخرى عن طريق الحوار، وسيكتسب التفاهم الذي يعد علة معمولاً للحوار زخماً أشد.

الملاحظة التي أود التأكيد عليها هي أن أيها من النقاط المذكورة لا تمس يقين الإنسان بسوء، فالمسألة الأهم التي تواجه حتى العلماء والفلسفه في عالمنا المعاصر، ناهيك عن المتدينين، ليست مسألة اليقين بحد ذاته، وإنما هي مسألة تعارض الأنواع المختلفة من اليقين، وتضارب هذا اليقين مع ذاك اليقين. الواقع أن الإنسانية اليوم تسurg في بحر من أنواع اليقين المتراكمة والمترادفة، أي أن الإنسان المعاصر يعني من لجة اليقين لا من قلقه، فأنماط اليقين كثيرة حالياً، وقد تتعارض فيما بينها، ويصعب الحكم لصالح هذا اليقين أو ذاك، ويواجه أتباع الديانات مثل هذه المشكلة، إن دخل نطاق دينهم، وإنْ خارج هذا النطاق، حينما يواجهون أفكاراً علمية وفلسفية غير دينية. وتصادفهم نظير هذه المشكلة أيضاً عندما يقفون حيال مدرسة دينية أخرى. وطبعاً من الصواب جداً أن يتقابل صاحباً يقينين ونسقيين إيمانيين ليجرباً تضارب الأنماط المختلفة من اليقين والإيمان، ويفكراً بمساحات جديدة لإيمانهم، ولا يستهزئوا بمقدسات الآخرين، والأهم من كل هذا أن يشخصوا المדיات الممكنة لتبشيرهم واحتياجاتهم. وأضيف هنا أننا نقرأ في سيرة النبي الإسلام أنه كان يحترم يقين وأتباع الديانات الأخرى، لأنَّه يعلم جيداً لماذا بعث. إنه أراد من ناحية دعوة الناس إلى الدين والإيمان بهذا الدين إيماناً لا تزلزله الأعاصير، ومن ناحية أخرى أراد دعوة أتباع الديانات الأخرى إلى التخلُّي عن معتقداتهم القديمة والانحراف في العقيدة الجديدة. وكان يعني مديات توفيقه جيداً، لهذا نادى بالتفاهم مع أتباع الأديان الأخرى، وتلا (تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم...).

في هذه الآية دلالة على أن غايتها من الحوار يجب أن لا تقتصر على تبديل الآخرين عن عقائدهم ودينهم؛ لأننا لن نحرز نجاحات واسعة في هذا الميدان، فنماذج التحول من المسيحية إلى الإسلام أو من الإسلام إلى المسيحية ليست بكثيرة، إذ من طبيعة معتقد الأديان الإصرار على عقائدهم والاعتزاز بها، وثمة طبعاً نوادر تحولوا من دين إلى آخر، لذا فمن العثرات الأخرى في طريق الحوار المنتج التصور أننا فقط نتعذر بديتنا ونعتصمه بقوته، أو نتوقع من الآخرين التخلص عن ديانتهم لأول ما يسمعونه منها، وإن لم يفعلوا ذلك حكمنا على الحوار بعدم الجدوى.

ينبغي أن لا ننزع إلى ضعفه إيمان الآخر بدينه، ولا نجعل تحويله عن عقيدته همنا الأول والأخير؛ لأن هذه العملية ليست سيررة، والتوفيق فيها ليس سهل المنال. والصلاح هو أن نقيم الحوار على أساس نشر الدعوة وإذاعة الحقيقة، وعلى مزيد من التفاهم والتدبر في معتقداتنا وتلافي ثغراتها المحتملة.

□ شبسري:

أحال أن نقاشنا يسير في جادته الصحيحة، ويمكن القول: إن أسارير الموضوع تفتحت إلى حدٍ ما. وتعن لي الآن بعض ملاحظات أشير إليها فيما يلي:
يستبّط من مداخلات الأخوة أن حوار الأديان بالرغم من كونه محادثات بين أتباع ديانات مختلفة، بيد أن من العسير سلخه عن باقي جوانب الحياة الاجتماعية للإنسان، بمعنى أن الدين ليس ظاهرة مفصولة عن الصعد الأخرى لحياة الإنسان، وإنما تربطها أواصر متينة بكل جوانب الحياة البشرية.

أكَدَ الدكتور مجتبائي على قضية الثقافة، وتطرق الدكتور إيلخاني للبعد السياسي. وبناء على هذه النظريات أستطيع القول: إن الحوار القائم اليوم في عالمنا ينطلق من ثلاثة بواحث: البعض يتحرك في دائرة الحوار من بواحث سياسية بحثة، محاولاً بذلك بلوغ جملة من المرامي السياسية.
وفريق آخر يمارس الحوار بذوافع إنسانية، ويرى أن حوار الأديان جزء من حوار

الثقافات والأعراف، وأنه مشروع ضروري جداً للتقارب بين البشر، وأن التفاهم بين بني الإنسان لا يمكن أن يطرح بصيغته التامة إلا إذا تعاورت الثقافات وتقارب، فالواقع أن الثقافة - وليس الدين - هي التي تتسع لجميع أبعاد الحياة الإنسانية. إلى جانب هذين الفريقين، هناك من يعنون بالحوار انطلاقاً من حواجز إيمانية وكلامية محضة، وبكلمة ثانية يهتم هؤلاء بكيفية تفسير الظاهرة الإيمانية لأنفسهم. وأعتقد أنت إذا عالجنا المسألة بحيث لا نفصل أبعادها عن بعضها، تكون أكثر توفيقاً في الوصول إلى نتائج مرضية وفية للواقع.

ينبغي قيام الحوار في عالم اليوم على ثلاثة مستويات، فعینما يدور الحوار حول محاور سياسية، على المعينين أن يدركوا أي شيء يوصلهم إلى أهدافهم، فهم بتحديدتهم الأهداف السياسية يشخصون موضوع الحوار.

أما المجموعة الثانية، أي أصحاب النزعة الإنسانية فلأنهم يتعاورون بقصد التقارب والصالحة بين البشر، عليهم التطرق قضية الثقافة في كل الأحوال، ذلك أنهم ينظرون للدين كجزء من أجزاء الثقافة.

والكلاميون بدورهم يحق لهم متابعة الحوار من منظارهم الخاص، إلا وهو تفسير الحالة الإيمانية ومنحها معناها الصحيح (بملاحظة متغيرات التغوم المعرفية) ومن الطبيعي أن يتعاطى المتكلم مع هذه المقوله من موقعه الكلامي ومعالجة إشكاليات ثيولوجية. علينا إفساح المجال للنقاشات الكلامية إلى جانب تقابل الثقافات، بل والاعتراف بأصالة ومحورية السجالات والمناظرات الكلامية. وهذا طبعاً يجب أن لا يصرفنا عن القضية المهمة التي أشار إليها الدكتور مجتبائي، بل المهم الالتفات إلى أن البشر والثقافات لابد أن تقارب على كل حال، فتعي الثقافات بعضها.

وبنظرية ثانوية يبدو هذا الموضوع واجباً دينياً يعنى أن بمقدور الأديان، من زاوية ما، مساندة ودعم النزعات الإنسانية مساندة حقيقة، وبالرغم من أن النقطة المركزية في الأديان هي «الله»، بيد أن النظرة الثانية تدلنا أنه إذا لم يكن

«الله» موضوع النقاش في بيئه ما، وكانت الغايات الإنسانية هي الموضوع، وأراد البشر العيش بسلام فيما بينهم، فإن هذه النزعة مما تباركه الأديان الإلهية. والنتيجة هي أن مسامي من يجعلون الثقافات موضوعاً للحوار انطلاقاً من موقف إنسانية، ويرومون بذلك تحسين العلاقات بين البشر محمودة دينياً بالنظرية الثانية.

أحياناً يرتفع مجال الحوار النافع بسبب اعتقاد كل واحد من طرف المحاور أن الحق كله في حوزته، والمتكلم قادر على خوض حوار بناء هو الذي يتحرر من هكذا أحكام مسبقة. إذن الشرط الأول للحوار بين علماء الكلام هو تعديلهم قواعدهم المعرفية، أي التدقيق في السبب الذي جعلهم يتحاورون، والتحرك صوب اللقاء بهدف الإضافة إلى معلوماتهم إنْ أمكن ذلك، وتعزيق رؤاهم لمسائل، ومحاولة التأثير إيجابياً على الآخرين. هذه الشروط هي التي تجعل حوارات المتكلمين وعلماء الدين تؤتي أكلها السائغ.

□ مجتبائي:

أود أن أشير إلى نقطة تتمة لنقاشنا السابق. أشعر أن كلامنا ينحاز إلى الحوار بين الإسلام والمسيحية، فجل اهتماماتنا تتركز على هاتين الديانتين، والحال أن هناك الكثير من الأديان الأخرى، و مليارات السكان في العالم تشي بوجود معتقدات وأديان كثيرة من الصين إلى الهند، ومن جنوب شرق آسيا إلى باقي مناطق العالم. وستكون لنا من الصلات مع الصين بمقدار ما لنا مع الكاثوليك اليونانيين والرومانيين ومع البروتستان في فرنسا.

وفي هذا الوقت بالذات ثمة أكثر من ٢٠٠ ألف مليون مسلم يجاورون مئات الملايين من الهندوس. النقطة الثانية هي أننا إذا وسعنا دائرة الموضوع ليشمل قضايا الصراع بين الثقافات لكن أجدى وأشمل، فحصر الموضوع بالكنيسة المسيحية والإسلام سيتحول دون أن يأخذ النقاش مدياته الرحبة.

ونقطة أخرى أيضاً هي أن القضية بالرغم من اشتغالها على بعد سياسي، إلا أن

المبشرين النصارى الذين رحلوا إلى مناطق مختلفة من العالم للتبشر طوال ألفي سنة، لم يتبعوا سياسات استعمارية بالمعنى الذي نفهمه اليوم من هذه الكلمة. ويبدو أن السياسة الاستعمارية لم تكن موجودة قبل ثلاثة أو أربعة قرون، بل لقد وقفت الكنيسة بوجه الحملات الاستعمارية أحياناً، فعندما بدأت شركة الهند الشرقية نشاطها في بلاد الهند، ألفت أن الكنيسة تقف كحجر عثرة في طريقها، فتشتب صراع بينهما تواصل لعدة أعوام. كانت الكنيسة ت يريد ترويج المسيحية بينما عارضت شركة الهند الشرقية صحوة الناس التي سيمتصض عنها التبشير النصراني على أكبر الظن. وخلافاً لهذه الحالات ظهر بين معتمري زي التبشير من خدموا المطامع الاستعمارية. وأيضاً كان هناك مبشرون لم يرتبطوا بالمصالح الاستعمارية وقصدوا أقصاءاً مختلفة من العالم لمحض التبشير بال المسيحية.

حينما درست في أمريكا كان لي أستاذ تعرفت عليه قبل ذلك في باكستان، ومع أنه كان مبشراً مسيحياً، لكنه بدا معارضًا متهمًا للسياسة الاستعمارية في الهند. وبالتالي فإن معظم الذين تعاونوا مع الجهاز الكنسي كمبشرين، لم يكونوا يقصدون من أنشطتهم سوى الأهداف الدينية والانسانية والثقافية.

فريق من أبرز المستشرقين الذين بحثوا تاريخ الأمم وثقافاتهم وأديانهم وأفوا حولها الكتب كانوا من المبشرين المسيحيين، وقد مارسوا نشاطات ثقافية في أفريقيا وأمريكا والصين ومصر وغيرها، وحينما كان البشر يدعون إلى المسيحية في هذه البلدان، كان يقوم بذلك بمنتهى الأخلاص وحسن النية انطلاقاً من مبادئ إنسانية ودينية صادقة؛ لذلك ينبغي أن لا يغرينا تعاون بعض المبشرين المسيحيين مع السلطات الاستعمارية بوصمهم جميعاً بهذا التعاون، وكما أشرت فإن المواجهة في هذا الوقت إنما هي مواجهة ثقافات وأعراف، وليس صراع رجال دين مسيحيين ومسلمين.

لو تملينا القضية من منظار الصراع، لاكتسب نقاشنا لونا آخر ولنا أفضلي إلى أية نتيجة، ولتحول الحوار إلى شجار وجداول عقيم، والشجار بين الأديان لم يكن مثمرًا في يوم من الأيام.

هذا الشجار في تقديرى من أبرز الموانع التي تعترض طريق الحوار، فإذا التقى علماء الإسلام والمسيحية للنقاش والمناظرة فالمشكلة هي أن القس يعتقد أنه الحق ومناظره الباطل، والعالم الإسلامي يرى بدوره أنه الحق والطرف المقابل على باطل، وهذا ما يجعل الوصول إلى حوار مثمر أمراً متعدراً؛ لأن الحوار سينجر في هذه الحالة إلى شجار وافتراق.

إذن فاللقاء بين الأديان غير ممكن على هذه الصورة. إننا لوأخذنا المجتمع الهندي نمودجاً لنجد فيه رجال دين أساساً، ولن نجد في كل بلاد الهند التي تعتبر شبه قارة يقطنها قرابة مليار إنسان مؤسسة دينية على غرار الكنيسة نظمت إلى محاورتها، وإنما سنجد هناك الهندوسية كتقاليد وتاريخ وثقافة، وعلينا أن نتحاور مع هذه الأطراfs، والحالـة على نفس المنوال بالنسبة للبوذية، أي لا توجد مؤسسة دينية بوذية أو تجمع لرجال الدين البوذيين، وإنما ثمة ثقافة وتقاليـd بوذية فقط. وتوجد في مناطق أخرى من العالم ثقافة وتقاليـd مسيحية أو يهودية. وهذا يعني لقاء بين ثقافات وتقاليـd تسع لكل المجتمع، وليس لقاء بين طبقتين أو بين أفراد محددين، فالدين يتبلور في المجتمع وفي ثقافة المجتمع.

يقول تيليج: لا يمكن لأي إنسان أن يكون بلا دين وبلا إله، وإنما ينبغي أن ننظر أي دين وأي إله يرفضه هذا الإنسان، فليس ثمة إنسان لا يعتقد بأي إله، فالمسيحي غير المتزمت دينياً والمسيحي المتزمت كلاهما إفراز ثقافة واحدة، وبإمكاننا الحوار حتى مع مسيحي غير متدين، فعدم التزام المسيحي بتعاليم دينه لا يخلو من صبغة مسيحية، وإذا أردنا إهمال المجتمع المسيحي، فلن يبقى إلا نطاق ضيق جداً من علماء الدين. الإسلام متجسد في المجتمع والثقافة الإسلامية، والمسيحية في المجتمع والثقافة المسيحيـn، فالغزالـi والرومـi وسعدـi وحافظـi وابن تيمـi يشكلون طيفاً واسعاً من الإسلام. ومن ناحية أخرى يشكل تومـa الأكويـi وأكـhـarـt وكـfـanـi طيفاً واسعاً في المسيحية. والسؤال هو: في أي نقطة من هذين الطيفين يجب أن يكون الحوار؟

لذلك أعتقد أننا في دراستنا ونقاشنا يجب أن نتحدث عن حوار بين التقاليـd

والثقافات، لا فقط بين النظريات والمعتقدات الكلامية، أو بين الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين المسلمين. إن دائرة المعرفة تتطلب آفاقاً أوسع، والا أفضت العملية إلى جدال ونزاع. الطرف المقابل لا يستطيع القول إنني لست على حق، وإذا اعتبر كل طرف كلام الطرف الآخر صادقاً فمعنى أنه يكذب، فإما هذا حق أو ضده هو الحق. وليس المراد من الحوار إلزام الجانب الآخر بشيء، وإنما التعرف والتفاهم من دون السعي لزلزلة الأركان الإيمانية لدى الطرف المقابل. وطبعاً هذا يختلف عن الدعوة إلى الدين الذي نتبناه ومحاولة استقطاب الناس إليه.

□ إيلخاني:

لم أرم إلى القول بأن جميع المبشرين المسيحيين طوال ألفي سنة من عمر المسيحية كانوا أذرعاً للمستعمرات، وإنما أشرت إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وذكرت تضامن الكنائس المسيحية مع السلطات الاستعمارية، هذا بغض النظر عن الجرائم التي ارتكبها الكاثوليك وغيرهم في أمريكا اللاتينية خلال القرن السادس عشر، ولا أنكر أن الكثير من القساوسة ورجال الدين المسيحيين كانوا أحراراً وعلى مرتبة عالية من السمو. في الكنيسة الكاثوليكية في رومااليوم الكثير من القساوسة ينادون بلاهوت التحرير، وقد قتل الكثيرون منهم دون أن ينصاعوا لما ي يريد الاستعمار.

ولا نقاش حول ضرورة تواصل الثقافات، ولعل العلاقة بين الثقافات من أسلم وأصح أنواع العلاقة، إلا أن القضية هي أن البعض يديرون منظمات دينية باسم رجال الدين الكاثوليك، والبعض الآخر يفعل ذلك باسم باستور أو القساوسة البروتستانت، أي أنك حينما تتحدث لفرنسي أو إيطالي كاثوليكي فإنه يستمع قبل هذا لما يقوله البابا أو الأسقف.

النقطة الأخرى التي يجب أن تتضح لدينا هي تعريف الدين والثقافة، فهل نعتبرهما مترادفين أم لا؟ وإن لم يكونا مترادفين فما الفرق بينهما؟ وهل المراد بالدين مؤسسة رجال الدين التي تدير الدين أم شيء آخر؟ هذه قضية نعيشها في

بلادنا اليوم. إننا والأرمن (المسيحيون) واليهود لنا وشائجنا في العديد من القضايا الثقافية، غير أن طبيعة المؤسسات الدينية وعوامل أخرى قد نشير إليها تحول دون حوار بناء بين المؤمنين بهذه الأديان الثلاثة في بلادنا.

إذا كان المراد من الحوار بين الأديان التداول في الشؤون الكلامية والأيديولوجية النظرية، فلأرى أن أول عقبات الحوار بين الأديان هو عدم الاطلاع المتبادل، بمعنى أننا قد لا نعلم كيف يفكر اليهودي أو المسيحي أو البوذي. ربما كانت هناك كتب صدرت لدينا عن الأديان، إلا أنها تخر بالتأويل والأراء الشخصية والقياسات المغلوطة. أنا مثلاً أعلنت مراراً في محاضراتي الجامعية أن المسيحيين يعتبرون عيسى ابن الله، بل يعتقدون أنه الله، ومع ذلك يوافيوني الطلبة في المحاضرات اللاحقة ليتحدثوا عن عيسى النبي! وما هذا إلا لقياسهم الديانة المسيحية بالإسلامية. والعالج أن مفهوم النبوة مفهوم واضح، ومفهوم الإله أيضاً مفهوم واضح، وإذا نسبنا للمسيح هذا المفهوم اختلف حال المسيحية بما لو نسبنا إليه المفهوم الآخر. أريد القول: إن الكثرين منا لا يحاول أن يضع نفسه موضع المؤمن بالدين الآخر أو يتقمص ذهنيته، فيتخلص من فهمه لينظر إلى دين الآخرين بعقلية معتقية.

ذكر الدكتور لفنهاؤزن أن كمية غزيرة من الكتب ظهرت في العالم الغربي عن الإسلام والأديان الأخرى، بيد أن الغربيين لم يتحرروا غالباً من قوالبهم الذهنية المنضدية إلى معرفة مغلوطة للآخر. إنك حينما تتحدث لإنسان غربي لن تسمع منه سوى معلومات مشوشة عن العروب الصليبية، وما تطلب له وسائل الإعلام الغربية عن قطع يد السارق. هذا طبعاً بغض النظر عن عدد قليل جداً من المتخصصين المتفهمين. أنا شخصياً تحدثت لسيدة غربية وكانت متعلمة وتعمل محامية، ومع ذلك سألتني: لماذا تعتقدون أن محمداً ابن الله؟ فهي بدورها قاستنا بالمسيحيين، ونظرت إلى الإسلام بأحداثيات الديانة المسيحية، فطرحت عليها مقلوب هذه الحالة، أي أننا نحن المسلمين نحاول دائماً النظر إلى النبي عيسى بصفته نبياً للنصارى، على الرغم من اعتقاد المسيحيين بأنه ابن الله.

من العقبات الأخرى التي تصد عن مشروع الحوار بين الأديان، يمكن الإشارة إلى النزعة الجزئية «الدوغمائية»، فحينما أعتقد أنني الحق المطلق، وتعتقد أنك الحق المطلق، لن يبقى مجال للنقاش وال الحوار. وللأسف كرست المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هذه العقبة وضاعت من حدتها. اقتصاديات المنطقة الخليجية على سبيل المثال أضعفـت العلاقات الثقافية - الدينية بين العالمين الإسلامي والغربي المسيحي، على مستوى عموم الناس في أقل التقاضـير، وذلك بعد ما كانت هذه العلاقات تحاول ترميم نفسها للتـو. الغرب يرى أن المسيحية عقيـدته وأيديولوجيتها، أي أنه غرب المسيحية، فالمسيحي لا بد أن يكون غريـباً أو منـحاـزاً إلى الثقافة والأعراف الغربية، فهو إذن تقدمي عصـري، وكل من يعيش في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فهو مسلم ورجعي وأصولي، فمثلاً نلاحظ أن القادة الأميركيـين والـ العراقيـين رسخـوا هذه الجزئـية في حـرب الخليجـ، انطلاقـاً من مصالـح شخصـية أو اقتصـادية أو سيـاسـية خـاصـة، وسـحبـوها على القضاـيا الـاجـتمـاعـية والـدينـية، وـاضـعـينـ المسيحـية والإسلامـ في مواجهـة حـساسـة. جـورـج بوـشـ كان يـدـلي بـأـهـمـ تصـريحـاته بعد خـروـجهـ منـ الكـنيـسةـ، ويـختـتمـ كـلامـهـ بـطـلبـ العـونـ والـنصرـةـ منـ اللهـ. وـصـدامـ حـسـينـ كانـ يـسـتمـدـ النـصرـةـ منـ المـسـلمـينـ، ويـتـحدـثـ باـسـمـ الإـسـلامـ وأـضـافـ عـبـارـةـ «الـلهـ أـكـبـرـ» إـلـىـ الـعـلـمـ الـعـراـقـيـ. وـتـابـعـناـ جـمـيعـاـ الـحـربـ الـتيـ دـارـتـ رـحـاهـاـ حتـىـ تـحدـثـ الـأـورـيـبـيونـ عنـ حـربـ عـالـمـيـةـ ثـالـثـةـ بـيـنـ الـمـسـلـمـيـنـ وـالـمـسـيـحـيـيـنـ.

ملخصـ القـولـ هوـ أنـ الـعـوـامـلـ الـثـلـاثـةـ «عدـمـ المـعـرـفـةـ بـالـآـخـرـ» وـ«الـجزـئـيـةـ» وـ«الـمـصالـحـ السـيـاسـيـةـ وـالـاـقـتـصـاديـةـ» منـ أـهـمـ الـعـقـبـاتـ الـتـيـ تـعـتـورـ طـرـيقـ الـحـوارـ بـيـنـ الـأـدـيـانـ.

○ ربما أمكن إعادة بناء الإجابة التي تقدم بها الأستاذ مجتبـهـ شـبـيـسـتـريـ للـسـؤـالـ المـطـرـوحـ بـأـنـتـاـ لـاـ نـسـتـطـيـعـ تـجاـوزـ السـجـالـ وـالـنزـاعـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ هـذـاـ مـمـكـنـاـ. وـلـكـنـ هـلـ تـسـمـحـ لـنـاـ بـنـيـةـ الـأـدـيـانـ بـالـدـخـولـ فيـ حـوارـاتـ

خالية من النزاع؛ إن حديثنا هنا عن الإيمان الديني وليس الأشكال الأخرى من الإيمان. ويبدو أن المؤمنين بالأديان المختلفة لن يوفقا في حواراتهم إلا إذا تخلوا عن إيمانهم، فالإيمان هو اليقين بموضوع الإيمان. وعليه لا يتسع خوض حوار مجد إلا حينما يكون ثمة شيء يمكن التنازل عنه، والحال أن مفهوم الإيمان على التقىض من هذا تماما. والسؤال: هل يمكن مع أخذ هذا التناقض بنظر الاعتبار وجود حوار مفتوح بين الأديان؟

□ شبيستري:

للإجابة عن هذا السؤال لابد من الدخول إلى صلب المسائل الكلامية، ولا أدرى هل المجال مفتوح لنا في هذه الندوة لمثل هذا أم لا؟ على كل حال لا أريد أن أسوق في هذا المقام أفكاراً كلامية إلا إذا لم يكن محيص من ذلك. وللإيضاح سأعيد مقالتي بشكل آخر؛ يستطيع دخول باب الحوار من يتحرر من الغفلة، فالعقيدة الدينية تستبع غفلة خاصة، والإيمان الديني هو الآخر له آفاته ومنها الغفلة. آفة الغفلة هي أن يتصور الإنسان أن المعنى النهائي للإيمان هو ذاك الذي فسره لنفسه وراح يؤمن به. الذي يحمل مثل هذا التصور إنسان يعيش الغفلة؛ لأنه سجين إطاره الفكري، فلا يعن له شيء آخر ولا تطرقه هموم أو حيرة أبداً. وإذا خرج الإنسان من غفلته هذه بحيث يشعر أن ما لديه من الحقيقة إنْ هو إلا سهم ناقص منها، عندها سيحمل هم الوصول إلى الحقيقة ويزيد من معارفه وعلومه. الإنسان الوعي ينتابه دائماً شعور بالنقص ويصبولردم هذا النقص على طول الخط. إنه يرى كل ما يفعله ويقرؤه ويعثر عليه ناقصاً غير وافي، وهذا شعور يمضه طبعاً. الإنسان الوعي يحيى دائماً واقع الانتظار ولسان حاله «ربى زدني علماً». أجل، مثل هذا الشخص يستطيع محاورة أتباع الديانات الأخرى حرضاً على تعميق إيمانه. إنه مسافر لابد أن يفذ السير دائماً، لا أن يحدد لنفسه منزلاً يصل إليه وينتهي كل شيء.

قد تسألون: إذا اعتبرت الإنسان مثل هذه الحالة فهل يمكن اعتباره مؤمناً؟ وهل يصح تسمية حالته هذه إيماناً؟

وجوابي هو أن هذا الإيمان من أخلص صنوف الإيمان؛ لأن صاحبه يحمل هم الخلوص والنقاء والجهد، فهذه هي الحالة التي تتشكل المرء من الرتابة اليومية، ومن حيز الزمان والمكان، وتحرره من قيود اللغة والفلسفة والثقافة، فالإيمان جوهرة تكمن خارج هذه القيود والمساحات، وإذا قلنا: إن كل حقيقة الإيمان ومحتواه هو هذا الذي لدينا، فمعنى ذلك أن ما توفرنا عليه ضمن قوالب الثقافة والفلسفة والزمان والمكان هو كل حقيقة الإيمان، وفي هذا مجافاة صارخة للصواب. الواقع أن الإيمان حقيقة تحيطها طبقات عدة من القشور، لكنه ليس أياً من هذه القشور.

○ لتصفح السؤال بشكل آخر، ذلك أن الصورة المتطرفة للقضية تفيد عدم إمكان الحوار بين الأديان من حيث هي أديان، وبين أتباعها بما هم مؤمنون بأديانهم؛ لأن تدشين الحوار والمحادثات معناه أن ثمة شيئاً يراد المساومة عليه، وهذا ينافق الإيمان.

□ مجبائي:

النقطة التي طرحتها، أوضحها الشيخ شبيستري بأجمل ما يكون الإيضاح. ما رميته إليه من لقاء الثقافات كان معنى عاماً جداً، ففي هذه الثقافات هناك علماء وهناك فلاسفة ومتكلمون ومفكرون أحجار، وكل هؤلاء يعيشون ضمن إطار ثقافي ينتمي إلى ثقافة دينية، وحتى لو كانوا مستقلين عن بعضهم، ولكن بمقدار ما يحقق للمتكلم أن يحاور نظيره، يحق للفيلسوف أن يحاور الفيلسوف، أي يجب أن تشارك كل مكونات المجتمع أو الثقافة في عملية الحوار، وإذا أريد للحوار أن يقتصر على علماء الكلام تكون قد قوضنا دائرة الحوار بشكل غير محمود. وفي القضايا المعرفية ستطرح إشكاليات إذا لاحقنا مؤدياتها إلى النهاية قادتنا إلى مطبات ضيقة وأخرجتنا عن الموضوع، ومثال ذلك إشكالية: ما هو الإيمان؟ الإيمان هو انعقاد

القلب على مبدأ غير متناه، وعليه فالإيمان هو الآخر غير متناه ولا يمكن حصره في حدود. إذن لا يمكن تعريف الإيمان، وما يتعلق به الإيمان غير ممكن التعريف. الإيمان وموضوعه وكل ما يتعلق به ينضوي ضمن حقيقة لا يمكن اكتناها. وفيما يرتبط بالحوار يسأل: مادا يعني الحوار؟ ولماذا نريد الحوار؟ هل لأجل أن ثبت أنتا على حق والآخر على باطل؟ إن كان الأمر كذلك فلا معنى للحوار أساساً. وإذا كان المراد من الحوار معرفة مادا تقول أنت، وماذا أقول أنا، ثم نعمد إلى تنظيم علاقتنا وفق هذه المعرفة، فهذا هو الصحيح ويجب أن يتخذ الحوار هذا المنحى.

إذا كان هدف الحوار تنظيم علاقات المجتمعات أو المؤسسات أو الأشخاص، فإنه حوار مثلمر ناجع. لقد قرروا للحوار بين الأديان شرطاً اصطلاحوا عليه «أبوخه» والأبوخة تعني خلع الأحذية، أي علينا لأجل محاورة الآخرين خلع أحذيتنا، والخروج من إطار تفكيرنا وربما يتذرع الانسلاخ عن أحكامنا المسبقة، ولكن علينا السعي لأن تكون محايدين قدر الامكان في أحكامنا، فتتأي عن العصبيات والتزمت الفكري، محاولين النظر للموضوع بمفروضات ذهنية يعتمدها طرف الحوار.

علي أولًا تفريغ نفسي من تصوراتي لأنظر مادا يقوله الآخر، لا أسارع إلى معارضته ما يطرحه على بساط البحث، لأنه على كل حال إنسان له إيمانه، وهو يتكلم على أساس إيمانه، وهو مؤمن في النهاية، ولله دينه وعباداته التي يعتز بها. علينا أن ندرك بعمق لماذا يتجه نحو وجهة معينة، ويعبد بأوراد العمد والثناء. يجب أن نفهم مادا يجري في داخله، ولا بد أن يفهم بدوره لماذا تقف في أوقات محددة كل يوم باتجاه جغرافي معين وتتصدر منا حركات وأقوال نسميتها صلاة؟ عليه أن يعي أو يحاول أن يعي ما يحدث في داخل هكذا إنسان. وهذا ما يتحقق بحوار خالص من شوائب العصبية، بمعنى أن الحوار لابد أن يكشف لنا عن معاني الأشياء، فإذا انكشفت لنا المعاني وعرفناها، سنجد حينئذٍ أننا على مقربة من الآخر، أي سنكتشف أن جوهر الدين ليس إلا ارتباط العبد بمعuboده، وسنلقي أن غيرنا أيضا لهم عباداتهم كما لنا عباداتنا، وأن ثمة مشتركات بيننا وبينهم تتفاعل داخل

نفوسنا، وكلانا يتحرك بوحي من فطرته، لذا يمكن القول: إن أهدافنا والمعاني التي نرمي إليها واحدة. ولنتذكر عبارة «لكم دينكم ولِي دين» يقول المسلم للكافرين انتي لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد... ولكن لكم دينكم ولِي ديني، أي رغم كونكم كفاراً (بما أعبده) إلا أن لكم دينكم وعباداتكم. إذا دخلنا حيز الحوار بهذه الروح وأقصينا عن أنفسنا الأحكام المسبقة، وتفهمنا أن الآخر يشاركنا النزعة الدينية والعبادية، عندها ستفتح مغاليق الحوار وتتمهد أرضيته. إتنا نعرف قيمه ونحترمها، وهو يعرف قيمنا ويحترمها، وبمقدورنا في ظل هذه المعرفة والتقاهم تنظيم علاقاتنا بشكل إيجابي، في ضوء اعتراف كل طرف بالطرف الآخر.

هذه هي الظروف التي يكتسب الحوار في نطاقها معناه، ولا مسخ جدالاً ومساجلة لا تثمر سوى التشاؤم والمرارة والكراهية.

□ ايلخاني:

إنني إذ أواقف الاستاذ شبيستري والدكتور مجتبائي آراءهما، أعتقد أنه يجب في البداية تحديد ما إذا كان الحوار المنشود بين المؤسسات أم بين الأفراد فحوار الأفراد يختلف عن حوار المؤسسات. الأفراد يتحلون بنية حسنة أكبر مما قد يكون للمؤسسات، ولأنهم لا يتحملون مسؤوليات جساماً يامكانهم الاختيار واتخاذ المواقف بحرية أكبر، فرغم انتقاء الفرد إلى نمط إيماني معين أو دين من الأديان، إلا أن بمقدوره تشخيص شذرات قيمة وحقائق مغتيمة في الأديان الأخرى: لأن الحقيقة، كل الحقيقة ليست حكراً على دين دون غيره. إنني حينما أقرأ لأراسموس، وللقديس فرانسيس أشعر بالوجd والنشوة الروحية، وكذلك عندما أقرأ لجلال الدين الرومي. ومرد ذلك إلى المشتركات الفطرية بين البشر، فالشخصيات العلمية في المدارس الأخرى طلبت الحقيقة كما فعلت شخصياتنا العلمية، وربما وصلوا إلى شيء منها. وإذا احتلت الاعتبارات السياسية والاقتصادية حيزاً في بعض الأحيان فذلك لأهميتها في المجتمعات البشرية، فالقرارات في معظم الحالات بيد أصحاب السلطة السياسية والاقتصادية في المجتمع.

وعن موضوع الإيمان والمعرفة، يجب القول: إن الإيمان لدى جميع البشر واحد؛ لأن فطرتهم واحدة، إلا أن الفارق هو في صيغ التعبير عن هذا الإيمان، وهذه ظاهرة تطبق حتى على المؤمنين بدين واحد. ولكن من أجل معرفة الإيمان وما يشعر به الكاثوليكي أو البوذى، لا مندوحة من الدخول إلى دائرة فهم العقيدة لنستمع إلى ما يقولون، فما لم نجرب الألم لن نفهم ما هو الألم مهما سمعنا عنه. ينبغي أن نفهم بعضنا ونحطم الكثير من العواجز المصطنعة. كان لي صديق من القساوسة، وكان يناديني يا أخي، وكثيراً ما اجتمعنا وتحادثنا وأفدىنا الكثير الكثير من حواراتنا.

على كل حال يظهر أن المسلمين والمسيحيين وعقب أكثر من ألف سنة من الخلافات والنزاعات تركوا الخصم إلى الحوار، وهذا ناجم عن جملة تطورات اقتصادية واجتماعية، فالمجتمعات البشرية تكاملت على مر العصور، فتكاملت المعرفة الإنسانية في غمرة ذلك، وكما أن مجتمع القرن العشرين ليس مجتمع القرن السابع عشر، كذلك معرفة الإنسان للأمور في القرن العشرين تتفاوت عنها في القرن السابع عشر. ولا ريب أن مجتمعات الماضي لم تعد شخصيات سبقت زمانها، ومنهم الهولندي أراسموس، الذي اقترح سلسلة إصلاحات داخل الكنيسة الكاثوليكية في روما خلال القرن السادس عشر، وكان من مقتراحاته الاصلاحية التعايش السلمي مع أتباع باقي الديانات، ومع أن الجهاز الكنسي أقصاه عن كيانه آنذاك، إلا أن القرن العشرين احتفى به إلى درجة اختيار اسمه لكونية الآداب بجامعة «لوفن» الكاثوليكية، وهي إحدى أضخم وأهم الجامعات الكاثوليكية في العالم.

قصدى هو أن العالم تغير، وراح إنسان اليوم ينادي بأفكار لم يكن يجرؤ على الهمس بها قبل أربعة قرون. اطلعت على فصل حول نجاة البشر في آخر الزمان في دائرة المعارف الكاثوليكية، وهي موسوعة ممضة من قبل الكنيسة الكاثوليكية، ولاحظت فيه أن المسلمين والبوذيين اعتبروا أيضاً من الناجين. وهذا مؤشر في غاية الأهمية، أن يعتقد المسيحيون بفلاح أنساس لا يؤمنون ببنوة المسيح لله عزوجل، وأنه منقد البشرية ومخالصها. هذه فكرة غير موجودة في أناجيل النصارى، لكنها

مطروحة في دائرة معارفهم، وهو ما يدل على تطور كبير في الفكر الديني، يمهد الأرضية لمزيد من التفاهم والحوار الإيجابي بين الأديان.

إذا كنا نأمل من الحوار أن يتوكأ الكاثوليك والبروتستانت والبوذيون والمسلمون على فطرتهم الإنسانية، ويدعوا جانبا كل تبايناتهم الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويؤسسوا مجتمعا جديدا، فهذا رجاء في غير محله ضمن الظروف الحالية. إنه طموح مبارك خير طبعا، غير أن بلوغه في الوقت العاضر غير متيسر بسبب كوننا في مستهل الطريق. إذا حاورت المؤسسة المؤسسة، فيجب التركيز على المشتركات وتنظيم العلاقات على أساسها، ولكن كما سبق أن المحت ليست القضية على هذه الشاكلة. يقال في الغرب: إن القرن الحادي والعشرين هو قرن الدين، وغنى عن البيان أن المراد بهذا القول ليس دين القرون الوسطى أو الجزم المطلق الذي ساد المجتمعات والأرواح على مدى قرون، فقد صار الدين ظاهرة شخصية، ويجري التركيز حاليا على المشتركات المعنوية بين البشر، وطفق الناس يتجاوزون الحدود الجغرافية والاجتماعية والقومية وحتى الوطنية. فأعمال السهروردي كحكيم شرقي تترجم إلى اللغات الغربية، وأعرف شخصيا رجلا كان يقول: ابني حولت ديني إلى الفلسفة الإشرافية. إنه تجاوز حدوده بحثا عن الحكمة التي تقود إلى السعادة الأبدية، الأمر الذي تدعيه جميع الأديان والمذاهب.

أعتقد أن ثمة مائزا بين حوار المؤسسات وحوار الأفراد، وبعد تشخيص ذلك يمكن التحدث عن عقبات الحوار بنسق أوضح، وتقديم آراء وأحكام تخصصية.

□ شبيستري:

يستشف من مداخلات السادة أن ولوج دائرة الحوار بفهم عرفاني للإيمان ممكن بالنسبة لبعض الأشخاص، إلا أنه غير ممكن بين الأديان الرسمية. وما أريد إضافته هنا هو؛ لنفترض أن شكل العقيدة في دين رسمي كان مشخصا بالتحديد، والشعائر والطقوس والأداب فيه أيضا محددة بشكل لا يقبل التغيير، فهل هذا الواقع مما يحول دون الحوار؟ هذه المسألة تتصل بكيف يشرح عالم الكلام العقائد أو

المناسك والشعائر الدينية لاتباع تلك الديانة؟ فإذا اعتبرها رموزاً دينية وشرحها معتقدى الدين بمقدار استيعابهم، وأوضح لهم أن البشر يقتربون بهذه الرموز من الحقيقة النهائية، فلن تكون ثمة معضلة أو عقبة خطيرة تعتور طريق الحوار. وإذا قال مثلاً: إن العبارات المعينة حول الباري عزوجل ليست الحقيقة بذاتها أو ليست كل الحقيقة، وإنما هي رموز لغوية نفهمها نحن، ولا يستطيع أحد إدراك الحقيقة القصوى فيما يتعلق بالخالق، وأن أشكال عباداتنا ومناسكنا رمزية هي الأخرى، وكذلك الحال في الديانات الأخرى، إذا جرى تنقيف الجمهور بهذه المعاني على قدر استيعابهم، أتصور أن الحوار سيغدو ميسوراً، مع المحافظة على مركبات الأديان وأشكالها. متلماً هناك رموز ثقافية مختلفة، ولا يرغب أحد في إفسادها أو محقها، ويمكن للشعوب مع وجودها أن تتحاور ويشكل فاعل من دون أن يتوقع طرف تخلي الطرف الآخر عن خصائصه الثقافية، فهذا المطلب لا يتناقض مع البنية التاريخية للبشر، والتي تقتضي الحياة ضمن إطار ثقافي معين.

إذا صب رجال الدين وعلماء الكلام كل طاقاتهم وجهودهم للوقوف على الحقيقة، أقيمت الكثير من العثرات التي تحف طريق الحوار بين الأديان الرسمية.

○ عندما نصنف كل دين من الأديان إلى عقائد وشرائع وأخلاق، فما هي هذه الأقسام ذات قابلية أكبر لأن تتبوا مكانتها كموضوع للحوار بين الأديان؟

□ لغناوازن:

الإجابة عن هذا السؤال تستند إلى السؤال السابق، وهو مناقشة كل موضوع في إطاره الخاص، وللتمثيل أقول: إن القضايا المناسبة للحوار بين الأديان في بلد شرقي قد لا تكون مناسبة لهذا الغرض في البلدان الغربية، وبالعكس. إن حوار الأديان يحصل بين المتخصصين، كالأطباء والحقوقيين، وبين علماء الدين، وبين الناس العاديين من الطبقة المتوسطة، فالمتخصصون كالأطباء قد

يشاركون في حوار الأديان، بغية المقارنة بين آراء الديانات المختلفة حول إطالة عمر الإنسان بطرق إصطناعية، وعلماء الكلام قد يناقشون ردود أفعال مجتمعاتهم حيال الحداثة والتجديد، وشرائع أخرى قد تتحاور في الأديان على ضوء مشكلات العائلة أو الفقر في العالم.

في الغرب هناك عدد من المؤسسات متخصصة في إقامة مناظرات بين الأديان. بعض هذه المؤسسات عبارة عن لجان أنسنتها منظمات تعنى بشؤون المسيحية، أما باقي المؤسسات فهي خصوصية. ومن هذه المؤسسات ما توفر إطارا علميا للنقاش، نظير «إتحاد دراسة فلسفة القرون الوسطى وعصر النهضة» أو «المركز الشرقي- الغربي» في هونولولو، المتخصص في قضايا التنمية، والذي يتحول أحيانا منبرا للحوار بين الديانات في العالم.

ومن الضروري جداً للمسلمين أن يبادروا إلى مشاريع ابتكارية في هذا المضمار، ولا يكتفوا بردود أفعال تصدر عنهم بعدما يجدون أنفسهم أمام أمر واقع. إن تأسيس مراكز لتنشيط الحوار بين الأديان لا يزال في مراحله البدائية، وثمة أمام المسلمين فرصة كبيرة ومحال رحب لتأسيس مؤسسات ومراكز للحوار بين الأديان، وترويج الدراسات العلمية حول أديان العالم عن طريق دورات تخصصية، أو في الجامعات، أو بواسطة إصدار الكتب والمجلات المتخصصة، أو إقامة ندوات ومؤتمرات.

من المهم بالنسبة لنا لأجل تنمية وإشاعة حوار الأديان، أن نبدأ نشاطنا بتأسيس مركز للحوار بين الأديان على المستوى المحلي، وأننا على ثقة أن هذه التجربة ستكون لها امتداداتها لاحقا على المستوى الدولي، وإذا نهض هذا المركز بتحجيف حساسية وسخط الأقليات على الأكثريية المسلمة، فسيعد ذلك انجازا دينيا باهرا، فضلا عن مكاسبه السياسية المحمودة.

□ سروش:

الشرع هي الأحكام العملية في الأعم الأغلب. وهي ينبغي أن لا تتخذ موضوعا

للحوار بين الأديان؛ لأنها حصيلة مبادئ أخرى، لذلك إذا أردنا الحوار فالأفضل أن يكون حول المبادئ، والقفز منها إلى الطبقات الأخرى، كالأخلاق والشريائع. في تصوري ثمة شؤون ومبانٍ خارجية جديرة بالمناقشة، أسلفت القول فيها، وهي مشتركة بين جميع الأديان، بالرغم من كونها لا تمت بصلة لقضايا الدين الداخلية، ولا تنضوي في خانة العقائد أو الشرائع أو الأخلاق، وإنما هي كالأوکسجين الذي تتنفسه جميع الأديان، ويمكن أن تمثل القاعدة التي ينطلق منها الحوار بين جميع الأديان.

كبداية بإمكاننا التحاور في هذه الموضوعات مع الآخر، ومقارنة وجهات نظرنا بوجهات نظره بقصد التقرير بينهما.

وفي مرحلة ثانية من المناسب أن يكون الإيمان ذاته، وهو مقوله تختلف عن مقوله الدين، موضوعاً لحوارنا. وسبق أن ألمحت إلى أن الأديان تختلف عن بعضها، إلا أن الإيمان بدين معين حالة مشتركة بين الجميع، فالمسيحي والمسلم يجمع بينهما أنهم مؤمنان. إذن العنصر المشترك بين أتباع كل الديانات هو الجوهرة الثمينة التي نسميها الإيمان، لذلك كان تحليل وفهم الإيمان، والوعي بما يتركه من تأثيرات على فهم الدين، وما يجترحه من فوائل وفروق بين الإنسان المؤمن وغير المؤمن، وحاجتنا اليوم إلى الإيمان، كل هذه موضوعات كان بإمكانها أن تمثل مدارات سخية للحوار والمحادثة.

ومن المفاهيم المهمة التي يحسن أن تتخذ موضوعاً لحوار الأديان مفهوم الإنسان، فالدين نريده للإنسان على كل حال، ونعتقد أن الله بعث الديانات للبشر وعلى مقدار وعيهم وطاقاتهم؛ لذلك كلما قارب أتباع الأديان وعلماؤها من رؤاهم حول الإنسان، كلما انتظمت حواراتهم اللاحقة وأثمرت.

الوحى أيضاً من القواسم المشتركة بين بعض الأديان. وهناك العديد من هذه العناوين المنتمية في واقع الأمر إلى فلسفة الدين، والقابلة تماماً للتداول بشأنها في حوار الأديان. ومن اللطيف أن مسألة الوحى بالرغم من كونها خارجية، إذ نعتقد أن الدين يتأنى عن طريق الوحى، فإن إدراكتنا لحقيقة الوحى يستند إلى المعطيات الدينية

التي نعتقد بها، ويستبطن من ايضاحات الدين ذاته حول الوحي؛ لذلك فالاجتماع باتباع الأديان الأخرى والتحدث بشأن القضايا الخارجية قد تجر المرء إلى التشكيك في مركباته الدينية، أي أن هذه العلاقة مزدوجة ولا يمكن القول إذا كانت الأعلى صائبة لم يبق مجال للنقاش في المراتب الأدنى، فهذا القول صحيح في مقام الواقع لا في مقام التشخيص. تارة قد تكون الأسفاف (المراتب الأدنى) من الغراب والتداعي بحيث تزرع الشك في نفس الإنسان من صواب الأعلى التأسيسي.

أعتقد أنه يمكن العوار ب شأن كل هذه العناصر الدينية المذكورة في السؤال من عقائد وشرائع وأخلاق.

في الظروف الراهنة هناك مثلاً مفهوم حقوق الإنسان المطروح بقوة على المستوى العالمي، وبغض النظر عن توظيفاته السياسية بعض الأحيان، لا يمكننا التفاضي عن أبعاده المعرفية والعقدية، والموقف منه سيعكس تصورات داخلية من دون أن ينزلق بنا إلى دور باطل أو يضفي على النقاش لبوسا شاداً.

وفيما يخص الأحكام والشرائع لا أقول: إن الحوار ب شأنها غير ممكن، وإن كل النقاشات يجب أن تدور حول العقائد والأسس، فالأحكام والأخلاق هي على كل حال آخر التجليات العملية للدين، وهذا ما لا يمكن تجاهله، أي لا يمكن القول: إذا ما سلمنا بالمبادئ والأصول انه لا مجال للنقاش في الأحكام، بل على العكس، تارة تكون الأحكام العملية وما يتعلق بحقوق الإنسان من أهم مسائل الحوار التي يجب أن تطرح وتناقش بدقة.

ولنضرب مثلاً إنساناً غير دينه، فهل يصح أن تقتله؟ وهل يحق لاتباع الأديان الأخرى، ألاعة لأديانهم في صفوف المسلمين؟ هذه تساؤلات تطرح اليوم تحت عنوان حقوق الإنسان. وقد يسألنا البعض ب شأنها، وهم لا يستقررون هل نمتلك دليلاً ومبرراً لهذه الأحكام نستمد من عقيدتنا الدينية؟ بمعنى أنهم لا يبالون بأدلةنا واستنباطاتنا الدينية، وإنما يستفهمون عن براهيننا الإنسانية، أي يسألون المسلمين ما هو تصوركم للإنسان ووساوته الداخلية؟ حتى تحكموا عليه بالموت لمجرد انتقاله

إلى دين آخر؟ وما هي المصلحة الاجتماعية والفردية من هذا الحكم؟ وبمقدور اتباع البيانات مناقشة هذه الأحكام مع بعضهم والقفز منها إلى المبني والقواعد. وبتعبير آخر: العلاقة المزدوجة بين الأحكام والعقيدة، والأخلاق والعقيدة تستوجب الحوار في كل هذه المجالات.

الأخلاق في العالم المعاصر تتصل بعلم الإنسان وبفلسفة الأخلاق وعلم اجتماع الأخلاق، وهذا ما يضاعف قابليتها للمناقشة. وتصورات الأديان المختلفة والمجتمعات المتدينة المختلفة للقضايا الأخلاقية، هي بحق من القضايا التي تجلّى لنا الكثير من المساحات المعتمة، فالفكرة الدينية إذا انتبهت في العالم الخارجي تمتزج بباقي الأفكار. بالضبط كإنسان يقود سيارته في طريق، فهو ليس وحيداً في هذا الطريق، إذ هناك الكثير من السيارات الأخرى بجانبه وأمامه وخلفه. الفكر الديني في إيران اختلف بأفكار أخرى وحصل لون من ألوان التلاقي الثقافي، وكذلك الحال في العالم العربي، وفي العالم المسيحي، وبالتالي فقد اكتسب الكثير من التقاليд القومية والأفكار غير الدينية لبوساً دينياً، وال الحوار مفيدة جداً لتنمية الأفكار الدينية، وفرزها عن مؤثراتها المحيطية وشوائبها الثقافية. عليه فالمحاور التي يجب التركيز عليها في الحوار ترتهن بطبيعة حاجتها وتتبع من إحداثيات همومنا، ولكن بشكل مبدئي يمكن بل يجب الحوار في جميع هذه الحقول، وسيكون الحوار في جميعها نافعاً. ونظراً لأن القضايا الخارجية متقدمة منطقياً على القضايا الداخلية، وقلما تشير ضجيجاً استنزافياً وغالباً ما تكون مفيدة، وهي من الكثرة والأهمية بحيث تصلح مواضيع للحوار على مدى فترات طويلة؛ لذا من المناسب أن تستهلحوارات بها، لتلقي بأضوائهما على القضايا الدينية الداخلية.

أعتقد أنني أشرت إلى هذه المسألة في معرض ردي على السؤال السابق، ورسمت إلى حدٍ ما أولويات المحاور المراد مناقشتها عند الحوار، فالعقائد والشريائع والأخلاق خلقة كلها بأن يتداوّل بشأنها في حوارات الأديان.

أتصور أن الحوار بين كافة الأديان ظاهرة صحية مفيدة، وتفسر هذه الفائدة على أساس ما بقي من الدين صالحًا للحوار، فالدين إذا أمسى طرفاً مغلوباً في

صراعات التاريخ ولم يبق له ما يقوله، ومسخ إلى كثافة عرفية وتقاليدية متحجرة لا تقبل التحول، أو لم يظهر فيه لأي سبب من الأسباب علماء عظام يمددون من تعاليمه وأفكاره ويسطونها، وعدموا طروحات لائقة بهذا المجال أو ذاك من مجالات الحياة، فإن محاورة أتباع هذا الدين مهما كان إيمانهم راسخاً لن تسمى ولن تغنى من جوع، وهذا هو واقع بعض الأديان في الوقت الحاضر، لذا فالأنسب محاورة الأديان ذات الأتباع الكثار والأصول المتينة والعلماء الذين أثروا تلك الأصول لاعتقادهم بصحتها، وكذلك الأديان التي شاركت في التعامل الثقافي ولعبت دوراً ثقافياً بارزاً في التاريخ، وإلا فالتنقيب في آثار وتراثات بعض الأديان الدارسة سيكون محض تنقيب تاريخي، وقد لا يمت لمشكلاتنا المعاصرة بأية صلة.

على ذلك أظن أننا إذا أردنا التغلغل في العالم الغربي، إلى جانب تحصيل فهم جديد لدينا، وحتى لو كنا ننشد الاعتبار والمعونة من مصائر الأديان الأخرى، فيجب مجالسة أناس مرروا يوماً ما بهذه المراحل وجربوا هذه الأحداث وطرأت عليهم مثل هذه التبدلاته، لأنهم والعال هذه سيحاوروننا برصد ضخم من التجارب والمعارف، الأمر الذي يعود بالفائدة علينا.

وليس الأديان المتحلية بهذه الموصفات كثيرة بين ما نعرفه اليوم منها، لذلك لا يبدو أننا سنعاني الكثير في تخير الأديان التي نروم محاورتها، ولن يكون قبلنا كثير من المنافسين نختار فيمن نحاوره منهم ومن لا نحاوره.

النقطة المهمة في حوار الأديان أن نعلم ماذا تتخيّل منه، أي لا بد من تحديد أهدافنا العملية وغاياتنا النظرية، ويحضرني أن مرامانا النظري الأول فهم كلام الجانب الآخر، وثانياً توظيف هذا الفهم للوصول إلى فهم أفضل لتبنياتنا الدينية. وثالثاً نشر الدعوة الإسلامية وبيان حقائق الدين المبين.

أما غايتنا العملية فهي بالدرجة الأولى ترسیخ إيماننا ويقيننا، إننا نصبون في عالم يتبدّل فيه الإيمان إلى إيمان تنبثق عنه سلوكيات الجهاد والإيشار والتضحية والاستشهاد والصفح والتلطّف والاعتدال والقناعة والتطلع، لا إلى إيمان يترتب عليه

العمى والتحجر وضيق الأفق والنزعـة العدوانية. أنْ يدخل جميع الناس في دين الإسلام أو يذعنوا بأحقـته، هذه مرحلة متقدمة يجب أن لا نـيأس من تحققـها، بـيد أن قـضـيتـنا الأـحـرجـ فيـ العالمـ المـعاـصرـ هي ضـعـفـ العـاطـفةـ الإـيمـانـيـةـ لـدىـ النـاسـ.

□ شبستري:

التصـنـيفـ الـوارـدـ فيـ السـؤـالـ منـ عـقـائـدـ وـشـرـائـعـ وـأـخـلـاقـ تـصـنـيفـ خـاصـ بـالـدـينـ، وـأـرـىـ أنـ نـشـرـعـ فيـ الحـوـارـ مـنـ فـهـمـ أـنـماـطـ التـدـينـ المـخـتـلـفـةـ، لـاـ مـنـ فـهـمـ الـأـدـيـانـ المـخـتـلـفـةـ، فـتـارـةـ يـنـبـغـيـ لـلـمـرـءـ أـنـ يـتـعـرـفـ عـلـىـ دـيـنـ مـعـيـنـ، وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ يـلـزـمـهـ أـنـ يـعـرـفـ الـمـنـظـومـةـ الـعـقـيـدـيـةـ فيـ هـذـاـ دـيـنـ، وـمـنـظـومـتـهـ الـأـخـلـاقـيـةـ وـالـقـانـونـيـةـ، وـبـاـقـيـ الـنـظـمـ الـمـنـدـرـجـةـ فيـ إـطـارـهـ. وـلـكـنـ ثـمـةـ شـيـءـ آـخـرـ اـسـمـ «ـالـحـيـاةـ الـدـينـيـةـ»ـ وـقـدـ نـطـلـقـ عـلـيـهـ اـسـمـ «ـالـتـدـينـ»ـ، وـالـأـجـدـىـ فيـ الـحـوـارـ أـنـ نـرـمـيـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ الـحـيـاةـ الـدـينـيـةـ، الـمـتـبـلـورـةـ فيـ جـمـلـةـ أـصـوـلـ عـقـدـيـةـ، وـمـبـادـئـ أـخـلـاقـيـةـ، وـأـحـكـامـ شـرـعـيـةـ، فـطـبـيـعـةـ الـحـيـاةـ الـدـينـيـةـ الـدـينـيـةـ الـتـيـ يـعـيـشـهـاـ طـرـفـ الـحـوـارـ تـقـوـفـ عـلـىـ نـظـرـتـهـ لـلـعـالـمـ، وـعـلـىـ مـاهـيـةـ عـوـاـطـفـهـ الـدـينـيـةـ، وـكـذـلـكـ عـلـىـ نـوـعـيـةـ رـدـودـ الـأـفـعـالـ الصـادـرـةـ عـنـهـ فيـ الـمـوـاـقـفـ الـمـخـتـلـفـةـ. مـاـ هـوـ

معنىـ الـحـيـاةـ بـالـنـسـبـةـ لـهـ؟ـ وـمـنـ أـيـ مـنـظـارـ يـطـلـعـ عـلـيـهـ؟ـ

إـنـ فـهـمـ عـقـائـدـ الـمـحـاـوـرـ وـمـتـبـنيـاتـ الـخـلـقـيـةـ وـالـشـرـعـيـةـ، يـنـبـغـيـ أـنـ يـصـاغـ فيـ شـكـلـ سـلـسـلـةـ مـنـ الـأـصـوـلـ الـمـنـظـمـةـ الـتـيـ تـسـتـقـيـ مـنـهـاـ الـحـيـاةـ الـدـينـيـةـ لـمـعـتـقـيـ الـأـدـيـانـ. عـلـيـنـاـ النـظـرـ إـلـىـ الـتـدـينـ مـنـ جـمـعـيـةـ أـبـعـادـ الـوـجـودـ الـبـشـرـيـ، فـالـتـدـينـ قـبـلـ كـلـ شـيـءـ نـمـطـ خـاصـ مـنـ الـحـيـاةـ، تـخـلـلـهـ تـلـقـاتـ قـلـبيـةـ مـعـيـنةـ، وـلـيـسـ مـعـرـفـةـ مـجـرـدـةـ، وـلـاـ أـقـصـدـ بـقـولـيـ هـذـاـ أـنـ الـدـينـ خـالـ مـنـ أـبـعـادـ مـعـرـفـيـةـ، وـإـنـمـاـ أـرـىـ حـجـرـ زـاوـيـةـ الـتـدـينـ هـوـ الـاـرـتـبـاطـ الـقـلـبـيـ الـشـدـيدـ الـذـيـ قـدـ يـصـلـ حـدـ الـجـنـونـ، وـعـلـىـ حـدـ تـعـبـيرـ الشـاعـرـ: «ـجـربـتـ الـعـقـلـ الـبـعـيدـ الـنـظـرـ، وـقـرـرـتـ أـنـ أـكـوـنـ مـجـنـونـاـ». وـقـدـ يـتـصـورـ فـرـيقـ مـنـ النـاسـ أـنـ هـذـهـ الـحـالـاتـ خـاصـةـ بـالـعـرـفـاءـ وـالـصـوـفـيـةـ، لـكـنـ الصـحـيحـ أـنـ تـدـيـنـ عـامـةـ النـاسـ هـوـ الـآـخـرـ مـنـ هـذـاـ السـنـخـ، إـلـاـ أـنـهـ فـيـ مـرـتـبـةـ أـدـنـىـ، وـفـيـ الـحـوـارـاتـ يـحـسـنـ أـنـ نـدـقـقـ فـيـ نـوـعـيـةـ جـنـونـ وـعـاطـفـةـ الـطـرـفـ الـمـقـابـلـ، وـاـكـتـشـافـ دـلـالـاتـهاـ وـمـعـانـيـهاـ، لـأـنـهـ نـوـاـةـ الـتـدـينـ وـيـجـبـ أـنـ يـنـطـلـقـ مـنـهـ كـلـ حـوـارـ.

وإذا حصل هذا فكما قال الدكتور مجتبائي، يخلص المرء إلى أن عليه التوجه صوب معاملات لا محسوسة وغير متعينة لاكتشافها وإخراجها إلى النور.

تأسيسا على هذا، ينبغي الاحتراز من حصر الحوار بدينين معينين، فالأصح هو إقامته بين نمطين من التدين، يمثلان صيغتين من صبغ الحياة، فتحاول فهم تدين طرف الحوار ويسعى بدوره لفهم تدييننا. وبهذه النظرة قد لا تكون بنا حاجة إلى طرح سؤال حول شروع الحوار من العقائد أو من الأخلاق أو الشرائع.

ولا بأس في التأكيد على فكرة الدكتور لفنهوازن بأن مواضيع الحوار قد تتغير بحسب الظروف والواقع المختلفة، إلا انتي أعتقد أن الظروف مهما كانت يجب أن تؤخذ فيها مسألة «ترجيح التدين على الدين» بنظر الاعتبار، أي لا يصح توقيف الحوار عند حدود الأخلاق أو العقائد أو القوانين، وإنما يجب أن يتحرك ضمن سياق يفضي للنفوذ إلى داخل الحياة المعنوية لبعضنا ودراستها عن كثب.

□ مجتبائي:

ليس الحوار شيئا واحدا، وإنما هو طيف ممتد لابد أن يبدأ من نقطة معينة لينتهي بنقطة معينة. إنه يتمدد على كافة مراحل المعرفة ومدارجها، وله أن ينطلق من مرتبة معينة ثم يتتصاعد في مراتب المعرفة العليا. أخال أن معرفة الآخر لا يصح أن تبدأ من القضايا الكلامية والعقدية أو التشريعية، وإنما الأفضل هو انطلاقها من المساحات الأخلاقية والعرفانية للأديان، وبعبارة ثانية من الحالات العاطفية والأخلاقية التي تسود العلاقة بين بني الإنسان. إنك حينما تقابل شخصا وتتعرف إليه يقوم بينكما عالم لا هو بالعالم العقيدي ولا بالعالم الكلامي ولا الفلسفي، وإنما هو مجرد تعامل عاطفي شعوري. إذن يحسن أن نبدأ من الجوانب العاطفية والأخلاقية، وأية ذلك أن الإنسان يميل لمحاورة ومعاشرة من يتوسّم فيه الأخلاق الحسنة والسلوك الرفيع والمواقف النبيلة، فأول أطوار التعارف هو تطور العاطفة والأخلاق، ولهذا تتفاهم المدارس العرفانية فيما بينها بسهولة، وبالتالي يستلزم تقارب الأديان وتحاورها الانطلاق في هذا المسار من المركبات الأخلاقية والعرفانية

التي تنطوي على وجوه اشتراك كثيرة بين الأديان، وإذا ما توطدت الروابط يمكن حينئذ الانتقال تدريجياً إلى باقي العقول الثقافية، فالأرضية العاطفية التي تمهدت في الأطوار الأولى من الحوار هي التي ستساعد على التداول في القضايا الأخرى. غايتها الرئيسية هي الفهم والمعرفة، بيد أنَّ بلوغ هذه المعرفة يقتضي قبل كل شيء إعداد أرضية عاطفية ملائمة، وما دام التوجس والاستقطاب مستحوداً على الذهنيات فلن يتسعنْ دفع عجلة الحوار إلى الأمام، ولابد أولاً من تبديد هذا التوجس والذهنية السلبية كمدخل أولى إلى الحوار.

□ ايلخاني:

أنا أيضاً أؤكد على الانطلاق عاطفياً وأخلاقياً في مشروع الحوار، فالمشتراكات الإنسانية هي الأخلاق قبل كل شيء، وعن طريق هذه المشتركات يمكن الانتقال إلى المساحات العقائدية التي قد تتخذ أحياناً أنماطاً باللغة النوع لدى الأقوام والديانات المختلفة، ومن الصعب الوصول إلى قواسم مشتركة على مستوى الشريعة والمناسك والشعائر، فمعظم التشريعات ذات صبغة قومية وجغرافية خاصة.

أعتقد أنه يمكن قيام عدة صنوف من الحوار. بعض الحوارات قد تكون علمانية غير دينية، تتناول مشكلات يعاني منها كل سكان الأرض، نظير الأسلحة النووية وتلوث البيئة وغيرها.

والأخلاق ذاتها تعد موضوعاً خصباً للحوار، فبمقدور الأديان مثلاً الذي عن الالتزام الخلقي إزاء التهتك المادي والحياة الممكنة والتشيُّق، وتكريس القيم الأخلاقية كأسس للعلاقات الاجتماعية. وحتى في المقولات غير الدينية بمستطاع الأديان طرح القيم الأخلاقية، ودعوة الناس إلى مزيد من التضامن والتعاون. والقضايا العرفانية أيضاً قابلة لأن تصبح شأنًا من شؤون الحوار.

عموماً يمكن القول: إن قضايا العرفان وحتى أنماط تناول هذه القضايا لا تختلف بين الأديان من مسيحية وإسلام وأديان آسيوية، فكثيراً ما يقال: إن العرفان الهندي تقغل في النصرانية وتسرب مع العرفان المسيحي إلى الدين الإسلامي،

ويقبل التأثيرات المتبادلة، خلائق بنا أن نتصور بأن العرفاء البوذيين واليهود والمسيحيين وال المسلمين ربما فكروا بطريقة واحدة، فجميعهم بشر على كل حال، ولهم حاجاتهم وتطلعاتهم المشتركة، والمسائل العرفانية ذات طبيعة فردية على الأغلب، بيد أنها إذا طرحت كمواضيع لحوار الأديان اكتست طابعاً تخصصياً.

ومهما يكن، فحينما تطرح بحوث أخلاقية وعلمانية وعرفانية، ستمثل مدخلاً إلى الحوارات العقائدية والكلامية. مثلاً يمكن مقارنة البراهين الخمسة لاثبات وجود الله عند توما الأكويني بالبراهين الإسلامية على وجود الله. كما يمكن طرق مسائل أخرى في التوحيد أو المعاد أو غير ذلك من المجالات العقدية، وقد أعلن الكاثوليك في الوقت الحاضر أنهم يرغبون خوض تداولات تخصصية مع علماً المسلمين.

إذا قررنا أن الشريعة هي القوانين والسنن المعنية بالحياة العملية، فيجب استبعاد أغلبيتها العظمى إن لم نقل كلها عن دائرة الحوار. إن الشريعة خلقت مشكلات حتى بين الديانتين اليهودية والمسيحية رغم تقاربهما، ومع أن التوراة اليهودية تشكل القسم الأعظم من كتاب المسيحيين المقدس، ولا ننسى النقوذ العنيفة التي وجهها القديس بولس للشريعة اليهودية، وهي نقود احتلت مكانها كمبادئ عقائدية راسخة في الديانة النصرانية، وكما زرعت الشريعة وتطبيقاتها خلافات خطيرة بين اليهود والمسيحيين، فربما حادت اليهود أيضاً بحوار الأديان عن جادته القوية.

○ نظراً لاختلافات الأديان من حيث البنية الأساسية والحيثيات الداخلية في تشكيل محتواها، هل يمكن تصنيف الأديان على هذا الأساس وفق مؤشرات حوارها مع بعض، أي نقول: إن هذا الدين وبسبب بنائه الداخلية ذو قابلية أكبر على الحوار، وذلك الدين وناظراً لبنائه الداخلية ومكوناته المضمونية أقل قابلية للحوار؟ وإذا كان الجواب نعم، ما هي أدوات وكيفية هذا التصنيف؟

□ لغنا وزن:

تصنيف الأديان لا يبدو عملية كبيرة الفائدة. إن بامكاننا تقدير الامكانيات والفرص الخاصة للحوار مع عينات من المجتمعات الدينية، ومن العناصر المهمة في هذا التقييم ما يرتبط بتصور العامة عن الإسلام، في مجتمع يراد له أن يحتضن هذه الحوارات. مثلاً التصور السائد عن الإسلام في فرنسا يختلف عنه في بريطانيا، وفي الولايات المتحدة بالرغم من أن صورة الإسلام سلبية في أذهان الكثير من الناس، غير أن الميول للإسلام ظاهرة مشهودة في المجتمع الأمريكي، لا سيما بين الزوج. لقد اعتبرى الغرب مؤخراً تيار من التأثير الشديد بالنزعة الصوفية. ويمكن أن تتخذ هذه الميول لنقطة انطلاق لتعزيز الموقف الغربي من الإسلام. الأمريكيون قبل زيارة نيكسون للصين كانوا أصحاب نظرة عدائية للصين، لكن الزيارة غيرت من نفسياتهم هذه إلى حد كبير. إن المواقف العدائية ولidea الجهل في كثير من الأحيان، وحوار الأديان فرصة ثمينة للتغلب على بعض هذه الجهات.

□ شبستري:

طرحت في هذه الندوة عدة مسائل حول الأديان، وأود أن أخرج على جملة نقاط حول الدين الإسلامي، فالإسلام ليس ديناً منفتحاً وله الاستعداد التام لمحاورة باقي الأديان فحسب، وإنما أريد التأكيد على أن الحوار بين الإسلام والمسيحية واليهودية ضرورة ملحة، فدعوة الإسلام إلى التفكير والمعرفة تتسع بلا ريب لمعرفة المسيحية واليهودية، وهذه أطروحة أخالها في منتهى الجلاء. ظهر الإسلام في بيئه يهودية ومسيحية، وألقى مفاهيمه في ساحة تعرفت على المفاهيم النصرانية واليهودية، ومن ذلك مفهوم الله والوحى والنبوة والملائكة والمعاد والعدل وغيرها. هذه مفاهيم طرحت قبل ذلك في اليهودية والنصرانية، وقد أرسى النبي الأكرم صلى الله عليه والله وسلم والقرآن الكريم الدعوة الإسلامية على دعائم كانت موجودة؛ لذلك حينما يريد الإنسان معرفة معنى «الوحى» الوارد في القرآن الكريم، والمشار إلى أنه نزل على عيسى وموسى وإبراهيم والأنبياء عليهم السلام، سيحتاج بلا مراء إلى

مراجعة السابقة التاريخية لهذا المفهوم لدى اليهودية والنصرانية وباقى الأديان. لقد ركز الإسلام على الكثير من القضايا التي كانت مطروحة في الديانتين المسيحية واليهودية، فأبرمها أو رفضها أو صححها، وربما أمضى أجزاء من مسألة ما ورفض أجزاء أخرى، فمثلاً حينما نادى الإسلام بمبدأ التوحيد لم يطرحه قبل المشتركين وحسب، وإنما قبل «التثليث» المسيحي أيضاً، وما لم نعرف ما هو التثليث، لندرك المراد من التوحيد في القرآن على وجه التحديد، وهكذا فيما يرتبط بالتوراة والإنجيل من منظور قرآنی، فإذا رمنا إباء وجهة نظر في قضية العهدين ونسبتها إلى القرآن، يجب أن نعلم لماذا كان العهدان في عصر النزول وماذا صارا بعد ذلك؟ والا لم نفهم لماذا يقول القرآن عنهما؟ ليس بمقدورنا الحكم على العهدين ما لم نطلع على الملابسات التاريخية التي أحاطت بهما. إذن معرفة الإسلام ذاته رهن بمعرفة اليهودية والمسيحية.

وفي الحقبة الراهنة طرأ العديد من التحولات على الرؤية المسيحية، لابد من معرفتها، لترتيب العلاقة معها، وتحديد الموقف منها. إن التغيرات الكلامية واللاهوتية والعقيدية في بعض الفرق المسيحية من الأهمية والخطر بحيث لا تدع لنا مفرأ من إعادة النظر في أحکامنا الكلامية بشأن المسيحية. إن إشكاليات الديانتين اليهودية والمسيحية ممتزجة بالإسلام إلى درجة لا تجعل الإسلام على أتم الاستعداد لمحاورتهما فحسب، بل تلزم الإسلام بهذا الحوار، والفهم المتأتي عن الحوار لا يستحصل بقراءة الكتب والبحوث أبداً.

□ مجبائي:

قبل الإجابة عن هذا السؤال ألمع إلى أن كل حديثاً دار حول معرفة الحياة الباطنية والحياة الدينية والعاطفية للأفراد، أما كيف يمكن الوصول إلى هذه المعرفة والتفاهم فلم نقل فيه شيئاً. شخصية مثل «يواخيم واخ» وهو من علماء الدين المعروفين وضع أربعة شروط للتعارف والتفاهم الديني. يمكن إيجازها فيما يلي:

الشرط الأول: حينما نريد معرفة دين لابد من إتقان لغة ذلك الدين. وهذه إشارة إلى علاقة اللغة والفكر، فالمفاهيم الدينية عادة ما يصعب نقلها من لغة إلى أخرى. المفاهيم الدينية والعرفانية الإسلامية على سبيل المثال تنتمي للغات العربية والفارسية والأردية والتركية وغيرها، والمفاهيم الرئيسية منها تختص باللغة العربية وتنتسب منها إلى باقي لغات المسلمين، وبالتالي لا يمكن معرفة الإسلام معرفة عميقه باللغة الفرنسية أو الانجليزية أو الأسبانية، فالشحنة المعنوية التي تحزنها مثلًا كلمة «التقوى» بالنسبة للمسلم، لا يمكن التعبير عنها بأي لفظ آخر في لغة أخرى، وخير دليل على ما نقول الترجمات التي ظهرت لبعض قصائد العرفاء والمتصوفة. وهكذا الأمر فيما يتعلق بالمفاهيم الدينية. إذن يجب التعرف على مفاهيم كل دين بلغة ذلك الدين الأصلية.

الشرط الثاني: تهيئة أرضية عاطفية ملائمة. فحينما تزيد دراسة أحد الأديان عليك بالدرجة الأولى أن تتتوفر على أرضية عاطفية ملائمة لفهمه والتجاوب معه، وإذا توخيت دراسة الدين بخلفية عدوانية وبغية الرد عليه، فلن تعرف عليه أبداً. وبالتالي فإن المعرفة المصحوبة برؤية سلبية عدوانية لن تفضي لأية نتيجة.

الشرط الثالث: وجود تجارب مشتركة، أي على المرء أن تكون له تجارب الدينية: ليستطيع تفهم تجربة الآخرين الدينية وإدراك ما يقولونه، فلوعي الحياة الباطنية للأخر، لابد أن نعيش أموراً مماثلة في بوطننا.

الشرط الرابع: طبيعة النية والقصد، بمعنى أن نوايانا وقصدنا يجب أن تكون للتعرف والفهم، وإذا كان التصد من التعرف على الدين دحشه أو معارضته، سيكون ذلك حائلاً عتيداً دون التعرف.

وأضيف هنا أن الأديان نمطان: الأديان المغلقة، والأديان المفتوحة. نموذج الأديان المغلقة الدين اليهودي والزرادشتى والهندوسى، وهي الخاصة بقوم أو عنصر أو منظمة اجتماعية، فغير اليهودي لا يمكنه أن يدخل في الديانة اليهودية، إلا إذا ولد لأبوين يهوديين، وكذلك بالنسبة للهندوسية والزرادشتية، فالهندوسى لابد أن يولد لإحدى الطبقات الهندوسية الأربع، أو على الأقل لإحدى الطبقات الثلاث العليا

للمجتمع الهنودسي، والزرادشتى لا محيسن من ولادته في إحدى المؤسسات الاجتماعية الزرادشتية، وبالتالي من لم يولد لعائلة زرادشتية ليس بمقدوره اعتناق الديانة الزرادشتية.

طبعاً لكل قاعدة استثناء فثمة أشخاص تحولوا إلى اليهودية أو الزرادشتية، بيد أن القاعدة هي أن هذه الديانات مغلقة ولا يمكن لأحد دخولها من الخارج.

وهناك الأديان المفتوحة كالإسلام والبوذية وال المسيحية، والتي يستطيع كل من أراد اعتناقها الدخول فيها؛ لذلك نراها تدعى إلى نفسها. وغالب المشكلات تبرز بين دينين منفتحين يدعوان إلى الدخول فيهما. والأديان المغلقة لعلها أنها عاجزة عن استيعاب الجدد، تتخذ غالباً مواقف دفاعية. وبالتالي فالحوار في الأديان المفتوحة حكم خاص وفي الأديان المغلقة حكم آخر.

ونلاحظ من ناحية أخرى الكثير من مواطن الاشتراك بين الإسلام والمسيحية واليهودية، ومنها مفاهيم النبوة والتوحيد، والعديد من المعارف الكلامية والأحكام الشرعية، فهي إما متماثلة تماماً بين هذه الديانات الثلاث، أو متفاوتة من دين إلى آخر بعض الشيء. وهذا القرب الموضوعي يساعد بطبيعة الحال على التفاهم والحوار. مثلاً حينما نتحدث عن الحج، يتفهم المسيحي كلامنا أكثر من غيره؛ لأنه يقصد بدوره حج بيت المقدس. وحينما نتحدث عن التضحية يستوعب اليهودي والنصراني ما نقوله؛ لوجود ما يناظر هذا المفهوم في دينيهما. أما بين المسلم والهنودسي فالتبنيات أكبر والمشتركات أقل. ولا ريب أن المسلم يجد صعوبة كبيرة في فهم واستيعاب دين الشينتو الياباني، أو إدراك الديانة البوذية. وبالتالي كلما تباعدت الثقافات تعقدت عملية الحوار والتفاهم، وكلما كثرت الوسائل والمشتركات الثقافية تيسر الحوار واكتسب زخماً أكبر.

□ ايلخاني:

اسمحوا لي تتمة لكلام الدكتور مجتبائي أن أشير إلى مشكلات وقضايا مشتركة، وأقصد المشكلات والقضايا المشتركة بين دينين أو عدة أديان، سواء كانت

هذه القضايا والمشكلات ذات صبغة روحانية أو عقائدية أو اجتماعية أو اقتصادية. هذه المشتركات تغذى الحوار وتتوفر له الوجود اللازم. الم الدينون عندنا مثلاً بإمكانهم التداول مع أنصار لاهوت التحرر، بشأن التحديات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تواجهها المجتمعات العالم الثالث، ومحاولة إيجاد مخارج وحلول لها، وذلك بفضل المناخي المتقارب الذي يسلكها الطرفان في العالم المعاصر.

والأديان ذات الأصول والأنساب المشتركة، كالإسلام والمسيحية واليهودية، بمستطاعها فتح أبواب الحوار بينها بسهولة، ويمكن في نطاق هذه الحوارات التطرق لقضايا تخصصية تتصل بالعقيدة وعلم الكلام، فكل من تراث الأديان الثلاثة، وفضلاً عن جذورها المشتركة، استقرت من الفكر اليوناني، مما جعل أسلوب معالجة القضايا فيها واحداً.

إذا تجاوزنا الأديان المتقاربة النسب، فيمكن إقامة حوار بين الأديان التي أثرت في بعضها، فالملل الشيعي الإيراني أقدر على محاورة الزرادشتي في القضايا الدينية من المسلم الوهابي.

ويمكن تقسي تيار فكري في دين ما وفتح باب الحوار معه، ولنأخذ الفنوصية مثلاً كتيار عرفاني، فهذا التيار أوضح عن نفسه منذ القرن الأول قبل الميلاد، ويمكن تسقط آثاره في الزرادشتية والمسيحية واليهودية والإسلام والصابئة والعرفان الهندي والديانات المنقرضة في مصر واليونان والشرق الأوسط. وهذا طبعاً مجهود تخصصي إلى حد ما.

ومن الممكن ممارسة الحوار وفق التصورات الدينية وزوايا النظر للدين ومفهوم الإيمان في الأديان المختلفة، وتأثيرات العلوم الحديثة على الأديان أو على التصورات الدينية، وقضية الليبرالية الدينية وغيرها من المدارس. ومع أن الأديان المتقاربة سَيِّياً أو جغرافياً أقدر على التحاوار، بيد أن تقنيات الاتصال في العصر الحديث والتدايني الإنساني خلق هموماً مشتركة، وقارب بين المجتمعات والأديان بحيث ضاعف من إمكانيات الحوار حتى بين الأديان البعيدة ماهوياً وعائلياً وجغرافياً عن بعضها.

الصراطات المستقيمة

التعددية الدينية بين النفي والاثبات

د. عبدالكريم سروش

تعني التعددية الاعتراف بالتنوع والكثرة، والإقرار بتباين لا يقبل الاختزال ولا المقارنة، بين الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية، والنظر الى عالم الإنسان بوصفه روضة فيحاء كثيرة العطور والألوان والورود. والتعددية بصيغتها الراهنة من نتاجات العصر الحديث. وتتصل طبيعياً بصعیدین يمكن أن يكتسبا صبغتها: الصعید الديیني الثقافي، والصعب الاجتماعی. فشمة تدین تعدي وعلم أديان تعدي، كما ان هنالک مجتمعـا تعديا، وهـذا مرتبطـان ببعضـهما طبعـا، بمعنى أن انصار التعددية دینيا وثقافيا، لا يسعـهم التملصـ من التعددية الاجتماعـية. في وسعـنا التطرقـ الى إشكاليةـ التعدديةـ من زاويةـ «الأسبابـ»، ويمكنـ الخوضـ فيها على مستوىـ «الأدلةـ» و«البراهينـ». أيـ بالقدرـ ايـضاـ باصحـ الأسبابـ والمسوغـاتـ التيـ دفعتـ بعضـ المجتمعـاتـ الىـ تبنيـ التعددـيةـ واتخـاذـهاـ معيـارـاـ فيـ تقـيـيمـ شـؤـونـ الإـدارـةـ الـاجـتمـاعـيةـ، وبـالـقـدرـ أيـضاـ تـأـولـ المـوضـوعـ منـ زـاوـيـةـ المـعاـيـرـ المـتـوفـرـةـ لـصـحةـ أوـ سـقـمـ هـذـهـ الفـكـرةـ. وأـرىـ لـزـاماـ عـلـيـ قـبـلـ الخـوضـ فيـ التعـددـيـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ أـنـ أـشـيرـ إـلـىـ جـمـلةـ نقاطـ فيـ سـيـاقـ التعـددـيـةـ الـثـقـافـيـةـ وـالـدـينـيـةـ أـطـبـقـهاـ فـيـماـ بـعـدـ عـلـىـ المـجـالـ الـاجـتمـاعـيـ.

مع أن مفردة التعددية تبدو حديثة من حيث اللفظ، بيد أنها تضرب بجذور عميقية في تاريخ الأفكار، لا في تاريخنا الفكري نحن المسلمين وحسب، وإنما في كل تاريخ الفكر الإنساني.

ولا مراء في أن مضاتها الإسلامية أنسى وأجمل في أنظارنا، وهو ما يجعلني أخصها بالتركيز، وأختار من الثقة عنصر الدين لأننا نواجهه بالبحث والنقاش. ترتكز التعددية الدينية اليوم على دعامتين رئيسيتين: إحداهما تتواءل آنماط فهمنا للنص، والثانية تتنوع تفاسيرنا التجارب الدينية (وللتعددية مركبات أخرى طبعاً سأأتي على ذكرها).

البشر بحاجة للتفسير، وهم يتعاملون مع الكتب المنزلة، ومع الأمر المتعالي، وعليهم إماتة اللثام عن النص الصامت وعن التجارب البسيطة، ومخاطبتهم واستنطاقهما. وليس لإماتة اللثام هذه أسلوب وشكل واحد، بل سرعان ما تتکثر وتتنوع دون تكلف، وهذا هو سر ولادة التعددية ومشروعيتها الداخلية (داخل الدين) والخارجية (بين الأديان المختلفة).

١- حاولت في نظرية «القبض والبسط» أن أكشف النقاب عن أسباب تعددية الفهم الديني، وأناقش آليات هذه التعددية. ملخص الفكرة في «القبض والبسط» هو أن فهمنا للنصوص الدينية متتنوع متكثر بالضرورة، ولا سبيل إلى اخترال هذا التعدد والتنوع إلى فهم واحد. ثم إن فهمنا ليس متنوعاً متكتراً وحسب، بل هو سياق متحرك أيضاً. والسر في ذلك هو أن النص صامت، والبشر يستعينون بطبعاتهم وأسئلتهم وقبلياتهم في فهم النصوص الدينية وتفسيرها، سواء على صعيد الفقه أو الحديث أو تفسير القرآن. ولعدم وجود تفسير لا يستند إلى تطلعات وأسئلة وقبليات، ولأن هذه التطلعات والأسئلة والقبليات تقد من خارج الدين، وبما أن خارج الدين متحرك وسيان، فالعلوم والفلسفة والمعارف البشرية في تراكم وازدياد وتغيير وتحول دائم، لذا فالتفاصيل المتباينة عن هذه الأسئلة والتوقعات والقبليات، لن تكون بمعزل عن التنوع والتحول. هذه خلاصة الفكرة المطروحة في القبض والبسط.

وسواء اقتنعنا بهذه الآلية الخاصة أو لا، فلا نستطيع إنكار أن الكتاب الإلهي وكلام النبي يقبل عدة تفاسير، وأنه حسب الروايات ذو بطون، وأن كلام الحق ذو طبقات وأعمق، بحيث لو رفعنا قشرته الخارجية الأولى، لظهرت لنا طبقة أعمق من المعاني. ومن أسباب ذلك أن الواقع ذاته متعدد الطبقات، وأن الكلام ي Finch عن الواقع، فسيغدو متعدد الطبقات هو الآخر. وهذه سمة لا تختص بالكلام الإلهي، فحينما نطالع نصوص شخصيات كبيرة مثل جلال الدين الرومي وحافظ في اللغة الفارسية، أو نصوص شخصيات أخرى في لغات أخرى، فإننا نلاحظ عمقاً وتعدداً في طبقات الكلام.

تعدد البطون هو الذي يكفل خلود النص، ويحافظ على طراوته. وما رصيد الأديان إلا هذه النصوص النافذة المؤثرة الثرة الأبدية التي تحمل في طياتها دوماً ما تقوله لكل من يستنطقها، وإلا فسرعان ما كانت ستبلى وتتفد.

ثمة العديد من الروايات تؤكد أن للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطننا. وهناك روايات تشير إلى أن طائفنة من آيات القرآن نزلت لأناس متعمقين سيأتون في آخر الزمان. وبدل تاريخ التفسير، إن في الحالة الإسلامية، وإن في حالات الأديان الأخرى، على تقاويمات كبيرة في الانطباعات التي يتركها كلام الباري. ففي الحديث: «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، فقد لا يعلم حامل الجوهرة بكل قيمتها... لديه نص أو عبارة وعلى لسانه حديث يرويه لغيره، ممن قد يتعمق في أغواره أكثر، ويفهمه أفضل. معنى كل هذا أن بالإمكان فهم شيء الواحد بدرجات متباينة، واكتشاف بطونه الكثيرة ومعالجتها. لذلك كنا دوماً تعدديين في مضمار التفسير، وعملنا بطريقة تعددية، أي قبلنا بالتعددية والكثرة، ولم نعرف أحداً بصفة خاتم المفسرين أو خاتم الشرح، وهذه هي حيوية الدين ووعينا العلمي للدين. ونضيف إلى ذلك نقطة كنت قد تناولتها في «القبض البسط» وهي عدم وجود دين غير مفسر، فالإسلام هو تاريخ التفاسير التي ظهرت للإسلام، والمسيحية هي تاريخ تفاسير المسيحية، وهكذا. وقد كانت هذه التفاسير متعددة دوماً، فمن لم يستسغ تفسيراً

مال إلى غيره، لا أنه قبض على الدين الخالص النقي. وليس المعرفة الدينية سوى هذه التفاسير السقية والصحيفة. إننا نسبح في بحار من التفاسير وأنماط الفهم. وهذا مقتضى ماهية النص من ناحية، ومقتضى إنسانيتنا وطبيعة أجهزتنا الإدراكية من ناحية ثانية. الإسلام السنّي فهم للإسلام، والإسلام الشيعي فهم آخر. وهذه وتوابعها وأجزاؤها كلها طبيعية ورسمية. لم يظهر دين طوال التاريخ بمعزل عن هذه التعددية، ولم تكتب له الحياة بدونها. وخير شاهد على هذا القول تاريخ علم الكلام لدى الأديان والمذاهب المختلفة. كل ما في الأمر هو أن أحداً لم ينظر إلى هذه التعددية، لأن أحداً لم يأخذها مأخذ الجد (إلا في النادر).

كل فرقة كانت ترى نفسها دوماً على حق، والآخرين على باطل، أو لنقل إن كل فرقة بما أنها تعتبر التفاسير الأخرى خاطئة، فكأنها لا تراها موجودة. لم يفكر أحد في أن لهذا التعدد والتنوع في الفهم والتفسير والفرق (والذي لم تسلم منه أية مدرسة) مدلولاً ومعنى آخر (ولا يمكن الاكتفاء بأننا لحسن الحظ المحققون المهتدون الذين سيدخلون الجنة، بينما الآخرون ولسوء حظهم على باطل وضلال، ولم يفهموا الدين بنحو سليم، فانحرقوا عنه، ولن قبل أعمالهم، وما عاقبهم إلا نيران الجحيم)، وربما كان معناه أن هذه التعددية هي في الحقيقة حالة إيجابية، ولعل معنى الهدایة أوسع مما كنا نتصور، وأن مناط النجاة والسعادة شيء آخر وراء هذه الأفهام والجزميات العدائية الانشقاقية. وربما كان فهم الدين حالة جماعية كالحياة أو الحضارة.

ترى كل فرقة أنها ربما لم يكن للآخرين ذنب أو تقصير في سوء فهمهم، وأنهم مستضعفون لا تصح ملامتهم، أما نحن فلحسن حظنا نتبني الفهم الصحيح، ونحن بذلك القوم المختارون. ولكن بمجرد أن تتمزق قشور هذا الوهم، ويتخلى الإنسان عن وهمه بكونه من المصطفين المنتجبين وحسني الحظ، وعن فكرة أنه محبوب الله الخالص، ليرى نفسه جالساً على مائدة واحدة مع بقية البشر، عندها ستختفي فكرة التعددية مكانة مؤثرة هامة في تصوراته، وستكون له تأملاته الجديدة في معنى

الهداية والفالح والسعادة والحق والباطل والفهم الصحيح والسيقim. والتعددية في العالم المعاصر صناعة هذا الصنف من التأملات. أعلم أن البعض سيقول فوراً: وبالتالي، هل توصي أن نتخلص عن حقنا، أم نعتبر أهل الضلال والباطل حقاً، أن نساوي بين الحق والباطل؟ كلا، ليس هذا هو القصد، إنما القصد أن لا نسأل هذه الأسئلة بالذات، وننتظر إلى كثرة آراء ومعتقدات البشر من زاوية أخرى، فتقرأ فيها معنى وروح آخر، ونعتقد أن ساحة الفهم الديني ساحة مسابقة يتحرك فيها الكثير من اللاعبين، وليس من مسابقة يلعب فيها شخص واحد، وأن اللعبة لا تقوم إلا بهذه الكثرة. وأول شروطها هو أن نبصر هذه الكثرة، لا أن نغلق أنظارنا عن كل إنسان أو فهم أو حق في هذا العالم عدا أنفسنا وتفسيرنا، أو نرفض كل ما سوانا، ونطالب بطرد الآخرين من السباق.

لا يفوتنا القول: إن المدلول بين لتعددية فهم النصوص، هو عدم وجود تفسير رسمي واحد للدين، وبالتالي عدم وجود أي مرجع أو مفسر رسمي. ففي المعرفة الدينية (شأنها شأن سائر المعارف البشرية) لا يمثل أي شخص حجة تعبدية لشخص آخر، ولا يوجد فهم مقدس فوق النقاش في هذا المضمار. وهذا الكلام يصدق في الفقه والتفسير بنفس القوة والدرجة التي يصدق بها في علم الكيمياء مثلاً. كل إنسان يتحمل هو مسؤولية نفسه ويحشر ليقف أمام الله لوحده. ثمة حاكم سياسي، ولكن لا حاكم فكريأ ودينياً.

٢- نصل إلى النوع الثاني من التععددية، والناتج عن تنوع وتعدد تفاسير التجارب الدينية. التنوع والتعدد الذي لا يقبل أن يختصر إلى وحدة. فكما لا يوجد دين لم يفسر، كذلك لا توجد تجربة لم تفسر، سواء على صعيد الطبيعة أو على صعيد الروح. التجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق المتعالي Transcendence. وتتبدي هذه المواجهة بصورة مختلفة: تارة بصورة أحلام، وتارة باستشمام رائحة أو سماع نداء، وأحياناً برؤية وجه أو لون، ومرة باشتئصال الاتصال بعزم لا متناهية، تارة بالقبض والظلمة، وتارة بالبساط والنور، أحياناً بتعشق محبوب غير مرئي،

وأحياناً عبر الشعور بحضور روحي لشخص ما، ومرة بالاتحاد مع شخص أو شيء، ومرة أخرى من خلال الانفصال عن الذات والسباحة في اللامكان، تارة بمعرفة سر وكشف مجهول، وتارة ثانية بالتبير من الرغبات الفانية وتحليق الفؤاد نحو الخلود، وحياناً باستشعار توق أو عطش أو فراغ أو وميض برق أو جمال أو بهجة أو... الخ، كل هذه يمكن تسميتها تجارب دينية رغم ما بينها من تباينات.

التجربة الدينية تجربة غير مألوفة، تأتي أحياناً بوقع شديد، ونفاد إلى الأعمق، وانتاج يقين وبهجة وألق، فتترك الشخص بلا حيلة، إلا الانكسار والخضوع في حضرتها.

يوضح متصرفتنا سبب هذه التجارب بالنحو التالي: (إذا شرع السالك في المحاهدة وترويض النفس وتنقية الفؤاد، تمكن من عبور الملك والملوك، فتكتشف له وقائع تناسب حاله في كل مقام. أحياناً تأتي كرؤيا صالحة، وأحياناً كواقع غيبة)^(١) أيا كان، فهذه النقطة بالذات، أي أن التجربة الروحية ولidea عبور الملك والملوك، ليست إلا تفسيراً لهذه التجارب. و(يعقوب بوهميه) أحد أعظم العرفاء وأهل الكشوف الأنانيين، لم يكن سوى صانع أحذية، رأى ذات يوم فجأة وفي إطار إشراق استثنائي، أن الأشياء نورانية متلائمة، وشاهد كنه الأشياء، وبعدها انطلق لسانه بمختلف الإشارات واللطائف والملاحظات العرفانية. وعلاه الدولة السمناني العارف الإيراني الذي عاش في القرنين السابع والثامن كان جندياً في جيش أرغون خان المغولي، يقاتل في الحروب التي يخوضها، وفجأة شاهد كأن العجب تتكشف للحظة عن عينه، فيشاهد بنور غير مألف عوالم ما وراء الطبيعة وما بعد الموت. كانت الحرب قد وضعت أوزارها وبقي هو على فرسه، مكث يومين مبهوتاً ساهماً، ثم ألقع عن شغله العسكري، وخفت بريق الدنيا في ناظريه، وانخرط في الطرق الصوفية.

ويحدثنا جلال الدين الرومي هو الآخر عن تجارب مماثلة بلغة سريالية^(٢). والأشد والأعظم من كل هذا تجربة المراج و هي تجربة نبوية. والأحلام أبسط كل هذه الحالات، حيث روى عن الرسول أن الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً

من النبوة. وقد يبدو العدد ٤٦ هنا غريباً بعض الشيء، لذلك فسره بعض المعرفاء بأن (فترة نبوة الرسول عليه السلام ٢٢ سنة. منها ٧ أشهر السنة الأولى التي كان فيها الوحي ينزل عليه في المنام. ولذلك فالرؤية الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً للنبوة) ^(٢).

ومهما يكن، فالإصرار على معرفة كنه النداء الذي سمعته وممن هو، أو على ماذا يدل الكشف والألق الذي اعتراني ومن أين جاء، والتعبير عن هذه الأحوال باللسان وفي صيغة (قد تكون متناقضة متفايرة أحياناً) هو ذات الدخول في حيز التفسير، بل إن التعبير عن التجارب بأدوات اللغة ومفاهيمها، ضرب من تقسيرها، وهذه التفاسير جد متفاوتة ومتعددة، فنظيرية وحدة الوجود على سبيل المثال، كانت في بداياتها كشفاً اكتشفه المعرفاء، واتخذت فيما بعد لباس البيان الفلسفى، وأفضت إلى كل ما دار حولها من جدل وشجار ونقد.

كافحة الأديان مسبوقة بكشف وتجربة غيبية قدسية وحيانية يعيشها الأنبياء. فالأنبياء الحقيقيون لم يدرسوا في مدارس، ولم يكونوا كهنة أو سحرة أو مخادعين لأنفسهم أو مجانيين، وإنما كانوا على حد تعبير إقبال اللاهوري (رجال باطن). وليس هم فحسب، بل حتى أتباعهم المذهبون المجاهدون لم يعدموا نصيباً من الوحي والتجربة الباطنية.

يورد الرومي في بعض أبياته ما يشير إلى الآية القرآنية (وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من العجائب بيوتاً ومن الشجر وما يعرشون) (النحل / ٦٨) مؤكداً أن تأثير هذا الوحي جعل من النحل صانع عسل وشمع. هذا عن النحل، فكيف لا يكون وحي الله للإنسان الذي كرمه وقال عنه (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) (الإسراء / ٧٠) أسمى وأرفع مرتبة من الوحي إلى النحل؟

نعم، يسمى الصوفية هذه التجربة، وهي عين وحي الحق، ولا تقل عن الوحي شيء، يسمونها «وحي الفؤاد» ليجنِّبوا أنفسهم العوام من الناس. وإلا فكلها تجارب

وحيانية. بيد أن الوحي ذو مراتب، فيه المراتب الدنيا، وفيه المراتب العليا، وتارة قد تصاحبه العصمة، وأحياناً لا تصاحبه. على كل حال هناك من الوحي ما يختص بالنجل وما هو أسمى مرتبة منه، حتى نصل الوحي الذي يوحى به للبشر من الأنبياء، وعرفاء، وشعراء. كل هذه تجارب دينية، وهي بحاجة إلى تفسير كما ألمحنا. الواقع أنه لا توجد تجربة خام البتة. يرى الفيلسوف البريطاني ستيتس، أن البوذيين بالرغم من أنهم لا يعتقدون ياله حسب الظاهر ويعبدون الأصنام، بيد أن أمرهم أعمق من هذا الظاهر. ليس للبوذيين نظرية عن الله، إلا أن لهم تجربة عن الله^(٤)، وهذه نقطة على جانب عظيم من الأهمية، وينبغي التقطن إليها في عالم التجربة الدينية. في الكثير من الأحيان قد يصل الإنسان إلى شيء، لكنه لا يدرى كنهه وحقيقة، وعلى حد تعبير الفيصل الكاشاني شعرياً:

قلت سأبلغ رشف وصالك يوماً ما
فقال دفق النظر، ربما كنت قد رشفت

ونظير هذا نجده في تاريخ العلم وفي دنيا التجارب الطبيعية. من النقاشات العويسقة في تاريخ تحديد مكتشف هذا الشيء أو ذاك. فمن هو مثلاً مكتشف الأوكسجين؟ ومن هو مكتشف قانون الغازات؟ ومن هو مكتشف النجم الفلامي؟

توماس كوهين وهو شخصية لامعة جداً في هذا الحقل، يرى أن المكتشف هو من يعي النظرية الخاصة باكتشافه، أي يعلم ما الذي اكتشفه. وبغير هذا فكل الناس منذ مطلع التاريخ هم مكتشفو الأوكسجين، لأنهم كانوا يتفسرون دائمًا ويستتشقونه في رئاتهم. كذلك الحال بالنسبة للجرم السماوي الفلامي الذي ربما رأه الكثير من الناس، من دون أن يعلموا هل هو نجم أم كوكب ولدى أي منظومة يتبعها. وبالتالي لا يكفي أن يقبض الإنسان على شيء، أو يعلم به في ذهنه أو قلبه، وإنما يلزم أن يتتوفر على نظرية أو تفسير بشأنه. ولهذا نحن بحاجة إلى الأنبياء، والقصة التي يحكى بها الرومي عن النبي موسى والراعي تنطوي على مثل هذا المعنى. فمن أبرز الوظائف التي اضطلع بها الأنبياء هي أن يعلمونا كيف نفسر تجاربنا الباطنية، وهذه التجارب

رغم أنها تتقبل تفاسير متعددة ومتنوعة، غير أنه ليس من الضروري أن تكون جميع التفاسير صحيحة وحقة.

إذن فالمسلك الآخر للامasse التعدد والتنوع في الفكر الديني، عرض عدة تفاسير للتجربة الواحدة. سواء افترضنا التجربة الدينية تجربة شيء واحد تحتوا لها تفاسير متعددة، أو قررنا أن التجارب الدينية هي أساساً متنوعة ومتعددة، فتحت على كل حال إزاء شئون لا يقبل بأي شكل من الأشكال أن يختزل إلى شيء واحد، وعليناأخذ هذا النوع بالحسبان وعدم تجاهله، وأن تكون لنا نظريتنا لحصول النوع وحدوثه.

يحاول المعاصرون انتلافاً من نظريات حول الذهن واللغة، واستناداً إلى آراء اجتماعية واثنولوجية وفلسفية تتصل باللغة والذهن، يحاولون اكتشاف أسرار النوع التفسيري وأسبابه، فهم يقولون مثلاً: بمجرد أن تبدأ صناعة المفاهيم، وبمحض أن تترك حيرة التجربة مكانها للتأملات الذهنية الواقعية، وما أن تلقي القوالب المفهومية المعروفة ظلالها على التجارب والكشف المتحررة من القوالب والتعيينات، حتى تبدأ التفاسير. ولهذا يقولون: إن التعافي من مرض ما في المنام يحدث للمسلم على يد النبي الإسلام (ص)، وللمسيحي على يد السيد المسيح (ع)، ذلك أن الأذهان مأنسنة مسبقاً بوحد من هؤلاء الأنبياء. وكذلك الحال بالنسبة لتجربة نبي الإسلام (ص) عن النعيم الأخروي والمباهج والملذات المعنوية التي تمظهرت في مقام البيان في قلب «الحور» (النساء السوداوات العيون)، ولم يذكر القرآن إطلاقاً شعوراً شقراء أو عيوناً زرقاء. هذا كله جيد، بيد أن عرفاءنا يشددون في هذا المقام على «المنظر» فيقولون: إن تباينات زوايا النظر لدى أهل الكشف والتجارب تستتبع تفاوتات في ثمار تجاربهم.

وكلام جلال الدين الرومي في هذا الباب حجة. إنني أعتمد على آثار الرومي في هذا الميدان قبل غيرها؛ لأنني أعتبره أولاً خاتم العرفاء، وثانياً لأنني أجد تعابيره أبلغ وأرق التعابير. إنه يكثر من استعمال مصطلح «المنظر» في كتابه «مثنوي». و«المنظر» هو ما نسميه اليوم منظاراً أو زاوية نظر. زاوية النظر ترجمة غير شرعية للمصطلح الأجنبي point of view، ويمكن استخدام كلمة منظر بدلاً عنها،

فهي مطروحة سابقاً في علم الهيئة والنجوم عندنا، وكذلك في عرفاًنا. وقد أورد الرومي مفردة منظر أو منظار في عدة مواضع للتعبير عن المعنى والمفهوم الذي نحن الآن بصدده تحليله، فيقول بكل شجاعة وصراحة في أحد أبياته:

في المنظار، يا لباب الوجود

اختلاف المؤمن والمجنوس واليهود

(مثنوي، الدفتر الثالث، البيت ١٢٥٢)

يذكر في بيته ثلاث مدارس وأديان كبرى: الإسلام والمجنosis واليهودية، ويريد بالمؤمن المسلم. وهو يركز في رأيه هذا على أن اختلاف هؤلاء الثلاثة ليس اختلاف حق وباطل، بل هو اختلاف في وجهات النظر تماماً، وليس في وجهات نظر اتباع الديانات، وإنما في وجهات نظر الأنبياء. فالحقيقة واحدة، وقد نظر إليها ثلاثة أنبياء من ثلاث زوايا، أو أنها تجلت للأنبياء بثلاثة أشكال، ومن ثلاث نوافذ، ولهذا جاؤوا بثلاثة أديان.

إذن ففرد اختلاف الأديان ليس إلى مجرد تباين الظروف الاجتماعية، أو تحريف دين، أو ظهور دين آخر مكانه، وإنما هي تجليات متعددة للباري في العالم، نوعت الشرائع كما نوعت الطبيعة.

وفي قصة العارف البخاري وصدر جهان الواردة في الدفتر الثالث من كتاب «مثنوي» يطرح ثانية مفهوم المنظر أو المنظار في معرض حديثه عن القبض والبساط اللذين يجريهما السالكون أثناء سلوكهم، يقول:

إذا رأيت الغم، تحولت عنه إلى العشق

انظر من فوق الربوة إلى دمشق.

(مثنوي، الدفتر الثالث، البيت ٣٧٥٤)

أي انظر من مرتفعات التفوق إلى اختلاجاتك النفسية، فإذا حل الغم فلا تبقى فيه. وإذا زرت البهجة فلا تمكث فيها. لا تبق أسيراً لهذه الأطر والقيود، ترفع عنها وكن خارجها، وسترى أن الغم تعقبه فرحة، والقبض يستتبع بسطاً، وهكذا تستطيع

التعامل مع القبض والبسط كأحسن ما يكون التعامل. والمثال الذي يضرره هو: انظر من فوق الربوة إلى دمشق. الربوة هي المحل المرتفع أو التل. وأنت حينما تدخل المدينة من بوابتها قد تبصر فيها الكثير من الغرائب والمزابل والقدارات، فتظرتك محدودة، وقد تتوهم أن المدينة كلها على هذا الغرار. ولكن اذهب وانظر لكل المدينة من فوق مرتفع، حتى تتوفر على رؤية جامعة كلية، تمكنك من تكوين صورة حقيقة لتلك المدينة. وبالتالي فتصحح المنظر أول شروط النظر. أن تكون ذا عين ونظارات نظيفة هو شرط لازم لنظرية واضحة. فضلاً عن هذا، إذا تغيرت زوايا النظر، تغيرت استبطانات البشر وكشوفهم وتصوراتهم، فتنوع المناظر بحر وراءه تتنوع المنظورات. وليس هذا المنظر شيئاً سوى الإنسان ذاته. إن النظر والنظر والمنظر هنا شيء واحد، وهذا هو لباب الكلام وعين الفكر. وقصة الرومي حول الفيل التي نعرفها جميعاً، وأوردها الفرزالي في إحياء العلوم في منتهي البلاغة والتعبير، وهذا هو استنتاج الرومي في خاتمة تلك القصة:

ان العين كذلك الكف

وليس للكف إحاطة بكل شيء

(مثنوي، الدفتر الثالث، البيت ١٢٦٩)

إن الرؤية الحسية التجريبية كالناظر إلى فيل في مكان مظلم، لا تتيح لكل المطلوب. وليس النظرة الحسية هكذا فقط. بل تشاركها النظرة العقلية المحضة في هذا النقص. وما دام الإنسان في قفص الأدمية كان هذا هو حكمه. يريد الرومي القول: إننا جميعاً نقطن في مثل هذه الغرفة المظلمة، لذلك لا نتوفر على الحقيقة كما هي، فكل فرد ينظر إليها بمقدار ومن زاوية معينة، فيكون لنفسه صورة عنها ويصفها للآخرين، وبتعبيره هو في بعض أبياته: كل واحد منا (ناري) بين شفاه الحقيقة التي تروي حكايتها عبرنا، وحتى لو كان لنا فم بحجم الأفلاك لكان أيضاً صغيراً للتعبير الكامل عن الحقيقة.

وكذلك قصة موسى والراعي، وهي في الواقع قصة جدال متكلم مع رجل عامي

تأتت له تجارب دينية بسيطة غير مفسرة. إنكم تعرفون الرومي، وهو لا يروي القصة للتعرف وتضييع الوقت، إنما يستخدم لمداليل تعددية. يقول: إن الراعي كان من المشبهة ففسر تجربته عن الله بالإنسان أو الطفل وما شاكل، وتصور أن الله احتياجاته المادية، نظير ما لنا من حاجات، فوصفه بذلك الشكل. أما موسى فكان متكلماً منها لله، لذلك انتقض على الراعي وعاتبه ونهره عن تشبيه الله بخلقه، وقد حكم الله بين ذلك المشبه وهذا المنزه. بعدها يوضح الرومي أن كل واحد منا في أي مرتبة من مراتب التنزية كنا، لا يفلت من التشبيه مهما حاول، لأننا نستعين بالقوالب المألوفة لدى أذهاننا من أجل التعبير عن الله ووصفه، فتحن ننظر لله من زاوية خاصة، لا تنفصل عن وجودنا على الإطلاق.

ما من إنسان تحرر كامل التحرر من التشبيه، واستطاع معرفة الله وكنه ذاته كما هو، بتجريد ذاته عن كافة عوارضه. نعم، قد تشتد هذه التشبيهات أو تضعف، وقد كانت شديدة جداً في نموذج الراعي، بيد أن الرومي يصر على أننا جميعاً مشبهون. ويوضح في أبيات شعرية أن الإنسان منح رخصة الذكر المشوب بالتشبيه، لعدم قدرته على الإفلات التام من التشبيه. قالوا له نزه وواصل هذا التنزية ولا تتركه، وأعلم أنك لأي مرتبة من مراتب التنزية ارتقيت، فلن تكون بمعرض مطلق عن التشبيه. وهذه التشبيهات معلولة المناظر أو زوايا النظر، ولكل راعٍ موساه، وكل إنسان هو راعٍ من جهة، وموسى من جهة أخرى.

بل يعتقد العرفاء والمتصوفة أن هذا يسري حتى على الأنبياء العظام، ناهيك عن بشر لم يبلغوا درجات العصمة النبوية، ولم يحيطوا بكل الحقيقة وبكل ملابسات الواقع. لقد عرض كلنبي نصيبه الذي أحرزه، على أمته، وهذه الأسماء متفاوتة، لأن شخصيات الأنبياء متفاوتة (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) (البقرة/٢٥٣) ولو أردنا التعبير عن هذه الفكرة بمفردات أوضح لأمكن القول: إن الله تجلى لكل شخص بنحو مختلف، وفسر كل شخص تجلي الله له بنحو معين.

الله هو أول من بذر التعددية في العالم، فبعث أنبياء مختلفين، وكان له تجليه

لكل واحد منهم، وأرسل كل واحد منهم إلى مجتمع، ووضع على لسان وذهن كل واحد تفسيراً، وهكذا سرعأً أتون التعددية. بيد أن الأنبياء كانوا قمم التجربة والتفسير، وثمة ارتفاعات أدنى وجدت وتوجد «وما برح لله عزت آلاوه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم...»^(٥).

على كل، تعدد وجوه التفاسير، يعزى إلى تعدد وجوه الحقيقة (وبتعبير ديني مأله، لله أله اسم واسم). ليست الحقيقة أحادية الطبقة، أو أحادية الوجه، وليس تعدد وجوه الحقيقة، بل تعدد مناظر النظار للحقيقة يساهم أيضاً في توسيع التفاسير. جون هيك الفيلسوف وعالم الدين المسيحي المعاصر، وأحد أنصار التعددية، يشرح هذه النقطة ارتكانزا على الفرز الكانطي بين النؤمن والفنون^(٦)، في بحث شيق له بعنوان «هل نعبد نحن المسلمين والمسيحيين واليهود إله واحد؟» يشير أولاً إلى الوجه الواحد للإله في هذه الشرائع، لكنه يضيف بعد ذلك أن هذه الوحدة وليدة النظرة عن بعد، وما أن نقترب حتى تظهر التباينات لتلف الوحدة في ظلمتها. نعم، الله في كل هذه الأديان خالق العالم والإنسان، وهو مثيب البشر ومعاقبهم، ومحبهم ومصدر الغضب عليهم. أما في المسيحية فإن الله الثلاثي واحد تجسد في ابنه المسيح ونزل إلى العالم. وبين هذا الإله وإله الإسلام واليهودية بون كبير.

وحتى هذان، أي الله وبهوه، ليسا إلهها واحداً. يعتقد هيك أن إله اليهود كثير الاهتمام ببني إسرائيل والرعاية لهم، ويقول لهم كما في العهد القديم إنني أعرفكم فقط من بين كل الأسر على الأرض. وهو ذات الإله الذي يأمر ببني إسرائيل بقطع رؤوس السكان الأصليين في كنعان واحتلال أرضهم و... الخ. وإله المسلمين برغم أنه أقرب إلى إله اليهود منه إلى إله النصارى حسبما يرى هيك، مع ذلك لا يتواصل إلا مع المسلمين، وكأنه لا يعرف سواهم. فهو لا يعين غيرهم في الحروب، ولا يعني بفلسطين بمقدار ما يعني بشبه الجزيرة العربية. لكل من اتباع هذه الديانات خصوصية وحظوظة لدى الله لا يتمتع بها غيرهم كما يعتقدون. والآن إذا رأى كل واحد من هذه الأديان أنه الحقيقة المحمضة والحق المطلق، ولم يترك للأخرين مجالاً

كي يبلغوا الحقيقة والفلاح والسعادة، فأي جحيم لا يطاق سيكون هذا العالم؟ وبالنظر إلى هذه النتيجة، فمن الفضاعة أن ننظر للأديان نظرة بعدية وننقب في تواريχها، بدل النظر إليها نظرة قبلية. يسأل هيک: هل أصدقائي المسلمين واليهود هؤلاء محرومون حقاً من رحمة الله؟ هل الله فعلاً لا يحبهم بمقدار ما يحبني أنا المسيحي؟ ما الذي فعلته أنا ولم يفعلوه؟ هل المسيحيون عموماً أكثر تديننا وصدقنا وشفقة من عامة المسلمين واليهود؟ هل الصديقون والقديسون أقل لدى المسلمين واليهود منهم لدى المسيحيين؟ وهل ارتكاب الذنوب الكبيرة أكثر بين اليهود والمسلمين؟ هل تم خضت تلك الأديان عن ثقافات أفقرا؟

الحق والإنصاف أننا لا نستطيع القول: إن الثقافة المسيحية جلية التفوق روحياً وأخلاقياً على الثقافات الدينية الأخرى. الواقع أن عدم إمكانية القياس والتعقيدات الثقافية والعقائدية والتاريخية لا تتيح أن نمنح درجات امتياز حاسمة لثقافات وتاريخ هذه الديانات الثلاث، ونفضل واحدة على الأخرى، نعم، لكل واحدة منها محسنة ومعايبها. يمكن العثور في النصوص وال تعاليم الوحيانية لكل واحدة من هذه الديانات الثلاث على عبارات فحواها: لا ترضى لغيرك ما لا ترضاه لنفسك (إنجيل لوقا: ٢١؛ ٦، التلمود البابلي، شبـ٢١٩، صحيح مسلم: باب الإيمان: ٢٧، سنن الدارمي، باب الرفاق، مسند أحمد، جـ٢، مقدمة سنن ابن ماجة).

لليهودية ميزة أنها مسقط رأس التوحيد في الغرب، ومنبت شخصيات فذة على كافة المستويات الثقافية في العالم الغربي. وطبعاً توصم اليوم بأنها حين أتيحت لها السلطة والاقتدار ظلت الفلسطينيين.

ومن مفاخر المسيحية أنها مدنـت مشركي أوروبا، وساهمـت في إنتاج العلوم الحديثة، وتحمـل إلى جانب ذلك وزر تأجـيج المشاعـر المعادـية لليهود، واستعمـار العالم الثالث.

وللإسلام هو الآخر ميزة التأثير الإيجابي البناء على حياة ملايين البشر، وأثرـاء أجزاء واسعة من العالم ثقافـياً، وطبعـاً يلاحظـ إلى جانب ذلك أن بعض

البلدان الإسلامية تعاقب المجرمين عقوبات بشعة لا إنسانية.

الوحدة الإجمالية للماضي الحضاري لدى هذه الأديان الثلاثة، وصعوبة الاقتناع بحرمان اتباع الديانات الأخرى من الرحمة الإلهية، والدراسات الأستيمولوجية والأثنولوجية فيما يتصل بآلية حصول المعرفة، ومساهمة القبليات الذهنية والبيئية في صناعة المفاهيم، دفعت جون هيك للانحياز إلى نظرية:

عياراتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

ويستعين هيك بالتفكيك الكانطي بين النومن والفنومن، أو بين الشيء في ذاته والشيء لذاته (لنا) ليفرق بين الله في مقام اللاسم واللارسم، وبين الله في علاقته بنا، ويقرر أن ظهور الله بمظاهر ووجوه مختلفة هو سر تبادل الأديان، وهو في الوقت ذاته الدليل على حقانيتها جميعاً. وتأسساً على هذا يرتقي إلى تعددية أصلية في حقل الأديان، فيقول: إن هذه الأديان (ربما كانت ظهورات، ووجوهاً، وصوراً، وتجليات لإله واحد. ربما كانت أنحاء وطرق متباعدة يعرضها الله ذاته على البشر من زوايا متعددة، وفي مقامات ومواقف متقاوتة). ويتمادي إلى القول (يهوه، والله، والإله السماوي للمسيح، «وكل واحد منهم شخصية الوهبية تاريخية» هم في الحقيقة حصيلة مشتركة لظهور إلهي كلي، وتدخل قوة الخيال الإنسانية في الظروف التاريخية الخاصة) ويرى أن ذكرية الله في الأديان التوحيدية غير عديم الصلة بالبيئة الاجتماعية الأبوية للأقوام البدوية، في مقابل أنوثة الآلهة لدى الأقوام الهندية ما قبل الآرية، والتي انبعاثت في بيئه اجتماعية - اقتصادية أخرى.

مثل هذه المرتكزات، قد تبدو في نظرنا علموية غير مستمرة، إلا أنها لا تنقص شيئاً من صلابة وعقلانية الموقف التعددي لهيك. فما يرومته من كل هذه الاستدلالات والتوصيات هو (ما لم تتصالح الأديان، لم يتصالح البشر، ولن تتصالح الأديان، إلا إذا آمنا أنها انعكاسات متباعدة لتلك الحقيقة الألوهية المطلقة التي نسميها الله)^(٧). والظريف أن هيك يستشهد في مقدمة بحثه هذا، ببيت شفاف لطيف لجلال الدين الرومي يدعم به مواقف:

هذا الفخار وهذا الفتيل (السراج) مختلف لكن النور واحد لا يختلف. (مثنوي، الدفتر الثالث، البيت ١٢٥٥)
 وليس من الإنصاف أن لا نضيف أن جون هيك ذاته موحد لا يطيق التقليد، ولا يرى تجسد المسيح أكثر من استعارةأخذها مجلس نيقية* في القرن الرابع الميلادي بمعناها الحقيقي. وباتخاذه هذا الموقف الشجاع يفي من ناحية لشروط العقلانية، ومن ناحية أخرى يلبي نداء طلب الحقيقة والتعددية الذي يطلقه فؤاده، وأيضاً يواكب عن غير قصد جلال الدين الرومي الذي لا يفوته نقد رأي النصارى في صلب المسيح، مع كامل احتفاظه بسعة الصدر ورحابة الأفق (راجع الآيات ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٤ من الدفتر الثاني من مثنوي).

٢- على أي حال يستشهد جون هيك بذلك البيت الرومي. لكنني لو كنت مكانه لاستشهدت بهذه الآيات الباسلة المجافية للعافية:

إذا وقع اللالون في أسر الألوان

ووقعت الحرب بين موسى وموسى

ولو وقع اللالون الذي كان سابقاً

تصالح حتى موسى وفرعون

ولن تكون الحرب حرباً حقيقة، إنما تقع لأجل حكمة

فهي صنعة وحرفة كالعرب بين سماسمة الحمير

وحتى لو لم يكن هذا ولا ذاك فهي حرب يراد بها حيرة النظار

إنها خربة يجب البحث فيها عن كنز

فما عليك إن كنت حصيناً

إلا أن تنتظر للصراع بين الكليم وفرعون بشكل معكوس

(مثنوي، الدفتر الأول، الآيات ١٤٧١، ٢٤٧٩، ٢٤٧٢، ٢٤٨٦)

* Nicaea: مدينة بيزنطية قديمة في الجزء الشمالي الغربي من تركيا، عند الطرف الشرقي من بحيرة إزنيق. تقوم على أنقاضها اليوم بلدة إزنيق. (التحرير).

هذه الأبيات تتضمن إشارة إلى ظهور المطلق في المقيد، واللاتعینات في التعینات، واللاللون في الألوان، وتكشف أيضا النقاب عن سر آخر يوسعه أن يكون دعامة عرفانية أخرى للتعددية الصحيحة. فهذا المسلوك الذي يعد ثالث المسالك لفهم واستيعاب كثرة الفرق (إلى جانب التعددية في فهم النصوص وفي تفسير التجارب الدينية) يرى الصراع بين موسى وفرعون حربا حقيقة من جانب، ويراه من جانب آخر ضربا من اللعب والتنافس غير الجاد (حرب سماسرة الحمير). فهو إغراء للمتفرجين، وحيلة لسلسلة أصحاب النظر السطحي، وإشاعة الحيرة في نفوسهم، وترك المجال فسيحا لطلاب الأسرار والباطن، ليعشروا في هذه الخربة المنسية على كنوز عظيمة غير مبالين بهذا الصراع، ومعتقدين في الوقت ذاته أن عالم الغافلين لا ينهض إلا بهكذا صراع، فهم يرون الكنز في مكان آخر، بينما يتخاصم المتخاصمون وأهemin حصولهم على الكنز إثر هذا الخدام، فيرى كل واحد من أطراف النزاع نفسه قويا وخصمه ضعيفا فقيرا، والله بهذا الأسلوب إنما يبعد الغرباء الدخلاء بكل حرص وغيره عن الكنز.

هذه الرؤية تذهب طبعا إلى جدية النزاع بين الفرق والأديان، بيد أنها ترى معناه وغايتها خارج النزاع، لا في انتصار جانب على آخر، وتشدد على ضرورة أن نقتنس من هذا التعدد والتفرق درسا آخر، هو أن التزاحم أينما كان من العالم، إنما هو للتغطية على سر وكنز، والعاقل النبيه من لا ينخدع بهذه الخدعة، فيترك المتنازعين في نزاعهم ليظفر بالكنز ويكتشف الأسرار، ويحوز العواهر.

٤- يبسط الرومي هذا المعنى في موضع آخر، ويقدم خطوة إلى الأمام، ويكشف عن نقاب آخر، ويوصي بأن نقول ما شئت «قل ما شئت»، ويطرح طريقة رابعة لتعليل الكثرة، ويفصح عن ذروة رأيه في مضمون تعددية الفرق والمذاهب:

إنما يعلم بأن الكنوز الملكية
مودعة من قبل الديان في الخرائب
احتقارنا للأشياء ضرب من المكر الإلهي

رغم أن كلا من أجزائه جاسوس لله
 وإنما غرفت الحقيقة في الحقيقة
 فأفسر ذلك عن سبعين بل مائة فرقة
 سأقول لك «قل ما شئت» فاسمع
 أيها الصوفي واقتح اسماع روحك جيدا (مثوي، الدفتر السادس، الأبيات
(١٦٣٤ - ١٦٣٧)

يؤكد الرومي هنا أن مرد تفرق الأديان إلى نحل ومذاهب، وكذلك كثرة الأديان وتعددتها، ليس إلى التحريف، أو المؤامرات، أو كيد الأشرار، ولا إلى جعل الجاعلين، أو كفر الكافرين (وهو ما لا تخلو منه فرقه أو مساك) وبدل أن يتحدث عن تراكمات الضلال على الضلال، يقرر أن غرق الحقيقة هو المفضي إلى تشعب الناس سبعين فرقة، معلماً أياناً أن تكافح الحقائق وتدخلها والحيرة في الانتقاء من بينها، هو الذي يؤدي إلى التنوعات الأصلية التي لا محيس منها، وهذه نقطة ينبغي الإصغاء إليها بإسماع الروح، ويجب تغيير المنظر والصورة، وبدل أن نرى في العالم خطوا واحداً مستقيماً، ومئات الخطوط المعاوجة المتكسرة، يتوجب النظر إليه كمجموعة من الخطوط المستقيمة، تتقاطع وتتواazi وتطابق. (إنما غرفت الحقيقة في الحقيقة). ثم أليس هذا هو معنى إشارة القرآن للأنبياء بأنهم على «صراط مستقيم»، أي أن كل واحد منهم على أحد الطرق المستقيمة وليس «الصراط المستقيم» الوحدة^(٨) المشكلة في رأي الرومي ليست في أن بعض الجماعات لم تدرك الحقيقة وبقيت فقيرة ضالة، فالحقائق قد أدركت، والمكتشفات والمكتشفات عديدة، والحيرة إزاء كل هذه الحقائق والانبهار بجوانب وأطراف منها يفرز التعدد والتكرر.

ورد هذا المعنى ببيان آخر في «القبض والبسط» وهو أن الموضوعي^(٩) أوسع من الحقيقي، فالشخص الذي يعلم أن صديقه يمتلك مليون تومان، لكنه يجهل أنه افترضها، معلومته هذه صحيحة، وتصوره عن ثراء صديقه غير واقعي. ولأجل أن تبقى هندسة المعرفة وفية ل الواقع، يتوجب أن تتوفر كافة هذه المعارف على الحقائق

ذات الصلة بها، والا خانت الواقع. بعبارة أخرى إذا كانت بنية الواقع بسيطة، وإذا لم يكن في عالم الواقع سوى حق واحد أو بعض حقائق، ولو لم تكن للواقع طبقات تحتية وفوقية وأعمق وسطوح، ولو لم يكن عالم الوجود زاخرا بالأسرار والرموز، ولو كانت جميع الحقائق والأسرار سهلة القول والاكتشاف والفهم، ولو كان اللسان قديراً متمكناً من إفشاء الأسرار وعرض الحقائق، لكان من السهل اليسير تمييز الهدایة عن الضلال، والحق عن الباطل، ولما كان ظهور الفرق المتعددة المختلفة حالة معقوله مستساغة. ييد أن كثرة الحقائق واشتباكها أفضى بالضرورة إلى هذا التفرق وأغرى به، والسبيل الوحيد إلى إلغاء الكثرة، هو إلغاء التعميمية والغموض عن الواقع وتبسيطه، وهذا هو عين السذاجة.

التجددية التي تكلمنا عنها إلى الآن، تعددية يمكن نعتها بأنها أصلية أو إيجابية، فهي مرتكزة وقائمة على القوة والاقتدار، فتحن تعدديون لأن أيدينا مليئة، ولأن النصوص والتجارب الدينية تقبل بطبيعتها العديد من التفاسير، ولأن الواقع متشابك ومعقد وغاص بالأسرار ومتعدد الأضلاع، ولأن الغيرة والقضاء الإلهي يقتضي التعدد والتخاصم، وهذا ما يجعلنا ننزع إلى الكثرة ونقبلها، ولا نرى سبيلاً سواها، فلا نعد الآخرين فقراء معدمين معدوزين، بل مقتدرین مشكورين. وبالطبع نحتفظ للعقل بسمه، ولا نخلو عن النقد والنقاش العقلي، لأنه بدوره جزء من القضاء والغيرة الإلهية.

وللتعددية الإيجابية معنى وجذر آخر هو أن البديل والمنافسين الموجودين أنواع فريدة في بابها، لا تتحول أو تتبدل إلى بعضها، ولا يندرج أي منها في الآخر، أو يذوب، وكل واحد خصائص لا يمكن قياسها ومقارنتها بخصائص الآخر. فهي كالأجوبة الكثيرة الصحيحة عن سؤال واحد، والتي لا تقبل الامتزاج ببعضها. التجارب كثيرة حقاً شأنها شأن الأنواع والطبعات، أي أن بينها تبايناً ذاتياً، وكذلك الحال فيما يخص تفاسير النصوص وما إليها.

ولكن ثمة أيضاً تعددية سلبية تسم بالعقلانية والوجاهة كسابقتها، ييد أن مكان

بعض الأشياء يبدو خالياً فيها على الدوام. وهذه الأشياء إما اليقين، أو الحقيقة، أو الانسجام، أو غير ذلك، وهي في الواقع تعددية غير أصلية، بيد أنها مهمة ولا مفر منها.

ـ هنا أيضاً نستعين بالروماني ليرسم لنا الدرب استناداً إلى كنوز التصوف الهائلة. إنه يوصي حسام الدين باختيار شيخ طريقة له، ويحذره من التوحد في طريق السلوك الروحاني المفزع، وبعد اجتياز هذا الطريق متعدراً بلا عون من المشائخ، مضيفاً أنه حتى الذين لم يستطلوا بظلال شيخ حسب ما يستشف من سلوكهم للوهلة الأولى، ووصلوا في حالات نادرة إلى مكان ما، هؤلاء أيضاً استقوا كؤوس الهدىة من يد مرشد في سر أسرارهم، وحضرروا رغم غيابهم مائدة شيخ مضياف. (لاحظ مثني، الدفتر الأول، الأبيات ٢٩٧٩ - ٢٩٨١)

تدعى هذه الطائفة من الصوفية بالأفيسيين. صحيح أن الاهتداء غير ممكناً بلا هاد، إلا أن هذا الهادي قد يكون تارة غائباً، وقد يكون حاضراً. أحياناً يكون قريباً، وأحياناً بعيداً. لكنه يأخذ بأيدي السالكين على كل حال. ينبغي النظر إلى النهاية القصوى (أي الفلاح الأخير)، فالمبدأ والمسير لا يتمايزان هنا بأحكام مستقلة. هذا المعنى ذاته يشير إليه الرومي في موضع آخر وبأسلوب مختلف، ملساً إياه حالة رائقة من التمثيل:

أضعت أنت بعيراً وطفقت تبحث عنه في كل مكان، وتسأل عنه كل من تمر به.
 تارة يربط على قلبك اهتداؤك إلى علامات ودلائل ت ذلك عليه، وتارة تهبط عزتك الأخبار السيئة. ويظهر شخص آخر يقلد فعالك من دون أن يكون قد أضاع بعيراً بالفعل، يركض وراءك ويسأل الناس مثلك عن بعيير أضاعه كذباً. ويتوافق هذا التقصي الحقيقي، وذلك التقليد المزيف، إلى أن تجد أنت بعييرك، وبجانبه بعيير آخر، هو صدفة ملك لهذا الذي يقلدك. وبمجرد أن يرى مقلدك البعير الآخر، يتذكر بعييره الذي سبق أن فقده. (لاحظ مثني، الدفتر الثاني، البيت ٢٩٩٨)

ومن هنا فصادعاً يذهب المقلد إلى سبيله، ونهاية السبيل تكشف أن كليهما كانوا على جادة الهدىة والنجاة، أحدهما باحث محقق، والآخر مقلد بل ربما ساخر. ويد

العناية الغيبية تأخذ بأيديهما إلى الغاية المنشودة. وإذا نظرنا للمحصلة النهائية كانت سيئات ذلك المقلد المستهزئ كلها طاعات «فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات» (الفرقان / ٧٠) كلص يسطو لسرقة، ويصادف عن غير موعد من يهديه فينقله إلى منزله وملكه، أو كالذى يبذر بذرة جزاها عن غير قصد، وإذا بها تصير فعلاً روضة غناً.

هكذا يأخذون بأيدي الباحثين الصادقين وهم في طريق البحث، مهما كانت مسمياتهم، وتحت أي لواء انضواوا، ومهما كانت انتماءاتهم ومتبنياتهم ومذاهبهم، يأخذون بأيديهم من بعيد، وبلغون بهم الغاية المطلوبة (المترکز الخامس). وناهيك عن الصادقين، حتى الكاذبون المقلدون (المتحمسون طبعاً) لا يتربكون بغير نصيب. ويبدو أن التعديات الخارجية المتباudeة تتجه كلها صوب التقارب، بحيث يعثر المتقصرون على شيء واحد، وينادون شخصاً واحداً، فالثلاثون طائراً يرون العنقاء التي يذوبون فيها، والباحثون عن البعير الصادق منهم والكاذب، يجدون في نهاية المطاف بعيراً واحداً. فالعزّم والهمة والحمية شرط سلوك الطريق، دون المجموع والجمود والاعتناء بالتعاليم الكلامية - الفقهية الجزمية التي يراد بها إيثار العافية والسلامة، أو اعتبار الذات هي الناجية الفالحة انطلاقاً من سجية تجارية.

التركيز هنا على صدق الباحث وفلاحة اللاحق، دون الصدق المطلق للتعاليم المتبنية. وقبل أن يكون حديثنا عن هاد ظاهر مرئي، إنما هو عن هاد (أو هادة) مستترتين غير مرئيين. وكأن كل السالكين وكل المتدينين اتباع طريقة واحدة، يستمدون الهمة من مصدر واحد، غير أنهم يسمون أنفسهم وطرقهم تسميات متفاوتة، ويزعمون مزاعم مختلفة، ويعادون بعضهم متوهمين وجود اختلاف حقيقي بينهم.

مثل هذه التعديية السالكة المكافحة، تجعل استمراء وقبول الكثرة ميسوراً، وتبارك لكل فرقـة مزاعمها، وتوصـيها بالثبات عليها، أي تبارك اعتقادـنا أن الحق معنا، والـفلاح والأفضلية لنا باطنـاً وحقـاً، والـباقـون يـسلـكون طـريقـنا عنـ غيرـ وعيـ، ويتـفـيـأـونـ بمـظـلةـ عـونـناـ وهـدـيـنـاـ وإنـ لمـ يـشـعـرـواـ، وـسيـلـغـونـ فيـ النـهاـيـةـ الغـاـيـةـ الـتـيـ نـبـلـغـهـاـ

نحن. يعتبر المسلمون كل سالكي طريق الحق مسلمين، وهو أحد تفاسير قوله تعالى «إن الدين عند الله الإسلام». و المسيحيون من قبيل كارل رانر يرون أيضاً أن كافة طلاب الحق هم مسيحيون مستترون أو مسيحيون غير معروفين. أما جون هيك فيسمى هذا المسلك inclusivism (القول بالكثرة الظاهرية) واضعاً إيماناً مقابل التعددية pluralism (القول بالكثرة الحقيقة، أو التعددية الاندراجية) التي يتبعها شخصياً. ويشير طبعاً إلى مسلك ثالث يتسم بالشمول والشعبية هو الـ exclusivism (رفض الكثرة، أو الانحصارية)، وينقل عن البابا يوحنا بولص الثاني أنه اورد في أول مكاتبه الكنسية (عام ١٩٧٩) (كل إنسان، كائناً من كان، وبلا استثناء مشمول برحممة عيسى المسيح، والمسيح متعدد بشكل من الأشكال مع كل إنسان بلا استثناء، حتى لو لم يشعر بذلك الإنسان) ^(١).

٦- يمكن تسليط الضوء على هذا المعنى بالذات من زاوية اسم الله عزوجل «الهادي» (المترکز السادس). إذ يمكن السؤال إذا كانت الأقلية الشيعية الائتية عشرية هي المهدية فقط من بين كل الطوائف المتدينة (دعنا عن غير الم الدينين) البالغة أعدادهم مليارات الأنفس، والذين هم ضالون أو كافرون (باعتقاد الشيعة)، أو إذا كانت الأقلية اليهودية المكونة من ١٢ مليون نسمة هي المهدية فحسب، والبقية مطرودون فاشلون (بعقيدة اليهود)، إذن كيف وأين تتحقق الهدایة الإلهیة، ومن الذين ظللتهم افیاء هدایة الله العامة، ومن الذين أخذ بأيديهم لطف الباري وهو مستمسك المتكلمين في إثبات النبوة؟ وأين تجلّى اسم «الهادي» المسمى به الباري تعالى؟ كيف يمكن الاقتناع أنه بمجرد أن رحل رسول الإسلام(ص) عن هذه الدنيا استطاعت حفنة من العصاة الغاصبين أن تسرق دينه، وتحرم عامة المسلمين من فیوض الهدایة، وتذر كل جهود النبي في الهواء لتدھب أدراج الرياح؟ وعلى افتراض أن عدداً قليلاً استهونهم الدنيا وعاندوا الحق، فلماذا لا تقبل طاعات ملايين المسلمين (حتى نهاية التاريخ) وتبقى أعمالهم بلا أجر، ويكون سوء العاقبة مصيرهم؟ أليس هذا عین الاعتراف بفشل التخطيط الإلهي، وعدم توفيق الرسول

الأكرم؟ هل كان ظهور عيسى (ع) روح الله ورسوله وكلمته (بتعبير القرآن) فقط لأجل أن تشرك جماعة عظيمة من الناس، وتعتقد عقيدة التثليث، وتتغافل عن جادة الهدى، ويمنى كتابه وكلامه ورسالته بالتحريف بعد مدة جد وجيبة؟ هل كان هاديا أم مضلاً؟ وهل كان رسول الشيطان أو رسول الله الرحمن الرحيم؟

بهذا المنطق، ستمكث الأغلبية العظمى من العالم والبشرية تحت سطوة وسيطرة إبليس دائماً، ولا يبقى إلا جزء ضئيل متزعزع لفيوض الله، فيتغلب الضالون كما وكيفاً على المهددين، وينحسر الأخيار في الأقلية المحضة، وتمسخ الأديان التي أنزلها الله لهداية البشر بأبسط فعل من الشياطين، وتكون النتيجة اليوم أن معظم سكان الأرض إما ذوو أديان محرفة، أو أنهم لم يصيروا أي سهم على الإطلاق من الهدایة والحسنى، وسيحرمون في الآخرة أيضاً من الرحمة الإلهية.

هذه الملاحظات البديهية تحدو الإنسان إلى توسيع نطاق الهدایة والسعادة، وأن يرى كيد الشيطان بتوجيه القرآن ضعيفاً، ويرى للآخرين نصيباً من الفلاح والسعادة والحقيقة. هذه هي روح التعددية^(١١).

ما يمثل معوقاً في هذا المضمار هو عناوين الكافر والمؤمن، وهي عناوين فقهية. دنيوية محضة (ولها معادلاتها في كل الشرائع والمسالك) تذهلنا وتعجزنا عن مشاهدة باطن الأمور^(١٢).

إن إلغاء مثل هذه التمييزات الظاهرة في مقام التحقيق والنظر للعالم من زاوية اسم «الهادى» وتحري أساس الهدایة والفلاح في الطلب الصادق وعبودية الله، لا في محبة هذا الشخص أو ذاك، أو العمل بهذه التقاليد أو تلك، أو الارتكاب بهذه الحادثة التاريخية أو تلك، وفي التمييز بين أحكام القشور وأحكام الباب، ومعرفة ذاتي الدين من عرضيه، وإعاد الشريعة والحقيقة في مكانهما، وتهميشه الشيطان لا تأصيله «ولا يحسين الذين كفروا سبقوا إنهم لا يُعجزون» (الأنفال/ ٥٩)، هذه كلها مفاتيح حل المشكلة واستساغة الكثرة وتقبلها. إذا نظرنا من هذه الكوة، لن يكون للتعددية من معنى سوى الإذعان بالرحمة الإلهية الواسعة، وبنجاح الرسل،

وضعف كيد الشيطان، وإحاطة يد الله العانية بالعلميين والبشر.

لا نقول أن يترك اتباع الطرق والمذاهب المختلفة أعمالهم وتقاليدهم ومعتقداتهم من دون مبرر، ويتحولوا جمِيعاً إلى لون واحد وشكل واحد، وإنما أن ينظروا من زاوية أخرى للكثرة واختلاف المنسك والمعتقدات، ولا يحصروا جوهر الهدایة في التعاليم الكلامية - الفقهية المحضة، ولا يخالفوا أن من حمل في باله بضعة معتقدات معينة (شيعية، سنية، بروتستانتية، كاثوليكية،...) فهو المهتدى والناجي، والبقية ضالون هالكون. عليهم أن يأخذوا بنظر الاعتبار أيضاً الأعمال والتعطش إلى الحق والمکابدة، ولا يتصوروا الشيطان منتصراً على الله، ويتبصّرون في الطرق الإلهية المستترة لهداية الإنسانية، ويعتبروا الفضائل الخلقية خصوصاً أسمى من التقاليد الفكرية والممارسات الدينية.

هذه التعددية سلبية؛ لأنها (واعتباراً من قصة موسى والراعي) لا تعنى بصدق وحقانية التعاليم الكلامية، إنما تشدد على فلاح وسعادة الطلاب الصادقين، وهداية الهداة المخفين. فهي تقبل الكثرة لا في كثرتها، بل لذوبان المتكثرين في الوحدة.

٧- يمكن أن نضيف إلى المرتكز السابق عدم نقاء الظواهر والأشياء في العالم (فيكون هذا المرتكز السابع للتعددية). إنها لنقطة جديرة بالتدقيق أن لا شيء خالصاً في هذا العالم. وهذا ما يؤيده إله العالم (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرهما...) (الرعد/١٧) فالماء النازل من السماء يختلط لزاماً بالطين والوحـل، وتظهر عليه رغوة كثيفة. وكذلك الحق والباطل مختلطان ببعضهما. يقول الإمام علي عليه السلام: لو كان الحق نقياً والباطل خالصاً لما تعلل أي إنسان في اختيار الحق ونبذ الباطل، ولكن (يؤخذ من هذا ضفت ومن هذا ضفت فيمزجان) ^(١٢).

ليس الكلام عن أصل الأديان الإلهية، وهي الحق بعينه. إنما الكلام عن فهم البشر والمذاهب الدينية المختلفة التي يختلط فيها الحق بالباطل دائمًا. ولو كانت إحدى هذه الفرق حقاً محضاً، وكانت باقي الفرق باطلأ صرفاً، لما تردد عاقل في تشخيص الحق من الباطل، وفي تبني الحق ورفض الباطل. بيد أن المحاكمات الدينية

في العالم (داخل الدين الواحد أو بين الأديان) إنما دامت كل هذه الآماد، ووصلت إلى طريق مسدود، وقلما نجد صاحب عقيدة يرضي بتبديل عقيدته إلى غيرها، لأن كل إنسان يرى في خليطه العقدي من الجمال والآمانة والصدق والحقانية ما يسوغ قبحه ونواصيه المحتملة لديه، وفي المقابل يرى في عقيدة الآخر من الشطط والتهاافت ما يعميه عن كمالاتها وجمالها.

لن نلقي في هذا العالم عنصرا خالصا، ولا لغة خالصة، ولا دينا خالصا، أسألوا علماء الطبيعة ليعرفوا لكم بكل صراحة أنه لا توجد أي قطعة من قطع الطبيعة يمكن اعتبارها خالصة نقية. وبسبب من هذه التزاحمات الشديدة المستعصية بين أجزاء الطبيعة المختلفة، لم يظهر إلى الآن قانون طبيعي دقيق حاسم غير تقريبي تتحققنا به التجربة.

لا التشيع هو الإسلام الخالص والحق الممحض، ولا التسنن. (على الرغم من أن اتباع هذين الفرقتين لا يرون هذا الرأي فيما يخص حقيقتهم). لا الأشعرية حق مطلق ولا الاعتزاز. ولا الفقه المالكي ولا الفقه الجعفري، ولا تقسيير الفخر الرازى، ولا تقسيير الطباطبائى، لا الزيدية ولا الوهابية، لا كافة المسلمين متزهون في توحيدهم وعبادتهم عن شرك، ولا جميع النصارى يصح أن يقال عن وعيهم الديني أنه مشوب بالشرك. الدنيا غاصة بالهوبيات غير النقية، وليس فيها حق صراح في جانب، وفي الجانب الآخر باطل محض. إذا سلمنا بهذا، تيسر علينا هضم الكثرة واستدروقتها.

لاتباع كل فرقة الحق في البقاء على معتقدهم والإصرار عليه. ليس المراد أن نرفض فرقنا ومذاهبنا، إنما المراد معرفة أفضل بفرقتنا وفهم أن التنوع والكثرة حالة طبيعية وبشرية ودينية ولا مندوحة منها.

وليس المراد كذلك نسبة الحق والباطل. لا نقول أن ليس للحق والباطل معنى واستقلال، وكل ما نقوله أية فرقة هو الحق. إنما نقول إن العالم عالم اللانقاء، إن على صعيد الطبيعة، وإن على مستوى الشريعة، سواء في ذلك الفرد والمجتمع. ومفرد عدم النقاء هذا إلى أنسنة الدين. بينما تهطل أمطار الدين النقية من سماء الوحي على تربة الافهام البشرية، سوف تتلوث بهذه الافهام والأذهان. وب مجرد أن

تعتزم العقول فهم الدين الزلال، فسوف تمزج مكتنفاتها به وتقدر نقائمه، ولذا سيبقى الدين كماء ذي رغوة يجري بين الناس إلى قيام القيمة، وفي الآخرة فقط يحكم الله بين عباده فيما اختلفوا فيه ^{﴿وَإِنْ رَبَّكَ لِيَحْكُمْ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾} (النحل / ١٢٤).

لا يمكن الخل في فهم الدين وحسب، وإنما يصار إلى الكثير من الجعل والوضع باسم الرسول وأئمته الدين، فتضاعف مشقة علماء الدين في تمييز الصحيح من السقيم.

إن ما وصلنا من كتاب وسنة ليس جميع ما كان يمكن أن يصلنا، ولا هو خال مما يجب أن يخلو منه (أي أنه ليس خالصا). ربما فقدت واندثرت العديد من الروايات ولم تصلنا، وربما كان الكثير من الأحاديث الموضوعة المزيفة وصلتنا، والكثير من الأسئلة النافعة ربما لم تطرح على الأئمة، أو أنهم لم يجيبوا عنها تقية أو لأسباب أخرى. أليس من العجيب والباعث على التدبر أن يعتمد فقهاء الشيعة اعتمادا أساسيا في إثباتهم لولاية الفقيه المطلقة، وتبين قضية مهمة وعظيمة كالحكومة الدينية، على روایة عن عمر بن حنظلة (والبعض يشك في كونه ثقة) مضمونها سؤال حول نزاع جزئي على أرث وطلب و... الخ، كما ليس من البين هل اللفظ الوارد في الروایة حکم أم حاكم، فهو ذو وجوه ومحتمل المعانٍ، ودلالة الروایة على المراد غير واضحة ومحكمة وإجماعية بحال من الأحوال؟ يبقى الإنسان في حيرة من أمره وسائل نفسه: أهكذا يفون للقضية بحقها ويرسمون لأنصارهم مسارهم واتجاههم؟ ولو لم ينشب نزاع بين شخصيتين حول ماء أو ميراث أو ملك، ولم يسأل الإمام، فهل كان ستبقى تبيان قضية خطيرة كالحكومة الدينية أمرا معطلا غير ظاهر، فتتوقف قضية دينية ذاتية بهذه الصورة على قضية عرضية تاريخية؟ لا شك أن ثمة روایات أخرى كثيرة (على افتراض أن تبيان مسألة الحكومة جزء من توقعاتنا من الدين، وأنها من ذاتيات الدين) صدرت ولم يبق لها اليوم من اثر، فأدى ذلك إلى كل هذا التشوش واللايقين بين العلماء.

ألا يكفي قول بعض علماء الشيعة (كعلي بن إبراهيم القمي^(١٤)، وثقة الإسلام

الكليني^(١٥)، والمحدث النوري^(١٦) بتعريف القرآن، وجواز دخول التغيير عليه أو الانتقاص منه، (من منظار ابستيمى وكمعرفة من الدرجة الثانية)^(١٧) في التدليل على أن مجال العبث الإنساني في الدين واسع جدا (في زعم أولئك المحدثين على الأقل) وأن حمل قرآن محرف وقراءته لا ينافق الدين الإسلامي؟ ألا يعني النجاح الذي أحرزه العجائزون والطواوغيت في تطويق أئمة الشيعة، فلم يسمحوا لهم بنشر لآرائهم، ألا يعني حرمانا كبيرا للشيعة في الدين (ولكل المسلمين باعتقاد الشيعة)؟ ولو كانت الحياة المباركة للنبي قد طالت أكثر، أو لو حدثت وقائع تاريخية مهمة أخرى طوال حياته، أما كان حجم القرآن سيزداد بما هو عليه الآن، فيحتوي بذلك كتاب المسلمين على ومضات تنويرية أكثر؟ ألم يتناهى القرآن ويشق طريقه بمواكبة حوادث عصره؟ كل هذه دلائل على أن الدين حينما يدخل التاريخ يتأثر أشد التأثر بالطبع التاريخي البشري، ويتعرض للتصرفات الذهنية والممارساتية من قبل البشر، وتضرب عليه حجب وتقطبه طبقات الغبار، وتبتسر منه أجزاء أو تضاف إليه. والذي يبقى هو الحد الأدنى اللازم للمعنوية والهدى، فيعرض على البشر ويعطى إياهم. وهذا هو المعنى الدقيق لتنزيل الكتاب المومى إليه في القرآن الكريم. وهذا هو مصير كل الأديان والمسالك، بل هو مصير كل موجود يدخل خربة التاريخ والطبيعة ويرتدى لبوس البشرية والمادية. عبء اللغة القومية (العربية، العبرية، اليونانية) على الدين أول وأوضح أنماط التعميل والتنزيل، تليه أمواج دموية صخابة ترتفع وتبتلع الدين بين شدقها.

لا يمكن تحويل عبء كبير على مثل هذا الدين، ولا يمكن انتزاع وعود فارغة منه، ولا يمكن القيام تحت رايته بأعمال كثيرة. إنه التواضع وقلة المزاعم التي تحبب المجالسة والمحادثة، وتمهد الطريق لتعديدية إنسانية دينية. المدعون والمتشددون والنرجسيون والوعظيون والمتغطرون، لا يتحلون بالقدرة واللياقة على مجالسة الآخرين، فهم يعيشون حرارة العرمان من المحبة في توحدهم الغريب.

ـ بيد أن القضية لا تنتهي عند هذا الحد، فللتعديدية السلبية مركبات أخرى

غير ما المحنا اليه. فمتركزها الثامن هو قرابة كل الحقائق. فليس ثمة حق غير منسجم مع حق آخر، وغير محبب اليه. كل الحقائق سكان إيوان واحد، ونجوم مجموعة واحدة.

هذه النقطة البديهية المنطقية تحرر الحق أولاً من وصمة الشرقي والغربي والرجعية والتقدم، ولا تصد طلاب الحق عن التماسه وتحرره في آية قبلة أو محراب. وثانياً توصي وتدعى العارفين بالحق إلى موازنته باستمرار مع ما لدى الآخرين من حق. فتحوي هذا الكلام اتباع قاعدة: لا تكون الفكرة حقاً إلا إذا انسجمت مع الأفكار الحقة الأخرى. من هنا كانت المهمة الضرورية لكل باحث يطلب الحق، الحل المستمر لجدول الحقائق، والموازنة الدائمة لهندسة المعرفة، وليس الغبطة الأبدية بحق (مزعوم) والركون إلى السكون، وعدم الاطلاع على الآخرين. مدلوّل هذا الكلام أن الجميع يساهمون في بناء صرح الحق الشامخ، بل ينبغي طلب مشاركة الجميع، إذ تتحتم إقامة هذا الصرح على أكتاف الجميع.

تجاهل الآخرين، واعتبار الذات غنية عنهم، انطلاقاً من الغفلة، ليس من سمات التعقل وأداب طلب الحق. طالب الحقيقة يسير في الدرج دوماً، ويمارس البناء والتشييد باستمرار. إذا كان طالب هندسة متعادلة للحقيقة، ينبغي أن نضع ليناتنا بجوار لينات الآخرين، وإذا اقتنعنا بأجزاء ناقصة من الحقيقة، وكنا لها شاكرين، فعلينا احترام الأجزاء الأخرى الناقصة لدى الآخرين، وعلى كل حال ما من سبيل سوى القبول بالكثرة.

٩- ولكن إذا كانت الحقائق متقاربة ومتباينة إلى هذه الدرجة، فإن القيم والفضائل والأعراف ليست كذلك أبداً، كما يذهب بعض المعاصرين، وتسودها تعارضات لا يمكن غض النظر عنها (المتركيز التاسع).

الكثرة هنا كثرة حقيقة متعددة. لم يتم برهان أبداً على أن من الممكن الجمع بين العدل والحرية مثلاً، بل أن كل التجارب البشرية تؤدي إلى تعارضهما، ولذا يصل الأفراد والمجتمعات في النهاية إلى لون من التخيير فيختارون واحداً دون

الآخر. ولهذا الاختيار علته وسببه لا برهانه، وما دامت تلك العلل والتعارضات قائمة، بقي هذا التخيير قائماً. وبتعبير آيزايا برلين ان لبعض الأسئلة عدة إجابات غير ممكنة الاجتماع^(١٨). ولكن الخيرة في أن تنتقدوا هذا الجواب أو ذاك. وكما يقول عزيز الدين النسفي، لا أحد يدرى هل الرضا والتسليم والتفرج أفضلاً، أم العزلة والقناعة والخمول (ولم أتيقن أي الخيارين أفضلاً، لم استطع ترجيح أي طرف، والليوم إذ أكتب هذا لم أرجح طرفاً ولا أستطيع الترجيح)^(١٩). لا أحد يدرى هل السخاء أفضلاً، أم الشجاعة، أم الجهاد، أم الفقه، أم الشكر، أم الصبر، أم القناعة، أم الزهد، أم الحكمة... الخ، بل لا دليل على إمكانية اجتماع كل هذه الفضائل في شخص واحد (ربما باستثناء النوادر). لا يمكن طلب كل الاشياء سوية. لم يبرز أي من عظماء التاريخ في كل الصفات والإيجابيات، ولم يتألقوا على كافة المستويات. سماء التاريخ زاخرة بالنجوم، وهي جميلة بهذه الكثرة. كما أن خلو البشر من كل الرذائل ما لم يقم عليه برهان أيضاً، بل إذا اعتبرنا السيئات الفردية حسنات جماعية (ماندوليل) لاكتسبت حكاية الأخلاق والبشرية نظاماً وترتيباً آخر. وفوق هذا، ليس للحكم على المعضلات والشدائد الأخلاقية الخاصة أسلوب وأسس ثابتة، فهي متکثرة كثرة حقيقة متعارضة: هل من الحسن لفقير معدم يتعرض أبناؤه للهلاك أن يسرق من فقير معدم آخر يتعرض أبناؤه هو أيضاً للهلاك، إذا سرق منه خبزاً أعده بمشقة لهم؟ لماذا يرجع أبناء الثاني على أبناء الأول؟ نحن مضطرون هنا إما إلى امتداح العملين معاً (السرقة والتعسف) أو إلى ذمهم معاً، أو أن نمتدح أحدهما ونستنكر الآخر بلا «أدلة» وإنما انطلاقاً من «أسباب» معينة.

الحياة اليومية حافلة بمثل هذه المعضلات والمفارقات. والغلبة عموماً لمثل هذه الحالات المحيرة، وهناك يتذوق الإنسان طعم الشك والاختيار الحقيقي. التماذج البسيطة التي تتقبل حكماً أخلاقياً قليلة جداً (إن لم تكن معدومة تماماً). الكثرة في هذه الأحكام عملية تعددية لا مفر منها، واختيار أي شيء يرجع إلى أسباب

(ضغوط الفقر، روابس التربية، الجرأة الشخصية، و...) وأيضاً إلى التعارض الذاتي بين القيم، لا إلى الترجيحات الأخلاقية.

هذه المتعددية القيمية، والسببية الناجمة عن فقدان الأدلة، والتعارض الذاتي بين القيم، وسعة مجال التخيير، هي في الحقيقة عين المسرح الحياني، والبشر يعيشون فعلاً داخل هذه الكثرة، والواقع أن كل إنسان عالم له مقوماته وأركانه، وله كماله الجديري به. وهذا الاستدلال والتعدد في العوالم يسفر أكثر ما يسفر في متعددية القيم والثقافات.

وهذا هو معنى عدم قابلية الثقافات للمقارنة، التي تقوم المتعددية الثقافية على أساسها. وليس بين المتعددية الثقافية – الأخلاقية وبين المتعددية الدينية من بون واسع. هذا المعنى من معاني المتعددية يجب أن يمحض تمحيضاً جاداً، فهو بالرغم من سلبيته الناجمة عن فقدان البراهين، إلا أنه يمثل متعددية إيجابية أصيلة من حيث توكيده على التباين والتعارض والتعادل الذاتي بين القيم، وليس مغزاً سوى أن بالإمكان وجود عدة أنماط من الحياة فلكل منها نماذجه الخاصة (بعد نبذ الأنماط القبيحة المذمومة) وهي أنماط متكافئة مع بعضها، ولا يمكن اختزالها إلى نمط واحد، وهذا بالضبط كالمتعددية التي تطرقنا إليها في تفسير التجارب الروحية والطبيعية، حيث تتنافس دائماً عدة نظريات ولا يتسع اختزالها إلى نظرية واحدة بعد إقصاء النظريات الباطلة.

أيضاً وفقاً لآراء الحكماء، كل إنسان إنما هو نوع فريد، وليس كمال أي إنسان كمال إنسان آخر، وعليه لا يكون إنسان نموذجاً كاملاً لإنسان آخر، وبالتالي ليس ثمة أكثر من إنسان كامل واحد (خلافاً لفهم الشائع لنظرية «الإنسان الكامل» لدى المتصرفية)، ولذلك لا يصح الطلب من جميع البشر أن يكونوا على شاكلة واحدة، ويتمتعوا بفضائل متكافئة، ويسيروا على صراط واحد. هنا أيضاً تبدي المتعددية أصيلة واقعية مبنية على تبادل جوهري.

كذلك الحال بالنسبة للظروف الروحية والشخصية و«الوجودية» لكل إنسان، فهي

خاصة به تمام الخصوصية، ولا تشبه ما لدى الآخرين، فالشكوك والاضطرابات، وألوان المحبة والإيمان لدى البشر، حالات متفاوتة ومتباعدة بطبيعتها، لذلك فكل إنسان متوحد بالمعنى الحقيقي للكلمة، ويحشر أمام الله لوحده، كل إنسان يولد لوحده، ويعيش وحيداً، ويموت وحيداً، ويحشر وحيداً «ولقد جئتمونا فراداً كما خلقناكم أول مرة» (الأنعام / ٩٤). إن اكتشاف هذه الوحيدة والفردية، يمثل حجر الزاوية لاكتشاف حرية جديدة، حرية أو تحرر من الذوبان في «كل» واستعادة الذات، والتوفير على عالم خاص، ودين خاص، وأخلاق خاصة، وعقد خاصة، وصراط خاص لحل هذه العقد.

إن استعادة الذات في كل لحظة بمثابة بذرة وملتقى للإمكانات والاختيارات اللامتناهية. وهذه حرية حقيقة تتموضع على ركائز تعددية حقيقة. كانت الأحادية في أوربا داحضة للكليات الرائدة لهذه التعددية. وهنا أيضاً كان بمستطاع أصالة الوجود عبر إلغاء الماهيات (وليس الكلي الطبيعي شيئاً سواها) ولا زال بمقدورها أن تبشر بمثل هذه التعددية.

١٠- تخزن التعددية السببية في ثناياها مدليل أخرى (المرتكز العاشر): معظم الم الدينين يمتلكون أدلة لتدينهم وليس براهين، فلم يقم جميع المسيحيين على سبيل المثال بفحص كافة الأديان والمذاهب ثم انتقاء المسيحية من بينها والإيمان بها استناداً إلى أدلة قطعية. فإيمانهم في غالب الأحيان إيمان وراثي تقليدي. وهذا الحكم يسري على غيرهم أيضاً من زرادشتيين و المسلمين ويهود... الخ، وهو حكم ثابت وصادق، فالذي يعتقد الديانة المسيحية الآن لو ولد في أحضان مجتمع إسلامي لكان مسلماً، وبالعكس. لسان حال كل الم الدينين (بل كل سكان الأرض) هو «إانا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مهتدون» (الزخرف / ٢٢) وهذا لا ينطبق على العوام فحسب، بل يشمل معظم علماء الدين أيضاً.

رجال الدين في كل ديانة أو مذهب هم عموماً خدمة ذلك المذهب وحملته و المتعلموه ومعلموه، بما يحلو لبيئتهم ومسقط رؤوسهم، ويسمون هذا علوماً دينية،

وهم في الحقيقة مقلدون، أما المحققون المتحررون من التحسين والتقييح والتقليد والتمتع عن طريق الدين فهم نوادر، ولا يبالون بالأعراف والتقاليد الفكرية والعملية لزمانهم ومكانهم، ولا يقتعنون بفكرة إلا انطلاقاً من حرية حقيقة وعن حكمة. هؤلاء حيثان في بحار التحقيق، ولا يمكن حبسهم في أحواض المذاهب والمسالك المعروفة، لأنها لا تستوعبهم. وإنما كل واحد منهم يمثل بمفرده مذهباً. إنهم أهل «حدثني قلبي عن ربِّي» ولا يعلم سرهم إلا الله. إذا كان ثمة يقين وسكونة فهي عندهم فقط. وكل ما عدا ذلك جزم وعصبية وتزمرت وسذاجة وقسوة وعدم تسامح. أيَا كان، فهذا هو حكم المتوضطين، إنهم مقيدون بسلسل الأسباب أكثر من التزامهم البراهين والأدلة. والعالم يملأه المتوضطون الذين يحكمهم التراث والتقليد والماضي والبيئة والمعيشة والغضب والشهوات، أكثر من الأدلة والقرائن والبراهين والحجج. وهم محكومون بالجبر أكثر من الاختيار. ومعذورون قبل أن يكونوا مسؤولين. ويعشعش الجزم في نفوسهم دون اليقين، ويغلب الصراع في دواخلهم على التسامح. وأنى لهؤلاء المتوضطين المجبرين المقلدين الأسرى (وهم نحن) من أن يتفاخروا على بعضهم ويلعن أحدهم الآخر؟ التواضع والتضامن والرحمة أجدر بنا من الكبر والعداوة والفتاظلة، ما للأسير ومزاعم الأمير؟ لا حرب أكثر وهما واكثر استنزافاً من حرب الأسرى الذين يظنون أنفسهم أبناء.

ها قد اقتربنا من خاتمة البحث، ولا أملك إلا إضافة نقطة أخرى على جانب من الأهمية، وهي أنه بالرغم من أن علم الكلام يؤجج أحياناً أتون المجادلات اللامجدية، فهو إلى جانب ذلك يبقى على مصباح العقل وضاء نيرا، والعقلانية بضاعة يجب شراؤها بأي ثمن ولأي سبب. نعم، ليس الدين العقلاني الغاية القصوى للتدين، ويفوقه مرتبة الدين التجريبي والكشفي والقدسى، بيد أن الأخير وقف على الخواص والنواذر. والمتكلمون بتوجيههم نيران الاستدلال، يواجهون صقيع الجزم الناشر للعقلانية، ويعملون على تدفئة بيت التعقل. الدين الكلامي خير وأصلح ألف مرة من دين العوام والمقلدين، فهو يربى في رحمه كثرة لا ذكر لها ولا أثر في

صحراء العوام القاحلة. وهذا التكثير قائم على الظن لا على اليقين، وهو تكثُر سلبي لا إيجابي، أي أنه يعكس تعددية الأنماط الإيمانية المختلفة والتجارب والمكافئات الدينية، المقترنة بسكونة ويقين واطمئنان بالذات، أي أنها تعددية إيجابية.

العقلانية Rationalism تنتج الظن، والعقلانية تقضي إلى ضرب من التشكيك يتسم بالسلامة والمنفعة. إن مشروع العقلانية بشهادة تاريخ الكلام والفلسفة وبباقي الفنون العقلية، ينتاج الظن والشجار والجدال، أكثر مما يحقق اليقين والسكونة والسلام. ومع أن هذا متعاقب قليل للعشاق والعرفاء، إلا أنه للعقلانيين خير كثير. وأيضاً بشهادة التاريخ كلما انطفأ الكلام الديني بعنوة الجبارة أو وساوس العشق والعرفان، نمت العصبيات المهالكة الضارة في كل مكان، وابتلت التدين وأفنته بشكل مؤسف. الحوار الكلامي وعدم «تكلس» العقائد الدينية، والسيرورة والنقاش المستمر، هبة ينبغي عدم التفريط بها.

في الدين التشريعي لا يمكن التحدث عن الاقتراب من بعض، وعلى كل طائفة من المقلدين أن تعمل بالأداب التي يقررها مفتتها. ما من فقيه رفع إلى اليوم نداء التعددية، وإنما التعددية رسالة اختص بها الباحثون، والباحثون إما من أهل العقل أو العشق، وإما الكسب أو الكشف.

من هنا كان الدين الكلامي والدين الكشفي مفضلين إلى سنتين من التعددية: التعددية القائمة على الظن، والتعددية الناهضة على اليقين. علم الكلام بكل قدراته لا ينبع إلا الظن. وخير شاهد على هذا هم فلاسفتنا الذين نظروا للمتكلمين دائمًا بعين الاحتقار، وقالوا: إن مقدمات أدتهم خطابية جدلية ومشهورات، وليس

أولية ولا ذاتية ولا ضرورية. وطبعاً قابل المتكلمون الفلسفه بنفس هذه النظرة.

على أي حال، الاستدلال هو عين دعوة المخاطبين إلى النقد والقبول، وفيه أن الاعتراف بالند من آداب المقام، وطرح الآراء المعاشرة شرط ضروري. وفيه أيضاً أن تنوع الاستدلال وتنوع الشبهات والفرق الكلامية مادة الممارسة الكلامية وحصيلتها.

وهذا التنوع والتكرر وشيوخ الشجارات والمساجلات لا يترك ذهنية مرتاحه وقلبا متيقنا، فأرجل الاستدلال الخشبية لا تفتح القمم والقلاع، بيد أنها تقدّم التنوع ذاته على العرش، وتكرّم الظن العقلاني والعقيدي وترتقي به إلى مستوى القبول، وتقوض من غطّرسة طوال اليد، ردئيّي البضاعة، باعة القشور، مناهضي العقل. لأننا لا نعلم يقيناً رأي من على صواب، نحترم الجميع، ولا نطرد أحداً من الساحة (التعددية الاستيمية).

إن مجتمعنا إذ يتقبلاليوم التعددية متأخراً، فلأن الممارسة العقلانية الفلسفية ولا سيما الكلامية تحضر فيه منذ أمد وتوّل إلى الأفول، ولذلك يرى المجتمع أن ذيوع النقاشات الكلامية يتمّحض عن ضعف عقيدة العامة، ولا يفكّر أن عامة الناس لم تأخذ معتقداتها من هذه النقاشات لتخرّسها بها. المسؤولية الأكبر في هذا المضمار تقع على عاتق العلماء والقادة، لا العوام والمقلدين، فعليهم التسلّيم لوجود صرّاطات مستقيمة في الدين، والسياسة والتمكين لهذه الفكرة، وإبقاء باب السلامة والاستقامة مفتوحاً في وجه المحقّين وطلّاب الحقيقة، فالمتيقّنون غير الشاكّين، والأحاديّون منّم لم يروا الكثرة، هم أضعف المخلوقات صبراً وأقل تحملًا على الأرض.

المجتمع التعددي هو المجتمع غير المتّادل، أي الذي لا يوجد فيه تفسير رسمي ومفسرون رسميون، وهو مجتمع قائم على عقل تعددي، لا عاطفة أحاديّة، وهو زاخر بالرفق والمداراة، ويتمتع بتبادل حر للمعلومات، وهو إلى ذلك مجتمع سباقي يكثّر فيه المتنافّسون، وميال للطبيعة، أي تتعاقبه فصول الربيع والخريف والثلوج والأمطار. يبدأ هذا المجتمع حينما يذعن الرعاة والرعية أن الأصل في عالم الطبيعة والاجتماع هو الكثرة لا الوحدة، والتباین لا التشابه، ومحاولة توفير نموذج واحد للحياة والدين واللغة والثقافة والأخلاق والعادات والأدب الإنسانية، محاولة مستحيلة، تجر إلى وبال وزر عظيم. فإلقاء هذه الكثرة لا هو ممكّن ولا محبد. وإذا كانت الكثرة الدينية حسنة ومقبولة بعشرة براهين، فالكثرة الثقافية والسياسية محبّدة ومدعومة بمائة لسان وبيان.

التجربة السوفيتية تكفيانا للاعتبار حيث هزمت هزيمة نكراء بلغة الاحادية الثقافية والسياسية للمجتمع. كما تكفينا تجربة الرأسمالية الصناعية، والتي رغم مقوله ماركس (إنها صنعت العالم على شكلها) لم تنهض بتوحيد الثقافات، بل وحفزت ورثة وأصحاب الثقافات القومية والمحلية والتاريخية على مزيد من اليقظة والحذر. لم يسمع صوت التاريخ بأوضح مما سمع هنا: التكثرات داخل البيت، وسعوا لها المكان، لتبقوا أصحاب البيت، والا ضيقت هي عليكم المكان.

إنه إله العالم الذي ملأه وملأ ساكنيه الآدميين بالعقد واللفائف بكل تحايل ومراوغة، وأوجد لغات وعواالم وبشراً متنوعين، ووضع عللاً وأدلة مختلفة، وعرقل مسيرة العقل بمئات المنعطفات والحرف، وبعث رسلاً كثيرين، واحتطف الأ بصار والأسماع بألوان وأصوات عديدة، وجعل الناس شعوباً وقبائل، لا ليتكبروا أو يتنازعوا، بل ليتعارفوا ويتواضعوا. والذين يطالعون بتسوية هذه الجبال الوعرة وتسيهيلها، ليعوا على أنفسهم، فربما قد تورطوا في مجاهدة الله.

الهوا منش

- (١) مرصاد العباد، تحقيق د. محمد أمين رياحي، ص ٢٨٩.
- (٢) لمزيد من التفاصيل عن ضرورة هذه الأحوال والمواجد والتجارب وأحكامها، انظر مرصاد العباد، لنجم الدين الرازى، والصنفات الفارسية لعلاء الدولة السمنانى، وتجديد التفكير الدينى فى الإسلام لمحمد إقبال، والعرفان والفلسفة لولتر ستيس.
- (٣) مرصاد العباد، ص ٢٩٠.
- (٤) العرفان والفلسفة، ص ١٢٦، وولتر ستيس، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، منشورات سروش، ١٣٦٧ ش (١٩٨٨م).
- (٥) نهج البلاغة، شرح فيض الإسلام، الخطبة ٢١٢.
- (٦) هو تمييز كانط بين عالم الظاهرات Phenomenone وعالم الاشياء في ذاتها Noumenon أو كما تبدو للعقل المحسن. (التحرير).
- (٧) كل العبارات المحصورة بين أقواس منقوله عن البحث المذكور من كتاب John tlick, Disputed Questions, yell un. Press. 1993. 146 – 163.
- (٨) من ذلك مخاطبة نبى الإسلام الكريم *إنك لمن المرسلين * على صراط مستقيم (يس/٣٤) أو *ويتم نعمته

- في كتاب الاحتجاج، والفيض الكاشاني الذي لا يعد عديم الميل إلى هذا الرأي (المقدمة السادسة من تفسير الصافي).
- (١٧) كثيراً ما يستخدم سروش تعبير قضايا الدرجة الثانية او تفسيرات الدرجة الثانية ونحو ذلك، وهو يشير في هذا إلى ما يعرف في الفلسفة الكلاسيكية بالعلم المضاعف او المركب مقابل العلم البسيط، فشلة علم بسيط يمثل الادراك المألوف، كالعلم بأن ارسطو انسان، وهنالك علم آخر يكون موضوعه العلم الأول البسيط، أي انه علم بعلمنا بأن ارسطو انسان. اذ ان قضايا الدرجة الثانية هي تلك التي يكون موضوعها الادراكات والمعارف البسيطة بحيث تكون حصيلة القضية عبارة عن العلم بالعلم، وقد يعبر عنها في المنطق الكلاسيكي بالقضايا التي تتولى تحويل العلم الارتکازی المغفول عنه الى علم تفصيلي ملتفت اليه. (التحرير).
- (١٨) آيزايا برلين، في البحث عن الحرية، ترجمة: خجسته کیا، ص ٦٤، انظر أيضاً مقدمة: أربعة بحوث حول الحرية ترجمة: محمد علي موحد، ص ٦٤ فما بعد.
- (١٩) كتاب: الإنسان الكامل، تصحيح: ماريجان موله، ص ١٠، المجمع الإيرلندي الفرنسي، ١٣٥٩ (ش ١٩٨٠).

- عليك ويهديك صراطاً مستقيماً» (الفتح / ٢) وعن النبي إبراهيم «شاكرًا لأنعمه اجتباه وهداه إلى صراطه مستقيم» (النحل / ١٢١).
- (٩) Objective.
- (١٠) Disputed Questions, p. 143.
- (١١) فصلت القول حول فلاح معظم أهل الدنيا استناداً إلى آراء حكماء عظام من قبل حجة الحق ابن سينا، وصدر الدين الشيرازي والحكيم السبزواري في دراسة: شهادة نجاح الأنبياء. وفي: التسامح والإدارة، منشورات صراط، ١٣٧٦ ش ١٩٩٧ (م).
- (١٢) ذكرت الفرق بين الكافر الفقهى والكافر في بحث: الكفر وعدم النضج. انظر: أوسع من الإيديولوجيا، منشورات صراط، ١٣٧٥ ش ١٩٩٦ (م).
- (١٣) نهج البلاغة، شرح فيض الإسلام، الخطبة ٥٠.
- (١٤) علي بن إبراهيم في تفسيره المعروف باسمه.
- (١٥) أورد الكليني في أصول الكافي روايات تدل على التعريف ولم ينقدها، ويصرح في مقدمة الكتاب أن جميع روایاته مقبولة لديه.
- (١٦) المحدث النوري في كتاب (فصل الخطاب في تحرير كتاب رب الأرباب)، وكذلك يرى أحمد بن أبي طالب الطبرسي

الصراطات اللا مستقيمة

الشيخ غلام رضا مصباحي

سأحاول في هذه الدراسة المختصرة نقد جملة من الأفكار الرامية إلى توسيع «التعددية الدينية»، على أمل أن يهدينا الله جميعاً إلى الصراط المستقيم.

١- تقرير قاعدة عامة تقول: إن «الكتاب الإلهي وكلام الرسول، يقبلان دوماً تفاسير متعددة»^(١) اطروحة مغلوطة غير معقولة، فالكثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ظاهرها البين القابل للفهم العام، ولها معانيها المشتركة بين أصحاب اللغة والديانة الواحدة، وقد كان لكافة علماء المذاهب الإسلامية المختلفة، منذ ظهور الإسلام ولحد الآن، فهمهم الواحد لهذه الآيات والنصوص.

وطبعاً، ثمة طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تحتمل عدة تفاسير واحتمالات، لكن الله تعالى قال في كتابه: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ألم الكتاب وأخر متشابهات»^(٢). والآيات المحكمة هي ذات المراد الواضح والظهور الناصع في المعنى، فهي التي تعبّر عن فكرة معينة بكل جلاء. أما الآيات المتشابهة فليس لها ظهور بمعنى واحد، وإنما تحتمل عدة معانٍ. والمفسرون

* عالم دين، استاذ في جامعة الامام الصادق عليه السلام.

متققون على أن التشابه في القرآن قليل جداً قياساً بالمحكم.

٢- صحيح أن الكلام الإلهي ذو بطون وطبقات متعددة، بيد أن هذا غير ذي صلة بالتفاسير المختلفة للآيات القرآنية، فبطون القرآن، وكما يفهم من كلمة «بطن»، طبقات تحتية لظواهر الآيات، بينما مدار النقاش في التفسير حول فهم «ظاهر النص» ونشرته الخارجية. وبالتالي يتوجب عدم الخلط بين التفسير وهو فهم «الظاهر»، والبطون، وهي معرفة «الطبقات» التحتية. أي لا يصح الاستنتاج من تعدد بطون القرآن قابليته لـ«تفسير متعددة متضادة». التفاسير المتعددة للنص تقع في عرض بعضها، فقد تكون مكملة أو معارضة لبعضها.

أما البطون المتعددة للقرآن، فهي مفاهيم أو حقائق تقع في طول بعضها، وتمتد على ذات الخط والاتجاه الذي يقع عليه «ظاهر النص»، فهي ممكنة الاجتماع، ولا تعارض أو تصاد بينها.

٣- رغم ظهور تفاسير متعددة لآيات القرآن، إلا ان «التعددية» تعني صحة جميع الآراء والتفاسير، من دون أي تفضيل لبعضها على بعض، بينما لا يفيد وجود تفاسير مختلفة (ومتضادة أحياناً) لآيات القرآن، صحتها جميعاً أو تساوي قيمتها في فهم القرآن، وهي متوازية تقع في عرض بعضها، فقد اخضع المفسرون آراء بعضهم للنقد والتقييم دائماً، وعدوا قولًا صائباً وقولًا آخر غير صائب. أيا كان، إما أن التفاسير المختلفة لآيات القرآن ممكنة الاجتماع والتكميل وتقع في عرض بعضها، وفي هذه الحالة سيكون كل تفسير جزءاً من فهم الآية، أو أنها متعارضة غير ممكنة الاجتماع، وبالتالي إذا اعتبرناها جميعاً صحيحة رغم تعارضها، فادتنا إلى إنكار الحق في كلام الله، أو إلى عدم امكان معرفة «البيان الإلهي»، والع الحال أن القرآن جاء لهداية البشر. إذن فالتعددية التفسيرية تفضي بنا إلى الضلال أو الحيرة، وكلاهما على الصد من الغاية الإلهية المتواحة من إنزال القرآن: «إن هذا القرآن: يهدي للتي هي أقوم»^(٣).

من ناحية أخرى، لم يشاً الله أن يضلنا أو يحيرنا حتى فيما يتصل بالآيات المشابهة التي تحتمل وجوهاً مختلفة، وإنما هدانا في القرآن الكريم إلى طريقة

فهمها الصحيح: (منه آيات محكمات هن ألم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيف فيتبعون ما تشبهه منه ابقاء الفتنة وابتغا، تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا^(٤)).

بحسب العبارة الأولى في الآية، فإن الآيات المحكمة في القرآن هن ألم الكتاب، أي مرجع القرآن الكريم. وعليه يجب لتفسير الآيات المتشابهة ارجاع المعاني المحتملة إلى الآيات المحكمة، والإيمان بحجية المعاني المنسجمة مع محكمات القرآن. إذن، لا يصح التسلیم لتفسير متشابه القرآن مهما كان لونه، وإنما يقبل التفسير الموافق لمحكمات القرآن فقط. أضف إلى ذلك قول الله أن تفسير الآيات المتشابهة بؤرة للأهواء والمزالق والانحرافات. ينبغي الحذر من قطاع الطرق المتربصين في هذه الجادة. وثمة نقطة تاريخية مهمة هي إننا إذا تابعنا ظهور الفرق المعددة في الدين، غالباً ما نكون حيال تفاسير غير منطقية، اجترحتها هذه الفرق للآيات المتشابهة. من هنا حذرنا الله من أن مرضى النفوس يستقطون الآيات المتشابهة كي يوظفواها ابقاء الفتنة وابتغا، تأويلها، ولا يعلم تأويلها إلا الله، وقد جعل الله تأويلها في الآيات القرآنية المحكمة، وخصوص الراسخين في العلم بمعرفة تأويلها، وهم في الروايات الأئمة المصومون عليهم السلام، فهم العالمون بتأويل متشابه القرآن عن طريق الوحي الإلهي المنزل على الرسول وتوريثه علمه لأهل بيته.

إذن، ينبغي لأجل فهم معاني الآيات المتشابهة وتفسيرها، استنطاق هذين المرجعين (المحكمات وأئمة الحق)، ولا يصح اعتبار التفاسير المتباعدة والمتضادة للآيات المتشابهة متعادلة القيمة ومتساوية الصحة والسلام، إنما يجب تقدير مستوى صحتها باستخدام الميزانين المذكورين.

والنتيجة هي عدم امكانية الاعتقاد بكثرة التفاسير الصحيحة، وبالتالي لن تكون التعددية مقوله عقلانية.

نعم، لم يكن لنا أبداً خاتم للمفسرين، أي أن تفسير القرآن من قبل البشر لن يبلغ يوماً تمامه وكماله، وما تزال الأمور غير المطروحة كثيرة جداً، بيد أن هذا لا يفيد صحة جميع التفاسير، وأن جميع الأفهام متكافئة في قربها أو بعدها عن الحق.

فمن المستحيل أن تكون التفاسير المتعددة والمتضادة للقرآن، بل لأي نص من النصوص، صحيحة كلها.

٤ - ما هو معنى عبارة «الإسلام السنّي فهم للإسلام، والإسلام الشيعي فهم آخر»^(٥)؟ هل معناها أن كلا الفهمن للإسلام صحيح، أم كلاهما غير صحيح، أم أن لكل واحد منهما نصيبه من الحق ونصيبه من الباطل، ولا فضل لأي من الفهمن على الآخر في تمثيله للحق، أم معناها أن الكلام حول الحق والباطل في هذا المضمار غير محبد أساسا، وينبغي استبعاد هموم تشخيص الحق والباطل؟

يستشف أن ما يرمي إليه دعاة التعددية هو أن لا نسأل هذه الأسئلة فهم يقولون «اعلم أن البعض سيقولون على الفور؛ وبالتالي، هل توصون بأن تكف عن حقنا، أم تعتبر أهل الضلال والباطل على حق، أم نساوي بين الحق والباطل؟ كلا، ليس هذا هو المراد، إنما المراد أن لا نسأل هذه الأسئلة بالذات، ونتظر من زاوية أخرى إلى كثرة آراء البشر ومعتقداتهم»^(٦).

تأسيا على هذه التوصية، سنضطر لتعطيل التفكير بشأن الحق والباطل، ونعتقد بنسبيتهما، أو نؤمن بعدم نقاط جميع الأفهام الدينية. فهل هذه التوصيات معقولة حقاً؟ وهل هي مشروعة؟ إن للتعايش السلمي بين أتباع المذاهب والأديان، سبلا أكثر منطقية وشرعية، ولا علاقة لها بالتعددية. ولكن يبدو أن الأخوة أضلوا طريق الهدى.

٥ - يزعم أصحاب هذا الاتجاه الفكري، أنه ما من حق خالص أو باطل خالص في نطاق المذاهب والفرق الإسلامية، وفي ضوء هذا يجب اللجوء إلى التعددية ضمن الدائرة الإسلامية.

وأحيانا يتقدمون خطوة أخرى إلى الأمام فيطرحون عدم تمييز الحق من الباطل حتى بين الأديان الثلاثة (الإسلام والزرادشتية واليهودية) لأن كل واحد من هذه الأديان صورة لتجليات الله على ثلاثة رسل عظام هم محمد صلى الله عليه وأله وسلم وزرادشت وموسى عليه السلام، والله هو ذاته مؤسس التعددية وبادر بذورها الأولى!! لأنه تجلى لثلاثة أنبياء في ثلاثة أقوام، وانسنة التجلي الإلهي،

وتأنسن التعبير عن هذا التجلي، هو الذي أوجد الفوارق والتعددية بين هذه الأديان. إذن فكل الأديان الآن على حق، ولكن ليس أي منها حقا مطلقا في نفس الوقت، على رغم سيرها جميعا على جادة الهدى. والنتيجة هي أن الجميع يجب أن يتحملوا بعضهم مهما كانت عقائدهم. هذا التشتبه والفووض في الطرح يمكن أن يعد بدوره من علامات افتقار الفكر المزعومة إلى الاتساق.

٦- لا مراء في أن الله بعث العديد من الأنبياء أولي العزم للبشرية، وبعث مع كل واحد منهم شريعة. يقول سبحانه: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه»^(٧).

تعني مفردة «الشريعة» الطريق إلى الماء. وكأن الدين نهر عظيم للفيض والهداية الإلهية، وكل نبي صاحب شريعة يفتح لأتباعه طريقا إلى ذلك النهر. إذن، شرع الله عدة شرائع بارساله رسلا عظاما، وهذه الشرائع لا تعنى أنها متضاربة مع بعضها في قواعد التفكير، أو أنها تكتبه اختلافات أساسية في تعليم الأنبياء.

وليت أن السادة، بدل الاعتماد على رأي جون هيك، الذي مزج الحق بالباطل للأسف، قد رجعوا إلى القرآن الذي يعتبر الدين الإلهي واحدا ليس إلا، وهو «الإسلام»، والقرآن شديد الصراحة في هذا التقرير: «إن الدين عند الله الإسلام»^(٨).

وعليه، فجميع شرائع الأنبياء إنما هي سبل إلى الدين الإسلامي، وبهذا فجواهر الشرائع السماوية كلها واحد، ولكن هل ما بين أيدينا اليوم من شرائع موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام هو ذات ما أنزله الله عليهم، أم أن الشرعيتين السابقتين تعرضتا للتحريف؟ وهل تتمتع هذه الشرائع الثلاث بالحقيقة والصحة بموازاة بعضها، وبنحو متزامن، أم أنها مثلت الحق في أزمنة معينة بشكل متعقب، وما عادت تمتاز بالحقيقة في زمن لاحق؟ وبالتالي هل يضطرنا قبول الشرائع المختلفة إلى قبول التعددية في مقام الاعتقاد، أم في مقام التعامل بين أتباع الشرائع المختلفة،

أي على المستوى الذي يراد لهم فيه أن يعيشوا حياة سلمية؟

٧- أرى من الضروري الاشارة إلى نقطة وجيزة فيما يرتبط بـ«وحدة الدين» وـ«تعدد الشرائع». بعث الله للبشرية وفقاً لمرحل تكاملها ورشدها العقلي شرائع تقاومن البساطة إلى المعقدة، ومن المحدودة إلى الشاملة، ومن الناقصة إلى الكاملة، ما يعني أن كل شريعة لاحقة تكمل الشريعة السابقة، ولا تتعارض معها. وأكمل الشرائع وأخرها هي الشريعة المحمدية والدين الإسلامي. وقد قال الله بيعته آخر الرسالات على آخر الرسل، وتعيين قيادة الأمة وإمامتها بعد رسول الإسلام الكريم: «اللهم أكملت لكم دينكم وأنتم عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديننا»^(٩).

إذن، فالدين الإسلامي الذي ابتدأ بنوح عليه السلام . اكتمل بتعيين الإمام على عليه السلام وبنزول آخر الدساتير إلى خاتم الأنبياء، ومعنى ذلك أن شريعتي موسى وعيسى عليهما السلام لم تكونا كامتين قياساً إلى الشريعة المحمدية. وقد كانتا طبعاً ملائمتين لحاجات البشر في عصر ذينك الرسولين، ولدرجة تطورهم العقلية والفكرية، حتى ظهور الرسول اللاحق. ولكن بمجيء الشريعة المحمدية واكتمال الدين الإسلامي، ما عاد انتهاج تلهم الشريعتين حالة صحيحة، فقد نزل إلى البشرية طور أشمل وأكمل من الرسالات الإلهية. أنهى فترة اعتناق الرسالات السابقة التي سقطت بذلك عن الاعتبار. يتحدث الباري في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم عن غلبة دين الحق على كل الأديان الأخرى: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله»^(١٠).

وهذه آية يستفاد منها أيضاً وجود دين حق ودين باطل، لا أن الأديان الثلاثة، تجليات لله ثلاثة، تمتاز بدرجة واحدة من القيمة والسلامة.

٨- النقطة الأهم، هي أن الرسالات الإلهية التي أنزلت على الأنبياء الماضين كموسى وعيسى عليهما السلام، أو قل شريعيهما، لم تبق اليوم على ما كانت عليه أول مرة وإنما تعرضت للتحريف، وقد أكد القرآن على هذه الحقيقة في العديد من آياته نظير: «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيراً مما كنتم تخونون من

الكتاب»^(١١). ويقول عزوجل في آية أخرى: «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله»^(١٢).

والمحصلة هي أن شريعتي موسى وعيسى عليهما السلام لم تنسخا اليوم بشرعية الدين الإسلامي الكامل وحسب، بل إننا لا نتوفر اليوم على الرسائلات التي نزلت على أولئك الرسل كما هي، وسبب اختلاف تعاليم الإسلام عن بعض تعاليم الشرائع الأخرى أو التعارض بينهما، لا يكمن في تفاوت التجليات الالهية على كل رسول، وإنما في التحريرات التي أوجدها أتباع تلك الشرائع في كتبهم ومراجعهم. بل لقد نزل القرآن الكريم - ضمن ما نزل من أجله - ليحكم في شجارات أتباع الشرائع الماضية حول بعض المسائل: «ومَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتَبْيَنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدِي وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يَؤْمِنُونَ»^(١٣).

وعليه لا يمكننا اليوم أن ننادي بحقيقة الرسائلات المحرفة للأنبياء الماضين ونعتبر الأديان الموجودة تجليات مختلفة للله. كيف يمكن اعتبار مصارعة الله ليعقوب^(١٤)، أو سكر النبي نوح وتعريه^(١٥)، وحمل بنات لوط (والعياذ بالله) من أبيهم النبي الالهي^(١٦)، والعديد من الأمثلة التوراتية الأخرى. كيف يمكن اعتبارها رسالة إلهية؟ كيف يمكن اعتبار عيسى ابنًا للله، وتصديق صناعته عليه السلام للخمر، وإنها من تجليات الله، وإنني يجوز مقارنة هذه الأوهام الذهنية الموبوءة بالمعارف الإسلامية الرفيعة، ومساواتها بها من حيث الحق والباطل؟!

٩ - في ضوء الإيضاحات المشار إليها في النقاط السابقة، وأن الله أنزل دينا واحدا على البشر، وأمر جميع الأنبياء بدين واحد، ولأن جوهر الرسائلات السابقة مصان في الرسائلات التالية، بينما لا يتوفّر كمال الرسالة اللاحقة في الشرائع الماضية، هل يمكن العديث عن تأسيس الله للتعددية الدينية، لا سيما إذا تعلق الأمر بالأديان الحالية لدى البشر، واعتبارها تجليات مختلفة للله على الأنبياء؟ في حين يذكر الباري في سورة الأنبياء أسماء عدد من الأنبياء مشيرا إلى سيرهم وسير أقوامهم ليختتم بالقول: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً»^(١٧).

يصدع الله بالامة الواحدة و«وحدة الدين» وتلامح الأنبياء وأتباعهم، لا ببعضهم

الأديان وتكثر الفرق واختلاف التجليات الإلهية. نخلص مما مر إلى أن الاعتقاد بصحة وحقيقة أصل الشرائع المتعددة، لا يفضي إلى التعددية الدينية ولا يضطرنا إليها، بل على العكس، يدلنا على دحض الكثرة ونبذ التعددية.

١٠ - زعموا أن القرآن الكريم يرى كل واحد من الأنبياء على صراط مستقيم، وليسوا على الصراط المستقيم الوحيد، وهذا يعني التعددية وكثرة الصراعات المستقيمة. وهذا بدوره كلام باطل جملة وتفصيلاً، وذلك لما يلي:
أولاً: يعلمنا الله في سورة الحمد أن نقول: «اهدنا الصراط المستقيم»^(١٨). ونظراً للالاف واللام في كلمتي «الصراط المستقيم» في سورة الحمد، يطالبنا الله أن نسأله عشر مرات في اليوم على الأقل (على نحو الوجوب) هدايتنا إلى «الصراط المستقيم» الوحيد. والنتيجة هي أن هذه الآية تصرح بوحدة الصراط المستقيم وعدم تعدديته.

ثانياً: في الآيات التي ذكرت الصراط المستقيم بلا ألف ولا م، جاءت كلمة المستقيم صفة للصراط، والصراط جاء بصفته المفردة، ومعناه الطريق السوي، وليس الطرق السوية. وهذه نقطة يستوعبها كل من له معرفة بأداب اللغة العربية.
ثالثاً: قيد الله الصراط المستقيم في آيات أخرى قائلاً: «صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض ألا إلى الله تشير الأمور»^(١٩). وهذا دليل آخر على وحدة الصراط المستقيم، وأن جميع الأنبياء على صراط مستقيم.

١١ - المرامي المحتملة لأمثال هذا الكاتب خصته على نسوج غريبة جداً أرادها أدلة على ما يروم اثباته. وهو يروي أيضاً عن جون هيك أنه «ما لم تصالح الأديان، لن يتصالح البشر». بيد أن لهذا الصلح والسلام سبلًا أخرى، وقد عرضها الإسلام من دون آية حاجة إلى التعددية، فهو يدعو اتباع الشرائع السماوية للالتقاء حول «جوهر مشترك للدين» يكون مدار وحدتهم: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخد بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأننا مسلمون»^(٢٠).

مضافا الى أن الدين الحنيف يأمر أتباعه بمعاملة الأقوام الأخرى وأتباع سائر الديانات بالعدل والاحسان: **«لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسّطوا إليهم إن الله يحب المحسنين»**^(١). خاصة وأن الاسلام يلزم معتنقيه التعامل بسلام مع اتباع الشرائع السماوية الأخرى، فإذا أسلموا فهم اخوانكم، وإن لم يسلموا فلا تكرهونهم على تغيير دينهم، واتركوهם أحرازا في أداء مراسيمهم.

وكمثال، من المناسب مراجعة عهد النبي ليهود المدينة حيث سمح فيه لهم بالبقاء على ديانتهم والعمل بها، رغم ايمانه ببطلان عقيدتهم. كما بالامكان استذكار فتح المسلمين لبيت المقدس وسلوكهم مع أهل الكتاب هناك. ولنا أن نتبصر أيضا كيف عاش اليهود والنصارى والزرادشتيون باطمئنان ودعة في البلدان الاسلامية وبين أظهر المسلمين على طول تاريخ الاسلام وإلى اليوم. والخلاصة هي أن السلام بين أتباع الشرائع، يبتنى على تعاليم الدين، لا على التعددية الدينية، وهي فكرة خيالية غير واقعية.

١٢ - قيل أيضا «يمكن السؤال إذا كانت الأقلية الشيعية الاشتراعية فقط هي المهدية اليوم من بين كل الطوائف المتدينة (ودعك من غير المتدينين) البالغة اعدادهم مليارات الألوف، والتي تعد كلها كافرة ضالة (باعتقاد الشيعة)... فأين ستتحقق والحال هذه هداية الله؟ ومن الذين تطلّلهم أفياء نعمته العامة، ومن الذين سيأخذ لطف الباري بأيديهم»^(٢)، وهو برهان المتكلمين لاثبات النبوة. «بهذا المنطق ستختض دائماً مساحة هائلة من العالم والبشرية لسيطرة ابليس وسيطرته، ولا يبقى لله إلا جزء ضئيل...»^(٣).

يمكن الاشارة الى جملة نقاط في معرض نقد الفكرة أعلاه:
أولا: فيما يتعلق بقلة المهدية، ييدو كلام الله جليا للغاية: **«اعملوا آل داود شكرًا وقليل من عبادي الشكور»**^(٤).
ويقول على لسان داود إن المؤمنين قلة قليلة: **«إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم»**^(٥).

ويقول عن المؤمنين بالنبي نوح عليه السلام: «وما آمن معه إلا قليل»^(٢٥). وحينما يتطرق لأصحاب اليمين (أهل الجنة)، ينعتهم بأنهم جماعة ضئيلة العدد من الأفراد والأقوام الماضية، ومجموعة صغيرة من المجتمع البشري اللاحق: « أصحاب اليمين ما أصحاب اليمين... ثلاثة من الأولين وثلاثة من الآخرين»^(٢٦). من جانب آخر، يقسم الشيطان بعزة الله أن يصل عباد الله إلا المخلصين منهم: «قال فبعثتك لأغونهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين»^(٢٧). وقال أيضاً إن أحبابي لن تترك الشاكرين إلا أقلية: «ولا تجد أكثرهم شاكرين»^(٢٨).

وخلالاً لما زعم كاتب «الصراعات المستقيمة» لا يرى الشيعة كفر سائر المسلمين، وهذا زعم لا يمكن أن نعزوه إلا لقلة المعلومات وعدم الاطلاع.

ثانياً: تحققت «الهداية» ببعث الأنبياء والأئمة الحق وإنزال الكتب السماوية لكل البشرية، إلا أن الله لا يريد إجبار أحد على الهدى، وهو القائل: «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً»^(٢٩).

وقال كذلك: «وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»^(٣٠). وبالتالي فالهداية العامة متحققة، وضلال نعمته الشاملة ممدودة على الجميع، لكن معنى الهداية هو التأثير إلى الطريق المستقيم وتمييزه من غير المستقيم، وليس إكراه الناس على سلوكه وبلغ الهدف.

ثالثاً: لا يعم الضلال الشيطاني كل العالم، بل يشمل آدم وبني آدم فقط، وهم طبعاً جزء صغير من مخلوقات الباري في الكون. وتتبدى إغواهاته للأدميين في المجال التشريعي خاصه، وهو مجال مسبوق بالهداية الإلهية و اختيار الإنسان.

ينبغي فهم إضلal العالم في إطار نظام الأحسن و اختيار الإنسان، ولهذا مسوغاته الفلسفية والكلامية الدقيقة التي ترد في مكانها. لا يحصل إغواء ابليس إلا باذن الله ومشيئته، فابليس ذاته محصور في نطاق السلطة والقدرة الإلهية. وربما تصور البعض أن ابليس يقف بموازاة الله وعلى مستوى مكافئ للقدرة الإلهية، والحال أن ابليس مخلوق من مخلوقات الله.

رابعاً: ليس لابليس سلطان ذاتي على أحد، إنما هو يغوي ويخدع، وينحدر بعض الناس الى أغواهه بارادتهم، وقد يعرضون عن إغراءاته بارادتهم أيضاً، وما سلطان ابليس إلا باستسلام المنخدعين له. جاء في القرآن على لسانه: «وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتم فاستجيبتم لي فلا تلوموني ولو مروا أنفسكم»^(٣١). ويقول الله أيضاً: «إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون * إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون»^(٣٢).

١٢- قيل إن عناوين «الكافر» و«المؤمن»، عناوين فقهية - دنيوية صرفة (ولها نظائرها في جميع الشرائع والمسالك) وهي مما يذهلنا ويعجزنا عن بواطن الأمور. من المستبعد جداً أن السادة لم يطلعوا على الآيات القرآنية حول الكفر والإيمان والكافر والمؤمن، وكفر المعتقدين بالثلث وبيان المسيح ابن الله و... الخ، أو انهم نسوا هذه الآيات، ثم ذعموا أن الكافر والمؤمن عناوين فقهية - دنيوية صرفة.

أولاً: يستخدم القرآن في مئات الآيات مشتقات مفردتي «الكافر» و«الإيمان»، ووردت فيه مفردات الكافر والكافرين والكافر والكافرون ١٥٤ مرة، كما استعمل مفردات المؤمن والمؤمنون، والمؤمنين، وبباقي مشتقاتها أكثر من ٢٠٠ مرة. فإذاً، ما معنى أن يقال إن عناوين المؤمن والكافر مصطلحات فقهية صرفة، وكأن الفقهاء هم الذين اخترعواها، ولأسباب ومصالح دنيوية ليس إلا؟!

ثانياً: وردت في مواطن عديدة من القرآن الكريم، كلمات الكفر والإيمان والكافر والمؤمن فيما يتصل بالثواب والعقاب الآخرة. وهذا ما يكرس الاستفهام عن معنى وهدف نعت هذه العناوين بانها دنيوية.

ثالثاً: حتى لو افترضنا ان هذه العناوين محض فقهية، فما الضير في ذلك ولماذا تكون سلبية؟ لماذا نفهم المصطلحات الفقهية بانها مضللة؟

١٤- قيل انه لا يوجد شيء خالص في هذا العالم، واستشهد الكاتب بالأية الكريمة «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها...»^(٣٣). فالماء النازل من السماء سيختلط لزاماً بالطين والتراب، وستعلوه رغوة وزبد لا محالة. واستشهد أيضاً بمقولة الإمام علي عليه السلام «يؤخذ من هذا ضفت ومن هذا ضفت فيمز جان»

على عدم امكانية تشخيص الحق من الباطل، ثم استنتج انه «لا التشيع هو الاسلام الخالص والحق المحسن، ولا التسنين» وأن «أصحاب كل فرقه مسموح لهم بالبقاء على طريقتهم والاصرار عليها...»^(٣٤).

أولاً: من الشطط القول انه «لا يوجد شيء خالص في هذا العالم» وكأن الكاتب مطلع على كل أجزاء العالم، ولم تفته منه واردة أو شاردة، وأنه قد اختبر كل شيء باسلوب بحثه التجريبى ليستنبط بنحو حاسم عدم وجود أي شيء خالص في العالم!! هذا أيضاً زعم خاطئ غير منطقى، ولا يمت للبحث العلمي بصلة.

ثانياً: لا يدل معنى الآية **«أنزل من السماء ماء»** على عدم نقاء كل الأشياء، بل إن الماء ذاته الذي ينزل من السماء يتسم بالنقاء والزلالية عند نزوله، وإذا ما أخذناه ببناء نظيف تكون قد أصبنا ماء نقيا بلا أي طين أو وحل. طبعاً حينما يجري الماء على الأرض فإنه سيوحل، بيد أن الوحل سوف يترسب بعد ذلك، ويذوب الزبد والرغوة، ويكون ادعاء أن الله يعزز فكرة عدم خلوص الأشياء كلها، ادعاء غير صائب بالمرة.

ثالثاً: يقول الله في القرآن الكريم إنه ينزل رسالته على رسليه خالصة خالية من أي شوائب أو دواخل خارجية: **«عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً. إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً»**^(٣٥).

أضف الى ذلك أن الله ينزل رسالته على فؤاد الرسول، لا على حواسه الظاهرة التي تحتمل الخطأ: **«ومن كان عدواً لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله»**^(٣٦).

كما أن الله أوكل مهمة تعليم وتبيين الوحي والكتاب السماوي للرسول، لكيلا ترد عليه في هذا الطور أيضاً تصرفات وتغييرات من الذهن والتفكير البشري: **«يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة»**^(٣٧) **« وأنزلنا إليك الذكر لتبيين للناس ما نزل إليهم»**^(٣٨).

كل هذا يقنعنا بأن الله كان أحرص ما يكون على انزال رسالته على قلب

الرسول، وابلاغها من قبل الرسول الى الناس بلا أية نوافض أو شوائب أو حشوأو زوائد، وبالتالي لن يغدو فهم الناس للدين مزيجا من الحق والباطل دائما.

رابعا: التفسير الوارد لكلام أمير المؤمنين تحريف فاضح لكلامه عليه السلام، ولا أدرى كيف وات الكاتب كل هذه الجرأة والوقاحة لتحرير كلام الامام علي بهذه الطريقة الواضحة دون خوف من فضيحة. وفيما يلي ننقل نص كلام الإمام من نهج البلاغة، ليتجلى مكمن التحريف: «إنما بدء وقوع الفتنة أهواه تتبع وأحكام تبتعد، يخالف فيها كتاب الله، ويتولى عليها رجال رجالا على غير دين الله فلو أن الباطل خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين، ولو أن الحق خلص من لبس الباطل، انقطعت عنه ألسن المعاندين، ولكن يؤخذ من هذا ضفت ومن هذا ضفت فيمزجان، فهناك يستولي الشيطان على أوليائه وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنة»^(٣٩).

يمكن أن نسجل هنا عدة ملاحظات تأملية:

أولا: يتوجى الإمام علي عليه السلام تبيان سبب ظهور الانحرافات الدينية وبروز الفرق الباطلة، فيرى أن جذور هذه الظاهرة إنما هو خلط الحق بالباطل من قبل أئمة السوء والتحريف، لا انه أراد توكييد عدم خلوص كل شيء في العالم، فهو يقول لو عرضت هذه الأفكار الباطلة من دون مزجها بالحق، لما مال إليها أحد. وإن ذفالرغم بأنه عليه السلام يشير إلى تلويث كل شيء في العالم، تحريف بين لكلامه.

ثانيا: لا جدال في ان هناك دوما افرادا راموا تحريف الدين الخالص والرسالات الالهية النقية جهلا وعنادا. والمهم في هذا الباب هو تمييز الشوائب ونبذ التحريفات، وليس الانجراف الى مزالقها، بحججة أن عالمنا عالم أخلاق وعدم نقاء.

ثالثا: يتوجب العودة الى ميزان في تشخيص الخالص من غير الخالص، وكما جاء في كلام الامام علي عليه السلام، فإن الناجين هم الذين سبقت لهم من الله الحسنة، والمراد بهم الأنبياء والأئمة، ولابد من الاستعانة بهم وبكتاب الله لمعرفة الحق من الباطل.

١٥- قيل إن أصل الأديان الالهية حق محض، أما الحق المترج بالباطل فهو فهم البشر والمذاهب المختلفة للدين.^(٤٠)

وينبغي القول حيال هذا الطرح:

أولاً: الذي بقي لنا من أصول الأديان خالصا غير محرف، هو القرآن وحسب، فلم يصلنا من الأديان الأخرى كتاب يمكن الوثوق به. وتأتي من بعد القرآن سنة الرسول الأكرم التي بالرغم من أن يد التحرير قد طالتها، إلا أن سبيلا معرفة الصحيح من الخطأ فيها ما يزال مفتوحا أمامنا، ولا يمكن التشكيك بها جملة وتفصيلا بذريعة تحريفها الجمالي. علاوة على هذا ثمة روايات متواترة متفق عليها من قبل الفرق الإسلامية لا يمكن مس قيمتها بشك أو الحكم بخلاف فحواها.

ثانياً: كما مر بنا فيما يتعلق بالأيات القرآنية المحكمة، لا يتسع الشك في امكانية فهم أصل الدين وضرورياته، ذلك أن مركبات هذا الفهم من الكتاب والسنة، متفق عليها من قبل كل الفرق الإسلامية، ويتوفر بشأنها فهم مشترك بين الجميع، هذا على الرغم من أنها لم تؤد في حالات معينة ولأسباب خاصة إلى رأي مشترك مجمع عليه. بيد أن المهم والتحقق هو فهم مشترك للكتاب والسنة.

١٦- من حقنا السؤال عن المناطق الذي توسل به الكاتب في تشخيص خلوص أو عدم خلوص الدين، ليحكم وفقه بعدم خلوص كافة الأديان والمذاهب، فما هو الدليل على عدم نقاء كل الفرق والمدارس؟

ما هي القيمة العلمية لمجرد الادعاء؟ هذه اطروحة على الضد من صريح نص القرآن بشأن الدين الخالص: «إِلَّا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ»^(٤١). قوله تعالى: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ»^(٤٢).

تم هذه الآيات أولاً عن وجود دين خالص، وثانياً عن امكانية بلوغه والتمسك به. كما طلب الباري من البشر أن يسلكوا الصراط المستقيم، ويجتنبوا السبل الأخرى المبعدة عن سبيل الله: «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقُ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ»^(٤٣).

تشير هذه الآية الكريمة بأن صراط الله المستقيم ممكّن المعرفة وبالمستطاع الوصول إليه والسير فيه، والا لكان الأمر من الله باتباعه قبيحاً. إذ كيف يصبح الأمر باتباع سبيل متعدد غير معين؟

والقول إن جميع الفرق الإسلامية غير نقية^(٤٤)، كلام باطل باجتماع كل الفرق الإسلامية التي تعتقد كلها (المحقة منها والباطلة) أن ليس الجميع على حق، هذا بالرغم من أن أتباع كل فرق يرون أنهم هم «الفرقة الناجية» مصداقاً.

ثم ان هذا الزعم على النقيض من روایات أکيدة منقولة عن رسول الاسلام الكريم يقول في احد اهـا: «ستفترق امتی على ثلات وسبعين فرقـة، فرقـة ناجـية». ولا يفوتنا أن الرسول الأکرم ذهب الى تعدد الفرق لكنه اعتبر احدى هذه الفرق ناجـية، وإنـذا فـاحـدـى الفـرقـ حقـ خـالـصـ وـبـقـيـةـ الفـرقـ غـيرـ خـالـصـةـ.

وحتى لو سلمنا بأن جميع الفرق غير نقية، فالواجب في هذه الحال أن نعرف الخالص من غير الخالص، ونحدد أنقى المذاهب ونزيد من نقاوته، لا أن نفتـيـ بـأـنـ أصحابـ كلـ فـرقـ مـخـولـونـ بـالـبـقاءـ عـلـىـ طـرـيقـهـمـ وـالـاـصـرـارـ عـلـيـهـاـ^(٤٥). هذه التوصية مفضية الى الضلالـةـ والـاـغـواـءـ، وـمـوجـبةـ لـلـفـرـورـ وـالـغـفـلـةـ لـلـهـدـاـيـةـ.

١٧- قيل أيضاً: «أليس غريباً وما يدعون للتأمل أن يكون المركـزـ الرئـيـسـ لـفـقـهـاءـ الشـيـعـةـ فيـ اـثـيـاتـ وـلـاـيـةـ الـفـقـيـهـ المـطـلـقـةـ، وـتـبـيـيـنـ قـضـيـةـ بـأـهـمـيـةـ وـعـظـمـةـ الـحـكـومـةـ الـدـينـيـةـ، روـاـيـةـ عـنـ عـمـرـ بـنـ حـنـظـلـهـ، المـشـكـوـكـ فـيـ كـوـنـهـ ثـقـةـ مـنـ قـبـلـ الـبعـضـ، وـمـضـمـوـنـ الـرـوـاـيـةـ سـؤـالـ حـوـلـ نـزـاعـاتـ صـغـيرـةـ بـشـأنـ الـأـرـثـ وـالـطـلـبـ وـ...ـ»^(٤٦).

انه لا يعلم أو يتـجـاهـلـ أنـ فـقـهـاءـ الشـيـعـةـ يـعـتمـدـونـ ثـلـاثـةـ صـنـوفـ مـنـ الـأـدـلـةـ لـأـثـيـاتـ وـلـاـيـةـ الـفـقـيـهـ:

الأول: الدليل العقلي، والذي يصفه الإمام الخميني بأن تصوّره يوجب تصدّقه، ولا يمكن بعد قبول أصل الشرع وثبتّت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وإمامـةـ الأئـمـةـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ، الـامـتـيـاعـ بـأـنـ تـبـقـيـ الـأـحـكـامـ الـالـهـيـةـ النـازـلـةـ لـادـارـةـ شـؤـونـ النـاسـ معـطـلـةـ عـلـىـ اـمـتدـادـ فـتـرـةـ غـيـبـةـ الـإـمـامـ الـمـهـديـ الطـوـلـةـ، وـالـجـمـيعـ يـعـلـمـ أـنـ الـكـثـيرـ مـنـ

هذه الأحكام غير ممكنة التطبيق من دون توفر حكومة إسلامية، ولا يمكن أن يكون الحاكم الإسلامي إلا عالماً إسلامياً عادلاً.

الثاني: مقتضى الأدلة الفقهية المستبطة من الآيات والروايات في كل أبواب الفقه أن يرجع الكثير منها إلى أئمّة المسلمين، ولابد إذن من وجود نيابة للامام المهدى في الغيبة الكبرى، لتحال الأحكام إليها.

الثالث: روايات «ولاية الفقيه» الخاصة. وهي بدورها كثيرة، وما رواية عمر بن حنظلة إلا واحدة منها. ويرى الإمام الخميني أن الدليل الأساس على ولاية الفقيه هو الدليل العقلي، وليس الروائي، وحتى في الدليل الروائي نجد أنه المرتكز الأهم روایات كثيرة أخرى من قبيل «اللهم ارحم خلفائي»^(٤٧)، دون رواية عمر بن حنظله. وقد اعتبر الإمام الخميني مقبولة عمر بن حنظلة مما يؤيد الأدلة الأصلية على ولاية الفقيه، وليس هي الدليل.

أليس من المثير للدهشة والغرابة أن لا تؤخذ مرتكزات قضية لها كل هذا الرصيد من الأدلة العقلية والروائية والفقهية بنظر الاعتبار، ويكتفى برواية واحدة لطرح أسئلة تشي بالمرأفة في المباحث الفقهية، وترسم المسارات والتوجهات للاتباع بهذا الأسلوب؟! وليت الكاتب ألقى نظرة ولو متسرعة على الكتب المسهبة التي ظهرت عن ولاية الفقيه، قبل وبعد انتصار الثورة الإسلامية، فلا يفصح درجة جهله العجيبة بكل هذه المزاعم.

١٨- زعموا أن من علماء الشيعة، أمثال علي بن إبراهيم من ذهب إلى القول بتحريف القرآن^(٤٨). وهذا أيضاً زعم باطل. فالقول بتحريف القرآن لم يكن أبداً مشهوراً بين علماء الشيعة وباحثهم، ولا مما أجمعوا عليه^(٤٩).

لقد كان المرحومان القمي والكليني محدثين، ومهمة المحدث مجرد روایة الأحاديث. لقد جمعوا روایات ذات صلة بموضوع القرآن ورووها، وليس من البين أنهم يعتقدون بتحريف القرآن. إذ ينبغي التفريق طبعاً بين رواية قول أو حديث وبين الإيمان به.

وعلى افتراض أن بعض النوادر قالوا بتحريف القرآن (بالانتقاد من آياته)

أفيتمكن الخلوص من هذا الى التصرف الواسع للبشرية في الدين؟ والع الحال ان القرآن الذي بين أيدينا اليوم كان موجودا في عصر الأئمة عليهم السلام، يقرأه المسلمون ويعتمدونه ويرجعون إليه في فهم الدين وتحديد الصحيح والموضع من الروايات، ويرون أنه دعامة جميع الأحكام الفقهية مؤكدين أن ما خالق القرآن من الأحاديث فهو ما لم يصدر عنهم ويجب أن يضرب به عرض الجدار. أفلًا يكون كل هذا الاحتجاج بالقرآن والاستناد إليه من قبل الأئمة الأطهار طيلة ٢٥٠ عاما بعد رحيل الرسول الأكرم دليلا على عدم تحريفه وحجنته وعدم تصرف البشر فيه؟ ثم لا يمكن توظيف رأي غير موثوق لشخص واحد، كي نصنف القرآن في عدد الكتب السماوية المحرفة كالتوراة والإنجيل. هذا على الرغم من أن دعاة التعددية المتطرفين يرغبون في اعتبار القرآن مما طالته يد التحرير والتصرف كما هو حال التوراة والإنجيل.

١٩ - تساؤل الكاتب: «لو طالت الحياة المباركة للرسول أكثر، ووقيعت خلالها أحداث أخرى، أما كان حجم القرآن سيزداد بما هو عليه، فيحتوي كتاب المسلمين المرجع نقاطاً تتوりمية أكثر».

أولاً: لقد أكمل الله دينه في حياة الرسول وقال: «اليوم أكملت لكم دينكم» (٥٠). ثانياً: كان بمقدور الله أن يمد في حياة رسوله، ليكتمل بذلك القرآن إن كان فيه نقص، بيد أنه لم يفعل هذا.

ثالثاً: توقف نزول الآيات القرآنية قبل فترة من وفاة الرسول صلى الله عليه وأله وسلم، وقد أخبر النبي عن آخر ما نزل عليه بأنها آخر الآيات.

رابعاً: وقعت في زمن الرسول أحداث مهمة لم تلمح إليها الآيات القرآنية. وهل القرآن كتاب تاريخ يسجل أحداث عصر الرسول لنقله انه يتطابق كله وتلك الأحداث التاريخية؟ إذن، ليس من الثابت أبدا انه لو وقعت أحداث مهمة أخرى في حياة الرسول، أو لو كان عمره قد امتد أكثر، للزم أن ينعكس ذلك على آيات القرآن، ولتضاعف حجم القرآن أكثر مما هو عليه اليوم.

خامساً: صرخ الرسول ذاته انه أبلغ للناس كل ما يلزمهم لدخول الجنة.

سادسا: جاء في بعض الروايات قول الرسول إن القرآن ينزل علي بتمامه مرة كل عام، وقد نزل علي مرتين هذا العام (العام الأخير من حياته)، مما يشير إلى أن آيات وسور القرآن محدودة معلومة، وإلا لم يكن لهذا الكلام من معنى.

٢٠- قيل: «إن المسيحي الآن، لو كان قد ولد في مجتمع اسلامي، لكان مسلما وبالعكس ولسان حال عامة الم الدينين، بل عامة الناس في العالم: (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مقتدون)»^(٥١).

والجواب أن واقع المجتمع البشري في أغلبه هو على ما ذكره الكاتب، ولكن:
أولاً: الاستثناءات لهذه القاعدة كثيرة.

ثانياً: ليس كل ما كان واقعا موضوعيا، فهو صواب ايجابي.

ثالثاً: إذا لم تتم العجة على أتباع الأديان والمذاهب الأخرى فهم معدورون، لا انهم على حق.

رابعاً: الآية التي استشهد بها الكاتب، إنما تروي لنا منطق المشركين، لا منطق اتباع الأديان.

خامساً: أدان القرآن هذا المنطق واعتبره اتباعاً أعمى مرفوضا، ولم يعده منطقا مقبولا ولم يكرسه أو يعتبره اسلوباً طبيعيا، إنما قال: (أولو كان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون).

٢١- قيل: «لا يمكن التقارب من بعض في الدين التشريعي. وعلى كل طائفة من المقلدين العمل بالأداب التي يفتى بها مفتיהם. ولم يرفع أي فقيه إلى اليوم نداء التعددية، فهو نداء اختص به الباحثون»^(٥٢).

أولاً: خلافاً لزعم الكاتب، صدرت معظم دعوات التقارب بين الأديان والمذاهب عن الفقهاء الشيعة. فكان الشيخ المفيد وهو من أكبر فقهاء الإمامية يدرس فقه المذاهب الخمسة في بغداد، وكان مرجعاً لطوائف مختلفة من سنة وشيعة. وألف الشيخ الطوسي الفقيه الشيعي الكبير كتاب «الخلاف» الذي عرض فيه فتاوى المذاهب الاسلامية المختلفة الى جانب بعضها مشيراً من دون أي تعصب الى مواطن الاتفاق والتبادر. وللکثير من الفقهاء المعروفين من الفريقين مشاريع مماثلة، وفي

عصرنا هذا، أوفد آية الله البروجردي ممثلا دائمًا إلى مجمع التقرير في مصر بغية التقرير بين المذاهب الإسلامية، وكان يذكر في دروسه الفقهية وجهات نظر السنة. والامام الخميني دعا العالم الإسلامي إلى التلاحم والوحدة حول محور الإسلام، وقرب ومن ثم علاقات المسلمين إلى هذه الدرجة، بل تجاوز هذا داعياً اتباع الأديان الإبراهيمية ومستضعفين العالم إلى وحدة الموقف في القضايا الدينية والسياسية والدولية المشتركة. وطبعاً لا تعارض اطلاقاً بين الدعوة إلى التقارب من بعض، وبين تقليد كل فرق لفتاوي مفتفيها، وقد دلت تجربة الثورة الإسلامية أن مثل هذا التقرير بين المذاهب ممكن التحقيق، ولو مرتكزاته الفقهية.

ثانياً: من العجيب أن يستسيغ الكاتب بقاء اتباع كل فرق على طريقتهم وأصرارهم عليها، ولا يستسيغ أن تعمل كل طائفة من المقلدين بفتاوي مفتفيهم^(٥٣). إن التعددية المطروحة ما هي في الحقيقة إلا أن تعمل كل فرق بثقاليدها، وليس هذا

فحسب بل وتعتقد بها أيضاً، فلماذا تكون هذه الفكرة موضع نقد ياترى؟!

ثالثاً: طالب الإمام الخميني والعديد غيره من فقهاء الشيعة أتباعهم أن يشاركون في جمعة وجماعة أهل السنة إذا حضروا محافلتهم، وذلك من باب مراعاة الوحدة والمداراة، وأن يتبعوهم في تحديد أول الشهر والوقوف في عرفات والمشعر وأعمال مني، وأفتووا بصحة جميع عباداتهم التي يخالفون في بعض أجزائها وشروطها فتاوى الفقهاء الشيعة اضطراراً، ولا ضرورة لعادتها.

فهل هذا النداء التقريري الملزם بالحق هو الأصح، أم ذلك المنفلت من قيود الحق والباطل، والذي يطالب أتباع المذاهب المختلفة ببقاء على طرقهم والاصرار عليها، ويرغبهم في تقليد أسلافهم بدل البحث والتحقيق لتشخيص الحق، ويفتي بصحة وحقيقة كافة الأديان والمعارف؟!

رابعاً: لابد من الإلماع إلى أن الفقه علم ممنهج، فالفقه لا يفتى بلا تمحيق وتحقيق، ونداء التعددية بالمعنى المطروح في بحث «الصراعات المستقيمة»، نداء ينطلق من ضياع وعدم اطلاع، لا عن بحث ودراسة. والغاية من البحث والتحقيق تمييز الحق من الباطل، وال الصحيح من الخطأ، ومن لم يصبر على البحث سيترك

معرفة الحق من الباطل جانباً، وينادي بـ«صلح الكل». إذا كان هدف التعددية الإعلان عن غموض الحق والباطل وعدم امكان التمييز بينهما، فان الفقيه سيميز الحق من الباطل بعد التحقيق، ولن يكون مخولاً بعد ذلك لأن يدعو الناس الى الجمع بين الحق والباطل. وإذا كان المراد بالتعددية الدعوة الى حياة سلام ووئام بين أتباع الأديان والمذاهب المختلفة، فهذا ما دعا إليه فقهاؤنا الكبار على طول الخط، وكانت ثمرته حياة رغيدة لاتباع المذاهب المختلفة الى جوار بعضهم، من دون أن تكون ثمة أي ضرورة للتنازل عن أحقيّة الذات وصحة السبيل التي نحن عليها.

٢٢- قيل إن «الأصل في عالم الطبيعة والمجتمع هو الكثرة لا الوحدة، والتباين دون التشابه».

أولاً: ما الضرورة للمقارنة بين الطبيعة والمجتمع، والتوحيد بينهما؟ فهل كل ما يصدق على الطبيعة من أحكام يصح أيضاً على المجتمع؟ لا ينبع هذا النمط الفكري من تأثيرات المذهب الطبيعي (Naturalism) الذي ساد أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي؟

ثانياً: ما هو مصدر هذا المبدأ ومتى تم اثباته؟ ما هو البرهان العقلي الذي يدعمه، أو الوثيقة النقلية، أو الدليل التجاري الذي يسند له؟

ثالثاً: إذا كان الأصل في المجتمع هو الكثرة لا الوحدة، فلماذا يدعوا القرآن البشرية الى الوحدة خلافاً لهذا الأصل: **(واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا)،** **(ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات)،** **(ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيئاً)،** **(إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيئاً لست منهم في شيء)،** **(إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيئاً).**

في هذه الآيات وفي العديد من الآيات الأخرى، يدعوا الله الناس الى الوحدة واجتناب التفرقة والتشاذم والاختلاف، ويصف التفرقة والتكرر والتباين بأنه من فعل فرعون لتكريس سلطانه.

ملاحظات ختامية:

في الختام أرى من الضروري الفات القراء الكرام الى جملة نقاط:

- ١- ما ورد في هذه المراجعة ليس كل ما يمكن نقده من بحث «الصراعات المستقيمة»، فقد تطرقنا إلى بعض أنحاء هذه الفكرة مما وجدنا فيه تنازلا صريحاً والمعايير الإسلامية والعقلية.
- ٢- اضطررنا للإكتفاء بردود مقتضبة في معرض النقد، لا الردود المطولة مما لا تتسع له هذه السطور.
- ٣- حاولنا نقد البحث ذاته، وليس الكاتب، لينصب تركيز القراء على ما قيل لا على من قال.
- ٤- نرجع القراء لفهم الدين والمعارف الدينية، إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وأله وسلم والأئمة عليهم السلام، يليهم العلماء الربانيون ممن افتحوا الدين من ينابيعه الأصلية، وعكفوا على البحث والتحقيق لاكتساب علومه، لا الذين أخذوا الدين عن الغربيين، وجعلوا من معارفهم مناطاً لصحة أو خطأ الكتاب والسنة، وفرضوا توجهاتهم المسبقة على القرآن والسنة ففسروها بما رأيوا.
- إن الخطير الكبير الذي يحدق بالثقافة الإسلامية اليوم، هو تفسير النصوص الدينية بما تملّي الأهواء والنزوات والمعطيات الكلامية في الأديان الأخرى ووفق آراء علماء الغرب غير المؤمنين بالاسلام، والذين يجب العزوف عنهم وعدم الميل إليهم.
- والسلام على من اتبع الهدى

الهوامش

- (١) الصراعات المستقيمة، كيان .٣٦.
- (٢) آل عمران / .٧.
- (٣) الاسراء / .٩.
- (٤) آل عمران / .٧.
- (٥) الصراعات المستقيمة.
- (٦) م.ن.
- (٧) الشورى / .١٣.
- (٨) آل عمران / .١٩.
- (٩) المائدة / .٣.
- (١٠) التوبة/ .٢٢ ، الفتح / .٢٨ ، الصاف / .٩.
- (١١) المائدة / .١٥.
- (١٢) البقرة / .٧٩.

١٩٠ □ الضراءات اللامستقية

- . (٣٦) البقرة / ٩٧ .
(٣٧) الجمعة / ٢ .
(٣٨) النحل / ٤٤ .
(٣٩) نهج البلاغة، الخطبة ٥٠ .
(٤٠) م.ن.
(٤١) الزمر / ٣ .
(٤٢) النساء / ١٤٦ .
(٤٣) الأنعام / ٥٣ .
(٤٤) م.ن.
(٤٥) م.ن.
(٤٦) م.ن.
(٤٧) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب
صفات القاضي، الباب ٨ الحديث
٥٠ وكتاب الحكومة الإسلامية لللامام
العجمي. ص ٦٤ وكتب فقهية أخرى .
(٤٨) م.ن.
(٤٩) البيان في تفسير القرآن. الخوئي، ص
٢١٩ و ٢١١ .
(٥٠) المائدة / ٣ .
(٥١) الزخرف / ٢٢ .
(٥٢) م.ن.
(٥٣) م.ن.
(١٢) النحل / ٦٤ .
(١٤) العهد القديم، سفر التكوين، الباب ٣٢ .
(١٥) م.ن. سفر التكوين، الباب ٩ .
(١٦) م.ن. الباب ١٩ .
(١٧) الأنبياء / ٩٢ .
(١٨) الحمد / ٦ .
(١٩) الشورى / ٥٣ .
(٢٠) آل عمران / ٦٤ .
(٢١) المتعنة / ٨ .
(٢٢) م.ن.
(٢٣) سباء / ١٣ .
(٢٤) ص / ٢٤ .
(٢٥) هود / ٤٠ .
(٢٦) الواقعة / ٢٧ - ٤٠ .
(٢٧) ص / ٨٣ .
(٢٨) الأعراف / ١٧ .
(٢٩) الإنسان / ٣ .
(٣٠) الكاف / ٢٩ .
(٣١) إبراهيم / ٢٢ .
(٣٢) النحل / ١٠٠-٩٩ .
(٣٣) الرعد / ١٧ .
(٣٤) نهج البلاغة، الخطبة ٥٠ .
(٣٥) الجن / ٢٦-٢٨ .

الهوية المركبة

هوية بأربعين بعداً^(١)

د. داريوش شايغان*

يطرح الباحث الإيطالي اري دي لوكا^(٢) في كتاب «الطابق الأرضي» فكرة وجود اشخاص عدة داخل شخصية الانسان الواحد، فيقول: «يختفي كل واحد منّا جماعة من الناس في داخله، هذا على الرغم من اننا نرکن مع مرور الوقت الى تبديل هذه الكثرة وحدة او فردية^(٣) جوفاء، فتحن مرغمون على الظهور كفرد واحد له اسم واحد، ونتحمل مسؤوليته وحده، لهذا فاننا نعود الاشخاص المتنوعين في داخلنا على الصمت والسكون، بيد أن الكتابة تساعدنا على إعادة اكتشافهم».

ان فكرة وجود جماعة من الناس في داخل كل واحد منا، أي وجود اشخاص أو صور عديدة في داخل شخصيتنا، تبدو استعارة بلية؛ لأنها تعبر عن موقع الانسان المعاصر الذي ما عاد قادرًا على حفظ كينونته داخل حدود هوية معينة، فكلما شددنا على هويتنا، وكلما رفعنا اصواتنا بالانتماء لهذه الجماعة أو تلك الامة، افصحنا عن هشاشة هويتنا اكثر من ذي قبل.

* مفكر ايراني. ترجمة: حيدر نجف.

ان معاناة الانسان اليوم من أزمة هوية مردها الى ان الهوية ما عادت مجموعة رتبية من القيم الثابتة المطلقة، فالهوية الفرنسية مثلاً تجاوزت اليوم حدود فرنسا، وتمددت على كل المساحة الاوربية، ومن يدري ربما اتسعت غداً في كل الكوكب الارضي.

الهوية المركبة: الهوية النقية الرتيبة، ومثالها الهوية المنبعثة من شعب أو دين منغلق، لا تتكرس الا بالغاء الآخرين. وطبعاً لا يعني هذا الكلام ان شخصيتنا ذاتية في مركب لا شكل له ولا عنوان، انما معناه ان اختزال شخصيتنا الى «فريدة خاوية» لم يعد يلبي حاجة واقعنا الفردي المعاصر الذي غالباً مركباً ومعقداً، بخلاف بعض الظروفات الساذجة التي تؤكد بساطته ونقائه، فكما ان تزامن الخطابات وانتهاء هيمنة الايديولوجيات بعث الروح في الأصوات الماضية الدارسة، وانتشلها من أعماق التاريخ، كذلك تنقل كل مستويات الوعي المتواجدة في داخلنا بالقوة الى مرحلة الفعل، وتعبر عن وجودها الى جانب بعضها، وتتبئ عن هويات كنا ذاهلين حتى عن وجودها. طبعاً نحن لا نكتشف «الجماعة» التي في داخلنا فقط، ولا ندرك ان وجودنا عبارة عن مجموعة من اشخاص متتنوعين فحسب، بل نتبئه ايضاً الى ان هؤلاء الاشخاص هم ادراكات وانماط واعية ينتمي بعضها الى البعيد البعيد، الى ازمنة ظهور الحضارات السحرية، لذا فهي تذكرنا باطوار تكاملنا عبر الزمان. اتنا نشعر كأننا نفتش عن الكأس المقدس^(٤) برفقة هذه الاصوات المبعوثة من رقتها، وبصحبة كهان معتقين في السهول الآسيوية، ورهبان بوذيين، ومرتاضين هنود وفرسان اوربيين. اتنا نضمر في داخلنا كل «ملاحم الاجيال»^(٥)، وهي ملاحم واساطير متواجدة في اعماقنا بكافة طقوسها وصورها واحلامها الجماعية.

١- التفكير الترابطي

تسجع هذه الصور المتوعدة شبكة من الترابطات الدقيقة، فيخاطط ثويناً ذو لون األربعين قطعة من قماش ذي ألف لون شأننا شأن «آرل肯»^(٦).
ولا مراء ان التعددية الثقافية واختلاط القوميات، وتمازج الافكار، والتهجن

المضطرب، كلها ظواهر تجعلنا مستعدين لهوية مركبة. ادوارد غليسان^(٧) الذي عقد أهمية كبيرة على ظاهرة «الاختلاط اللغوي والعرقي»^(٨) واعتبره اختلاطاً متداً على حقب زمنية طويلة، يرى أن كل هوية رتبية أو نقية^(٩) تتضمن «الآخر» بالضرورة. «مثل هذه النظرة للهوية تقف على الضد من هوية هي اليوم هوية (واقعية) للثقافات المركبة. في هذه الثقافات تبدو الهوية عاملاً ونتيجة في نفس الوقت للون من التمازج اللغوي والعرقي، أي أنها تعمل كالريزوم^(١٠) . الهوية الريزومية حذور تذهب لاستقبال جذور أخرى. ليس المهم في مثل هذه الظروف استقلال الجذور وخلوها المطلق، إنما المهم أسلوب اقترابها من الجذور الأخرى، أي ارتباطها بغيرها من الجذور. الذي أراه هو أن معرفة الترابط ونقدّه، غداً اليوم أكثر بدائية وامتاعاً من معرفة الوجود ونقدّه»^(١٢). ونحن نعلم أن فكرة الريزوم والتفكير المترعرع^(١٢) ، من طروحات جيل دولوز في كتابه «الألف مستوى»^(١٤) الذي وضعه بالاشتراك مع فليكس غاتاري.

«التفكير الترابطي» يعبر بنحو من الانحاء عن مفهوم التزامن الذي ألمع إليه في مناسبة سابقة، بيد أنه على صلة بطائفة من المفاهيم المفتاحية في فكر غليسان تكرس تعددية أصواته^(١٥). وبالتالي يقف مفهوم التنوع على الضد من الرؤية الجزئية للوجود، والمفضية إلى العصبيات الفئوية والأصولية، ويؤخذ مفهوم التنوع هنا بالمعنى الذي رمى إليه سغالان^(١٦) وهو مفهوم ينطوي على الاهتمام بـ«الآخر»، ويختص بتجليات الدهشة، وتعدد الأشياء، والمراسم، والعادات، وال موجودات.

وهكذا ففي مقابل التفكير المنتظم الذي يسميه غليسان التفكير القاري،^(١٧) ومثاله النظام الغربي المهيمن، تقع الرؤية الارχيبلية^(١٨) وهي أرق وأكثر صوفية وأعلى قابلية على التأقلم مع الكثرة والتعددية، وبالتالي فهي أوفق لناهجان الفكر الاستقرائية وغير المنتظمة التي تسود عالمنا المعاصر. والتفكير الارχيبلی من ناحية أخرى هو تفكير الرواسب الماضية والأثار القديمة، الآثار التي نعيده اكتشافها بشكل من الاشكال عبر البحث والتنقيب في الذكريات المشطوبة للثقافات القديمة. هذه الآثار تشكل أساس التفكير الشهودي اللامنظام الذي نتحد ونتعاطف معه اثناء

تجربة شاعرية هي تجربة «العلاقة في العالم المعاصر»^(١٣).

بأخذ مجموعة هذه المفاهيم بنظر الاعتبار، يمكننا الخلوص إلى أن مفهوم الرابطة أو العلاقة ذو صلة بالهوية الريزومية وتقبل «الآخر» والاحترام المتبادل للعناصر غير المتجانسة، فهذه العناصر إذ ترتبط بعضها تخلق ارخييلاً أو مزيجاً متتنوع الأجزاء. نحن جميعاً عرضة لعملية التمازج بدرجات متباينة. إن هذه الترابطات لم تعد تستغرق فترات زمنية طويلة مثلاً ما كانت في السابق، ومن نماذج ذلك ما حصل في العهد الذي راح فيه الفرنسيون - الرومانيون^(٢٠) يعتبرون انفسهم رومانيين حقيقيين لا خليطاً من الفرنسيين والرمانيين. الجانب المدهش من الامتزاج المعاصر هو نفوذه الخارق السرعة إلى وعييناً. يقول غليسان في هذا الصدد: «اعتقد أن العالم اليوم يمر بعملية اختلاط، أي أن ثقافات العالم تتراابط بشكل فائق السرعة وواع تمام الوعي، أنها تتلاقي مع بعضها وتتمحور في إطار صدامات باهضة التكاليف وحروب ضاربة، وأيضاً في إطار تحركات زاخرة بالوعي والامل»^(٢١).

«كما أنتا حين تقيم علاقة مع العالم، تقتني كل الثقافات وتحتها لأنفسنا تراثاً، كذلك الخيال، يحتاج إلى كل لغات العالم للتعبير عن نفسه. وطبعاً ينبغي التنويه إلى زعم غليسان بأن التعددية اللغوية لا تقتضي تعايش عدة لغات أو معرفتها، إنما تحتاج حضور لغات العالم الأخرى عند استعمال لغتنا الأم»^(٢٢).

٢- التمازج

جون بارنابيه، وباتريك شاموزو، وروفاليل كونفيان ثلاثة باحثين من آنفيل، استلهموا أفكار غليسان ليصدروا عملاً مشتركاً عنوانه «حسنات التمازج»^(٢٣). يقولون في مستهل الكتاب: «التمازج هو الاجتماع الناجم عن الافعال وردود الافعال بين العناصر الكاريبيّة، والأوروبية، والأفريقية، والآسيوية، والمتوسطية، التي جمعها جبر التاريخ في ارض واحدة. الجزر والسفوح التي اثرت فيها هذه الظاهرة، كانت بوتقة انصهار انسانية جديدة طوال ثلاثة قرون، ضمن اطار عملية استأصلت فيها اللغة والعنصر والدين والاعراف والتقاليد واساليب المعيشة فجأةً من انحاء مختلفة

من العالم، وألقي بها في بيئة غريبة لتبأ هناك حياة من نمط جديد»^(٢٤). من جانب آخر، توجس سكان هذه المناطق خيفة من هذا الاختلاط والتمازج، فراحوا يبحثون عن ملاذ أو حيّز اسطوري جديد. وكانوا يفتشون في افريقيا وأوروبا والهند وأمريكا عن ملجاً يأويهم، في حين كان هذا الملاجأ الجديد يبيت لهم استقبال علاقات ثقافية، الظاهرة التي تحققت في زماننا دون ادنى ريب.

التمازج «قالب مفكك اعيد تركيبه ثانية»^(٢٥) يعكس كلاً جديداً، بيد أن هذا الكل يشبه مدينة أجنبية صاحبة بكل شيء.^(٢٦) انه رؤية بانورامية متراحمية الاطراف، تتقابل فيها بصمات وأثار التربسبات التاريخية، وتتلائج فيما بينها لتصنع «وعياً لاجزيميا لكل يحافظ على تنوعه»^(٢٧). وهو كل يعتمد بدوره على التنوع كما في آراء غليسان، وهو متتحرر من جبروت اللغة الاحادية، ودستير المركز المطلق غير القابل للاختزال. هذا الكل يدفع العجلات الثقيلة للهوية الى الامام، ذلك ان كل هوية مهما كان انتماها العرقي والقومي، هي على كل حال تركيبة وكيان هجين، يحمل تربسبات كل الاشكال والطبقات النفسية الناتجة عن تلاقيات سابقة، ويكتنف في داخله بقايا تنقلات سكانية سالفة، فينميهَا في بوقته ويطورها، خلافاً للأمريكي الكلاسيكي، وهو نواة الانكلوساكسونيين، الذي اوجد ثلاث عشرة مستعمرة، اصبحت فيما بعد الولايات المتحدة الأمريكية (وهو كما نعلم «ثقافة مهاجرة» جاءت من بريطانيا) فان تمازج سائر نقاط العالم الحديث كان ترابطاً فجائياً قوياً بين عدة قوميات (أوربية، افريقية، حمراء) وجماعات سكانية متنوعة ثقافياً. وقد اتيح لهذا التمزج ان يصنع بنسق تدريجي مجتمعات متعددة الاعراق والقوميات، وينتظر تاليًا «نماذج ثقافية جديدة وفر لها الفرصة كي تتعايش سلمياً الى حد ما»^(٢٨).

خلاصة القول انه على الرغم من خطوات التطهير العرقي، وما يواجهه التمزج من صدود ومقاومة، فإن العالم سائر لا محالة صوب التمزج، الظاهرة التي تشكل مصير الكوكب الأرضي، وتدل بلا جدال على شكل مرقع ينتظره عالم الغد.

٣- التحولات المضاغفة

حتى في نطاق الاصطكاك الثقافي بين الأفراد، بمستطاع ظاهرة الخلق الوعي للروابط ان توجد افرادا مركبين (ذوي حياتين) ينتمون الى عوالم متباعدة من دون ان يكون بروز احدهم ناقضا للآخر. يعالج تزوغان تودوروف في كتابه الشيق «الانسان الغريب» الثانية المنبثقة عن ظاهرتي «التطهير الثقافي»^(٢٩) و«التقبيل الثقافي»^(٣٠) بمنهجية مميزة. «ينبغي ان أسلم لامر مفروغ منه: ابني لن اكون ابدا فرنسيا حقيقة كالأخرين. والمرأة التي تزوجتها اثناء رحلتي الى هنغاريا كانت اجنبية مثلي في فرنسا. وبالتالي فنواقي الراهن لا هو مصدق للتطهير الثقافي، ولا ينضوي تحت يافطة التقبيل الثقافي، انما هو شيء يمكن تسميته التعالي الثقافي»^(٣١)، أي احراز مناطق وضوابط حديثة من دون التقييد بالمناطق والضوابط السالفة. انا اعيش من الآن فصاعدا في اجواء خاصة في داخلي وخارجي، اجنبي في دياري (صوفيا) ومواطن في ديار الغربة (باريس)^(٣٢).

هذا التبدل المزدوج ليس مجرد نفي مزدوج، انما يشمل اساليب متفاوتة للوجود او الكينونة. ان اسلوب وجودي انا وعلاقتي بـ«الآخر» في ايران وفي فرنسا لا تتحقق على اساس معايير معرفية وعاطفية واحدة. وكأن كل اقليم من اقاليم الوجود له نمط خاص من الحس واسلوب خاص من التأثير على الذهن، بمقدار ما انا غارق داخل حدود ارضي في علاقات عاطفية شديدة و Mgaliyah، فاني في ارضي «الآخر» أي في فرنسا، احقق هذه العلاقات على صعيد ذهني، بمعنى ان التفاهم اللغوي في ارضي الآخر يغلب على التعاطف القلبي.

هذه القضية تقضي بنا الى معضل آخر هو اصل كثرة الثقافات واساسها. الا يفيد الاعتقاد بأن التفكير يصطحب بقايا الرواسب الماضية، الا يفيد وجود اساليب اكتشاف وشعور اخر - الى جانب الوعي المعاصر الذي يشكل معرفتنا الراهنة للعالم - لا تتبع ذات المعايير؟ نظرا لوجود «جماعة» داخل كل فرد، يجعله يحمل على عاته عباء العصور الخواли لاشعوريا، وبلغاظ أن كل هذه المستويات متواجدة في دخله الى جوار بعضها وبنحو متزامن، وان صلته بباقي الثقافات بيت فيها روها

جديداً، ألا يمكن القول ان كل فرد هو تفكير في حالة غليان؟ كيف يتاح التحكم في عوالم ممتنعة الجمع تتواجد بشكل متزامن في وجود الانسان؟ ألا تطراً ففزة نوعية للانسان حين انتقاله من عالم الى آخر؟ ألا يعترينا لون من التحول الكيفي بانتقالنا هذا من مملكة الى اخرى؟ أفلأ ينبغي تغيير مفتاح الرموز، والاستعانة بنمط تأويلي آخر؟ فالانسان بعيداً عن ارادته، ساحة لنزاع التفاسير والتأويل المختلفة، أو بعبارة اخرى هو مجال يتمدد فيه طيف متتنوع من مستويات المعرفة. كل واحد من هذه المستويات دليل ارتباط الانسان باحد اساليب الكشف المتباعدة.

لكل ثقافة اسلوبها الكشيكي الخاص. السحر وهو من سمات الشمنسيم^{*} لا يمكنه شطر وعيه الى قطبين على غرار الفكر الديكارتي. والعرفان النظري في الاسلام لا يفسر العالم وفق ملاكات الانطولوجيا التنويرية في الغرب. واليوغا التي جعلت غايتها كما يقول مؤسسها باتانجالي الغاء كافة المراتب الذهنية - النفسية، تفهم لوعي الانسان بطريقة معايرة لعلم نفس الاعماق. ان الاساليب المعرفية المختلفة التي تسيطر على ذهننا، يتطلب كل واحد منها مفتاحاً خاصاً للتفسير. ان التوفيق العمودي بين هذه الاساليب، اصعب واجبات الانسان. ومع ذلك فمثل هذا الترابط ممكن الحصول بسبب الترسيبات المنقوشة في اقدم الواح الذهن^(۲۲) وطبقاته الموجودة في ذاكرة البشر جميماً، وكذلك في طبقات الوعي الخاص بمختلف الاعصار. انه ترابط ممكن بالرغم من صعوبته، وصعوبته تعود الى ان تتحققه منوط بشرطين اساسيين: الاول وجود وعي معاصر عاكس وواع قادر على ترتيب آثار العصور المختلفة الى جانب بعضها وعرضها في صورة شاملة. والشرط الثاني سعة الصدر والافق التي تخول الانسان الاصناف لكل الاصوات التي تناهيه، الاصوات

* الشمنسيم: دين بدائي يتميز بالاعتقاد بعالم محظوظ، هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، والشaman كاهن أو ساحر يعمل على معالجة المرض، ويحاول كشف المخاب والسيطرة على الاحداث، وهو في حال من الانجذاب الصوفي، والشamanية، معروفة بين قبائل المغول في شمال آسيا ووسطها، وبين الاسكيمو، وهنود امريكا الحمر، وهي اقدم شكل معروف للأديان، يعود الى ما قبل ۲۰۰۰ عشرين ألف عام، أي الى العصر الجليدي. دائرة المعارف البريطانية ۲۰۰۲ م.

المغربية التي تطلب مشاركتنا، غير انها للأسف الشديد ليست معاصرة لنا. كل ارتباط بالاحوال القديمة للوجود تبعته من تحول باطنني أو استحاله داخلية. وهذا يصدق ايضا على الانتقال الى مستويات أخرى من التواجد تستلزم كما اسلفنا أدوات معرفية مختلفة. لاشك ان عزف مقامات متعددة في هذه المستويات المتفاوتة للوعي هو الذي يستطيع تفعيل تلك «الجماعية» التي نختزنها لشعوريا في دواخلنا. وهذه المسألة على جانب كبير من الأهمية والظرافة في الراهن العالمي، إذ ان مساحة عظمى من هذه الحالات المتعددة لا تزال بکرا غير مزروعة في مزرعة وجودنا.

السائحون في ثنايا الثقافات وتضاعيفها يعرفون هذه الشروخ والاخاديد جيدا. انهم يواجهون دوما فضاءات وسيطة تفصل بين هذه العوالم وتوضعها في مقابل بعضها... يتمنى القول ان نوقيس اخرى تناديهم، الا انهم لا يدركون كيف يلبونها... لاشك انهم يحاولون تجنب الصدامات بغية الصمود حيال هجمات العوامل الناسفة لعالم كان ذات يوم قطعة واحدة. وربما توسلوا بحلول سهلة واختزالت تسفيحية محاولين اعادة نسج وجودهم من جديد، بيد ان هذه المساعي اليائسة لاعادة تشكيل عالم مفكك تم غالبا بأساليب يشوبها العنف. يسجن الانسان نفسه داخل مقولات مغلقة، مقولات كالشعب، القبيلة، الجماعة، أو القومية. هذه العجل ملاجيء تتيح فرصة لمواجهة تشتت هوية الانسان. بيد ان هذا اللجوء والمواجهة لا يعالج مشكلة بتاتا. ان ردود الفعل الهدامة هذه تقضي غالبا الى انطواء على الذات، أو ما اسميه تحجر الهوية. فمن اجل أن لا ننزع اربعين قطعة، نلوذ كطفل بائس رقيق بصدر دافئ يمثل انتفاء واحدا، ولا نسمح بدخول الآخرين. كلما كانت هويتنا الاولى عرضة للتمزق اكثر، كلما لذنا بقوعتنا اكثر وتجنبنا الاسفار والمخاطر. ويمكن ان نضيف لعبارة اري دي لوكا: «الكتابية تساعدنا على اكتشاف الاشخاص الذين يسكنوننا». ان معاصرة العوالم المختلفة التي تتسع امامنا في كل الاتجاهات، ربما خولتنا تجسيد الصور المترسبة في اعمقنا عن سالف الازمان.

٤- الريزوم والتفكير المتحرك

لاحظنا في الفقرة السابقة ان غليسان يتحدث عن نقد ومعرفة اجواء الهوية الريزومية، التي تبني نوعا من شبكات العلاقات بين البشر. وفي حدود علمي كان جيل دولوز اول من اطلق مفهوم الريزوم وصنفه في مقابل النظم الشجرية (الشجرة - الجذور). كان دولوز شديد الانحياز للمفكرين المناهضين لثقافة التغريب الغربية، فبين مفكرين من قبيل لوكرتيوس وهيوم واسبينوزا ونيتشه «روابط غير مرئية، عيادها نقد الالفاء، وتحرى البهجة، وكراهية الانطواء، وابراز القوى والعلاقات وجعلها خارجية، ونقد السلطة»^(٢٤). فهؤلاء المفكرون عارضوا جميعا النظم الشجرية لاجهزة السلطة. والمراد بالنظام الفلسفـي الشجري، فلسفة رسمية اعتمدها «مدراء العقل»^(٢٥) دائمـا. ألم يمدد هؤلاء ضلال الحكم الاستبدادي بكل الاتجاهـات بابتـكارهم سلطة مطلقة لا تعمل الا في حدود الذهـن؟ ألم تكن رسالتـهم تكريـس ارادةـ الحاكم، وخلقـ ذهـنية رتبـية واحدـة، وهـوية حـديـدية وحقـائقـ شـمـوليـة؟ وهـكـذا فالـتفكير ينسـجم مع مـرامـيـ السـلـطـةـ، أيـ انهـ يتـبعـ المعـانـيـ المـهيـمنـةـ وـضرـورـاتـ النـظمـ السـائـدةـ.

ما يسميه دولوز فلسفة رسمية للجهازـ الحـاـكـمـ، هوـ منـ زـاوـيـةـ اـخـرىـ ذـلـكـ التـفـكـيرـ الـامـتـالـيـ اوـ الـحـصـولـيـ^(٢٦)ـ الـذـيـ استـجـوـدـ منـذـ زـمـنـ اـفـلاـطـونـ عـلـىـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ الغـرـبيـةـ، بـالـرـغـمـ مـنـ انـ هـيـمـنـتـهـ تـقـوـضـتـ بـشـكـلـ مـلـمـوـسـ فـيـ غـضـونـ الـعـقـودـ الـقـلـيلـةـ الـماـضـيـةـ، بـفـضـلـ نـقـودـ التـفـكـيـكـيـنـ مـنـ اـمـثـالـ فـوـكـوـ وـدـرـيدـاـ. يـقـومـ هـذـاـ التـفـكـيرـ عـلـىـ مـساـواـةـ مـمـاثـلـةـ مـزـدـوجـةـ:

- ١ـ الفـكـرةـ اوـ الـذـهـنـ الـعـارـفـ وـالمـفـاهـيمـ الـتـيـ يـنـجـحـتـهاـ.
- ٢ـ وـاقـعـ هـذـاـ الـذـهـنـ الـعـارـفـ الـذـيـ يـنـسـبـ مـفـاهـيمـ وـصـفـاتـ هـذـهـ المـمـاثـلـةـ عـلـىـ اـشـيـاءـ مـنـبـقـةـ عـنـهـاـ، فـالـذـهـنـ الـعـارـفـ، وـالمـفـاهـيمـ وـالـاشـيـاءـ الـتـيـ تـنـتـسـبـ اـلـيـهـاـ هـذـهـ المـفـاهـيمـ، كـلـهـاـ ذـاتـ جـوـهـرـ وـاحـدـ فـرـيدـ لـاـ ثـانـيـ لـهـ، لـكـنـ دـولـوزـ يـرـىـ فـيـ «ـالـتمـايـزـ وـالـتـكـرارـ»^(٢٧)ـ أـنـ لـعـبـةـ التـكـرارـ وـالـتمـايـزـ حلـتـ فـيـ الـعـالـمـ الـمـعاـصـرـ مـحـلـ لـعـبـةـ «ـالـشـيـءـ ذـاتـهـ»ـ وـالـتـفـكـيرـ الـامـتـالـيـ الـحـصـولـيـ. التـمـايـزـ وـالـتـكـرارـ عـلـامـاتـ رـؤـيـةـ شـفـافـةـ تـسـيرـ قـهـرـياـ صـوبـ تـفـكـيرـ

غير امثالي وغير حصولي، أي صوب تفكير متحرك. يعمل التفكير الامثالي الحصولي وفق آلية «المماثلة» ومهمته خلق ترابط بين مساحات ذات نظام متناظر. وملكة الحكم تمثل الحارس لهذه المساواة، فهذه الملكة ترى لنفسها الاشراف على الفعل الصحيح لهذه الاقانيم الثلاثة المتمايزة.. هدفها على صعيد الفكر «الحقيقة»، وعلى مستوى الممارسة «العدالة»، واسلوب عملها الالغاء: الف هو الف وليس باء. وهكذا فمبدأ الهوية (هذا هو هذا) والشبه، والحقيقة، والعدالة والالغاء، تمثل المركبات العقلانية لنظام واجهة السلطة. وكان التحالف بين الفلسفة وجهاز السلطة قد تحقق فعلياً لأول مرة في القرن التاسع عشر حينما تأسست جامعة برلين، وغدت بعد ذلك انموذج التعليم العالي في اوربا والولايات المتحدة. وقد دون مؤسسها الروحي ويلهلم فون هومبولت اهدافها على ضوء تعاليم نيشته وشلابير ماخر، وكان الهدف الرئيس تربية معنوية وأخلاقية للشعب باستلهام مبدأ اولي «الحقيقة» وسلوك عملي تتجه وفقه كافة الاشياء صوب غاية مثل هي «العدالة» ثم ان ذلك المبدأ وهذه الغاية يتجسدان في مفهوم واحد هو السلطة. وبها تؤول روح كل فرد الى دولة صغيرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومنتظماً بالروح العامة أي الحكومة.

^٥ لـ سرز ينتقد دولوز وغاتاري في «الألف مستوى»^(٢٨) هذا النموذج، فهما يؤكdan ان الفكر الغربي رزح قروننا لوطأة النموذج الشجري الذي حدد اتجاهات كل الفروع البحثية من علم نبات واحياء وتشريح واستيمولوجيا والهياط وانطولوجيا، وكان الفلاسفة يلهثون باستمرار وراء اسس ^(٢٩) وجذور ^(٣٠)، وقد اوجدوا نظماً تراتبية «تمثل مراكز انتاج المعاني وصناعة المفاهيم واجهة تلقائية مركبة تمثل ذاكرات منظمة»^(١). ذلك ان هذا النمط من التفكير يفتش بطبيعته عن قيادة عليا، وزعيم، وجماعة، بسلطة استبدادية. والتحليل النفسي من الادلة على هذا القول، فهو يجعل اللاشعور تبعاً للبني الشجرية والذاكرة، «انه يقيم حكمته الاستبدادية على اساس فهم خاص لللاشعور»^(٤). ان دائرة عمل التحليل النفسي محدودة، فكل عناصرها مقيدة باملاءات قيادة عليا. وكان دولوز وغاتاري قد فصلاً هذا الموضوع في «نقض

اوديب»^(٤٣) ايضاً. لقد درس هذان الباحثان التحليل النفسي في كتابهما المذكور بالنظر للسمة المسرحية في هذا الفرع العلمي، فذهبا الى ان التحليل النفسي يستبدل القوى المنتجة الحقيقة بقيم تصورية وشخصية هي (الانا العليا، والانا، والانا السفلي)^(٤٤). ويرى دولوز ان الانسان لا يصاب بالهذيان فيما يخص والده ووالدته وعائلته، انما الكون والكائنات والتاريخ هي الموضوع الحقيقي لهذيان الانسان.

لا يقتصر النظام الشجري على العلوم الانسانية، بل يستوعب اساليب رعاية الارض وانواع المزروعات ايضاً. لذلك كان العالم الغربي شديد الاهتمام بالغابات وقطع الاشجار، ولذلك ايضاً تغلب فيه زراعة المحاصيل الخطيئة^(٤٥)، ان في الزراعة وان في تربية الماشي. والرؤبة الشرقية فيما يخص الزراعة على ال反正 من هذه الرؤبة تماماً. فللشرقيين صلاتهم الخاصة بالراعي والبساتين والصحاري والواحات. «تشيع في الشرق زراعة النباتات الغدية التي تحتاج الى تقليل الاشخاص»، ولا يضطر الشرقيون الى الاماكن المغلقة لذلك ينقولون تربية مواشיהם بين مراعي البدو الرحـل.

في مقابل النظام الشجري، يقع الريزوم أو التعددية. الريزوم متعدد بطبيعته، وتعدينته متحررة من كل قيود الوحدة والمركزية، فالنظام القائم على تعدد القطع يمثل ريزوماً يختلف عن الجذور وتفرعاتها. «وللريزوم صور متعددة منها التمدد السطحي في كل الاتجاهات، ومنها النتوءات والغدد»^(٤٦). إذن فالريزوم هو عامل الترابط والتوليد ويمقدوره صناعة شبكة غير متناهية، فكل نقطة منه بامكانها التلامم مع أي نقطة اخرى منه. وخلافاً للشجرة التي تضرب جذورها في مكان محدد، فإن الريزوم حتى لو كسر أو تمزق بوسعيه استئناف حياته والنمو في جهات اخرى. ومع انه متكون من طبقات وب حاجة الى مكان، الا ان بمقدوره الانفصال عن الارض والسير عليها وايجاد شبكات ارتباط جديدة. ولهذه الخاصية تبعات: باستطاعة الريزوم ان يربط بين انظمة جد متقاوتة بل وغير متجانسة، فالريزوم لا يتشكل من وحدات مختلفة، بل من تجمع جهات متباعدة، أي انه بلا بداية ولا نهاية،

وهو في الطريق دوما، فماهيته تتغير بلا توقف، فهو إذن يعيش استحالة ابدية، ويختلف عن الشجرة في انه ليس من نتاج التلاقي، انما هو عدو الانساب^(٤٧)، ذاكرته قصيرة، بل يمكن القول انه ضد الذاكرة ايضا. وخلافا لتخطيطات واشكال الرسم التي تنتج امثالها باستمرار، فان الريزوم خارطة «لها قابلية دائمة على التغير ومد الاواصر، والانقلاب والتحول، وتمتاز بكثرة مداخلها ومخارجها»^(٤٨).
الريزوم نظام يفقد المركزية والتراطبية، وخلو من التوجيه والقيادة، ولا يتحقق في نطاق «الكينونة» كما هو الحال بالنسبة للشجرة، انما يتمدد بنحو لا محدود ويحتوي على شبكة من حروف الربط (... و... و...). لذلك يستطيع اجتثاث الفعل «يكون» من جذوره وتمزيقه الى الف قطعة. وثمة شبه كبير بين نشاط الريزوم ونشاط المخ، فهو مثله من حيث انه «نظام غير جزئي»^(٤٩). والمخ هو الآخر يتغير باستمرار، فكل فكرة جديدة تحفر اخدودا في المخ «تلفه لفا، وتبعده، وتوجد فيه صدعا»^(٥٠). ومن نتائج هذه التغييرات ظهور خلايا وحزم عصبية جديدة، مما يساعد على ظهور مفاهيم جديدة.^(٥١)

والافضل ان نقول ان الريزوم اسلوب للربط بين امور متکثرة عديدة، تتغير ماهيتها بموازاة ازدياد ترابطاته. لكل تعدد شكل أو قوام^(٥٢) ، ويتخذ هذا الشكل بدوره ابعادا متعددة بحسب الاواصر التي تربط بين الاجزاء. «معنى آخر، فان الشكل يؤلف بين عناصر متضادة وغير متجانسة بطبيعتها، ويعمل على تمتين مجاميع كالريزوم ليس لها شكل ثابت»^(٥٣). الميزة الثانية للقوام أو الشكل انه يعمل في أواسط الامور ولا شأن له بالبدايات والغايات. ويمكن اعتبار اسبينوزا، وكلايست ونيتشه «مهندسي هذا القوام».

ليس القوام مشروع نمو او تنظيم، انما يشمل كل خصائص التفكير الاقفي لدى دولوز، والاحاديث، والجواهر المتحركة، والتعجيز المتواصل^(٥٤) ، والعمليات التكاملية التي لا قابل لها ولا سقف زمني، الا انها تستقطب كل الاشياء الى مجالات الترابط والجوار والمساحات المستوية.^(٥٥)

في ميدان الادب، يرى دولوز ان الادب الامريكي مصدق لهذه الحالة، فهو ادب

ريزومي بخلاف الادب الاوربي، والبحوث التي تجري في شرق امريكا ذات نظام شجري، اما في غرب امريكا فواجه الباحثون الهنود الحمر الرحيل والتخوم المتغيرة باستمرار. لغرب امريكا خارطته الخاصة، فحتى الاشجار هناك لها شكل الريزوم. وكان امريكا قلبت الجهات فجعلت شرقها غربا وغربها شرقا «انما تصير الارض كروية في امريكا»^(٥٦).

يضع دولوز «ماكنة حرب» التفكير المتحرك في مقابل التفكير الامثلاني الحصولي لدى اجهزة السلطة ومؤسساتها الفرعية. هذه الماكنة من صنع الرؤية الريزومية، والتفكير المتحرك لا يسجن نفسه في قفص هوية، بل يضاعف من تمایزاتها. التفكير المتحرك لا يتقييد بالتقسيم الاصطناعي الذي يوزع التفكير الامثلاني الحصولي الى ثلاثة: الذهن العارف، والمفهوم، والوجود. انه تفكير يستعيض بالشهود الملموس، وهو اداة تحرك التيارات الثرة التي لا تعرف أي حدود، عن التقسيم المذكور. وهو يضع حرف العطف (و) باعداد كبيرة بدل المعادلة المغلقة (الف هو الف وليس باء)، أي انه يستعيض بتساو مفتوح عن العلاقات الصماء، فهو يرفض اختزال العناصر المتعددة الى «واحد» أو ترتيبها وتنظيمها وفقا لسائد بيتنى على علاقات الناظر والتجانس^(٥٧)، وهو الى ذلك يضع عددا كبيرا من العناصر غير المتجانسة بجوار بعضها من دون الغاء لتناثرها وفرقها، أو عرقلة لقدراتها على الاستحالة.

التفكير المتحرك يعيش في الوسط^(٥٨) دائما كما هو حال البدو الرحيل. مسيرته تأرجح بين نقطتين «الا ان هذا الحيز الوسطي يتم بانه ذو قوام وحكم ذاتي واتجاه خاص به». ان المنطقة الوسيطة تختلف نوعيا عن المكان المشقق ذي الاخاذيد (الذي تمتاز به اجهزة السلطة) وهي بالتالي كالسطح المستوي الصقيل. وطريقة التوزيع فيها بدوية^(٥٩)، أي ان عناصرها تمثل مجموعة غير محددة الشكل والتخوم، مناقضة بالضرورة لنظام التحضر الاصدودي^(٦٠) والاسوار التي تطوق المدينة. ولاين خلدون ثنائية من هذا القبيل يضع فيها الحضارة (سكن المدن) في مقابل البداوة^(٦١). وبالتالي فالتفكير المتحرك تجسيد حقيقي لحالة «الاجتثاث»^(٦٢). «علاقة البدو الرحيل بالارض محكومة بالاجتثاث من الارض، حتى ان استقرارهم

اللاحق في ارض جديدة وليد هذا الاجتثاث بالذات»^(٦٣).

السطح الصقيل^(٦٤) وخلافاً للسطح الاخدودي^(٦٥) له اتجاه وليس له بعد. انه ساحة حافلة بالاحداث ومتأثرة بالمشاعر، وملمومة^(٦٦) على حد تعبير دولوز. ان ما يسبب ارتعاش السطح الصقيل هو «الشدائد، الرياح، الاصوات، القوى، والكيفيات الملموسة والمسموعة، والسهول والثلوج واصوات اصطكاك الجليد وانفاس الرمال»^(٦٧) بامكان السطوح الصقيقة والاخودودية (المشقة) ان تتدخل، ويمكن العيش بطريقة اخدودية في مساحات الصحراء الواسعة، وان يكون الانسان بدويا متقللاً وهو في المدينة، فيتحولها الى مساحة مكونة من اربعين قطعة، ويكون نظير هنري ميلر الذي كانت جولاتة في كليتشي^(٦٨) نوعاً من «سباق السرعة، والتأخير والتسريع، والتغيير في الاتجاهات والاستحالة المستمرة»^(٦٩).

من هنا تنشأ فكرة السفر. بالنسبة لشخص مثل دولوز لم يكن يخرج من مدينته، كان السفر ضرباً من التنقل في عين البقاء، والتفكير هو الآخر ضرب من السفر. ليس سمة السفر ما يكتنفه من سياحة وتنقل مكاني واطلاع على الآثار التاريخية أو الجولات الغريبة، انما سنته «اسلوب الكينونة في المكان، السفر في مساحة صقيقة مستوية أو مساحة اخدودية مشقة»^(٧٠) وسمة السفر ايضاً تعيدي مكان الى آخر، والتغير واحتمال انقلابات فجائية غير متوقعة.

واخيراً يطرح دولوز وغاتاري في بحثهما فكرة السطوح الريمانية نسبة الى عالم الرياضيات الالماني ريمان^(٧١) (١٨٢٦ — ١٨٦٦) الذي ارسى اول قواعد «الطبولوجيا». ويقولان حول هذه الموضوعة بعد ذكر رأي لالبر لوثمان في «نماذج البنية»^(٧٢): «السطح الريمانية تفتقر لأي شكل من اشكال الانسجام والتجانس. خصيصة كل واحد منها مكان يعبر عن جذر (راديكال) المسافة بين نقطتين متقاربتين جداً. وبالتالي فان الناظرين اللذين يقفنان بجانب بعضهما بامكانهما في السطح الريمانى تشخيص النقاط التي تجاورهما مباشرة، لكنهما لا يستطيعان تحديد مكانهما بالقياس الى بعضهما من دون وضع معيار جديد. وعليه يكون كل تجاور أو نقطة قريبة كقطعة صغيرة في الفضاء الاقليدي، بيد ان طريقة اتصال

تجاور مع تجاور لاحق غير متعينة، ويمكن ان يكون ثمة مالا يحصى من طرائق الاتصال هذه، السطح الريمياني غالبا ما يكون مجموعة غير منتظمة (لا شكل لها) من قطع مجاورة لبعضها من دون ان تتصل الواحدة بالآخر^(٧٣). وبخلاص دولوز بمتابعة عرض لوثمان الى أن السطح الريمياني محض كيان ذي اربعين جزءا يظل متغيرا غير متجلان، على الرغم من الوسائل المشهودة بين نقاطه.

ان وقفتنا الطويلة عند افكار دولوز، واسهابنا في شرح الريزوم والمستويات الاخدودية والصقلية (ونضيف ان المستوى الصقيل يعادل مفهوم الاجتثاث) والبداوة والحضارة وانواع التفكير المتحرك، مرد كل هذه الاطالة الى ان هذه المفاهيم تسفر افقيا عن الواقع المبعثر للمشهد الثقافي لدى الانسان المعاصر. نحن نعلم (وان لا شعوريا) ان الهويات النقية لم يعد لها وجود موضوعي، بسبب انهيار العوالم المؤسسة لها. ثم انها اذا تكبدت بقيود ثقافية نقية وخلصة كما تسمى، فستؤول غالبا الى تحجر الهوية.

٥- الاربعون جزءا (بعدا) ومبدأ عدم اجتماع التقىضين^(٧٤)

إذن، الفضاءات التي تصنعننا، فضاءات متعددة غير نقية. لم تعد جذورنا واحدة، ولم نعد نعيش لوحدهنا في ارض مغلقة. اتنا ريزومات متصلة ب الآخرين، وثقافاتهم، وعوالمهم، ومداركم المتعددة. هذه الحال تجعلنا حظزونات تحمل بيوتها على ظهورها، بمعنى اتنا نتمو في فضاءات مفتوحة، واسلوب حياتنا يحدد طبيعة رؤيتنا. اتنا بحسب الاواصر التي نتشوّها مع المجالات الثقافية، نستطيع التموضع في المكان بمناج مختلف. ولم يعد انسان في هذا العصر متحررا من هذه الاصطكاكات والتمازجات والتدخلات، التي يمكن ان يقال انها اصبحت اليوم طريقة وجودنا في العالم.

ان اسلوب الارتباط بالمكان، يجسر العلاقة بيننا وبين الهويات الاخرى، فتحن إذ تتجذب بقوّة لفنون ايفتاقية مثل اليوجا، او حكمـة الزن الشيقة المتناقضـة، واذ نستعمل بين العين والعين الـ «أـيـ جـينـغـ» ^(٧٥) الصـيـبيـ، او تسـحرـنا تعالـيمـ العـرـفاءـ

السورة العبرانية

الایرانیین الباھرة، انما مرد ذلك الى ان ثمة ذرات من کیاننا ممتزجة بهذه العالم الغریبہ غیر المألوفة. العبور من تقارب الى تقارب آخر ممکن الحصول كما أشرنا بما لا نهاية له من الطرق. كلنا قطع مكونة من اربعين قطعة تخطت باستمرار، أو قل مجاميع غير منتظمة من عدة قطع ملتصقة ببعضها، والتصاقها بعضها افقیاً أسهله بكثير منه عمودياً.

مع ذلك لا محیص من الاعتراف انه ترابط سطحي، وهو اشبه بالترقیع المسلط منه باكتساب الاحوال الارفع في الوجود، ولكن لا يمكن انكار اننا خسرنا نقاءنا، وإن من الناحية الذهنية، وإن من الناحية النفسية. لقد اصبحنا ریزومات مبعثرة بلا محور، وصرنا عرضة لتحولات عديدة وتطورات مضطربة، وكأننا نsuccع دوماً بتيار كهربائي بامكانه تفجير القدرات اللانهائية الكامنة في اعماق کیاننا في كل لحظة. اضف الى ذلك ان الخطابات التي تتجاوز مع بعضها، وتتزامن وتمتد على سطح الكرة الارضية، عارضته آلاف السنين من تاريخ البشرية في صورة بانورامية كبيرة، تنادينا اليها باستمرار. اننا نجتاز صحراء الوجود في ثياب البدو الرحّل، وتلجلجاً الى واحات سرابية نصادفها في رحلتنا، فالبدو الرحّل يعيشون في الوسط دائمًا. العالم التي نجتازها تتبع مسارنا، وهي في الواقع محطات موقته في طريقنا. اننا نجتاز كل مانع يعتور طريقنا، ولا نرى اهمية للحدود والضوابط... الفضاءات المتنوعة التي تخلع علينا ثيابها ذات الأربعين قطعة، ادت الى ان تكون رغم ارادتنا منفيين ابديين نترقب على الدوام اجراساً تقرعها واحات السراب في البداء.

ذكرت في مناسبة اخرى ان الترابط لا يتاتی في المستوى الافقی للسطح الصفیل وحسب، فكل انسان باعتبار توکئه على ثقافة معينة يخفي في زاوية من کیانه على كل حال شجرة نسب تؤسس لهويته العمیقة التي تمونها الذاكرة الجماعية، وتتفجر منها «العصارة القديمة» التي يقول الشاعر الالماني ريلكه: انها انفاس الملائكة المباركة. إذن، يحتوي وجودنا بلا ریب نظاماً باخاذید عمودية من فوق الى تحت، يستطيع انسان اليوم بفضلها العبور الى مستويات ادراکیة جديدة، فيصل الى ما

سماه هكسلی استلهماما من تجربته الشخصية: «زمان حال ابدي يتتأثر بنهاية الزمان التي تغير دائمًا»^(٧٦).

اما المراد بالأربعين قطعة او بعدها، فهو ان الفضاءات المتنوعة المركبة التي تصنع كيانتنا من الناحية التاريخية والمعرفية، ليست في مستوى واحد، فكل اقليم يمثل مستوى من مستويات الوعي. وكأننا ونتيجة لعمليات صعبة الادراك نجمع في دواخلنا كل احقاد التاريخ الانساني بشكل مختلط. ولهذه المستويات طبعا حياتها بالقوة، والتي لا تنتقل الى حيز الفعل حين الارتباط والتواشج. ولكن بما انا نعيش في عالم ذي مستويات ظهور متفاوتة، والاطر المعرفية التي تكتنف هذه المستويات جد متنوعة، فان تجليلها غير ممكن الا عبر الاختلاط. وفضلا عن جهلنا بالبقاء الباهتة لطبيقات الوجود القديمة في دواخلنا، فانا خاضعون لسحرها الشديد الفاعلية. انا نصل من حالة الى حالة من دون ان نشعر بهذه التحولات، وبعد ان يتحقق التحول، تتبنا احساسا غريبا نعجز عن كبتها او السيطرة عليها. ذلك ان الامساك بزمامها يستلزم مفاتيح جديدة للتفسير، لذلك نقع تدريجيا في شراك الابداع الخيالي. وطبعا اذا كانت هذه الترسيبات القديمة في الواح ضمائرنا، والمفعمة بالتأثيرات الخفية، تسمح بابداع اعمال ادبية مميزة، فانها على الصعيد العقلي تؤدي الى اختلالات في التفكير، وتهبط به الى انتقامية هشة نلاحظ انموذجا لها في اعمال الايديولوجيين المتزمتين.

ان تزامن كل الخطابات المتنحية - يجعلنا مستعدين لهذه المواجهة. في السابق كانت جميع الخطابات السائدة تقوم على مبدأ امتناع ارتفاع الضدين أو النقضين^(٧٧). هذا انا، وذلك انت، انا هنا، وانت هناك، ومن المستحيل أن اكون انا ولا اكون. ولكن من الضروري الآن حسب ما يقول ميشيل سر: «الغاء مبدأ امتناع ارتفاع النقضين، فالغاوه يتيح لنا سياحة وتقسيحا مدهشا. سياحة غير محسوسة تقريبا، في اقاليم اكثر غرابة من تلك التي وصلها عوليس ودانتي وغاليفير، بيد انها مع ذلك ممكنة وملمومة، بحيث تستعمل في التكنولوجيا المعاصرة. بكلمة ثانية، انا هنا تزامنا مع الآخر، وانا هنا وفي مكان آخر، وربما بدل شخص آخر، في وقت

واحد^(٧٨)). والنتيجة هي اتنا لابد ان نستبدل مبدأ امتناع ارتفاع النقىضين بمبدأ اجتماع النقىضين^(٧٩). فبهذه الطريقة يرتبط الانسان بالكثيرين غيره «نعم، انا جماعة كثيرة، مجموعة كبيرة من الآخرين»^(٨٠).

في الماضي كانت هيمنة خطاب واحد تؤدي الى تحبي صور الوعي القديمة فتحتفي عن الانظار. كان الذهن الانساني يتبع املاءات الايديولوجيا السائدة بلا أي نقاش. لنذكر الارهاب الفكري الماركسي الذي راح يصوغ قوالبنا الفكرية بشكل مسبق على امتداد عقود عدة، وكان البشرية لا تمتلك لمعرفة الواقع العالمي المتغير غير وسيلة واحدة تتكون من: التاريخانية، جبر الزمان، الصراع الطبقي، والبناء التحتي والبناء الفوقي.

كانت هذه الادوات بالنسبة لنا في حكم السلاح النظري المطلق، ولكن مع بروز خطابات جديدة اطلت فجأة من ثنياها التاريخ، اتسع وتنوع طيفنا المعرفي بنحو مذهل. تحولت ثقافة العالم الى صندوق تبعث فيه بقايا كل الاشياء، حتى تلك المغفرة في القدم، والتي درست آثارها تماماً، وكانت النتيجة مواجهة حتمية لانبعاث الرؤى والادراكات المختلفة. لقد عادت الروح الى كل القطع الملونة لفضاء الروح، وهي تحت رمادآلاف السنين، فعرضت امامنا صوراً باهرة الالون والاشكال. وحتى اغرب الافكار والمفاهيم واعصاها على القبول بعثت باجراسها الى آذاننا وسط قمععة صاحبة.

وهكذا انقلبت اصول التعبير القراءة، وتبدلـت القيم وقواعد السلوك تبدلا هائلاً، واصيب العقل الكلاسيكي الحاكم بالشلل حيال هذه الكثرة المنقطعة النظير في تاريخ البشرية. الهويات تتضارب وتلتقي بعضها وتتمازج على ايقاع التلاقي المتسارع. اصبح الانسان متكتشاً متعدداً، فهو راهب وهو ليبرالي، وهو تكنوقراطي ساحر، ويوجي ومفتش (كما في كتاب كوسنتر المتع). أي مصير منيت به قدرة الانسان على تركيب الاشياء وقراءتها المنسجمة وسط كل هذا الفوضى؟ لقد كانت تصورات البشر للواقع من التلون والتنوع بحيث افضت به الى الدوار، وما عاد يدرى الى أي الحقائق يستند.

في مقابل الكثرة المنفلترة الزمام لذرات كياننا الموزعة، يقوم تنوع اساليب انكشاف العالم. كل فضاءات وجودنا اللامتجانس تطالب بحقها في التعبير عن الذات، وتطمح ان تختطف رؤاها الكونية بعض الاضواء، وتحتل مكانتها بين الانساق المعرفية. والخلاصة هي انها كانت تتلوى ان يستجيب الانسان لنداءاتها المتتابعة.

وهكذا رفع التفكير راية الكفاح في النصف الثاني من القرن العشرين، لا يتمهد ارضية الصراع، لأن هذا ما اصبح حتماً لا مندوحة منه، ولكن بالهجوم على العقل ذاته. فبدل الانتصار على مزاعم العقل اللامعقولة التي عاثت فساداً طوال قرون واحتكرت لنفسها كل الحقوق والامتيازات، وعوض ان يحتل مهاجمو العقل مساحة صغيرة من العقل ينطلقون منها الى كبت تحبطاته وهذيانه، راحوا ينسفونه من اعمق اسسه ومرتكزاته. اخذوا عقلية التدوير الى مباضع التشريح، واسكتنوه تحت مطارات النقد، فحطموه ارباً ارباً، وفكوا كل اجزائه عن بعضها، بل سلخوه حتى عن اسباب وجوده. وعلى هذا التوال اعلن النقد الهدام للفكريكيين عن احتضار العقل وقرب وفاته. بعد ذلك، اطلت افكار جديدة متطرفة من قواعدها، لتقيم مآتم للعقل، وتنادي رسمياً بانحطاطه وغروبه، فانطلقت موجة عارمة تقضي العقل وتهشم ^{عاصمة العقل} سمعته واعتباره؛ فاذيعت عيوبه على رؤوس الاشهاد، كازدواجيته ونفاقه، ومكره ^(٨١) وحيله، وسطوته الفريدة المتفذة في كل المؤسسات العلمية، وخطابيته الترجессية، وادواته السلطوية الخفية.

وعندما استحوذت المحننة على العقل تماماً، لم يبق من تراثه سوى صور متحجرة لا تصلح الا كادوات لتحقيق مطامع صغيرة. لقد ارتفع الغطاء عن فوهة الفتنينة السحرية، وخرج المارد الشرير، الا ان احداً لم يفكر بالبديل، لهذا صالت الشياطين وجالت في مخيلة الانسان، وراحت الاوهام تزرع بانكر الاوصوات، وترابطت بطبقات سحيقة للفكر، جلست هي الاخرى على هذه المائدة الكريمة، وشاركت في ضيافة الآلهة الضائعة، لتنتحل نفسها ما تستطيع من الشرعية التاريخية. لا شيء اكثر خواءً من هذه المعتقدات غير المرتكزة الى اسس، من ايتام الحداثة المشوهة الذين يواصلون حياتهم بزخم المعتقدات المقدسة السالفة.

تمثل وظيفة الانسان المعاصر في سعي بطولي للانتصار على الاختبارات المختلفة، ذلك ان أي شيء لم يعد اليوم على شكله السابق. العقل الكلاسيكي الذي اعطبته مطاراتق النقد، إن لم نقل انه قضى نحبه تماما، فلا اقل من كونه عاجزا عن انجاز ما كان قادرا على انجازه في السابق. لقد استيقظت الهويات السابقة وتشتت، ولا يتوفر إطار يجمعها. انها تتوزع ذات اليمين وذات الشمال، خالقة فوضى عظيمة يبقى فيها كل شيء في طور الاعداد والتخطيط، تتدخل الثقافات فيما بينها، ونواذرهم والذين يميزون الفتن من السمين. وقد حدث هذه الفوضى بالبعض الى الحديث عن صراع الحضارات. وفي مثل هذا الصخب الفوضوي يتوجب بناء ومعرفة كل شيء من جديد. والاسوء من كل شيء في هذا الخضم هو اختفاء معايير واضحة لتفسير الامور وتأويلها.

في مثل هذا العالم المزوج المكتظ بالهرج والمرج، ما عادت المعارف الدارجة المبنية على العلوم الاجتماعية الحديثة تكفي، فهي اعجز من ان تحل عقد الاذهان المتيسة، فالفلسفه التفكيكيون لم يعلمنا كيف نشق طريقنا في زحمة هذه العوالم المعقده، انما يضعون في ايدينا حراب الهدم والتخرّب فقط. الجدير بالذكر ان هؤلاء الفلسفه غارقون في معضلتهم الفكرية الى درجة عطّلتهم عن الارتفاع بواقع الانسان الغربي، فراحوا يواصلون تشتيثهم بعملاقي التخرّب المعروفين نيشه وهайдغر، وكان الانسانيه قبلهما لم تكن تعرف شيئا ولا تريد شيئا، وعلى هامش هذا الكلام الملعن نشتري الكتب رفوفا رفوفا، عن السحر، وقراءة الطالع، وتسخير الجن، وغيرها من مواضيع العلوم الغ فيه، من دون أي التفات الى مكانة هذه العلوم في سلم معارفنا، والمستوى الذي تنتهي اليه في مستويات الوجود.

اذن، من الحق ان نتساءل كيف يمكن التحاوار في هذا الزمان؟ وكيف يتسمى الرابط بين الذرات العائمه التي تتقاذفها الرياح هنا وهناك؟ لامراء ان مفهوم «نزاع التقاسير» الذي طرحته بول ريكور يمد لنا يد العون لاستيعاب بعض جوانب هذا المعضل.

بيد ان هذا النزاع بقي في حدود الفكر الغربي شيئاً أم ابداً. فرويد وهайдغر

قطبان متضادان، وكل واحد منهما يمثل نمطاً تأوilyاً. أحدهما احتزالي نزولي، والثاني تنموي سعودي. ولا جدال في أنهما لا يزالان يحتظان باعتبارهما في مضمار المعضلة الفكرية الكلاسيكية في العالم العربي، فكما أن تأويل هайдغر يرتكز إلى الميتافيزيقا الغربية، فإن تخومه الفكرية لم تتسع لمساحات الثقافات الأخرى. ومن المناسب أن نستعيد ما قاله هنري كوربان مترجم أعمال هайдغر إلى الفرنسية في

هذا الصدد: «ما كنت أبحث عنه لدى هайдغر، وما وجدته في ضوء أعماله، ذات كوربن
الشيء الذي كنت افتشر عنه في الميتافيزيقا الإيرانية - الاسلامية ووجده»^(٨٢) لماذا عشر كوربان على ضالته في الفكر الإيراني ولم يجدها في فلسفة هайдغر؟ لأنه كان يبحث في الأعماق عن «اقليم وجودي» لا سبيل له إلى تفكير هайдغر التحليلي، فالعودة إلى ذات الأشياء التي طرحتها هوسرل، أو إحالة^(٨٣) المعتقدات السائدة إلى التعليق، التي ينادي بها أنصار الظاهرات، لا تفضي إلى قارة الروح الضائعة، كما ان تحليل هайдغر للابعاد الوجودية لـ «حضور الانسان»^(٨٤) لم يفلح في بلوغ الأقليم الثامن، أو عالم المثاليين على حد تعبير كوربان ذاته.

هذا هو العالم الذي يعد الحلقة الضائعة في الميتافيزيقا الغربية، وهو العالم الذي يتجلّي في عصرنا بانحاء متعددة ومعقدة للغاية؛ فتارة يتخذ شكل التصورات السحرية، وتارة يظهر في صورة اوهام واختيال، واحياناً في هيئه اساطير محورة ومملائكة مشوهة تتسلّب الى اخيلة الانسان الليلية.

إياً كان، ليس ثمة سبيل مباشر من سبل المعرفة المألوفة ذات القيمة يفضي الى هذا العالم، فهو عالم خارج بالمعنى الحقيقي للكلمة عن حدود التفكير الحديث. وهذه حقيقة مؤسفة، ذلك ان الأقليم الثامن هو العالم الوسيط بين المحسوس والمعقول، ولله حضوره الواسع في مخيّلة العالم الراهن، وان في صورة منقوصة مشوّشة. اضف الى ذلك ان خيالنا يوشك على الانفجار والطفوان بسبب تراكم الرواسب الخفية. يبرهن الباحث الامريكي هارولد بلوم في تبيّرات الالفية^(٨٥) ارجاعاً الى كوربان على مدى ضرورة الكشف عن هذا العالم السحري. وهذا ما يخولنا ان نفهم معنى وأهمية الابعاد الاربعة الاساسية التي تميز الصحوة الروحية

ال الحديثة^(٨٦) وهي: معرفة الملائكة أو علم الملائكة، والعناصر النبوية في الرؤى، وتجربة الاحتضار والموت^(٨٧)، ودخول الألفية أو فترة آخر الزمان.

«الصورة هي المهيمنة في هذا العالم الوسطي. فمسرحيات شكسبير، والكتب المقدسة، والرؤى، وتنزيل الملائكة، واطلاق الاحلام^(٨٨) ، كلها صور تتباين في بعض التفاصيل والالفية لا تكون ذات معنى الا في هذا العالم الوسطي. ولكن من الذي يوسعه مد الجسور النهاية بين التأثيرات الحسية والصور والمفاهيم، أو التكهن بهذه الجسور والواصـر على الأقل؟ عالم الملائكة سواء اعتبرناه استعـارياً أو حقيقةـاً، هو صورة عظيمة بمقدورنا ونحن نسبـر صورـ نهاية محتملة للزمان، ان نرى انفسـنا فيه فتنـقـب ونبـحـث ونـتـابـع حـفـريـاتـنا في اـنـحـائـهـ المـخـلـفـةـ»^(٨٩) .

٦- الانتماء الثلاثي^(١٠)

احتلت قضية الهوية العربية - الاسلامية أو العربية الصرفـة مـسـاحةـ واسـعةـ منـ الـبحـوثـ والـدـرـاسـاتـ الـمـعاـصرـةـ، فالـعـالـمـ الـاسـلـامـيـ لمـ يـسـبـقـ لهـ انـ نـشـطـ بـهـذـهـ الصـورـةـ فيما يـخـصـ اـرـادـتـهـ الثـقـافـيـةـ الـتـيـ تـحدـدـ هـوـيـتـهـ. وـبـدـيـهـيـ انـ اـسـاسـ هـذـهـ الـارـادـةـ هوـ التـفـوقـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـ لـلـاسـلـامـ، فـالـاسـلـامـ بـوـصـفـهـ آـخـرـ الـادـيـانـ الـاـبـرـاهـيـمـيـةـ يـرـىـ اـنـهـ خـاتـمـ الـنـبـوـاتـ، بلـ نـهـاـيـةـ عـهـدـ اـنـطـلـقـ مـنـذـ فـجـرـ الـاـنـسـانـيـ مـعـ نـزـولـ آـدـمـ إـلـىـ الـارـضـ، وـاـنـبـاقـ النـوـعـ الـاـنـسـانـيـ. وـلـهـذـاـ يـجـريـ تـشـدـيدـ كـبـيرـ عـلـىـ هـوـيـةـ الـدـينـيـةـ فـيـ كـافـةـ الـبـلـدـانـ الـمـسـلـمـةـ. وـهـذـهـ ظـاهـرـةـ تـصـدـقـ حـتـىـ عـلـىـ بـلـدـانـ ذـاتـ تـأـرـيخـ سـابـقـ لـلـاسـلـامـ كـاـيـرـانـ وـالـهـنـدـ. وـفـيـ الـبـلـدـانـ الـعـرـبـيـةـ يـمـتـزـجـ الـدـينـ بـهـوـيـةـ الـقـومـيـةـ، الاـ انـ الـحـالـةـ مـخـلـفـةـ فـيـ الـثـقـافـاتـ غـيـرـ الـعـرـبـيـةـ، فـالـلـغـةـ وـالـآـدـابـ فـيـ هـذـهـ الـثـقـافـاتـ تـسـتـقـىـ مـنـ ذـاـكـرـةـ جـمـاعـيـةـ أـقـدـمـ مـنـ الـاسـلـامـ. وـقـدـ تـبـدـتـ قـضـيـةـ هـوـيـةـ فـيـ الـبـلـدـانـ الـاسـلـامـيـةـ الـيـوـمـ عـلـىـ جـانـبـ كـبـيرـ مـنـ التـعـقـيدـ وـالـلـتـبـاسـ مـقـارـنـةـ مـعـ الـماـضـيـ. وـسـبـبـ التـعـقـيدـ هـوـ طـرـوـءـ هـوـيـةـ جـدـيـدةـ عـلـىـ هـوـيـةـ الـقـومـيـةـ الـدـينـيـةـ لـهـذـهـ الـمـجـمـعـاتـ، وـلـدـتـ مـنـ رـحـمـ الـحـدـاثـةـ، اـيـ انـهـ كـانـتـ حـصـيـلـةـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الـآـرـاءـ وـالـمـفـاهـيمـ زـاخـرـةـ بـتـجـدـيدـ اـمـلـتـهـ الـقـفـزـاتـ الـعـلـمـيـةـ الـهـائـلـةـ فـيـ الـغـربـ. عـلـىـ كـلـ، رـاحـ الـعـالـمـ الـاسـلـامـيـ يـتـعـبـطـ دـونـ اـرـادـةـ مـنـهـ فـيـ

عالم لا تمت مفاهيمه الواقفة باي صلة حقيقة للمفاهيم المحلية المألوفة.
والمحصلة هي أن الهوية الدينية لا تستحوذ اليوم على كل مجالات حضورنا في العالم من ناحية معرفية، إنما تداخلت الهويات الثلاث: الوطنية، والدينية، والحديثة^(٩١)، مع بعضها، فبرزت مساحات مشتركة تزداد تعقيدا يوما بعد يوم، بسبب الأدوار التي تلعبها الهويات الثلاث في هذه المساحات المشتركة، وهي أدوار متباينة غالبا. هذه الحال الفاصلة بالتناقض تحتم وضعما اشبه ما يكون بالاسكيزوفرنيا، خصوصا اننا نشهد بعد الثورة الإيرانية ظاهرة جديدة هي الإسلام الثوري.

ان هذا التغيير من العمق بحيث يرغمنا أحيانا على التوحيد بين مفردتين بالرغم من تضادهما. لكنني اعتقد انه لابد من التمييز بين المسلمين المتدينين «التقليديين غالبا» وبين المسلمين المتطرفين الذين يصطلاح عليهم بالأصوليين^(٩٢).
الاصولية مصطلح موفق الى حد ما، ذلك ان الاصولية وبحفي من الايديولوجيات المتطرفة (والحديثة إذن) تدعو لمفهوم الصحوة أو النهضة، وهو مفهوم حديث لا ينسجم في اساسه مع النسق التقليدي للتفكير الإسلامي. هذه التركيبة الجديدة (بين الهويتين الدينية والحديثة) المتقوطة على الاخفاق والضفينة، تلبي حاجة الایمان من ناحية، وتشبع النزعة الى نصف النظام السائد، النظام الذي يخال انه وحكومة الشيطان شيء واحد. وكأن هذين المفهومين وثيقا الصلة في الذهان الثوري. وهذا هو بالضبط ما نسميه «أدلة التراث»^(٩٣).

بلد اسلامي کایران يمثل صورة حية لهذه الهويات الثلاثية. الماضي الإيراني السابق ل الاسلام يرقى الى أقدم العهود، وكانت الامبراطوريات الإيرانية الثلاث الاختينية والاشكانية والساسانية في مستوى الامبراطورية الرومانية في الغرب، تضمن وحدة البلاد وتماسكها على رقعة جد واسعة تمتد من الهند وباكستان وتتمر ببلاد ما بين النهرين لتصل الى آسيا الصغرى. واذا لم نقل ان هذا الماضي لايزال حيا، فلا اقل من ان له حضوره الفاعل في الذهان. لقد تبلور ماضي الإيرانيين الراخر بالاساطير والملالح في منظومة الشاهنامه للفردوسي، فهو سفر يذكر

الايرانيين بلا انقطاع بسير اجدادهم، وسلوك ابطالهم، واساطير ملوكهم العظام الذين حكموا هذه الامبراطورية المترامية. انها ذكرى تضج بالحسرات والاسف على ازمنة سادت فيها ايران على مساحات واسعة من آسيا. واستحضار هذا التاريخ يعد بالنسبة للعديد من الايرانيين عزاء عن اخفاقاتهم الراهنة. انهم باستعادة تلك الحقب يحيون بسالة ابطالهم ويجدونهم، فالماضي هو كل شيء بالنسبة لبلدان عريقة كایران. اتنا نتنفس في فضاء الحسرات، وكأنما لاأمل لنا اطلاقاً سوى ذلك الماضي العتيق الذي ذاب وجودنا في سلطوته وغرق في احلامه الوردية.

الهوية الاسلامية ذات ماض اقرب بكثير من الماضي القومي الذي يرجع الى الاف السنين، انها هوية لا يتجاوز عمرها الالف واربعمئة سنة. ولكن، لا تتسع لخيال الانسان، لذا فان جانبها العاطفي اقوى وانفذ من هويتنا الوطنية القديمة. مضافة الى ان قسماً كبيراً من الاساطير المعادية للديانة الزرادشتية تسربت الى الميتافيزيقا الايرانية. طبعاً ثمة على صعيد التاريخ الوطني، صراع خفي الى حد ما بين ایران الشاهنشاهية المتجسدة في الشاهنامة، وایران الشيعية المتقومة بدماء الشهداء، بيد ان هذا الصراع يتضاءل بشكل ملحوظ في مضمون المعاد والاعتقاد بظهور منقذ عالمي.

والاطار الديني في الاسلام ترسمه الاديان الابراهيمية، الا ان المضمون العميق لهذه الرسالة وهو تحولات آخر الزمان، قد جربته الذهنية الايرانية وشعرت به من الاعماق، ففي على حاله الى الان.

تفصي بنا هذه القضية الى ظاهرة تناولتها في فرصة سابقة^(٩٥)، انها ظاهرة الاستحالة التمثيلية^(٩٦). اعتقد ان الثقافات الروحية ذات التجارب الميتافيزيقية المتطابقة^(٩٧)، بوسعها ان تتبادل مفاهيمها الاساسية بسهولة، بفضل ما اسميه الاستحالة التمثيلية، فعلى هذا الصعيد يحصل التقارب ضمن حيز الرموز والتمثيلات، فظاهرة الاستحالة تؤدي الى خروج الرمز او الصورة النوعية من منظومته الى منظومة اخرى، يستقر فيها ويتأثر بها من دون مساس بمغزاها الاصلي. وبكلمة ثانية يحل رمز محل رمز آخر، من دون ان يعتريه أي تضعضع، ومن

دون ان يهبط الى مستوى الاستعارة. وهذا يثبت أن امكانية مثل هذه الاستحالات التمثيلية تعزى الى تشابه ارضية هذه الصور. وشاهدنا على هذه الدعوى وجود الكثير من «الرموز المزدائية»^(٦٨) في تركات العرفان الايراني.

وفي النموذج الايراني خصوصا، تبدو الهويتان الوطنية والدينية متناغمتين تقريبا في السياق الميتافيزيقي، فالمفاهيم الاساسية في الهويتين ذات غایيات متشابهة؛ تغيير العالم وتطهيره من ظلمات الجور. ولكن في سياق الذاكرة التاريخية تبرز الفوارق واضحة على السطح، فالخلفاء العباسيون في نظر الايراني، وهم شديدو التأثر بالعناصر الايرانية، ويمكن الزعم انهم امتداد للدولة الساسانية ب نحو من الانحاء، لم يكونوا يتمتعون باهمية وطنية كما كانت للساسانيين. وطبعا لا يمكن انكار الصراعات التاريخية، والمنجزات اللامعة للفكر الشيعي لا تستطيع التغطية تماما على مفاخر الايرانيين الماضية. وقد اشتدت هذه الصراعات والنزاعات في العصر الحديث بفضل منجزات علم الآثار وفقه اللغة، الذي اتاح للایرانيين مزيدا من التعرف على تراثهم القديم. لقد قفز الايرانيون في نظرتهم لماضيهم من دائرة الاساطير الى حيز التاريخ والحداث الواقعية. وكلما اكتشفوا عظمة تاريخهم القديم، كلما ادركوا فداحة التخييب، فتضاعفت حسراتهم على العصور السالفة.

والآن لنلقى نظرة على الهوية الثالثة، الهوية الحديثة التي تربطنا بالعالم. وهنا سيكتف النقاش قضايا اعقد واشد اثارة للجدل، ففي هذا المضمار وخلافا للهويتين السابقتين التي تلعب ظاهرة الاستحالة التمثيلية بينهما دورا اساسيا، نواجه شروخا وفواصل يتعدى على مصادر التراث ردهما وملؤها مهما كانت ثرية وغنية. وفي هذا النزاع الذي اشتد بدخول الاسلام حقل الايديولوجيات الحديثة تبدو اوضاع البلدان العربية وتركيا والهند وايران متشابهة، بصرف النظر عما يميز كل بلد عن الآخر. هنا ثمة واد لا يمكن تخطيه بسهولة. وقد وقعت على هذه الارض زلازل معرفية بقينا بمعزل عن امواجها وتداعياتها. خلاصة القول اننا نتفرج على الاحداث في هذه الساحة، فليس من استحالة تمثيلية هاهنا، انما نواجه صورا متمازجة وقفزات غير مرتبة. حينما نضع اقدامنا على ارض الحداثة لن تكون حيال استحالة

تمثيلية، بل نصاب بالانتقائية والتلاقي، فالاستحالة لا تزدهر الا بالخيال، وحينما تلغى تأثير الخيال الخلاق في المعرفة، لن نعود نتكلم بلغة مشتركة. وفي مثل هذه الحال تقوم الصور المختلفة للطفرات^(٤٩) مقام استحالة الصور الرمزية. وهذه الطفرات غالباً ما تكون تحولات فجائية ليس لها أي آصرة جوهرية بارضيتها العلية السابقة لها.

وهذه السمة الاخيرة هي التي فرضت اصعب المعضلات على العالم الاسلامي كل، بعيداً عن مميزاته القومية والوطنية. ان بنية الانتماءات الثلاثة خلقت سدواً منيعة غامضة في وجه التواصل والارتباط. فيما يخص الایرانيين كانت النقلة من الهوية الوطنية الى الهوية الدينية قد نالت من الكبرياء الوطني فحسب، لأن الهويتين توفرتا على محتوى ميتافيزيقي واحد عمل على تقاربهما، أما الانتقال من الدين الى الحداثة فيواجه العديد من الموانع التاريخية، فمن ناحية اصيب التاريخ بالوقوف، ومن ناحية بدت للعيان الشروح العظيمة للعصر الحديث، بحيث بتنا نشعر بتأرجحات معوجة^(٥٠) في هذا المضمار. وأن الصلة الخيالية قد تغيرت وتشوهت في الجانبين، لذلك من الطبيعي ان تسود التراكيب والتلاقيات والفووضى. ان اختزال المفاهيم في هذا الجانب او ذاك يخلق تماثلات ومساواة بين مفاهيم غير متجانسة. ييد ان هذه المفاهيم التي انسلخت عن ارضيتها، تخسر طبيعتها قيمتها واعتبارها بفعل هذا الانسلاخ. وحينئذ ستوحد الايديولوجيات بمنطق ترقيعي بين الثورة والمعاد، والتاريخ المقدس والنزعنة التاريخية، والايديولوجيا والايمان بالأخرة، من دون أي تميز بين هذه المقولات.

في مثل هذه الحالة كيف يمكن التوفيق بين هذه الاقانيم الثلاثة، وتنظيمها في نسق واحد، من دون الغاء احدها لصالح الآخر؟ ان هذه البنية الثلاثية توفر لنا في الوقت ذاته ادوات جديدة باهرة للوعي والادراك، شريطة ان نستطيع موضعه هذه الطبقات الثلاث بجوار بعضها ونتمكن من فرزها عن بعضها دون فصم العرى الرابطة بينها، فنتعلم كيف نسافر من أحد مستويات الوجود الى المستويات الاخرى. إن الحياة المزدوجة الناتجة عن هذه الطبقات الثلاث تعد هبة الهيبة ثمينة

مقارنة بـاحادية البعد لدى انسان العصر الحديث. وفي هذه الحالة يتسمى الارتباط بالاتجاه الافقى للتاريخ وبالاتجاه الرأسى في أن «نحن سكان الاطراف نعيش في بناءات معرفية مختلفة. اتنا مكبلون بطيات عوالم غير متجانسة، عوالم يلغى بعضها الآخر وتتغير اشكالها. إذا تم الاعتراف بهذه الشائبة عن بصيرة، وقوية مجسانتا، غير أنها اذا استبعدت عن حيز النقد، ستؤدي الى خلل واضطراب وفصام في النظرة، فتعكس لنا حقائق العالم شأنها مغلولة كالمرأة المكسرة»^(١٠١).

في ختام البحث اضيف اتنا نقطن مفترق طرق التأويل، ونمذذرعننا بكل اتجاه، اتنا خارطة تمتد من ماضينا المعرفي (وهذا ما يفسر هيمنة التراث) الى مستقبلنا المزدحم بالمتغيرات. ان وعيانا وبسبب قابليته للانقسام عبارة عن ذاكرة لكل اطوار المعرفة، لذا يتوجب اعادة تقييم هذه الاطوار والمراحل واسكانها في الخانات الخاصة بها.

إن فن تركيب الفضاءات غير المتجانسة، واقامة نظام يربط بينها، هو باعتقادى طريق ثالث جديد، طريق يتحاشى الاختزال المنبعث من معرفة رتبة، ومن اوهام المثل المستحيلة التحقيق. بالسير في هذا الطريق ربما امكننا الانتصار على ازدواجية شخصيتنا، او بعبير آخر ربما امكن اعتبار هذا الطريق طريق الفصام الواعي المروض.^(١٠٢)

الهوامش

مستلهمة من هذه الاسطورة.

(٥) La légende des siècles (أشهر دواوين فيكتور هيجو).

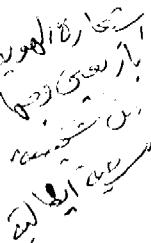
(٦) آرلن بالايطالية Arlecchino شخصية معروفة في المسرح الایطالى (Commedia dell'arte) ترتدى ملابس تتكون من اربعين قطعة بالوان غير متناسقة.

(١) Identité d'Arlequin (هويت جهل تكه)

(٢) Erri de luca.

(٣) Singularité.

(٤) Graal اسم كأس ثمين غامض مملوء بدم المسيح، وفي الاساطير القروسطية ان فرسانا كثارا (شيفاليه) خاطروا بحياتهم من اجل العثور عليه، وحكاية بارسينال



- (19) Pensée archipelique.
- (20) Ibid. p. 25.
- (21) اشارة الى العهد الذي ظهرت فيه نتيجة غزو الرومان لمنطقة غال (فرنسا حاليا) ثقافة مركبة من الثقافتين الفرنسية والرومانية اطلق عليها اسم غالوا - رومان (gallo – romain) -
- (22) Ibid. p. 15.
- (23) Ibid. p. 41.
- (24) Jean Barnabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, Eloge de la créolité, Edition bilingue français, anglais, Gallimard, Paris, 1989, et 1993 pour la présente édition.
- (25) Ibid. p.26.
- (26) Ibid. p.27.
- (27) Totalité kaleidoscope.
- (28) Ibid. p.28.
- (29) Ibid. p.31.
- (30) Déculturation.
- (31) Acculturation.
- (32) Transculturation.
- (33) Tzvetan Todorov, L'homme dépayssé, Seuil, Paris, 1996, p. 23.
- (34) Palimpseste.
- (35) Gilles Deleuze, pourparlers, les Éditions de Minuit, Paris, 1990, pp. 14 – 15.
- (7) Edouard Glissant شاعر وكاتب فرنسي ذو اصل ماريتنيني (ماريتينيك ١٩٢٨) درس في قصائده ونتاجاته الذهنية المارتنينيكية، وله اعمال مميزة في تمازج الثقافات.
- (8) Créolisation.
- (٩) يكست.
- (10) Rhizome الساق الدفينة في التراب من بعض النباتات والمسؤولة عن نمو النباتات، ينمو الريزوم كل عام بمقدار معين في الاتجاه الاققي فتظهر منه اجزاء جديدة، لذلك لن يموت الريزوم حتى لو قطع بالادوات الزراعية وذلك خلافا للجذور، وانما توالد عنه عدة نباتات.
- (11) Edouard Glissant, Introduction à une poétique du divers, Gallimard, Paris, 1996, p. 23.
- (12) Poétique.
- (13) Ibid. p. 31
- (14) Pensée nomade.
- (15) Miliee plateaux.
- (16) Polyvalence.
- (17) Victor Ségalen شاعر وروائي فرنسي (١٩١٩ – ١٩٧٨) ابدى اهتماما بالغا بمعرفة الثقافات الأخرى. له كتاب حول الصين، اكتشف عام ١٩٠٣ في هايتي آخر لوحات غوغان.
- (18) Pensée continentale.

- (62) Ibid. p.472.
- (63) Déterritorialisation.
- (64) Ibid. p. 473.
- (65) Espace lisse.
- (66) Espace strié.
- (67) Haptique.
- (68) Ibid. p.598.
- (69) ناحية شعبية مزدحمة في شمال Clichy (٦٩) باريس.
- (70) Ibid. p. 601.
- (71) Ibid. p. 602.
- (72) Riemann.
- (73) Les schémas de structure.
- (74) Ibid. p. 606.
- (75) Tiers – inclus.
- (76) Iching.
- (77) Aldous Huxley, *The Doors of perception*, Harper& Row, New York, 1970, p. 21.
- (78) Tiers – exlus.
- (79) Michel Serres, *Atlas*, Editions Julliard, Paris, 1994, p. 81.
- (80) Tiers – inclus.
- (81) Ibid.
- (82) Logocentrisme narcissique.
- (83) Daryush Shayegan, Henry Corbin, *La topographie spirituelle de l'islam iranien*, Edition de la Différence, Paris, 1990, p. 41.
- (36) Les bureaucrates de la raison.
- (37) Pensée représentative.
- (38) Différence et répétition.
- (39) G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Les Editions de Minuit, Paris, 1980.
- (40) Grund.
- (41) Root.
- (42) Ibid. p.25.
- (43) Ibid. p.27.
- (44) L'anti – Oedipe.
- (45) Superego, Ego, Id (*Überich, Ich, Id*) بالاتجاهية
- (46) Culture de lignées.
- (47) Ibid. p. 13.
- (48) Antigénéalogique.
- (49) Ibid. p. 31-32.
- (50) Uncertain system.
- (51) Pourparlers, op. Cit. P. 204.
- (52) Ibid.
- (53) Plan de consistance.
- (54) Mile plateaux, op. Cit. P. 632.
- (55) Continuums d'intensité.
- (56) Ibid. p. 635.
- (57) Ibid. p. 29.
- (58) Ibid. p.471.
- (59) Intemezzo.
- (60) Nomos.
- (61) Polis.

بين هذه الهويات.

- (93) Islamiste.
 - (94) Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? Op.cit.
 - (95) Transfiguration.
 - (96) Daryush Shayegan, Les illusions de l'identité, Edition du Félin, Paris, 1992.
 - (97) Transmutation.
 - (98) Isomorphe.
 - (99) Symboles mazdéanisants.
 - (100) Mutation.
 - (101) Le champ des distorsions.
 - (102) Daryush Shayegan, Le regard mutilé, Albin Michel, Paris, 1989, p. 9.
 - (103) Schizophrène apprivoisée.
- الترجمة الفارسية من قبل باقر برهام
هنري كوربان، آفاق التفكير الروحي في
ایران الاسلامیة»، ۱۹۹۴، ص ۶۶.
- (84) Mise entre parenthèse.
 - (85) Dasen.
 - (86) Omens of Millennium.
 - (87) New Age.
 - (88) Near-death Experience.
 - (89) Astral projections.
 - (90) Harold Bloom, Omens of Millennium, Fourth Estate Limited, London, 1996, p. 11.
 - (٩١) نشر هذا البحث في العدد السابع عشر من مجلة Quantara اكتوبر - ديسمبر ١٩٩٥.
 - (٩٢) كان الدكتور عبد الكريم سروش أول من تطرق للهويات الإيرانية الثلاث.
ونحاول في هذه الفرصة مناقشة العلاقة

العقلانية وحوار الأديان

السيد محمد خاتمي*

كما تعلمون فإن المجتمع الدولي قد أقر ان يكون عام ٢٠٠١ «عام حوار الحضارات». ولعل من النادر ان يحظى اقتراح ما بهذا المستوى من الترحيب العام. وينطوي الاقتراح هذا والاقرار الذي حظي به على جملة معطيات احاول استعراضها بإيجاز.

تعبر الموافقة المتحمسة على المقترح هذا عن حاجة المجتمع الانساني الماسة الى الحوار. ويتم تقديم هذا المقترن بعد ان قطعنا قرنا من الزمن زخر بالعداء والحروب والتمييز والارهاب. ومن حسن الحظ انه لم يكن للعالم الاسلامي يد في تلك الصدامات والصراعات بل انه كان الضحية في العديد منها.

تمثل الغربان العالميتان ابرز العوادث الدامية خلال القرن العشرين، وكان الغرب منشأ لنشوبهما واستمرارهما. كما شهد هذا القرن الوانا من التعدي والتجاوز على حقوق الانسان في شتى ا أنحاء العالم، ومنها ما يتصل بالشعب الفلسطيني المظلوم اضافة الى شعوب آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية، حيث عانت هذه الشعوب كافة مستويات الظلم والتمييز والتجاوز. وقد تم فرض ذلك كله من خارج العالم الاسلامي، على البلدان الاسلامية وشعوب اخرى غير مسلمة لكنها

* رئيس الجمهورية الاسلامية في ايران.

خارج نطاق البلدان الصناعية المقدمة. ان مطلع القرن العادى والعشرين يمنج الانسانية املا بمستقبل افضل وهو يكتسب ما يصفه بقرن حوار الحضارات الذى يتلو قرنا زخر بالدماء والتوتر والعداء.

ثمة نقطة مهمة اخرى وهي ان مقترح الحوار هذا اطلق من المسلمين والبلدان الاسلامية، كما لاقى تأييدا عالميا. وهو ما يعبر عن امتلاك المسلمين للثقة بالنفس في الفترة الراهنة ولا سيما منذ منتصف القرن العشرين. فالامة التي تقدم مقترح حوار الحضارات تمتلك حضارة وثقافة غنيتين، فتطرح المنطق بوصفه أساسا للتواصل بين بني البشر بدليلا عن القوة وأسلوب الفرض والقهر، كما تعزى بالعقل كمصدر ينبعق عنه المنطق.

اننا اهل منطق وحوار وهذا مما تتضمنه تعاليمنا الدينية، ونجد ان ذلك مما يؤيده تاريخنا. يمتلك العالم الاسلامي حضارة عظيمة يدين لها الغرب بشدة. فتحن الذين عملنا على تعريف الغرب بماضيه وتراثه الفلسفى والحضارى والتاريخى، حيث انتقلت الفلسفة وحكمة اليونان والعلوم بفضل اطلاع الغرب على جهود المسلمين. وقد قلت في جامعة فلورنسا بإيطاليا: ان الغربيين تعلموا من المسلمين مبادئ التسامح، ومن سخريه القدر ان يبادروا هم اليوم الى تقديم توصياتهم لنا بمراعاة التسامح، ولا شك ان ثمة بونا شاسعا بين المستوى الحضارى في الماضي وما نحن عليه اليوم.

النقطة الاخرى هي ان حوار الحضارات يعني قبول التكافؤ بين مختلف الشعوب والأمم. اذ إنما نتعاون مع اطراف نكن لهم الاحترام ونتقبل كونهم أكماء لنا. ان العلاقات الاستثمارية التي سادت في اقسام من العالم خلال القرون القليلة الماضية تنشأ عن رؤية تصنف البشر والأمم الى مستويات وطبقات متفاوتة، ففترض ان هناك أمما تمتلك الحق في التفوق والتعالي بينما لا مناص لأمم اخرى من التبعية. وإنما تظهر العداوة حين يعتقد بعض الاطراف بأنه يمتلك حقا اكبر مما له في الواقع فيعمد الى توظيف ما أتيح له من قوة في استيفاء مصالحه بأى ثمن حتى لو ادى ذلك الى الحرب والاحتلال والقمع. ان العداء ينبعق عن التمييز وغياب العدل. يعبر الترحيب بمقترح حوار الحضارات والثقافات عن قبل الاطراف للتكافؤ بين

الأمم والشعوب، وهذا مكسب كبير للإنسانية. على المسلمين أن يحاولوا تقليل خلافاتهم من خلال التركيز على مساحات الاشتراك الواسعة بينهم، واعتقد أن في وسعنا معالجة قسم كبير من خلافاتنا الفقهية والكلامية وما يتصل بالجانب الثقافي، إذ أن معظم الخلافات هذه هي حصيلة لجهود أولئك الذين كانوا يرفضون الوحدة الإسلامية، وعلى تقدير أنهم لم يكونوا السبب في ذلك فما من شك أنهم قد عدوا إلى مظاهر الخلاف الطبيعية المألوفة وقاموا بتوسيعها وتكريسها.

لا شك أن جانباً من مواطن الخلاف أمر طبيعي، ذلك أن ثمة تفاوتاً بين الناس فهم لا يفكرون على نمط واحد ولا يمتلكون فهماً متطابقاً. ويمكن معالجة مستويات الخلاف هذه وتقليلها إلى حد كبير، في ظل مستويات الوفاق والاشتراك الواسعة وهو ما يؤدي وبالتالي إلى إتاحة الفرصة للتطور والتقدم في العالم الإسلامي. وحين تتم المواجهة بين فكريتين فإن كلاً منها ستعمل على تكميل الأخرى وتطويرها إذ لن تتم تلك المواجهة بين فكريتين متطابقتين تماماً. وليس المهم أن نحول دون وقوع المواجهة بين الأفكار، لكن المهم أن لا تعبر المواجهة تلك عن العداء والتقاطع التام.

علينا بالدرجة الأولى أن نركز على مستويات اللقاء والاشتراك، ثم لندرك لاحقاً أن علينا التحلّي بالحكمة والتعقل كشرط لخوض الحوار. ثمة خطر حقيقي يواجه المجتمعات الدينية مما نلاحظ أن الغرب دفع بسببه ثمناً باهظاً خلال بعض الفترات التاريخية، ومن المؤسف أن العالم الإسلامي راح يعاني منه كذلك. يتمثل ذلك الخطر بما قد يسود من اعتقاد بأن وجود الدين يجعل الإنسان مستغلياً عن العقل، وهذا ما يجعل الدين في مقابل العقل بنحو لا يترك مجالاً للتوفيق بينهما فإما العقل وإما الدين. لكن ذلك يتتجاهل حقيقة أن الإنسان يحتاج العقل حتى في فهمه للدين واستيعابه له، وهل نمتلك أداة أخرى للمعرفة سوى العقل يا ترى؟

لا يمكن تفسير الفارق بين المؤمن وغيره بأن الآخر هو إنسان يستخدم عقله بينما المؤمن يلغى ذلك العقل، بل إن المؤمن وغيره يتمتعان بالعقل بشكل متساوٍ. لكن المؤمن يتميز بأن لديه كتابين يعود اليهما ليقرأهما بعقله لكن غير المؤمن إنما يمتلك كتاباً واحداً، أي أن المؤمن يمتلك مصادر معرفية أكثر وبالتالي فهو يمتلك معطيات أكثر وأثراً.

يمكن لغير المؤمن ان يتولى قراءة كتاب التكوين (الطبيعة) وحسب من خلال عقله، بيد ان في وسع المؤمن ان يقرأ عبر قدراته العقلية كتاب التكوين ويستوحي منه المعطيات العلمية، اضافة الى كتاب التشريع والوحى الإلهي.

اما اولئك الذين يجعلون الدين في مقابل العقل فإنهم يتوهمون ان افهامهم الناقصة تمثل الدين ذاته، بينما من الواضح ان الوحى هو حقيقة فوق التاريخ والجغرافيا. ولا شك ان فهمنا لكل من كتاب التكوين وكتاب التشريع هو فهم زمني مكاني لأننا نعيش في اطار الزمن والمكان، وهذا هو الذي يفسر تكامل المعرفة الإنسانية. فثمة معطيات محددة توفر للعلماء خلال حقبة تاريخية خاصة، ولكن المعطيات تلك تتكامل وتختضع للتطوير خلال فترة تالية. كما لا شك ايضا ان للإنسان بعدها آخر ميتابفيزيقيا هو اوسع من حدود التاريخ والجغرافيا بفضل ما يمتلك من روح إلهية، غير ان القسم الاعظم من مشاعره وعواطفه وافكاره تخضع للحدود تلك، مما يعني ان معظم ما نفهمه من كتاب الله خاضع لمحددات التاريخ وقيود الجغرافيا.

يعتقد البعض ان ما يفهمونه حول الله والكتاب والدين يمثل الدين ذاته، وبالتالي فهم ليسوا على استعداد لإعادة النظر في انطباعاتهم تلك بما يتوافق مع التغيرات التاريخية، الأمر الذي يعني انهم يقومون بإلغاء العقل والتضحيه به لصالح فهمهم التاريخي الخاص.

يطمح المسلمون الى ان يكون لديهم مستقبل افضل وأن يؤسسوا حياة سعيدة تتناسب مع الوحى الإلهي ورسالة نبى الله بنحو يجعلهم قدوة للإنسانية. وفي سبيل ذلك ليس امامهم سوى الاعتماد على العقل بوصفه نعمة إلهية عظيمة. صحيح ان لهويتنا جذورا في الماضي والتاريخ غير ان ذلك لا يعني ان نعود الى الماضي، فقد نزل الوحى في فترة ماضية لكنه لا يختص بزمن محدد.

لا ينبغي لنا البقاء في اطار الماضي لأن ذلك هو التخلف بعينه، بل لا بد ان نفهم العالم كي نتحرك نحو المستقبل، وأن نحاول في سبيل ذلك توظيف شتى المعطيات الاجيائية في الفكر والحضارة أينما كانا. وحينئذ سيكون في وسعنا استعادة المجد الغابر دون ان نعود الى الماضي، وأن ندشن حياة تحمل سمات الوحى وعقل الإنسان وتحترم حقوق الإنسان.

نلاحظ ايضا ان جعل الدين في مقابل الحرية يمثل تحديا خطيرا آخر لمجتمعاتنا الدينية. وقد حصلت مواجهة بين الدين والعقل والحرية في العالم الغربي خلال القرون الوسطى، حيث مني كل من الدين والحرية بالخسارة. وثمة اليوم حرية في الاتجاهات الليبرالية غير انها تعيش قطبيعا مع الجانب المعنوي الروحي. وحين يغيب البعد الروحي في الحياة تظهر ازمات عديدة في المجتمع مما تحدث الغربيون عنه وتتناولوه بشكل اوسع من معالجاتنا نحن للموضوع.

يتتحول الدين لوتجرد عن الحرية الى حياة تزخر بالقهر وتنتهي فيها حرمة الانسان. وعلينا ان نحول دون ان تكون ثمة مواجهة بين الدين والحرية والعقل، ونعمل على ان يكون الدين اطارا مناسبا لتكامل فيه العقلانية وحرية الانسان، بما يتواافق مع الدرس الذي تعلمناه من دين الله.

إننا مطالبون بالاستعداد لحوار الحضارات، وأن نقدم للأخر صورة عن الذات والأنا تأسس على العناصر العظيمة التي ينطوي عليها ديننا وحضارتنا، وذلك ما يكون بالطبع في اطار افتاحنا على المعطيات الايجابية للحضارات والثقافات الأخرى. نحن نؤمن بأن الاقتباس يعبر عن مهارة الانسان وتقنه، غير ان التقليد امر سيئ، حيث يعني الاقتباس ان يتتوفر المرء على الوعي ب الماضي و هويته وأن يعتمد العقل والمنطق كأساس لعمله، كما يحاول ان يستثمر ما حققه الآخرون من مكاسب فيضيف عليها ويعلم على تكميلها من خلال مؤهلاته.

اتطلع الى ان يكون هذا الاجتماع التحضرى ونظائره لمثلي البلدان الاسلامية، ارضية لحضور اوسع يشارك فيه المفكرون والعلماء من مختلف الدول الاسلامية، في سبيل قدر اكبر من التفاهم وال الحوار ولا سيما الحوار الداخلى. كما يمثل استعدادا للحوار مع مختلف الحضارات. وأمل ان نشهد في المستقبل مكاسب اكبر تتحقق في ظل ملتقياتنا هذه. الصحيح هو طلب الحقيقة والكذب إليها.

حوار الاديان

أستأذنكم في ان ابدأ حديثي بجانب مما قاله الإمام الخميني حول مواطنينا

الذين ينتمون الى الاقليات الدينية، حيث يقول: «ان الله هو مصدر الاديان كافة، وقد امر سبحانه الانبياء بإبلاغ رسالته في سبيل تحقيق سعادة الانسان وفلاهه». ويقول في مناسبة اخرى: «ان هذه البلاد هي ملك للجميع، فهي بلاد الاقليات الدينية وأخواتنا من اهل السنة، اتنا جميعا مواطنون»... «لا بد من تأمين حقوق سائر من يعيشون في هذا البلد الاسلامي، والاسلام يحترم الاقليات الدينية كالزرادشت واليهود والنصارى الذين يعيش الكثير منهم في ايران، ويسعى الى تأمين حقوقهم».

لقد اجتمعنا هنا نحن اتباع الديانات المتنوعة كي نعلن اتنا ابناء وطن واحد نسعى الى رفعته ورفعه سائر اولئك الذين يعيشون فيه، على اختلاف ما ينتمون اليه من ديانات وشرائع. ودين الله هو المركز المشترك الذي يجمعنا بالدرجة الاولى، والدين هو اقدم الظواهر والكيانات الانسانية، فهو مع الانسان انى كان اذا ليس في وسعنا ان ننثر على انسان عاش دون دين او مبادئ يؤمن بها في سائر حقب التاريخ وحتى فترات ما قبل التاريخ.

نجد ان الآثار الدينية هي اقدم الآثار التي تركها الانسان، ويدلل هذا التقارن بين الدين والانسان على ان للدين جذوره في الذات الانسانية او في فطرة الانسان كما يعبر القرآن الكريم. وفي ضوء ذلك سيبقى الدين قائما طالما كان هناك انسان، وعلى هذا الاساس ذاته نلاحظ ان الدين خرج منتصرا رغم كل ما تعرض له هو والمؤمنون من هجمات الطغاة وعباد الدنيا. واليوم في عصر التقنية والعلم لا يزال الدين اقدم ظاهرة يتمسك بها الانسان.

ان جميع انباء الله كانوا مأمورين بالتنذير والهدایة وإبلاغ الرسالات الإلهية، اذ لم يأت الانبياء كي يخلقوا الدين ويبتدعوا بل ارادوا تذكير الانسان وتبيهه الى ذلك الحس الداخلي الذي يمتلكه، لأن ولع الانسان بالدنيا وما يرتكبه من ظلم وآثام يؤدي الى غفلته، اضافة الى احتمال ان تظهر قراءات خاطئة للدين نتيجة لتفشي الغرافات وألوان الفهم المغلوطة. وهكذا جاء الانبياء ليهتقو بالانسان: ان للدين جذورا في فطرتك وذاتك. جاء الانبياء كي يتحولوا دون طروع انحراف في الدين فكريا وعمليا.

قامت اهم العضارات على اساس ديني، بما في ذلك الحضارة الجديدة التي

تلها ظهر الانظمة العلمانية. حيث كانت حركة الاصلاح الديني احد التيارين الكباريين الذين توليا تأسيس الحضارة الجديدة. والانبياء هم مؤسسو الحضارة الإنسانية، كما ان البيانات السماوية هي التي اوجدت مسار المدينة في التاريخ. اعتقد ان للاديان حقيقة مشتركة، اذ يقوم كل دين على ثلاثة مبادئ اساسية: اولاً: الإيمان برب واحد، وهو القوة العليا التي تولت خلق جميع الكائنات وهيمنت على الارض والتاريخ والروح والعالم.

ثانياً: الإيمان بمحورية الوحي والنبي الذي ارسله الله الى البشر.

ثالثاً: الإيمان بخلود الانسان، بمعنى ان الانسان كائن خلق كي يبقى ويخلد حيث تمثل الحياة الدنيا احد ابعاده الوجودية المحدودة، فهو ينتقل الى حياة اخرى بعد الموت. هذه هي الأسس المشتركة بين مختلف الاديان، وهي ما تحتاجه البشرية اليوم بالذات. وجدنا ان الحديث عن حوار الحضارات والثقافات قد لاقى ترحيباً على مستوى عالمي، وهو ما يعبر عن حاجة الانسان اليوم الى الحوار هذا... وهو انسان ضاق بما عاناه من صدامات واضطرابات وتمييز وسفك للدماء وألوان الظلم، كما عانى العديد من ويلات الحرب سواء الحروب الدينية او السياسية.

يحاول هذا الانسان خلق عالم جديد يكون هو المحور فيها. ان العقل هو عنصر جوهري في الانسان هذا وال الحوار هو أداة ذلك العقل، وحين يكون في وسعنا ان نقيم العالم على هذا الأساس فسننجح في بناء عالم افضل.

علينا في اطار حوار الحضارات ان نبحث عن نقاط مشتركة بالدرجة الاولى، كي نتمكن بفضلها من معالجة نقاط الخلاف او تقليلها. وحين تغيب مساحات اللقاء والاشتراك فستتحول مساحات الخلاف الطبيعية الى صراعات وصدامات تؤدي الى الحرب وسفك الدماء، بينما سيكون الاختلاف عاملاً في تكامل الانسانية حين نمتلك نقاطاً نشارك فيها ونلتقي حولها. ولكن ان تلاحظوا مثلاً حجم المكاسب التي حققتها البيانات السماوية نتيجة لمواجهتها مظاهر الكفر والشرك، اذ ان ما افرزته الاديان من اعمال ونتائج في الفلسفة والإلهيات دفاعاً عن نفسها انما يمثل إجابات حيال الوان الخلاف والمعارضة التي كانت تواجهها.

وحين يقترب الخلاف بالمنطق وال الحوار دون ان تغيب نقاط الاشتراك، فإنه سيتحول الى عامل في التقدم والتكامل. وهل ثمة من توفر لديه نقاط ومساحات مشتركة بقدر ما يتوفّر لدى الانبياء فيما بينهم؟ اذ في وسعنا ان نبتدئ حوارنا من تلك المساحات المشتركة التي تمثل في الاعتقاد بالله الواحد القادر المطلق، والإيمان بأن الله قد دلل على لطفه ورحمته بمن بعثه من الانبياء المطهرين، الى جانب إيماننا بخلود الانسان. غالباً ما يتيسّر حل الوان الخلافات في ظل مساحات اللقاء هذه، او يكون في وسع اطراف الخلاف ان تتجاوز ذلك وتحتمله على الاقل.

يمثل الفراغ الروحي المشكلة الاكبر التي تمر بها الانسانية اليوم، اذ يعني ذلك انسان راح يعتمد على التقنية المذهلة التي تشهد حالياً تطورات متزايدة فيما يواصل محاولاته في التغلب على ازماته المادية. ولا يمكن ان نملاً الفراغ هذا الا من خلال البيانات السماوية، وفي ضوء ذلك فإن المؤمنين سيفتحون انجازاً عظيماً لو تظافرت جهودهم في سبيل إشاعة ما يتملك الانسان اليوم من حاجة روحية. وقد كانت الثورة الاسلامية إحياء لتلك الحقيقة الروحية ذاتها، اذ ان الثورة لم تعمل على تحقيق سيادة الاسلام في هذه البلاد بوصفه ديناً سماوياً كبيراً وحسب، وإنما راحت تدافع عن الهوية الدينية لانسان هذا العصر... دافعت عن دين عانى الظلم والجور طيلة اربعة قرون، ودافعت عن القيم الإلهية المشتركة بين شتى البيانات.

لم تؤد الثورة هذه الى تحقيق الاستقلال المسلمي ايران وحسب، بل انها جعلت سائر الموحدين في العالم يستشعرون الثقة بالنفس ويدركون ان من الممكن العيش في هذا العالم وتأكيد الذات الى جانب التمسك بالقيم الإلهية والهوية الدينية. ونجد بعد الثورة الاسلامية ان العالم المسيحي ايضاً شهد نشاطات واسعة في سياق التبشير بالقيم الدينية والمعنوية. وحين التقيت سعادة البابا بادرت الى تثمين ما ينهض به من انشطة وما يبيده من اهتمام بالشؤون الانسانية والعدالة والقضايا العامة، وقلت له: ابني اعتقد ان ثمة على هذا المستوى اتفاقاً في وجهات النظر بين الثورة الاسلامية بوصفها رسالة تحرر وعدالة وانسانية، وبين ما تضطلعون به من مشاريع وبرامج. حيث كانت الثورة الاسلامية مشروع لإحياء الهوية الدينية في عالم اليوم وما يطبعه من نزوع مادي.

من حسن الحظ ان تاريخ ايران حاصل بالتعايش السلمي بين اتباع الديانات المختلفة، سواء ذلك خلال فترة ما قبل الاسلام او ما بعده. اذ كان غير المسلمين من النصارى واليهود والزرادشت يشعرون بعد الاسلام انهم يمتلكون هوية ويسجلون حضورا فاعلا في البلاد كا الإيراني المسلم تماما.

نلاحظ ان الحضارة الاسلامية هي واحدة من اهم الحضارات الانسانية، كما ان الغرب مدين بشدة الى الحضارة هذه، اذ تعرف الغربيون الى هويتهم وتراثهم المعرفى لدى اليونان والرومان من خلال فلاسفة المسلمين ومفكريهم. بيد ان المسلمين لم يشيدوا بمفرداتهم تلك الحضارة التي لا تزال معطياتها تتألق حتى اليوم، بل يدلل التاريخ على الدور المهم الذي لعبته شخصيات من الزرادشت والنصارى واليهود الى جانب العلماء المسلمين في مجال الفلسفة والعلم والفن والأدب.

لقد تم بناء الحضارة الاسلامية بأيدي المسلمين وغيرهم من اتباع الديانات الاخرى، رغم ان الحضارة هذه استلهمنت مضمونها من الوحي المنزل على نبي الاسلام الاكرم، وهذا ما يعبر عن الحضور الفاعل الذي سجله غير المسلمين في المجتمع الاسلامي. لقد كنا معا في فترات المحن وفترات الرخاء. اذا كان ثمة ضرر قد لحق بإيران نتيجة لما تعرضت له من هجمات مت渥حة، فإن ذلك يعني ان الضرر طال المسلمين وغير المسلمين معا، وإذا كان الشعب قد وقف في وجه الاعاصير تلك فإن ذلك يعني ايضا ان المسلمين وغيرهم قد حملوا لواء المقاومة معا، وهكذا فإن البلاد والنظام ملك للجميع كما قال الإمام الخميني.

قلت في حوار اجرته معى بعض محطات التلفزة الاجنبية، انه لا يحسن بالغرب ان يقدم لنا توجيهات وتوصيات حول كيفية التعايش السلمي مع اخواننا من غير المسلمين، اذ اتنا قد تعلمنا ذلك على مر التاريخ. فالإسلام يحترم اتباع الديانات كافة ويعرف لهم بحقوقهم. وقائما تعرض اتباع الديانات الأخرى الى التشدد والتمييز طيلة تاريخ الاسلام وتاريخ الشرق، حتى خلال تلك الفترات التي سادت فيها اشد الانظمة استبدادا. ان معاداة اليهود هي ظاهرة غريبة كما ان الفاشية والنازية ظاهرتان غريبتان لا علاقة لهما بالشرق. بل دمه ظلم غربي مزدوج جعل

ال المسلمين في فلسطين يسددون ضرائب ما الحقته الفاشية والنازية من ظلم باليهود. فقد عاش النصارى واليهود والسلمون في فلسطين متسللين طيلة قرون عديدة، ونحن ندعوا ايضا الى ضرورة ان يتعايشع الفلسطينيون كافة بنحو واخر على اختلاف انتماءاتهم الدينية.

لقد تعایشنا دوما مع اخواننا، وهو الدرس الذي تعلمناه من الاسلام فالتعايش السلمي يمثل احد معطيات الروح الشرقية والایرانية. والدولة الاسلامية اليوم هي ملك لسائر المواطنين الاعزاء الذين يتقبلون القانون والنظام. كما ان مرشد الثورة هو مرشد الجميع مسلمين ويهود وزرادشت ونصارى. وكما ان رئيس الجمهورية خادم متواضع للمسلمين فهو كذلك مواطنينا النصارى والزرادشت واليهود. وهو مسؤول حيال الدفاع عن حقوق سائر المواطنين الذين يعيشون في هذه البلاد كمسؤوليته عن حقوق المسلمين. وحين يتمتع الجميع في البلاد بحقوقهم ويتاح لهم الشعور بالكرامة، سيكون في وسعنا وحسب ان نبدي الاعتزاز والفخر بالحكومة الاسلامية.

ان من دواعي الاعتزاز ان الدستور قد اعترف بحقوق احبتنا من ابناء الاقليات، ونجد اليوم ان حق التصويت الذي يمتلكه نائب يمثل احدى الاقليات في البرلمان هو حق يماثل في اهميته وقيمة ما يمتلكه النائب المسلم سنيا كان ام شيعيا بلا فرق. نعتز بهذا النموذج التاريخي للتعايش وثمن الادوار الفاعلة التي يضطلع بها اخواننا من ابناء الاقليات في مختلف المجالات.

فقد صحت جموع غفيرة من مواطنينا اليهود والنصارى والزرادشت في سبيل الدفاع عن استقلال البلاد ورفتها الى جانب المسلمين، ونجد ان تلك التضحيات التي قدمت في سبيل رفعه الشعب والثورة الایرانية، تتألق اليوم في أفق المصير المشترك.

كما نشعر بالفخر ونحن نرى ما يحققه ابناء الاقليات اليوم من منجزات في قطاع البناء وال المجالات العلمية والفنية والرياضية، ونشعر بالرضا حين نجد اتنا تعایش معا في الحاضر ونتطلع الى تواصل ذلك في المستقبل بمشيئة الله.

اننا نتطلع الى بلد يمتلك فيه الجميع حقوقهم وتتوفر لهم الكرامة، طالما التزموا بالقانون والنظام بمعزل عما يعتقد من دين وما يحمل من افكار.

تعددية القيم ما مداها؟ وما حدودها؟

د. طه عبد الرحمن*

نمهد لحديثنا عن موضوع «تعددية القيم»، بتحديد مدلول المفهومين الفرعيين، اللذين تتركب منها صيغة هذا الموضوع، وهما: «القيمة» و«التعددية». فمعلوم أن لفظ «القيمة» اسم هيئة يدل، في الاستعمال العادي، على «قدر الشيء أو مقداره»؛ ويدل، في الاصطلاح، على معانٍ تختلف بحسب المجالات التي يرد فيها اختلاف يزيد أو ينقص عن هذا الاستعمال العادي؛ ففي المجال الفلسفـي الذي يعنيـنا هنا، تـفـيد «القيمة» «المعنى الخلقي الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء بكلـيـته ويـجـتـهدـ فيـ الإـتـيانـ بـأـفـعـالـهـ عـلـىـ مـقـضـاهـ»، أي أنه المعنى الذي يجمع بين استحقاقين اثنـيـنـ: استحقاق التوجـهـ إـلـيـهـ وـاستـحـقـاقـ التـطـبـيقـ لـهـ؛ وـبنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ التـحدـيدـ الفلـسـفـيـ الإـجمـالـيـ لـكـلـمـةـ «ـقيـمةـ»ـ،ـ يـجـوزـ أنـ نـسـتـعـمـلـ لـفـظـيـنـ آخـرـيـنـ يـسـدانـ مـسـدـهاـ،ـ أحـدـهـماـ اـخـتـصـ بـهـ الـفـلـاسـفـةـ،ـ وـهـوـ لـفـظـ «ـالمـثـالـ»ـ أوـ قـلـ «ـالمـثـالـ الأـعـلـىـ»ـ؛ـ وـنـذـكـرـ مـنـ أـلـمـلـ الـمـثـالـ الـتـيـ اـشـتـغلـ بـهـ هـؤـلـاءـ قـدـيمـاـ:ـ «ـالـخـيـرـ»ـ وـ«ـالـحـقـ»ـ وـ«ـالـجـمـالـ»ـ،ـ وـمـنـ تـلـكـ الـتـيـ

* استاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط.

يشتغلون بها حديثاً: «الحرية» و«المساواة» و«العدل»؛ أما اللفظ الثاني، فقد اختص به علماء الأصول، وهو لفظ «المصلحة»؛ ونذكر من المصالح التي أجمعوا على دلالتها النصوص الشرعية عليها الخمسة الآتية، وهي: «الدين» و«العقل» و«النفس» (ومراد بـ«النفس» هنا الحياة) و«المال» و«العرض».

ومعلوم أيضاً أن اسم «التعددية» مصدر صناعي يستعمل للدلالة على الخاصية المأخوذة من لفظ «التعدد»، بمعنى أن «التعددية» هي «خاصية كون الشيء متعدداً»؛ ولكن المراد باستعمال هذا المصدر مضافاً إلى كلمة «القيم» كما جاء في العنوان ليس اتصاف القيم بهذه الخاصية، وإنما المراد به هو بالذات «الاتجاه الذي يقول بتعدد القيم» أو قل «المذهب الذي يدعوا إلى كثرة القيم»، وضده «المذهب الذي يدعوا إلى وحدتها»^(١)؛ فلنسأل إذن ما هي خصائص «تعددية القيم» أو «التعددية القيمية» كمذهب مخصوص؟ وما هي الظروف الموضوعية التي تسببت فيها؟ ثم ما هي الطرق التي وقع بها التعامل معها؟ حتى إذا انتهينا من الجواب عن هذه الأسئلة الثلاثة، مضينا إلى نقد هذا المذهب في التعددية، ونظرنا هل يمكن وجود تعددية قيمة لا ترد عليها الاعتراضات التي قد توجه على هذا المذهب.

١- خصائص التعددية القيمية

فنقول: إن التعددية القيمية اتجاه ذو تأثير بالغ في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة^(٢)، إذ يؤكد هذا الاتجاه على مكانة القيم في الحياة الإنسانية، جاعلاً منها المقومات المعنوية التي بوجودها تصلح هذه الحياة وتطيب، وبفقدانها تفسد وتخرب، كما يؤكد على أن هذه القيم التي تطيب الحياة بوجودها أو تخرب بفقدانها تكون متعددة الأنواع والأشكال؛ فمنها القيم الخلقية والقيم غير الخلقية، وتحت كل قسم من هذين القسمين الكبیرين تدرج أصناف مختلفة؛ ومثال القيم الخلقية التي يعود نفعها على الغير: «المحبة» و«الصادقة» و«الأمانة»؛ ومثال القيم غير الخلقية التي يعود نفعها على الذات: «النسب» و«الحسب» و«الجمال»؛ والأصل في هذا التعدد

القيمي، بحسب هذا المذهب، هو تنوع الأشكال التي تتخذها حياة الإنسان وتنوع الأطوار التي تقلب فيها هذه الحياة.

على أن أهم خاصية يتميز بها هذا الاتجاه هي القول: بأن بعض القيم الأساسية التي تتبني عليها الحياة الطيبة أو الحياة الخيرة تكون متعارضة أو متازعة أو أقل متصادمة فيما بينها، بحيث لا يمكن رفع هذا التصادم برد هذه القيم بعضها إلى بعض، ولا بترجح بعضها على بعض؛ فعلى سبيل المثال، تتصادم «الحياة» مع «الحرية» متى كانت التضحية بالحياة ثمناً لنيل الحرية، كما تتصادم «الحياة» مع «العدل» متى كان التعرض للهلاك وسيلة توصل إلى دفع الظلم، وكذلك تتصادم «الحرية المطلقة» مع «المساواة المطلقة»، فالواحدة منها لا يمكن أن تتحقق إلا على حساب الأخرى؛ فإذاً التعددية القيمية تدعي بأن الحياة الطيبة تواجه قيمًا متعددة متصادمة.

ولا يرجع هذا التصادم القيمي إلى أسباب تطبيقية، كالنقص في المعلومات، أو الاعوجاج في الاستدلالات، ذلك أن تحصيل مزيد من المعلومات، أو القيام بتصحيح الاستدلالات، لا يفيدان مطلقاً في رفع هذا التصادم؛ كما لا يرجع إلى ارتباط هذه القيم بذات الإنسان، كما تزعم «الذاتية القيمية» حيث إنها تعتبر القيم أدواتاً ومشاعر خاصة، ولا هو يرجع إلى ارتباط هذه القيم بثقافة بعينها، كما تزعم «النسبة القيمية»، حيث إنها تجعل كل قيمة متعلقة بسياق ثقافي مخصوص، ذلك لأننا قادرون على فهم قيم غيرنا وتصوراتهم للحياة الطيبة، من دون أن يعني هذا الفهم أننا نوافقهم فيها، بل قد نعترض على هذه القيم الأجنبية عنا، ونرفضها مع وجود تفهمنا لها^(٣)؛ وإنما يرجع هذا التصادم إلى كون العلاقة بين القيم تتصرف بصفتين أساسيتين، وهما: «التغاير» و«التبالين».

١ - **التغاير:** المراد بـ«التغاير»^(٤) أن القيمتين المتصادمتين لا تقبلان مقاييس أو مقارنة إدراهما بالأخرى، وذلك للأسباب التالية: إما لأنه لا توجد أية قيمة عليها، كالسعادة، يمكن أن تتفرع عليها هاتان القيمتان، أو يجري ترتيبهما بحسبها؛ وإما لأنه لا يوجد وسيط أو وسيلة، كاللذة، يمكن أن تقدر أو توزن بها هاتان القيمتان؛

واما لأنه لا يوجد مبدأ عام يمكن أن يؤخذ به أو قاعدة مقررة يمكن اتباعها للخروج من هذا التصادم^(٥); ومثال القيمتين المترافقتين: «المعرفة» و«الرحمة»، فلا يمكن أن نقيس إداتها على الأخرى، ولا أن نقارن بينهما على أساس معيار مشترك بينهما، فضلا عن أن الزيادة في إداتها لا يجعلها بالضرورة أفضل من الأخرى ولا دونها أفضلية وإن كان يجوز أن توجد قيمة ثالثة تفضل الواحدة ولا تفضل الأخرى.

ب - التباين: المراد بـ«التباين» معنيان: أحدهما التباين المنطقي، ومقتضاه أن مدلول إحدى القيمتين المتصادمتين لا يمكن أن يجتمع في العقل مع مدلول القيمة الأخرى، بحيث إذا تصور تحقق إداتها، امتنع تصور تحقق الثانية؛ ومثال القيمتين المتبادرتين منطقيا: «العدل» و«الغفو»؛ والمعنى الثاني التباين التطبيقي، ويحصل بين قيمتين متواقتين منطقيا، لكن يوجد بينهما تباين عرضي ناتج عن أسباب عملية تتعلق بظروف مخصوصة أو بأحوال هذا العالم؛ ومثال التباين التطبيقي: «الحياة الزوجية الهاينة» و«حياة التفرغ للعلم»، فليس بين الأمرين تباين منطقي، ولكن يجوز أن يتباينا عند بعض طالبي العلم.

وبهذا، يتبين أن هاتين الصفتين: «المترافق» و«التباين» متمايزتان فيما بينهما، فلا يصح أن كل تفاير تباين، فقد تكون القيمتان مترافقتين فيما بينهما من غير أن يمتنع تواجدهما معا في حياة الفرد، إذ يكفي أن يتسع تصوره للحياة الطيبة بحيث يجعلها تشمل هاتين القيمتين معا؛ كما لا يصح أن كل تباين تفاير، فقد تكون القيمتان متبادرتين مع إمكان المقارنة بينهما، بل القاعدة المقررة هو حصول التباين في المترافقين والمتباينين: فإذاً التعددية القيمية تدعى أن الحياة الطيبة تواجه قيمًا متعددة مترافقه ومتباينة.

٢- ظروف التعددية القيمية

بعد أن تم التعريف بالخصائص العامة للتعددية القيمية بوصفها مذهبًا فلسفياً متميزا، فإننا نحتاج إلى بيان الظروف الموضوعية التي ارتبطت بهذا المذهب وكذا

النتائج المختلفة التي ترتب على هذا الارتباط؛ ونخصي من هذه الظروف ثلاثة:

١،٢ - ظرف حداطي: وهو «عقلنة العالم»؛ يرى عالم الاجتماع الألماني الشهير «ماكس فيبر» أنه، بفضل فعل العقلنة، أو إن شئت قات فعل الترشيد، الذي اختص به مطلع عهد الحداثة، استطاع الإنسان أن يخرج من عالم مسحور^(٦)، أي عالم تسود فيه آلهة كثيرة تخفي مقاصدها عن الإنسان، وتتدخل في حياته ومصيره، إلى عالم بصير لا سحر فيه، أي عالم خال من كل مقصدية متعلالية خفية؛ إذ أصبح الإنسان الحديث قادرًا على معرفة العالم، والتنبؤ بأحواله، وإخضاعه لغاياته؛ لكن، مع اتساع واستداد هذه العقلنة من جهة، واضمحلال أثر التوحيد الذي جاء به الدين المسيحي من جهة ثانية، شرعت هذه الآلهة القديمة، على حد تعبير «فيبر»، «تخرج من قبورها لتنهيمن على حياتنا من جديد، وتستأنف صراعاتها الخالدة»، فاقدا بذلك أن الإنسان استبدل بعده الآلهة تعددًا للقيم، فتكلم بهذا الصدد عن «شرك القيم» و«حرب الآلهة»^(٧).

يلزم من هذا أن تقدم العقل، بدل أن يفضي إلى تمكنه، أفضى، على العكس من ذلك، إلى تسيبه، وأن انتصار العقلانية، بدل أن يصحبه ازدهارها، صحبه على خلاف ذلك، انحلالها؛ وتمثل هذا التسيب أو الانحلال في ظهور قيم متعددة يصادم بعضها ببعضًا؛ ولا تهمنا هنا هذه المفارقة بعينها، بقدر ما يهمنا السبب الذي كان من ورائها، وهو أن الغلو في العقلنة أدى إلى التعارض بين عقل الإنسان ودين التوحيد، ومن ثم أدى إلى السقوط في شرك جديد، هو شرك القيم.

وهكذا، يظهر أن عقلنة العالم التي اقتربت بتعديدية القيم قامت على مبدأ التعارض بين العقل والدين، وأفضى هذا التعارض إلى التسيب العقلي.

٢،٢ - ظرف إيديولوجي: وهو «تمكن الليبرالية»؛ معلوم أن «الليبرالية» إجملا هي الفكرانية السياسية التي تطالب بمجال واسع لممارسة الأفراد لحرياتهم، دون تدخل بعضهم في أفعال البعض ولتحقيق تصوراتهم للحياة الطيبة دون تدخل الدولة فيها إلا بما يحفظ هذه الحريات؛ لذا، لجأ المنظرون «الليبراليون» إلى التقرير بين ما يسمونه بـ«القيم الجوهرية»، وهي تتعلق بتصورات الأفراد للحياة الطيبة الخاصة،

بهم وبين ما يسمونه بـ«القيم الإجرائية»، وهي قيم عامة تنظم تحصيل هذه القيم الجوهرية، ثم جعلوا دور الدولة ينحصر في تحديد هذه القيم الإجرائية العامة؛ وهذا يعني أن «اللبيرالية» تفرق بين الجانب السياسي الذي تنهض به الدولة، وتمثله في الغالب مبادئ الحق والعدل، وبين الجانب الأخلاقي الذي يستقل به الأفراد ويختلف باختلافهم، وتمثله مبادئ الدين والخير؛ لذا، تكون «اللبيرالية» هي الفكرانية السياسية التي احتضنت التعددية القيمية احتضاناً يقويه نبذها لكل تأسيس لمبادئ التجمع السياسي على وجود مقصد غيبي للعالم، كما ينبذه مظاهر العقلنة الذي تجلت به العداثة.

لكن نجد بين «اللبيراليين» من يسعى إلى التفريق بين التعددية و«اللبيرالية»، محتجاً بكون التعددية لا ترجع قيمة مخصوصة على غيرها في حالة التصادم، بينما «اللبيرالية»، في هذه الحالة، ترجع القيم «اللبيرالية» كالحرية والمساواة والعدل على ما عدتها^(٨)؛ والصواب أن في التعددية القيمية ترجيحاً كما في «اللبيرالية» ترجيحاً، فإن كانت التعددية لا ترجع بإطلاق قيماً مخصوصة على غيرها كما تفعل «اللبيرالية»، فإنها ترجمتها بالنسبة لظروف مخصوصة، إضافة إلى كونها تميز بين القيم الأولية والقيم الثانوية كما تميز اللبيرالية بين القيم اللبيرالية وغيرها^(٩).

ولا تكتفي «اللبيرالية» بالفصل بين السياسة والأخلاق، بل تتجاوز ذلك إلى جعل الجانب السياسي مقدماً على الجانب الأخلاقي وإلى حصره في القيم «اللبيرالية» كالحرية والمساواة والعدل وحدها^(١٠)، مغالية في التمسك بها إلى حد التسلط على الشعوب باسمها.

وبهذا، يتبدى أن «اللبيرالية» التي اقترنـت بالـتعددية الـقيـمية قـامت على مـبدأـ التـعارضـ بينـ السـيـاسـةـ وـالـاخـلاقـ، وأـدىـ هـذاـ التـعـارـضـ إـلـىـ التـسلـطـ السـيـاسـيـ.

٣،٢ - ظرف ستراتيجي: وهو صدام الحضارات؛ معلوم أن مفهوم «صدام الحضارات» الذي اشتهر به «سموئيل هانتجتون» مفهوم مزدوج: توصيفي وتوجيهي في آن واحد، إذ لا يكتفى صاحبه بوصف المجموعات الحضارية الثمانية التي يحتضنـهاـ الـعالـمـ، تـاريـخـاـ وـوـاقـعاـ، بلـ أـيـضاـ يـحدـدـ الخطـطـ الـتيـ يـنـبـغـيـ أـنـ تـتـبعـهاـ هـذـهـ

المجموعات في التعامل بعضها مع بعض؛ وهذا التعامل هو بدوره مزدوج: تعايشي وتصارعي في آن واحد، إذ لا يكتفي هذا المؤلف بأن يبحث مختلف مظاهر وأسباب التنازع بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات، وأن يعالج احتمالات دخولها في الحروب بعضها مع بعض، بل أيضاً يوضح مسلكين متعارضين للتواجد أو على الأقل للتهادن بينها، هما: «مسلك حفظ الهيمنة الغربية» و«مسلك حفظ التعددية الثقافية»، وإن كانت تترجع عنده فائدة المسلك الثاني.

ويتميز مفهوم «الصدام» عن نظائره من مفاهيم المواجهة مثل «النزاع» و«الصراع» من جانب معين؛ فإذا كان «النزاع» يغلب عليه الطابع السياسي، و«الصراع» يطفى عليه الطابع الاقتصادي، فإن «الصدام» يختص باعتماد العنصر الثقافي وتقديمه على العنصرين الآخرين: السياسية والاقتصاد؛ ولا شيء أدعى اليوم إلى الصدام من اعتقاد الغرب الراسخ بشمولية ثقافته وحضارته، وقد ساقه هذا الاعتقاد إلى التطرف البالغ في تفضيل قيمه ومؤسساته وممارساته، مدعياً أن ثقافته نمط في الفكر ليس في الأنماط الفكرية أنور ولا أعقل ولا أحدث، ومستنفرا كل وسائله لحمل شعوب العالم على الأخذ بها، على تعارضها مع بعض قيم ومؤسسات وممارسات هذه الشعوب^(١١)؛ الواقع أن هذا التطرف البعيد ناتج عن المطابقة الباطلة بين الثقافة التي هي نتاج يختلف باختلاف الأمم، وبين المعاني الأخلاقية التي تتطوّي عليها الثقافة، والتي قد لا تختلف في جزء منها باختلاف هذه الأمم^(١٢).

ومن هنا، يتضح أن صدام الحضارات الذي اقترب بالتجددية القيمية قام على مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق، وأدى هذا التطابق إلى التطرف الثقافي.

٣ - طرق التعامل مع التصادم بين القيم

بناء على هذه المبادئ الثلاثة، وهي: «مبدأ التعارض بين العقلي والديني» الذي نشأ عن الظرف الحداثي من ظروف تعددية القيم، و«مبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي» الذي نشأ عن ظرفها «الإيديولوجي» و«مبدأ التطابق بين الثقاف

والأخلاقي» الذي نشأ عن ظرفها «الستراتيжи»، تنظر الآن في الطرق التي تعامل بها «اللبيراليون» مع ظاهرة تصادم القيم، وهي أربع: «التقرير» و«التدليل» و«التفريق» و«التجميع».

١,٣ - طريق التقرير: ذهب «ماكس فيبر»^(١٣) وكذا الفيلسوف الإنجليزي ذو الأصل الليتواني، «أشنُبيا برلين»^(١٤) إلى أن تصادم القيم صفة لا تنفك أبداً عن الحياة الإنسانية، إلا أنهما اختلفا في موقفهما منه وتحديد أسبابه.

أما «فيبر»، فيبدو أنه يعد هذا التصادم صفة سلبية، إذ يرى أن العقلانية الحديثة في مواجهتها لواقع الحياة الداخلية والخارجية أفضت إلى ظهور رؤى متصادمة وقيم متباعدة أشبه في تعددتها بـ«تعدد الآلهة»؛ ولا يمكن أن تتحقق هذه الرؤى والقيم إلا بحصول صراع بينها أشبه بـ«حرب الآلهة»، لأن كل واحدة من هذه الرؤى والقيم مقدسة لدى صاحبها، ولأنه لا سبيل إلى الاستدلال على أن إحدى القيم المتصادمة أفضل وأولى بالاختيار من الأخرى^(١٥).

وأما «برلين»، فإنه يعد هذا التصادم القيمي صفة إيجابية، إذ يرى أن القيم التي تسعى إليها المجتمعات المختلفة خلال فترات مختلفة، أو تسعى إليها الجماعات المختلفة داخل المجتمع الواحد، أو يسعى إليها الأفراد داخل الجماعة الواحدة متعددة ومتباعدة فيما بينها، ولا سبيل إلى التوفيق بينها بأي وجه من الوجوه ولو أنها كلها معان موضوعية وأساسية^(١٦)؛ ولكن يبقى أن العالم الذي يقوم به التعدد يكون أغنى وأنفع من العالم الذي لا تعدد فيه، إذ يفتح الباب لإمكانات مختلفة للسلوك في الحياة ويزيد في نطاق الحرية والتصرف.

وما اعتبر «فيبر» و«برلين» أن هذا التصادم في القيم لا يمكن دفعه؛ لاستحالة الاستدلال على هذه القيم بالنسبة للأول، واستحالة التوفيق بينها بالنسبة للثاني، فقد ادعيا أن الإرادة وحدها هي التي تقرر أيها من القيمتين يصلح لأن يكون موضع التحقيق، بمعنى أنه لا مفر من أن نختار إحداهما على وجه التحکم، هذا الاختيار الذي نشعر معه بالحسرة عما فاتنا من ترك القيمة الأخرى؛ وهكذا، فإن الطريق

الذي أخذ به «فيبر» و«برلين» في التعامل مع التصادم القيمي ليس التعليل العقلي، وإنما هو التقرير الإرادي.

وحيثند، يتبيّن كيف أن التعارض الذي أقامته عقلنة العالم بين العقل والدين فتح الطريق لهذا المسلك التقريري في التعامل مع تصادم القيم، حيث أتاح لصاحبيه: «فيبر» و«برلين» فرصة صرف المعارضين معاً: العقل والدين، إذ أبى الاستناد في اختيار هذه القيمة أو تلك إلى أي دليل عقلي ولا أية بينة دينية.

٢،٢ - طريق التدليل: لقد أراد الفيلسوفان الألمانيان: «بورغن هابرمانس»^(١٦)

و«كارل أوتو آبل»^(١٧) من الجيل الثاني لمدرسة «فرانكفورت» النقدية أن يسلكا في معالجة تصادم القيم طريقاً يضاد طريق التقرير الذي أخذ به «فيبر» و«برلين»، أي طريقاً يبني على التدليل العقلي، إلا أنهما قرراً أن يكون تدليلاً من نوع خاص، فينبغي أن لا يكون من فعل العقل التأملي المنكفٍ على الذات، وإنما من فعل العقل التواصلي المنفتح على الجماعة، ولا أن يستند إلى عقلانية كيانية تزعم مطابقة الواقع في جوهره، وإنما إلى عقلانية إجرائية تكتفي بتحديد القواعد التي يصح بها المطلوب؛ وبناء على مقتضى هذا العقل التواصلي الإجرائي، يتوجب تحديد شروط الصحة التي يجب أن يستوفيها الحكم القيمي، هذه الشروط التي أجملها «هابرمانس» في مبدئين اثنين :

أحدهما: مبدأ التعميم^(١٨)، ومقتضاه أن الحكم القيمي لا يصح إلا إذا كان كل ما ينتج عن تطبيقه العام، قضاءً لمصالح كل واحد، مقبولاً عند جميع الأشخاص المعنيين، بمعنى أنه لا صحة للحكم القيمي بغير إجماع.

والثاني: مبدأ المعاشرة، ومقتضاه أن الحكم القيمي لا يصح إلا إذا اتفق على صحته جميع الأشخاص المعنيين بوصفهم معاشرين، بمعنى أنه لا صحة للحكم القيمي من غير معاشرة.

ومن هنا، يظهر أن المعاشرة حوار يختص بكون المعاشرين يقيّمون الأدلة العقلية على صحة الأحكام القيمية، أي يختص بما يمكن أن نسميه بـ«الدليل التصحيحي الجماعي»^(٢٠)، إذ يستهدف استعادة التفاهم والإجماع بواسطة الأدلة كلما حصل

المنازع بصدق هذا الحكم القيمي أو ذاك حتى ولو دعا ذلك إلى معاودة هذا الغوار مرات عدة، بل مواصلته إلى غير ما نهاية.

لكن «أبل» يرى أن هذا التدليل التصعبي يبقى فيه شيء من التقريرية، حيث إنه يقف عند التدليل على صحة الأحكام القيمية، أو باصطلاحنا عند تصحيحها، ولا يجاوزه إلى التدليل على صحة مبدأ التعميم نفسه الذي تبني عليه هذه الأحكام، أو قل تصحيحه، بل إنه يقرر صحة هذا المبدأ تقريرا؛ والحال أن دفع التصادم القيمي لا يحصل إلا بتصحيح هذا المبدأ الذي يقضي باتفاق جميع العقلاء؛ ويتخذ هذا التصحيح عنده شكل تأسيس آخر (بكسر الخاء)، وتوضيح ذلك أنه بين كيف أن كل مناظرة، أيًا كانت، تتطوي على شروط تعاملية أو تداولية كلية مختلفة، منها، على سبيل المثال، أنه يجب أن أعمال معاوري على أنه مساولي في حق التدليل وأن أفترض أنه يصدقني القول كما أصدقه، وأن أتعاون معه على الظفر بالصواب كما يجب أن لا نصف بالصحة إلا الحكم الذي يحظى باتفاق لا يستثنى منه أي واحد؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يقع المنازع في أي شرط من هذه الشروط التعاملية في مناقضة نفسه: لأنه لا يمكن أن ينزع فيه إلا بالتسلل به ومبدأ التعميم هو واحد من هذه الشروط التداولية الملزمة، فيكون المعترض على هذا المبدأ متناقضا مع ذاته، إذ اعترافه عليه هو في نهاية المطاف إقرار به، كما إذا قال القائل: «أطلب أن يقر الجميع بصحبة الدليل الآتي: لا يحتاج المستدل إلى إقرار الجميع بصحبة القواعد التداولية والتواصيلية للتدليل، أي الإقرار بأنها تقضي إلى الإجماع»^(٢١) أو باختصار، «أطلب أن يقع الإجماع على عدم صحة الإجماع»، وهذا القول في غاية التناقض؛ يترتب على هذا التأسيس الآخر أن الشروط التفاعلية التي تقوم عليها المناظرة هي بمنزلة جملة من القيم الكلية، أي قيم يأخذ بها المتناظرون في كل المجتمعات.

وحصل ما نقدم أن تعامل «هابرماس» و«أبل» مع التصادم القيمي عبارة عن ممارسة التدليل على رتبتين متقاوتيتين: تدليل تصحيحي (أو باختصار تصحيح) وقدليل تأسيسي (أو باختصار تأسيس)؛ أما التدليل التصحيحي الذي يأخذ به

«هابرماس»، فإنه يخرج معايير التصحيح من دائرة التصادم، على اعتبار أن هذه المعايير هي عبارة عن حدود أخلاقية مقررة في الممارسة التواصلية اليومية، كما هو مقرر فيها أن تسوية النزاعات بواسطة الأدلة خير من تسويتها بواسطة العنف؛ والتصادم لا يقع إلا في القيم التي هي دون هذه المعايير العامة والتي نحكم في صحتها إلى هذه المعايير نفسها؛ وأما التدليل التأسيسي الذي يأخذ به «آبل»، فإنه لا يستثنى معايير التصحيح من التصادم نفسها ما لم يتم إقامتها على أساس آخر (كسر الغاء)، لأنها بغيره تبقى مجرد تحكمات أو تقريرات، وهذا الأساس الآخر يتجلّى في تناقض من يعارضها مع نفسه، لأنها تشكل مقتضيات دليله عينه؛ ويستفاد من هذا أن الأساس المطلوب إنما هو في نهاية المطاف «العقل» أو «العقلانية»، وعندئذ، يمكن أن ينفلق باب التصادم في القيم؛ غير أن «هابرماس» لم ير في هذا التأسيس إلا تخلياً عن العقل التواصلي الإجماعي، ونوكوصاً إلى العقل التأملي المجرد الذي جعل، هو وأبل، من نبذه منطلقاً لذهبهما في مواجهة التصادم القيمي^(٢٢).

وحيثئذ، يتبيّن كيف أن التعارض الذي أقامته عقلنة العالم بين العقل والدين فتح الطريق لهذا التوجه التدليّي في التعامل مع تصادم القيم، حيث أتاح لصاحبيه: «هابرماس» و«آبل» فرصة حفظ أحد المعارضين، وهو العقل، وصرف الثاني، وهو الدين، إذ استند أساساً إلى العقل وترك الاستناد إلى الدين، واتخذ هذا الحفظ للعقل صورتين اثنتين، إحداهما صورة نسبية تمثلت في قبول قيم مجتمعية من غير نقد كما فعل «هابرماس»؛ والثانية، صورة مطلقة تمثلت في استبدال «الدليل على العقل» مكان «الإيمان بالعقل» كما عند «آبل».

٣,٣ - طريق التفريق: يرى الفيلسوف الأمريكي «جون رولز» أن التعددية واقع ملحوظ في المجتمع «اللبيرالي» لصعوبات الحكم على الأشياء، بسبب غموض المفاهيم الأساسية واختلاف الاعتبارات، وخصوصية التجارب وتفاوت التقديرات وعسر الاختيارات^(٢٣) كما يرى أن رفع التصادم القيمي الناتج عنها ينبغي أن يكون بطريق التفرق، فيؤكّد أيما تأكيد على الفرق بين الدائرة العامة والدائرة الخاصة من حياة الإنسان، و يجعل الدائرة العامة تختص بحملة من القيم التي ينفي أن

يشترك فيها كل أفراد المجتمع، وهي القيم التي تدخل في نطاق العدل، بينما يجعل دائرة الخاصة تتضمن القيم التي يختص بها كل فرد والتي تحدد تصوّره للحياة الطيبة، وهي القيم التي تدخل في نطاق الخير، بحيث لا تتعدد القيم إلا في هذه دائرة الثانية وحدها.

وحتى يستدل «رولز» على هذا التفريق بين دائرة العام التي تحضن مبادئ العدل، ودائرة الخاص التي تحضن تصورات الحياة الطيبة، يلجأ إلى تخيل حالة أصلية ضرب فيها حجاب بين الناس، وبين معرفة كثير من أحوالهم ومصالحهم وأوضاعهم وأدوارهم، حتى لا تؤثر هذه الأعراض والحيثيات فيما يقررونه ويجمعون عليه^(٤): ولما كانوا يحتاجون إلى أن يتوزعوا فيما بينهم موارد محدودة، فقد اهتدوا، بفضل هذا التجدد، إلى صوغ مبداءين ينظمان هذا التوزيع على أعدل وجه:
المبدأ الأول: يقضي بأن يكون لكل شخص الحق في التمتع بأكبر قدر من الحريات الأساسية موافق للقدر الذي يتمتع به غيره.

والمبدأ الثاني: يقضي بأن تتعلق الفروق الاجتماعية والسياسية بوظائف وأوضاع تكون متاحة للجميع في ظل تساوي الفرص، كما يقضي بأن تتحقق هذه الفروق أكبر فائدة للفئات المحرومة من المجتمع.

وبناء على هذا التفارق بين القيم المقارنة للعدل والقيم المقارنة للحياة الطيبة أو الخيرة، استطاع «رولز» أن يحصر التعدد في دائرة الخير ويخرجه من دائرة العدل؛ فلكل واحد تصوّره الخاص للخير، لكن الجميع يشترك في مبادئ العدل، واشتراكهم في هذه المبادئ الإجرائية من شأنه أن يضع قيوداً على تصوّراتهم الخاصة للخير، فيجعل التعددية الناتجة عنها، على حد تعبير «رولز»، تعددية معقوله، وكل تصوّر للخير يخرج عن هذه المبادئ يعد تصوّراً غير معقول.

ومن ثم، يتضح أن طريق التفارق الذي سلكه «رولز» يتطابق مع التعارض الذي أقامته «الفكرانية الليبرالية» بين السياسة والأخلاق، مع العلم بأنه يعد من أكبر منظريها الذين سعوا إلى تجديد بنائها؛ فالعدل، ما دام نطاقه عاماً، فهو شأن سياسي، والخير، ما دام نطاقه خاصاً، فهو شأن أخلاقي؛ ولما كان التعارض بين

السياسي والخلي يتحمل وجهين في الترتيب: «تقديم السياسي على الأخلاقي» و«تقديم الأخلاقي على السياسي»، أخذ «رولز» بالوجه الأول، فجعل العدل متقدماً في الرتبة على الخير تقدم الشرط على المشروط، إذ لو لا العدل لما كان ثمة خير كما جعله متقدماً في الشرف عليه تقدم الفاضل على المفضول، إذ العدل هو أم الفضائل على الإطلاق.

٤،٣ - طريق التجميع: سلك الفيلسوف الأمريكي «ميكايل ولترز» في مواجهة تصادم القيم طريقة يضاد طريق التفريق الذي أخذ به «رولز»، أي طريقة يبني على التجميع بين الجانب السياسي والجانب الأخلاقي، مبيناً كيف أن التعددية تعرض لكل القيم، كائنة ما كانت؛ ولذا، لا يمكن استثناء العدل منها كما فعل «رولز»؛ فالعدل هو نفسه دوائر متعددة، إذ مبادئ التوزيع التي يقوم عليها تختلف باختلاف الخيرات، التي لا تنفصل عن سياقها الاجتماعي، ولا عن دلالاتها بالنسبة لأهل هذا السياق، بل إن الخير الواحد قد يتم توزيعه على وجوه متعددة في سياقات مختلفة بحسب فهم من يعندهم شأنه^(٢٥)؛ وإذا كان الأمر كذلك، بطل مسلك التفريق بين العدل والخير الذي سلكه «رولز»، ووجب الجمع بين القيم الكلية المشتركة والقيم الجزئية المخصصة، إلا أن هذا الجمع، كما يراه «ولترز»، ليس إشراف القيمة الكلية على القيمة الجزئية^(٢٦)، أو قل «جمعاً من فوق»، ولا هو تأسيس القيمة الجزئية على القيمة الكل، أو قل «جمعاً من تحت»، وإنما هو دخول الجزء في الكل أو، بعبيره، دخول العد الأدنى في العد الأقصى أو انطواء اللطيف في الكثيف^(٢٧).

وتوضيح ذلك أن القيم الأخلاقية المشتركة ليست معاني سابقة ومدركة ابتداء لجميع الناس، ثم يعملون على إلباسها لباساً اجتماعياً وتاريخياً يخص أقوامهم، فيختلفون فيما بينهم كما لو كانت هذه المعاني ابتداءً لطيفة، أو دنيا، ثم تصير انتهاء معاني كثيفة، أو قصوى، وإنما هي، على الحقيقة، تبتدئ كثيفة، أو قصوى، إذ تكون أصلاً مندمجة في اللغة الأخلاقية لقوم مخصوصين، والكثافة تأتي بالذات من هذا الاندماج الخاص؛ لكن على الرغم من قوة هذا الاندماج، يجوز أن تأتي ظروف خاصة كالازمات الاجتماعية والمواجهات السياسية، فتجلى فيها هذه المعاني في كامل

لطفها، فيشتراك الناس جمِيعاً في التعرُف عليها، أيَا كانت خصوصية لفَقْتهم الأخلاقية؛ ومثال ذلك أَنَّنا لو شاهدنا مسيرة لجمهور غير جمهورنا يحمل لافتات كَتُبَ على بعضها كلمة «العدل» وعلى بعضها كلمة «الحق»، لهمَّنا بالسير معهم واندفعنا في مساندتهم، فهُما مراوِّدهم واعترافاً بالقيم التي يتظاهرون من أجلها، ولو أَنَّنا لا نشاركهم ثقافتهم، وما ذاك إِلا لأنَّ مراوِّدهم بهذه الكلمات ليس النظريات الأخلاقية التي تدور على هذه القيم في ثقافتهم، وإنَّا قد ترددنا في الاشتراك في مسیرِتهم، وإنما معانٍ بسيطة ومبشرة ومتكررة تجمعنا إِليهم.

وعلى الجملة، فإنَّ للقيم الأخلاقية وجهين اثنين: أحدهما وجه كثيف يخص كل أمة على حدة، لتعلقه بثقافتها وتاريخها، وبفضله تتعدد هذه القيم؛ والثاني وجه لطيف يشتراك فيه أفراد الإنسانية جمِيعاً، ولا ينكشف لهم إِلا من خلال الأحداث ذات البال، أو قل الابتلاءات، التي تقع لهذه الأمة أو تلك، وبفضله تتوحد هذه القيم؛ وعلى هذا، يكون طريق «ولتزِر» في التعامل مع التصادم القيمي هو المزاوجة بين المختص والمُشترك، بحيث تكون القيم مشتركة إنسانياً، مختصة اجتماعياً، والمُشترك الإنساني منها لا يشرف على المختص الاجتماعي ولا يُؤسسه.

وعندئذ، يتبيَّن أنَّ التجميُّع الذي اختاره «ولتزِر» طريقة للتعامل مع التصادم القيمي يزدوج بنوع من التقرير، ذلك أنَّ الجانب الأخلاقي المشترك، ولو أنه لا ينفك عن الجانب الأخلاقي المختص تحقيقاً أو واقعياً، وأنه لا سبيل إلى وضع لغة كليلة تصوغه وتتقلله، فإنه يقبل أن ينفك عنه تقديرًا أو افتراضًا؛ لأنَّ مشاركة الغير في معانٍ الأخلاقية ثابتة ولا غبار عليها، على خصوصية ثقافته؛ أو قل، بإيجاز: إن الجانبين: المشترك والمختص مجتمعان على وجه الحقيقة، مفترقان على وجه الاعتبار؛ لذلك، لا نتعجب أن يرجع صاحب صدام العضارات في إقامة التعارض بين الثقافة والأخلاق إلى «ولتزِر» بالذات، مؤكداً على أنَّ هناك ثوابت أخلاقية واستعدادات معنوية كليلة في كل الثقافات، وأنها هي التي ينبغي أن نطلبها بدل أن ندافع عن خصائص ثقافة بعينها، زاعمين أنها خصائص كليلة، تعيمها لما حقيقته الخصوصية^(٢٨).

٤- تقويم التعددية القيمية

لقد فرغنا من الكلام في الصفات التي تختص بها التعددية القيمية، وفي الظروف التي لا بستها وكذا في طرق التعامل مع التصادم الناتج عنها؛ يبقى أن نعرض هذا المذهب على محك التقويم، فننظر هل تعرّضه صعوبات تحد من أهميته؛ فقد رأينا كيف أن هذا المذهب التعددي، بمقتضى ظروفه، ينبعني على مبادئ ثلاثة، وهي: «مبدأ التعارض بين العقلي والديني» و«مبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي» و«مبدأ التطابق بين الثقافي والأخلاقي»، ويكتفي لتحقيق غايتنا في التقويم أن نوجه نقدنا إلى هذه المبادئ الثلاثة.

٤-١. مسلمات النقد

تنطلق في هذا النقد من دعاءٍ ثلاثة كنا قد أقمنا عليها الدليل في مقام آخر^(٢٩)، ونكتفي هنا بإزالتها منزلة مسلمات:

أ - أن أفعال الإنسان كلها أفعال خلقية، وتوضيح ذلك أن الأفعال الإنسانية هي على قسمين كبيرين: أحدهما أفعال تحقق مقاصد خلقية تحقيقاً مباشراً، كما إذا صدق الإنسان في قوله أو وفى بوعده، وهي التي جرت عادة الاستعمال على تخصيصها باسم «الأخلاق»؛ والقسم الثاني أفعال هي وسائل لتحقيق مقاصد خلقية؛ وهذا القسم الثاني يحتوي هو نفسه على ضربين من الأفعال: أحدهما أفعال قريبة، وهي التي يكون لها ظاهر معنوي كما إذا صلى الإنسان، فالصلة ليست ابتداء خلقاً، ولكنها تورث خلقاً، وهو «الانتهاء عن الفحشاء»؛ والضرب الثاني أفعال بعيدة، وهي التي يكون ظاهرها مادياً كما إذا أنفق الرجل على والده، فهذا الفعل ليس ابتداء خلقاً، ولا انتفاع الوالد بواسطة هذا الإنفاق خلقاً، ولكنه يورث لصاحبته خلقاً، وهو «البر بالوالد».

ب - أن الأخلاق مأخوذة من الدين، وتوضيح ذلك أنها تدور على الخير والشر، والخير والشر قيمتان لا تنشأان من الواقع؛ لأن الواقع لا ينشئ إلا الواقع، والقيمة أمر واجب، والواجب خلاف الواقع^(٣٠)، كما أنهما لا ينشأان من العقل المستقل، أو

باصطلاحنا العقل المجرد^(٣١): لأن العقل المستقل لا ينشئ إلا القانون، أما القيمة، فهي عبارة عن مثال؛ والمثال خلاف القانون، إذ القانون يسبقه الشك وقد يعقبه الخطأ، في حين أن المثال يسبقه اليقين ولا يعقبه إلا الصواب؛ فلا يبقى إلا أن الأخلاق، على الأقل في أصولها، مصدرها الدين، فيحدث منها العقل، بإحدى آلياته الاستدلالية، فروعًا، فيتوهם بعضهم أن الأخلاق كلها، أصولاً وفروعًا، إنما هي من صنع العقل الإنساني.

ج - الأخلاق على مراتب ثلاثة: لقد قلنا بأن كل فعل عبارة عن وسيلة أو أداة لتحقيق مقصد أو قيمة، إلا أن هذا المقصد قد يحصل اليقين أو القطع في نفعه أو لا يحصل، كما أن هذه الوسيلة قد يحصل اليقين في نجاعتها أو لا يحصل؛ وتحتاج الأخلاق باختلاف حظها من اليقين في نفع المقاصد واليقين في نجاعة الوسائل، فالأخلاقي المؤيدة هي تلك التي تكون قطعية النفع في المقصد وقطعية النجاعة في الوسيلة؛ والأخلاقي المسددة هي تلك التي تكون قطعية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة؛ والأخلاق المجردة هي تلك التي تكون ظنية النفع في المقصد وظنية النجاعة في الوسيلة^(٣٢).

٢،٤ - نقد مبادئ التعددية القيمية

١،٢،٤ - نقد مبدأ التعارض بين العقل والدين: لنشتغل الآن بنقد المبدأ الأول الذي تفرعت عليه التعددية القيمية والذي أنتج تسبباً عقلياً، وهو «مبدأ التعارض بين العقل والدين»؛ فالمعروف أن هذا التعارض هو الذي انبثت عليه النزعة العلمانية، فيكون هذا المذهب التعددي نتيجة من نتائجها، ولا نريد هنا التعرض لهذه النزعة، وإنما نريد أن نتأمل هذا التعارض بما يكشف عن إفضائه إلى نقيس مقصوده العلماني؛ فالمعنى المباشر للتقرير بين العقلي والديني معنيان كلاهما باطل: أحدهما أن الدين لا شيء من العقل فيه؛ والثاني أن العقل لا شيء من الدين فيه.

وبيان بطلان المعنى الأول، أي أن الدين لا شيء من العقل فيه، أن النص الديني

لا يأتي مجردًا من الأدلة بإطلاق، بل قد يتضمن منها ما يتضمنه النص غير الديني الصريح، ومعلوم أنه حيثما وجد الدليل، فشمة عقل، فإذاً يكون في النص الديني قدر من العقل يزيد أو ينقص، بيد أن فيه شيئاً آخر هو الذي جعل بعضهم يختزلون مضمون النص الديني فيه، واقعين في فساد التعميم، وهذا الشيء هو الإيمان، ومعلوم أن حد الإيمان هو أنه الاعتقاد بغير دليل من العقل المستقل، أي أنه قرار غير عقلي بالمعنى المجرد^(٣٣) فحين يستعمل هؤلاء عبارة «النص الديني»، فالمراد عندهم «النص الإيماني»، والنchan: الديني والإيماني، كما ترى، مختلفان وإن جاز تداخلهما.

وبيان بطلان المعنى الثاني، أي أن العقل لا شيء من الدين فيه، أن الدليل العقلي ليس كل ما فيه مستدلاً عليه، بل نجد فيه ما لا استدلال عليه، بدءاً من المقدمات وانتهاء بقواعد الاستدلال، فهذه جميعها تكون موضع تسلیم، واضح أن التسلیم هو القبول بغير دليل، فيكون من جنس الإيمان، فإذاً في الدليل العقلي نصيب من الإيمان، أي نصيب من القرارات غير العقلية؛ وليس هذا فحسب، بل إن اختيار العقل طریقاً للتعامل مع تصدام القيم، علاوة على أنه اختيار أخلاقي، هو قرار إيماني صريح، حتى إن بعض منظري العقلانية الحديثة يتكلم بهذا الصدد عن «الإيمان بالعقل»^(٣٤)، والشاهد على ذلك أن التدليل على العقل لا يمكن أن يقنع من لا يقبل المبادئ والقيم التي يستند إليها هذا التدليل.

وإذا ظهر أن في الدين عقلاً وفي العقل ديناً، لزم أن يبطل كلاً الطريقيين المتباغبين في التعامل مع تصدام القيم، وهما: «التقرير المطلق» و«التدليل المطلق»، لظهور انبناه الطريق الأول على الإيمان المحسن، وظهور انبناه الطريق الثاني على العقل المحسن.

٢،٢،٤ - **نقد مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق: لننعطف الآن على نقد المبدأ الثاني الذي تفرعت عليه التعددية القيمية والذي أنشأ سلطاً سياسياً، وهو «مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق»؛ فبموجب المسلمة الأولى المذكورة، فلا بد لكل فعل إنساني أن يصطبغ بصبغة أخلاقية، إما ابتداءً وإما بواسطة؛ يترتب على**

هذا أن الفعل السياسي ينبغي أن يندرج تحت الفعل الخلقي، إلا أن هذا الاندراج ليس اندراجاً مباشراً، ذلك أن الفعل السياسي يتأسس مبدئياً على ركين هما: «المصلحة» و«السلطة»؛ والمصلحة إما نافعة، فينبغي جلبها، وإما ضارة، فينبغي دفعها، وجلب المصلحة النافعة فعل حسن، ودفع المصلحة الضارة فعل قبيح، والحسن والقبح قيمتان خلقيتان؛ والسلطة، هي الأخرى، إما موزعة بين مؤسسات مختلفة، فتحتمل تصرفات عادلة، وإما مجمعة في مؤسسة واحدة، فتترجح فيها التصرفات الظالمة، والعدل والظلم قيمتان خلقيتان.

وإذا صح أن السياسة جزء من الأخلاق، صح معه أيضاً أن الطريق المتبع في مواجهة التصادم بين القيم، وهو «التفريق» مردود؛ ولا أدل على ذلك من كون «رولز» في كتابه الأول: نظرية العدل لم يفرق بين النظرية السياسية والنظرية الأخلاقية فيتناوله موضوع «العدل»، ولم يعمد إلى التفريق بينهما إلا بعد أن توجهت على مذهبها احتجازات شتى، ولا سيما من أولئك الذين صاروا يعرفون بـ«الجماعيين»^(٣٥)، فوجد في هذا المسلك مخرجاً مناسباً لدفع هذه الاحتجازات، جاعلاً متعلق السياسة هو العدل، ومتعلق الأخلاق هو الخير؛ وعلى هذا، يكون «رولز» قد تكلف هذا التفريق، دفاعاً عن مذهبة، والدليل على هذا التكلف أنه رتب العدل فوق الخير، وهذا لا يصح مطلقاً، نظراً لأن العدل هو نفسه خير، وأن ما انطوى في مبادئه ومقتضياته من القيم التي أقر بها «رولز» نفسه كـ«المساواة» و«الحرية» و«الاحترام» و«التسامح» و«الاعتدال» و«التعاون» هي الأخرى خيرات؛ وقد اضطر في نهاية المطاف إلى التسلیم بوجود نظرية أخلاقية لطيفة، أو مضيقية، يستند إليها مفهوم «العدل» في مقابل النظرية الأخلاقية الجوهرية، أو الموسعة، التي يستند إليها مفهوم «الخير»^(٣٦).

ورب معارض يقول بأن المقصود بالعدل عند «رولز» هو العدل التوزيعي المتعلق بتقسيم موارد محدودة بالسوية، وليس العدالة بمعنى «الاستقامة في السلوك»؛ ويمكن أن نجيب عن هذا الاعتراض بأن التوزيع، بموجب المسلمة الأولى السالفة

الذكر، يجوز أن يعد فعلاً خلقياً، نظراً لأنَّه من الضرب الذي يكون وسيلة إلى تحقيق مقصد خلقي، قريبة كانت أو بعيدة.

٣،٢،٤ - نقد مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق^(٣٧): لتأتِ أخيراً إلى نقد المبدأ الثالث الذي تقررت عليه التعديدية القيمية والذي ولد تطرفاً ثقافياً، وهو «مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق»؛ فنقول بأنَّ هذا التطابق لا يصح بإطلاق؛ فبمقتضى المسلمة الثالثة السابقة، تكون الأخلاق على مراتب ثلاثة: أدناها الأخلاق المجردة، وأوسطها الأخلاق المسددة، وأعلاها الأخلاق المؤيدة؛ والواقع أنَّ إمكان التطابق بين الثقافة والأخلاق يختص بالرتبة الأخلاقية الثالثة، وهي رتبة ينكرها هذا المذهب بموجب إنكاره العمل وفق الفطرة الدينية، مع أنها ليست إلا مجموعة القيم التي يخلق بها الإنسان؛ أما الرتبتان الأخلاقيتان: الأولى والثانية، فلا تطابق بينهما وبين الثقافة، وبيان ذلك كما يلي :

يرجع أهل الأخلاق المؤيدة إلى النصوص الدينية التي بين أيديهم، فيتدبرونها لكي يتصرفوا وفق حكماتها، ولا يكتفوا باستبطاط مقاصدهم أو قيمهم من هذه النصوص كما يفعل أهل الأخلاق المسددة، بل يجاوزوا ذلك إلى الاجتهاد في أن يستبطروا منها الوسائل التي توصلهم إلى تحقيق هذه المقاصد، فيبنيوا على هذه المقاصد والوسائل مجتمعة قواعدهم وأحكامهم، متبعين في هذا الاستبطاط المزدوج طرقاً عقلية أوسع من الطرق التي يتبعها من هم دونهم في الرتبة، وهم أهل الأخلاق المسددة، وبالأولى أهل الأخلاق المجردة؛ وما كانت الأخلاق المؤيدة تلتمس في النص الديني كل مقومات الفعل الإنساني، مقاصد ووسائل، أي كانت تحيط بأفعال الإنسان بحيث لا يستثنى منها أي واحد، فقد صارت قادرة على صنع الفعل الثقافي نفسه، فلا يكون في المقدور فصل الفعل الثقافي عن الفعل الخلقي.

أما أهل الأخلاق المسددة، فإنهم، في رجوعهم إلى النصوص الدينية التي بين أيديهم وتأملهم فيها على اختلاف فيما بينهم، يقفون عند حد استبطاط بعض المقاصد أو القيم الأساسية منها، فيبنون عليها قواعدهم وأحكامهم، متبعين في هذا الاستبطاط والبناء طرقاً عقلية أوسع من الطرق التي يتبعها أهل الأخلاق المجردة؛

أما وسائلهم في تحقيق هذه المقاصد أو القيم الأخلاقية، فإنهم يكتفون باستمدادها من أدلة عقولهم وحدها ومن خارج هذه النصوص؛ ولما كانت الأخلاق المسددة تأخذ قيمها من نص مخصوص، وكانت الثقافة تشكل دائرة واسعة تشمل هذا النص وغيره، فقد قام بين هذين الطرفين، أي الأخلاق والثقافة، تفاوت أشبه بالتفاوت بين الجزء والكل، فيكون تميزاً محدوداً، لأن الجزء من جنس الكل وإن افترق عنه في المقدار.

وأما الذين يضعون بعقولهم المستقل الأخلاق المجردة، فإنهم يجتهدون في أن يأتوا بها على الوجه الذي يجعل منها مجموعة من مبادئ كلية تصاهي في عموميتها واستقلاليتها القوانين العلمية^(٢٨)، بحيث لا يكون من شأنها الارتباط بثقافة بعينها، ثم يعمدون إلى تطبيقها على هذه الثقافة أو تلك، كما يطبقون القوانين العلمية على هذه الواقع أو تلك؛ ولما كانت الأخلاق المجردة عبارة عن كليات مقدرة، والثقافات عبارة عن حالات خاصة تنزل عليها هذه الكليات المعنوية، أصبح التفاوت بين الطرفين، أي الأخلاق والثقافات، أشبه بالتفاوت بين الكلي والجزئي، فيكون تميزاً تماماً، لأن الجزئي ليس من جنس الكلي وإن اندرج تحته.

وعلى الجملة، فإن العلاقة بين الثقافة والأخلاق تختلف باختلاف مراتب الأخلاق، ف تكون تطابقاً صريحاً متى كانت أخلاقاً مؤيدة، وتفاوتاً محدوداً متى كانت أخلاقاً مسدة، وتفاوتاً تماماً متى كانت أخلاقاً مجردة.

وإذا نحنتأملنا علاقة المشترك بالمحترض (أو علاقة الجانب الموحد بالجانب المتعدد) في سياق الفروق بين هذه الضروب الثلاثة من العلاقة بين الثقافة والأخلاق، وجدنا أن الجانب المشترك أقوى في التأييد منه في التسديد وأقوى في التسديد منه في التجريد، أو، على العكس من ذلك، أن الجانب الخاص أقوى في التجريد منه في التسديد، وأقوى في التسديد منه في التأييد، ذلك الأخلاق المؤيدة على شدة اتصالها بالثقافة الخاصة تكون أبعد مراتب الأخلاق اشتراكاً بين الناس وأدعي إلى وحدتهم؛ والسر في ذلك هو أن المشترك الأخلاقي في مرتبة التأييد لا يرد من خارج على المحترض الثقافي، وإنما يصدر من داخله، والوارد من الخارج

منفصل ولو سعى إلى الاتصال، والصادر من الداخل متصل ولو سعى إلى الانفصال. يبقى أن هناك اختلافاً بين موقفنا الذي يقول بالاتصال بين الثقافة والأخلاق المؤيدة وبين موقف «ولتز» الذي يذهب إلى أن الأخلاق مزدوجة، حيث إنها من جهة أخلاق كثيفة، أو مختصة، تطبعها الثقافة، ومن جهة ثانية أخلاق لطيفة، أو مشتركة، تتجلّى في مناسبات خاصة؛ ووجهوه هذا الاختلاف بين الموقفين ثلاثة: أحدهما: أن الأخلاق التي اشتغل بها «ولتز» هي بالأساس الأخلاق المجردة؛ لكن متى رأينا أنه تأمل في بعض نصوص التوراة وضرب أمثلة من القيم التي تضمنتها، يمكن أن نتجوز، فتوسيع مجال الأخلاق التي بحثها، فتلحق بها الأخلاق المسدة، بينما تبقى الأخلاق المؤيدة خارجة كلّياً عن نطاق تناوله.

والوجه الثاني: أن «ولتز» نسب إلى الأخلاق الموسعة التي اشتغل بها الاتصال بين جانبيها الكثيف المتأثر بالثقافة، وجانبيها اللطيف المجرد من هذا التأثير، بينما وضحنا كيف أن هذه الأخلاق لا يحصل فيها اتصال، وإنما الذي يحصل فيها هو الانفصال، وهو على ضربين، انفصال كلي في جانب الأخلاق المجردة وانفصال جزئي في جانب الأخلاق المسدة.

والوجه الثالث: أن ما ادعاه من الاتصال بين الجانبين: الكثيف واللطيف لا يصدق إلا على الأخلاق المؤيدة، وهي أخلاق لم يشتغل بها أو لم يتطلع إليها، ولو أنها ترجع إلى أخلاق الفطرة كما جاءت في النصوص الدينية.

٤ - معلم تعدديّة قيمية جديدة

مما تقدم يتخلص أن المبادئ التي تتبّني عليها التعديّة القيمية، والتي ينبع عنها التصادم بين القيم، وهي: «مبدأ التعارض بين العقل والدين» و«مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق» و«مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق»، مبادئ تردّ عليها اعتراضات توجب أن تستبدل مكانها مبادئ تصادها، وهي: «مبدأ التوافق بين العقل والدين» و«مبدأ التوافق بين السياسة والأخلاق» و«مبدأ التقاويم بين الثقافة والأخلاق» وعندئذ، يحق لنا أن نتساءل هل يلزم من صحة هذه المبادئ المضادة

القول بانتفاء التعدد في القيم، أي القول بثبتوت وحدتها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هو نوع التعددية القيمية التي يمكن أن تتولد من هذه المبادئ؟ الجواب أنه ينبغي التفريق بين التعددية القيمية التي نشأت في ظروف حداثية و«إيديولوجية» و«ستراتيجية» خاصة، وبين واقع التعدد الذي نلمسه في حياة الأفراد وتاريخ المجتمعات، ولنلاحظه في كل الظروف المكانية والزمانية؛ وال Shawahd على ذلك أكثر من أن تحصى، حسبنا منها تاريخ الممارسة الفكرية الإسلامية؛ وعلى هذا، فإن إبطال مذهب التعددية القيمية المعاصر لا يلزم منه أبداً إبطال مبدأ التعدد القيمي، ولا بالأحرى العرمان من حق التعدد القيمي؛ فإذاً نحتاج إلى إنشاء تصور جديد للتعدد قيمي لا تصادم فيه، وقد نسمى هذه التعددية الجديدة باسم «تعددية القيم المتصادفة» في مقابل «تعددية القيم المتصادمة» التي نسعى إلى الخروج منها؛ ومن هنا، لا بد للتعددية التصادف من أن تتقى الآفات الثلاث التي دخلت على تعددية التصادم المعاصرة، وهي: «آفة التسيب العقلي العدائي» و«آفة التسلط السياسي الإيديولوجي» و«آفة التطرف الثقافي الستراتيجي»، ويكون هذا الانقاء من الوجوه التالية :

٤-٣-١- تأسيس العقل على الإيمان: فقد ذكرنا أن آفة التسيب العقلي نشأت عنأخذ العقل ونبذ الدين، أي عن «إطلاق العنان للعقل»؛ ولا سبييل إلى دفع هذا التسيب إلا بشيء يتقدم على العقل، ولا يتقدم عليه إلا الإيمان^(٣٩)، بدليل أن الأخذ بالعقل نفسه يحتاج إلى الإيمان به، حتى إن بعض الفلاسفة طمعوا في الحد من هذا التسيب بالرجوع إلى هذا الإيمان الأول بالعقل، والإيمان في مجال العقل ك بالإيمان في مجال الدين، فكلاهما لا يعني فيه الدليل المجرد؛ ومتن استند العقل إلى الإيمان، وجد فيه هادياً يهديه إلى طريق في التعددية، لا يتبدد بها العقل ولا يتختبط، كما يتبدد ويختبط في المذهب التعددي المعاصر حتى كأنه خرج من العالم المسحور ليدخل في عالم ممسوس^(٤٠)، بل، إن استناده إلى الإيمان يجعله، على العكس من ذلك، يتمكن أيمماً تمكناً.

٤-٣-٢- تأسيس السياسة على الخير: فقد سبق أن آفة التسلط السياسي نشأت

عنأخذ السياسة ونبذ الأخلاق، أي «إطلاق الزمام للسياسة»؛ ولا سبيل إلى دفع هذا التسلط إلا بتحصيل اليقين بأن النظرية السياسية، كائناً ما كان متعلقها: سلطة أو مصلحة أو عدلاً أو حقاً، لا يمكن أن تستقل عن نظرية في الخير؛ لأن متعلقها هذا لا بد أن يكتسب قيمة خاصة، وهذه القيمة الخاصة ينبغي أن تكون خيراً، وإلا بطلت فائدة هذه النظرية السياسية، بل ينبغي أن نرى في السياسة نفسها واحداً من الخيرات، يجب فيها من المقتضيات الأخلاقية ما يجب في أي واحد من متعلقاتها؛ ومعلوم أن الخير ليس رتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة، وكلما كان الخير الذي تنسبه إلى السياسة أعلى، كانت هي أبعد عن التسلط، فما بالك إذا كان هذا الخير هو الخير الأسمى!

٣.٣.٤ - تأسيس الثقافة على الفطرة: فقد أشرنا إلى أن آفة التطرف الثقافي نشأت عنأخذ الثقافة ونبذ الأخلاق الدينية، أي «إطلاق اللجام للثقافة»؛ ولا سبيل إلى دفع هذا التطرف إلا بتحصيل اليقين بأن الثقافة، مهما تقلبت أطوارها وتقوى عطاوتها، تظل ناتجاً نسبياً، أي ناتجاً لقوم مخصوصين في مجال تداولي مخصوص، حتى ولو أخذ به غيرهم، طوعاً أو كرهاً، بل حتى ولو شمل أمم العالم كلها؛ لأن الثقافة كسب للإنسان صريح، والأصل في كل كسب أن يكون معلولاً بظروف خاصة، فضلاً عن أنه لا وجود لإنسان كلي مجرد من كل لباس تداولي؛ ومع هذا، فإننا نقطع بوجود قيم ومعان مشتركة بين الناس جمِيعاً، إلا أن حال الثقافة مع هذه القيم المشتركة أحوال ثلاثة، إما أن تبني عليها مع إقرار بأصلها غير الكسيبي، أو تبني عليها بغير إقرار بأصلها غير الكسيبي، عن قصد أو غير قصد، وإما أن تحرفها وتعمل على قطع صلتها بها، مستبدلة مكانها فيما ثقافية لا حظ لها في أن تكون مشتركة بين الأمم؛ وليس هذه المجموعة من القيم المشتركة غير الكسيبية إلا ما يدل عليه اسم «الفطرة»، فالفطرة هي جملة القيم المثل التي استمدتها الإنسان من الخير الأسمى؛ لهذا، فعلى قدر استناد الثقافة إلى هذه الفطرة والاهتداء بها في إنشاء قيمها الخاصة، تكون أبعد عن التعصب لهذه القيم، وأقرب إلى الانفتاح على غيرها والاشتراك معها.

ومجمل ما تقدم أن التعددية المطلوبة التي أسميناها بـ«تعددية القيم المتصادفة» هي التعددية التي لا تسيب عقلي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل العقل بمبدأ الإيمان، فلا عقل بغير عنان؛ وأيضا هي التي لا تسلط سياسي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل السياسة بمبدأ الخير، فلا سياسة بغير زمام؛ وأخيرا هي التي لا تطرف ثقافي فيها، ولا يكون ذلك إلا بوصل الثقافة بالفطرة، فلا ثقافة بغير لجام.

وحاصل الكلام في التعددية القيمية المعاصرة أنها مذهب فلسطي أخلاقي سياسي يقول بـ«مبدأ صدام القيم»، وهو يقتضي بأن تكون القيم متغيرة ومتباينة فيما بينها؛ وقد أحاطت بظهور هذا المذهب ظروف خاصة، هي أولا ظرف الحداثة الذي قام على مبدأ التعارض بين العقل والدين، وقد كان هذا التعارض سببا في تسيب عقلي صريح؛ وثانيا ظرف «اللبيرالية» الذي قام على مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق، وقد كان هذا التعارض سببا في تسلط سياسي شامل؛ وثالثا ظرف صدام الحضارات الذي قام على مبدأ التطابق بين الثقافة والأخلاق، وقد كان هذا التطابق سببا في تطرف ثقافي بعيد.

كما سلك أهل هذا المذهب طرقا متعارضة في مواجهة هذا الصدام القيمي، وهي: أولا طريق التقرير مع «فيبر» و«برلين»، وهو يجعل الفصل في القيم المتصادمة قائما على تحكم الإرادة؛ وثانيا طريق التدليل مع «هابرماس» و«أبل»، وهو يجعل الحد من القيم المتصادمة قائما على الإثبات بالدليل، وهو على نوعين: إثبات نسبي يقف عند المتعارف عليه اجتماعيا، وإثبات جذري يطلب أساسا مطلقا؛ وثالثا طريق التقرير مع «رولز»، وهو يحصر القيم المتصادمة في نطاق الحياة الخاصة للأفراد دون الحياة العامة التي لا صدام فيها؛ وطريق التجمع مع «ولتزر»، وهو يجعل القيم الأخلاقية متصادمة من حيث اندماجها في الثقافة، متوافقة من حيث اقترانها بالأحداث الإنسانية.

كل ذلك يدعو إلى طلب تعددية قيمة جديدة تقول بـ«مبدأ تصادف القيم»؛ ولا يتأنى تحصيلها إلا بإزالة أسباب التصادم، وهي الآفات الثلاث: آفة تسيب العقل، وآفة تسلط السياسة، وآفة تطرف الثقافة، ويمكن أن ندفع آفة التسيب بأن نبث في

العقل قيمة الإيمان، وأن ندفع آفة التسلط بأن نبث في السياسة قيمة الخير، وأن ندفع آفة التطرف بأن نبث في الثقافة قيمة الفطرة؛ فإذاً تعددية القيم المتصادفة، على عكس تعددية القيم المتصادمة المعاصرة، لا تسيب فيها ولا تسلط ولا تطرف.

الهوامش

(٣) C.J.McNIGHT : «Pluralism, Realism and Truth», in D.ARCHARD : Philosophy and Pluralism, p. 89.

(٤) نستعمل لفظ «التغاير» هنا في مقابل المصطلح الأجنبي: Incommensurability (المقابل الحرفي هو «عدم قابلية المقاييس»).

(٥) J. KEKES : The Morality of Pluralism, p. 21-22, p. 56.

(٦) بتعبير «Max Weber» (أو بالفرنسية: Entzauberung der Welt) (أو بالفرنسية: Désenchantement du monde) ويمكن أن نستعمل لأداء هذا المعنى التعبير التالي: «تبصير العالم» في مقابل «تسخير العالم» (أو بالفرنسية: Enchantement du monde» ..

(٧) المقايلان الفرنسيان: Polythéisme و Guerre des dieux و des valeurs

(٨) انظر KEKES نفس المصدر ص. 199-203 وأيضاً:

Ch. LARMORE : The Morals of Modernity, p. 167.

(٩) نفس المصدر ص. ١٨ وص. ٢١٧-٢١١

(١٠) انظر KEKES نفس المصدر ص.

(١) حتى نحفظ التقابل الصرف بين «التجددية» وضدتها، نقترح أن نستعمل لفظ «التوحدية» لإفاده هذا الضد، فنقول «التوحدية القيمية» في مقابل «التجددية القيمية»؛ ولقد استخدم الفلاسفة مفهومي «التجددية» و«التوحدية» أو بالاصطلاح القديم، «مذهب الكثرة» و«مذهب الوحدة» أول ما استخدموهما في مجال الوجود؛ فـ«التجددية» عندهم تدعى أن الموجودات في العالم عبارة عن جواهر فردية ومتعددة ومستقلة فيما بينها كما عند «ديكارت» في قوله بوجود جوهرين اثنين: «جوهر الجسم» و«جوهر الروح» في مقابل «التوحدية» التي ترد الأشياء كلها إلى جوهر واحد كما عند الماديين الذين يرجعون كل شيء إلى المادة أو «المثاليين» الذي يرجعون كل شيء إلى الروح.

(٢) نجد من بين الفلاسفة التجدديين: J.S. MILL , M. WEBER, W. JAMES, I. BERLIN, A. BAIER, R. BRANDT, S. HAMPSHIRE, T. NAGEL, D. NORTON, M. NUSSBAUM, M. OAKESHOTT, J. RAWLS, M. STOCKER, P. STRAWSON, Ch. TAYLOR, B. WILLIAMS.

- (22) S. MESURE & RENAUT A.: *La guerre des dieux*, p. 191.
- (23) J.RAWLS,: *Libéralisme politique*, traduit par C. AUDARD, p. 85-86.
- (٢٤) واضح أن «رولز» هنا يحدد صياغة «نظرية العقد الاجتماعي» التي أخذ بها «هوبز» و«روسو» و«كانط» من قبل.
- (25) M. WALZER,: *Sphères de justice*, traduit par P. ENGEL.
- (26) M. WALZER,: *Pluralisme et démocratie*, p.83-110.
- (27) M. WALZER: *Thick and Thin*.
- (28) S. P. HUNTINGTON : *Le choc des civilisations*, p.353.
- (٢٩) طه عبد الرحمن: *سؤال الأخلاق*. المركز الثقافي العربي.
- (٣٠) نفس المصدر، انظر الفصل الأول.
- (٣١) «العقل المستقل» اصطلاح أصولي ورد عند الشاطبي في كتاب المواقفات، ومعنىه «العقل المستقل عن الشرع» - وهو ما اصطلحنا عليه بـ«العقل المجرد» - في مقابل «العقل المقيد بالشرع» أو «العقل المتبعة للشرع»، وهو على ضربين اثنين: «العقل المتبوع للشرع في مقاصده» و«العقل المتبوع للشرع في مقاصده ووسائله معاً»؛ وقد أطلقنا عليهما على التوالي: «العقل المسدد» و«العقل المؤيد».
- (٣٢) وهما تنبه إلى أن مفهوم «المجرد» ليس معناه، كما يسبق إلى الذهن،
- Ch. LARMORE : أيضاً 199-203
The Morals of Modernity, p. 167.
- (11) S. P. HUNTINGTON : *Le choc des civilisations*, p.٢٤٤-٢٤٣.
- (١٢) نفس المصدر ص. ٢٥٣.
- (13) M. WEBER : «*Le métier et la vocation de savant*», in *Le savant et le politique*, trad. J. FREUND, Plon, Paris, 1959.
- (14) I. BERLIN: *Eloge de la liberté*; Voir aussi *Le bois tordu de l'humanité*.
- (15) S. MENDUS : «*Tragedy, Moral Conflict and Liberalism*», in D. ARCHARD : *Philosophy and Pluralism*, p. 191.
- (16) I. BERLIN: *Le bois tordu de l'humanité*, p. 88.
- (17) Jürgen HABERMAS .
- (18) Karl Otto APEL.
- (١٩) أو مبدأ الشمول (المقابل الفرنسي: "principe de l'universalisation")
- (٢٠) واضح أن لفظ «التصحيح» هنا ليس معناه «التصوير» أو «التقويم» كما في قولنا: «تصحيح الخطأ»، وإنما معناه «إثبات الصحة» كما في قولنا: «الدليل الذي يصح به الحكم».
- (21) Apel : «*Ethique de la discussion : sa portée, ses limites* », p. 157.

- POURTOIS H.: [1997]. Libéraux et communautariens, p.33-34.
- (٢٧) تنبه إلى أن لفظ «الأخلاق» مستعمل هنا بمعنى المتداول عند الجمهور والذى يجعلها تختصر في قسم الأفعال التي تتعلق بمقاصد خلقية تعلقاً مباشرأً كما جاء في المسألة الأولى.
- (٢٨) خير مثال على «الأخلاق المجردة» الأخلاق التي وضعها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط.
- (٢٩) لا يمكن أن يكون العقل أولاً ولا آخرًا.
- (٤٠) المتضاد بـ«الممسوس» كون الشيء به مس من الجن كما جاء في الآية الكريمة: «يُتَبَّخِطُه الشَّيْطَانُ مِنَ الْمُسْ». ^٣

- «المفارق للحس» أو «المنفك عن المادة»، وإنما معناه «المفارق للشرع» أو «المنفك عن الدين». فالأخلاق المجردة هي الأخلاق التي لا يرجع واضعها إلا إلى العقل المستقل (أي هي «الأخلاق العلمانية»)؛ لذا، فلا يقين معها، لأن اليقين مصدره الشرع وحده.
- (٢٢) لكن يجوز أن يكون له دليل من العقل المسدد أو العقل المؤيد، وهو دليل لا يطيقه العقل المجرد.
- (34) K. POPPER : La société ouverte et ses ennemis, t. II, p. 153-174.
- (35) "Les communautariens"
- (36) BERTEN A., DA SILVEIRA P.&

المراجع

- APEL, Karl Otto: [1987], L'éthique à l'âge de la science, Presses Universitaires de Lille, Lille.
- APEL, Karl Otto: [1989], "L'éthique de la discussion: sa portée, ses limites", in A. JACOB (éd.), Encyclopédie philosophique universelle, I, p. 154 .165.
- ARCHARD, David: [1996], Philosophy and Pluralism, Cambridge University Press, Cambridge.
- BELLAMY, Richard: [1999], Liberalism and Pluralism, Routledge, London.
- BERLIN, Isaiah: [1988], Eloge de la liberté, trad. J. CARNAUD et J. LAHANA, Calmann Lévy, France.

- BERLIN, Isaiah: [1992], *Le bois tordu de l'humanité*, trad. M. THYMBRES, éditions Albin Michel, Paris.
- BERTEN A., DA SILVEIRA P.& POURTOIS H.: [1997], *Libéraux et communautariens*, Presses universitaires de France, Paris.
- BOUDON, Raymond: [1999], *Le sens des valeurs*, Presses universitaires de France, Paris.
- BOUDON, Raymond: [1995], *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, Prais.
- CANTO SPERBER, Monique: [1996], *Dictionnaire d'éthique et de philosophie*, Presses universitaires de France, Paris.
- CONSTANT, Fred: [2000], *Le multiculturalisme*, Editions Flammarion, Paris.
- COOK, John W.: [1999], *Morality and Cultural Differences*, Oxford University Press, Oxford.
- FORD, James E.: [1990], "Systematic Pluralism: Introduction to an Issue" in *The Monist*, Vol. 73, n°3, pp. 335-410.
- GALSTON, William A.: [1991], *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GARVER, Eugene: [1990], "Why Pluralism Now?", in *The Monist*, Vol. 73, n°3, pp. 388-410.
- GROSS, Feliks: [1985], *Ideologies, Goals, and Values*, Greenwood Press, London.
- HABERMAS, Jürgen: [1986], *Morale & communication*, traduction et introduction par C. BOUCHINDHOMME, éditions du Cerf, Paris.
- HAMPSHIRE, Stuart: [1983], *Morality and Conflict*. Basil Blackwell, Oxford.

- HAMPSHIRE, Stuart: [1999], *Justice is Conflict*, Duckworth publishers, London.
- HUNTINGTON, Samuel P.: [1997], *Le choc des civilisations*, Editions Odile Jacob, Paris.
- KEKES, John: [1993], *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- LARMORE, Charles: [1993], *Modernité et morale*, Presses universitaires de France, Paris.
- LARMORE, Charles: [1996], *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MESURE, Sylvie (dir.): [1998], *La rationalité des valeurs*, Presses universitaires de France, Paris.
- MESURE S. & RENAUT A.: [1996], *La guerre des dieux*, Editions Grasset, Paris.
- MESURE S. & RENAUT A.: [1999], *Alter Ego: Les paradoxes de l'identité démocratique*, Aubier, Paris.
- NAGEL, Thomas: [1986], *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford.
- PAREKH, Bhikhu: [2000], *Rethinking Multiculturalism*, Macmillan Press LTD, London.
- POLIN, Raymond: [1977], *La création des valeurs*, 3^e édition, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- POPPER, Karl: [1979], *La société ouverte et ses ennemis*, Editions du Seuil, Paris.
- RAWLS, John: [1987], *Théorie de la justice*, trad. C. AUDARD, Editions du Seuil, Paris.

- RAWLS, John: [1993], *Libéralisme politique*, trad. C. AUDARD, Presses universitaires de France, Paris.
- RECANATI, François (dir.): [1988], *L'âge de la science: éthique et philosophie politique*, Editions Odile Jacob, Paris.
- RECK, Andrew J.: [1990], "An Historical Sketch of Pluralism", in *The Monist*, Vol. 73, n°3, pp.367-387.
- RESWEBER, Jean-Paul: [1992], *La philosophie des valeurs*, Collection Que sais-je?, Presses universitaires de France, Paris.
- RORTY, OKSENBERG Amelie:[1990], "Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society" in *The Review of Metaphysics*, vol. XLIV, n°1, Issue n° 173, pp. 3-20.
- SANDEL, Michael: [1999], *Le libéralisme et les limites de la justice*, traduit par J. F SPITZ, Editions du Seuil, Paris.
- SEMPRINI, Andrea: [2000]], *Le multiculturalisme*, 2^e édition, Collection Que sais-je?, Presses universitaires de France, Paris.
- STOCKER, Michael: [1990], *Plural and Conflicting Values*, Clarndon Press, Oxford.
- SYLVAN, Robert: [1988]. "Radical Pluralism – An Alternative to Realism, Anti-realism and Relativism", in *Relativism and Realism in Science*, pp.253-291, Kluwer Academic Publishers.
- TAYLOR, Charles: [1988], "Le juste et le bien", trad. P. CONSTANTINEAU, in *Revue de la metaphysique et de la morale*, n°1, pp.33-56.
- TAYLOR, Charles: [1998], *Les sources du Moi*, Editions du Seuil, Paris.

- TAYLOR, Charles: [1994], Multiculturalisme: difference et démocratie, traduit par D. A. CANAL, éditions Aubier, Paris.
- VALADIER, Paul: [1997], L'anarchie des valeurs, Editions Albin Michel, Paris.
- VECA, Salvator: [1999], Ethique et politique, trad. E. BUISSIÈRE, Presses universitaires de France, Paris.
- WALZER, Michael: [1994], Thick and Thin, A moral Argument at Home and Abroad, University of Notre Dame Press, Indiana.
- WALZER, Michael: [1997], Pluralisme et démocratie, Editions Esprit, Paris.
- WALZER, Michael: [1998], Traité sur la tolérance, traduit par C. HUTNER, éditions Gallimard, Paris.
- WALZER, Michael: [1983], Spheres of Justice, Martin Robertson, Oxford.
- WATSON, Walter : [1990], « Types of Pluralism », The Monist, Vol. 73, n°3, pp.350 .366.
- WEBER, Max :[1965], Essais sur la théorie de la science, traduit par J. FREUND, éditions Plon, Paris.
- WENZ, Peter S. : [1993], “Minimal, Moderate, and Extreme Moral Pluralism” in Environmental Ethics, vol.15, pp.61 .74.
- WILLIAMS, Bernard : [1994], La fortune morale, Presses Universitaires de France, Paris.
- WORKU, Biru Alemayehu: [1998], Individual versus Communal Autonomy, Peter Lang, Paris.

هل المسيحية هي الديانة الوحيدة الصحيحة في العالم؟

جون هيك

أولاً: ماذا يعني بالدين الصحيح؟ يمكن القول ابتداء، إنه الدين الذي تكون تعاليمه صحيحة. ولكن هنالك شيء آخر أكثر أهمية من ذلك، فبالنسبة للمتدينين الجاد ان المعنى الأهم لكلمة صحيح هنا هو الخلاص أو الانقاذ، الذي يعني بدوره الانتقال الجندي من واقع بشري مدمّر، أو من إله إلى آخر، قادر على تجسير وتنمية علاقة مصالحة وقبول، تعبّر عن نفسها باطراد في حياة منسجمة مع إرادة الإله الذي يعتقد به. وبذلك يكون الدين الصحيح بمثابة قناعة أصيلة، أو محيط نقي للإفصاح عن هذا الانتقال الإنقاذي.

وبعداً من عصر الاكتشافات العلمية، مروراً بعصر التنوير الأوروبي، وانتهاء بالذروة، مع ما يمكن أن يُسمى التوحيد الاتصالاتي في العالم، من خلال السفر، وهنا لابد من كلمة في علم الكلام أو اللاهوت، ففي حقبة القرون الوسطى كانت

١. فصل من كتاب (حوارات في فلسفة الدين) لـ جون هيك John Hick. Dialogues in the philosophy of Religion، الصادر في 2001 ترجمة: مختار الأسدي.

المسيحية تسن لأتبعها قوانين تامة حول العالم المتحضر، فيما كان علم الكلام المسيحي محصوراً في دائرة اعتقاد مغلقة، وغير متأثر بأي شيء من خارجها. أما الآن، وفي الحقيقة في يومنا هذا، فهناك كم هائل من علم الكلام، ما انفك يصل إلينا مكتوباً، رغم الزعم القائل أن المسيحية هي الدين الوحيد الصحيح في العالم، أو بالأحرى الدين الوحيد الذي يستحق الذكر.

إننا اليوم جميراً واعون للحقيقة الفائلة بوجود أديان عالمية عظيمة أخرى، وفعلاً هناك في بريطانيا مثلاً العديد من أتباع هذه الأديان يعيشون في أغلب مدتنا، ويمارسون طقوسهم الدينية الخاصة بكل التقاليد.

وكاستجابة لهذا الموقف الجديد صار مأثوراً أو لزاماً أمام علماء الكلام إضافة فصل آخر في نهاية كتبهم، لكي يأخذوا بنظر الاعتبار (الأديان غير المسيحية). ولعل أكثر وجهات النظر تطرفاً أو مبالغة، والتي تشيع بين المتطرفين البروتستانت وفي أقصى زاوية (وفي الولايات المتحدة أكثر منها في بريطانيا)، وكذلك في أوساط بعض أتباع الفاتيكان رقم ٢ من الكاثوليك، هي تلك التي تقول بأن غير المسيحيين الذين يموتون بدون أن يقبلوا المسيح رباً لهم ومنقذاً ومخلصاً، وإن الكنيسة (سفينة نوح) Ark للخلاص، سوف يخسرون الحياة الأبدية، ولكن، وخارج هذه الرؤى المتطرفة، هناك موقف جديد أكثر اعتدالاً وإيجابية حول الأديان الأخرى، بدأ ينتشر بل أصبح واسع الانتشار.

الرؤية الأكثر شيوعاً اليوم هي فيما إذا كان الخلاص لا يأتي إلا من خلال المسيح وحده، ومن خلال تضحية الكبرى على الصليب التي كفرت عن ذنوب الناس في العالم، أي إن هذه التضحية ستكون شاملة برعايتها كل بني الإنسان وبدون حصر، وبالتالي فإن غير المسيحيين سيكونون مشمولين بالخلاص المسيحي أو في أجواهه، وهنا سيكون مصطلح الاندراجية *inclusivism*^{*} هو المصطلح المناسب

* يستعمل جون هيك مصطلح *inclusivism* بمعنى التعددية أو الاندراجية أو الكثرة الظاهرة مقابل *pluralism* التعددية أو الكثرة الحقيقة. (التحرير).

لمثل هذا الموقف. من هذا المنطلق، بل من هذه النقطة، إذا كانت المسيحية في آخر تحليل لها، أنها الدين الوحيد، أو الدين الكامل الوحيد، فإن ذلك لا يتضمن بالتأكيد الحاجة لأن يكون فداء الحب للرب وارداً أو شاملًا للأغلبية البابافية الكبيرة من أبناء الجنس البشري.

وفي مقياس فلكي، يبدو أن رؤية المتطرفين المعاصررين تنسجم مع التصور البطليموسي القديم، الذي كان يقوم على أساس أن الأرض (ديتنا) تقع في مركز العالم، وهي مركز الدين. وعلى نقيض ذلك فإن الرؤية (الاندراجية) الجديدة تذهب إلى أن جميع الأديان وكأنها تدور حول الشمس (الله)، ولكنها تعطي ضوءها الواهب للحياة ودفتها (الرعاية الخلاصية المقدسة) لكي تقع مباشرة فقط على أرضنا (المسيحية)، وهي بعد ذلك تشع أو تعكس عنها، وإن كان بإشعاع أقل إلى الكواكب الأخرى (الأديان الأخرى). وهكذا تستعيد المسيحية موقعيتها الفريدة ومركزيتها المعيارية، في إطار التدبير الإلهي لشؤون العالم، ولكن بدون آثار مجحفة لمخلفات الانحصارية القديمة.

إن الخلاص خارج إطار المسيحية هو أثر اشتراكي يعتمد على الصدفة المسيحية Christ-event التي هي نوع من الرشح المرت翔 عن المتقى الرئيسي الأول الأكثر ثراء. ولكن، من ناحية أخرى، ولا حتى المسيحيون يمتلكون موقعهم، وربما الثاني في هذا المعيار الإحصائي للخلاص.

ومع ذلك، هناك صورة ثلاثة، تسمى، أو باتت تُعرف، التعددية الدينية، والتي يبدو أنها تنمو في فنتتها appeal أو (مناشداتها) وتنظر إلى ضوء الشمس، الذي هو رمز فداء الرب، وكأنه يأتي مباشرة وبدون تحيز إلى عموم أبناء الجنس البشري وعلى امتداد العالم. ووفق هذه الرؤية، إن كل أولئك المفتتحين على الرعاية المقدسة، ومع كافة تعاليمهم ومعتقداتهم سوف يوهبون فرصة متساوية لشمولهم بالتحول الخلاصي الكبير.

سوف أتحدث هنئية عن هذه الرؤية التعددية الآن، وسوف أمددها قليلاً آخذا بنظر الاعتبار الأديان غير التوحيدية، وخاصة البوذية. ولكن، وقبل كل شيء، لماذا

لا ينفى مصريين على الاعتقاد أو القناعة بخيار الكثرة الظاهرية أو الاندراجية الذي يحفظ فردانية المسيحية المرتكزة على عدم ذاتية الرب وعدم انفلاقه، والحضور المباشر للمسيح، وتجنب الفكرة غير المقبولة القائلة بأن غير المسيحيين كلهم خارج الرعاية الإلهية، وخارج فكرة الخلاص الإلهي؟ أي، ما دام الله قد تجسد في يسوع المسيح، لتفدو المسيحية وحدها بين كل الأديان العالم قد أنسست من قبل الله في شخص، فإنها من الطبيعي في هذه الحالة أن تكون ديننا أرقى من كل الأديان الأخرى. وفي نفس الوقت فإن رعاية الخلاص المسيحي ينبغي أن تشمل كل بني الإنسان ويفترض - حسب تسلسل القضية أن تعبّر عن الحب تجاه كافة الملائكة من غير المسيحيين على الأقل هذا هو من وجهة النظر المسيحية التقليدية.

من ناحية أخرى، إن وجهة النظر يجب أن تختلف من زاوية الرؤية الإسلامية أو الهندوسية أو السيخية أو اليودية وغيرها من الأديان المنتشرة في العالم. وهنا لا بد من إظهار المسيحية ولو بطريقة التفضيل والإحسان على أن لها الأولوية والتميز والخاصية المعيارية في الجدل المسيحي؛ لأن الشعب اليهودي عندما يعتقد بأن خلاصه يأتي من العهد الموحى به في التوراة، وإن المسيح كاننبياً لله وليس هو الله نفسه في صورة إنسان، تكون المسيحية الاندراجية قد أقرت بأنهم أخطأوا جذرياً، وإن خلاصهم لا يأتي إلا عن طريق المسيح وحده.

وحيثما يعتقد المسلمون بأن خلاصهم يعتمد تماماً على الله الرحمن الرحيم، الموضح في القرآن، وأن المسيح هو واحد من أنبياء الله العظام، ولكنه بالتأكيد ليس تجسيداً له، تكون المسيحية الاندراجية مرة أخرى قد أكدت بأنهم أخطأوا، أو على خطأ، وإن خلاصهم ليس له طريق إلا طريق المسيح وحده.

وهكذا مع اليهوديين عندما يعتقدون بأن الوصول إلى الله الأعظم即(nirvana) يأتي من خلال الارتقاء عبر اليوغا ego والرحمة الغامرة للحياة، تكون المسيحية الاندراجية قد خطأتهم هم أيضاً، وإن خلاصهم لا يكون إلا عن طريق المسيح الذي هو التجسيد الإلهي.

من الضروري جداً أن تكون على وعي تام عند استخدام هذه الاندراجية؛ لأنها

غالباً ما تشكل نقطة أو وقفة نقدية قبال موقف التعددية، أو حيال الرؤية العالمية التي تزعمتها أمبرياлиا، حيث تصطدم أو تتناقض على بعض الأصعدة مع ما تفهمه أو تطرحه الأديان الأخرى من رؤى وتعاليم، ولكن الاندراجي المسيحي يفعل الشيء نفسه بالضبط مع كل دين آخر، ولا يزعم ذلك على نفسه. أيهم أكثر أمبرياليا في هذا السياق، هو أن يتعامل المرء مع دينه ومذهبه على أنه الاستثناء الوحيد قبال الحقيقة العامة المشتركة في بناء الأديان، مفترضاً تقوقاً موروثاً، وان الباقي بحاجة إلى مراجعة، أم الاعتراف بأن مذهبه هو نفسه يفترض أن يحاكم على نفس القاعدة أيضاً؟

ولذلك فإن الاعتراض الرئيس على الاندراجية المسيحية هو انه رغم زعمها أنها تعبير صادق عن العب لليهود والمسلمين والبوديدين وغيرهم، ولكنها كذلك – وإن اختفت بشكل مهذب – تعبير واضح عن الدعوى المسيحية التقليدية بأن لها أولوية الاستثناء.

فهل يمكن تبرير هذه الدعوى التقليدية؟ ان ذلك يعتمد على تصور المرء للخلاص، فإذا كان يعني بأن المرء يمكن إنقاذه عبر غفران ذنبه وقبوله من قبل الرب، بعد تضحية المسيح يسوع، فهنا يُعرف الخلاص بالطريقة المسيحية التقليدية، وهذا يعني أن المسيحية وحدها هي العارفة والبلغة بطبعته ومصادره الصحيحة. ولكن افترض بأننا نتصور الخلاص على أنه تحول حقيقي في الجنس البشري ينتقل الإنسان من خلال الإيمان به من نرجسية الذات الطبيعية، بكل ما تحمله من شرور ومعاناة مترشحة عن هذه النرجسية، إلى توجه خالص ومركز نحو الله، يجعل الإنسان يعيش في كنف الرب وحبه، وحب جاره، وحب الناس جميعاً.

ان الجانب الملحوظ من هذا هو ما شخصه القديس بولس كحصيلة لتربية الروح وخصائصها، كالحب والسعادة والسلام والعطف وعمل الخير والوفاء والشهامة ومحاباة الهوى والبحث عن العدالة الاجتماعية، وكأنها شراكة في المحبة والودة، فإذا أصبح الخلاص أو الإنقاذ كخادم أو صديق أو طفل للرب، أي بدرجات مختلفة، فسوف

تحول أي تغير حقيقة صلدة متحجرة في حياة الانسان. وان ليست كاملة أو تامة في هذه الحياة وعندما يكون يامكاننا أن ننظر خارج ذاتنا لنرى كيف حصلت هذه الذوات، ومن خلال أي البناءات التقليدية تم استحداثها؟

أصبح من الشائع والمسلم به في الأوساط الكنسية ان الرجال والنساء المسيحيين والسيحيات، وكذلك الحضارة المسيحية، كلهم متقوّون أخلاقياً ومعنوياً على الآخرين، ولكن وفي ضوء التجربة المعاصرة، وأثناء اللقاء بآناس مؤمنين بأديان أخرى، وفي ضوء قراءاتنا الجديدة للتاريخ، أصبحت هذه الرؤية بعيدة عن الواقع، أو لم تعد ذات اعتبار. ولا نذهب بعيداً عن المدن البريطانية، فعندما يتعرف أحدنا صدفة على أحد المواطنين، وليكن من المسلمين مثلاً، أو الهنود، أو السيخ، أو اليهود، أو البوذيين، أو الطاويين، سيجد أن هؤلاء الناس ليسوا عموماً أقل امتلاكاً للحب في عوائلهم ومجتمعهم، ولا أقل اهتماماً بغيرائهم، ولا أقل شرفاً أو أمانة، ولا أقل مواطنة ولا أقل اعتقاداً وإخلاصاً لأديانهم من إخواننا المواطنين المسيحيين على العموم.

إنهم لم يبدوا لي وكأنهم أحسن أنواع الجنس البشري، ولكنهم لم يبدوا لي أيضاً أنهم أسوأ من المسيحيين في عمومهم.

وعندما نسافر إلى الخارج، ويكون يامكاننا التحرك بحرية، وأبعد قليلاً من فضاء ورؤيه السائح العادي، وخاصة إذا حالف المسافر الحظ والتقوى بعدد من الشخصيات البارزة ممن نسميهم القديسين، هنا يصبح واضحاً تماماً بأن التحول الإنقاذي أو الخلاصي لا يختلف بدرجة أو بأخرى عما نعتقد به نحن، وإنما هو هو في كل الديانات العالمية العظيمة. علينا هنا أن نعرف أنه من المستحيل تشكيل مثل هذه الرؤية أو هذا التصور عبر الاستدلال الاستاتيقي، وسوف يبقى هناك عدد ممن ينكرون هذا التكافؤ الفظ الذي أكدته أو انتهيت إليه. إلا أن عبء مسؤولية إثبات الدليل اليوم يقع على عاتق من يدعى أن تعاليمه الخاصة ومعتقداته تنتじ بشراً أكثر معنوية وأخلاقاً مما تنتجه التعاليم والمعتقدات الأخرى.

وعندما نعود إلى موازين حوادث التاريخ الكبرى نلاحظ الحالة نفسها أو الواقع نفسه، فكل واحد من الديانات العظيمة كان مسؤولاً يوماً ما عن الكم الهائل من الخير، كما هو مسؤول أيضاً عن الكم الهائل من الشر. وفي محاولة تقويم هذه الحالة، ليس مستحيلاً مقارنة أفضل ما في تاريخنا الخاص مع أسوأ ما عند الآخرين. ولكننا حين نقارن الخير مع الخير، والشر مع الشر، كيف يمكن أن نزن مثلاً، رحمة البوذية مقابل الحب المسيحي، أو على الجانب السلبي النظام الطائفي الظبيقي المتحجر Caste في الهند مقابل النظام الظبيقي في أوروبا، أو معاملة المرأة في الأنظمة الشرقية التقليدية مع طريقة تعامل اليهود وأوروبا المسيحية معها!^{١٩١}

ليس مستحيلاً هنا وضع درجات أو مراتب تقديرية لمثل هذه الظواهر العريضة، ومن جمع وطرح بعضها من البعض الآخر يمكننا الوصول إلى محصلة موضوعية مفيدة. ولذلك ولما كنا وضعنا كل هذه المحاور للجدل أو النقاش المفتوح فإن عبء المسؤولية يقع مساعداً على كل من يدعي أنه قادر على اثبات تفوقه على الآخرين، أي تفوق مذهبة وعقده.

جدير باللحظة أن الدين الذي ينتمي إليه المرء (أو ذاك الذي يقف ضده) يعتمد في الأعم الأغلب وفي معظم الأحوال على حادثة الولادة. وأيا كانت القضية فإذا كانت مسألة الولاء الديني تعتمد على المحل الذي يولد فيه الإنسان، أو أن الأديان العالمية الكبرى لها تأثير قل أو كثر على المحيط الذي يؤثر على التحول الخلachi، فلماذا لا نؤسس علم كلامنا وفق هذه الحقائق؟ إنها بالتأكيد وظيفة علم الكلام، وعليه توضيح هذه الحقائق وليس التهرب منها، أو تحاشي توظيف مضمونها.

إذن كيف يمكن الاستفادة من توظيف هذه الحقائق؟ وإذا لم نكن قد كررنا بشكل ممل الموضوع المطروح من فترة، والخاص بالتفوّق الاستثنائي لعتقدنا، وهو موضوع لا ينفك ضمنا عن المكان الذي ولدنا فيه، علينا أن نمد آفاقنا إلى علم كلام يحتوي المحيط العالمي كله، فبدلاً من تفصيل الحياة الدينية على أساس منظومتنا

المعرفية الموروثة وجدولها أو برنامج سيرها، يجب أن ننظر إلى المسيحية كجزء من عالمٍ عريض، وحياة دينية ممتدة في عمق التاريخ الانساني، وعلى امتداده، وعلى مر وجود الجنس البشري على هذه الأرض. وهذا ينطوي على تفهمنا حتى للأديان غير التوحيدية، كالبودية والهندوسية والطاوية والكونفوشيوسية، وجنباً إلى جنب مع الأديان التوحيدية المعروفة. كما علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار الاختلافات الكبيرة بين الأديان العالمية العظيمة، لا سيما تلك الناشئة عن الاختلافات المفاهيمية والتجريبية والمؤسساتية والثقافية، وكذلك حقيقة أن جميع أتباع هذه الأديان يدرسون ويدرسون بأن المطلق أو الحقيقة أو المقدس إنما هو لطيف وكريم ورقيق في علاقته مع الإنسانية، ويُطلب منا جميعاً أن نقيم الآخرين كما نحب أن يقيموا.

في محاولة لموازنة هذا الموقف المعقّد، أقدم مقترحاً عملياً بناءً، خلاصته أننا يجب أن نميز أولاً بين الحقيقة المقدسة غير المحدودة بنفسها، متجاوزين دائرة عقلياناً الإنساني المحدود، والوسائل التي أخذ الحضور الكوني تشكيل صورة متحجرة خلالها وفي إطار التجربة الإنسانية، طبعاً مقرونة مع الممارسات العبادية الروحية.

هذا التمييز يمكن أن يُضيق شقة الخلاف بين أشكال الإله الموجودة في الذهن البشري، والأخر الحقيقي المتعلق بالذات المطلقة. والسبب هو أن هذه الأشكال كانت قد تشكلت بأثر البصمات المتروكة على أذهاننا عن المطلق، أو الحقيقة المقدسة غير الموصوفة، وكذلك بسبب الصور الثقافية التي رسمتها الظروف على خلفية الفكر الإنساني الديني. وكما تقول كلمات القديس ثوما الأكويني St Thomas Aquinas «الأشياء معروفة عند من يعرفها طبقاً لذائق العارف وطريقته» (حسب ما جاء في Samma Theologica,II/II, Q1,art.2) . أما طريقة عمل العارف فكانت قد تشكلت هي الأخرى لطريق مغاير، ووفقاً إلى تعاليمه الدينية الخاصة المختلفة عن الأخرى بالتأكيد، وبذلك فإن الحقيقة المفهومية المقدسة إنما هي نتاج بشري وخبرة بشرية نشأت داخل تجمعات دينية متباعدة شأنها شأن الظاهرة التعددية المقدسة، ولهذا فانتا لا نعبد نفس الإله المنتج من تجربة، وإنما نعبد آلة مختلفة هي في

الحقيقة تجسيد لحقيقة مطلقة واحدة لا يمكن وصفها، أي عصبة على الوصف تماماً.

هذه النظرة يمكن أن تحل إشكالية (مزاوم الحقائق المدافعة) للآديان المختلفة في إضاءة جديدة، فبينما يكون علماء الكلام في هذه الآديان منسجمين، وفي الحقيقة غير متناقضين: لأنهم يصفون تجليات وتجسدات إنسانية الحقيقة المطلقة المقدسة، وبذلك لا يصطدمون مع بعضهم الآخر. وفي الواقع ان الحقيقة المقدسة المعروفة لدى المسيحيين بالثالوث المقدس، والتي يشكل يسوع فيها النافذة على الحياة القدسية، وحيث تتدفق هذه الحياة من مجرى الكنيسة، لا تصطدم فعلاً مع جوهر الحقيقة المقدسة المعروفة عند المسلمين مثلاً في القرآن المقدس، والدالة بشدة على الحقيقة الأحادية، والتي تشكل الاستجابة لها عند المسلمين عبر الصلاة والصيام ودفع الصدقات والحج وغيرها من الأعمال المندوب لها في القرآن.

ونحن هنا لدينا مقاييس ما لخرائط مختلفة في العالم، لأن أي تمثيل ذا بعدين يُصار له أن يُمثل بثلاثة أبعاد يمكن أن يُشوه، وإن المشاريع المختلفة المصممة من قبل رسامين مختلفين تعكس وسائل متباعدة تنظيمياً بالتأكيد، رغم أن الخارطة الصحيحة الوحيدة لا تعكس بالضرورة عدم صحة الخرائط الأخرى المرسومة من قبل الآخرين، فإذا كانت قد صُممت جميعها بشكل صحيح، يمكن أن تكون جميعها صحيحة، ولكنها أيضاً وفي نفس الوقت يمكن أن تكون صوراً مشوهة بما لا يمكن تحاشيه. ومع ذلك فإذا كانت تلك الصور أو تلك الصورتان تساعدان على التقدم بنجاح من النقطة A إلى النقطة B ، فليس هناك ثمة حاجة للشجار بينهما، وعندما نحاول أن نرسم خارطة للحقيقة المقدسة غير المحدودة بوسائلها الأرضية الإنسانية المحدودة، فإننا سوف نشوّهها بلا أدنى شك. بعضنا بهذا النوع من علم الكلام، وبعضنا بنوع آخر.

على الرغم من أن فكرة الآديان وكونها تحتوي على تصورات بشرية مختلفة، وكلها تدور حول الحقيقة المطلقة المقدسة الواحدة، وإنها ليست توليفاً عن أية

منظومة اعتقادية دينية تقليدية، كونها نظرية معنية بما وراء النظرية. إلا أنها مع ذلك تمتلك، نفعة زنين، أو صدى، مشتركة بين الجميع. إن التمييز بين رب العبود مباشرة صاحب المدى المحدد من المواقف، وغيره المطلق غير الموصوف رب الأرباب، يسير في دهليز مسيحي ربما ينطوي على أسرار ديونيسوس*. الكاذب Meister Eckhart Dionysius-Pseudo كأعلى أو أول أو آخر نقاطها الضعيفة.

ان التعاليم السرية الإسلامية واليهودية كذلك تميز بين الحقيقة المطلقة غير الموصوفة والشار إليها بـ(عين صوف) Ein Sof (غير المحدد) أو الحق al - Haqq (الحقيقة) وهو الإله المعبد في الأنجليل والكتب المقدسة.

الهندوسية هي الأخرى تعرض الفرق بين نيروكونا براهمان nirguna (البراهمان بدون صفات) والتعاطي الانساني مع هذا المفهوم، أو ما يسمى ساكونا براهمان Saguna Brahman (البراهمان مع الصفات المسمى إشوارا Ishwara هو التجلي بأشكال أو هيئات مختلفة).

البوذية المหายانية Mahayana Buddhism تمتلك هي الأخرى خطوطها التمييزية بين المطلق دارما كايا Dharmakaya الذي هو خارج أفق المفاهيم المنظومية الإنسانية من جهة، والسامبوكاكايا kaya Sambhoga kaya الذي يعتبر تجسيدا لهيئة بوذا السماوية، ونيرماناكايا Nirmana kaya الذي هو توليفة بوذا المتجسد في أعقابه أي مسلسل تجسيد البوذات على الأرض.

من جهة أخرى، التمييز الكافي بين المفهومية غير التجريبية وتجلياتها الظاهرة تمكننا لأن نعمم هذه الفروقات المحشورة في التعاليم العظيمة للفكر الديني.

الأديان العالمية العظيمة، كما أرى اذن، تمنح وسائل مختلفة للإدراك والفهم، وكذلك وسائل مختلفة للتجربة، وبالتالي وسائل مختلفة للاستجابة إلى الحقيقة

* ديونيسوس هو إله الخمر عند الإغريق.

الأبدية المطلقة، وكذلك الحقيقة غير الموصوفة في عالمنا؛ وكمحصيلة لكل ذلك، يمكننا القول ومن خلاصة كل هذه المحصيلة في الحياة الإنسانية، بأن جميع الأديان متساوية أو متكافئة في الأصلية.

ولكن، مع ذلك، يوجد هناك هاجس مهم بل إحساس يُشير إلى أن المسيحية، بالنسبة للمسيحيين، هي الديانة الصحيحة الوحيدة. لأننا تشكلنا من خلالها، أو من قبلها. وإنها، دعنا نقول هي التي أوجدتنا في صورتها الخاصة، ولذلك فتحن ناسبها وهي تناسبنا، كما لو لم تستطع فعله أية ديانة أخرى. وعليه، علينا أن نلتتصق بها ونخلص الولاء لها ونعيشها ونحيها بالتمام والكمال. ولكن علينا أن نتذكر أيضاً، وكلما كان ذلك مناسباً، أن الشيء نفسه وبالضبط، صحيح مع كل أتباع الديانات الأخرى العظيمة في العالم.

ملفات حدرت من قضايا إسلامية معاصرة

□ الفكر السياسي الإسلامي ١ - ٢

□ الفكر العربي المعاصر: مقاربات نقدية

□ اتجاهات جديدة في تفسير القرآن

□ الفكر الإسلامي المعاصر: قضايا اشكالية

□ منهج التعامل مع القرآن

□ فلسفة الفقه ١ - ٢

□ مقاصد الشريعة ١ - ٣

□ قراءات في فكر الشهيد الصدر

□ الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ١ - ٥

□ اشكاليات التأويل

□ التعددية والاختلاف ١ - ٢

المتكلمون واللاهوت الحديث

د. محمد لغنهاؤن

يبدأ علم اللاهوت في كل الثقافات التوحيدية الكبرى (اليهودية واليسوعية والإسلامية) بمسألة «الله» أو التوحيد، وغالباً ما يفترض عالم الكلام أن مخاطبيه مؤمنون بالدين الذي يريد هيكلته وعرض حياثاته والدفاع عنها، وأنهم على معرفة وإيمان بالله الخالق.

ييد أن تشكيلات تسربت إلى اللاهوت المسيحي المعاصر حتمت إعادة النظر في أن تكون هذه هي الوظيفة الأبرز المناطة باللاهوت، وهكذا أطلقت الكثير من النقود الفلسفية على براهين ابن ميمون، وتوما الأكويني، وابن سينا، والأهم من ذلك على منهجية البرهنة لديهم، فمنذ عهد الاصلاح الديني (القرن السادس عشر الميلادي) فما بعد دبت العديد من الشكوك، في وجود ثمة صلة بين المنطق وما بعد الطبيعة، اليونانيين وبين مهمة عرض المعتقدات المسيحية.

وفي العالم الإسلامي أيضاً شاعت مثل هذه الشكوك، حتى أن العديد من الشيعة الذين كانوا ثقافة إلهية فلسفية، لم يروا في هذه المنظومات البرهانية أدوات مناسبة لمقاربة القضايا العقائدية. ولا عراض بعض الشيعة عن الفلسفة تاريخ طويل غذته

* باحث في فلسفة الدين من الولايات المتحدة. ترجمة: حيدر نجف.

طائفة من العرفاء والمحدين والأخباريين، وأخيراً كان الدور في ذلك لاتباع المدرسة التفكيكية. ومع ذلك لم يفلح مجافو الفلسفة المسلمين في نحت بديل لمنافعاتها عن الدين، وإنما نزعوا بشدة إلى تسلط الضوء على الجذور الفطرية للإيمان، والتي نعموها بأنها مكتفية بذاتها وغنية عن الدلائل.

لقد مني نقد الفلسفة لدى المفكرين المسلمين بالغموض والتعقيد لسببين:

الأول: هو أن الذي نقدوه كان ثقافة فلسفية خاصة في الفكر الإسلامي، تم خضبته عن جهود ابن سينا والشهروري وصدر المتألهين، وهذا ما قطع الطريق على صياغة نظام فليمي لصالح الإيمان والعقيدة، يستند إلى تيارات فلسفية أخرى.

وثانياً: وتأسيا على السبب الأول يرغب الكثير من نقاد الفلسفة أن تكون لهم إلهياتهم الفلسفية الخاصة بهم، والنموذج المعروف لهذه الحالة هو الغزالى الذى تذكر للفلسفة وعابها، ثم عرض منظومته الفلسفية المشتملة على براهين وجود الله ووحدته وصفاته.

وعلى هذا المنوال خاص الصوفية من أتباع مدرسة ابن عربي سجالات فلسفية مع المشائين، قدموها من خلالها منظومة فكرية بديلة، ولكنهم في الحقيقة لم يغادروا المنهجية الاستدلالية للمشائين والكثير من المفاهيم التي قال بها منقوذوهم. ولعل أبلغ نموذجين لهذا المنحى كتاب «الدرة الفاخرة» لعبد الرحمن الجامي، والمراسلات بين نصير الدين الطوسي وصدر الدين القونوي.

مع ذلك فإن المواجهة المضطربة مع التفكير والثقافة الغربية، زرعت الشك في أهمية الإلهيات العقلية المنظمة ودورها، واحتلت هذه التشكيكات أهمية بالغة في العالم الغربي الذي مر بعصر نهضة تاريخية واصلاح ديني Reformation، ثم حقبة تنوير إلى أن بلغ الحداثة، وأخيراً ما بعد الحداثة.

وكانت الشكوك في العالم الإسلامي مقاوتة الأهمية والدور مما كانت عليه في الغرب، فقد اصطبغت هنا بطابع الوافد المتناثر مع الثقافة الإسلامية في الكثير من الأحيان. صحيح أن تيارات إسلامية طالبت بالاقتصار على القرآن والحديث، وسد

الطريق على أي برهان عقلي، وهو ما يناظر مطالبات الاصلاحيين المسيحيين إلى حد بعيد، بيد أن حركة نقد اللاهوت الفلسفي في الثقافة المسيحية أفضت إلى بروز نمط جديد من اللاهوت لا نظير له في العالم الإسلامي. أضاف إلى ذلك أن الدليل الفلسفي على إقصاء كل أشكال اللاهوت المعقّل في الغرب يجب أن يتلقى عن مدارس مختلفة كالوجودية والواقعية العلمية، وقد طرحت هذه المدارس مواضيع وإشكالات لا تزال أجنبية على المسلمين.

يرى معظم المتكلمين المسلمين، والشيعة منهم على وجه الخصوص، أن التفكير والتدبر الفلسفي - بمفهومه العام غير المنتسب لمدرسة معينة على الأقل - أمر حض عليه القرآن والأحاديث الشريفة، فالقرآن الكريم زاخر بأيات تدعوا الجميع إلى التفكير في آيات الله، ومنها على سبيل المثال: «انظر كيف نصرف الآيات لهم يفقهون»^(١) وثمة أيضاً آيات تشمّت بالذين لا يتفكرون ولا يتعلّلون «ولقد ذرنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفهّمون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون»^(٢).

تراكمات هذا اللون من الآيات، يجعل من المتعذر توسيع مدرسة في الثقافة الإسلامية تجاهي العقل والعقلانية، فالمفكرون المسلمون لم يدفعوا من قبل الإسلام للتعقل وحسب، بل اعتبروا هذه الآيات دعوة إلهية لاستعمال التأمل الفلسفي في وعي القرآن والروايات. المسلمين يثمنون الحكمـة، لأن الله يقول «يؤتي الحكمـة من يشاء ومن يؤتـ الحكمـة فقد أوتي خيراً كثـيراً»^(٣)، وقد يختلف المسلمون في تفسير معنى الحكمـة المرادـة في هذه الآية، ومع ذلك حتى لو أجمع غالبيـتهم على أن الحكمـة لا تعني ثقـافة خاصة سادـت وازدهـرت في الفكر الإسلامي رـدحاً طـويـلاً من الزـمن، فإنـ عددـ الذين ينكـرون القيـمة الدينـية العـالية لـلـتفكير العـقلـاني قـليل جـداً.

فضلاً عن آيات القرآن، هناك كم هائل من أحاديث النبي الأكرم صلـى الله عليه وآله وسلم والأئـمة عليهم السلام تستعرض فـضـائلـ الحكمـةـ والتـفكـرـ والـعقلـ، ومنـهاـ ما روـيـ عنـ الرـسـولـ «فضلـ العـلمـ أحـبـ إـلـىـ اللهـ منـ فـضـلـ العـبـادـةـ»^(٤).

السنة أيضاً حثت على التعقل وطرحت إشكاليات تقتضي معالجتها أساليب فلسفية، وقد استخدم حكماء المسلمين في دراساتهم العقلانية للدين مصطلحات فلسفية، وبالعكس، واستعانوا في طرح أفكارهم الفلسفية بمفردات ومفاهيم دينية^(٥)، واستلهموا القرآن والسنة لنشر منجزهم الفلسفي، كما وظفوا هذا المنجز لفهم النصوص الإسلامية والتدليل على صوابها.

وإذا كانت هذه الأرضية متوفرة وهذه التربة المقدسة للعقل والمعرفة خصبة إلى هذا الحد، فمن الطبيعي أن تتبت فيها بحوث ودراسات حول أي المعارف والعقلانيات ينبغي أن يؤخذ ويبجل؟ وما هو العقل وما هي وظائفه؟

ربما أخذ نقاد الفلسفة المسلمين على أنصارها أنهم توسلوا بالفلسفة في تفسير القرآن على نحو غير لائق، أو أن الفلسفة محدودة وهشة جداً، وهو ما يجعلها غير صالحة لفهم التعاليم والقضايا الدينية من دون اقترانها بالشهود. هذه إشكالية منبثقية عن الثقافة الإسلامية، ولا يزال النقاش متواصلاً بشأنها إلى يومنا هذا. أما النقود في الغرب فذات طبيعة وصبغة مختلفة.

مفهوم الإيمان في الثقافة الإسلامية يختلف اختلافاً غير يسير عما يفهم من الإيمان (faith) في المسيحية، فالإيمان في المسيحية مستقل عن العقل والمعرفة ومتعال عليها. وفي الثقافة الإسلامية لم تظهر أية مناهضة كلامية للتزعنة الواقعية^(٦)، على غرار ما شهدته المحافل العلمية في الغرب. الفكر الإسلامي لم يفسح المجال أبداً لللاحاد واللاأدرية المنبثقة عن الثقافة المسيحية، والتي ما زال المتكلمون وال فلاسفة المسيحيون يناقشون في آثارها الدينية.

بناء على الشواهد المذكورة وغيرها الكثير، يدخل اللاهوت على نحو هجومي إلى العالم الإسلامي، وتبدو ردود المسلمين عديمة الجدوى، إلى درجة أنها تشبه شجاراً مع مدعي راديو يواصل كلامه ولا يسمع أصواتهم. وعلى الرغم من النقاشات الواسعة النطاق حول الحوار بين الأديان، فإن حركية الأساليب التي يواجه بها الإسلام العالم الغربي، تضطر المسلمين إلى الاهتمام الحقيقي بالأفكار الغربية، حتى لو صاحب هذا

ضرب من القلق والنظرة السلبية، وفي المقابل نرى المفكرين الغربيين يتجاهلون تماماً تطورات العالم الثالث المعرفية، فيُقصّس الكلام الإسلامي في الغرب إلى الهاامش، كموضوع فرعي ضئيل الأهمية، ولا يشتغل به إلا أشخاص معدودون، يرغبون في دراسته كفرع أكاديمي تخصصي. أما في العالم الإسلامي فالقضية على شاكلة أخرى، فالآفكار الغربية تقد على العالم الإسلامي، ولا مندوحة أمام الناس هنا من الاهتمام بها، ذلك أن أصداء الطروحات الغربية تفرض على كل الآذان استماعها. وهنا يمكن التفاوت، فمن وجهة نظر العالم الغربي لا حاجة أبداً للاهتمام بالإسلام والفكر الإسلامي، وهذا ما يجعل الحوار متعباً، لأن التعاطي ليس من جانبين.

وكان من ردود فعل المسلمين حيال هذا الواقع العودة إلى تراثهم، لذلك عقدوا العزم على نبذ النزعات الشيطانية في العالم الحديث، والاستعاضام بإسلامهم الأصيل الذي شهدته الماضي، لاسترجاع عزتهم ومجدهم، بيد أن هذا اللون من ردود الفعل واجه معارضة قيئات من المسلمين، رأت أن الإسلام أيديولوجياً تجأنس تطور المجتمعات الحديثة.

وأعتقد أنه لا مفر اطلاقاً من المحاكمات المتكررة بين هذه الرؤى في الفكر الاجتماعي - الديني، إلا إذا استوعبنا على الأقل تأثير الأفكار الغربية على العالم الإسلامي واعترفنا بها، ومن ثم بواجهها بنقد بناء وتوليفة منسجمة مع الكلام الإسلامي المعاصر.

إن روح العالم الإسلامي وجسده ممتزجان بالدين إلى درجة الذوبان الكامل، وعلى المسلمين أن لا يمكنوا اليأس والاحباط من أنفسهم، بل يسارعوا إلى تأملات عقلانية في الدين تشفعها إحاطة تامة بكافة التيارات الفكرية في العالم الإسلامي اليوم.

ينبغي أن لا يفهم الغرب ك مجرد مهاجم ثقافي، ذلك أن منزلقات الفكر الحداثوي وما بعد الحداثوي نالت منه الكثير، واستدرجته من نواحي مختلفة إلى شفا حضرة من العبيثة. على المسلمين من أجل أن يتأنلدوا مع العالم المعاصر، أن لا

ينظروا للدين كظاهرة يجب الدفاع عنها فقط، وإنما يتوجب أن يفهم كشيء يضع أمام البشرية طريقة فمینا بأن يسلك. إننا لا نستطيع النجاة إلا إذا دعونا العالم كله للنجاة، وقبل أن نستطيع هذا الشيء يجب وعي نقاط الافتراق والاشتراك في المناخات الثقافية والفكرية المختلفة. حينما يدعو المسلم غيره إلى النجاة والصلاح، فمن غير الصواب أن يضعه إزاء مفترق طرقي الموت أو الإسلام، بمعنى أن الدعوة التي يطلقها المسلمون لإنقاذ البشرية يجب أن لا تعتبر ناجحة ومقترنة بالتوقف إذا كانت نتيجتها تبني الإسلام - على النحو الذي حدده الله بواسطة آخر أنبيائه - رسمياً وصوريًا، فقد أمرنا الله في القرآن الكريم أن نصالح أهل الكتاب على مشتركات: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأننا مسلمون»^(٧).

علينا اعتبار هذه الكلمة السواء التي ندعو إليها أهل الكتاب محوراً للنجاة، ومن أجل اعتبارها سبيلاً للنجاة ينبغي معرفة الشيء الذي نزيد النجاة منه، وكيف باستطاعة الدين انقادنا منه. من زاوية أخرى، يُستشف أن معنى النجاة هو النجاة من نار جهنم، غير أن هذا التصور يجب أن لا يفضي إلى تناسي الهفوات الدنيوية التي تنتهي بجهنم، ومؤشرها المظالم والممارسات البشعة التي تعد الدنيا في كثير من الأحيان مظهراً لها.

إن العالم الغربي بالرغم من كل نزعاته العلمانية، هو في الواقع وريث نصرانية تضرب قيمها في أرض اللاهوت، فمثلاً حاول مؤسسو الولايات المتحدة الأمريكية إرساء دعائم حكومة إلهية في المستعمرة الجديدة. من هنا يعرض غياب اليقين بوجود الله - ناهيك عن الاعتقاد بموت الله - الإنسانية للخطر من وجهة نظر الإنسان الغربي، إلا إذا أمكن توفير مقومات لقيم الإنسانية بديلة لاعتبارات الإلهية التي ربما رحب الكثيرون بانهيارها.

من منظار فريق من المسيحيين، تعد هذه الأخطار دليلاً كافياً لاقتناعهم بوجود

الله. ولكن في الوقت الذي يتجلّى فيه هذا الدليل كافياً للإيمان والعمل الديني، إلا أنه لا يكفي لوحده مفتداً للشكوك والالتباسات الفكرية المتصشية في تضاعيف الثقافة الغربية المعاصرة.

النقوذ التي ساقها فلاسفة لبراهين إثبات وجود الله، مع أنها زرعت بعض الارتياح في النفوس، بيد أن التشكيكات التي قدمها لفيض من النقاد الاجتماعيين كان لها دور أكبر في دفع الثقافة الغربية صوب العلمانية. حينما قرر فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م) أنه حتى لو لم يكن الله موجوداً لكان من الضروري أن نخلقه، فمعنى ذلك أنه يتّفهم ضرورة وجود مفهوم الله للحفاظ على النظام الاجتماعي، ولكن في العهد ذاته صدّع ميخائيل بكيونين (١٨١٤-١٨٧٦) الفوضوي الروسي أنه حتى لو كان الله موجوداً فيجب القضاء عليه، لأنّ أهواه فظيعة ترتكب باسمه. إذا كانت مقوله فولتير تشي بأنه الله ربما كان مفيدة أكثر من الأسطورة بقليل، فإنّ قوله بكيونين تشير إلى أن الله ليس حتى تلك الأسطورة المفيدة. والكثيرون ممن لم يقتتنوا بالماركسية، يرون نقدّها للدين صحيحاً، فبعض المنادين بتحرير المرأة اليوم يؤكّدون أن مفهوم الله ذريعة لهيمنة النظام الأبوي. والشاذون جنسياً يتّشكّلون من أن الأحكام المسبقة الصادرة ضدهم منبعثة أساساً من فكرة الله. عموماً لاحظ هؤلاء المفكرون وهم على صواب أن السير إلى الله يستتبع الكثير من الالتزامات والتقييدات للنزاعات الإنسانية المختلفة، ولا ينسجم مع ما يعتبره الكثيرون كمال القيم.

الفكر الغربي اليوم مضطّر على صعيد الأخلاق لقبول أحد ادعاءين متناقضين: الأول هو أن الله ونظراً لاتصاله بالقوة المطلقة، يطالينا باتباعه هو وحده. والادعاء الثاني تطرحه العلمانية ومتبنياتها الرئيسة، إذ يحاول الليبراليون الدينيون في الغرب اجبار الإرادة على ترسم خطى القيم الإنسانية، والمصالحة بينهما على هذا النحو، غير أن هذا الجهد الصبياني لن ينتهي إلى شيء. على هذا الأساس يحدد البشر اتجاهات الأخلاق ويطلبون من الله أن يحاربهم. ويحسبون أنه بامكان الله

الوقوف فوق سطح العالم، ولكن إذا أصدر الإنسان حكما حول صحة الأمور أو خطئها، فلا يحق لله أن يتدخل. اللاهوت الدييسمي^(٨) (الربوبي) على الأقل يؤكّد هذا المعنى بصدق وصراحة.

من ناحية أخرى لا نلاحظ في الثقافة الإسلامية تلك الشكوك والقيم العلمانية التي أقضت مضجع الغرب، وحتى لو لوحظت فإنها لا تتعذر حدوداً معينة. مفهوم القومية من أهم المواطن التي تتضارب فيها القيم العلمانية مع الرؤية الإسلامية، فمعظم المستيرين المسلمين يرون أنفسهم عرباً وإيرانيين واندونيسيين بالدرجة الأولى، وفي المرحلة الثانية يفهمون أنهم ينتمون إلى الإسلام. إنهم أحياناً لا يتفاعلون مع الإسلام إلا من باب كونه عنصراً من عناصر ثقافتهم القومية، فالعوامل التي توجه حياتهم ترتكز إلى التحولات التاريخية لشعوبهم وأقوامهم، وبذلك يسهل عليهم اختزال الدين إلى النطاق الشخصي والاحتلالات المعنوية والطقوس العبادية، وفقاً للنموذج الذي يتصورونه مفصحاً عن دور الدين في المجتمعات المتقدمة.

ثمة تنازع اليوم بين الإلهيات الدينية والعلمانية يطرح عادةً في مضمار حدود الدين، بيد أن المناهضة المباشرة لمفهوم الله غير موجود بالشكل الذي يمكن ملاحظته في الغرب، فلا توجد بين المسلمين إلهيات موت الله^(٩) أساساً.

قد تكون للحداثيين المسلمين مؤاخذاتهم على الإسلام كما وجدوه في تراثهم، إلا أنهم غير مستعدّين لتوسيع نطاق النقد إلى مفهوم الله وجوده، ومن حسن الحظ انه كان هذا من العوامل التي جعلت العالم الإسلامي لا يعيش قلقاً وخوفاً على فكرة الله كما هو الحال في العالم المسيحي، لذلك يبدو من غير المناسب أبداً أن يطرح المسلمون في فكرهم الديني أسئلة حول كيفية تبرير الإيمان بالله، بينما نجد هذه الاشكالية مطروحة بقوة في فلسفة الدين الغربية، لا سيما خلال الحقبة الأخيرة.

ومع ذلك، إذا افترضنا أن الإسلام سبيل نجاة كل المعمورة وسكانها بمن فيهم الغربيون، فلا بد منأخذ قضايا فلسفة الدين المشككة غربياً بنظر الاعتبار في

الكلام الإسلامي. ولا يمكننا الاكتفاء بالبراهين التقليدية، ذلك أن المعايير المقلالية التي تعتمدتها هذه البراهين لم تعد تتمتع بطابع الاقناع العالمي الشامل. وهذا لا يعني طبعاً سهولة استبعاد الكلام والفلسفة الإسلامية المألفتين، أو أنه لابد من هذا الاستبعاد، وإنما تحتاج القضايا الكلامية اليوم إلى تمحیص نقدي أكثر عمقاً مما كانت عليه بالأمس. علينا أن نعي تدريجياً كيف يجب أن تدرس المفاهيم الأساسية في الإلهيات كفكرة الله مثلاً، والبشر والعالم في الثقافتين الإسلامية والمسيحية، وكيف بامكان التبادل في طرق دراستها مسيحياً وإسلامياً، أن تساعدنا في إجلاء عالم الطريق الذي يجب أن نسلكه إلى الوعي الكلامي.

ما أرمي إليه في هذا المقام هو أن المعايير حول العقلانية ذاتها تحتاج إلى إعادة نظر وتقييم نقدي. أبرز التشكيكات التي وردت على العقل الديني، لها جذورها في الفتوحات التي حققتها العلوم التجريبية والتقانة التي شهد لها تطورات العالم الغربي المضطربة، فحينما يلاحظ أن معايير الاستدلال في العلوم التجريبية تتفاوت بشكل أساسي عن تلك التي يستعين بها علماء الكلام، فمن الطبيعي أن نتساءل: هل تكفي مناهج الاستدلال في العلوم التجريبية لكل متطلبات وحاجات الإنسانية؟ إن حقيقة البرهنة الكلامية يلزمها توضيح كيف يتسع توسيع تطور العلوم الطبيعية وفقاً لمعايير الأثواب والاستدلال الكلامية، لذلك ما عاد بوسع الإلهيات تجاهل فلسفة العلوم، وعليه لابد للمناهج التي كشفت عن أسرار الطبيعة بامتياز، أن تساهم ولو بقدر في الكشف عن أسرار الخلقة وميكانيزماتها.

ما نحتاج إليه اليوم هو على حد تعبير الدكتور حسين نصر «علوم مقدسة»^(١٠). وما لم نجد سبيلاً لتبيين أن العلوم الطبيعية علوم مقدسة تبني على معايير عقلانية (وهي معايير تعد فرعاً لمناهج في التأملات العقلانية أعم وأشمل ولها استعمالاتها في الإلهيات والفلسفة وأيضاً في الرياضيات والفيزياء والطب والعلوم المعرفية) ستبقى الشكوك القائلة إن الإلهيات محدودة وهامشية ويمكن غض النظر عنها بسهولة، قائمة بكل قوة. أضعف إلى ذلك أن الإلهيات ولأنها يجب أن تستخدم

قوى العقل والخيال^(١) في آن واحد، عليها التدليل كيف أن الخيال بمقدوره تبيين معطيات الدراسات التجريبية والرياضية المتصلة، ومنتها العمق اللازم.

عند تأول العلوم كمعطيات مقدسة، لا حاجة للتسليم لكل نتائج العلوم بلا أي نقد أو اختبار، بل على العكس، ينبغي اثبات الحاجة إلى العلم المقدس من خلال تقييم نقيدي، فللدفاع عن الدين من الضروري أن لا يقتصره عن ساحة المحاكمات الفكرية، وإنما يجعله متلائماً مع بقية العلوم. ذلك أن استراتيجية تحصين المعرفة الدينية عن نقود المعارف الأخرى، كانت لها تأثير حاسم في إبعاد الدين عن الساحة الاجتماعية وعزله وفرض الاقامة الجبرية عليه.

ضروب الإلهيات التقليدية الشائعة بين المسلمين والمسيحيين واليهود والهندوس، لا تقتصر على قضايا التوحيد ومشكلاته، وإنما تتسع لبحوث الكون عامة. ينبغي إحياء التصديق الكلامي للرؤى الكونية المقدسة بمناهج تأخذ العلوم الحديثة بنظر الاعتبار، وهذا ما يكفل للفكر الديني بقاءه وسلامته، فالМАرس الكلامية الكلاسيكية أخذت هي الأخرى علوم عصرها بنظر الاعتبار من دون الدخول في تفصيلاتها.

ولا تتوقف إعادة النظر المطلوبة عند الرؤى الكونية المستندة إلى فكرة مركزية الأرض لتكيفها مع نظريات ما بعد كوبيرنيكوس، إذ إن الرؤى الكونية الدينية غالباً ما تنظر للعالم كمحلوق لله وأية له، من دون أن تولي اهتماماً لشكله الفيزياوي، ومع ذلك فالشكل الفيزياوي للعالم طبقاً للفرضيات السابقة كان ذات قيمة رمزية ومنسجمًا مع وجهة النظر الدينية، وما تزال وجهة النظر هذه غير معدلة، ووظيفتنا أن نبرهن على عدم تنافض الطروحات الدينية ومعطيات الفيزياء.

ليس تراث الكلام الأنثربولوجي بأقل من تراشه الكوني، وإذا كانت العلوم الطبيعية الحديثة قد ضعفت الجانب الكوني من علم الكلام والإلهيات، فإن جانبه الأنثربولوجي تخلخل أيضاً لما داهمه من الأنثربولوجيا العلمية المعاصرة. الواقع أن سيل الأفكار اللادينية لدى علماء النفس والاجتماع أعنى منه عند علماء

الطبيعة^(١٢). الإنسان في الإسلام موجود مخلوق على صورة رب، وقد نأى عن الغاية التي رسمها له الخالق بسبب الغفلة. إنه مخلوق عقد عهداً ومتىقاً مع الله، ويستطيع بفضل هذا الميثاق وبمعونة الارشادات والهداية التي ينزلها الله له على الأنبياء، أن يهتدي إلى نيل السعادة. مثل هذه الأنثروبولوجيا الدينية ليست محض وصفية، وإنما لها استحقاقاتها واسقاطاتها العلمية على مسرح الحياة، وعلى كيفية التنسيق بين الذات وعبادة الله المخلصة. من هنا كانت القضايا الأخلاقية والسياسية مهمة في اللاهوت بمقدار ما للأشكاليات النظرية من أهمية.

وعليه يتوجب على الدين منازلة النقاد الاجتماعيين، وإذا كانوا قد طرحوا شكوكاً وشبهات حول الله انطلاقاً من قيم بشرية علمانية، فعلى علماء الكلام أيضاً أن يعملوا على تعريف القيم الدينية. وفي الإسلام يبدو أن لهذا التعريف بعدين لكل منها تفريعات كثيرة. البعدان هما الظاهر والباطن اللذان سميَا قدِيماً «الشريعة» و«الطريقة». الشريعة هي السبيل الظاهر المشتمل على الأحكام والقوانين الإسلامية. والأحكام تضم القيم، لأنها تعلمنا كيفية العبادة والتعامل مع الآخرين. هذه الأحكام ترمي إلى مبادئ ازدهار الإنسان في مجتمع ديني تعاهد مع الله، ويتمنى الفرد فيه أن يبلغ كمال الطاعة لله، والالتزام بأحكامه وشرعيته. إن الاهتمام بتفاصيل الشريعة وأحكامها ليس تزمناً جافاً بلا روح يمكن بواسطته شراء النجاة والفلاح، وإنما هو إنعكاس لقوى الفؤاد التي لا تتأتي إلا بالتسليم المطلق لله عزوجل، وبعبارة ثانية ليست الشريعة مجرد مجموعة من القوانين والضوابط، وإنما هي واحةٌ زاخرةٌ بالقيم، تمثل المظهر الخارجي للمكافدة الداخلية في البحث عن الله.

أما «الطريقة» التي تساوقي «الشريعة» في أن معناها السبيل والجادة، فما هي إلا تلك المكافدة الداخلية المؤمن إليناً أعلاه. والترادف بين هاتين المفردتين تتم عن التلاحم وعدم إمكانية الفصل بين الجانب الظاهري والباطني للدين. منطقياً يستحيل السير في أحد هذين السبيلين من دون السير في الآخر، فكلاً الطريقين

سبل وأبعاد متعددة للهداية الإلهية. البحث والمكافحة الداخلية (الباطنية) لا تتجسد إلا في صورة قوانين ظاهرية. الواقع أن الأحكام الإلهية ستتحول إلى دين صوري عديم المحتوى إذا كانت إسقاطاً ظاهرياً لقوى الإنسان وخشيته التي يعتبرها الله خير زاد معنوي له في طريقه «وتزودوا فإن خير الزاد التقوى»^(١٢).

السبيل الباطني أو «الطريقة» مجموعة مراحل من التقصي والتنقيب، على السالك أن يجتازها، والوصول إلى كل مرحلة يقتضي التخلص بفضيلة معينة. العالم هنا ميدان يجب خوضه، وجهات قتال ضاربة ضد النفس وأهواءها. ليس الإنسان محض ماهية متوقفة، وإنما هو في حركة وتطور دؤوب، أو بتعبير صدر المتألهين في حركة جوهرية، ذروتها بالنسبة للبشر «الإنسان الكامل» الذي يجوز تشبيهه بمرأة صقلها الباري. ومن أجله يتبدل العالم كل هذه التبدلات، حتى يمكنه رؤية الله في كل الأشياء.

تصنيف الدين إلى ظاهر وباطن يقتضي تصديق أن لكل من الشريعة والطريقة جانباً ظاهرياً وأخر باطنياً. ظاهر الشريعة مجموعة قوانين، وباطنها التسليم بهذه القوانين. التسليم الباطني للشريعة يكتمل بالطريقة. وتضم الطريقة الدساتير المعنوية التي يتلقاها السالك من هاديه، وتعد ظاهر الطريقة، أما باطنها فهو السبيل الروحي الذي تقطعه النفس الإنسانية والمنازل والراتب المختلفة التي تمر بها.

وهكذا نرى أن الإسلام أيضاً شأنه شأن اليهودية وال المسيحية له تعاليمه حول الله والإنسان والعالم، ففي الهيئات الإسلامية رؤية كونية ونظارات عن الإنسان (أنثروبولوجيا) ولأنثروبولوجيا الإسلام بعدان نظري وعملي، ولبعد العملي ظاهر وباطن، وعن طريق هذين البعدين لا سيما الباطن تتشكل وتعمق مفاهيم الله والإنسان والعالم.

يقدم الإسلام وجهة نظره حول قضايا الإنسان الرئيسية في كل عصر من صميم البصيرة التي تزداد عمقاً في كل حين، ويستدرج المستفهم إلى طوفان من التأملات والبصائر والقيم والممارسات العقلية، ويفرقه في لجة عميقة من المعرفة. هذه الحالة

بالذات تمنح المسلمين وحدتهم على الصعيد الاجتماعي، الوحدة التي يرمز لها طوافهم حول الكعبة أثناء الحج، فهنا يتمحور الفرد والمجتمع بصورة متجسدة حول مفهوم التوحيد.

إذن ينبغي أن تستهل الإلهيات بالاتجاه نحو الله، وتتوالى دراسة مفاهيم الإنسان والعالم والغايات، وتحتتم بالعودة إلى الله.

تقديم الإلهيات نفسها على نحوين:

الأول: هو أنها شأن يتعلق بالعقيدة^(١٤) يهمه تنظيمها وعرضها.

والثاني: أنها موحية ومفترحة^(١٥) ، تطلب منا الإيمان بمقترحاتها.

عبارة أخرى يمكن الحديث عن إلهيات وصفية^(١٦) في مقابل إلهيات نصحية^(١٧) أو قيمة^(١٨). الإلهيات العقائدية أو الوصفية صريحة تقريباً، ونحاول فيها استيعاب التعاليم الدينية أو شروح الدين التي أبدعها المتكلمون والمفسرون والعرفاء.

أما الإلهيات القيمية فقضيتها أعقد، لأن معايير التقييم فيها عرضة في أي لحظة للمساءلة والتشكيك. في الإلهيات التقليدية يُلقي هذا العبء على عاتق قوى الالزام المنطقي، فالإنسان مضطر إما للاقتناع بدعاوى المتكلمين أو الانجراف إلى الآلام السرمدية، فمن لم يقبل نتائج الاستدلالات الكلامية كان عرضة لخطر الانسلاخ عن انسانيته، والسبب هو أنهم عرّفوا الإنسانية على ضوء العقل الذي يعتمد عالم الكلام في استدلالاته بشكل أساسي. مثل هذا التوجه يعد اليوم تعسفاً وإهانة، ولكن قلما تلاحظ الأسباب التي جعلته هكذا. الفلسفه والرياضيون غالباً ما يطرحون ثمرات بحوثهم كإنجازات للعقل المحسن، ولكن لا يمتنع من ذلك حتى أكثر المسيحيين ليبرالية. أما حين يتبنى البعض مثل هذه المنهجية في الدين فسيسمع السباب والشتائم ويغدو غرضاً سائعاً لأعنف النقد وأشدتها، فلماذا يتضح الجواب حينما نعلم أن معايير الاستدلال والتعقل في الكلام التقليدي قضية خلافية لم يُتفق عليها.

أساليب البرهنة المختلفة لتصديق دعاوى الإلهيات - والتي تؤخذ صحتها أخذ

المسلمات في الثقافة الإسلامية - لم تفلح في اقتحام الذين تشربوا بثقافة الغرب. والاصرار على أن معاييرنا العقلية واضحة أو بدويهية، ليست مفراً صالحاً من هذه الدوامة. إن كتاباتنا وإنجازاتنا الكلامية يجب أن تمهد السبيل لاستيعاب الآخر في حيزنا العقدي. وهذا لا يتحقق إلا بالتمرس في جغرافيا الفكر الذي يتبنّاه من نصبو إلى إلتحاقهم بنا. ينبغي النظر إلى منطلقات الطرف الثاني، وإذا لم تكن ثمة أرضية مشتركة بالمساحة الكافية لإرساء حوار ونقاشات ناجعة، فيجب توفير هذه الأرضية، وتطوير لغتنا ومناهجنا التي تتذرع بها لهيكلة تأمّلتنا العقلية إلى المدى الذي نستطيع معه عرض الأفكار المضادة وجذور هذا التضاد بشكل متين، ونتمكن أيضاً من إعادة صياغة الطروحات الإسلامية التقليدية بطريقة مفهومية وشيقّة.

إذا توخينا تشيد الكلام القيمي الإسلامي بنسق نستطيع انقاد العالم به، والأخذ بيده إلى بر الفلاح - بما في ذلك العالم الذي ينحاز سواده الأعظم إلى الثقافة العلمانية الحديثة وينبهر بما بعد الحداثة - فيجب الشروع من المسائل الكلامية في الدين المسيحي، فللاهوت المسيحي تجارب لسنوات متّمدة في الرد على تيارات الفكر الغربي الحديثة. ومن الحكمـة بمكان أن نتفقـع من مكتسباته وإخفاقاته. والكثير من مسائل اللاهوت المسيحي ليست غريبة على المسلمين، ومن ذلك على سبيل المثال كيف يمكن معالجة مفهوم العلم الإلهي وعرضه؟ وكيف يمكن تفسير ظاهرة الشر؟ وكيف انتقل العالم من العدم إلى الوجود؟ وأيضاً مشكلة الحياة بعد الموت، والكثير من المسائل الأخرى المطروحة في ديانتنا. ناقش الفلسفـة والمتكلمون المسيحيـون الكثير من هذه المسائل - الملعوـلة أيضاً في الكلام الإسلامي - وأشبعـوها بحثاً ودراسة. هذه القضايا المشتركة هي خطوط التـماس بين المسيحـية والإسلام، ولكن من أجل أن نبني شيئاً على أساس هذه المسائل المشتركة كـي يتمـكن المتكلـمون المسلمين من معالجة إشكاليـات المـتشبعـين بالثقافة العلمـانية، علينا مطالـعة أعمالـ المسيحـيين المـعاصرـين حول قضايا اللاهوـت الـكلاسيـكيـ، بغـية تشـخيص

العوامل التي جعلتهم يرفضون هذه البراهين التقليدية، وما هي اقتراحاتهم لتلافي هذا التهافت والنقص.

إذا أردنا تدارس المسائل الكلامية المسيحية انطلاقاً من ثقة عالية بالذات، والرد على كل الشبهات ومعالجة كافة المسائل من خلال مراجعة مصادر تقليدية كالكلام والفلسفة والعرفان، فلن يكون التوفيق حليفنا، ولن نبلغ نتائج نحسد عليها. كما لا يوجد أي ضمان لأن يستطيع شعب يمتلك أغنى المصادر الطبيعية أن يستثمرها بطريقة مناسبة وصولاً إلى ازدهار اقتصادي وسياسي. علينا التمرس في توظيف مصادرنا الطبيعية الفكرية بأفضل ما يمكن في الراهن الفكري والسياسي والاقتصادي اليوم. وإذا كنا نتوخى النهوض بهذه المهمة كمسلمين، فيجب قياس كفاءتنا بمقاييس التسليم للارادة الإلهية واتباعها. إن المكنة الاقتصادية والتمرس الفكري للمسلمين لا قيمة لها إلا إذا تموضعاً في دائرة النشاط الإلهي الخير.

وإذا تمثلنا ابداعات المسيحيين في معالجة المشكلات اللاهوتية التقليدية، وإذا وعيينا مبررات قول هذه الابداعات وانتعاشرها، تكون قد أثرينا كلامنا الإسلامي. حتى لو كانت اعادة النظر هذه في حدود تعلم بعض مصطلحات للرد على الأفكار الحديثة التي يبدو أنها غير مستساغة في منظارنا.

هذه طبعاً مجازفة خطيرة، ينبغي مواجهة أحطرها بوعي وفطنة، وللتوفيق في هذا المضمار يجب أن لا نزهد في النظرة النقدية في كل خطوة نخطوها. ولا مراء أن فريقاً من الذين حاولوا فهم تقلبات الفكر المسيحي الحديث لفتحهم تيارات الفكر الغربي السائدة فضاعوا في تلافقها، وأسوأ طرق التعلم تكرار أخطاء الآخرين. إن علينا التطلع في الكلام الغربي الحديث والقفز منه إلى لغة الدراسات المعاصرة المرجوة لطرح أفكارنا ومنظوماتنا المعرفية. أما إذا أعدنا مصطلحات لغة اللاهوت المسيحي الجديد بلغة إسلامية تقليدية فلن نحقق شيئاً، لذا يتحتم علينا التمرس في تلكم اللغة، ولعل اتقان لغة الكلام المسيحي الجديد بطلاقه وجزالة يتطلب جهداً لا يقل عن الجهد الذي يستلزم اتقان لغة جديدة من لغات العالم. لقد انقضى اليوم

عهد التعلم بتكرار عبارات نمطية.

يقال في فن الكتابة الأدبية والفنية^(١٩) إن فلانا له أسلوبه الخاص^(٢٠). ومعنى ذلك أنه تدرج في مراتب البيان الكافي إلى درجة بحيث أصبحت قدرته على التعبير عن موضوعه كما يحلو له، وبأدواته التي لا يشاركه فيها غيره. وحال أن الوقت قد حان لأن يتميز متكلمو المسلمين بأسلوب خاص يطرحون به آراءهم وإشكالياتهم. وطبعاً لا يكفي على هذا الصعيد إتقان لغة الفكر الحديث والتمرس فيها، بل ينبغي أيضاً استخدامها بذوق وجمالية ممتعة. إننا كمسلمين لا نرغب أبداً في الانحراف مع الكثير من الكتاب الحداثيين البراغماتيين، الذين يتخون تكريس أصواتهم الخاصة حتى لو أدى ذلك إلى افساد غناء الفرق، وإنما غايتنا ابتكار ألحان جديدة واستخدامها بذكاء للتعبير عن رسالة الإله الخالدة، فتصرف أذهان المخاطبين عنا إلى مضامين الرسالة ذاتها.

تأسساً على هذا، ربما كانت الخطوة الأولى والأيسر هي تشخيص المسائل المشتركة. والخطوة الثانية التمعن في الإجابات التي تحتها المسيحيون المعاصرون لهذه المشكلات، لنستطيع التحلي بالسلامة اللازمـة في لغة التفكير الديني الغربي، وهذه مهمة صعبة بالطبع. وبعد ذلك (أو تزامنا معه) ينبغي تدريجياً استيعاب المواضيع والمسائل والمنهجيات المستحدثة التي خاض فيها المفكرون المعاصرون في العالم المسيحي، مواضيع من قبيل أخلاقية البيئة^(٢١)، والإنجيل الاجتماعي^(٢٢)، والنسوية^(٢٣) أو تحرير المرأة^(٢٤)، ومختلف مواضيع اللاهوت الرعوي^(٢٥)، والكلام المتحرك^(٢٦)، والاستيمولوجيا المعدلة^(٢٧)، واللاهوت اللاواقعي^(٢٨)، وسوها الكثير من القضايا الأخرى. وقد تعثر هذه المسيرة العديد من الصعوبات لكنها ضرورية جداً للمسلمين، ولابد لهم من وضع أقدامهم على هذا الطريق. يجب توفير أجوبة للأسئلة التي سرعان ما سيطرحها أبناؤنا. ويتجزئ أن تكون هذه الإجابات من النضج والمتانة بحيث تشبع ذهنـيات شبابنا التائقة إلى الحقيقة. ينبغي وعي أهمية هذه القضايا في الثقافة الحديثة بعمق، ومن اللازم اتقان اللغة التي نطرح بها

الاشكاليات إلى حد القدرة على استخدامها بكل سلاسة وجزالة. علينا التمسك بتراثنا ما استطعنا، ليمكننا توظيف هذه السلسة اللغوية الفكرية في الاجابة عن استفهامات جديدة وفقاً ل تعاليم القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

الهـوامش

- (1) الأنعام / ٦٥ .
- (2) الأعراف / ١٧٩ .
- (٣) البقرة / ٢٦٩ .
- (٤) بحار الأنوار / ج ١ ، ص ١٦٧ .
- (5) Seyyed Hossein Nasr, "The Quran and Hadith as source and inspiration of Islamic philosophy" History of Islamic philosophy (2 Vols) Sayyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., (London: Routledge,??) pp. 27-39.
- (6) theological antirealism.
- (٧) آل عمران / ٦٢ .
- (8) Deist theology.
- (9) death of God theology.
- (10) Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: State University of New York press, 1993).
- (11) Imagination.
- (12) David. M. Wulff, psychology of Religion (New York; John 20th, Wiley & Sons, 1991).
- (١٣) البقرة / ١٩٧ .
- (14) doctrinal.
- (15) suggestive.
- (16) descriptive.
- (17) prescriptive.
- (18) normative.
- (19) Creative writing.
- (20) Finding one's voice.
- (21) environmental ethics.
- (22) the social gospel.
- (23) pastoral theology.
- (24) process theology.
- (25) epistemology reformed.
- (26) process theology.
- (27) epistemology reformed.
- (28) anti-realist theology.

ملف اشكاليات التأويل

مراجعات نقدية للعدد الماضي

غالب حسن*

التأويلية والنص القرآني (١):

التأويلية في هذا العنوان الفرعى هي تعدد القراءات، أو انفتاح النص القرآني (على تفاسير متعددة مختلفة) على حد تعبير العلامة مصطفى ملكيان في ملف اشكاليات التأويل في العدد الماضي من مجلة قضايا اسلامية معاصرة) هذا هو المقصود، ولأننا نريد ان نكون مدرسيين في طرح القضية أي تعليميين، لابد ان نعرف ان النص القرآني قد يطلق ويراد به الآية الواحدة أي ذات الكلمات المعدودة، أو سورة بكمالها، قصيرة كانت أو طويلة، مدنية أم مكية، وقد يراد بذلك مقطع قرآنی متجلанс، حسب تقديرات القارئ واجتهاده، وربما يطلق المراد هو القرآن كله على نحو انصهاري كلي، والقضية برمتها غير مفصولة عن الاجتهاد الشخصي والخلفيات الثقافية والبيئة الحضارية ... وأخيرا... قبليات القارئ .

* باحث عراقي مقيم في السويد.

عندما نقول هناك قراءة تاريخية للكتاب المقدس أو قراءة فقهية للقرآن الكريم، فإنما ينصب النظر إلى المقصود بهيئته العامة، ولكن أحياناً نأخذ آية من آيات الذكر الحكيم، ونرى أن هناك مجموعة قراءات لها، قد تصل إلى حد التناقض، كما هو في قوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾، ويستعين آخرون بمقاطع من الكتاب الكريم ليستنبطوا قراءة جديدة للآيات المتضمنة ... وهكذا القراءة المتعددة للنص القرآني - أيًا كان شكل النص - قد تختلط بنماذج أخرى من القراءة - ونسميهما قراءة مجازاً - ومن المستحسن أن نميز بعض هذه الاختلاطات كي نسير خطوة خطوة:

١- هناك التفسير بالمفهوم والمصدق، وقد أشار إليه العلامة الطباطبائي، حيث لا يعتبره تفسيراً بالمعنى الدقيق، وأثار القضية ذاتها محمد مجتهد شبستری (في العدد الماضي من قضایا اسلامیة معاصرة)، نظیر تفسیر (العمل الصالح) بإزالة الأذى من على الطريق، فـ (العمل الصالح) عبارة عن مفهوم و (رفع الأذى) مجرد مصدق، هذا التفسير لا يدخل ضمن التأویلية بمعنى تعدد القراءات، مهما تعددت المصادر، ومهما برع المفسر في تشقيق المكانت على هذا الطريق، ولكن هنا لا بد ان نشير الى نقطة مهمة، إن في الكتاب الكريم عشرات الآيات بل مئات، تجد لها تطبيقاً رائعاً عبر عدد كبير من المصادر من داخل القرآن نفسه، وهو ما أسميته بـ (التفسير التطبيقي)، وهذا التفسير يتجه إلى غاية مهمة هي إثبات وحدة الخطاب القرآني وانسجامه، لم يكن التفسير التطبيقي انطولوجياً بقدر ما هو ابستمولوجي، فإن الابحار في ذات المعرفة لاكتشاف علاقتها الداخلية ليس غريباً على هذا الفن الفلسفـي ، ويمكن ان نعتبر هذا التصور للابستمولوجيا قرآنياً ، على مستوى تجانس الخطاب وتجاذب أطرافه .

إن التعاطي مع النص القرآني على مستوى المفهوم والمصدق إذا كان تفسيراً، فهو ليس قراءة، ليس تعاطياً تأویلیاً، تعاطي على مستوى أولي، ملامسة بسيطة، إن تسطير عشرات المصادر لا يساوي شيئاً في قبال تحليل النص، وذلك من أجل بيان

العلاقة بين النص والذات الإنسانية، اكتشاف العلاقة بين النص والبناء الاجتماعي، اكتشاف العلاقة بين النص وحركة التاريخ . هناك هواية - وهي ممدودة ومهمة في مجالها - فيما هنا عملية اشتقاء (رؤيه) تكوين أفق معرفي يتجازب مع الكون والتاريخ والحياة، هناك استنطاق قريب فيما هنا استنطاق بعيد، هناك نصيحة شاذة ... تحذير مسمى ... أمر رياضي ... إشارة من فوق الى هدف مرسوم سلفا ... فيما هنا خارطة حياة، تخليل غایيات وإبداع مرامى قصيّة عميقه، توثير ممكّنات الخلق والإبداع وترشيد الفكر والسلوك في سياق رؤيه.

٢- التفسير الأحادي، أي التفسير الذي يرفض الآخر، ويصر على انحسار الموقف الصحيح فيه على نحو نهائي، مثل هذا التفسير لا يؤمن بالقراءة، لا يتعامل مع النص وفق منهج القراءة، بل ينبع القراءة على حد تعبير مجتهد شبستري (في العدد الماضي)، فإن منهج القراءة لا يحتكر مصطلح (الصحيح) في موقف واحد، بل في كل موقف يحمل أو يقدم مبرراً معقولاً، رغم إنه قد لا يتطابق مع الواقع .

فالصحة تتصرف الى نسق معرفي يحمل مبررات قبوله، المنظور هنا الجانب المعرفي، والحقيقة ان هذا التصور قد تكمّن جذوره في فلسفة كانت، التي تفرق بين معرفة الشيء في ذاته وبين معرفة الشيء لذاته.

وليس من شك ان الموقف الواحد الذي ينسف الآخر يعطّل تکثر المعرفة الذي هو جوهر التأويلية، يتناقض معها تماما .

٣- لا تتضمن التأويلية إحالة على الواقع، بل هي مغامرة لغوية بالدرجة الأولى ، تعتمد أدوات اللغة ومعطيات علم الرموز، وتستهدي الى حد كبير التجربة البشرية الفردية في عملها المغامر هذا، ليس بمعنى الإحالة الى موئل مصداقى، بل كطاقة معرفية في التحليل وسبل النص ، ذلك أن النص عبارة عن رموز وعلامات، والمطلوب الابحار في هذه العوالم، كي نصل من خلال ذلك الى تجلّيات النص التي من شأنها تبصير الانسان في هذه الحياة، وهذا يقربنا من المدرسة الشكلية الروسية في قراءتها للنص الأدبي، وربما الرومانطيقية أيضا ، ليست التأويلية

تنظيم قواعد قانونية واقتصادية وحقوقية على شكل لوائح ودساتير، بل هي عودة إلى روح النص الدينية، تلك الروح التي تبعث فينا الأمل والرحمة والتوفيق النفسي، وربما نستفيد من هذا التصور افتراض روح الاسلام مؤشراً جوهرياً سابقاً على فهم النص الاسلامي، وإن كان هذا التصور قليلاً في شكل من الاشكال . إن النص الديني روح قبل أن يكون مادة مفنة .

٤- وهناك التفسير الموضوعي الذي يقوم بجمع الآيات القرآنية ذات الموضوع المحدد، ومن ثم ترتيب النصوص على شكل هرمي أو علائقي من أجل التوصل إلى نتائج نهائية أو مؤسسية، تتسم بالوحدة والاتساق المنطقي، لا يسمح بأي مساحة فارغة تخلل العصيلة المعرفية للمحاولة، وبهذا يشدد الخناق على عنق القارئ، يدفعه في دائرة محكمة، فهو تفسير يتصرف بالقسوة والصرامة، يتضاد مع التأويلية التي تتيح للمساحات الأخرى أن تأخذ نصيبها من الاحتمال والوجود بدل الموضوعية، وفي تصوري أن التفسير الموضوعي حيوى خلاق، لكن شريطة المرونة والحركة والتدافع ، شريطة أن يرشد لا أن يحدد، أن يوجه لا أن يقيد، أن يهدى لا أن يفرض، أن يفتح الوجدان لا أن يغلق عليه النوافذ والأبواب، أن يوفر القلب والعقل على المزيد من التصورات والافتراضات لا أن يحتكرهما لاتجاه لاهوتى ذي بعد واحد.

٥- وهناك تفسير شرعي إذا صَحَّ التعبير، أي التفسير الذي يتعامل مع القرآن أو النص القرآني من خلال مصداق حكمي ثابت ناجز، وهو يقترب أو يقارب أو يمثل الفهم الرسمي للدين على حد تعبير مجتهد شبستر (في العدد السابق)، وهو بطبيعة الحال ليس قراءة بالمفهوم التأولى، تفسير ترسيمي، يسعى إلى تحطيط الحياة ضمن حدود ناقصة بارزة ملونة تحذيرية، وتفاصيل من هذا اللون تتحاشى استلهام النص، تبقى في إطار الدلالة اللغوية إلى حد كبير، ولم تخرج من هذا الإطار إلا نادراً وعلى استثناء، ولو ان أصحاب هذا الاتجاه أولوا عناء لفضاء الحكم الشرعي أو ما يمكن تسميته بثقافة الحكم الشرعي - هذه التسمية ليست

لي وإنما للأخ سماحة الشيخ كمال الساعدي - لأنقد التفسير من صيغته العرفية، وتحول إلى قراءة، ففي هذا المنحى نتحرر من قيود الأنطولوجيا وندخل عالم الاستمولوجيا، سوف نتعاطى مع النص كواقع متحرك، أفق مفتوح ...

هذه بعض النماذج التي قد تختلط علينا ونحن نتحدث عن التأويلية القرآنية، والذي أراه، أن تطوير هذه النماذج كي تلتحق بالقراءة أمر ممكن، وهذا ما لم يتطرق إليه كتاب العدد، لقد انصب جهدهم هنا على الرفض المطلق، ولكن يمكن إحداث ثورة داخل كل نموذج من هذه النماذج الفردانية، ذلك انه من الصعب هجرها وتدعيمها، بل قد يكون في ذلك ضرر يلحق نظامنا المعرفي .

إن التفسير بالمصداق نستطيع تحويله إلى قراءة اذا قمنا بتوسيع المصداق معرفيا، نحوه الى آفاق وعطاءات وتصورات، نشرية، نجعل منه قضية، والتفسير الشرعي يمكن ان نجري عليه هذه العملية الانقلابية، نفعّله في سياق حركة المجتمع الانساني، في علاقته بالوجودان والارادة والشعور.

التأويلية والنص القرآني (٢)

التأويلية تعني القراءات المتعددة، أو افتتاح النص على تفاسير متنوعة، لذا نأخذ نموذجا سريعا، قوله تعالى: **(والضاحى والليل إذا سجى * ما ودعك ربك وما قلى...)** فقدقرأ بعضهم النص حديثا عن الليل والنهر كآيتين كونيتين، فيما ذهبت قراءة أخرى بما يؤول الى عالم الوحشة، هنا يدخل تأويل جديد ليصرف النص الى تكامل الزمن اليومي، وفي محاولة موازية نلتقي باشاره الى التقابل بين الكدح في النهر والراحة في الليل ... وتنعد المحاولات أو تكثر التأويلات، ذلك ان القارئ يتعامل مع الكلمات كمنظومة من الرموز في ضوء، أو بالأحرى تحت تأثير سيل من القبليات المتوعة المختلفة المترادفة.

وفي تلاقي مع المستقبل، مع الطموحات والامال والتوقعات، يذهب التأوليون الى ان النص القرآني موضوع للقراءات المتعددة، بل هذا شرطبقاء النص حيا فاعلا رغم تقدم الزمن، خاصة في هذه الأيام التي أصبح التغير فيها سمة العصر، بل

هويته التي تشخصه تاريخياً، هو الاسم الذي يصلح عنواناً على مضمونه، على حركته ...

كل نص قرآنِي قابل للتأويل، يتحمل أكثر من قراءة، سواء كان مكياً أو مدنياً، عقائدياً أو تشريعياً أو أخلاقياً، محكماً أو متشابهاً ... الواقع أن هذه القراءات ليست عبارة عن إيحاءات نصية إذا صَحَّ التعبير، ولا هي احتمالات، بل رؤية، وهذه إحدى الشواخص الفارقة الجوهرية بين الشعر الجاهلي ونص القرآن الكريم، فإن تأويل الشعر الجاهلي لا يخرج عن دائرة الاحتمالات ومستويات من الفهم، أمّا القراءة التأويلية للنص القرآني فإنها تضعنا بين يدي رؤى، والحقيقة لو كانت بنية النص القرآني مجرد مجموعة احتمالات في نتيجة تحليلها وتأويلها، لما استوعبت كل هذا الكم الهائل من المعرفة، لما كانت قادرة على تحمل كل هذه الاجتهادات الكبيرة البعيدة المدى، إن القراءة التأويلية للنص القرآني بمثابة رؤى، تستدعي ترتيب مستحقات وموافق، منظور فكري نتعامل من خلاله مع العالم، ليس التأويل كلمة عابرة، النص ليس كلمات شفافة سريعة الانكشاف، بل شبكة علاقات متعددة، تتضرر الثقافة المتّحمة، الخلفية المختربة، القبيليات المطلة، ثم أقول هناك المستقبل الذي أصبح جزءاً لا يتجزأ من تكوين الإنسان المعاصر، إذن النص القرآني ينتظر الإنسان ! النص القرآني نظام مفتوح ...

هذه القراءة التأويلية فيما يخص القرآن الكريم تصطدم بصعوبتين أساسيتين، ذكرها المفكر مصطفى ملكيان (في ملف اشكاليات التأويل)، وهما:

- ١- ان القرآن الكريم كتاب الله تعالى، كله من الله، وهذا يستدعي المزيد من الحذر ونحن نطبق نظام أو مدرسة التأويل على نصه المقدس .
- ٢- إن الترتيب الحالي للقرآن الكريم ليس هو الترتيب الذي نزل به على زمن الرسول الكريم .

وفي الحقيقة لا أعرف وجهاً لكلا النقطتين، فإن النص القرآني سماوي النشأة، ولكنه طرح لفهم البشري، ويتم قراءته بالآليات القراءة البشرية وليس الملائكة، كلا

التصين، الإلهي والبشري يخضعان لقواعد الفهم الاعتيادي، الفهم الطبيعي، والتأويل عنصر جوهري في عملية الفهم البشري، بصرف النظر عن هوية البشر، نعم، الامر يتطلب عدم الاشتطاط، وهذا شرط مطلوب حتى على مستويات النصوص العادية، وكل نص من نصوص القرآن بنية قائمة بذاتها بصرف النظر عن تاريخها، عن زمنها .

التأويلية والنص القرآني (٣)

القراءة التأويلية للنص القرآني تسبب فوضى عارمة، هذه أهم نقطة يشير إليها الآخرون ... فوضى معرفية تقود إلى العبث في كتاب الله تعالى، تدخل الأهواء الشخصية والمصلحية فتربك مراد الكتب المقدسة، إننا أمام خطر كبير، بل شر مستطير، وقد أجاب التأوليون عن هذه الشبهة، بأن التأويلية لا تعنى إهمال كثير من الأصول المعتبرة الأساسية في تفسير النص القرآني، وفي مقدمتها أن هذا النص موضوع إيمان مسبق، الإقرار بأنه من الله تعالى، جاء لإنقاذ الإنسان، وتعزيز تجربته البشرية السليمة وتوكيد الجذور الروحية في ضميره وقلبه، فليس النص القرآني لحما مباحا، كما أنها لا تعنى عدم صلاحية النقد والتنفيذ، هذا وهم وخطأ، بل التأويلية لا تعدو تقدير وتشمن التجارب البشرية في فهم النص القرآني، وهي تجارب غير مطلقة، يمكن تفكيرها ونقدتها، بل هناك مجال واسع للبرهنة والاستدلال، فالتأويلية تستيطن سجالا ونقاشا وحوارا، وقد تسقط قراءة أمام الامتحان، فيما تصمد قراءة أخرى، والتأويلية تحترم أدوات التحليل اللغوي المعروفة، مثل المجاز بكل أطيافه وأشكاله ونظرياته السياق والمقام وغيرها.

إن النقطة الجوهرية في التأويلية هو القول بتعدد القراءات، وليس بفوضى القراءات، وهذا واقع ساري في الكتب المقدسة، وإن هل يمكن ان تذكر ان هناك تفسيرا صوفيا وعرفانيا وفلسفيا ولغويا ... إضافة لذلك هناك توكيد تأويلى على ان كل قراءة هي صحيحة ما دامت تستند إلى مجمل آليات معتبرة وسائدة، وفي مقدمتها آليات فهم الخطاب ... هذا ما أفضح عنه مجتهد شبستری بوضوح.

لم تكن الاسباب السياسية والاجتماعية فقط وراء نشوء المدارس الاسلامية الكلامية المختلفة، بل والمتناقضه بشكل كلي في بعض الأحيان، بل هناك الأسباب اللغوية أيضاً، وبالتالي يدخل التأويل عنصراً مؤسساً لمنظومة من الاختلافات والتباينات المذهبية في تاريخ الفكر الاسلامي، لا تنفي بطبيعة الحال الخلفية الفكرية وطبيعة التعاطي العقلي مع الاشياء، ولكن اللغة كانت محل إشارة ناشطة ومحفزة، وأحياناً أخرى تكون متکاً بنائياً في تشيد الأفكار ونحو التصورات، بل السياسة كانت ماهرة في استغلال اللغة على طريق تكييف مواقفها وسياساتها وتأطيرها بالأطر الشرعية والعقائدية .

يشير الباحث المغربي عبد المجيد الصغير في بحثه (إشكالية المصطلح اللغوي في الغلاف الكلامي) الى ان من اسباب الاختلافات الكلامية لدى المسلمين، هو عدم الاتفاق على تحديد المصطلح اللغوي، أو عدم تحديد الرؤية اللغوية – ويبدو أن الاشارة هنا الى علماء الكلام وليس عند اللغويين مثل ابن جنی وابن فارس – وكأنني أشم من هذا الطرح، دعوة إلى تجاوز هذه المشكلة بتوحيد هذه الرؤية، وأعتقد ان هذه الدعوة غير موفقة: لأن المصطلح هنا، أي في المجال الذي نحن فيه، يخضع في تحديده ونحته الى ظروف كثيرة معقدة، تتصل بالتكوين الثقافي والتاريخي للعاملين عليه وبه، هو حصيلة معاناة وتربيبة ورؤية مسبقة ومستقبل متصور، نحن لسنا بين يدي مادة طبيعية جامدة، بل بين يدي مادة تتجاذب بحيوية ونشاط مع الروح، مع الانسان باعتباره كائناً منتبهاً، ان توحيد الرؤية اللغوية أو المصطلح اللغوي في الموضوعات الكلامية يفترض نوعاً من الاتفاق المسبق والتماهي الكامل في متبنيات الموقف العقلي من قضايا هذه الموضوعات .

القراءة التأويلية تضمن الكلمات هويات متعددة، وليس متطابقة، والمصطلح قد يكون واحداً في بنيته اللغوية أو مادته الأبجدية، ولكن قد يختلف بالدلالة من مدرسة الى أخرى. إن التوحيد كمصطلح عقدي كلامي يحمل أكثر من هوية تصورية؛ لأن هناك أكثر من قراءة للتوكيد.

إن توحيد الرؤية اللغوية والمصطلحية يفترض مذهب القراءة الواحدة، يفترض سكون الذات الإنسانية، وتجانس التاريخ .

الواقع أن محاولات الجهم اللغوية أو التأويلية تستند إلى تأويل عقلي سابق، أي ان رفضه التعامل مع مستوى من مستويات اللغة يرجع إلى قاعدة عقلية، هي التي صممت الموقف اللغوي المذكور، ولم يكن نتيجة خالصة لغامرة لغوية خالصة، وسوف نأتي على بيان دور العقل في التأويل اللغوي . تلك القاعدة كانت المقدمة - على حد تعبير الباحث الكريم - لبرير الموقف اللغوي الذي سار عليه فيما بعد الجهم، هذه القاعدة هي (لا يجوز ان يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه)، فالتأويل كان عقليا قبل ان يكون لغويما، لا يعني هذا أنتا تنكر دور التأويل اللغوي الخام، فقد استفاد الجهم من لعنة المضمرات والاشارات، وهي أدوات لغوية في التحليل والتأويل، ولكن كان هناك العقل قد مهد لهذه اللعبة الشيقة، وما قام به الجهم من عملية استبدال لغوي بالمصطلح - من كون الله (حي) الى كونه (محي) ومن كونه - لما تشير الكلمة من اشكالات تجسيمية، إنما جاء تلاقها مع الرؤية العقلية للجهنم أولا ، والتأويل اللغوي جاء متطابقا مع هذا الاتجاه . الواقع ان اللغة كانت خاضعة لقرار العقل في الكلام الاسلامي، أو خادمة له بشكل وأخر، والخلاف حول دلالة الكلمة نابع من تباين في التصور الفكري والبني العقلية . إن دلالة الكلمة تستمد حيوتها ليس من المعجم وحسب، بل كذلك من التربية العقلية والمذكور الفكري .

التأويلية والنص القرآني (٤)

كل قراءة رؤية، رؤية تشكل العالم في ذهن صاحبها وفق مخطط معين الى حد ما، القراءة الاجتماعية للتوحيد تشكل عالما غير العالم الذي تشكله القراءة الفردية الخالصة، العالم في القراءة الأولى مشروع انساني يجب الحفاظ عليه وانقاده، هذه القراءة تخلق إنسانا مشبوبا بالقلق، لا يرتاح حاملها، نار، يشتعل بالوله والحزن والتمرد، فيما القراءة الفردية قراءة دافئة، مطمئنة، انعزالية، عالمها قريب من الحواس، قريب من الزمن الذي يعيشها حاملها، القراءة الأولى تمتد الى أبد

الآباء، تلجم بل ذرّة من ذرات الزمن، العلامة محمد حسين فضل الله يصنف - في بعض توجيهاته - القراءات المتعددة على خانة الافتراض، وفي الحقيقة القراءة في عالم التأويل ليس افتراضاً، هي رؤية تتضرر التعامل مع الاشياء من زاويتها، من روحها، فيما الافتراض نظرية مؤجلة في كثير من الأحيان، وربما يستبد بها الانتظار الى أجل غير مسمى.

قال تعالى: «وَمَا بِنَعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدَّثَ» في هذا النص القرآني الكريم - ومهما كان مقترب النعمة -، يمكن ان تطرح حزمة قراءات عن كيفية التحدث بنعمة الله عزّ وجلّ، قد لا تتعذر بعض القراءات الفضاء اللساني التقليدي، الشكر، حيث كرّست المواقف الدينية التقليدية عشرات الصفحات للحديث عنه ، فيما يتعدى بعضهم هذا الرسم التقليدي ليشير الى ترجمة النعمة على شكل سلوك ظاهر، يتحول الى إشارة مثيرة وعلامة اعتراف بالعطاء الالهي الكريم، ولكن يذهب آخرون إلى ان التحديث يعادل التعميل الاجتماعي للنعمة، تحريكها في الحياة الاجتماعية، تحويلها الى عطاء يتجاوز في آثاره النطاق الفردي المحدود، بل هناك من يرى ان النعمة إذا لم يتم تسخيرها وتوليدها وتکثيرها وتوظيفها، فقد هويتها كنعمة وتحول الى نعمة ...، وتنتصب قراءة جديدة لتأكد ان التحدديث درجة من درجات البناء الوجودي السائر بأثاره، المستمر بعطائه، التحدديث بالنعمة تجديدها، جعلها مادةً تطوير وتنويع.

كل قراءة عبارة عن رؤية، يطل من خلالها حاملها للتعامل مع النعمة بنموذج خاص من السلوك، الذي تترتب عليه نماذج من الآثار... لسنا أمام فرضيات إلا إذا تعاملنا بقصد المسح والرصد من خارج المحاولات، ولكن كل قراءة تستوعب فكر أصحابها، روحه وطموحاته وشفقه.

القراءة الأولى قوامها الفضاء اللساني التقليدي، حركة قريبة ، ولكن هذا الفضاء لم يشبع فضول ذلك القارئ المتوله بالشهود، فاجترح الظاهر الحسي قواماً لرؤيته، ولم يستقر الظاهر الحسي في ضمير قارئ آخر، فاجترح لنفسه قواماً أكثر

حيوية وجمالا... الانسان... فيما تطلع آخر إلى الحركة المتواترة... وأخر إلى الإبداع.

إعادة إنتاج النص

القراءة بالمفهوم السالف، بالمفهوم التأويلي تعني إعادة إنتاج النص، وقد أثار التعبير العلامة السيد فضل الله، واعتبره نوعا من الشطط الفكري، مدفوعا بالعرضي الروحي الشديد على سلامة النص القرآني من التلاعب والعبث (لأن مسألة البناء تصير عملية إنتاج ما لم يكن، بينما القراءة تمثل الكشف عن الحقيقة...) على حد تعبيره، الواقع ان السيد الكريم حفظه الله تعامل مع القضية من زاوية قاموسية صرفة، بينما إعادة إنتاج النص تحولت الى مفهوم، وربما بالمستقبل تحول الى مصطلح.

النقطة الجوهرية في توضيح السيد، أنه أخفى المضاف إليه واكتفى بالمضاد، إننا نتحدث عن إعادة إنتاج النص القرآني وليس عن عملية إنتاج مجردة، هناك شيء نريد إعادة إنتاجه، ذلك الشيء هو النص المقدس المتمثل في القرآن الكريم، فلنسنا نحن مع عملية إنتاج أولية، لا نبغي بناء ما لم يكن، بل إعادة إنتاج موجود حاضر بين أيدينا، نتعامل معه في حياتنا، يعيش في ضمائernا ... تفكيرنا، النص وتشكيل بنيته من جديد في شبكة من علاقات الدلالات المتصورة ... تقليل النص وإبراز المخفي ... الحضر في طبقات النص وتجسيده في مفاهيم جديدة ... النفاد إلى الأعماق وانشال المستور والاستفادة منه في تأسيس معادلات كونية وحياتية وسلوكية ... هذه المحاولات عبارة عن إعادة إنتاج، النص يتتحول الى هذا الجديد الذي أقدمه للغير كمعرفة وفكر وثقافة

يقول السيد فضل الله: (إن المفسر لا يستطيع - مهما كانت محاولته - أن يتغلب على المؤثرات الخفية في عمقه الإنساني...)، إن اسقاط ما في الذات على النص تعبير آخر عن إعادة صياغة النص، عن إعادة إنتاجه.

صدر في مسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة

- ابراهيم العبادي
مهدي مهربزي
محمد مجتهد شbstري
عبد الجبار الرفاعي
محمد رضا حكيمي
عادل عبد المهدى
اسماويل الفاروقى
طه جابر العلوانى
ابراهيم العبادى
عبد الوهاب المسيري
كامل الهاشمى
غالب حسن
طه جابر العلوانى
عبد الجبار الرفاعي
حسن الترابى
جلال آل أحمد
جعفر عبد الرزاق
رکی البیلاڈ
حسن حنفى
محمد رضا حكيمي
ماجد الغرباوي
طه جابر العلوانى
جلال آل أحمد
باتر بري
جمال عطية
حسن الخليفة
شنانغ عبود
غالب حسن
عبد الجبار الرفاعي
حسين معن
مهدي مهربزي
أحد قراملكي
- ١- الاجتهاد والتجدد
٢- مدخل الى فلسفة الفقه
٣- مدخل الى علم الكلام الجديد
٤- جدل التراث والعاصر
٥- المدرسة التفكيرية
٦- اشكالية الاسلام والحداثة
٧- اسلامية المعرفة
٨- اصلاح الفكر الاسلامي
٩- جداليات الفكر الاسلامي المعاصر
١٠- فقه التحيز
١١- أسلامة الذات
١٢- نظرية العلم في القرآن
١٣- اسلامية المعرفة
١٤- تطور الدرس الفلسفى في الحوزة
١٥- قضایا التجدد
١٦- نزعة التغريب
١٧- الدستور والبرلمان
١٨- الفكر الاسلامي مساراته وتطوراته
١٩- علم الاستغراب
٢٠- الاجتهاد التحقیقی
٢١- اشكالیات التجدد
٢٢- مقاصد الشريعة
٢٣- المستنيرون: خدمات وخيانات
٢٤- فقه النظرية
٢٥- الواقع والمثال في الفكر الاسلامي المعاصر
٢٦- محاولات للتفقه في الدين
٢٧- الثقاقة الاسلامية بين التغريب والتأصيل
٢٨- الصراع الاجتماعي في القرآن
٢٩- نحن والغرب
٣٠- الاعداد الروحی
٣١- فقه المرأة المؤكّب للحياة
٣٢- الهندسة المعرفية للكلام الجديد

المشهد الثقافي في ايران

قضايا إسلامية معاصرة

علم الكلام الجديد وفلسفة الدين

نحن و الغرب

جدل الصراع والتعايش

إعداد
عبد الجبار الرفاعي

عبد الجبار الرفاعي



للطباعة والنشر والتوزيع



للطباعة والنشر والتوزيع

المشهد الثقافي في ايران

قضايا إسلامية معاصرة

فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة

مناهج ورؤى متنوعة في الكلام الجديد

إعداد

عبد الجبار الرفاعي

حسين حنفي ملكيان

محمد مجتبه شبستري عبيب العطبي بیومی

محمد عمارة صادق لاريجانی

أحمد فرامکی

إعداد: عبد الجبار الرفاعي



الإِسْلَامِيَّةُ الْمَعْرُوفَةُ

مجاًةٌ فِي كِتَابِ فَصْلِيَّةٍ مُحَكَّمَةٍ يَصْدِرُهَا الْمَعَهُدُ الْعَالَمِيُّ لِلْفَكَرِ الْإِسْلَامِيِّ

خريف 1422هـ / 2001م

العدد السادس والعشرون

السنة السابعة

رئيس هيئة التحرير: د. جمال البرزنجي

فتحي حسن ملكاري

كلمة التحرير هوية المعرفة

بحوث ودراسات

عرفان عبد الحميد فتاح

الفكر الديني المعاصر وتحديات الحداثة

محمد الحسن بريمة

رؤية إسلامية مقاصدية في التنمية الاجتماعية

محمد حربات

الإصلاح السياسي عند الشيخ محمد رشيد رضا

رأي وحوار

عبد الحميد أبو سليمان

إسلامية الجامعات وتفعيل التعليم العالي بين النظرية والتطبيق

طه عبد الرحمن

روح العولمة وأخلاق المستقبل

قراءات ومراجعةات

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية / عبد الوهاب المسري - سعيد شبار

فتحي حسن ملكاري

عرض مختصرة

منبر مفتوح للإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي للثورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتحรير الإخاز العلمي والمعرفي الإنساني بإعادة صياغته وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين قراءتي الوحي والكون.

Islamiat al Ma'rifah Journal

للرسائل:

500 Grove Street, 2nd Floor
Herndon, VA 20172-0669, U.S.A.

Tel: (703) 471-1133 ext. 119 / Fax: (703) 471-3922

E-mail: islamiyah@iiit.org / URL: www.iiit.org

الاشتراك السنوي للأفراد 30 دولاراً أمريكياً وللمؤسسات 80 دولاراً أمريكياً

لِسْكُلْم لِعَاصِر

في هذا العدد

- مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعالمية الغربية د. محمد عمارة
- كيف نتعامل مع الموروث التربوي الإسلامي؟ د. سعيد إسماعيل
- الشباب والقيم الروحية في عصر المولمة د. إبراهيم رجب
- نظرات في مشكلات التصنيف في العلوم الإسلامية أ. عصام أنس
- مؤسسة الاجتهد ومؤسسات الشوري د. جمال عطية

العدد (١٠٤) السنة السادسة والعشرون
محرم - صفر - ربیع الأول ١٤٢٣ هـ.
أبریل - ماي - يونيو ٢٠٠٢ م

للمراسلة / رئيس التحرير : أ. د / جمال عطية

جمهورية مصر العربية - الجيزة - العجوزة - ١٢ شارع مرقص حنا - شقة ١٢

للأستعلام ت : ٠١٥٤٣٣٥٧٠