

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة الحادية عشرة - العدد ٣٣-٣٤ / ٢٠٠٧ - ١٤٢٨

أنماط الايمان ومسألة الاعتراف بالآخر

علي حرب	داريوش شايغان	كمال عمران
غالب الشابندر	عبد الكريم سروش	محمد خاتمي
محمد لغنهاوزن	محمد مجتهد شبستري	محمد الطالبی

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of
Contemporary Muslim

33-34 th , 2007 - 1428

سعر العدد

- لبنان 7000 ل.س ● سوريا 125 ل.س ● الأردن 2.5 دينار ● الكويت 2 دينار
- العراق 2500 دينار ● الامارات العربية 25 درهماً ● البحرين 2.50 دينار
- قطر 20 ريالاً ● السعودية 20 ريالاً ● عمان 2 ريال ● اليمن 350 ريالاً
- مصر 10 جنيهات ● السودان 100 دينار ● الصومال 150 شللاً ● 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 ● ألمانيا 20 ماركاً
- إيطاليا 15000 لير ● بريطانيا 5 جنيهات ● سويسرا 20 فرنكاً
- هولندا 30 فلورن ● النمسا 125 شللاً ● كندا 18 دولاراً
- امريكا وسائر الدول الأخرى 15 دولاراً.

قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

العدد الحادي عشر - العدد ٣٣-٣٤ / ٢٠٠٧-٢٠٠٨ - ١٤٢٨

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

د. عبد الجبار الرفاعي

تصدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

هاتف: ٠٠٩٦٤٧٩٠١٩٧٨٨٧٥ - qahtanee@hotmail.com

www.rifae.com

مركز دراسات فلسفة الدين

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسمى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

- ١- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
- ٢- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
- ٣- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
- ٤- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.
- ٥- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واستبعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.
- ٦- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.
- ٧- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.
- ٨- تطهير الدين من الكراهية والاكراهات.
- ٩- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.
- ١٠- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.
- ١١- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر، وتعزيز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.
- ١٢- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.
- ١٣- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان ، وتجييف المنابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد ، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.
- ١٤- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.
- ١٥- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.
- ١٦- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

الترجمات: حيدر نجف.

مراسلات التحرير: qahtanee@hotmail.com

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار امريكي، الأفراد ٥٠ دولار امريكي.

محتويات العدة

كلمة التحرير

- التسامح رحيق الحدائة ٤
د. كمال عمران

حوارات

- الاسلام والحوار الديني ٢٨
د. محمد الطالبي

مناظرات

- صورة لمن لا صورة له ٤٨
د. عبد الكريم سروش وجون لوك
- ضرورات الحوار بين الأديان والحضارات محمد خاتمي وفان اس وآخرون ٧٨

دراسات

- تزامن الثقافات المتنوعة ١٠٣
د. داريوش شايغان
- مسألة الاعتراف بالآخر ١٣٦
علي حرب

افكار للمناقشة

- الكلام الوحياني ١٤٢
محمد مجتهد شبستري
- بسط التجربة النبوية ١٥٢
د. عبد الكريم سروش
- البسط في التجربة النبوية ١٧٣
د. عبد الكريم سروش
- بسط (بسط التجربة النبوية) ٢١١
بهاء الدين خرمشاهي وعبد الكريم سروش
- اطلالة نقدية على بسط التجربة النبوية ٢٣٣
د. آرش نراقي
- مقاربات في التعددية والنبوة والهداية ٢٥٣
د. محمد لغنهاوزن

نقد العدد الماضي

- مراجعة نقدية لملف العيش سويا ٢٨٥
غالب الشابندر

التسامح رحيق العداثة لاتجديد الا في حياض التسامح

د. كمال عمران*

من الأسئلة الحادة المطروحة في العصر الحديث سؤال مؤداه: هل من مجال للتردد في احتضان مسألة التسامح، وفي التعامل معها على أساس الشروط الحافة بها، وفي الاعتماد على قاعدة من النسبية لا ترتاب في جوهر المسألة، بل تضع المحاذير في السبل الحافة بها؟

إن الزمن يفرض التسامح فرضاً عقلياً ووجدانياً، وإن العصر المشبك سريع التحولات، المفعم بالتكنولوجيات المتطورة، يستدعي مسألة التسامح ويفرضها، ولا يترك قيد أنملة للاستغناء عنها.

إن الظرف العالمي الجديد، والثقافة الكونية المنتشرة، لا يدعان فرصة للإزوارار عن عقلية التسامح، وعن الثقافة الملازمة لها. ويسعى هذا الطرح إلى أن يرصد الإشكالية رصداً عميقاً، يراعي المرتكزات والخصائص المتعلقة بها، حتى ينأى بالمسألة عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي. ويمكن أن نذكر سببين على الأقل للإبانة عن ضرورة الالتزام بالمعالجة المتواصلة:

السبب الأول بنيوي، يرجع إلى بنية المعرفة، وبنية الثقافة، بل إلى الواقع الحضاري، وقد عرف نسقاً في التطور أفضى إلى ضرورة التآزر، وصياغة القيم الملازمة له، ولعل أبرز قيمة فيها هي التسامح.

والسبب الثاني ثقافي - بالمعنى الجامع بين البعدين المادي والذهني - يقترح على مسائل العولمة الشائكة المعقدة، الحاملة لمظاهر السلطة والهيمنة، بديلاً جوهرياً عن الحجاج والمناقشة في كل مواجهة، مؤداه الحاجة إلى الاستئناس - الذي لا يضعف ولا يفتر - بالتسامح رؤية وسلوكاً.

ويبدو من الواضح أن للتسامح مراتب وأنساقاً. وأنه ظاهرة لا تقبل التجزؤ. فالتسامح كل متعاقد المرتكزات والعناصر والأهداف، وهو لا يبيح أن يخضع للتناقض أو التنافر. فلا يجوز القول به والعمل بضده، أو الدعوة إليه ونسفه، أو رفع شعارات له ونفيه في الممارسة، وإلا تعذر التوظيف القائد إلى الفاعلية الاجتماعية. وقد يغير من شفرة السلوك الثقافي ذي النزوع إلى الأنانية وإلى المصالح الضيقة.

التسامح على المستوى المرجو، قول وفعل، في الكبيرة والصغيرة، مع الحبيب والمشاحن، مع المؤازر والخصم، بل إنه سلوك في الواقع، ودرية في الخيال، ومران في الافتراضي. وقد آثرنا أن نتعرض لمنعطفات نعتبرها ذات بال في الثقافة العربية الإسلامية، ولعله يكمن في هذه المنعطفات بعض المقومات لتاريخية المسألة.

- التسامح قاعدة تراثية

١- في تعريف التسامح:

لعل أبرز تعريف للتسامح ما ورد في إعلان مبادئ بشأن التسامح، الصادر عن جامعة منيسوتا، مكتب حقوق الإنسان، في نوفمبر ١٩٩٥، وفيه من المواقف ما يجعل المادة في معنى التسامح مرجعاً من المراجع المهمة القائمة على النظر العلمي^١. يخرجنا التعريف "الكوني" الوارد في المقالات، ضمن المادة المذكورة، من ضلالات حافة بمفهوم التسامح، ويمكن أن نوجزها في نقاط أساسية:

أ- لئن كان التسامح قيمة أخلاقية، فإن الأخلاق لا تعني المثل والشعارات، والتحلي بالمبادئ البراقة. الأخلاق في هذا السياق سلوك وعمل، بل إنها إستراتيجية

متكاملة.

ب - انعتاق مفهوم التسامح من المجال التجريدي، وانخراطه في دائرة العمل السياسي، والفعل القانوني. فقد خرج من العاطفة والوجدان إلى العقل والموضوعية، وإلى المؤسسة التي لا وظيفة لها إلا في إطار المجتمع المدني.

ج - أخرج التسامح من فكرة التساهل، وقد تحمل دلالة التعالي والتفضل والتكريم، إلى فكرة التفاعل، وهي تحمل معنى الاحترام والمغايرة والوعي. أن في الاختلاف فائدة، وفي التعدد مجالاً للإثراء، ولا سبيل إلى هذه القيم والمبادئ إلا بامتلاك ناصية المعرفة الضرورية لروح العصر.

د- يقترن التسامح بالديمقراطية، وحقوق الإنسان، وهو بحاجة إلى الفكر العقلاني، وإلى الاتجاه العلماني. وليست العلمانية في هذا السياق لائيقية، وهي ليست معاداة للدين أيضاً. إنها فصل منهجي بين حق الإنسان في الروحانيات لذاته، وواجب الانصياع للقوانين الوضعية المنظمة للمجتمع في الحياة الموضوعية. فلا تخرج هذه العلمانية أهل الدين، بل إنها قد تعينهم على الوقوف على السلوك المنحرف، وكم كبل الفكر المتعامل مع الدين البشري بالإكراهات نتيجة التعصب، أو الجهل، أو الانخراط في المعارك السياسية المدمرة، جراء التطرف المقيت. إن التسامح بهذا الاعتبار مفتاح للاستنارة.

ب - فترة التأسيس

لا ريب في أن الإسلام ديناً وثقافةً يحمل بالقوة معاني التسامح (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة إنما يبلوكم الله به وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتستلن عما كنتم تعملون) (سورة النحل/٩٢-٩٣). وقد ربط النص القرآني بين الأنبياء السابقين والوحي الذي نزل عليهم ربطاً وظيفياً، ويمكن في هذا السياق أن نعود إلى نماذج

من السور والآيات، وإلى نتف من السنة، لنقف عند دلالات رديفة لمعنى التسامح.

ب - ١ - القرآن:

نجد في القرآن آيات كثيرة تحمل قيم التراحم والألفة:

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر - البقرة/١٨٥.

لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي - البقرة/٢٥٦.

والله لا يحب الظالمين - آل عمران/٥٧.

وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر - الكهف/٢٩.

وما جعل عليكم في الدين من حرج - الحج/٧٨.

الإشكال في التعامل مع الآيات القرآنية راجع الى التفسير، فقد ذهب أصحابه

فيه مذاهب شتى، وكثيراً ما أثر الانتماء المذهبي في التخريجات. وقد رأينا من

الوجيه أن نعتبر ما توفر في مظان المدونة تركيزاً على المفاهيم الجوهرية.

مفهوم اليسر

يعتبر مبدأ التيسير أصلاً من أصول المفاهيم القرآنية الجوهرية، وله وجهان،

وجه خاص يتعلق بالدين. وقد دعا النبي (ص) إلى اليسر بدل العسر ولخص المعنى

في قوله: "يسرا ولا تعسرا"^٢ ولهذا الفهم وظيفة اجتماعية مبينة، تدحض تصوراً يتوهم

أن التشدد ورع، وأن القسوة على "المؤمن" رحمة مدخرة. وهي تؤسس لسلوك

اجتماعي لا يتعالى على الحقيقة البشرية، ولا يتنكر للحدود الآدمية، وهي تقتضي

التدرج الموضوعي من درجة الإيمان إلى درجة التقوى، وصولاً إلى الإحسان. وهو

كما جاء في حديث جبريل "أن تعبد الله كأنك تراه"^٣ والتيسير تصور يؤدي إلى

طريقة في السلوك والتصرف. ويكمن الوجه العام في اليسر المتأتي بعد العسر، أو هو

الملازم له، كما جاء في الآية "إن مع العسر يسراً" وهو حال يشمل كل أوجه الحياة

التي يعيشها المسلم.

مفهوم الإكراه

نفت الآية ١٨٥ من سورة البقرة الإكراه في الدين، وهو الفرض والتعسف، بل إن من أبرز مظاهر التكريم التي يمر بها الإنسان، هو تكريم المسؤولية الإنسانية والإرادة البشرية، وينص الخطاب القرآني على وظيفة البيان (الرحمان علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان) (الرحمان / ١-٤)، فجلى الرشد والمسالك المؤدية إليه، وأفصح عن الغي والسبل المفضية إليه، ويبقى الاختيار للإنسان صرفاً، ولا إكراه. ومن هذه الزاوية تتضح الرسالة (message) القرآنية، ولا نظن أن هذه الآية المتعلقة بنفي الإكراه خارجة عن اللفظ / النص، وهو كما جاء عند الغزالي في المستصفى: مالا يحتمل التأويل لشدة ظهوره. فهل يجوز فرض الدين بعد أن سطرت الآية المنهاجية الملازمة في الدعوة.

مفهوم الظلم

يعتبر الظلم في المعجم القرآني مقولة ذات أهمية توجيهية خطيرة. فدلالة الظلم منوطة بالشرك: "إن الشرك لظلم عظيم" لقمان / ١٣. وهي مقترنة بالفساد، باعتباره ازوراراً عن الاعتدال والوسطية، إسراعاً إلى الإفراط أو التفريط. والآية ٥٧ من سورة آل عمران دالة على المعنى، وفاتحة لأبواب محيطة به واسعة.

مفهوم المشيئة

ورد فعل شاء في القرآن وروداً ينسج نواة دلالية بعيدة الأغوار، وقوامها على التعاضد بين المشيئة الإلهية والمشيئة الإنسانية (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) (الإنسان / ٣٠) فوضح أن الإرادة الإلهية هي المعلنة للإرادة البشرية، وهي مقولة قرآنية جوهرية، تدعم فكرة المسؤولية، وتجعل للإنسان مساحة للتدبير، والاختيار الواعي، والاضطلاع بآثاره النافذة. والاختيار في الآية ٢٩ من سورة الكهف مناط المشيئة، وتكريم إلهي للإنسان بما أتاح له من قدرة على الاختيار.

مفهوم الحرج

من المفاهيم الأساسية الواردة في دلالات القرآن الدعوة إلى رفع الحرج. وهو معنى ناجم عن أسباب نلخصها في عناصر.

١- الحرج درجة قائمة بين ضفتي اليسر والعسر، فإذا ألححنا عسفا على الحرج يتحول إلى عسر، وإذا لطفنا في مقتضيات الحرج يسر نحو اليسر. وهو بهذا التفسير نزوع نحو الاعتدال، وحرص على رفع المشقة، ولاشك في كونه من معاني الرحمة والسماحة.

٢- الحرج درجة من درجات التخفيف في صورة تجاوزه، ولعل من أبرز الأدلة على هذا المعنى التدرج في فرض الصلاة من خمسين إلى خمس. ومن مظاهر التخفيف ما يترتب على السفر من رخص في الصلاة والصوم، وقس على ذلك ما يتصل بأحكام الحج.

٣- لعل من أبرز مظاهر السماحة في رفع الحرج ودفعه في آن، الأبواب المفتوحة للتوبة النصوح. وهي تجب ما قبلها، وتعلن تطهيراً كلياً يستدعي الاستقامة.

٤- عبر أبو حيان التوحيد في الفصل (١٢) من الإشارات الإلهية عن فكرة جليلة، لخص بها الشعور الذي ينتاب المؤمن عندما يتمكن من السبل المؤدية إلى التقوى، ومؤدى الفكرة عبارة "سعادة المؤمن" ونرى في هذا التعبير إفصاحاً عن مظهر التفاؤل القائم على أرضية جمالية.

فدفع الحرج من المعاني الجعلية المبينة في الخطاب القرآني، وفي ذلك أمانة على أن التسامح منظومة متكاملة، لا يتسنى اجترأ أي عنصر منها.

والآيات في هذا السياق كثيرة، تتأزر في مستويين: مستوى القول (وقولوا للناس حسناً) (البقرة/٨٣). وفي مستوى العمل والفعل (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) (العصر/٣). ولعل أفصح دليل على ما نذهب إليه ما بناه القرآن من موازنة بين رؤيتين وسبيلين.

الرؤية الأولى هي سبيل الرحمة، وقد لخصتها الآيات من سورة الفرقان (وعباد الرحمان الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) (الفرقان/٦٣). وقد أسس القرآن لدلالة الصفة في كلمة الرحمان منظوراً جديداً، ينفرد به المسلمون، لأسباب متعددة، منها ما يعود إلى العبارة ذاتها، وهي مخصوصة بالله وحده، وهي تطلق في المعجم القرآني على أمة النبي، باعتبار صفة الرحيم مشتقة من الرحمة، وهي عبارة عامة لكافة البشر. ولا تخص عبارة الرحمان إلا المؤمنين من المسلمين، وهو ما ذهب إليه في تفسير التحرير والتنوير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. ومنها ما ترسمه آيات سورة الفرقان من سلوك للمسلمين، يبنني على مفهوم التراحم، وهو شامل للسلوك المادي والتصور الذهني. وإذا ربطنا الرحمة باشتقاق لها من فعل رحم، وهو يحيل إلى الرحم المؤدي إلى دلالة الوشائج، فإن المعنى لن يخرج عن دائرة المجتمع، إذ إن المساحة اللازمة له إنما هي الممارسة.

والرؤية الثانية هي الجاهلية، بوصفها نمطاً في العيش، وسلوكاً في الحياة، يفهمان بالصورة المقابلة. ويقابل في هذه الآية عباد الرحمان الجاهلون، وهو منطوق الآية، ويقابل الهون الشدة والبطش، ويقابل السلام القتال والثأر. وهي مقابلة فيها طرف منطوق به، والطرف الآخر مسكوت عنه، وهو يستدعي إلى الذهن بيتاً لعمر بن كثر، لخص فيه المثل الأعلى الجاهلي، قال:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

إن سكوت الخطاب القرآني عن صفات الجاهلين، وعن المبادئ التي يحملون دلالة على رؤية يعبر فيها السكوت عن الرفض، بل عن الإسراع إلى الدحض والنقض. فالإفصاح عن خصال عباد الرحمان إشادة ودعوة وموقف بينان صورة للوجود وللعلاقات، قوامها الرحمة، وهي القاعدة، بل هي النواة التي تجذب إليها ما يحف حولها من فروع، وهي القيم الملازمة، كالألفة، والتعاطف، والتعاضد، والتكافل... والتسامح أيضاً. كل هذه القيم تحتاج إلى قراءة متجددة للقرآن، تستأنس بما يتوصل إليه العقل البشري من المناهج والطرق في العلوم الإنسانية.

ب - ٢ - السنة:

ونجد في السنة ما يعود إلى هذه القاعدة ويجعلها أساس التعامل والتخاطب وقد انتقينا أخباراً في هذا السياق، نسعى من خلالها إلى استنطاق مدونة السيرة. ذكر ابن إسحاق: وقال رافع بن خريملة لرسول الله (ص): يا محمد إن كنت رسولاً من الله كما تقول، فقل لله فليكلمنا حتى نسمع كلامه. فأنزل الله تعالى في ذلك قوله: (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم، قد بينا الآيات لقوم يوقنون) (البقرة / ١١٨)°.

انتخبنا هذا الخبر من سيرة ابن هشام، في ظلال القاعدة التي إليها أشرنا، وفيها روح إسلامية محضة نريد أن نؤكد لها. إن من يمعن النظر في السيرة يبهته أمر فيها، وهو أنها لا تقوم على الخوارق، أي لم تنبئ الدعوة إلى الإسلام على ما يتجاوز العقل، وعلى ما يتخطى الحدود البشرية إلا لماماً، طبقاً لغايات محددة. فقد سئل النبي، كما جاء في هذا الخبر، إلا أنه لم يجب بنفسه بل فوض الأمر لله. وقد قام السؤال على ربط النبوة بالمعجزة، ليهدف إلى إثبات رسالة النبي بأمر خارق، ملخصه أن يسمع الإنسان صوت الله. ولا شك في أن السؤال يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما جاء به النبي، وبما يتصل اتصالاً مباشراً بالمهمة المنوطة به، فجاء الجواب من الله في القرآن. قال الرازي في تفسير هذه الآية من سورة البقرة: "إن الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدر في التوحيد، وهو أنه تعالى اتخذ الولد، حكى الآن عنهم ما يقدر في النبوة، وقال أكثر المفسرين هؤلاء هم مشركو العرب^١.. فالمسألة متصلة بدلائل النبوة وهي تقتضي عند الخصوم كون القرآن ليس معجزة في ذاته، فألت المسألة إلى التعنت والمكابرة، لأن السؤال فرض أن يكلم الله الإنسان مشافهة، وإن حال من يتعنت تروم أن تكون المعجزة قائمة على المشاهدة، لذلك قالت الآية "تشابهت قلوبهم"

إن ما يلفت في الخبر الذي نقلناه وفي التفسير الذي لخصناه أن الخوارق ليست من شأن نبوة النبي محمد، وإن خصه الله بعدد منها، فإن ما يتأكد في القرآن هو أن

المعجزة الحقيقية هي أن القرآن الكريم شفاء لما في الصدور، فقد جاء ليعتق الإنسان، وليجعل له مجالاً خصباً، يجد فيه حظاً يكون به مستخلفاً استخلاقاً فاعلاً. أليس النبي محمد خاتم الأنبياء؟ أليس العلماء ورثة الأنبياء؟ ألم يحض الإسلام الإنسان في القرآن وفي السنة على طلب العلم؟ إذا ربطنا بين هذه العناصر يمكن أن نلمس ما هو جوهرى فيها، وهو أن يضطلع الإنسان بمسؤوليته في الحدود البشرية. فلا هو ملك من نور، ولا هو حيوان أخرس، وليس له أن يرقى إلى مراتب تبعده عن الإنسانية. إن مهمته الأولى هي أن يكون إنساناً. لقد سكت النبي عن السائل، وسكوته في قراءة متمعنة لهذا الخبر يعني الإعراض عما يتجاوز الإمكان البشري.

تحتاج السيرة إلى نظر من خلال القاعدة التي وقعنا عليها، كما تحتاج إلى القراءة الوظيفية التي تخلصها من العجيب ومن الغريب، لأن ما به تتميز بعثة النبي محمد هو أنه بشر: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما إليكم إله واحد) (الكهف/ ١٠٥)، فبدأ بما به يشترك فيه النبي مع كل الناس، ثم قفى على أثره بما به تميز، وهو النبوة. إن المساحة الحقيقية التي يتأسس عليها سلوك النبي هي أنه رحمة للعالمين، وليست الرحمة رحمة إلا إذا كانت ذات أثر، والأثر هو أن الدعوة الإسلامية التي بشر بها النبي لا تخرج بحال عن الممكن البشري، فقد جاءت لكي ترفع من شأن الإنسان، ولكي تحمله الأمانة البشرية بمرتكزات جوهرية هي العلم والعقل والسلوك الصالح. فمن الاقتداء بالنبي السعي إلى تحقيق هذه المرتكزات، وهي بلا شك مقياس به نعرف أن المؤمن الحقيقي لا يمكن إلا أن ينفع الناس، ولا مجال للنفع إذا انتفى عنصر التسامح أو ضمير، لأن التسامح معنى جوهرى من معاني الرحمة.

هذا القياس صالح ليكون علامة تعين على قراءة السيرة قراءة جديدة، يمكن إن تحققت بمنهج عقلي موضوعي أن تضع لبنات تؤسس لعلاقة ناضجة بين الإنسان المسلم والعصر الذي يعيش، مهما تغيرت الملابس وتراكت التحولات العميقة. وإن ذلك لمن دعائم معنى التسامح الذي إليه نسعى. فليس التسامح هنا مقصوراً على ما ورد في الحديث أو في أخبار السنة، إنه يرتبط بطريقة القراءة، وبصنف الطلب

أيضاً. فقد تنطوي النصوص (ومنها الحديث النبوي والسيرة) على علامات ترغب في التسامح، إلا أن نوعية القراءة هي التي تدفن الإشارات التي في العبارات، فينضب المعين، ويتحول المنفتح مغلقاً، وتحول عقلية التسامح إلى ذهنية رفض وإقصاء. فالحاجة إلى المعنى وإلى المنهج معاً دليل على نضج التصور.

ج - الفترة الثانية

لإنتاج المعرفة في هذه الفترة الثانية علامة تتمثل في مجموع العلوم الشرعية، فقد انبرى أهل الذكر يخصون القرآن بالعلوم عند الجمع وبعد الجمع، وعلى النحو ذاته أزدهرت علوم الحديث، فنشأ علم أضحى سمة المعرفة الإسلامية، لأنه نهض على الاستنباط، وعلى التأسيس للمناهج والعلوم. لقد مثل الفقه مادة جوهرية، كانت صلتها بالقرآن وبالسنة تنعقد على الفهم والطاقة على التخريج، في مناخ نلمس له في كتب التاريخ والتراجم والطبقات مميزات كانت تدفع إلى إنتاج المعرفة، إنتاجاً يستحضر العلاقة العضوية بين الظرف أو الواقع التاريخي من جهة، والعلم المجرد أو المعرفة المحفوظة من جهة ثانية. وقد انعكس في هذا الإنتاج نظر إلى الأمور متمسكاً بالسماحة، لأنه كان يتيح تعدد الفهم والاستنباط والتأويل في المسائل المختلفة. وانضاف إلى علم الفقه علم الفقه الأكبر، وقد ارتقى إلى نوع جديد من المعرفة، مس الاعتقادات، وسلك مسلك السجالات والمناظرة، واتخذ من البيان منطلقاً، ومن المنطق الفلسفي - في مرحلة ثانية - سنداً وغذاءً. ولم يركن الفكر العربي الإسلامي إلى الشرعيات فحسب، لقد اتسع للحكميات أيضاً، وقد تعددت التيارات في هذه العلوم، إلى أن وصلت مع ابن سينا بصفة خاصة إلى مرتبة الإضافة، ومع ابن رشد إلى منزلة الريادة. ويتسنى أن نجمل هذه الفترة في خصلتين.

الاختلاف

قامت العلوم الشرعية بفروعها على الاختلاف، واكتسبت في ظل الآداب

المحيطة به قدرة وحصانة من ذهان التعصب والانفراد بالرأي (في البداية). لقد نجم الاختلاف عن فهم موصول للفرق الواضح بين ما هو مقدس وما هو دنيوي، بين ما هو نص منزل وما هو رأي واجتهاد. وقد اقترن الاختلاف بالآداب فتولدت عقلية انبنت على أخلاقية، هي ما نراه في الموروث من صميم التسامح. لقد مثل الاختلاف بعداً جوهرياً في بداية البناء المعرفي في الثقافة الإسلامية. وهي بداية احتضنت الحرص الواضح على الدعوة والفتح، وقد كان يبعث على بث القيم الإسلامية وعلى نشرها. ورغم ما طرأ من انقسامات، فإن ذلك لم يعطل أسباب الاختلاف في الفهم، وفي التخريج.

المناقفة

نشأ عن عقلية الاختلاف توك إلى إثراء المعرفة، وقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية بسرعة فائقة الحاجة إلى الأخذ عن الآخرين، وبدا العرب حريصين على تخطي البداوة، وعلى إدراك شواطئ التحضر. وقد جاءت القيم الدينية تدعو إلى العلم وإلى المعرفة، فلا عجب أن ينتصب خالد بن يزيد ابن معاوية قيماً على النقل وعلى النقلة، وقد كانوا طوائف وشيعاً من أجناس متعددة، فظهر حنين بن إسحاق، و قسطا بن لوقا، وآل بختيشوع، ومتى بن يونس القنائي، وغيرهم في هذه المادة كثير، فأضحت الترجمة اتجاهاً قائم الذات، فهم به المسلمون معنى المناقفة ورسموه. والكلام على هذا المفهوم يطول، وقد اخترنا منه مظهراً يشير إلى جبل التسامح، وقد امتدَّ عبر العصور، رغم أن الواقع التاريخي شهد الانتقال المبكر من الاختلاف إلى الخلاف، ومن التعدد في الرأي إلى الانفراد بالموقف. على أن رحيق التسامح بقي سارياً في شرايين الثقافة، وإن ببطء ملحوظ، أو هو أضحي كالدفين تعوقه الأسباب. إذا كان التسامح، وقد جاء في ثوب السماحة والتراحم والتوادد في المنظومة القديمة، كالبدرة لم يتأت لها الانتشار بفعل ظروف تاريخية معقدة، فإنه في العصر الراهن بحاجة إلى الأسئلة الدقيقة الحادة، عساه يعتق من الأحلام والأمانى، ويسلك

مسلك الإجراء والصدق العميق.

- التسامح: طموح العصر

١- محاولة في التحديد

يتسنى أن نطلق عبارة التسامح على اتجاه في السلوك، يحمل فكرة التواصل بين "الأنا" و "الآخر" وهو يستند إلى السماح "للآخر" بالحق في التعبير عن الآراء التي قد لا يستسيغها "الأنا". وتطلق العبارة أيضا على المناخ الذي يوفر مبادئ ليست هي حتما المبادئ التي يؤمن بها^٧.

وليس التسامح إعراضاً عن الثوابت الذاتية، أو إغضاءً عن إظهارها، أو دفاعاً عنها، أو اجتهاداً في نشرها. إنه الاقتناع بمنع كل وسيلة قمعية مفعمة تسلطاً قهرياً جارحاً، ومناطق الاقتناع اكتساب ثقافة في الغرض تحض على السلوك المتسامح. إن التسامح لا يخرج عن عرض الأفكار دونما سعي إلى فرضها^٨.

ومن أبرز خصائص التسامح في الحقل الديني احترام حرية الضمير، وتوسيع آفاق التفكير إزاء الآخرين، ممن يعتقدون اعتقادات مخالفة، ويعتقدون المذاهب المتباينة، وقد أشار فولتير Voltaire في معجمه إلى أن التسامح هو القانون الأول في الطبيعة، ولاحظ أن السلطان العثماني يبدو أرسخ في التسامح عند التعامل مع الرعايا من غيره من أهل السلطة، إذ إن عقيدته تبيح التعدد والكثرة. ولاحظ أن أماكن أخرى كبلاد المسيحيين لا تعرف إلا التشدد والتعصب. فالتسامح إذا جارينا الفيلسوف الفرنسي مجالات وأطر مرجعية لا محيد عنها، فمن مجالات طبيعة المؤسسة الدينية، وطبيعة المبادئ الدينية. ومن أطره المرجعية الظرف التاريخي، والمستوى الذي يتميز به العمران البشري.

وإذا شئنا أن نجمل التحديد يمكن أن نصوغ لمفهوم التسامح حقلاً دلاليًا واسعاً، هو بمثابة الدائرة التي يمولج داخلها عدد من العناصر المكونة والمرتكزات الثابتة.

وليس كمصطلح المغايرة Le droit à la différence أفضل لهذا الحقل. فالتسامح والمغايرة ينبعان من رحم واحد، ويحيلان إلى الطريقة نفسها، في الفهم، وفي النظر، وفي السلوك. فالتسامح خلية، والمغايرة نواة.

وحقيق في هذا المجال أن نشير إلى ملاحظة جوهرية، هي أن التسامح مصطلحاً ومفهوماً لم يكن من المعجم الجاري في سجل الكلام الإسلامي، فللعبارة جذور ممتدة في الثقافة المسيحية، وقد عرفت مراحل سمحت بأن أخرجتها من دائرة الديانة إلى مجال الثقافة، ومن دائرة الاعتقاد إلى حومة السلوك المدني. كانت العبارة في السجل المسيحي طموحاً ورجاءً، نظراً إلى حالة التعصب السائدة، ثم انتقلت إلى مدار الثقافة مع الحداثة والتنوير. فأصبح مصطلح التسامح معجماً كونياً، يجاري روح العصر، وسعى إلى تخطي رواسب التعصب والتشدد والتباغض، فأضحى قيمة ذات مجالين: مجال استتب في المجتمعات المتقدمة والمتحضرة مسالك وسبلاً، فدخل في إطار السلوك، ووجد حظاً كبيراً في الحياة اليومية. ومجال في المجتمعات المتخلفة راسب، وهو أقرب إلى المثل المنشودة، فهو بحاجة إلى ثورة ثقافية جامعة، تكسر قيود التقليد، وتفتح على مرتكزات الثقافة الكونية.

ب - الضرورة الحضارية

"الضروري" مصطلح يفيد التأكيد والاعتدال، فإذا افتقر الواقع إلى الضروري أسرع الاختلال في أركان الهيئة الاجتماعية. ويمكن أن نقول إن "الضروري" يبطل الاختيار والتردد، ويدفع إلى المبادرة والإنجاز. وليس في الترابط بين الضرورة والحضارة سوء اعتبار للجانب التاريخي، فلمنطق التاريخ إلماع إلى حقيقة كثيراً ما لا تدرك، ويمكن أن نوجزها في عبارة "النقلة" وأن نربطها بما يحيط بها من المعاني الحافة، وسنقتصر في التعرض لها على الواقع العربي.

إن "النقلة" هي المنعطف الذي عرفه الواقع العربي الإسلامي منذ بداية القرن

١٩م. وهي تشير إلى فصل بين مرحلتين، هما المرحلة القديمة، والمرحلة الحديثة.

المرحلة الأولى هي ما يتسنى أن نطلق عليه البنية القديمة، وهي إن أوجزنا الكلام عليها من زاوية تاريخ الأفكار تتسع لفترات نبصرها من زاوية المنهجية المنبثقة عن البنية الحديثة.

ب -١- الفترة الأولى

هي عهد النبي والصحابة والتابعين، وهي التي عرف فيها التاريخ الإسلامي التأسيس والبناء. ولا نريد أن نخوض في خصائص هذه الفترة من الجانب التاريخي، لأننا نكتفي بملاحظتين:

الملاحظة الأولى هي أن هذه الفترة شهدت التجربة الإسلامية، بما هي عصارة لنسق على مراعاة للجانب البشري. وهذا ما ندركه في نزول الوحي وفي تنزيله. أليس في أسباب النزول إشارة إلى أن الخطاب يتجه إلى الإنسان بالطاقة التي هو مهياً بها للفهم والإدراك. فهي تكاد لا تتجاوز القدرة لديه على الاستيعاب وحسن التلقي.

والملاحظة الثانية تمس ما يطلق عليه بالفتنة الكبرى، وهي التي تؤكد الجانب الإنساني في حالة الانفعال والتوتر، وهي تدفع إلى فهم مكانه الضروري عند تقويم المراحل الزمانية السابقة، حتى لو تعلق الأمر بالصحابة أنفسهم، فضلاً عن التابعين. لقد تميز الصحابة بلا شك بالورع والتقوى، ولكنهم خاضوا حياتهم بالنوازع البشرية، التي لا تجعل الإنسان ملاكاً، ولا تفقده ما فيه من القوى المركبة من الشهوة والغضب والتعقل. إنه الإنسان المركب من الاستعداد للخير والشر، وللطاعة والمعصية. وفي ذلك كان الصحابة قدوةً، لأنهم أعطوا مثلاً على الجذب المتواصل نحو الخير. ولئن لم يكن الصحابة والتابعون كائنات خالية من الأخطاء، فإن صفة السعي إلى القيم كانت واضحة، فكانوا فعلاً يصيبون ويخطئون. أليست الأخطاء عنوان البشرية النابضة؟ على أن الإسراع إلى الخير والقيم الأصيلة كان لديهم واضحاً متميزاً. وهو مسلك إلى فهم التسامح في تراجمهم.

تحتاج هذه الفترة الأولى إلى نظرة منهجية تعتقها عن الرؤية التقديسية، وتحررها من المسلمات الساذجة. إن للمنهج دوراً خطيراً في التمثل المتجدد، وفي القدرة على بناء الفهم والتفسير والتأويل على القاعدة التاريخية. ولن نجازف إن أرجعنا تاريخية الأفكار في هذا السياق إلى مفهوم التسامح، لنجعل منه عياراً عند النظر والبحث. إنه المفهوم الذي يتجه إلى المعرفة الموروثة، وإلى الطرق التي بها تؤخذ بل تنقل نقلاً. وهي تظن في كثير من الحالات نهائية، فتخرج عن طابعها المتحرك المحكوم بالظرف التاريخي إلى الثبوت والإطلاق. وهو يلح عند الدراسة على مراجعة الفترة الأولى بالانتباه إلى السلوك النبوي، وبما به تميز من تراحم ولطف ولين. وهي قيم لم تولد إلا في رحم الاعتقاد الراسخ، في أن الدين التقاء بين تنزيل الوحي من السماء، وتجريب الإنسان فوق الأرض، ولعل هذا ما يفسر عدد الضوابط الدينية القليلة إزاء كثرة المباح وانتشار المعروف. وقد كان قانون المصلحة هو الذي دام واتصل، ولم يتلاعب القدامى بهذا المفهوم، لقد جعلوه ميزاناً، به حافظوا على الثوابت، وبه حققوا الحركة الضرورية في الحياة البشرية. والدليل على طبيعة الالتقاء ما حدث، كما المعنا عند الصحابة في خضم الفتنة الكبرى.

هذه المرحلة تحتاج إلى دراسة انثروبولوجية اجتماعية، ولا تقنع بهذه الملاحظات الوجيزة.

ب - ٢ - الفترة الثانية

لعل من أدق الأمثلة على ما ذهبنا إليه ما يوفره أبو حامد الغزالي في كل ما كتب، فقد يريد المتكلمون متكلماً منهم، وقد يعده الفلاسفة فيلسوفاً لا يخرج عنهم، وقد يجعله الفقهاء فقيهاً مبرزاً، وقد اعتبره المتصوفة حجة الإسلام، وعلى هذا النحو جرى الموقف الغالب - لا المطلق - من الغزالي. ونحن نعي اليوم، بالآليات الحديثة وبالمقاربات الجديدة، أن ما أنجزه أبو حامد رغم قيمته قد ساعد على شل سير المعرفة وتعطيل حركة المثاقفة، وكانت دعوته إلى الإنقاذ من الضلال دعوة إلى

التصوف، وإن هو تصوف سني عنده، فإنه أضفى على الثقافة الإسلامية مسحة عرفانية، أدت فيما أدت إليه، إلى الطريقة على يدي عبد القادر الجيلاني، والفرق بين التصوف المعرفي والطريقة هو الفاصل بين العروج إلى العلم والانحدار إلى الخرافة. صحيح أن الغزالي تصدى لأصناف الطالبين، فجعل محصول علم الكلام مختلفاً عن مقصوده، وصحيح أنه طلب النجاة في العلم الصوفي، ولكنه، رغم كل ذلك، هو الذي أرجع لمنطق أرسطو الوظيفة الجوهرية في علم الكلام، فاعتبر كلام المتكلمين العازفين عن أرسطو صنعة^١، واعتاض عن المقدمات التي أخذوا عن خصومهم بقانون عقلي متماسك جعله مقدمة في "الاقتصاد في الاعتقاد" وميزاناً به يعرف صحيح العلم من سقيم، ولا ثقة في عالم في رأيه إلا بالنهل منه. فكان قد نكّب ظاهرياً عن المنطق، ثم عاد إليه في آخر كتاباته، وكأنه أدرك أن الفصل بين العلم المؤدي إلى النجاة (التصوف) والعلم الضروري للحياة (المنطق) أكيد.

إن طلب المنطق الأرسطي بوصفه قانوناً للعقل صالحاً، عند الغزالي، انفتاح على المثاقفة، اندس عبر المراتج التي بها أوصد أبواب الأخذ عن الثقافات الأخرى، وعن العلوم الفلسفية بصفة خاصة، فتسلل لوإذا. وإن ما اندس هو من روح شفرة التسامح، الذي كان بمثابة النسخ للثقافة العربية الإسلامية. فالناظر في تاريخ الأفكار يدرك أن النسق الذي طغى أعرض عن بذرة التسامح، ولم يقو على أن يحصد فوائدها، ولهذا السبب يعسر الوقوف عند خط متواصل متنام، ينطق عن عقلية في التسامح واضحة، إلا ما يطفو من حين إلى آخر من خلال أعمال أساطين المعرفة، وكان معنى التسامح قرين لمعنى التجديد، عندما يظهر على رأس كل مائة سنة فيأتي من يجدد الدين، ولا تجديد في نظرنا إلا في حياض التسامح.

لقد لفت نظرنا مقال للشيخ محمد الطاهر بن عاشور تعرض فيه إلى معنى التجديد، وأطنب في الوقوف على من رجحهم القدامى إلى الوظيفة التجديدية، وأضاف باجتهاده من رأهم أهلاً لهذه المنزلة في الفترة الحديثة والمعاصرة. وإذا أمعنا النظر في القائمة التي بسط، وإذا سلمنا له تسليمًا بما أخذ وأضاف، فإننا نساق

إلى ملاحظة جوهرية، هي أن جل الأسماء المذكورة في بحثه قد عرفت بالتسامح، وفي تراجعهم ما يؤكد عملهم بالاختلاف، وإقرارهم بمظاهر التنوع، واجتهادهم في السعي إلى نبذ التقليد، فكانوا راسخين في معرفة أحوال العصر إلى جانب التمكن من المعرفة. وإذا كان الجهل سبيلاً إلى التشدد، وإلى المغالاة، وإلى التعصب، فقد بات من البين أن عقلية التسامح وليدة المعرفة المكيئة.

إن خوض غمار تجربة التسامح هي السبيل إلى توضيح النجاعة في التفكير، والموضوعية في الدراسة، والتمسك الشديد بالعقلانية منهجاً، لأن التسامح هو من رحيق الحداثة كما ألمحنا.

وما نريد أن نقره بكل وضوح هو أن الطريقة التي بها يتمكن التسامح لا تكون إلا طريقة عقلانية – بملء العبارة – وأن الأرضية التي عليها يتكئ يجدر أن تتهيأ لتلك الطريقة، وهي تلخص في أن الثقافة الدينية اليوم تحتاج احتياجاً ضرورياً إلى التحديث، بمعنى أن كل ما أنتجه الأسلاف إنما أنتجوه في حدود البنية التقليدية – في كل أوجه الهيكل الاجتماعي – التي كانوا يعيشون. وأن البنية التي نعيشها اليوم جديدة، حداثة تفرض ثقافة دينية حداثة، مستمدة من جوهر الحداثة، وهو القادر على أن يقى المجتمع الإسلامي من النشاز الحضاري، ومن الاضطراب الاجتماعي، ويستعد بنجاعة إلى إنتاج عنصر دافع نحو تحقيق النمو، دون رفض للموروث، أو كسر للصلة بالأسلاف. إن المسألة ترجع إلى عقلية حصيفة تدرك العلاقة العضوية بين الماضي والحاضر والمستقبل، فلا الماضي يمثل قيئاً، ولا الحاضر ينزع إلى الهروب، ولا المستقبل يهمل. وهذه هي الميزة المرجوة. أليست ميزة عصرنا محكومة بسطان الاقتصاد الذي يفصل بين التخلف والتقدم، وبشبكة الاتصال المؤهل للمنافسة معرفياً ومادياً؟ ألسنا إزاء مصطلح وضعه العلماء في هذا السياق، وهو "صوفية التقدم"؟ ألا يفتقد التدين تبريراته عندما يصبح عائقاً بأي شكل من الأشكال عن تحقيق ميزة العصر؟ هذه هي الأرضية التي ارتأينا للتسامح. قد يجد فيها الممعن في المحافظة ضرباً من الجرأة المتهورة، أو من المروق، وقد يجد فيها

أصحاب الإيدولوجية مواطن للمحاسبة وللانتقاد الشرس، قد ارتضينا مسلكاً تأليفاً، نعتبره مطية لتطهير الذاكرة، حتى تكون مزرعة لنحت الأسس الملائمة للقيم الأصلية، وهي القيم المولدة للتوازن الاجتماعي (باعتبار كل أقاليم المجتمع) والنفسي، وسعينا إلى فكرة التسامح من الزاوية التي نستطيع أن نصون بها الثقافة الإسلامية الراهنة. وهي بحاجة إلى القراءة النقدية، حتى وإن كانت قاسية، إذ إن الإيمان القلق أفضل من التقليد، وأسمى من الجحود. ينطلق الإيمان القلق من الأصل التاريخي الإسلامي راسخاً ثابتاً، وينزع طموحاً إلى العصر، عروجاً إلى مقتضياته، بمعنى أنه يلتمس القراءة التي تواجه القضايا، وتحاول - بتواضع حقيقي - أن تبث فيها حفراً وتنقياً، لا هروباً وخوفاً. هي القراءة التي تستهدف المعنى، بأن تضع حوله سياجاً من التساؤل، لا يطلب الحقائق ببرد اليقين، بل يريد أن ينجز تعدد الأوجه في الحقيقة، إذ المغايرة حق للإنسان مشروع ولأن المعرفة ترفض ذهان القوة، وتبني قوة الفكرة. ذهان القوة مرض عضال يصيب أهل التطرف بكل فروع، وقوة الفكرة تستوجب الأناة والصبر، وتدعو إلى التفاؤل، وإلى التحاور، وترفع لواء الترجي، ولا تنتصب كالآلهة عند اليونان، ترفع السيف البتار فتسقط الأحكام جزافاً، وتكسر شوكة الإنسان.

كل هذه المظاهر إشكاليات محيطة بالتسامح، لأن القضية المطروحة شائكة، وهي بحاجة إلى إستراتيجية تمس الحياة الاجتماعية بكل أصنافها. وقد آثرنا أن نختم هذه الملاحظات بمرتكزات لأبعاد، هي بمثابة المطية للنظر المتأني في مفهوم التسامح.

العبارة وأبعادها:

الخروج من البعد الأيدولوجي، وعن التعلق المرضي بالتراث، لأن ذلك يفسد المعنى إفساداً.

الموجود والمنشود

- استخراج الموجود من الموروث ومن النص الديني، على أساس إعادة القراءة
لا على أساس التمجيد. والمنشود هو المشروع التربوي الشامل:
- أ- في مستوى الأسرة.
ب- في مستوى المدرسة.
ج- في مستوى وسائل الاتصال.

الواقع التاريخي المائل

- أ- تحليل مونوغرافي لمرتكزات الواقع التاريخي العربي الإسلامي.
ب- إدراك جوهر التغير في هذا الواقع.
ج- مفهوم المغايرة سبيل إلى التسامح في صلب الواقع التاريخي الراهن، وهو
يحتاج إلى أن يصبح المادة الخام في التعليم والسلوك الثقافي.
د- الإفادة من المناهج الحديثة ومن المقاربات الجديدة عند الدراسة.

صيغة ميثاق للتسامح

يراعي هذا الميثاق جوهر التصرف الإنساني في ضوء معطين: المعطى الأول
هو الواقع الموضوعي الضيق، في البلد الواحد وفي مجموعة البلد (الكتل). والمعطى
الثاني هو الواقع الكوني.

ولا يتسنى الكلام على التسامح تجريداً- لقد اعتبرناه ضرورة حضارية، فهو لا
يدخل البتة في دائرة الاختيار بالمعنى الذي يبيح رفض هذه القيمة، إلا بعد الانتباه
إلى مسألة جوهرية، هي أن التسامح لا يتبلور مفهوماً وسلوكاً ومنهجاً متى انطلق من
أرضية متينة، ومن أسس قائمة على الامتلاء الثقافي والمادي. إن للنشاط المادي
والذهني دوراً كبيراً في بناء تقاليد تنهض على التسامح، وعلى الحقول الدلالية
المتاخمة له. وبمعنى آخر يستمد مفهوم التسامح حقيقته من الثقافة التي ينطلق منها،

فوجب الكلام على أمرين جوهرين، وهما ممهدان لتبلور المفهوم:
الأمر الأول: هو اكتساب ثقافة ذاتية متماسكة، تعي خاصيتين:

الخاصية الأولى: هي معرفة الموروث، والنهل منه نهلاً ناضجاً، فيصبح الإرث في هذا الإطار مطيئة وحافزاً، ولا يكون أبداً عبءاً، فيظن أن ما يورث هو الأفضل، ولهذا التعامل الناضج أثر في نحت عقلية تحتاج إليها الثقافة العربية الإسلامية احتياجاً كبيراً، وملخصها هو الاعتقاد الراسخ بأن التقدم لا يكون إلا نحو الأفضل... الأفضل في المعرفة، وهذا واضح وبديهي وكذلك الأفضل في الإمكانيات والوسائل والظروف، وهذا يقابل ذهنية أخرى نراها على قدر كبير من الفظاعة، وهي التي يجزم أهلها بأن التقدم لا يكون إلا نحو الأسوأ، وهو اتجاه قرين لمبدأ آخر، هو شعار يرفع في وجه كل تقدم، وكل إضافة، ومؤداه ليس بالإمكان أحسن مما كان. وهي ذهنية مرضية، تدفع إلى القنوط واليأس، وتنكر على الإنسان فرداً، وعلى المجموعات والمجتمعات القدرة على التمكّن، وعلى التحسين والتكميل. فنحن هنا إزاء خطين:

الأول: يرى التاريخ بمنظور قاصر، يقوم على التدهور، وعلى التناقض.
والثاني: يرى التاريخ تقدماً وحركة وتمكناً.

والخاصية الثانية: هي الإقبال على الواقع الراهن دون اهتزاز، أو احتشام. ولا يكون الإقبال إلا بروح الإرادة القائمة على البناء لا على الهدم، وعلى المشاركة لا على الهروب والانعزال.

فهل يمكن في ضوء المنظور الأول أن يتبلور مفهوم التسامح، وأن يصبح من التقاليد في الممارسة اليومية؟

اعتبرنا الامتلاء بالثقافة الذاتية امتلاءً واعياً، يراعي تاريخية الأفكار والمواقف، وينأى عن إضفاء التقديس على أي عمل بشري مهما كان نوعه، شرطاً من شروط بلورة التسامح. وجماع ما أردنا أن نقول هو أن الإفادة من الموروث، وهو أمر طبيعي، تتحدد بالواقع التاريخي المنتج للموروث. والموروث الذي نشير إليه هو ما ينتجه

الإنسان في الظروف الملائمة، وفي ضوء العلاقة التي ألمعنا إليها بين الماضي والحاضر والآتي، وهذا المعيار هو الذي يضيف على البحث والمعرفة والعلم ميسماً متوازناً، يخرج عن حالات الوهم، وعن المثاليات المتعالية.

والأمر الثاني: هو الذي يبعث في الهمم وازعاً، يدفع إلى أن تتعامل الثقافة الإسلامية مع العصر بروح العصر. وهو الذي ينفي التوهم بأن العصر يمكن أن يعاش بروح الماضي، فهو نوع من التعامل الواعي مع اللحظة التاريخية التي تدرك الصلة الوثيقة بين الماضي والحاضر والآتي، وتسعى إلى تأسيس التوازن في مستوى الأفكار، وفي مستوى الأفعال، بين هذه الأطراف. وبذلك قد يمكن أن يجد المستقبل حظاً في النظر، وفي التخطيط، وفي السعي. ولن نجانب الصواب إن قلنا في هذا السياق إن الانشغال بالمستقبل هو من أبرز العلامات على التسامح.

والأمر الثاني هو الانفتاح على الثقافات الأخرى، بعقلية النجاعة والافتتاح بأن السبيل إلى التقدم تبدأ من إصلاح الذات من الداخل، دونما استجداء للحلول المرسومة على المثال الجاهز.

إن المثاقفة اختيار بين امكانين، يستند الأول إلى أساس التمايز، بناء على الصلة التي أشار إليها ابن خلدون، عندما جعل ولع المغلوب بالغالب حتمية، أو بناء على أساس التكافؤ، وهو ما يدفع إلى الاجتهاد والبذل والجد والعمل بقيمة العمل، وهو بناء يحتاج إلى كثير من النضج. وهو في نظرنا منبثق عن صلب التسامح المنشود. فلا يبقى التسامح بهذا المعنى قيمة مثالية منشودة. إنه على خلاف ذلك منهجية في التعامل، تدعو إلى نحت موقف ناضج من الموروث، حتى يتحوّل إلى مرتكزات تدفع ولا تعطل، تحفز ولا تكبت، وتدعو من جهة أخرى إلى الاطلاع على "الآخر" اطلاعاً يغذّي ولا يبهز. وكلما رسخت الأقدام في الموروث رسوخاً واعياً قادراً على أن يجعل صاحبه يتخيّر ويضمن ويصطفي، كان الإقبال على التثاقف أمكن. وهو تثاقف يراعي روح العصر، ويدرك أن ميزته الجوهرية هي جوهر الحدائث، وله مرتكزات ومستلزمات لا يعني السعي إلى تغييرها وإلى الانتقاء منها إلا الخروج عن

روح العصر. إن جوهف الحدائفة كون معرفي وجمالي وتقني، وهي عناصر داخل هذا الكون متلاحمة منصهرة في شكل يحتضنها وبرعاها.

يرعى فيها ما هو مادي اجتماعياً وسياسياً، ويجعله حركة تتسارع، تنطق عن التوق المتواصل إلى تجديد الصياغة في ضوء ما يحتمل داخل الواقع التاريخي. وهي حركة نابضة، تتشوف بما تنجز عملياً في صورة إستراتيجية، لا تقصر النظر على الحاضر وعلى المستقبل القريب، بل تحرص على الآتي المتوسط والبعيد، إنها تتشوق إلى القيم الأصيلة، كالحركة والإنتاجية والعدالة، وتتشوق إلى السلوك المناسب لها، كالإنتاج المكين، والانعناق عن التبعية، والخروج عن التهميش.

وقد يرى فيها الناظر ما هو ذهني، فيصبح العلم سبباً وغاية في آن. إنه بحث لا يعرف القرار، وهو ذاته يخضع لرؤية، حتى يؤدي إلى وظيفة التحديث العقلانية، وحتى يمسّ الواقع المحيط الطبيعي والاجتماعي والاقتصادي، وحتى يستعد لاستكناه أسرار الوجود والكون، بالروح العلمية السائدة في البنية المعرفية الحدائية المتطورة الراسخة في جوهف الحدائفة.

وقد يرى فيها الناظر ما هو نسق في التعامل مع الوجود ومع الموجود. وللنسق صلة بالعقلية أو الذهنية، وهما خضوعاً لمدارج العرفان في الهيئة الاجتماعية، يتشبعان بجوهف الحدائفة، عبر البحث عن مظاهر الحقيقة، لا بالوقوف التقديسي على الحقيقة، في تفاسير القرآن، وفي القراءات على السنة (الصحيحة)، فإن في هذين النصين، وفي النص القرآني بدرجة أوضح، طاقة على الانفتاح، تدعو إلى التفسير المتواصل، وإلى التأويل العلمي الذي لا ينقطع. فإذا ردّ التأويل - قديماً - إلى التفسير، فإن المرجو اليوم ردّ التفسير إلى التأويل، بروح البحث العلمي والصدق في الانتماء والتوثب إلى المثاقفة.

ونحن بحاجة إلى توضيح فكرتين:

تمثل الفكرة الأولى في الفرق المعتبر بين الحدائفة وجوهف الحدائفة.

الحدائفة منظومة لها تاريخها المبين، ولها مرتكزاتها العميقة، وهي الإنسوية

(humanisme) والديمقراطية (démocratie) والعلمنة (sécularisation) والعقلانية (rationalisme). وهي كلها من إبداع الحضارة الغربية.

وجوهر الحدائثة هو الإنسانية الدائرة في حياض الإيمان الواعي، الذي يبشر بتكريم للإنسان عظيم خلاصته، كما أشرنا آنفاً، المسؤولية والإرادة والاختيار. وهو الديمقراطية بوصفها الطريق الأمثل إلى العدالة المنشودة، وهو العلمنة التي تنطلق من الرؤية الحيادية، فتخول للمرء أن يختار دون قيود، أو اتهامات ماكرة خادعة مستلبة، وهو العقلانية بوصفها منهجية لاتبدأ بمسلمة تلغي بها عالم الغيب، بل تجعله ممكناً عقلياً، و ممكناً في ذاته و لذاته. وبلغه أخرى، إن جوهر الحدائثة التسامح في الإنسانية، وفي الديمقراطية، وفي العلمانية، وفي العقلانية. وعلى هذا المعنى يمكن الموافقة، ويسنح التعامل الملائم للثقافات المختلفة، ويتعطل التعامل الساعي دحراً للاختلاف الثقافي.

وتتمثل الفكرة الثانية في التأويل، ومناطه إنتاج المعرفة في مرتبة أولى، ولعلنا نذهب إلى ان حقل المعرفة في الإسلاميات، وفي التعامل مع القرآن بصفة خاصة مازال بكراً. ومناطه الثاني كامن في مراجعة مرتكزات المعرفة، أو في معرفة المعرفة وحالها في الثقافة الإسلامية وهي تستدعي شجاعة مزدوجة. المظهر الأول متصل بتطهير الذاكرة المعرفية من أساسين، عنهما انبثقت المضامين المعرفية. ولا نهتم بها في هذا الموضوع. وهما مرتكز التناسق بين الإنسان والكون (microcosme) ومرتكز التفاوت بين ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر. وقد نتفاءل إن قلنا إن المرتكزين قد غارا، بعد أن عصفت الرياح بالمعرفة القديمة، إلا أننا سرعان ما نصطدم بالرواسب، فتساءل هل حل القديم في المعاصر، أم طوق القديم الحديث، ولات حين تحرر؟

الهوامش:

^١ - إعلان مبادئ بشأن التسامح - جامعة منيسوتا - مكتبة حقوق الانسان:

<http://www.umn.edu/humanrts/arab/tolerance.html>.

^٢ - عن أبي موسى: ان النبي (ص) بعثه ومعاهذا الى اليمن، فقال: (يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا). رواه البخاري ومسلم. انظر، عبدالبديع صقر، مختار الحسن والصحيح من الحديث الشريف، ط ١، المكتب الاسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ، ص ٢٠٧.

^٣ - نفسه، ص ٣٩.

^٤ - أبو حيان التوحيدي، الاشارات الالهية، ط ٣، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٨٦.

^٥ - ابن هشام، السيرة النبوية، دار المعرفة، بيروت (دت)، ج ٢، ص ٥٤٩.

^٦ - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠، ج ٤، ص ٢٧.

^٧ - Encyclopedie Universalis , Volume ٢٢ p ٧١٣.

^٨ - نفسه، ص ٧١٤.

^٩ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج ١٩، ص ٦٦-٦٧.

^{١٠} - آلان تورين، نقد الحدائنة، ترجمة: أنور مغيث، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٣٠-٣٣.

الإسلام والحوار الديني

حوار مع:

د. محمد الطالبي

○ هل يستطيع المسلم، من داخل ديانته، الدخول في حوار حقيقي مع أصحاب ديانات أخرى؟ وبعبارة أخرى هل يسمح القرآن بالحوار؟

□ هو أكثر من مسموح، فالقرآن نفسه حوار، من أوله إلى آخره. نجد فيه على سبيل المثال فعلاً كثير الورد هو فعل "القول". وهو فعل مهيم، تجده في كل صفحة. ويرد أيضاً بصيغة "قال"، "قلت"، وفي كثير من الأحيان بصيغة الأمر "قل".

إن ذلك يعني أولاً أن القرآن، في ذاته، حوار مع الإنسان. إذ لا معجزات في الإسلام، والإيمان يُكتسب عبر حوار الله مع الإنسان، مطلقاً. إننا عادة ما نقرأ في القرآن "قالوا"، "قال الكفار"، "قال المشركون"... كان أغلب العرب في زمن النبي مشركين ملاحظة. وكان لهم معبد للآلهة^(١)، ولكن لم يصلنا نص مكتوب يعرض لعقيدة تعدد الآلهة عندهم، كما هو حال الديانات الشرق أوسطية القديمة في اليونان وروما. فمن ناحية نجد حواراً مع الكفار الذين يعلنون لمحمد (ص): "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" (الجاثية، ٤٥).

إن الصابئة، وهم أيضاً من اليهود، ينكرون البعث. وقد أعطى القرآن لكل من يقول بذلك القول أجوبة متعددة، إلهية، مرسلة عن طريق محمد، الهدف منها طرح تحدي أمامهم: "وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" (نفس الآية).

والقرآن يعطي بذلك إشارة لما يمكن أن يحتويه الحوار بين الله والكافر مطلقاً. والاهتمام الخاص الذي يوليه القرآن لليهود يعود لكونهم موحدين مثلنا، وأيضاً لكونهم مدعوين إلى الإسلام.

والقرآن يخاطبهم بالاسم، مستعملاً عادة "بنو إسرائيل"، مع العلم أنه لم يستعمل قط عبارة "بنو إبراهيم"، لأن العرب هم أيضاً أبناء إبراهيم. ولم يحفظ لنا القرآن قصة معركة يعقوب مع الملك. وهذا ما يفسر تسميته مرة بـيعقوب ومرة أخرى، نادراً، بإسرائيل، دون أن يبرر القرآن ذلك، وكذلك الأمر بالنسبة للإنجيل، الذي يسمي يعقوب بإسرائيل عند خروجه من معركة ليلية مع الله. الحوار مع اليهود هو إذن حوار مع بني إسرائيل. وهو حوار طويل، تحدثت عنه النصوص التوراتية بكثافة، بدءاً من استحضار [النبي] موسى الذي يرد في مائة وستة وثلاثين موضعاً.

وهناك أيضاً الحوار مع المسيحيين، الذين يسميهم القرآن بالنصارى. قطعاً يورد القرآن ذكر المسيح، ولكن فقط بمعنى الذي تلقى عملية المسح، أي الذي دهن [بالزيت]، وليس بالمعنى القدسي الذي تسبغه عليه المسيحية. إن المصطلح العربي المستعمل للدلالة عليه (المسيح) هو الترجمة الدقيقة لكلمة "كريستوس *Kristos*": أي هو الذي دهن بالزيت المقدس عبر مرور يد على جبهته. وقد ورد ذكره خمسة وعشرين مرة باستعمال الاسم "عيسى" وإحدى عشرة مرة بتسمية المسيح.

أما مريم، التي تختلف تماماً عن صورتها كما جاءت في الأناجيل، فقد وردت في أربعة وثلاثين موضعاً. فالأناجيل قد خصصت لها في الحقيقة موضعاً محدوداً جداً - تحتل مادلين Madeleine مكاناً أفضل منه - بينما خصص لها القرآن سورة بأكملها. وتمثل مريم عندنا إلى اليوم صورة القداسة والطهارة بامتياز، وذلك لأنها بقيت عذراء إلى ولادة عيسى. ويرفض القرآن بشدة وتقزز (النساء، آية ١٥٦) "الحملة الكاذبة" التي أطلقها اليهود ضدها بتهمة البغاء. إننا عادة ما نطلق على بناتنا [إلى اليوم] اسم مريم.

○ يتمتع الملحدون واليهود والمسيحيون في القرآن إذا باهتمام خاص، ياخذ

صيغة الحوار كما نقولون؟

□ بدأ ذلك الحوار منذ حياة الرسول. وفي نفس الوقت الذي كان فيه القرآن يؤكد على ضرورة الحوار، كان يعلمنا كيف نتحاور:

((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين)) (النحل، ١٢٥)

((ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون)) (العنكبوت، ٤٦). وفي الحقيقة، فإن القرآن يدعونا - على قاعدة الكتب المقدسة - إلى محاوراة من يؤمن بها، أي اليهود والنصارى، المشار إليهم أحياناً بشكل منفصل، وأحياناً أخرى مقترنين بالتسمية "أهل الكتاب".

إن أيوب ويونس وإسحاق ويعقوب حاضرون في القرآن، الذي يعتبر نفسه امتداداً للكتابات المقدسة السابقة. وهو يقول ذلك بوضوح: مواصلة، وتوثيق، وتصحيح. فالقرآن هو الرسالة الخاتمة: الرسالة التي بدأت مع إبراهيم وختمت بمحمد. ولا بد من التذكير بأن أبنى إبراهيم هما إسحاق وإسماعيل مع العلم أن الأول هو ابن الرجاء، الذي يتخذه اليهود أصلاً لنسبهم اليهودي.

○ إن سلالة إسماعيل، بالنسبة لليهود، عقيمة...؟

□ إنهم لا يعترفون بها، بكل بساطة، لأن إسحاق ابن سارة (التي أصبحت عندهم ساراي Sarai) الزوجة الشرعية لإبراهيم، وهي في نفس الوقت أخته غير الشقيقة، مما يعطينا - حسب التوراة - علاقة غير شرعية، ترقى إلى درجة العلاقة المحرمة، وهو الأمر الذي لا نجده في القرآن. وُلد إسحاق الابن - الوعد إذن - في وقت اليأس من مجيئه منطقياً. يؤكد القرآن ذلك ويعترف في نفس الوقت بتلك السلالة، التي أنجبت أنبياء بني إسرائيل. السلالة النبوية بامتياز، التي لا تُختم بـ"أرميا"

كما تريده التوراة، بل بعيسى. تلك هي الرؤية القرآنية. ولكن إلى جانب إسحاق هذا كان هناك إسماعيل، المنبوذ، ابن مصرية، غريبة، وفوق كل ذلك جارية، مرفوضة ليس من إبراهيم، بل من سارة التي فرضت تطليقها. وحسب التوراة، فإن هاجر هربت إلى صحراء النقب، جنوب فلسطين الحالية، في حين يحدد القرآن، الذي لا يتوسع في الموضوع، منفى هاجر في المكان الذي رفع فيه إبراهيم قواعد الهيكل، أي في مكة. والفرق [بين التصورين] شاسع. وهو الذي يمنح - بالنسبة لنا - المعنى الذي يأخذه ارتباطنا بسلالة إسماعيل. لأن إبراهيم، حسب القرآن، عوض أن يكون قد تخلى عن نسله للمصادفة، فإنه عهد به إلى مكان مأهول تعود أن يرتاده.

وقد كانت مكة تمثل بالفعل مرحلة تمر بها القوافل (وإبراهيم نفسه كان يقود القوافل)، الطريق العرضي في اتجاه البحر الأحمر مروراً بمكة التي كانت بها بشر (لا تزال موجودة إلى الآن): هناك كانت تُسقى الحيوانات، مما كان يسمح باستقرار نسبي، نوع من نقطة ارتكاز على طريق تجارية في غاية الأهمية، تربط عبر بلاد ما بين النهرين الصين بمصر. إنها بلا شك كانت إحدى طرق الحرير. ونحن نعلم أن النسيج في عهد [الرسول] محمد كان مزدهراً في مصر. وكانت النساء مولعة بالألبسة القطنية فيها لنعومتها الفائقة، حد الشفافية، دون الحديث عن المنسوجات الحريرية.

كما أن الحدود اليمنية الحالية عرفت، وعلى مساحة مائة كيلومتر، ظهور مملكة نجران المسيحية، التي عرفت ازدهارها بسبب نسج الحرير. وكانت هذه المملكة تحتوي قاعدة دينية متطورة، على رأسها حبرٌ مشهور بتبحره في اللاهوت. وأنا أعمد إلى الإشارة هنا إلى هذه المملكة التي بُنيت على الطريق التي سلكها إبراهيم، للدلالة التي يأخذها الدور الكبير الذي لعبته في تاريخ الحوار بين الإسلام والمسيحية.

○ قبل الغوص في الحديث عن المرحلة التي طبعت الحوار الإسلامي المسيحي، دعنا نعود مجدداً إلى إسماعيل، الذي تدين له بشكل رئيسي طرافة تراثكم..؟

□ ها هو إسماعيل إذن في مكان يستطيع فيه أن يأمل في بناء مستقبل، مكان يعرفه أبوه واعتاد أن يمر به. وفي الحقيقة فإن القرآن يعلمنا أن إبراهيم كان غالباً ما يزور هاجر وإسماعيل، الذي جاء من نسله محمد (ص). وبالنسبة لنا نحن المسلمين فإن النبوة التي تبدأ مع إبراهيم تختتم – في سلالة إسحاق – مع عيسى الذي نسميه بخاتم القديسين، لأنه يعتبر بحياته المثالية قمة الطهارة. ولكن هذا الختم بعيسى في نسل إسحاق ويعقوب يمثل بالنسبة لنا تحولاً: منذ ذلك الحين، يخبرنا القرآن أن النبوة ستنتقل إلى فرع إبراهيمي آخر هو تحديداً فرع إسماعيل، الفرع الأسبق (فإسماعيل هو الأخ الأكبر لإسحاق)، وحسب القرآن فقد احتفظت به العناية الإلهية لأداء دوره في وقت لاحق.

○ إن النص التوراتي نفسه يعد بنسل عظيم من هاجر، حيث قال لها "ملك الله": ((قَوْمِي وَأَحِبِّي الصَّبِيِّ، وَتَشَبَّيْتُ بِهِ لِأَنَّي سَأَجْعَلُهُ أُمَّةً عَظِيمَةً)) (سفر التكوين ٢١/١٨).

□ عبر هذا الطريق أعطينا محمد الذي جاء لختم الوحي. هكذا إذا يعتبر الوحي الإبراهيمي بالنسبة لنا كلاً واحداً، نبتهل به مجموعاً.

○ مقارنة بإسماعيل، هناك إسحاق ومنه يعقوب الذي سيصبح إسرائيل...

□ إن هذا النسب الآخر سيعطي ديانة خاصة، باعتبارها أدخلت عنصراً تأسيسياً ذا طبيعة أثنوية: نقاء النسب الذي يرفعونه إلى آدم – وهو أمر لا يخلو إلى حد كبير من التخريف – وتحديداً قبل ٥٧٦١ عاماً، التاريخ المفترض لنشأة العالم، ليمر بعد ذلك عبر مراحل كبرى – شيث، نوح، إبراهيم، إسحاق، يعقوب، موسى – قبل أن –

يصل إلى وقتنا الحاضر. إننا هنا أمام تاريخ توراتي متكامل، جينيالوجي نوعا ما، فيه يتماهى تصور الدين مع عرق نستطيع لصفائه الارتقاء به إلى الإنسان الأول في سلسلة نسب تصاعدية باستمرار. وترتبط هذه الديانة بأرض موهوبة من الله، أرض مقدسة، مصحوبة في الأصل بوحي القي على إبراهيم ثم على موسى.

إننا هنا إزاء طائفة وحيدة المثال في [تاريخ] البشرية، تعرف نفسها [في الآن ذاته] بعلاقات القرابة الدموية، وبالأرض، وبالدين. لا نجد لذلك مثالا آخر في العالم.

○ كيف يمكن إذن إجراء الحوار القرآني مع هذا الشعب وهذه الديانة؟

□ بحسب روايته التي تربطه بإبراهيم وإسماعيل، فإن القرآن بهذا المعنى حوار مع كل البشر، ابتداءً من كفار مكة، وكان هؤلاء موجودين في كل الأوقات، ومشركيها: هذه مجموعة أولى. المجموعة الثانية، وتحمل اسم "أهل الكتاب"، تجمع اليهود والمسيحيين. والقرآن هو أيضا حوار مع هذا العالم، فهو يعرض نفسه وبشكل واسع باعتباره حواراً مع الإنسان كإنسان، دون الإشارة إلى دين معين، أي مع كل الناس ومع أي إنسان. يقول القرآن لهذا الإنسان: "تذكر" بإحاطته إلى الميثاق الذي عقده مع الله، على المستوى الانطولوجي. وكذلك الشأن عندما يقول له: "تدبر الآيات"، والمحاورة كانت دائماً عبارة عن دعوة للتدبر في آيات الله وآثاره في الواقع الكوني. ولكن القرآن يبغي أيضا إقامة حوار خاص مع حجج الملحدين والمشركين، مثلما الشأن مع اليهود والنصارى فيما يخص عقائد كل منهم.

نضرب على ذلك مثالا: "قالت النصارى الله ثلاثة، قل.. "أو قالت اليهود لقد صلبنا عيسى، قل... "نحن إذن إزاء ضرب من الحوار ينطلق من حجج قررها أهل الكتاب. وهكذا فإن القرآن كله حوار، لا بل إن الحوار هو مؤسس فعلي للقرآن مع ديونتولوجيا خاصة به وهي ذلك القدر الأكبر من اللطف والأدب. هو إذن حوار وأخلاق للحوار.

○ إنني شخصياً اشعر بصعوبة كبيرة للاعتراف للقرآن بحوار حقيقي، باعتبار أن كل حوار يفترض على الأقل وجود طرفين قادرين على التخاطب فيما بينهما. بينما في قضية الحال لا يمكن إلا أن لاحظ أن القرآن لا يفعل أكثر من الإقرار بالفروقات الموجودة بين البشر بما فيها الفروقات المتعلقة بالاعتقادات الدينية. وبما أنه يحدد مهمته بالتوجه إلى كل الناس من ناحية، وبتصحيح التحريفات التي لحقت بالكتابات المقدسة من ناحية أخرى، فإن خطابه يأخذ صيغة الأمر. فكيف استطاع الحوار، كما تفهمونه، أن يتشكل في الواقع التاريخي، وبالتحديد بين المسلمين "واهل الكتاب"؟ وبعبارة أخرى هل استطاع هذا "الحوار" أن يجد تعبيرته في التاريخ؟

□ لقد تشكل هذا الحوار في الواقع، مع بشر حقيقيين^(٢).

○ هل أصبح واقعا في التاريخ؟

□ لقد كان الأمر كذلك، منذ اللحظة التي عمد فيها الرسول (ص) مباشرة بعد فتح مكة، إلى بعث الرسل إلى بلاد فارس ومصر وحتى بيزنطة، بل وإلى أمراء جنوب الجزيرة بما فيها نجران التي أصبحنا نعرفها اليوم بفضل بعض الدراسات.

○ إنكم بالفعل تتخذونه كمنال حي عن الحوار الذي دار بين الإسلام

والمسيحية

□ كما أشرت إلى ذلك، فإن صناعة النسيج الراقى، الملابس القطنية والحريرية كانت مزدهرة فيها أيما ازدهار، مما ساعد على حركة تجارية نشطة بين أثيوبيا وبيزنطة. فليس غريباً إذن أن تبلغ الحضارة فيها شأواً بعيداً مع الافتخار بفلاحة مزدهرة. في ذلك الزمن إذن، أرسلت نجران وفداً إلى مكة للاستطلاع والاستفسار [عن الدين الجديد]. وبين أيدينا رواية ذات دقة غريبة بالنسبة لعصرها، لأن الدارج في وثائق ذلك العصر الإجمال والفقير، من قبيل: "قدم وفد من مكان كذا وكذا، ودخل الإسلام..". ولكن وفد نجران، إذا صدقنا بالروايات التي وصلتنا، أصاب

المكيين بالدهشة لما كان عليه من ثراء غير معهود، ومن ملابس فاخرة، ومراكب فخمة.

وعند وصوله، طلب الوفد مقابلة النبي الذي كانت بيوته ملاصقة للمسجد، دون أن يكون بينها وبينه فواصل حقيقية. كان المسجد بسيطاً: مستطيلاً محفوفاً بحائط به مكان مغطى للصلاة، يفتح على بعض البيوت مخصصة للنبي. دعي أعضاء الوفد للدخول في ذلك الفضاء - أنظر كيف يستقبل مسيحيون في داخل المسجد عكس ما نراه اليوم من غلق أبواب المساجد أمام غير المسلمين - والأغرب من ذلك أن يطلب الوفد من الرسول الإذن بإقامة قداس لهم. بأي مناسبة؟ لا نجد لذلك تحديداً. يميل المفسرون إلى قداس عيد الفصح، لأن حساب الأعياد يدفع إلى التكهن أن الاحتفال بهذه المناسبة يتم في ذلك الوقت من السنة. وعلى أية حال فإن الأمر لا يتعلق بقداس عادي. سمح لهم الرسول بذلك. ثم بعد الفراغ من الصلاة بدأ الجدل بين أعضاء الوفد والرسول، ومن المؤسف أن المصادر لم تنقل لنا من ذلك الجدل شيئاً كثيراً، رغم أن سورة من القرآن خلدت لنا ذلك الحدث. وجد الرسول نفسه إذن، وهو لم يكن عالم دين، أمام لاهوتي متمسك بعقيدة محكمة بشكل كبير.

○ لا شك أنهم كانوا مسلحين بأعمال آباء الكنيسة، والمجامع الدينية التي

كانت توفر مادة لتطوير الفكر المسيحي .

□ فعلاً، نحن في سنة ٦٣٠ م تقريباً، بعد قرنين من وفاة القديس أوغسطين في ٤٣٠ م، وهو عصر القديس إرميا وسيريل الاسكندراني، وغيرهم كثير تركوا لنا عديد الأعمال الهامة. كان هناك مجمع Nicée في ٣٢٥ م، التاريخ الذي كتبت فيه قوانين Nicée في العقائد، وكذلك مجمع Chalcedoine، رابع مجامع العالم المسيحي، الذي أدان سنة ٤٥١ م الـ monophysisme. كان لعلم اللاهوت إذن عدته الجاهزة، قوانينه وعقيدته. ولكن الرسول، مرة أخرى، لم يكن بعالم لاهوت، وكانت رسالته تتمثل فحسب في تبليغ الرسالة. لذلك نراه في الحوار يقتصر على القرآن لا

يتعداه، ويكتفي بتلاوته: كانت إجاباته تأتي إذن في صيغ التقرير.

○ إن ذلك بالضبط ما يجعل من الصعب الإقرار بوجود حوار.

□ يتكون القرآن من مجموعة من القرارات دون أن يعمد إطلاقاً إلى تقديم براهين. إنه يعبر فقط بـ"قل". هكذا ينفي صلب [المسيح] دون أن يقول لماذا، هو فقط يقتصر على التصريح "شبه لهم". وهو ينفي أيضاً التثليث دون أن يعمد إلى تقديم أي برهنة على ذلك. إنه يأمر: "قل كلا". نحن إذن أمام رسول مكلف فحسب بتبليغ آيات قرآنية في مواجهة عالم لاهوت متمرس على الجدل والبرهنة كما طورتها الفلسفة اليونانية. نشير هنا إلى أن النقاش كان حياً جداً ولكنه لم يصل إلى نتيجة، إذ بقي كل من الطرفين على مواقفه، مثلما يؤكد القرآن في عرضه للمسألة المستعصية: ألوهة المسيح: ((من حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين)) (آل عمران، ٦١).

ومن الغد، تخلف النجرائيون عن حضور الموعد، كيف نفسر ذلك؟ هل كانوا يخشون من لعنة توتر الأجواء إلى درجة الصدام؟ هل اعتبروا لقاء مثل ذلك لا فائدة من ورائه؟

تذهب الرواية الإسلامية إلى أنهم أصيبوا بالخوف، بعد أن اقتنعوا أن محمداً هو بالفعل الرسول الأعظم، وأن لعنة منه يمكن أن تكون ماحقة لهم. لا شيء يؤكد لنا مطابقة هذا التفسير لواقع الأحداث، ولا أعتقد فيما يخصني أن ذلك التأويل هو الأصوب. على عكس ذلك فإني أعتقد أن الوفد وصل إلى قناعة بعدم فائدة تلك المهمة، خاصة وأن كل طرف تمسك بمواقفه، كما خشي أيضاً من وصول الأمر إلى صراع لا بد من تلافيه. وعندما كان الجميع بصدد الانصراف، عرض الرسول على النجرائيين وضعاً خاصاً داخل الأمة المسلمة التي كانت تشمل الجزيرة [العربية] كلها آنذاك، ما عدا مملكة نجران التي بقيت كجزيرة منعزلة. وتوصل الطرفان بعد نقاش

ومفاوضات حول نظام خاص أفضى إلى إبرام عقد بين الطرفين، لا نجد فيه ظلاً لدونية ما، ولا أثراً لتجريح أو إهانة. وفي الحقيقة، فإن النجرائين، بحكم كونهم يصنعون الأقمشة الفاخرة، كانوا مدعويين لأداء الجزية، وهي ضريبة تعويضية، مختلفة عن تلك التي يمكن أن يدفعها المسلم. والجزية تعني التعويض، ولا تحتوي على أي سبة أو استنقاص. يقضي الإنفاق إذن بأن يحتفظ النجرائيون باستقلالهم ودينهم، مقابل الانتماء لدولة الإسلام ودفع ضريبة عينية من الحرير.

○ ما كان لهذا الحوار أن يتواصل إذ كان يمكن أن يؤدي إلى تصادم. ولكن، في نهاية المطاف، إلا نستطيع القول أنه لا يمكن إقامة حوار بين طرفين في نفس الوقت قريبين، بحكم انتمائهما للتوحيد، ومختلفين غاية الاختلاف في المسائل الأساسية، إلا بهذه الطريقة؟ مع العلم أن هذه المحاولة يمكن أن تكون قد لاقى خيبة أمل، بحكم أنها انتهت — بقطع النظر عن الطريقة — إلى إعلان الولاء لطرف، وهو هنا الطرف المسلم طبعاً. على كل حال، هذه اللحظة هي التي شهدت بداية تشكل الإمبراطورية المسلمة.

□ لتصبح إمبراطورية الجماعات، لا يحكمها قانون الأرض *ius soli* المفروض على جميع من يقطنون نفس المكان، بل قانون الجماعات (*ius religionis*)، تطبق فيها كل مجموعة قوانينها الخاصة فيما بينها دون الرجوع في ذلك إلى القضاء الإسلامي، أي إلى الشريعة. يفترض أن يكون لكل مجموعة قضاتها ومحتسبوها. تحتفظ كل واحدة منها بقوانينها الاقتصادية، قوانين الحركة والتنقل دون تمييز عن المسلمين اللهم إلا في دفع الجزية. هذا هو التنظيم العام للجماعات في الإمبراطورية التي أخذ فيها النجرائيون مكانة خاصة تحكمها معاهدة وقع التفاوض بشأنها ولم تفرض عليهم. وقد أصبحت هذه المعاهدة مثلاً للجماعات الأخرى التي وجدت نفسها بحكم الفتوحات منضوية داخل الأمة الإسلامية.

○ على هامش هذه الواقعة التاريخية و نتائجها، اعود إلى سؤال الحوار

تحديداً...

□ بالنسبة لي، أرى في ذلك حواراً حقيقياً، له قيمة تاريخية كبرى. بمعنى أن مؤمنين من اتجاهات شتى يستطيعون الالتقاء في مكان واحد لإقامة شعائرهم، مسجد الرسول في قضية الحال، دون الحاجة إلى التخلي عن اختلافاتهم. إن المسألة حاسمة بالنسبة لي في مجال الاعتراف الفعلي بالآخر، بدونها تنتفي إمكانية الحوار، لأن هذا الأخير يبدأ دائماً بالترحاب والانفتاح.

إذا طبق ذلك اليوم، فسيتمكن مؤمنون من ديانات شتى من الاجتماع في مكان تعبدي واحد، في تونس أو في غيرها. ذلك ما أتمناه بشدة. إنني أترقب اليوم الذي تفتح فيه المساجد لكل الديانات. وبما إن الرسول قد ضرب لنا مثلاً عندما سمح للمسيحيين الاحتفال بشعائرهم في المسجد، لماذا أكون أنا مسلم اليوم أكثر "نبوة" منه برفضى لدخول غير المسلمين إليها. باعتباري مفكراً مسلماً، متمسكاً بتجديد الفكر الإسلامي، وعاملاً بحرص في هذا الاتجاه، أحاول إلزام نفسي بالرجوع إلى القرآن و إلى الأصول، دون أن أجعل للاجتهادات الثيولوجية اللاحقة على نفسي سبيلاً. تلك الاجتهادات التي تدعي الانتماء إلى آثار أخرى غير تلك التي عرفناها عن النبي. لقد اقترحت تكوين فضاءات للصلاة والتجمع و الحوار مفتوحة لكل المؤمنين الموحدين والذين يعودون إلى إبراهيم. وقد اقترحت أن نسمي ذلك المكان "بيت الله" وأنا متمسك بهذا المقترح الذي لم يلق إلى حد الآن أي رد.

ألم يأمر الله نبيه ((وإن أحداً من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون)) (التوبة ٦).

وأين يمكن أن نسمع كلام الله إن لم يكن في المسجد؟ وبين مسجد الرسول و بيوته الخاصة لم يكن هناك فصل.

○ " أجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون "

إن هذا النص الذي استشهدتم به يعبر حسب رأيي عن نوع من التبشير،
محاولة اسلمة. كيف تقيّمون الحوار الإسلامي المسيحي كما يتم اليوم ؟

□ لا يجب أن نكون متشائمين، و في نفس الوقت يجب أن نمسك أنفسنا عن أن نفرض على الآخر رأياً غير رأيه، يكون أحياناً مناقضاً لما يؤمن به.
أعود للاحترام، لأؤكد أنه يجب علينا قبل كل شيء أن يكون بيننا احترام متبادل. بالنسبة لي فاني أجد في القرآن رغبة واضحة للحوار خاصة وهو ذاته حوار، منذ البدء، و لا أدعي بنفس الحق في إيقاف ذلك الحوار، على العكس يجب مواصلة في إطار الاحترام للوصول به إلى عمل مشترك.

نعم لا بد للحوار من هدف، شيء نستطيع الوصول إليه جميعاً مع بعضنا البعض.
ومع ذلك تبقى هناك عقبة قائمة، وهي أن الكنيسة الكاثوليكية لا تتصور الحوار إلا كمرحلة على طريق التمسح، و أستطيع أن أمدكم بنصوص تؤكد قولي.
عندما يكون هدف الكنيسة هو إعلان الأناجيل، يصبح الحوار مرحلة ضمن المراحل، ولا يمكن أن يكون هدفا لذاته حيث أن قيمته يستمدّها من خلال توزيع الأناجيل. قطعاً يمكن لهذه الرسالة أن تكون محترمة و منفتحة. و هو ما أرجوه، ولكن ذلك لا ينفي كونها تجعل من الحوار أرادت ذلك أم لم ترد خاضعاً تابعاً و ذلك يمثل عقبة.

لا أحب أن تأتي إلي محاوراً معلنا لي الإنجيل بشكل مبطن، تحت قبعة الحوار.
عندما تريد التمسح، فلتقم به دون غطاء، مكشوف الوجه كما يفعل ذلك أدعاء يهوذا " les témoins de Jéhovah إنهم يمارسون الملاحقة الدينية، و هو ما أرفضه، لكن دون مواراة على الأقل. ونستطيع أن نغلق في وجوههم الأبواب معتذرين بالرجاء عدم الإزعاج" كما نفعل في الفنادق.

○ الحوار بالنسبة لكم هدف إذن.

□ الحوار عندي هدف في ذاته، ولا يجب أن يتحول إلى أداة.

○ من ناحيتي فانا أحاول التفكير انطلاقاً من تقليد ليس تقليدكم، هو أساساً تقليدي الخصوصي، ولكنني أشك مثلكم في جدية الحوار الذي نجعل منه أداة، مهما كان نُبل النتيجة التي نروم الوصول إليها. إذا كان الحوار لا يعني عندي سوى كونه مرحلة لهدف خارج عنه، مهما كان شرفه وعادلته، فإنني ساحس إنني لم أوفر المتطلبات الدنيا التي يستوجبها.

□ أنا متفق معك تماماً. لقد أخبرتك عن العقبة التي تمثلها قراءة كلود جيفري للأثر القرآني، وسأبوح لك بعقبة أخرى مرتبطة بشخصه: وتخص فعلاً طبيعة الحوار. عندما أقرأه فاني أشعر أنني أستطيع القول إن الحوار بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية لا يأخذ معناه الحقيقي إلا باقترانه بالهدف الأسمى: دفع الخطاب الانجيلي إلى أقصى مداه.

○ لعل ذلك يكون صحيحاً بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية في بعض مستويات المؤسسة الرسمية؛ ولكنكم على علم بالتطورات الهامة التي حصلت في هذا المجال منذ مجمع الفاتيكان II بشكل خاص. نجد هنا خصوصاً تدفع بوضوح كل محاولة لجعل الحوار أداة. وقد مكنت هذه الحرية الجديدة من ظهور إشارات ولقاءات في الفترة السابقة. وأضيف أنه بالنسبة للقاعدة العريضة لكاثوليكي العصر الراهن في مختلف شرائح المجتمع، أصبح هذا النوع من العلاقة مسألة طبيعية وممارسة يومية، وأقدر أن أقول مسألة عادية.

□ لا شك أن ذلك هو السبب في تواصل الحوار رغم كل شيء. لقد كتبت أنا نفسي مقالا حول هذا الموضوع عنوانته "حوار بين الديانات أم صراع ديني" وأضفت له عنواناً فرعياً: "نحو حوار الشهادة، والتنافس والإلتقاء"^(٣)، وحيث اخترت تعويض مصطلح "إعلان" بمصطلح "أدلى بشهادة" بشكل إيجابي.

إن حواراً حقيقياً يستلزم أن يأتي كل منا للإدلاء بشهادة عن عقيدته، ويمكن

لهذه الشهادة في أقصى الحالات أن تصبح إعلاناً، ولكن بشرط أن لا تتحول إلى هدف للحوار. إنني أصر على تشبيه شريكى المسيحي: لا تعلن لي شيئاً ولكن تعال وقل لي ببساطة "سأدلي بشهادة عن عقيدتي". إن تفعل فإنك تترك لي حريتي. عكس ذلك عندما تقرأ علي الأناجيل، مهما كان ارتفاع درجة الاحترام في طريقة القراءة، لأنك بذلك تدعوني بشكل فاضح إلى اعتناق عقيدتك. وهو أمر لا يمكن أن أقبله، لنفسى وللآخرين. إنني أعتقد أن الأمر سخييف تماماً عندما تعلن لأحدهم "سأبلغك القرآن". تعالوا ندلي بشهادتنا. عندما أكتب، فإنني أقدم شهادة عن عقيدتي، تاركاً للآخر حرية التفكير وقول ما يريد، الحرية في الرفض والقبول، لأن الأمر يقتصر على مجرد شهادة، هي جزء من حياتي اليومية.

من الممكن ونحن ندلي بشهادتنا المختلفة أن نكتشف قيماً مشتركة، تجعل القيام بأمر مشترك ممكناً تماماً. إن هدف الحوار ليس العمل سوية بإتباع نفس التصور/المثال. يستطيع كل واحد منا، مع الاحتفاظ بخصوصياته الشخصية، أن يرقى بالعدالة التي هي قضية الجميع. عندما ننظر لها بعين العقيدة، ونثريها بإسهامات الآخرين، يمكن لقيمة العدل أن تستفيد من أدوات أحسن ومن ضمانة أكبر للدفاع عنها في عالمنا اليوم. إن ذلك يحيلنا إلى المصطلح الثالث الذي أستعمله كثيراً وهو مصطلح التنافس الرفيع.

في الشهادة، يحتفظ كل منا بحريته. أسمعك، وعندما أكتشف بعضاً من ثراء في كلامك، أو ما يمكن أن يضيف لي روحاً أخرى، أن يعينني على قراءة أفضل لنصوصي الشخصية، فأهلاً وسهلاً. أكون أنا الذي بادر، قرأ، فكك، وجد شيئاً يعنيه.

○ اكرر مرة أخرى، منذ الفاتيكان II بشكل خاص، كثير من المسيحيين اكتشفوا أن باستطاعتهم أن يكونوا شهداء، بكل بساطة، وعن طريق التزامهم الصمت المطبق، وليس بالضرورة عبر الكلام. ان يكتفوا ان يكونوا. الطريقة التي نتصرف بها قول. صحيح إن الموجة التمسحجية الجديدة، أو إعادة

التمسيح، التي يتزعمها جون بول الثاني تختلف عن هذا الموقف. فهذه الأخيرة تجد لها أتباعاً في صفوف Opus Dei قوي ومؤثر، وهو ما يخيف كثيراً من المسيحيين. وفي المحصلة، فالظاهر أن الأمر الأكثر صعوبة وهو نادر الوجود، أن تتمكن من أن تعيش الانتماء، أي أن كان ذلك الانتماء، مع الحفاظ على مسافة الأمان، أي الحرية. أن تكون مؤمناً، بوعي شفاف، مهما كان الإله الذي تعبدته وتنتمي إلى تعاليمه. هناك طرق لمعايشة الانخراط الديني تنبع من غريزة السلطة عند الإنسان، حاجة ضاربة في القدم عنده تتمثل في الحصول على شيء يتفوق به على غيره. ولا يتم ذلك إلا عبر إثارة مقاييس الحقيقة.

□ الشهادة الحقيقية هي أساساً أسلوب في الحياة، يستوجب أصالةً في القول والفعل، يتطلب التواضع ويريد منا تقديم أنفسنا كما نحن. تلك هي الشهادة، وذلك ما يستحق أن نطلق عليه تلك التسمية.

عندما يتحدث القرآن عن الصيغ المختلفة للدين، فإنه يعني ديانات متعددة. لا بأس، إذن "فاستبقوا الخيرات" (البقرة ١٤٨)، أنه التنافس في الخير. هدف الحوار هو إذن الشهادة بصدق. ذلك يؤدي بنا إلى اكتشاف قيم مشتركة. عند الديانات التوحيدية وعلى مستوى الإنسانية جمعاء، بفضل المؤمنين ولكن أيضاً بفضل من يدعون الكفر، قيم يمكن أن تثرى وتصبح أكثر فعالية.

إذا كان لا بد لنا أن نتنافس فليكن فقط في سبيل الخير وليس في سبيل الشر وما يستتبعه من حروب كلامية وتدمير متبادل وسباب.

○ اظهر اختلاف حديث على السطح مسألة وجود "آيات شيطانية" في

القرآن.

□ لقد شدت الآيات الشيطانية اهتمام الغرب في لحظة محددة. هذا الكتاب، قرأته، وهو كتاب ضخم. صاحبه ولد في بومباي لعائلة مسلمة غنية، تلقى دراسته في وقت مبكر جداً في إنجلترا، وفي كمبريدج [بالتحديد]. وكعديد المثقفين الذين

يملكون ثقافة مزدوجة - أي ثقافة غربية وأخرى إسلامية- فقد كان يعيش قلقاً أدى به في النهاية إلى فقدان الإيمان. حدثٌ عادي، وكثير الورد، ليس فقط في الغرب ولكن أيضاً في بلاد الإسلام. وإذا كان التخلي عن المسيحية في الغرب الذي يتم بشكل واسع وخاصة في أوساط المثقفين بدأ يثير التعجب، فإننا لا زلنا نجهل حجم انتشار التخلي عن الإسلام، ونعتقد أنه كبير، في البلاد الإسلامية. وهذا الخروج عن الدين يعني بشكل خاص النخبة المثقفة ذات التكوين الغربي. إن السبب الرئيسي لذلك هو الطبيعة الانفعالية للإسلام اليوم، الذي أصبح يمثل شاشة تعكس طابعاً أحادياً للإسلام، [منمط]، خالياً من التباينات، يصبح معه سكان البلاد الإسلامية تلقائياً مسلمين، مطبقين للشعائر، وفي النهاية متطرفين. وهذا طبعاً لا يعكس إطلاقاً الحقيقة.

○ لا شك أن الصورة التي يقدمها الإسلام اليوم هي في الغالب صورة

التطرف والتنامية.

□ إلى درجة أننا نخلط بين الأشكال المنحرفة والإسلام في ذاته، الإسلام

القرآني.

○ ما هو إذن الباعث الحالي، لنقل المعاصر، لموجة التطرف هذه؟

□ للحديث فيها لا بد من الرجوع إلى الخمسينات والستينات [من القرن

العشرين]. فبعد الحملة الفرنسية - الانجليزية المعروفة "بحملة قناة السويس" سنة ١٩٥٦، وبعد الهزيمة التي لحقت بالعرب والمسلمين أمام إسرائيل سنة ١٩٦٧، وأخيراً بعد اكتشاف أن الإيديولوجية الاشتراكية القادمة من الاتحاد السوفياتي لم تعد نافعة، بدأت في البلدان العربية وبشكل تدريجي حالة معقدة. وجد الإسلام نفسه بكل بساطة معوّضاً للإيديولوجية الشيوعية، التي يطلق عليها خطأ في البلدان العربية والإسلامية "الاشتراكية العلمية"، والتي كان من المفترض في البداية أن تكون إيديولوجية ثورية. فهي إيديولوجية صراع، تعتمد العنف الثوري، وتتخذ الثورة البلشفية نبراساً لها. هذه الثورة التي نجحت باستعمال العنف، حسب المتبين لها.

ولكنه عنفٌ مبرّرٌ - إذا جاز القول - [يُستعمل] باسم الشعب، المتطلع إلى دكتاتورية - وهي هنا دكتاتورية الطبقة العاملة - تأتي بالحل النهائي للفقر واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان. وقد انخرطت العديد من الدول العربية المسلمة، بطريقة أو بأخرى، بعد الحصول على استقلالها في إيديولوجية العنف الثوري هذه، إيديولوجية اليسار المحاربة للإمبريالية المتمثلة في الدول الاستعمارية ولكن أيضاً في الولايات المتحدة الأمريكية.

○ لقد حُسيبتُ حملة قناة السويس على مساوئ الإمبريالية الصاعدة.

□ لهذا السبب عاشتها الشعوب كصدمة [مرضية]، ثم جاءت هزيمة ١٩٦٧ لتكشف ضعف الأنظمة القائمة في مواجهة إسرائيل. منذ تلك اللحظة بدأ الشك يتأسس في العقول حول جدوى النظريات الصادرة عن الاشتراكية، والتي وقعت المراهنة عليها لتكوين قوة دفاع عسكري وتنمية اقتصادية نشيطة، شك زاده إفلاس النظام السوفياتي يقيناً، وأتبعته خيبة أمل كبيرة.

○ نعم، لقد كان انهيار الإيديولوجيات، التي كانت في المخيال الجمعي

حاملة لمستقبل [مزهو]، سبباً في اضمحلال فجني لقوتها الفاتنة.

□ من هنا جاء الفراغ الإيديولوجي. [وجاء طرح السؤال] كيف يقع ملؤه؟ هكذا فرض الإسلام نفسه في الأذهان باعتباره - شرعياً وثقافياً - إيديولوجية وطنية، وأخذ في النهاية بعداً وخاصة سياسية، وهو ما نصطلح على تسميته اليوم بالإسلام السياسي.

○ هذا البعد السياسي، الم يكن موجوداً أصلاً في القرآن، باعتباره القنضي

تطبيقاً سياسياً بامتياز لرسالته؟

□ لا شك ان القرآن بما هو "هداية" وبما هو نهج، لا يمكن له العزوف عن الاهتمام بالحياة الدنيا. وبهذا المعنى فهو يختلف اختلافاً بيناً عن الكتب المقدسة

السابقة، فالتوراة هو تاريخ إسرائيل ليس إلا، وهو قد تخلى عن ثورته بعد تدمير الهيكل، بالرغم من أنه كان كذلك في البدء. تذكروا الثورات التي قامت ضد روما، وكذلك النفي. ولكن بعد أن دُمِرَ الهيكل أصيب الشعب اليهودي بالملل. وانطفأ النَّفسُ الثوري للتوراة، وحلَّ محلّه انتظار المسيح [المخلص] الذي سيعود إلى الأرض عند نهاية العالم. لم يعد اليهود ينتظرون من يعيد بناء عرش داوود. وقد التجأوا إلى هذه القراءة للتوراة لأنهم بكل بساطة وجدوا أنفسهم - عندما، نفوا نهائياً من الأرض المقدسة - مشتتين، وفي وضع ما كان لهم فيه قدرة على الثورة.

لقد أصبح الشعب اليهودي في الحقيقة مُجزَّأً إلى مجموعات كثر، مبعثرة [هنا وهناك] في الإمبراطوريتين الرومانية والبيزنطية، بل نجدها عند الكازار وفي القوقاز ومنطقة بحر إيجي، وأيضاً بالمغرب ومصر واسبانيا. تشتت جذري مثير.

إن الأناجيل في بداية العهد المسيحي لم تستطع أن تأتي بحلٍّ مشكلة استعادة عظمة اليهود وعرش داوود. وقد عرضت لكم سابقاً كيف أن قراءتنا للأناجيل تميّز بين شخصيتين للمسيح. الأول يدّعي أنه ملك، والثاني ذاك الذي نعتبره نحن نبياً. ونجد الأناجيل شاهدة على ذلك النَّفسِ الثوري. تذكروا ذينك المقطعين المتطابقين تقريباً اللذين يعلن فيهما المسيح أنه أتى لقومه بالسيف لا بالسلم. كانت تلك النبوة الثورية ظاهرة في الأناجيل، كما كانت هي نفسها حاضرة عند عيسى عندما يقدم نفسه ملكاً أو عندما يقدم نفسه باعتباره المسيح. يقول في انجيل لوقا (١٢ / ٥١-٥٣): ((أَتَظُنُّونَ أَنِّي جِئْتُ لِأَلْقِي السَّلَامَ عَلَى الْأَرْضِ؟ أَقُولُ لَكُمْ: لَا، بَلِ الْخِلَافَ ٥٢. فَمِنْ الْيَوْمِ يَكُونُ فِي بَيْتِ وَاحِدٍ خَمْسَةٌ، فَيُخَالِفُ ثَلَاثَةً مِنْهُمْ أَثْنَيْنِ، وَأَثْنَانِ ثَلَاثَةً ٥٣. يُخَالِفُ الْأَبُ ابْنَهُ وَالْأَبْنُ أَبَاهُ، وَالْأُمُّ بِنْتَهَا وَالْبِنْتُ أُمَّهَا، وَالْحَمَةُ كَنَّتَهَا وَالْكَنَّةُ حَمَاتَهَا)).

○ إن المقاطع التي أشرت إليها توجد في انجيل متى ولوقا. نجد في إصحاح متى: ((لَا تَقْلُنُوا أَنِّي جِئْتُ لِأَحْمِلَ السَّلَامَ إِلَى الْعَالَمِ، مَا جِئْتُ لِأَحْمِلَ سَلَامًا بَلْ سَيْفًا. جِئْتُ لِأَفْرُقَ بَيْنَ الْإِبْنِ وَأَبِيهِ، وَبَيْنَتِ وَأُمَّهَا، وَالْكَنَّةِ وَحَمَاتِهَا. وَيَكُونُ

اعداء الإنسان اهل بيته)) (١٠/٣٤-٣٦). اما لوقا فانه وإن سكت في إصحاحه عن السيف، فإنه يؤكد على "الفرقة" التي يجب ان تحصل في داخل العائلة الواحدة (١٢/٥١-٥٣) عل أننا في الحالتين نجد بعض المفسرين يتفقون على الاعتراف بان مرجعيتها نبوية، وبالذات عند النبي ميخا والنبي ملاخي حيث تهدف التفرقة إلى إحداث النكبات التي تميز نهاية العالم. اضيف هنا ان هذه الكلمات التي وجدت في التقليد الروحي المسيحي تاويلات باعتبارها متطلبات خاصة بحيوية العقل، ضرورة للنضج الانساني الذي لا يمكن أن يحصل دون ضريبة بعض الفراق والانقطاع والحداد. لذلك نرى المفسرين والمعلمين الروحيين يشيدون بقراءة الانجيل بطريقة تستطيع تصريف المظاهر العكسية، بل المتناقضة، الموجودة فيه، بما يمكن معه الكشف عن تكاملها، باعتبار الجميع مطالب بتعقل كامل للواقع. الم تشرُ les Synoptiques إلى مقطع يجيب فيه عيسى من اتى يعلمه بقدم أمه — مشيرا إلى اتباعه — ((وأشار بيده إلى تلاميذه وقال: "هؤلاء هم أمي وإخوتي. لأن من يعمل بمشيئة أبي الذي في السموات هو أخي وأختي وأمي"). (متى ١٢ / ٤٩-٥٠). بهذه الطريقة يوسّع الرابطة العائلية — وهي التي تكون افتراضا رابطة خاصة ومميزة — إلى البشرية جمعاء. وكذلك في لحظة من لحظات انفعاله يأمر بطرس بإرجاع سيفه إلى غمده مع تعليق ذي دلالة: ((فقال له يسوع: "رد سيفك إلى مكانه. فمن يأخذ بالسيف، بالسيف يهلك)) (متى ٢٦ / ٥٢) وايضا ((هنيئنا لصانعي السلام، لأنهم ابناء الله يدعون)) (متى ٥ / ٩). اما بالنسبة لمملكة المسيح، فإن المسيحيين لا يفهمونها باعتبارها فاعلة في المجال السياسي، ولكن — مرة أخرى — في مجال العقل. فيفهم "المسيح — الملك" هنا بالمعنى الروحي مثلا.

□ في القرآن، لا يستعمل النبي عيسى مصطلحات الحرب والسيف، بل

مصطلحات سلمية.

○ إن الكلمة التي توجد في آخر إصحاح متى (٢١/٢٢) تؤكد على أن عيسى يقدر التمييز بين ما هو متعلق بالسلطة الزمنية وما هو راجع إلى المجال الالهي □ هذه الجملة "أدفعوا، إذن، إلى القيصَر ما للقَيصر، وإلى الله ما لله!" (متى ٢١/٢٢) لا نجد مثيلاً لها في القرآن. إن النبي عيسى في القرآن يحمل رسالة فحسب.

الهوامش:

- ١- أنظر توفيق فهد؛ معبد الجزيرة العربية في مطلع الهجرة. غوتتر، ١٩٦٨.
- ٢- أحيل هنا على البيليوغرافيا الكثيفة حول الحوار الصادرة في *Islamochristiana* من المجلد ١ إلى المجلد ١٢: ١٩٧٥-١٩٨١.
- ٣- مجلة الدراسات الأندلسية، عدد ٤، تونس ١٩٩٥، ص ٥-٣٣.

صورة لمن لا صورة له

حوار جون هيك وعبدالكريم سروش

عبدالكريم سروش:

أود الإشارة في البدء إلى مسألة مهمة في تأريخ علم الكلام الإسلامي، وهي مسألة النزاع الذي احتدم بين تيارين مهمين من المتكلمين حول خلق القرآن. فخط دافع عن العقل المستقل عن الدين، والآخر دافع عن العقل التابع للدين. يعتقد الخط العقلاني بأن آيات القرآن كانت تخلق حسب ظرف النبي وتنزل عليه. أي لم تكن في اللوح المحفوظ مسبقاً لتنزل عليه دفعة واحدة. بل ظروف النبي المتغيرة هي التي استوجبت نزول الآيات، وهذا دليل على كون القرآن مخلوقاً. وهناك آية في القرآن تؤيد ذلك، يسمي القرآن فيها آياته «الذكر المحدث»¹. و«الحادث» يستخدم مقابل القديم. إذاً يمكننا التمسك بهذه الآية رداً على القائلين بقدم القرآن. ويعتقد هؤلاء المتكلمون بأن القرآن ناتج عن تفاعل الرسول (ص) مع ما يحيطه من أناس وظروف وطبيعة، وأن لكل آية شأن نزول. وهذا هو المقصود من تاريخية القرآن. كما يعتقدون بأن القرآن يؤكد خلق النصوص المقدسة الأخرى (التوراة والإنجيل، و...)، فهي ليست قديمة أيضاً.

جون هيك:

ما قلته فهم ليبرالي لكيفية تكوّن النصوص المقدسة.

سروش:

تلقي نبي الإسلام القرآن خلال ثلاثة وعشرين عاماً، وفي ظروف مختلفة،

حقيقة تاريخية. لكن ما الذي نستنتج من هذا الأمر؟ وما أثر الإذعان بتاريخية القرآن على معرفتنا الدينية؟

الحاصل أنه إذا اعتبرنا الآيات قديمة، فلا دور للتأريخ فيها. لكن إذا اعتبرناها تاريخية، يمكننا تقديم تفاسير عصرية للآيات دون التخلي عن جوهرها. أتصور بأنكم تعرفون محمد آركون، المفكر المسلم الفرنسي.^٢

جون هيك:

نعم، أعرفه.

سروش:

المسألة المحورية في نظريته الإصلاحية هي كون القرآن مخلوقاً. ويقول صراحةً، إذا اعتبرنا القرآن قديماً، حكمنا عليه بالموت. لكن لو لم نفترض القرآن أزلياً، تكون له حياة، تستمر من خلال صياغة تفاسير متتالية. وقد تطرقت لهذا الأمر بشكل مفصّل في كتاب «بسط التجربة النبوية»^٣.

جون هيك:

نعم، في حدود علمي من المقرر طبع أفكارك في كتاب من قبل دار نشر جامعة برنستون. وقد قرأت بعضها. وأتصور أن من المناسب تقديم كتابك لنيل جائزة غرومر.

سروش:

شكراً لك. أتصور بأنك حصلت على هذه الجائزة في الماضي، وعلى ما أظن في عام ١٩٩١.

جون هيك:

صحيح، كانت الجائزة لكتاب قراءة الدين ((An Interpretation of Religion)). وأنت، ماذا أسميت كتابك؟

سروش:

((بسط التجربة النبوية)). ويشمل عدداً من مقالاتي في كتب أخرى، كـ«الصرافات المستقيمة»^١ و«أخلاق الآلهة»^٢.

جون هيك:

متى يطبع؟

سروش:

يعود الأمر للناشر. فأنا دوّنت مقدمة الكتاب أيضاً.

جون هيك:

حصل يورغن مولتمن أيضاً على هذه الجائزة لكتابه ((لغة الله)) (Tongue of God). وهو متكلم يميني مسيحي، كان مقيماً في ألمانيا. وأتصور وجود محافظين كثيرين أمثاله في العالم الإسلامي.

سروش:

نعم، أتصور وجود ذلك في كل مكان. فأغلب المتكلمين واللاهوتيين يمينيون. علماً أن هناك مفكرين مسلمين غير محافظين خارج المؤسسة الدينية، سواء في الغرب أو الشرق. ولهم معرفة بالأفكار الغربية وبالديانات الأخرى.

جون هيك:

في أيّ من الدول الإسلامية يمكن لهؤلاء المفكرين نشر أفكارهم؟ لا أتصور أن بمقدورهم فعل ذلك في العربية السعودية مثلاً.

سروش:

بالتأكيد، ففي مثل العربية السعودية لا يمكنهم البوح بهذه الأفكار. وكنت قد ذهبت إلى تركيا للاشتراك في مؤتمر لمناقشة أفكار فضل الرحمن^٣ الذي كان أستاذ

الدراسات الإسلامية في جامعة شيكاغو،....

جون هيك:

أعرف فضل الرحمن.

سروش:

أشار أحد المشرفين على المؤتمر في ختامه إلى مسألة تستدعي الاهتمام، وهي: أن مثل هذا المؤتمر لم يكن من الممكن انعقاده في أي بلد مسلم غير تركيا. وأظنه كان محققاً في كلامه. فتركيا مكان مناسب لطرح مثل هذه الأفكار. وإن لم يكن في تركيا تراث فلسفي مهم. والأترك أنفسهم يعترفون بذلك. فلم تظهر في تركيا أية فكرة فلسفية مهمة في القرون الخمسة المنصرمة. لكن تشهد الآن تركيا حركة ترجمة نشطة، لترجمة نتاجات مفكري العالم الإسلامي إلى اللغة التركية. فمثلاً، ترجمت كافة كتب السيد حسين نصر وفضل الرحمن، كما ترجمت ثمانية من مؤلفاتي.

جون هيك:

لعلّ هذه الكتب تدفعهم للتنظير في هذا المجال. كيف رأيت الحرية الدينية هناك؟

سروش:

لم تكن جيدة في الماضي. لكن الآن الوضع أفضل بكثير. إذ يتمكن المتدينون من طرح أفكارهم بحرية.

جون هيك:

أليس النشاط الذي نشهده في الفضاء الفكري في تركيا نتيجة وجود حكومة علمانية هناك؟

سروش:

صحيح، فأحد مزايا الحكومات العلمانية والديموقراطية كونها حيادية تجاه الدين. كما أن من مزاياها أنها لا تقوم بأيّ دعم مميّز للمسلمين، فيضطرون إلى الدفاع عن معتقداتهم وتوجيه متبنياتهم بأنفسهم.

جون هيك:

خلافاً لإيران.

سروش:

نعم، المسلمون في تركيا، خلافاً لإيران، بدل التمتع بدعم الحكومة يبذلون قصارى جهدهم للحصول على أفكار تساعد على تبيين عقلائي للإسلام. علماً بأن ديموقراطية الحكومة أيضاً ذات أهمية إلى جانب علمانيتها. فعلى سبيل المثال، الحكومة التونسية علمانية، لكنّها غير ديموقراطية. ولهذا لم نشهد هناك انتشاراً حراً للفكر الديني، خلافاً لتركيا. فعلمانية الحكومة أمر ضروري، لكنّه غير كاف لوحدّه.

جون هيك:

كيف الوضع في البلدان الإسلامية الأخرى؟ على سبيل المثال في مصر.

سروش:

الوضع في مصر قريب من تونس. وإن كنت أعتقد بأنّ مصر من بين جميع الدول العربية والإسلامية أكثر قابليةً لظهور التيارات التنويرية المختلفة. لكن بسبب فعاليات بعض الأصوليين في هذا البلد، وكذلك كون الحكومة غير ديموقراطية، أجبر المثقفون على أن يلتزموا الصمت أو يغادروا البلد. ويختلف الأمر في لبنان قليلاً، فظروفها الخاصة وانقسام القوة السياسية بين المسلمين والمسيحيين، أوجد مجالاً مساعداً لنشر الأفكار المختلفة. ولا أرى دولة أخرى في العالم الإسلامي غير تركيا ولبنان يمكن نشر الفكر الديني فيها بصورة حرة.

جون هيك:

كيف الوضع في المغرب؟

سروش:

كانت الظروف قاسية في عهد الملك حسن. لكن حسب ما سمعت من بعض الأساتذة المغاربة في المغرب وخارجها، أصبح الآن الوضع أفضل من ذي قبل.

جون هيك:

هل للمثقفين المسلمين قنوات دولية للتواصل فيما بينهم؟

سروش:

مع الأسف، لا وجود لمثل هذه القنوات. لكن منذ فترة بدأنا بالتفكير بهذا الموضوع أنا وبعض المثقفين في العالم الإسلامي. وتشكل اللغة أحد أسباب هذه القطيعة. فالمثقفون الإيرانيون لا يقرؤون العربية. والعرب لا يقرأون الفارسية، وكلاهما لا يقرأون التركية. اللغة عقبة أساسية في هذا المجال. وتشجع الإيرانيين عقبة ثانية في طريق التواصل هذا. علماً بأن في إيران ما قبل الثورة لم يكن الوضع على هذا النحو، ففي تلك الفترة كان سيد قطب مفكراً مطروحاً في الساحة، وترجم بعض كتبه المرشد الحالي لإيران إلى الفارسية. أي كان رجال الدين أنفسهم يقومون بالترجمة من العربية، لكنهم انشغلوا الآن بأمور أخرى. وسائر المثقفين لا يعرفون العربية، فحصلت هذه القطيعة. وحينما ألتقي في المؤتمرات المفكرين المسلمين وتحدث معاً، نتعجب أحياناً من الأوضاع التي تمر في بلدانا ولم نسمع بها.

جون هيك:

استنتج من كلامك أن الوضع في البلدان الإسلامية غير مناسب. دعني أتحدث إليك قليلاً عن المتألهين الكاثوليك. فقد تعرض عدد من أصدقائي من اللاهوتيين الكاثوليك إلى ضغوطات من قبل كنيسة روما، سواء في عهد البابا السابق أو الفعلي،

بسبب إبداء عقائدهم. وقد ألف أحدهم كتاباً شاملاً حول المباني الكلامية للتعددية الدينية، اضطر على أثره إلى تغيير محل سكنه، وانتقل إلى غلاسكو. وآخر كان يدرّس في مدارس بوسطن الدينية، فألف كتاباً تحت عنوان: المسيح رمز للرب ((Jesus: Symbol of God))، وكانت صبغة التعددية واضحة على الكتاب. ومنع من التدريس بسببه. ويفضّل المتكلمون الكاثوليك الشباب عدم الدخول في البحوث المثيرة خشية ذلك المصير. فالوضع مخجل حقاً.

سروش:

نعم. مع العلم أنّ الكلام الإسلامي لم يكن في الماضي على هذا الحال. فقد كانت تعاليم الكلام الإسلامي مرنة جداً، لكنها تصلبت منذ القرن الثالث (للهجرة). وإحدى الأفكار التي أوّكدها عليها بقوة، هي العودة إلى عهد المرونة في الكلام الإسلامي. فجميع أفكارنا الكلامية اليوم، سواء في مجال الوحي، أو معنى النبوة، و...، علّبت ووضعت في صناديق، ولا يحق لأحد فتحها.

جون هيك:

نظراً لهذا الوضع والاستقطاب الحاصل بين الإسلام والغرب، لا أتصوّر أننا في زمن يساعد على النهضة الإسلامية.

سروش:

نعم، لا يساعد الوضع الآن على ذلك. فقد أصبح اليوم الإسلام خصوصية. والخصوصية جيدة، لكن إذا اختزل كل شيء فيها، لا تدع مجالاً للنقاش. أنا أفكك دائماً بين الإسلام كحقيقة والإسلام كخصوصية. وإن اهتم الرسول بصناعة خصوصية للمسلمين، فكان متعمداً في ذلك. فمثلاً، اختار يوم الجمعة مقابل السبت عند اليهود والأحد عند المسيحيين. كما وضع قبلة جديدة. وعزل مقابرهم، و... الخ. فجميع هذه القضايا كانت لإعطاء الخصوصية للمجتمع المسلم. وليس للأحكام التي

ذكرتها أي مغزى معرفي، وترجع بالتالي إلى الخصوصية الإسلامية، ولا ضير في ذلك. لكن المشكلة تنشأ حينما تتقدّم هموم الخصوصية على هموم الحقيقة. في مثل هذه الحالة يصبح الأمر خطيراً. وقبل شهرين، كنت في Chatham House في لندن. وكان جورج كري، الأسقف السابق لكنيسة كنتربري، هناك أيضاً. وأتيحت لنا فرصة حوار. وكانت محاضراته سياسية، والعنوان العام للمؤتمر: هل يعدّ الإسلام تهديداً للغرب؟ وقد طرحت هناك مسألة التفكيك بين إسلام الخصوصية وإسلام الحقيقة. فهمنا في إسلام الحقيقة همّ الصدق والكذب، لكن في إسلام الخصوصية الموضوع هو العزة والكرامة. وقلت أن علينا التفكيك بين هذين الاثنين. ففي إسلام الحقيقة هناك مجال واسع للحوار، ولكن عليكم الاحتياط بأن لا تستهزئوا بخصوصية أي قوم.

جون هيك:

صحيح. لكن لا أتصور أن أشخاصاً كجورج بوش يتنبهون إلى هذا التفكيك. علماً بأن توني بلير ليس هكذا. فأنا وكثير من أساتذة جامعات بريطانيا نعتقد بأن حرب العراق كانت حدثاً خاطئاً تماماً. وأتصور أن الذين يتحدثون عن صراع الحضارات لا يسرون على الدرب الصحيح. وعلى أي حال، النتيجة الأولى للمسائل التي ذكرناها وتصدر القضايا السياسية، هي تأجيل حدوث النهضة الإسلامية.

سروش:

نعم، ففي الاحتدام السياسي تصدر أمور أخرى، وتختفي النهضة الإسلامية. لقد قلت في ذلك المؤتمر بأن الإسلام ليس خطراً على الغرب، فهو بمثابة مجموعة من التعاليم التعددية بالكامل (خاصة من منظور إصلاحي). وإذا كانت لدينا تعددية فلا خوف من أي شيء. ومتى ما وجدت التعددية يتهماً الطرف المناسب للحوار.

جون هيك:

نعم، لكن لا تغفل وجود قراءات متعددة للتعددية. فما هي قراءتك للتعددية الدينية؟

سروش:

انفدحت جذوة فكرة التعددية في ذهني منذ ثماني أو تسع سنوات، ولم أقرأ كتابك في ذلك الوقت، وقد قرأته فيما بعد، وأشرت له في كتابي. وتأثرت صبغة دخولي في بحث التعددية بتعاليمنا العرفانية، خاصة الرؤيا المشرية لجلال الدين الرومي.

جون هيك:

ألم يؤثر عليك ابن عربي؟

سروش:

بلى، لكن ليس بمستوى الرومي. لقد قدّم ابن عربي نظاماً منسجماً في العرفان النظري. لكن الرومي ما كان يرغب بمنهجه، فمفهوم العشق عند الرومي حيوي أكثر مما هو عند ابن عربي.

جون هيك:

كيف تصوغ انطباعاتك عن التعددية الدينية، وكيف تطرحها لمخاطبيك؟

سروش:

صياغتي للتعددية تبتني على منحيين. أقسم، في المنحى الأول، التدين إلى ثلاثة أصناف:

- ١- التدين المعاشي،
- ٢- والتدين المعرفي أو العقلاني،
- ٣- والتدين التجريبي.

التدين المعاشي أو المهتم بالمعيشة، هو تدين معظم المتدينين. فهم يحبون الدين لأنه يؤمن لهم دنياهم وآخرتهم. وعلى حد تعبير بعض رجال الدين، لأجل التمتع بحياة سعيدة في الدنيا والآخرة لا نحتاج سوى الدين. والهم الأول في هذا التدين التقليدي هو الربح والمنفعة. ولا مجال للتعددية في هذا التدين. لأن كل متدين يتصور امتلاكه تمام الحقيقة. والدين بالنسبة لهذا الصنف من المتدينين كالقومية. فكما أن الإنسان يولد بلجيكياً أو هولندياً، كذلك يولد مسلماً أو مسيحياً. وكما أنه لا يرغب في تغيير قوميته، كذلك لا يرغب في تغيير ديانته.

أما النوع الآخر من التدين، فهو التدين المعرفي (Gnostic) أو التدين اللاهوتي. والهم الأول فيه الصدق والكذب. ففيه يلحظ الدين كحقيقة.

جون هيك:

أتصور أن لفظ Gnostic غير مناسب هنا، فهو يعكس نوعاً من الرمزية.

سروش:

نعم، كنت متردداً أيضاً في استخدام هذا اللفظ. ولعل لفظ العلماني (Scholarly) أنسب هنا.

جون هيك:

أتصور أن لفظ المنطقي (Discursive) مناسب.

سروش:

على أي حال، الهم الأساسي في هذا الصنف من التدين هو الصدق والكذب. وهذا الاهتمام بالعقل يعيد الطريق للتعددية الدينية. وأعتقد أن متكلمينا وفلاسفتنا كانوا تعدديين، بمعنى أنهم كانوا يتقبلون الأفكار الجديدة من المصادر المعرفية المختلفة برحابة صدر، وكانوا مهتمين بتلقيها.

جون هيك:

من الطبيعي أن يستفيد أغلب المتكلمين والفلاسفة من العقل لتبرير موقفهم الديني.

سروش:

لا أصنّف هذا القسم من المتكلمين ورجال الدين مع المتدينين المعرفيين. فهم مصلحيون وينظرون للدين بصفته أمراً نافعاً. لكن بإمكانهم تسمية متكلمين وفلاسفة في تاريخ المسلمين كانوا متدينين معرفيين. أحدهم الغزالي، الذي يتعامل مع جميع التعاليم بالتشكيك. وكما تعلم أنّ التشكيك جزء من اللعبة العقلية. فحينما يطرح الاستدلال العقلاني، يجد الشك طريقاً للدخول في اللعبة. وإذا دخل الشك، لا بد من العودة إلى أفكار هذا وذاك. وهكذا تتوفر الظروف لأن يصبح الفرد تعددياً، خلافاً للحالة التي يستند فيها إلى أفكاره فقط، ويرى نفسه غنياً عن أفكار الآخرين.

جون هيك:

من الطريف أنّي طرحت هذه المسألة على الدكتور حسين نصر. وقلت له بأنك إذا قدمت قراءة تعددية شاملة للدين، فيجب أن يؤثر هذا الأمر على عقائدك أيضاً، أي أنّ الرؤية التعددية يجب أن تساعدنا على فهم المدعيات الداخلة - دينية، وعلينا إعادة قراءتها على ضوء هذه الرؤية. لكنّه رفض ذلك بشدة، وقال بأن جميع تعاليم الدين يجب أن تبقى على حالها دون أيّ تغيير. أمّا أنا، بصفتي مسيحي، فأعتقد بأن بعض التعاليم الأساسية في المسيحية، كتجسّد الله في المسيح (Incarnation) والتثليث (Trinity)، يجب إعادة قراءتها. فهل من التعددين المسلمين في التراث الكلامي الإسلامي من يعتقد بهذا الأمر؟

سروش:

نعم، هناك بين المفكرين المسلمين المعاصرين من يطالب مثلكم بإعادة قراءة

التعاليم الدينية. وبالطبع هم أقلية. ويجب عدّ المعتزلة في التراث الكلامي الإسلامي من هذا الصنف. فقد كانوا رواد العقلانية والتعددية الدينية في التراث الإسلامي. لكنهم انهزموا مقابل الأشاعرة بشكل مريع. ويسعى الاصلاحيون المسلمون اليوم لإحياء الفكر المعتزلي. وإذا عاد فسوف يأتي بالعقلانية معه، وبالتبع سيظهر ابن العقلانية البار، وهو التعددية.

وإذا عدنا إلى التاريخ الإسلامي، سوف نرى بأن كثيراً من التعاليم التي نعدّها اليوم مسلمة وبديهية كانت محل نقاش وبحث وجدل قبل ثلاثة عشر قرناً. فترائنا يضح بالنقاش والحوار الذي افتقدناه اليوم.

جون هيك:

إلى أيّ فترة استمر هذا التيار الحي والمتحرك؟

سروش:

إلى ما يقارب مائتي عام بعد ظهور الإسلام ورحيل النبي. وهناك آيتان في القرآن مختلفتان، ترمز كلّ منهما إلى التيارين المتنافسين. وبالرجوع لهما، يمكننا فهم كيفية غلبة أحدهما على الآخر. وتحدد هذان الآيتان محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة بشكل دقيق، فتقدّمان لنا إلهين متفاوتين. الآية الأولى هي: «لا يسأل عما يفعل»، وتعكس لنا الرب القاهر الذي لا يجيب أحداً، ولا يحق لأحد انتقاد أفعاله أخلاقياً.

جون هيك:

أي المنحى الذي يقول: الحسن ما حسنه المولى، وليس للأفعال حسن وقبح ذاتي.

سروش:

بالضبط. هذا الفهم للرب، أي الفهم الأشعري أصبح الشائع والغالب في التراث

الإسلامي. لكن هناك آية أخرى تعكس بوضوح الرأي المقابل، وهي: «رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»^١. إذ يقول الله في هذه الآية، بأنه في مقام الألوهية يقوم بما لا يمكن الناس الإشكال عليه وإقامة دليل ضده. أي يمكن للناس انتقاد أعمالنا أنا الرب، وللناس الحق في الحكم الأخلاقي والعقلي على أفعالنا.

جون هيك:

رائع.

سروش:

في الحقيقة يضع الله نفسه محل المسئلة. طبقاً لهذه الآية، يسعى الله للدفاع عن نفسه، كي يقوم بأعمال مبررة عقلياً وأخلاقياً، فيقبل بأن يسائله الناس ويحاسبونه. وهكذا نرى في التراث الإسلامي ريبين: أحدهما معرّض للمساءلة، والآخر قاهر لا يقبل المساءلة. بينما كان بإمكاننا عبادة إله آخر. وكان من الممكن أن يكون لدينا تصوّر وفهم آخر عن الرب.

جون هيك:

ألا يلعب الاستبداد السياسي للحكّام دوراً في تكريس هذا التصوّر عن الله؟

سروش:

بلى، فإذا كان الرب غير قابل للمساءلة، كذلك حال خليفته في الأرض، وبالعكس.

جون هيك:

كان لدينا في المسيحية ما يشبه هذه التجربة.

سروش:

نعم. أنا شخصياً أبني فكرة حقوق الإنسان على فكرة جواز مساءلة الرب. وأعتقد بأن الله يطرح الإنسان كموجود له حقوق، وبعضها غير قابل للسلب. واستناداً لهذه الحقوق يمكن للإنسان مساءلة الله نفسه. لكن كما أشرت، يروج اليوم للرب القاهر، سواء في العالم الشيعي أو السني.

جون هيك:

يبدو أن تعاملك مع القرآن انتقائي.

سروش:

كلا، لا يجوز ذلك. يجب النظر إلى النص بمجموعه، وملاحظة الآيات إلى جانب بعضها.

جون هيك:

لكن عملياً نلاحظ التعامل الانتقائي مع النص من قبل عامة الناس، وكذلك المتكلمين المسلمين.

سروش:

نعم، وهو كذلك. لكنّه غير صحيح، ينبغي ملاحظة مجموع الآيات. وعليّ القول أن ما نقلته أنت عن الدكتور نصر، بأنّ الإسلام يجب أن يلاحظ بمجموعه، كلام صحيح في الأصل. لكن كلّ ما أريد قوله هو أنّ هذا الإسلام متصلّب ومتحرّك في نفس الوقت، فهو معتزلي وأشعري. بعبارة أخرى، تلعب التاريخية دوراً عظيماً في هذا الأمر، وعدم ملاحظة خلفياته التاريخية، ومنها الخلفيات المعاصرة والحدائوية، تحرماننا من نصف الحقيقة.

جون هيك:

يبدو أن نصر يتماهى مع التعاليم العرفانية.

سروش:

نعم، هو كذلك.

جون هيك:

هل هو متأثر بالرومي؟

سروش:

لا، لا يعتبر من الضالعين بفكر جلال الدين الرومي. إنه تقليدي، متأثر بأناس تقليديين غير مسلمين، من أمثال ا.ك. كومارا سوامي. لكن كيف لا يكون تعددياً من تأثر بالعرفان، وكانت له معرفة بالأفكار العرفانية، من قبيل: أن الله لا صورة له، ونحن الذين نمحه صورة ما؟ ولماذا؟

جون هيك:

هو تعددي على أحد المعاني. وأتذكر بأنه كان يشبه تعدد الأديان بالماء المنحدر من أعلى الجبل واتخاذ شكل الصخرة التي ينهمر عليها.

سروش:

لا أرغب بالتكلم كثيراً عن الدكتور نصر، فنقاط افتراقنا كثيرة. وأعتقد أن لأفكاره مصدرين:

الأول: التراث العرفاني.

والثاني: المفكرون الغربيون المناهضون للحدائثة. فهو متأثر بأفكار مناهضة للغرب، ما أدى إلى عدم إنصافه بعض الأفكار المهمة في الفكر الغربي، ومنها التعددية الدينية.

ويقول في سيرته، بأن عالم ما قبل الحدائثة كان جيداً عدا بعض الاستثناءات، والعالم الحديث سيء عدا بعض الاستثناءات. وأنا أعتبره نبي إسلام الخصوصية، لا إسلام الحقيقة.

جون هيك:

عجيب!

سروش:

هو يختلف مبدئياً مع أفكار الحداثة، ويعتقد بأنّ قراءتك للتعددية مستلزمة من أفكار الحداثة.

جون هيك:

نعم، لقد التقيت به في مؤتمر في أميركا وتحدثنا معاً. وكان يسألني حول اعتقادي بحلول المسيح، ويعتقد بأنّ عليّ، بصفتي مسيحياً، عدم المساس بالتعاليم الكلاسيكية المسيحية في مجال الحلول. وأعتقد بأنّ كلاماً كهذا لا ينسجم مع التعددية. إن القول بالتعددية يحتم إعادة قراءة التعاليم اللاهوتية الكلاسيكية. وعلى أي حال، من الأفضل لنا استئناف حديثنا حول التعددية. فقد كنت تتحدّث عن الصنف الثالث من التدين.

سروش:

نعم، النوع الثالث، التدين التجريبي أو العرفاني أو النبوي، وهو موجود في جميع الأديان، ومنها المسيحية. وفيه يشارك الأتباع، وهم العرفاء، النبي في تجاربه الباطنية وأحاسيسه. فهؤلاء لا ينطلقون في تدينهم من الفقه والقانون. بل ينطلقون من التجارب الباطنية، وينسجون طبقات من الفقه والأخلاق حولها. بينما المتدينون المهتمون بمعيشتهم، يبدأون تدينهم من القشور والطبقات الخارجية للدين. وأتصور أن التدين التجريبي بالمعنى الدقيق للكلمة، مستعد لقبول التعددية الدينية.

جون هيك:

ما أسباب وجود التعددية في التدين التجريبي؟ وما العلاقة بين هذه التعددية والتعددية في التدين المعرفي؟

سروش:

عليّ التذكير أولاً بأن لا أحد من الأنبياء كان تعددياً، فجلّ همّهم كان ترويج الدين ونصرته، وتبيين أفضليته على سائر الأديان. فإذا نظرنا إلى الصعيد الأخلاقي والفقهية لتعاليمهم، لا يسعنا أن نكون تعدديين. لكن لا مفرّ لنا من التعددية كمتدنيين تجريبين. واسمح لي أن أوضح الأمر بمثال. يقول جلال الدين الرومي حول مفهوم الرب بأن الصورة تنشأ من اللاصورة. والمعنى الوجودي لهذا الكلام هو أنّ الله وجود بلا صورة، وصور الله جميعها تجليات مختلفة لذلك الوجود الفاقد للصورة.

جون هيك:

أليس الكلام الذي نقلته عن الرومي هو نفس التفكيك المتعارف الذي يذكر حول الله عادة؟ أقصد التفكيك حول الله بوصفه نهائياً (غائباً) (Ultimate) وبوصفه غير قابل للبيان (Ineffible).

سروش:

بلى، نفسه. فبعض الفلاسفة المسلمين، كالفارابي، كانوا يعتقدون بأنّ عمل الفلاسفة أهم من الأنبياء. لأنّ الفلاسفة ينظرون للعالم الفاقد للصورة، دون أن يصوّروه. بينما الأنبياء يتعاملون مع الخيال ويضفون صورة على من لا صورة له. واسبينوزا^١ أيضاً كان على نفس الرأي، ولعلّه أخذ ذلك من الفارابي عن طريق موسى بن ميمون. وقد سلك الأنبياء هذا الدرب، لأنّهم يتعاملون مع عامة الناس، ولا يمكن لعامة الناس التعايش مع رب فاقد للصورة. فليس بإمكانهم مواجهة الأمر المتعالي وما وراء خبرتهم البشرية (Transcendental) بشكل مباشر.

جون هيك:

هل تحسب أنّ الصور المتعددة تنشأ ممن لا صورة له تلقائياً؟ أو أن الناس

يتدخلون في ذلك؟

سروش:

النتيجة واحدة، وكلا المسارين ينتهيان إلى هدف واحد. أي سواء تجلّى هذا الأمر بصورة المتعددة، أو دفع الناس به لمشاهدته على صور متعددة، فالنتيجة واحدة. وجميعنا يعلم بأنّ العرفاء المسلمين لم يقولوا بالفلسفة الكانطية^١ ولم يتمسكوا بها. ولهذا كان القول السائد لديهم أنّ الأمر الفاقد للصورة يظهر نفسه بصور متعددة. وعلى الرغم من هذا، للرومي أقوال صريحة في أنّ ذهن الإنسان هو الذي يضيف صورة على من لا صورة له:

إذا رأيت صورة قبيحة، فهي صورتك
وإذا رأيت عيسى ومريم، فهي صورتك
فهو لا تلك ولا هذه، بل هو بسيط
لكن ما وضع أمامك، هي صورتك^٢

جون هيك:

حينما نستخدم ضمير «هو» لله، ألا يستلزم ذلك شخصانيته؟ وحينما نقول: هو ... يريد إظهار نفسه، ألا تعكس هذه الإرادة شخصانيته وشبهه بالإنسان؟ وهل نحن مضطرون لاستخدام ضمير «هو»؟ وما رأيك بالأديان الشرقية الغير توحيدية، كالبودية والطاوية والهندوسية، ممن لا يميزون بين «هو» و«هي» في الإشارة لله فحسب، بل لا يميزون بين الربّ الشخصي (Personal) والربّ الغير شخصاني (Impersonal). فهم يتحدثون عن ربّ فوق الشخص (Beyond personal).

سروش:

نعم، وصلنا إلى نقطة افتراق الفلاسفة والعرفاء والأنبياء عن بعضهم. فربّ نبي الإسلام ربّ شخصاني. وبالطبع لا يمكننا النفوذ إلى أعماق فكر النبي وضميره، كي

نعرف كيفية تجلي الله له. لكن من خلال تعاليمه التي وردت في القرآن، نستنتج بأن النبي كان يعرض صورة شبه إنسانية ((له)) لعامة الناس. وهناك بعض الإشارات في أحاديثه وفي القرآن، تتضمن تنزيه الباري من أي شبه. مع العلم بأن الضمير المستعمل عن الربّ في القرآن أتى على شكل مذكر. وأحد أسباب ذلك أن النبي كان يتعامل مع عامة الناس، وهو يعلم بأنه لا يمكنهم الاتصال بربّ عديم الصورة. وإذا تجاوزنا الأنبياء، يطرح العرفاء الربّ الغير شبيه بالإنسان ويعبدونه. ومن هنا يمكننا إدراك سبب التناقض في بعض تعاليمهم، فهم يتحدثون عن الربّ الغير شبيه بالإنسان، لكنهم يواجهون الربّ الشبيه بالإنسان في القرآن، والجمع بين هذين التفسيرين مشكلتهم المستعصية.

جون هيك:

أنا أعتقد بالربّ الذي لا يشبه الإنسان. ولا أرى التفكيك بين الربّ الشبيه بالإنسان والغير شبيه بالإنسان يفني بالموضوع، وأتجاوزة.

سروش:

نعم، وهذا ما قاله الرومي. فهو لا يعتقد بأية ثنائية عن الله، حتى ثنائية الصورة وعدمها. ذلك أن الله فوق الصورة وعدم الصورة. وهو فوق جميع الأضداد، وحتى تضاد الصورة وعدمها.

جون هيك:

هل يمكن القول بأن الربّ الذي لا صورة له يقرر تجلي صورة معينة له؟ هذا سؤال مهم، والإجابة عليه تحدد صيغة تعاملنا مع التعددية. أما أنا فأعتقد بأن للإنسان دوراً أساسياً في تكوين الصور المختلفة، وحصول أي مستوى من المعرفة والتصور عن الله، لا يتأتى إلا من خلال تدخل الإنسان.

سروش:

يبدو لي أنك تتكلم في إطار الفلسفة الكانطية.

جون هيك:

نعم، على بعض الاعتبارات. ولعل الصياغة الكانطية أهم بيان للنقطة التي أريد شرحها. لكن قبل أن يفكك كانط بين الشيء في ذاته^{١١} والشيء كما يبدو لنا^{١٢}، أشار توما الأكويني^{١٣} إلى ذلك أيضاً.

سروش:

حسناً، يمكنني أيضاً ذكر شواهد من الرومي تؤيد ذلك. فتارة يقول بأن الله هو الذي يظهر نفسه بالصور التي يرغب بها (على سبيل المثال، يقول: هو الذي يخيط ثياب الدراويش، وهو الذي يظهر نفسه للقلوب). وتارة أخرى يقول أن هؤلاء البشر هم الذين يصفون صورة على من لا صورة له. فهو يعتقد بأن كلا الحالتين تصل إلى نتيجة واحدة.

جون هيك:

أن يعطي الإنسان صورة لمن لا صورة له، أمر مقبول. لكنني لا أفهم كيف لله أن يظهر نفسه بصور متعددة بصفته موجوداً صاحب غرض.

سروش:

طبقاً لتعاليم الأديان الإبراهيمية، «هو» يريد أن يظهر نفسه لنا ويتكلم معنا. لكن على حد تعبير المتكلمين، أفعال الباري غير معللة بالأغراض. لهذا «لا يقرر» الله، بل يترشح منه، والخليقة نتيجة فيض ذاته. بعبارة أخرى، هو فاعل بالتجلي لا بالعناية والقصد.

جون هيك:

والآن، هذا الضمير الذي استخدمته له، هل هو مذكر أم مؤنث؟

سروش:

من المؤكّد أنّه فوق الأضداد. فصفت البارّي (ومنها تذكيره وتأنّيشه) من قبيل الصور التي تخلع على من لا صورة له. فإذا أردنا التكلّم عن الله، علينا التكلّم عنه بواسطة صفاته، وإلا لا سبيل لنا للكلام. فنحن مضطرون لإضفاء صورة عليه، وفي غير هذه الحالة علينا أن نصمت. والصمت الذي أتحدّث عنه هو نفس الصمت الذي كان فتغنشتين^{١٥} يتحدّث عنه ابتداءً، أو «الصمت» الذي أشار له العرفاء المسلمون في كتاباتهم. إذ يرى العرفاء المسلمون بأنّ الارتقاء في السلوك العرفاني يرتفع بالإنسان إلى مرتبة فوق الخيال، فيبتلعه الصمت، فإذا أفاق وأراد التكلّم عن تجاربه، يضطر للاستعانة بخياله وتبيين تجاربه في إطار عبارات لغوية. ويعتبر الرومي الصمت سفينة تقلّ بخارة الوصال:

يتم السير بالجياد والسروح إلى البحر
لكن لا بدّ أن يكون مركب خشبي للبحر
الصمت هو المركب الخشبي
فالبخّارة لقّنوا الصمت في البحر^{١٦}

جون هيك:

نعم، إن الاستعانة باللسان تنتهي إلى الاستعانة بالمفاهيم البشرية. أو افكك في أنّ كلا الطريقتين ينتهيان إلى مقصد واحد. لكن ما زال سؤالي ماثلاً، فكيف يتاح لمن لا صورة له، أن تكون لديه «إرادة» للتجلي في إطار صور متعددة، دون الاتصاف بأوصاف شبه إنسانية؟ فنفس «الإرادة» هذه والقصد والغرض الذي نتكلم عنه من الصفات الشبه إنسانية.

سروش:

في الأديان الإبراهيمية حينما نتحدّث عن صفات، كالقصد والغرض في الله، لا نستخدمها بمعانيها الإنسانية قطعاً. فحين نستخدم هذه الأوصاف عن ربّ الأديان، إمّا

أن نغيّر معانيها، أو ننصرف عن استعمالها. وي طرح هنا سؤال أساسي فلسفي وكلامي، وهو: هل الإرادة والوعي بالذات وأمثالهما من شؤون الإنسان أم من شؤون الوجود؟ بناءً على رأي الفلاسفة المسلمين، تقتضي طبيعة الوجود ظهور الإرادة والقصد والغرض والمعرفة، و... الخ، في هذا العالم. وكأنّ الوعي بالذات ليس من صفاتنا نحن البشر لوحدنا، وإنما يمكن نسبة الوعي بالذات لجميع الوجود. أمّا سؤالي فهو: هل تتصور بأنّ الوجود جميعه أبكم أعمى، لا مقصد له ولا هدف؟ وإن الهدفية عند الإنسان فقط، والإرادة والعلم حصيلة تطوره البيولوجي؟ أو هناك تقارب بين هذين الاثنين؟

جون هيك:

لابد من وجود قرابة بين بعض العناصر الباطنية ومن لا صورة له. ولو لا هذه القرابة، لما أمكن للحضور الشامل لمن لا صورة له التأثير علينا. وأعتقد بأنّ لمن لا صورة له حضوراً شاملاً ومستوعباً، يؤثر علينا بحضوره هذا. في الواقع يغمرنا فنضطر لإضفاء صورة عليه. على أية حال هذه القرابة رمزية.

سروش:

نعم، حينما نتكلم عن القرابة في مجال الإرادة، نقصد أنّ إرادة الإنسان مظهر لإرادة جميع عالم الوجود (أو الله) وقس على ذلك.

جون هيك:

تفسر القرابة في التعاليم المسيحية على أنّ البشر صورة عن الله.

سروش:

الصورة الذهنية المقدسة (Imago dei) موجودة في الإسلام أيضاً. علماً بأنّ منشأها من التوراة والإنجيل. لكن لم يكن هذا المنشأ واضحاً لدى الباحثين المسلمين. لهذا قدّموا تفاسير غريبة عنها.

جون هيك:

إن الكثير من المسيحيين لم يدركوا مغزى هذا التعبير.

سروش:

نعم، فهم الكثير منها تعاليم أخلاقية. مثلاً، بما أن البشر مخلوق على صورة الله، فلا يجوز صفعه. بينما تتضمن هذه المقولة معان عرفانية ووجودية سامية.

جون هيك:

حسناً. بعد الذي قلناه عن الرب الذي لا صورة له، ما رأيك في البوذية وبوذا^{١٧} نفسه، هل يمكننا القول بأنه كان نبياً؟

سروش:

قبل الإجابة على هذا السؤال، اسمح لي بتوضيح بعض الأمور: سواء تجلّى من لا صورة له في إطار صور متعددة، أو نحن أضفينا عليه الصور، نواجه الآن صوراً متعددة ممن لا صورة له. والسؤال هو: أية صورة أهم من غيرها؟ وهل هناك من هي أرجح أم جميعها متساوية؟ أنا بنيت تعدديتي الدينية على أساس أن لا أفضلية (بالضرورة) لأي من هذه الصور على الأخريات. على هذا نحن نعيش في عالم حقيقة تعددي ومملوء بالصور لمن لا صورة له ...

جون هيك:

وأحد هذه الصور هو الرب الغير شبيه بالإنسان.

سروش:

نعم، بعض الصور شبيهة بالإنسان، وبعضها غير شبيهة به. وقد طرح الأنبياء بعضها، والبعض الآخر طرحت من قبل غيرهم. ويمكن القول بأن الأنبياء قدّموا خدمة كبيرة للبشرية بطرحهم صور شفافة، ذات معنى، ومفيدة لمن لا صورة له. وفي المرحلة التالية، بوسعنا القول بأن لدينا أنبياء يعلمون بنبوتهم، وآخرين لا يعلمون بها.

وفي العرفان الإسلامي ما يشبه ذلك. فقد طرح العرفاء المسلمون هذا السؤال: هل يجب أن يعلم وليّ الله بأنه وليّ الله أم لا؟ ويمكن شمول السؤال للأنبياء. فلبعض الأنبياء رسالة، بينما لا يمتلكها آخرون. وهناك أنبياء يعلمون بنبوتهم، وأنبياء لا يعلمون بها. وأنا أعتقد أنّ بوذا من الأنبياء الذين لا يعلمون بنبوتهم.

جون هيك:

صار الأمر واضحاً. هل للباحثين المسلمين معرفة جيدة بالتعاليم البوذية؟

سروش:

يفتقر الباحثون المسلمون لمثل هذه المعرفة. وأحد أسباب ذلك عدم ذكر بوذا في القرآن.

جون هيك:

ينبغي التعرف على تعاليم بوذا بشكل أعمق. فقد كانت لبوذا رسالة، وبالطبع لم تكن من سنخ رسالات أنبياء الأديان الإبراهيمية. وكانت تتحقق عبر وعيه المباشر بالحقيقة النهائية.^{١٨} ومن المعلوم أننا نواجه في البوذية كما في الإسلام والمسيحية مذاهب مختلفة. ويعبر أحد هذه المدارس عن الحقيقة النهائية بـ«ال فراغ والخلأ» (Emptiness). وهذا يعني أنهم أيضاً يعتبرون الحقيقة النهائية أمراً غير قابل للبيان ولا صورة لها. لكن على الرغم من اعتقادهم بعدم إمكان الوصول إليه بالمعرفة، يعتقدون بإمكان الوصول إليه من حيث الوجود، من خلال التخلي من الشوائب الإنسانية. ويرون أنّ الارتياض البوذي، والتأمل (Meditation)، واختيار الحياة الأخلاقية تفضي إلى وعي الحياة. ويعتقدون بإمكان بلوغ الكمال، أي الوصول إلى مرحلة لم نحتاج فيها إلى التشخيص الفردي (Individual personality)، بعد عودتنا عدة مرات إلى هذا العالم. نحتاج في الأديان الإبراهيمية إلى ربّ شبيه بالإنسان. وهذا هو الفارق الأساسي بينها وبين الأديان الشرقية. ولعل معظم المسلمين لا يعرفون تراث الأديان

الشرقية، كالبودية، والطاوية، والهندوسية. والقول بأن بوذا وكونفوشيوس^{١٩} أنبياء لا يعلمون بنبوتهم، كلام جيد. لكنه نوع من المواجهة التكتيكية مع البودية. لكن من الضروري أن يتعرف المسلمون على الأديان الشرقية أكثر.

سروش:

كان للرومي شيء من المعرفة بالبودية. فقد عاش كثير من البوذيين في تلك الفترة في أفغانستان، وشاعت تعاليمهم هناك.

جون هيك:

ما رأيك بأدلة إثبات وجود الله، إذا تجاوزنا عن كون الله شبيهاً بالإنسان أو غير شبيه به؟ بالنسبة لي لم أر حتى دليلاً واحداً مقنعاً. ولا يمكنني إثبات الذرائعية^{٢٠} الدينية، وتصور أن البيان الذرائعي عن الوجود بيان ممكن ليس إلا.

سروش:

نعم، أنا أيضاً طالعت جميع الأدلة المطروحة، وأعتقد بأن أقصى ما تستطيع فعله هو إثبات عدم امتناع وجود الله. علماً بأنها تفيد في محاجة منكري وجود الله.

جون هيك:

يمكن بيان الوجود بشكل ديني وغير ديني. بعبارة أخرى، يمكن صياغة تفسير ذرائعي ديني عن الوجود، كما يمكن صياغة تفسير ذرائعي غير ديني. وخلافاً لكيوبيت^{٢١} وفويرباخ^{٢٢} اللذين يعتقدان بتفسير ذرائعي غير ديني (non-religious realism) عن الوجود، أعتقد بتفسير ذرائعي ديني. ودليلي الأساسي على هذا المعتقد، هو وجود التجارب الدينية. وأتصور أن وجود التجارب الدينية، على أقل التقادير، يمكنه توجيه الذرائعية الدينية كتبيين معقول عن الوجود. كما أن لمعطياتنا الحسية اليومية والمتعارفة حجية معرفية، وأنها تزودنا بالمعرفة، ويمكننا الاعتماد

عليها. كذلك للتجارب الدينية نفس الأهمية، وبإمكانها تحليل الذرائعية الدينية. وأشير هنا بأنه ليس لي أدنى إيمان بالربّ الشبيه بالإنسان المطروح في الأديان الإبراهيمية. أقصد ذلك الربّ الجالس فوقنا، والذي ينزل علينا نصوصاً بالعبرية أو العربية أو اليونانية. وأرى الوحي كصيغة تعامل استطاع الأنبياء الاتصال بواسطتها بالحقيقة النهائية ما وراء الطبيعة.

سروش:

قدّم فضل الرحمن في كتاب حول نبي الإسلام والنبوّة بياناً فلسفياً مهماً عن الوحي وحدوده. وبناءً على بيانه، كان الوحي منسجماً تماماً مع الظروف الثقافية والقومية واللسانية والاجتماعية في عصر الرسول. وهو يرى بأنّ الكثير من النصوص الواردة في القرآن حدثت في مخيلة النبي. فمثلاً في قصة موسى، حينما يقول الله له: أنا ذلك الذي أنا هو (I am who I am)^{٢٣}، لم يكن الأمر كما لو كنّا إلى جانب موسى نسمع ذلك الصوت. وكان الرومي مدركاً لهذه القضية. إذ يقول حين الإشارة إلى قصة نزول الملك على مريم: حينما يقول الملك لمريم بأنّ لي شأنين، فأنا موجود خارجك وفي باطنك.

على أيّ حال، جميع هذه الموارد من قبيل إضفاء الأنبياء صورة على من لا صورة له. كما أنّ سائر تعاليم الأنبياء، ككلامهم حول الموت، والقيامة، والجنة، وجهنّم، والشيطان، و... الخ، نابع من مواجهتهم لمن لا صورة له. فلا ينبغي التعاطي مع هذه التعاليم بمعناها الحرفي (Literal)، بل ينبغي اعتبارها مجازية (Metaphorical)، فمثلاً، يمكننا الإشارة إلى العقوبة الأخروية. ما نعلمه هو أنّ شيئاً ما سيحدث، لكننا نجهل كيفيته وكميته، وكلّ ما نقوله عنه في الواقع من باب إضفاء صورة على ما لا صورة له. أو قصة الشيطان التي أكّد عليها القرآن كثيراً، فيبرز الشيطان في الأدب الديني وكأنّه حيوان مدمر، وذو قدرة هائلة، همّه إغواء البشر. قصة الشيطان بهذا الشكل، سببت مشاكل عديدة في الكلام الإسلامي، فلماذا أمهل

الله الشيطان؟ وهل ينسجم ذلك مع العدل الإلهي؟ لكن لو لم نتصور الشيطان على هيئة إنسان، واعتبرنا المفهوم انعكاساً للتجربة الشخصية للنبي، وإضفاءه صورة على ما لا صورة له، فتحنا آفاقاً جديدة للبحث.

جون هيك:

نعم، أوافقك الرأي في أن الكثير من التعاليم الدينية يجب افتراضها أشكالاً رمزية. حتى في اللاهوت المسيحي يؤخذ الكتاب المقدس اليوم بمعانيه الحرفية وبشكل ساذج، أي تقريباً نفس الفهم الذي كان سائداً في القرون الوسطى.

سروش:

هل بوسعنا التحرر من ذلك؟

جون هيك:

يبدو لي أن الخلاص يكمن في إعادة صياغة اللاهوت المسيحي. فالتعاليم التي نتحدث عن كيفية العيش وحب الله، والتي تحتوي أموراً روحية عالية، انطلمست تحت ركام من التعاليم الكلامية الكلاسيكية.

سروش:

بروفيسور هيك! كل ما تحدثنا عنه كان حول التدين التجريبي والمعرفي. لكن هل يستطيع عامة الناس مواجهة من لا صورة له مباشرة؟

جون هيك:

لا أتصور ذلك. فعلى عامة الناس التحرك من خلال الكنيسة والمؤسسات التقليدية، ولا يمكنهم مواجهة الأمر المتعالي بصورة مباشرة. لكن هناك طرق أخرى للنخب، الذين تسميهم بالمعرفيين أو التجريبيين.

سروش:

نعم، أتصوّر وجود سبب وراء ما يسبب إضفاء الناس صورة على ما لا صورة له.

جون هيك:

ما أودّ الإشارة إليه، هو: في أيّ مستوى من التدين توجد معايير أخلاقية لتقييم الأديان، بمعنى أنّ أيّ دين يتمتع بالقيمة بمقدار ما يحوّل أتباعه وينقلهم من الحياة الذاتية إلى الانفتاح على الأمر المتعالي. وإذا أذى دين ما بأتباعه إلى خلاف هذه النتيجة، علينا نقده. علماً بأننا في التعاليم الدينية المختلفة نواجه تعاليم جيدة وأخرى سيئة، وينبغي التمييز بينها. فعلى سبيل المثال، نلاحظ تعاليم قاسية في التوراة وحتى في الإنجيل. ونقرأ في كتاب الوحي بأنّ لا فضيلة لكلّ من لم يكن اسمه في كتاب الحياة، ويجب إلقاؤه في النار. ومثل هذه التعاليم تتنافى مع ربّ العشق والمحبة.

سروش:

يبدو أنّ لهذا التحول الذي تحدثت عنه صبغة وجودية أكثر من الصبغة المعرفية.

جون هيك:

نعم، ما أشرت له مسألة أخلاقية وعملية أكثر منها فلسفية. فإذا أردنا الاهتمام بكيفية الحياة الأخلاقية للإنسان في هذا العالم، علينا أن نكون قلقين حيال كلّ ما ورد في التعاليم الدينية حول الحسن والقبح.

سروش:

بموازاة الأخلاق ينبغي مراجعة الفقه كذلك. أنا أعتبر نفسي تعددياً في مجال الفقه. وأعتقد أنّ بإمكان الشيعي العمل بالفقه السني، وكذلك السني يمكنه العمل بالفقه الشيعي. فالتعددية لا تختصّ بالتعاليم الكلامية، بل تشمل الفقه والأخلاق أيضاً. إذا استطعنا بناء أسس نظرية للتعددية الفقهية، سيكون الأمر مفيداً جداً، ويحرر

الإنسان من كثير من العوائق. وأنا أعمل على ذلك. يمكن ملاحظة تعاليم فقهية رصينة متأثرة بالتعاليم اليهودية. ولعل التعددية الفقهية لا تملك هذا الاهتمام في العالم المسيحي، لضالة الفقه في هذا الدين، لكن لها أهمية كبرى في العالم الإسلامي.

الهوامش:

*- ترجمة مشتاق الحلو.

جون هيك (١٩٢٢-) John Hick من أشهر فلاسفة الدين المعاصرين. وهو بريطاني يقطن برمنغهام. اشتهر بنظريته «التعددية الدينية». وعبد الكريم سروش (١٩٤٥-) فيلسوف دين إيراني، ولد في طهران ودرس الفلسفة في بريطانيا.

١- إشارة إلى الآيات القرآنية: «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون» (الأنبياء: ٢). و«ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين» (الشعراء: ٥).

٢- البروفيسور محمد أركون، فيلسوف دين جزائري مقيم في فرنسا وليس فرنسياً. (م)

٣- بسط تجربته نبوي.

٤- صراط هاي مستقيم.

٥- أخلاق خدايان.

٦- البروفيسور فضل الرحمن (١٩١٩ - ١٩٨٨)، مصلح باكستاني ورئيس لقسم الدراسات الإسلامية في جامعة شيكاغو الأمريكية. نشر كتابه المهم «الإسلام وضرورة التحديث» عام ١٩٧٩.

٧- الأنبياء / ٢١: ٢٣.

٨- النساء / ٤: ١٦٥.

٩- Benedict Baruch Spinoza.

بندكت باروخ اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)، ولد في هولندا لعائلة يهودية ولقب بسقراط الفلسفة الحديثة.

١٠- Emmanuel Kant.

عمانوئيل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، فيلسوف ألماني من أسرة اسكتلندية الأصل.

١١- جلال الدين محمد البلخي الرومي، المثنوي، طهران: انتشارات زواره، ط ٢، ١٩٩٦، ج ٤،

الآيات ٢١٤٤ و ٢١٤٥.

١٢- Noumenon.

١٣- Phenomenon.

١٤- Saint Thoma D'Aquin.

القديس توما الأكويني (نحو ١٢٢٤ - ١٢٧٤)، فيلسوف ولاهوتي إيطالي.

١٥- Ludwig Wittgenstein.

لودفيغ فغنشتين (١٨٨٩ - ١٩٥١)، فيلسوف ومنطقي نمساوي.

١٦- جلال الدين محمد البلخي الرومي، المثنوي، ج ٦، الآيات ٤٦٣٦ و ٤٦٣٨.

١٧- Buddha.

بوذا (القرن الخامس قبل الميلاد)، حكيم هندي أسس الدين البوذي مقابل البرهمية.

١٨- Ultimate Reality.

١٩- Confucius.

كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م.)، فيلسوف ومصلح صيني، ومؤسس الكنفوشيوسية.

٢٠- Pragmatism.

٢١- Don Cupitt.

دون كيوييت (١٩٣٤-)، فيلسوف دين بريطاني، له أتباع يدعون «بحر الإيمان» نسبة إلى كتابه

الذي نشره عام ١٩٨٤.

٢٢- Ludwig Feuerbach.

لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢)، فيلسوف ألماني، تلمذ على هيغل، ثم انتقد فلسفته بقسوة.

٢٣- وردت في القرآن بالصيغة التالية: «إني أنا ربك» (طه / ٢٠: ١٢).

ضرورات الحوار بين الحضارات والأديان

ندوة حوار فكري شارك فيها:

١- السيد محمد خاتمي، رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية السابق.

٢- البروفيسور فان اس، مستشرق الماني.

٣- البروفيسور كونغ، باحث الماني.

٤- السيد يوهانس راو، رئيس الجمهورية الألمانية السابق.

يوهانس راو:

السيدات والسادة المحترمون، أرحب بكم أجمل ترحيب وأنتم تشاركون في هذا الحوار الذي يقام في قصر فايمار. اجتماعنا هذا اختتام غير مألوف لزيارة رسمية، فرئيس الجمهورية الإيرانية يشارك هاهنا في حوار فكري. موضوع الحوار هو التفاهم والتواصل بين شعوبنا وبلداننا وبين أنماط حياتنا. أشكر السيدين البروفيسور فان اس، والبروفيسور كونغ، شكراً جزيلاً على مشاركتكما في هذا الحوار. في البدء سنطلب من ضيفنا ان يقدم لنا ملخصاً لآرائه، ثم نطرح عليه الأسئلة، ونناقشه ونقيم أفكاره. وقد ذكرنا في مناسبات سابقة اننا نعتقد اعتقاداً راسخاً بأن الإسلام وإيران قد اجتازا حقبة التنوير، التي من دونها ما كان للتنوير في ألمانيا ان يظهر عقب القرون الوسطى. وأشارنا إلى بعض الأمثلة منها ان طائفة من نتاجات الفلسفة اليونانية وصلتنا بواسطة الحكماء المسلمين (من القرن التاسع وحتى الحادي عشر)، وتحدثنا معاً بشأن المصادر المفقودة والضائعة، وحوارنا الآن ليس لعبة يبادق

زجاجية بين أوساط ثقافية مختلفة، إنما هو حوار يكتنف قضايا تتعلق بنا وتؤثر علينا في بلداننا ومدننا. ففي بلدنا يعيش أكثر من ثلاثة ملايين مسلم على اختلاف مذاهبهم. ونحن نجرب الآن العولمة الآخذة بالاتساع والنمو، والتي لا تقتصر على البضائع والرساميل والخدمات، وإنما تترك بصماتها حتى على حياة البشر. هنا يثار السؤال عن الاتجاه الذي ينبغي ان نتحرك فيه، وكيف يمكن التوفيق بين الإيمان الفردي والموروثات الدينية؟ هل هو متاح عبر التسامح؟ وكيف يجب الاحتراز من تحويل التسامح إلى سلوكيات مزاجية؟ لهذا نحن مسرورون جداً سيدي الرئيس لحضورك بيننا باعتبارك الشخصية التي أكدت بعزيمة راسخة خلال الأعوام الماضية على ضرورة الحوار بين الحضارات والثقافات، وان على الجميع ان ينقدوا أنفسهم ولا يتصورونها مجمع الكمالات، وان كمالاتها ونضجها الفكري أمر مضمون وحتمي لا يرقى إليه الشك. لهذا فأنت تعتقد ان التراث إذا لم يكن حيواً ومتحركاً باتجاه المستقبل فسوف يتبدد ويتفوض. نود الآن ان نسمع من حضرتك تصوراتك حول مثل هذا العالم المتآلف والصبور^١ على صعيد الديانات المختلفة كالإسلام والمسيحية. وما هي تصوراتك للحوار، وكيف تنظر للعلاقة بين الفكر والإيمان والحياة؟ اننا نجتمع اليوم هنا، أنت بصفتك مسلماً، ونحن بصفتنا مسيحيين، وربما لا نعتبر مسلمين ولا مسيحيين، وإنما لا أدريين^٢ كما يسمينا الآخرون. انني أتقدم لك بالشكر لإعلانك الاستعداد للمشاركة في هذا الحوار، وأتمنى ان تبدأ الآن بالحديث، كما نشكرك لإصغائك لأحاديث الآخرين، وأطلب من السيدين فان اس، وكونغ، ان يشاركا في هذا الحوار.

خاتمي:

السيد رئيس الجمهورية، الأساتذة الكرام، الحضور المحترمون، ان التواجد في أوساط المفكرين والمثقفين كان بالنسبة لي دوماً فرصة مغتمة وعملاً مثيراً. ولكن حيث ان هذا الاجتماع ينتسب بشكل من الأشكال إلى الفكر والثقافة الألمانية

ومكانتها وموقعها المميز، ورمزها البارز فايمار، فأخال انه سيكون بالنسبة لي أكثر حيوية وأطيب خاطرة.

قبل أكثر من سنة أشرت في جامعة فلورنسا الأوروبية إلى ضرورة ملحة في عالمنا المعاصر، أود اليوم ان أتطرق إليها بوجه آخر. قلت هناك ان حوار الحضارات والثقافات مفهوم ينبثق عن جهد متواصل للاقتراب من الحقيقة وتحقيق التفاهم. الحوار هو منطلق «التحدث» و «الاستماع» ولا صلة له لا بالمشككين، ولا بالذين يعتبرون الحقيقة كلها ملكهم. من هنا كان حوار الحضارات بحاجة إلى الإصغاء لسائر الثقافات والحضارات.

العالم اليوم بحاجة إلى البحث عن أساس ومدار جديد لتنظيم العلاقات الإنسانية والاجتماعية. هذا المدار أو الأساس هو في رأينا حوار لا يكون فيه الشرق والغرب موضوعاً للمعرفة، بل طرفاً في الحوار ومساهمياً في النقاش. الحوار هو المعرفة الواضحة والدقيقة لجغرافيا الثقافة العالمية والإطلال على الذات والآخر من شرفات النقد، والاهتمام بالموروث الماضي، وفي الوقت ذاته الجد والاجتهاد في اكتساب تجارب جديدة. المسألة تتعلق بالزامات واحتياجات تنبع من صميم الحياة المعاصرة والمستقبلية للبشرية. على هذا كان فتح باب جديد لفهم حقائق العالم، واصطناع رؤى جديدة في شرق العالم وغربه، من متطلبات حوار حقيقي بين الحضارات والثقافات.

السؤال الرئيس هو كيف يتسنى تحديد زاوية مشتركة للنظر، ومساحة مشتركة للاستماع، ولغة مشتركة للتحدث؟ إذ ان الحوار متعذر بين جانبي زجاج معتم، وآذان صماء، وألسنة غريبة على بعضها. ينبغي إقامة الحوار بناء على عناصر الأصالة الشرقية والغربية، وبمعزل عن تضييقات وقيود اللغات الخاصة، والشعارات الاحترافية المستخدمة في لقاءات دبلوماسية جافة. الحوار قبل كل شيء، هو بحث لتواصل عاطفي وثقة صميمية، ففي المناظرة العالمية المشتركة للازدهار المعنوي والتوثب المادي تترقق حجب الفهم المتبادل بين الشرق والغرب. وهذا طبعاً لا يعني ذوبان

الثقافات في بعضها، وضمور حالات التنوع والكثرة والتمايز، فيما كان الغربي والشرقي حتى في إطار تكافؤ الثقافات، ان يتمظهرها في مخلوقين متباينين متكاملين، وينجذبها في أعماق وجودهما إلى ملاذهما المحبب. ليس الغرب والشرق مجرد أقاليم جغرافية، بل هما أيضاً رؤى كونية، وأساليب حياة. في الحوار الحقيقي يصار إلى الاعتراف بهذه المساحات والأصالات والتوجهات الشرقية والغربية، وبذلك يتسنى القبول بالنصيب المناسب لكل طرف، وإجلاء الحقائق العليا لكل منهما، والتفتيش عن جوهر إنساني مشترك وسط بين المادية والمعنوية لهذا العالم السريع التغير.

ينبغي ان لا نشك ان العلماء والمفكرين وصناع الأفكار هم أصحاب الدور الأبرز في الآفاق الحقيقية للحوار بين الثقافات والحضارات. العلماء والفنانون والنخب هم الآذان الصاغية والألسنة الناطقة للشعوب، وهم نواب روح الشعوب ومعنوياتهم، وبمستطاعهم فتح سبل جديدة على آفاق الحوار بين الشرق والغرب.

اسمحوا لي بمناسبة هذه المدينة وهذا الملتقى ان استكمل حديثي بمثال يعد في ذاته نقطة عطف في تاريخ التفاعل المتبادل بين الشرق والغرب، والعلاقات بين إيران وألمانيا. نقطة العطف هذه هي صدور الديوان الغربي الشرقي لغوته سنة ١٨١٩. فضلاً عن الاسم الألماني للكتاب، والذي استخدمت فيه مفردة «الديوان» بنحو مقصود وكمظهر شرقي، فقد اختار له غوته عنواناً عربياً هو «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي». ان هذه التسمية التي ربما كانت أبلغ من العنوان الألماني، وقبل دلالتها على ولع صاحبها بأرض الشرق الساحرة، واللغة والثقافة الشرقية، تدل على ان الشاعر الألماني الكبير لم ينظر للشرق والغرب كموقعين جغرافيين، بل كقطبين فكريين ثقافيين للعالم، وحاول هو كشاعر غربي ان يتحاور مع الشرق، وخصوصاً مع قممه الشامخة فكرياً وثقافياً. وللثقافة الإيرانية وبعض رموزها اللامعة مكانة مميزة في هذه الصورة التي رسمها غوته.

حافظ الشيرازي رمز للفكر والهوية الإسلامية والإيرانية. انه «لسان الغيب» وله

صلته الوثيقة المعمقة بالقرآن الكريم والمدارك الوجدانية، مضافاً إلى وعيه ومشاعره التي تجلّى فيها غيب وجود أمتنا وثقافتنا. انه غاية «لا مرئية» لذلك احتل في الحياة اليومية لمجتمعنا دور «المتنبئ» و«قارئ الطالع» فراح كل إيراني يكتشف في حافظ جانباً خفياً من ذاكرته الثقافية وقد اكتشف غوته «لسان الغيب» أمتنا حتى من وراء حجب الترجمات التخمينية والتقريبية، وأقام معه أوطد الصلات، وفي هذا دليل على شدة نبوغ غوته وسمو ذوقه، وفيه أيضاً نموذج لمسار وتطلع صائب لآفاق الحوار بين الثقافات والحضارات والشعوب.

في كتابه المنظوم المعنون «رسالة الشرق» والصادر سنة ١٩٢٣، يرد الشاعر الكبير محمد إقبال اللاهوري على تحية غوته التي حيا بها الشرق. محمد إقبال من مواليد شبه القارة الهندية، وقد عاش كل عمره خارج حدود الجغرافيا الإيرانية، إلا انه في الوقت ذاته اعتبر نفسه ذا صلة بالثقافة الإيرانية، ونظم أشعاراً بالفارسية، وكان يعلم جيداً شأنه شأن غوته ان التحوار مع الآخر لا يحتم التشبه به أو التساوي معه، إنما ينطلق التحوار من وعي الفوارق، والاعتراف بها، والإبداع في الاختيار. مع ان محمد إقبال عاش في أرض الهند المتضررة بالاستعمار، وقد نبت ونما في «أرض ميتة» على حد تعبيره، إلا انه لم يختزل الثقافة الغربية في جانبها الاستعماري. كان الغرب في رأيه، وبعيداً عن كل التقييمات الرافضة أو المستمثة، أرض مفكرين مثل شوبنهاور^٢، ونيتشه^٣، وتولستوي^٤، وهيغل^٥، وماركس^٦، وبايرون^٧، وكونت^٨، وانشتاين^٩، وبتوفي^{١٠}، ولوك^{١١}، وكانظ^{١٢}، وبراونينغ^{١٣}. لذلك جمع بين هؤلاء، وبين أساطين الفكر الشرقي، نظير الرومي وحافظ، في حوار متبادل، محاولاً التأسيس إلى أوجه التباين بين الفكر الغربي والفكر الشرقي.

هذا التفاهم بين غوته، وحافظ، وإقبال، نموذج ممتاز وحقيقي للحوار بين الحضارات والثقافات.

ان النهوض بهذا الحوار لا يراد منه إشباع حاجة معرفية ونظرية فقط، فالغاية من الحوار هي اكتشاف الحقيقة، ونيل السعادة، والتفاهم والتعايش. حافظ الشيرازي كان

يرى الاحتراب والنزاع وليد العجز عن تشخيص الحقيقة، وذلك في قوله المعروف:
(أعذر الاثنين وسبعين أمة في نزاعهم، فقد سلكوا سبيل الأسطورة حينما لم يروا
الحقيقة).

ويرى غوته العالم الحديث بنحو يعبر عنه بقوله:
(الذي يعرف نفسه والآخرين
سيكتشف هاهنا أيضاً
ان مشرق الأرض ومغربها
ما عاد بالإمكان الفصل بينهما)^{١٥}.

ومن حسن الحظ ان العديد من كبار مفكري الغرب شددوا على ان مقولة
«المعرفة» ليست واحدة في عالم الإنسان والطبيعة. ولا يمكن النظر لأبناء جلدتنا
كأعيان طبيعية أو أشياء جامدة، فحينما يكون الإنسان موضوعاً للمعرفة نحتاج لأجل
معرفته شيئاً آخر يجوز ان نسميه «الفهم».

وللمفكرين المسلمين رسالة إضافية تتبلور في التلازم بين معرفة «الآخر» ومعرفة
«الذات». معرفة «الآخر» تزيدنا وعياً بأحوال «الذات» كما ان «معرفة الذات»
تضاعف من معرفتنا بالآخر. ففي عالم الإنسان، وخلافاً لعالم الأشياء، لا توجد
«غيرية» مطلقة. وطالما نظرنا للآخرين بعين «اللامطلق» واعتبرناهم أشياء وأعياناً
مادية، لن يكون بمقدورنا التوافر على معرفة ناجمة عن الفهم، وهي المعرفة الحقيقية
في الميدان البشري. من هذه الزاوية يمكن النظر بصيغة جديدة حتى للعديد من
القضايا العصرية المهمة، ومنها العلاقة بين الحداثة والتراث، والحرية والعدالة،
والدين والديمقراطية، والنزعة الروحية والتقدم. وفي العصر الحديث يبدو ان خطاب
«الحداثة والتراث» حل بكل مقدماته ولوازمه محل خطاب «الغرب والشرق» في
عصر غوته ومحمد إقبال. ان ثنائية التراث والحداثة التي يغلب عليها المعنى الثقافي
والحضاري، أضحت في عالمنا المعاصر مفهوماً أساسياً مقابل ثنائية الشرق والغرب،
التي باتت مفهوماً سياسياً قبل كل شيء.

في يوم من الأيام كان الشعراء الداعون للاستعمار مثل روديارد كيبلينغ^{١٦} قد أكدوا بلغة الشعر ان «الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا أبداً»، واليوم أيضاً قد يكون وهم العالم ذي القطب الواحد، واندماج كافة الثقافات والحضارات في ثقافة عالمية واحدة، ضرباً جديداً من المنحى القومي المتعصب. ولكن في الوقت ذاته طرح مفكرو الحوار آراءً مختلفة، فقال غوته «الشرق لله، والغرب لله»^{١٧}. وكأنما أراد محمد إقبال عرض ينبوع الهام الشاعر الألماني، فزين صفحة عنوان رسالته المشرقية بالآية الكريمة: «لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ» (البقرة: من الآية ١٤٢)، وكان مراد كلا الشاعرين الإشارة إلى نقطة التقاء العالمين الشرقي والغربي.

كانت نقطة الاشتراك هذه في نظر كليهما المعين الإلهي للنوع الإنساني. لن يرتفع الشعور بالغيرية لدى الشرق والغرب حيال بعضهما إلا إذا لم ينظر كل منهما لنفسه باعتباره المطلق، وليس هذا وحسب، بل ويرى كل منهما ذاته مشتركة مع الآخر، ومع المعين الأساس لهما. في مثل هذه الحالة يرتبط الشرق والغرب بعلاقة تكامل. وكما ذكرت العام المنصرم في اليونسكو، إذا أريد للحوار ان يطرح في العالم كفصل جديد، فيتعين تطوير مرتكزاته من درجة «الصبر السلبي» إلى درجة «التعاون المشترك». لا يمكن تهميش أية جماعة إنسانية، تحت طائلة أي برهان فلسفي أو سياسي أو اقتصادي. ينبغي ان لا نصبر على الآخرين وحسب، بل يجب ان نعمل معهم.

إنني اليوم أيضاً استقي من ذلك المثال التاريخي والضرورة المعاصرة، وأقول ان التراث والحدائثة طالما نظرا لنفسيهما كشيئين مطلقين، واعتبر كل واحد نفسه الخير المطلق والآخر شراً مطلقاً، فلن يعجز عن معرفة ذلك الآخر وحسب، بل وستعذر عليه حتى معرفة نفسه. ان نقد التراث في عالمنا أمر لا مناص منه، وكذلك الحال بالنسبة للحدائثة. لكن لا مرء ان نقد التراث من دون معرفته، ونقد الحدائثة من دون معرفة مرتكزاتها ومبادئها وطبيعتها ونظائرها، أمر غير ميسور. لحسن الحظ، فإن تاريخ الفكر الألماني يتضمن توجهات ناجحة في التعاطي مع التراث والحدائثة، فالمفكرون

الألمان لم يفتحوا آفاقاً جديدة في مضمار الإلهيات وفهم الدين والتراث الديني وحسب، بل ان مسار تطورات الفكر الحدائني في ألمانيا ارتبط في كثير من الأحيان والحالات بالسعي لشرح علاقة هذا الفكر بالتراث، وتقديم رؤية مستوعبة لكل من التراث والحدائنة، والتغلب على التضاد بينهما.

ان منحى الفكر الألماني تاريخياً أسفر عن توجهات نقدية دائمة اصطبغت بها الفلسفة والأفكار الألمانية. ولم تقتصر هذه التوجهات النقدية على نقد التراث، بل امتدت لتشمل الحدائنة أيضاً، الأمر الذي أبقى على كم هائل من التراث الفكري. لقد كانت الأرض الألمانية مهد تيارات حدائنية مهمة، لم تجد نفسها بمعزل عن قضايا العصر وحاجاته الملحة. ان يوسع هذه المداخل والتجارب ان تكون ناجعة في عالمنا المعاصر، إذ لا يمكن الاستسلام المطلق للتراث أو الحدائنة، ولا ينبغي التضحية بأحدهما من أجل الآخر. وقد فتحت تجربة الثورة الإسلامية الإيرانية فصلاً جديداً في هذا الباب. فالنظام الديني - الاجتماعي - الحديث في إيران انبثق للإجابة عن الحاجات والأسئلة المتجددة دائماً للإنسان المعاصر والمستقبلي، وطريقة الحل التي يتم تجربتها في إيران اليوم هي تكريس حكومة الشعب المنسجمة مع الأسس الدينية والفكرية الأصيلة في المجتمع وتكوين المجتمع المدني الحديث. ان طريقة الحل هذه بإمكانها من جهة ان تحرر الإسلام من شرك الرؤى الرجعية المتحجرة، ومن جهة ثانية تستطيع صيانة حقيقة الإسلام حيال الأهواء ونزعات العزلة. ان الإصلاحات في إيران جهد لتحقيق الحرية والعدالة والحكومة الجماهيرية المتسقة مع الدين. اننا في هذه التجربة نحتاج إلى تعاون ومواكبة كافة المفكرين والعلماء والمجتمعات الملتزمة بالحوار والتفاهم، ونأمل ان يكون لهذا الجهد تأثيره في رفع مستوى الحوارات والعلاقات الدولية، وإيجاد عالم خال من العنف والتمييز والهيمنة. شكراً جزيلاً لإصغائكم.

يوهانس راو:

أشكرك جزيل الشكر حضرة السيد الرئيس. لن أذع الحضور ينتظرون وأترك زمام الحوار للجانب الآخر الذي يمثل البروفيسور فان اس، والبروفيسور كونغ.

هان اس:

السيد الرئيس، اعتبرتم حوار الثقافات أداة للوصول والاقتراب من الحقيقة. هنا ينبغي إيلاء أهمية كبرى لمفردتي «الوصول» و «الاقتراب»^{١٨}، إذ لا يمكن عبر الحوار التعرف على الحقيقة فوراً، ولا هذا هو تعريف الحوار. حينما نتحدث عن حوار الحضارات، فإننا في الحقيقة إنما نستخدم إحدى الاستعارات، فالثقافات لا تتحدث، إنما نقصد ان الأفراد هم الذين يتحاورون ويتحدثون فيما بينهم، بعيداً عن التخوم الثقافية التي تحدهم، أو انهم ينبغي ان يتحاوروا - والمعنى والمفهوم الرئيس في هذا الخضم هو التفاهم المتقابل، وهو مفهوم لعب دوراً مميزاً في الفلسفة وعلم الأديان بألمانيا. القضية المطروحة هنا لا تتصل اتصالاً وثيقاً بالخطأ أو مخالفة الحقيقة^{١٩}، إنما هي سوء تفاهم، ففي مثل هذا الحوار تتبادر إلى الذهن ضروب متنوعة من سوء الفهم. إذ ينبغي التنبه إلى ان الحقائق لا تمارس دوراً كبيراً في تعريف الثقافات، إنما يقع الدور الرئيس على أصحاب الثقافات، ومن الممكن بروز سوء فهم بين أصحاب الثقافات المختلفة خارج حدودهم. هذا هو الموضوع الذي سأتناوله الآن. الأهم من كثير من المواضيع هو بروز سوء الفهم داخل اللغة نفسها. بأية لغة يجب ان يتم هذا الحوار؟ الأفضل طبعاً ان يتم بلغة تلك الثقافة، بيد ان هذا يستدعي التوفر على جهاز جد معقد، ولا يتلخص كل شيء في الأدوات والوسائل التي نستخدمها دائماً. أعتقد ان من المتعذر عولمة الحوار من خلال تكلم الجميع باللغة الإنجليزية مثلاً. فالذي يعرض لغته يعرض أيضاً روحه بشكل من الأشكال، ذلك ان المفردات والأفكار تتعين لغوياً وتتطور تاريخياً. والحال ان الغربيين لا يجيدون اللغات الشرقية للأسف، أما في الشرق فإن الضالعين في الإنجليزية والفرنسية كثار، بل وحتى المتقنين للغة

الألمانية، وحضرتك نموذج جيد لهم. اعتقد ان على الطلبة الجامعيين الألمان ان يعكفوا على إتقان اللغة الفارسية، حتى يستطيع كل فرد التعرف على الأمور من عالم أفكاره وتصوراته. أعلم ان قدرتنا في هذا المجال محدودة، ولكن يتعين ان ينصب جهدنا على الدخول في عالم لغات الآخرين وأفكارهم. كلما تحاورنا بلغة أجنبية، فسوف نتعرض للتمييز، وعلى العكس فإن الذي يحالفه الحظ، ويستطيع ممارسة الحوار بلغته، ستكتسب لغته لون الهيمنة تلقائياً. هذه لمحة مقتضبة عن إحدى حالات سوء الفهم، وطريقة حل مقترحة لها.

خاتمي:

اسمحوا لي ان أدلي ببعض التعليقات حول الإشارة الجيدة التي تقدم بها السيد فان اس. إنني لا أخالفه الرأي إجمالاً، بيد اني أود الإشارة إلى نقاط. قولي إننا نصل عن طريق الحوار إلى الحقيقة ينهض طبعاً على قلبية ومبدأ يقول ان هناك حقيقة. إذا آمننا مسبقاً بعدم وجود حقيقة، أو ان الحقيقة في ذاتها نسبية، فلن يبقى ثمة معنى لوصولنا إلى الحقيقة. ومن القضايا التي يتوجب الحوار بشأنها هي هذه الإشكالية: هل هنالك حقيقة أم لا؟ وهذه إشكالية أثيرت ونوقشت في العالم الغربي. غير ان الذي يؤمن بوجود حقيقة، يستطيع الانتقال إلى مناقشة: هل نتمكن من بلوغ الحقيقة أم لا؟ كل هذه النظريات التي طرحت، ومنها نظريات كانط، تناولت في الواقع هذه الإشكالية، وهي مدى قيمة معرفتنا، وكم هي موثوقة ومعتبرة. إذا اعتقدنا ان ثمة حقيقة، واعتقدنا أيضاً ان للإنسان نصيباً منها، وهو ما تتوفر عليه في حكمتنا الروحية، وفي تفكيرنا العقيدي الإسلامي، والشرقي عموماً، فسوف نعتقد ان إدراك الحقيقة أمر ميسور. هذا مع اني أؤكد في الوقت ذاته ان الإنسان على كل حال موجود تاريخي، ووجوده متحقق في الزمان والمكان، وجزء من تصوراته وفهومه يعود إلى هذه الظروف المتغيرة المتحولة. ولا يصح اعتبار كل ما يدركه الإنسان حقيقة، لكننا إذا أسلمنا لهذين الفرضين القائلين ان هنالك حقيقة، وان الإنسان يستطيع بلوغها

إجمالاً، حينئذ سيكون من الممكن التحوار على أساس التفاهم، فسوء الفهم هو بحد ذاته من أسباب الابتعاد عن الحقيقة، وتحول المتعاطفين المتوافقين إلى متنازعين متحاربين، أما في هذه الحوارات المبتنية على التفاهم والصميمية، فاعتقد باستطاعتنا الاقتراب إلى الحقيقة.

القضية الأخرى التي أثارها الأستاذ كانت صائبة هي الأخرى. في الثقافات يتعلق الأمر بالقيم. ومن دون أن أرمي إلى الخوض في إشكالية: هل ان القيم ممكنة الاستنباط من الحقائق أم لا؟ وهل بوسعنا استنتاج التكليف من التواصيف أم لا؟ أود التأكيد على اني اؤمن بوجود علاقة ما بين القيم والحقائق. الذي يلتزم بقيمة من القيم فهو يحمل قبل هذا عقيدة أو قناعة معينة. وقد تكون تلك القناعة مجرد خرافة أو تقليد انتقل إليه من السلف، أو ربما توصل إليها بالبراهين أو حتى بالشهود والقوى الروحية. ليست هنالك قيم لا تنهض على مرتكزات معرفية، والمعرفة مرادة هنا بمعناها العام، ولا تفيد المعرفة العقلانية والفلسفية بالضرورة. وإذن حتى التداول بشأن القيم يقتضي ضمن حدود معينة التداول في أوليات هذه القيم ومنطلقاتها الفكرية التي تستند إليها، ولا مانع في حديثنا عن الثقافات المتحركة عموماً حول محور القيم ان نصل إلى الركائز الفكرية وان نقرب إلى الحقيقة.

إشكالية اللغة إشكالية مهمة. وما أجمل ما قال أحد المفكرين الغربيين ان «الترجمة خيانة، وينبغي تقليل الخيانة إلى أدنى المستويات الممكنة». أيا كان، حينما لا تكون ثمة لغة مشتركة فسوف يصعب التفاهم، هذا رغم اعتقادي بأن التفاهم اللغوي في العالم اليوم بات أكثر يسراً وإمكانية، خصوصاً وان كثيراً من أبناء البلدان الشرقية يجيدون لغات الغرب. وطبعاً ثمة في الغرب أيضاً من يجيد اللغات الشرقية بأحسن وجه. في اجتماعنا هذا أعرف ثلاثة أشخاص على الأقل إن لم يكن تحدثهم باللغة العربية أو الفارسية أفضل من الشرقيين أنفسهم، فإن فهمهم لهاتين اللغتين ليس بأقل إطلاقاً. الاهتمام باللغة وإتقان لغة الثقافة التي نرنو إلى محاورتها تذكير قيم وعلى جانب كبير جداً من الأهمية. لقد تقدم السيد فان اس بهذا الاقتراح انطلاقاً من

مكانته العلمية ونجاحه الثقافي، وأنا بدوري أؤيد هذا الاقتراح.

كونغ:

في البدء أود ان أتقدم بشكري وامتناني للرئيس الإيراني، لأنه اقترح في منظمة الأمم المتحدة تسمية عام ٢٠٠١ بعام حوار الحضارات لكل شعوب العالم. وهذه قضية تتمتع بالأهمية لسببين في رأيي:

أولاً: اعتقد ان جميع الحاضرين في هذا الاجتماع مجمعون على خطأ النظرية المقابلة. بمعنى ان صدام الحضارات، والذي يسمى في ألمانيا غالباً بصدام الثقافات، حالة يمكن اجتنابها والوقاية منها، رغم إمكانية حصولها على نطاق ضيق في مدينة معينة، أو شارع، أو مدرسة، أو عائلة، أما ذلك الصدام العظيم بين الإسلام والغرب، الذي تحدث عنه هاتينغتون في كتابه، فنظرية غير معقولة وخالية من المعنى.

ثانياً: المسألة المهمة الأخرى هي ان نداءك في الأمم المتحدة لاقى آذاناً صاغية لأنه كان نداءً إسلامياً، ولو كان الغرب هو الذي قدم مثل هذا الاقتراح لما استطاع استقطاب موافقة الجميع في منظمة الأمم المتحدة. ولذا اعتقد ان هذا الحدث يتمتع بأهمية بالغة. انه نداء وصلنا من العالم الإسلامي يطلب تكريس الحوار بين الحضارات.

فضلاً عن هذا فأنا مسرور جداً لإشارتكم إلى قضية التراث والحداثة. المسألة التي تواجه الأديان الإبراهيمية الثلاثة أو أهل الكتاب، هي اننا قضينا زمناً طويلاً في القرون الوسطى، ومعظم الموروث الذي تتوفر عليه يعود إلى القرون الوسطى، وهذه مسألة تتعلق خصوصاً بالمذهب الكاثوليكي، وكذلك اليهودية، والإسلام. ومثلما أشرت فإن الحداثة تتعارض مع كثير من معطيات التراث. نعلم ان الحداثة بدأت بفلاسفة معروفين، من ديكارت حتى كانط، وارتبطت طبعاً بغاليليو والعلوم الطبيعية. وظهرت في القرن السابع عشر تصورات جديدة عن نظام الحكم، ورؤى غير مسبوقة حول الديمقراطية. والسؤال الذي أود طرحه الآن هو السؤال الذي كثيراً ما يطرح

وملخصه: لماذا وقع هذا في المناخ المسيحي، فقد كان ممكناً الحدوث في العالم الإسلامي، وكان يمكن للحدثة ان تقع داخل المجتمعات البوذية، في اليابان مثلاً أو الصين أو إيران، إلا انه حدث في أوروبا؟ أعتقد ان علينا التنبه هاهنا إلى عامل معين أو تحول. وأنا لا أقول هذا لأن رئيس جمهوريتنا من أتباع المذهب البروتستانتية، بل لأن ذلك حقيقة تاريخية. القضية هي ان الحدثة بشكلها الحالي ما كانت لتكون لولا نهضة الإصلاح الديني^{٢٠}. حرية الإنسان المسيحي كانت مشروطة بالحرية الفردية التي جاءت بها الحدثة. الأمر الذي ينبغي إثارته هو ان الإسلام لم يشهد نهضة إصلاح ديني، بينما حدث مثل هذا في الديانة اليهودية. هنا يجب الإشارة إلى موسى مندلسون صديق لسينغ، الذي أطلق هذه النهضة يهودياً. والآن يتعين السؤال ما هو رأينا حول الإسلام فيما يتعلق بهذه القضية. ينبغي القول انني أيضاً أحترم محمد إقبال الذي سقت أقواله. ورغم وجود بعض الإصلاحات، بيد ان الإسلام بقي عموماً على ما كان عليه. وكما ذكرتم جرت في الغرب مراجعات نقدية للتراث، وقد حصل مثل هذا الشيء حتى للإنجيل، الأمر الذي لم يكن ممكناً بالنسبة للقرآن والإسلام. طبعاً يبدو ان بالإمكان طرح بعض الأسئلة. وسؤالي الآن هو: ما هو واقع الإصلاح في الإسلام؟ وكيف سيكون برأيكم في المستقبل؟

خاتمي:

بالطبع كنت أرغب في ان أستمع للأساتذة معظم الوقت، ففي مثل هذا الاجتماع قد لا يصح ان يطرح السادة الأفاضل، وكثير منهم في مستوى أساتذتي، الأسئلة وأنا أجيب، إنما ينبغي ان يكون حديثنا حواراً على أعلى أمل ان أستمع وأنتفع أكثر من الأساتذة في فرصة أخرى. وهنا أيضاً ليست الحالة حالة أسئلة وإجابات، وإنما هي مجرد إثارة قضايا وإشكاليات، لأن إشباع هذه المواضيع المعقدة في جلسة واحدة من ساعة أو ساعتين أمر متعذر. نوه البروفيسور كونغ إلى أمور لافتة. أود الإشارة أولاً إلى قضية التراث والحدثة، لنتنقل بعد ذلك إلى العالم الإسلامي وواقعه

الإصلاحية. التراث هو ماضيها التاريخي، أي ان كل إنسان يريد ان يكون «ذاته» عليه ان يعرف تراثه ويلتزم به، وإلا لم يستطع حتى الانتهاء من الآخرين. لأنه لن يكون له «ذات» حتى تغترف من الآخرين، بمعنى ان الموروثات جزء منا، على ان الموروثات تتقدم أحياناً مع العادات، ومع ما يتكاثف على مر الزمن، وبمقتضى الزمان والمكان، وتبدي على شكل عصبية تخلق الكثير من المشاكل. بالوسع نبذ العادات والتقاليد برمتها، وطبعاً لا يمكن إقصاء التقاليد بتعميمات إدارية، أو أوامر من رئيس الجمهورية، أو البرلمان. غير ان العادات التي عفا عليها الزمن وصارت تنتمي لعهد تاريخي آخر، إذا استمرت فستعرقل مسيرة الإنسان نحو التقدم. أما التراث ففيه حقيقة ذات علاقة بوجودنا، وهذا أمر يرتبط بالزاوية والبعد الذي ترتبط من خلاله تلك الحقيقة بوجودنا. قد تظهر موروثات متفاوتة ذات جذر واحد، إلا إذا لم نؤمن أساساً بأية حقيقة.

وحتى في الغرب لم تكن الحداثة بمعنى الانقطاع عن الموروث، إلا انها اصطدمت طبعاً بموروث القرون الوسطى. ولكي تصطدم بتراث القرون الوسطى عمدت إلى ما يسمى بالرنسانس، وهو ضرب من العودة إلى التراث الذي اعتقدت ان القرون الوسطى فصلت بين الغرب وبينه، وهو يمثل الأصول الحقيقية للعالم الغربي، التي ازدهرت قديماً في بلاد الرومان واليونان. لذلك تم إعادة الصلات، فانبثقت الحداثة من صميم هذه العودة، وبالتركيز على التراث. على ان المشكلة التي واجهت الغرب هي القرون الوسطى، وأنا أعتقد ان ثمة جفاء وجحود لا تخلو منهما النقود التي توجه للقرون الوسطى، فقد انطوت تلك الحقبة على العديد من الظواهر اللافتة التي نبذتها الإنسانية، فكانت هي الخاسرة. لكن حيث ان الروح العامة التي سادت القرون الوسطى هي رفض الدنيا، والتشديد المفرط على الروح والمعنويات، الأمر الذي أدخل في التوازن الإنساني الذي لا يتاح إلا على الحدود الوسيطة بين المادية والمعنوية، فقد ولدت الحداثة من رحم إقصاء هذا المنحى، أي منحى تركيز الإنسان على الجوانب الروحية وإهمال الجوانب الإنسانية والاجتماعية والمادية،

ولأن ردة الفعل هذه جاءت حيال سلوكيات وتصورات تفريطية، فقد تبدت افراطية هي الأخرى، أي ان الغرب غاص إلى هامته في الماديات والعوالم الإنسانية، وأعتقد ان الغرب لا يزال إلى اليوم يعاني من عدم التوازن هذا، وما بعد الحداثة دليل على هذا الواقع المأزوم. ان ما بعد الحداثة نقد للحداثة، وليس دحضاً لها بالضرورة، فكما كانت القيم في القرون الوسطى مطلقة أهملت جوانب من الوجود الإنساني فأصيب الإنسان بعدم التوازن، كذلك في الحداثة وفي ذروة غرورها تبدت بعض الرؤى والقيم وكأنها مطلقة، فأغفلت جوانب معينة من الوجود الإنساني، وظهرت إلى السطح حالات كثيرة من عدم التوازن. لا أريد التحدث هنا عن هذه الموضوعة، غير ان انبثاق ما بعد الحداثة الناقدة للجذور يدل بمجمله على أزمة. كنا نواجه مثل هذه المشكلة في العلاقة بين التراث والحداثة، إلا اننا، وكما أشرت في مناسبة سابقة، نحتاج إلى نوعين من النقد: نقد التراث، ونقد الحداثة، فالتراث أيضاً حصيلة بشرية. وحتى لو آمنا بقدرة الإنسان على مد جسور إلى الحقيقة المطلقة، فلن يكون الإنسان برمته جوانب روحية، وأبعاداً متعالية، وظاهرة سماوية. الإنسان مخلوق يعيش على الأرض، وهو موجود تاريخي، يتغير فهمه للحقيقة ووعيه للأمر مع تغير الزمان والمكان، من هنا يتعين عليه نقد تصوراته وحتى موروثاته.

من جهة ثانية يتوجب علينا نقد الحداثة. أعتقد اننا في الشرق إذا تحررنا من بعض العصبيات، نستطيع تكوين صورة أصح للغرب، وبالتالي نتمكن من نقده بصورة أفضل، إلا ان الصورة التي يحملها الشرقيون عن الغرب تتلخص للأسف في الوجه الاستعماري للغرب، وبهذا يسري القلق والسخط الذي يكنه بعض الشرقيين للسياسات الغربية تجاه الشرق، يسري على الأسس الفكرية والمدنية للغرب. وهكذا، ظهر نمط من مقارعة الغرب بدل مقارعة الاستعمار. وأينما أصيب الإنسان بالكرهية أو الانبهار فقد قدراته على النقد ومعرفة الحقيقة. إذا تمكن الشرق من الانتصار على هذه الظاهرة، وفصل بين البعد الفكري والقيمي للحضارة الغربية عن بعدها السياسي، فأخال انه سيكون أقدر على نقد الحضارة الغربية. وإذا تحرر الشرقيون من عصبياتهم

فسوف ينقدون تراثهم أيضاً.

أجل، كل تحول إنما يظهر إلى النور بنقد الوضع القائم. وقد ظهرت الحادثة أثر حركة الإصلاح الديني ونقد التراث. النقد ضروري جداً للإبداع والتطور. وأعتقد ان الإسلام يشبه المسيحية من ناحية، أي ان هناك بين المسلمين رؤى تنويرية ونقدية تتلاءم والزمن. وثمة أيضاً بطبيعة الحال رؤى عصبية ورجعية وهزيلة بين المسلمين. لا نستطيع القول ان المسلمين كافة يفكرون بطريقة واحدة، لكن الحركة الاجتهادية في الإسلام، وفي شعب معينة منه، لا سيما التشيع، توفر أرضية جد صالحة تخولنا نقد الماضي، والإطلال من شرفات قشبية على الأمور، فيكون لنا إلى جانب التزامنا بالأصول نصيب ملحوظ من المعاصرة، تؤهلنا لمعالجة قضايا الإنسان في الوقت الراهن وحتى في المستقبل. هذه أفكار ملحوظة في الإسلام، وفي إيران خصوصاً يمكن رصدها على مدى المئة عام الأخيرة، فمنذ زمن السيد جمال الدين الحسيني، وثورة الدستور في إيران، طرحت هذه الأفكار على الساحة، وكان هنالك نمط من الكفاح السياسي ضد السلطات المرتبطة بالاستعمار إلى جانب الكفاح الفكري والإبداعي. وأعتقد ان نوعاً من التجديد الديني كان في جملة الأسباب التي أفضت إلى انتصار الثورة الإسلامية، وثمة فارق بين الفكر الذي أفضى إلى هذه الثورة، وغيره من أنماط التفكير التي قد لا ترتضي هذه الثورة. وهي أنماط موجودة إلى الآن.

سؤالكم هل يمكن نقد القرآن أم لا؟ أعتقد ان بالإمكان تقديم فهم أحدث للقرآن والدين، وهذا ما شهدناه على مر العصور، حيث كانت هذه التصورات والتفاسير تتصاعد وتزدهر أحياناً، وتنكمش وتتحسر في أحيان أخرى. على ان هنالك فارقاً أساسياً يعود إلى أصل العقيدة، وهو ان المسلمين يؤمنون ان القرآن الذي بين أيدينا هو ذاته الذي نزل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بينما لم تزعم المسيحية في أي وقت ان كل ما في الإنجيل هو وحي الله على شخص السيد المسيح (عليه السلام)، بل كانت هناك اجتهادات إنسانية تدخلت في جمعه أو فهمه. وإذن فعملية نقد الإنجيل أو التوراة في العالم المسيحي أيسر بكثير مما في الإسلام، لأن

العقيدة في الإسلام تؤكد ان الدين وحي من الله، والمسلمون مجتمعون كلهم تقريباً على ان الوحي هو ما ذكره النبي بالضبط مما أوحى إليه، وبالتالي فثمة للمسلم التزام حيال هذا الإطار، إلا إذا لم يكن مسلماً فعندها يستطيع - كما فعل الكثيرون - ان يشكل على الإسلام والقرآن، وقد بلغ الأمر درجة ان كثيرين منهم لم يؤمنوا بوجود الله أصلاً. هذا فارق بين الإسلام والمسيحية، لكن هنالك تفاسير وتصورات متجددة أشار إليها رسول الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم) بقوله: ان للقرآن بطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعين بطناً. بتعبير آخر، الاجتهاد الإسلامي من العناصر المهمة التي يمكن ان تمد يد العون للمجتمع الإسلامي في عملية التجديد.

يوهانس راو:

حضرة السيد الرئيس فهمنا كلامك بشكل جيد، وأرغب في التعليق على ما ذكرته. نحن في المسيحية أيضاً نعتقد بالكلام الملهم الذي استمر حتى زماننا هذا. في كل الأديان ينبغي التمييز بين المنحى الأصولي والمنحى التحرري المنفتح. وقد أشرت في مقدمتك الجميلة جداً إلى ما جاءت به الثورة الإسلامية، وما ينبغي ان تأتي به. ذكرت ان الأمر هناك يتعلق بالإعراض عن إسلام متحجر ينظر إلى الماضي، وتوجهاتكم تركز على حكومة تقوم على أساس الإسلام، وتلتزم مع ذلك بالحكومة الجماهيرية. سؤالي هو إذا تقاطع هذان المبدآن: أي التوكؤ على الإسلام، واعتماد آراء الجماهير، فما الذي سيحصل؟ ما الذي سيحصل على الصعيد الوطني والدولي؟ أي كيف ستكون العلاقة بين حكومة دينية وعالم تعددي؟ فعالمننا يزداد علمانية وحسب، بل يزداد تعددية أيضاً. بمعنى ان سيول المعلومات، وثورة الاتصالات، وأخطار اللاهوتية، تتصاعد وتيرتها باضطراد. فكيف ستعامل الحكومة، التي لا تعترم غض الطرف عن أساسها الإسلامي، مع هكذا مجتمع، وهي مضطرة للخضوع لمبادئ معينة في حياتها المشتركة مع الآخرين، ولمواثيق الأمم المتحدة، والحقوق الأساسية، واعتبارات حرية التعبير والإعلام، وحماية الأقليات؟ كيف ستعامل هذه

الحكومة مع هكذا قضايا، وهي لا تنوي التخلي عن هويتها والتحول إلى حكومة علمانية بالمفهوم الغربي، هل لهذه الإشكالية نماذج حلول مفيدة للمستقبل؟ وهل ناقش الإسلاميون هذه الأمور؟ وهل المسلمون على استعداد لمناقشة هذه الطروحات مع سائر الأديان، ولاسيما الأديان السماوية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، على أي مستوى وبأية وسائل ينبغي القيام بهذا؟ فهذه الحالات الثلاث مهمة إلا أنها غير كافية، شكراً.

خاتمي:

ان قبول التحول، وإطلاق تيارات إصلاحية في المجتمع، لا يعني بالضرورة قبول كل القيم المقبولة في مكان آخر، وبلا استثناء. فتكون الصورة اننا نحن الغربيين لنا قيمنا ومبادئنا، فمن قبلها كان إصلاحياً، ومن رفضها كان رجعيّاً زائلاً. هذا خلاف الشرط الضروري للحوار، والقاضي بالإذعان أولاً للفوارق والتباينات، وعدم إملاء أية قيم بوصفها القيم المطلقة، بل السماح لتجارب الآخرين بالظهور والإعلان عن نفسها، كما توفرت للغرب فرصته في التاريخ كي تكون له تجاربه الخاصة التي أوصلته إلى سلسلة من القيم والمفاهيم. أولاً لماذا يجب القول ان القيمة الأرقى هي القيمة العلمانية، وان العالم يتجه نحو العلمنة؟ أليست هذه هي الفكرة الخطيرة المدمرة التي سجلها فوكوياما في تصوراتها لنهاية التاريخ، فكتب ان الغرب والعالم والتاريخ انتهوا في النموذج الغربي، والنموذج الغربي انتهى في الليبرالية، لذا وجب الإعلان عن نهاية التاريخ، وعلى العالم كله تقبل هذه القيم؟ هذا الإطلاق وما يفرضه من غرور وكبرياء يخلق الكثير من المشاكل للبشرية، ويجعلنا نضيع الحقيقة. وإذن، حينما نقول ان ثمة قيماً ينبغي التحرك باتجاهها عن طريق الإصلاح، لا نروم من قولنا هذا ان معيارنا هو رضا الغربيين عنا أو سحقهم علينا، إنما نقول ان علينا احترام الغرب، وعلى الغرب احترام الشرق، وعلينا التحوار فيما بيننا. نحن نفيد بعض الأشياء من الغرب، غير اننا في الوقت ذاته نمتلك من أنفسنا أشياء يتوجب الاستفادة منها. يجب

عدم الاستسلام للذهنية القائلة ان الإصلاح هو الانتقال مئة بالمئة نحو القيم المستساغة في الغرب. انني لأعتقد ان العلمانية هي آخر مراحل الكمال في الحياة الإنسانية. وليست قليلة النقود التي توجه للعلمانية في الغرب ذاته. أما إذا تعارضت بعض القيم مع الواقع وضروراته، فهل سنكون على استعداد للتخلي عن قيمنا؟ هذا موضوع يحتاج لنقاش جد طويل. شخصياً أعتقد ان الكثير من الرؤى والأفكار قد تتغير. هل النظرة للمرأة وحقوقها في المجتمعات الإسلامية اليوم هي ذاتها التي سادت هذه المجتمعات قبل خمسين عاماً أو مئة عام؟ وهل النظرة للمرأة وحقوقها في إيران اليوم تتوفر أيضاً بجوار إيران أي عند الطالبان، الذين أخال ان أفكارهم تعود لما قبل ٤٠٠ أو ٥٠٠ سنة؟ هذه تحولات ممكنة الحصول بالنظر لتطورات الزمان والمكان. وأود هنا إضافة نقطة تتصل بالجمهورية الإسلامية الإيرانية خاصة وهي وجهة نظر قائد الثورة الإسلامية الراحل حيث يقول: «الحكومة الإسلامية قضية مهمة. والحكومة بالمعنى العام للكلمة هي المجتمع الإسلامي الذي يريد نظامه ان يقوم على أساس الإسلام. أساس هذا النظام هو مصلحة الناس، وإذا تعارضت مصلحة الناس حتى مع الأحكام الشرعية اليقينية في الإسلام، فستخلى عن تلك الأحكام من أجل مصالح الناس». هذه وجهة نظر على جانب كبير جداً من الأهمية. نعم، إذا كان لنا رأي لا يتناسب مع المصالح الاقتصادية للمجتمع، أو مع مصالحه السياسية، أو مصالحه الدولية، فوسعنا طبقاً للفكرة المقبولة في نظامنا - ولها من يعارضها طبعاً - التخلي حتى عن الأحكام الشرعية اليقينية، بغية تحقيق تلك المصلحة. وإذن، بحسب نظريتنا لا يمكن حتى للأحكام الشرعية ان تصمد لمصلحة ملحة للمجتمع الذي نعيش فيه.

فان اس:

لا شك ان من حق إيران متابعة الدرب الذي تختاره لنفسها، فهذا ما لا يمكن تصور غيره. كل شعب يسير في الطريق الذي رسمه لنفسه، ولا مبرر أساساً لأن تتقبل

إيران القيم الغربية، فالإسلام نفسه يكتنف الكثير من القيم الخاصة به، مضافاً إلى ان هناك العديد من القيم المشتركة بيننا، ومتى ما تداولنا في هذا الشأن فسوف نكتشفها يقيناً. القضية لا تتعلق كثيراً بقيم الآخرين. أعتقد ان النقاش يبدأ حينما تثار قضية التراتبية^{١١} أو الأولويات، ويلوح ان أعلى القيم في الديانتين وفي المجتمعين مختلفة. القيمة العليا في الغرب هي الحرية، وأحال ان أعلى القيم في الإسلام هي العدالة، وخصوصاً العدالة الاجتماعية. ولكن هل هذه الحرية التي تطرح في الغرب ذاتها حرية الإنسان المسيحي الملحوظة في الديانة المسيحية؟ فهذا موضوع آخر. أعتقد ان ثمة اختلافاً في وجهات النظر بخصوص مفردة «العلمنة» أو «العلمانية». نعتقد نحن الألمان ان العلمنة (محرورية غير الدين) ترك للدين كامل الحرية، وهذا هو الهدف من وجود الحكومة. بيد ان المسلمين لهم وجهة نظر متفاوتة لهذه المسألة وينبغي ان لا ننسى ان هنالك آراءً متباينة حتى داخل العالم الغربي، فالنموذج الفرنسي يختلف عن النموذج الألماني. قضت فرنسا فترة من اللائكية، وفي القرن العشرين جربت الوضعية، وكان لهذه المراحل استحقاقاتها التاريخية. وهو ما ينبغي أخذه بنظر الاعتبار عند النقاش. لهذا أود طرح سؤال أختتم به حديثي. وزعت أنا والسيد كونغ القضايا من دون اتفاق مسبق. عرض السيد كونغ الثقافة من زاوية انثروبولوجية، وعرضتها من منظور ذرائعي، بيد ان المسألة تتعلق بإمكانية قيام الحوار. أعتقد ان اللغة وما يرتبط بها من أمور قد تؤدي إلى سوء فهم، لذلك أسأل نفسي: هل هنالك حوار تتموضع فيه اللغة في موقع متأخر؟ يجب التنبيه إلى ان هذا الحوار له دور تنفيذي أيضاً، ولهذا يجب ان يقوم، وعليه لا بد ان يستوعب أوسع مساحة ممكنة من الشرائح. السؤال المطروح هو: من الذي يجب ان يقوم بالحوار؟ انهم طبعاً علماء الإلهيات، والفلسفة، والمثقفون. ولكن يجب عدم حصر القضية فيهم. فكيف يمكن مد الجسور إلى شرائح أخرى أوسع وأكثر؟ هل يمكن التحوار عبر الصورة والفنون. غوته وحافظ نموذج صالح لهذه الفكرة. كان قد قضى على وفاة حافظ زمن طويل حينما استوعبه غوته وفهمه بعمق، لأنه كان شاعراً. حينما

أفكر في ثقافة الصورة أجدني مضطراً للاعتراف بأن السينما الإيرانية مميزة حقاً. الفيلم الإيراني يعرض تفاصيل حياة الإيرانيين وتصوراتهم. ولا أدري هل ما تزال هذه الأفلام تعرض في ألمانيا أم لا، لكنها كانت تعرض في السابق. هل يتاح عرض أفلام كل بلد في تلفزة البلد الآخر حتى يستطيع الإنسان مشاهدة الناس في ذلك البلد؟ ان طريق بناء التفاهم طويل، إلا انه قد يُختزل قليلاً بهذه الأدوات.

خاتمي:

ادلاء اتكم كانت واضحة بما فيه الكفاية، وفعلاً ان الفن أصدق من اللغة في عرض الحقائق الداخلية للأفراد، فإمكاناته أوسع من اللغة، وتأثيره على المتلقي أعمق مما يفعله التواصل اللغوي، وتعلم اللغة أصعب طبعاً، بينما يمارس الفن والفنانون دوراً أكثر تأثيراً في تواصل الشعوب والثقافات وتجاوزها.

كونغ:

أرى انه كان من الحري جداً لو أشرت في حديثك إلى ان العالم يبحث عن قاعدة وأساس حقيقي للتعايش. المفروغ منه هو ان هذا الموضوع يشغل بالنا جميعاً وبنحو مركز اننا في عصر العولمة الذي تحدثنا عنه بالأسس في برلين، لن نحرز تقدماً من دون عولمة الأخلاق. ما هي الجوانب والحالات التي تعتقد انها تنطوي على معايير أخلاقية مشتركة بين الإسلام والمسيحية؟ أرى ان مثل هذه المشتركات موجودة. ومن الجلي ان تكون ثمة مواطن شبه وتطابقات في المعايير الأخلاقية الحاسمة يتعين استثمارها، حتى يستطيع الملايين من المسلمين القاطنين في بلادنا مواصلة حياتهم من دون التكرار لأنفسهم. أنت شخصياً عشت في بلدنا وتوفرت على تجارب ثرة، والآن أود ان أعرف إجابتك عن هذا السؤال وأنت في هذا الموقع والمنصب؟

خاتمي:

لدي ملاحظة حول العولمة التي أشار إليها الأستاذ كونغ. نظراً للاتصالات المكثفة والمضطردة في العالم، وان الجدران الفاصلة تنهار يوماً بعد الآخر، فإن التأثيرات المتبادلة بين البلدان والأنظمة تتضاعف باستمرار على المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتتقارب الأذهان وأنماط الحياة من بعضها أكثر. بهذا المعنى فإن البشر يتعلمون أكثر بالفعل، ويتقدمون نحو التقارب من بعضهم. ولكن ثمة تفاسير أخرى للعولمة ينبغي ان نتجنبها بشدة. هناك التفسير الفلسفي والعلمي القاضي بأن يكون للعالم ثقافة واحدة تلغي التنوع، ومعنى ذلك موت التكامل والتقدم الإنساني. أعتقد اننا نطالب بعالم تكون فيه مشتركات وتعايش، ولكن يجب ان يتوفر فيه التنوع والكثرة أيضاً. علينا السعي كي لا ينشب نزاع بين هذه الأنماط المختلفة. الذي أعتقده هو ان الانشداد إلى الثقافات الوطنية والدينية والمحلية قد تصاعد في عالمنا الراهن، بموازاة مظاهر العولمة الاقتصادية والسياسية. ربما كان من نتائج هذه الأمواج والاتصالات، والتقارب في المصالح والمناشط الاقتصادية والسياسية، ان تندمج الثقافات مع بعضها. وهذا ما يندّر بالخطر، الأمر الذي دفع نحو عودة إلى الذات، وترسيخ الأبعاد الثقافية المحلية في مناطق مختلفة من العالم، فالقلق الذي يديه الفرنسيون اليوم على ثقافتهم أشد مما كان عليه قبل ٣٠ أو ٤٠ أو ٥٠ عاماً، وهكذا الشعور بالهوية الثقافية في البلدان حديثة الاستقلال، في آسيا الوسطى والقوقاز، وأفريقيا، وآسيا، وأماكن أخرى. على ذلك أعتقد ان العولمة بمعنى ذوبان الثقافات في بعضها قضية غير متجانسة مع الطبيعة البشرية ولا هي في صالح البشرية. وللعولمة معنى سياسي آخر بالغ الخطورة، هو ان تدور عجلة العالم على مدار مصالح القوة التي تتمتع بقدرات علمية ومادية ومعلوماتية وعسكرية أكبر، ويتحول العالم إلى قطب واحد، يصدر الأوامر فيخضع سكان الدنيا بأسرهم لأوامره. هذا المعنى للعولمة، وهو خيانة للعولمة، يجول اليوم في أذهان كثير من رجال السياسة في العالم أو بعضهم. ولأجل إنقاذ الإنسانية من أيدي رجال السياسة الذين لا

يفكرون إلا بمصالحهم المادية، يجب ان يتقدم العلماء والمفكرون إلى الميدان، ويحولوا دون وقوع هذه الفاجعة. وطبعاً فإن هذه الفاجعة لن تقع، وعلى البشر ان لا يستسلموا للقوى العظمى بجريرة ان تقنيتهم متأخرة وإمكاناتهم المادية أقل.

فيما يخص العولمة على الصعيد الأخلاقي والمعنوي، فإن القيم تقترب من بعضها تلقائياً، أو انها يجب ان تقترب. في عالم لا حدود تفصل بين أجزائه، لا يستطيع الأفراد والشعوب التعايش مع بعضهم بأنماط أخلاقية وقيمة متناشزة عن بعضها مئة بالمئة، لذا يجب ان نصل طبيعياً إلى أطر عامة يعيش كافة الناس فيها بتفاهم وحسب المشتركات، محافظين في الوقت ذاته على خصوصياتهم وقيمهم. ينبغي دفع المجتمع نحو قيم لا تسفر عن التضاد والصراع والاشتباكات. أما الذي يمكن فعله بين الإسلام والبروتستانتية تحديداً فأنتم أساتذة اللاهوت الطبيعي، وثمة في الإسلام والمسيحية مفكرون وأساتذة آخرون، أما انا فلست من المختصين في المشتركات الدينية أو علم الأديان، ولا أدري ما الذي يمكن اصطناعه من السبل والأدوات لتعزيز الجسور بين البروتستانتية والإسلام، أو بين الكاثوليكية والإسلام، أو البوذية والإسلام، أو اليهودية والمسيحية. هذه مهمة تقع على عاتق المختصين في الأديان. ولكن أظن ان القواسم المشتركة بين الأديان السماوية الكتابية كثيرة جداً، ومهمتنا نحن المسلمين في التعايش مع المسيحيين أسهل من مهمة المسيحيين حيال المسلمين، ومرد ذلك إلى كوننا نعتبر السيد المسيح (عليه السلام) نبي الله، وكلامه وحي إلهي أنزل عليه. كما اننا نعد الأديان الإلهية ذات جذر واحد، والأديان الإبراهيمية كلها ذات جوهر واحد، فكما نحترم نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) نحترم السيد المسيح (عليه السلام) أيضاً، والنبي موسى وإبراهيم بوصفهم أنبياء الله افصحوا عن ذات الحقيقة التي بشر بها نبينا. وإذن فالمسيحية رغم كل اختلافاتها معها مقبولة من وجهة نظرنا كدين إلهي، ولها معنا قيم مشتركة تخولنا التأقلم مع المسيحيين. أما القضية بالنسبة للمسيحيين الذين لا يؤمنون بنبي لاحق أو اليهود الذين يعتقدون ان السيد المسيح لم يبعث بعد، فهي أصعب بطبيعة الحال، وعليهم

السعي أكثر لكي يعترفوا بالمسلمين مثلما اعترف المسلمون بهم، حتى تتهاى ظروف التفاهم إن شاء الله، ونصل إلى مواصفات العيش المشترك.

يوهانس راو:

أيها السادة والسيدات إلى هنا نكون قد أتينا على خاتمة حوارنا هذا. أتمنى ان يساهم هذا اللقاء الذي ندين به للسيد رئيس جمهورية إيران في التقريب بين شعوبنا. مهمتنا الآن هي نقل الثقافات وتعريفها للشعوب الأخرى. وفيما يخص النقطة الأخيرة التي أشرت إلىها حول مشتركات الأديان السماوية، يجب ان نعمل على إشعار الناس بهذا، فنبت هذا الشعور الإيجابي في حياتهم اليومية، ليتضح لهم اننا بدل ان نعيش في مقابل بعضنا علينا العيش مع بعضنا من دون ان نخسر هويتنا، وان لا نفسر العولمة بوصفها تنميطاً وتوحيداً للعالم بأسره على شاكلة معينة، إنما هي تجسيد للتعددية في الخلقة، لا تخص الإنسان حصرياً لكنها تلقي على عاتقه الكثير من المسؤوليات.

الهوامش:

- ^١ - Tolerant.
- ^٢ - Agnostiker.
- ^٣ - Schopenhauer.
- ^٤ - Nietzsche.
- ^٥ - Tolstoy.
- ^٦ - Hegel.
- ^٧ - Marx.
- ^٨ - Byron.

^٩ - Conte.

^{١٠} - Einstein.

^{١١} - Petofi.

^{١٢} - Locke.

^{١٣} - Kont.

^{١٤} - Browning.

^{١٥} - War sich Selbst und andere kennt Wird auch hier erkennen Orient und Okzident Sind nicht mehr zu trennen.

^{١٦} - Rudyard Kipling.

^{١٧} - Gottesist der Osten, Gottesist der Westen.

^{١٨} - Annäherung.

^{١٩} - Unwahrheit.

^{٢٠} - Reformation.

^{٢١} - Hierarchie.

تزامن الثقافات المتنوعة

فوضى البحث عن هوية

د. داربوش شايفان

١- من وعي العصر الحجري إلى وعي المعلومات

سأستهل هذا البحث برواية حادثة وقعت لي. قبل عدة أعوام، كنت أتمشى ذات مرة على الساحل الطويل في لوس انجلس المعروف بـ «فيس بيغ»، وقد أذهلني فعلاً ذلك التنوع المدهش في اللقطات الغريبة التي كانت تعرض أمام عيني المبهورتين. على جانبي هذا الممر البالغ طوله عدة كيلومترات، ثمة محلات تجارية تعرض ما يصدق وما لا يصدق، بتنوع لا يصدق. أشد صور الوعي الإنساني بداوة تصطف هناك إلى جانب لعب أنتجتها أعقد التقنيات الحديثة. طقوس شمسية يمارسها هنود حمر، حركات اليوغا الكلاسيكية، طب الإبر الصيني، كل أنواع الارتياض الياباني الكلاسيكي، قراءة الطالع، أجهزة استعراض الواقع المجازي، موسيقى الروك ورقصات بريك دنيس، كل هذه الظواهر كانت تجتمع إلى جوار بعضها دون أية مناسبة. كل الأشياء كانت حاضرة في زمن واحد. هناك، كنا نتفرج على تكامل الوعي الإنساني، من وعي العصور الحجرية وحتى مكاسب القرن الحادي والعشرين. كلها كنا نعاينها مرصوفة إلى جانب بعضها، وكأن روح الحداثة استعادت كافة أطوار الوعي البشري في ذاكرة أقرب ما تكون إلى الملحمة العظمى. بتعبير آخر، كأن الحداثة خلطت كل الطبقات التي ترسبت تدريجياً على بعضها في

قاع الوعي الإنساني على مر التاريخ، واستقرت كل واحدة منها على الأخرى بترابنية معينة، خلطتها الحداثة مع بعضها لتعيد عرضها بنسق أفقي متزامن.

لا ريب ان ما كان ممدوداً أمام نظراتي، إنما هو صورة مصغرة لما كان يجري ويتفاعل في كل ذلك البلد بمقاسات أكبر. والواقع ان ما أستخدم عليه أمريكياً بوتقة الانصهار أو القِدْر الثقافي المغلي^١ ظل منذ التسعينات مثار جدل وسجلات حامية. من المعلوم ان البيض (أقصد البيض الانجلوساكسون البروتستانتين = wasp) لن يمثلوا الأكثرية في أمريكا بعد نحو خمسين عاماً. الفئات التي تعد اقلية في ذلك البلد (السود، الاسبانيون، الهنود الحمر) راحوا يطالبون بالاهتمام بجذورهم الثقافية. الإيمان بالتعددية الثقافية سيغدو بعد اليوم بياناً وينادى به في كل مكان. وسنخوض لاحقاً في مناحي هذه التعددية الثقافية^٢ التي تتشعب إلى مجالات مختلفة نقدية، وراديكالية، وبلورالية (تعددية).

الصورة البالغة الوضوح التي يقدمها فييس بيچ، علاوة على تعبيرها عن اصطفاة متزامن لشتى الثقافات إلى جانب بعضها، تؤشر أيضاً إلى تزامن مستويات الوعي المختلفة. يشعر الإنسان حيال هذا التنوع وكأن أعماق الذاكرة الإنسانية لا زالت تحتفظ ببعض الأشياء السحيقة القدم، ولم يمح منها كل شيء. جميع ترسبات الوعي الإنساني القديمة التي أقصاها الإنسان نفسه، وأحل مكانها ترسبات وطبقات أخرى انسب لروح الزمن، هاهي اليوم تتبرعم وتستفيق تارة أخرى. التزامن حل اليوم محل التوالي. كافة النماذج المعرفية، وجميع مستويات الوعي، منذ العصر الحجري وحتى ثورة المعلومات، تطالب الآن بحقوقها ونصيبها. وبالطبع، فإن ظهورها يستتبع بروز مشكلة أخرى، ألا وهي تعايشها. تتجمع مستويات الوجود المختلفة إلى جوار بعضها، وتتبادل الأماكن، وتتصدم وتتلاقى، إذ لا يتسنى بعد اليوم تكييلها بالسلاسل وجرها تلو بعضها على نسق خطي. هذه الترسبات المختلفة تظهر بنحو متزامن، وكأن السدود التي طالما أوقفتها عند حدود معينة، قد انهارت وتحطمت على حين غرة. أضف إلى ذلك، ان كل واحدة من هذه الطبقات لها مقطعها الخاص، وسمكها الذي

تختص به لوحدها، وطرائق مشاهدتها وحسّها التي لا تشاركها فيها غيرها. كيف يمكن الفصل بين ترسبات تتلاقى مع بعضها دوماً وتترى بصور توفيقية غير متناسقة، ومخادعة أحياناً؟ كيف يتسنى التمييز بينها، ووصف الأوامر التي تقرب بين مستويات الوعي المختلفة، وما ينبثق عن هذه الأوامر من ثمرات متنوعة؟ وعلى حد تعبير فوكو كيف يتاح تحديد «نقطة انعطاف خط مخف، وصورة لخطة مصيرية، وحدود ذبذبة، وأعتاب فعل من الأفعال، ولحظة اختلال عليّة دورية»؟^٣

من البين ان النغم الثقافي في العالم متعدد الأصوات، وما أكثر الأصوات النشاز وغير المتناسقة في عصرنا الراهن. اننا الآن ازاء اختلاط مرتبك للأصناف والصنوف، والتراكيب الجامعة للمتناقضات، وشتى ضروب المزج والتلاقح. الآن وقد اصطفت طبقات الترسب الثقافي إلى جانب بعضها، بدل ان تتراكم على بعضها، فإن شكل العالم قد تغير جذرياً، ووقع أسير قبضة الإرباك أكثر مما كان عليه في السابق. الخطابات اليوم هزيلة تشكو من الأعيان، ولهذا أمست كل التراكيب ممكنة. حينما نلقي نظرة على تاريخ العقائد التي سادت الغرب، نلفي ظاهرتين مترافقتين عند كل نُقْلة وانفصال: ظهور رؤية جديدة، وتراجع رؤية قديمة. لو تقصينا هذه الظاهرة زمنياً طويلاً، لاكتشفنا عدم زوال أي شيء في خضم هذه التحولات. الخطابات تغير أماكنها، وتنكفي إلى ملاذها بانتظار دورها للظهور ثانية.

هذا ما يعيد إلى ذاكرتي تحليلاً معمقاً لفرويد في «الحضارة وسلبياتها». في كتابه هذا، قارن فرويد بين طبقات الروح والطبقات الآثارية في مدينة روما، مستعرضاً الفوارق والتطابق بين هذه وتلك: (يقول علماء التاريخ ان أقدم جزء في روما هو «روما كوادراتا»^٤ أرض محدودة شيدت على تل بالاتيوم. المرحلة التالية هي «سبتيونتيوم»^٥ المكونة من سبع قرى شيدت كل واحدة منها على تل. الطبقة اللاحقة مدينة أحاطها سرفيوس توليوس بسور^٦. وفي طور أحدث وأثر التغييرات التي حصلت على عهد الجمهورية والإمبراطورية الفتية، أقيمت مدينة أحاطها إمبراطور روما اورلين^٧ بسور وأبراج. لندع تطورات مدينة روما جانباً ونرى ما الذي

يشاهده زائر مدينة روما اليوم من تلك التعاقبات التاريخية الأولى، إذا افترضنا صاحب معلومات تاريخية دقيقة ومعرفة وافية بالإحداثيات المكانية لهذه المدينة؟^٨ لن يجد سوى مرقاً وأوصالاً مقطعة لمدينة روما. سيرى ان السور الذي أقامه اورلين لا زال على حاله، وسيشاهد بقايا السور الذي بناه سرفيوس، وبالتالي ربما استطاع تكوين صورة عامة لـ «روما كوادراتا» في مخياله، بيد انه لن يعثر على شيء من الأبنية التي كانت المدينة عامرة بها يومذاك. وإذا نقلنا هذه الطبقات القديمة إلى حيز الروح، سنلاحظ كافة المراحل السابقة باقية في هذا الحيز إلى جوار المراحل الجديدة، والحال ان هذا الأمر مستحيل في البعد المكاني، إذ «لا يمكن وضع شيئين مختلفين في مكان واحد»^٩. المستحيل في الاعتبارات الجغرافية ممكن تمام الإمكان في حيز الروح واعتباراتها، فنحن الآن نشاهد جميع ضروب الوعي بجانب بعضها على صعيد تنوع الثقافات ذي الملامح الموزائيكية. ففي هذا الحقل، يلتحق الأحداث بالأقدم، وتتحرك الأسطورة بجوار عقل نحتوا منه صنماً، وتتعايش أكثر الثقافات بدائية (الشمينسم) مع أعقد التقنيات وأحدثها. وحسب مقولة بودلير: جميع طبقات الروح غافية «على امتداد سماء الروح الفسيح».

من جانب آخر، لكل خطاب ماضوي حساسيته وإقليمه الوجودي الخاص، وحيث ان التوالي غادر اليوم موقعه لصالح التزامن، لذا تكتسي الخطابات القديمة جلوداً جديدة، وتسترد قواها وطاقاتها، وتعود من تيهها وضياعها إلى الطريق الرئيس لتدخل المساحات العامة وتسحرها بسحر بداوتها المكثفة، وتعمل على تغلغل مستويات أخرى من الوعي إلى داخل العقلانية المهيمنة. يستشف ان هذه المستويات تتحدث بلغة الأساطير، اللغة التي يتسنى القول على الإجمال انها تختلف نوعياً عن النموذج المعرفي الديكارتى - النيوتني الذي لا يزال رغم كل الأصوات المعارضة يشكل إطاراً عاماً للعلوم الكلاسيكية. ومثلما سبق ان ألمحنا، منذ اللحظة التي كفت فيها الخطابات الإيديولوجية عن سلطتها المستبدة على العالم (مع ان بقاياها لا تزال على قيد الحياة تستعمر أرواح من يتحسرون على الماضي) انقلب النظام الذي اعتمد

شكل التوالي، وهنا نحن اليوم نشهد بعث كل الخطابات المنسية التي أقصيت إلى جحور اللاوعي. فيما عدا خطاب الحداثة الذي لا مندوحة من مكتسباته، وهو في الواقع ملك وتراث للبشرية بأسرها، ما من هوية تتفوق بالمطلق على هوية أخرى، وما من إيديولوجيا تتمتع بالقوة التي تخولها استبعاد سائر الإيديولوجيات عن الساحة. وهذه ظاهرة غير مسبوقة في التاريخ البشري.

نعلم جميعاً ان كافة الثقافات القديمة في العالم كانت حصرياً قومية النزعة. الإمبراطورية الصينية كانت تحسب كل من يعيش خارج تخومها وحشياً، ان لم نقل انه في مرتبة دون مرتبة الإنسان. الإسلام في عصره الذهبي، ورغم تحليه بدرجة أعلى من التسامح مقارنة بالثقافات الأخرى التي زامنته، لكنه ميّز بين دار الإسلام ودار الحرب. وطبقاً لما رواه هيرودوت، كان الإيرانيون خلال الحقبة الاخمينية، وهم أول من أسس إمبراطورية في العالم، رغم تعاملهم بكثير من التسامح مع الثقافات والأديان الأخرى، إلا أنهم صنفوا أنفسهم فوق مستوى الشعوب الأخرى، واعتقدوا ان الشعوب المجاورة لهم تأتي في مرتبة ثانية بالقياس إليهم، أما الشعوب المجاورة لجيرانهم فتصنف على المرتبة الثالثة، وهكذا. أي ان درجة رقي الشعوب الأخرى تنخفض مع بعدهم عن أرض الإمبراطورية الإيرانية. والواقع ان كل الثقافات القديمة بما في ذلك الثقافة الإسلامية «التي دونت وثيقة تسامح في عهد لم تكن تتسامح فيه المجتمعات المسيحية ازاء أي شيء»^١ كانت قومية، ولا تزال كذلك بدرجات متباينة. كان ينبغي ان تمضي أحقاب طويلة من عمر الزمن حتى تتغير نظرة الإنسان إلى العالم بفضل الحداثة. انها نظرة شككت لأول مرة في صحة تلك المعادلات الاحتكارية التي ساوت بكل برود واستعلاء وبلا أي مراجعة أو تمحيص بين الذات والفضيلة. النظرة الحداثيّة ألغت جميع الخصوصيات والتقاليد السلفية لتعلق عن ما يشترك فيه جميع البشر بعيداً عن خصوصياتهم الظاهرية، إنه الشيء الذي يتوافر عليه الإنسان بفضل ملكة مشتركة مستقلة عن الثقافة والعنصر والسمات القومية، انه العقل.

ان ما ينتقده أنصار التعددية الثقافية المتشددون بأعنف صورة ويستهدفونه باعتهى هجماتهم وأقساها، هو هذه المركزية الأوربية تحديداً. غير أننا سنرى أيضاً ان المركزية الأوربية بالرغم من تطرفها ونزعاتها السلطوية، كانت مهد الحداثة، بل يصح القول انها كانت منبت تلك الحركة الهائلة التي أعتقت الإنسان من قوامة الأساطير والآلهة، الشيء الذي لولاه، لكانت الإنسانية اليوم على سابق أنانيتها وئرجسيها.

على حد تعبير فاسلاف هافل «اننا نعيش في عالم يستظل لأول مرة طيلة تاريخه بمظلة حضارة واحدة»^{١١}. على ان هذه الحضارة زيوت وأصباغ طلي بها العالم توأ. زيوت وأصباغ جد سطحية تخفي الصدوع والتكسرات الكبرى. «وكلما بخل عصر المعرفة العقلانية هذا بالعلامات والإشارات على الإنسان الذي يحتاجها لينحت إجابات أسئلة، سيتشبث هذا الإنسان بنحو أعمق وربما أمكن القول بنحو أخفى، بأنماط اليقين القديمة»^{١٢}. نتعامل مع الإحصائيات، ومساءً نستشير الفوالين^{١٣}. ثمة هوة تشكل باستمرار بين العقلي والروحي، والعام والخاص، لهذا يكون في دواخلنا ضرب من الفصام وعدم التطابق، وكأننا بقينا متخلفين عن أحداث العالم، أو كأن ضميرنا الذي لا يزال أسيراً لميولنا الفردية والذوقية الجامحة، قد تأخر عن عقلنا^{١٤}.

بناء على هذا، فإن هذه الحضارة العالمية التي استغرقت كل الكوكب الأرضي، في الوقت الذي تكفل فيه حرياتنا الأساسية بكل حسم، فهي تعاني من نواقص عديدة. لهذه الحضارة تصدعات وأخاديد تتربص فيها مخلوقات شيطانية. الافتقار إلى الوجد والحيوية، والانسلاخ عن العواطف الدينية والتقليدية، حالات توطئ الأرضية للخيال كي يصول ويجول وبأغرب صورة وأكثرها وهماً. فقدان المدينة الفاضلة في هذه الثقافة، يجعل كل مستويات الوعي (أقصد بها ثقافات العالم المختلفة) ممكنة، ويخلع لبوس التحقق على أغرب التلاقيات الثقافية وأبعدها عن العقل والتصديق. من هنا تحديداً تنبثق مشاعر الإعجاب بالأمور الغريبة الخاصة، وأنساق الحياة غير المألوفة، والرؤى الموروثة، وجاذبية «الآخر»، والصدمات

النيزكية، والمعارك القومية، وشتى صور الوطنية المتطرفة. ذلك ان التنوع المترف في العالم، والذي غدا خلطة ثرة خصبة، وبدا متناسقا رغم احتوائه الكثير من الأشكال والألوان، لن يفرز تراكيب وتشكيلات ناجحة حصرياً، بل وجود أيضاً بصدامات عنيفة، ومواجهات قاتلة، وتأكيدات صارمة على الهوية، وغيرها من صنوف التفرعن والعسف.

في عصرنا الراهن، ما عادت هناك حضارة متجانسة رتبية. مهما اختلفنا من قطبيات ثنائية، وأسهبنا في الحديث عن «الغرب والآخر» و«الغرب والشرق» و«الشمال والجنوب»، فسوف تذوب مختلفاتنا هذه، وتتألف أيضاً في التراكيب المتنوعة، والعلاقات المتغيرة، والمنظومات التي تنهار وتشكل في كل لحظة. الحضارة الغربية إذ تمتلك عناصر مشتركة كثيرة تستمدّها من التراث اليهودي - المسيحي، واليوناني - اللاتيني المركب، فانها ليست متناسقة كما تصورها البعض. الفرنسيون لا يشبهون الألمان، ويختلفون أيضاً عن الإنجليز والإيطاليين. يوضح هرمان فون كايز لينغ في كتابه الممتع «التحليل الطيفي للقارة الأوروبية»^{١٥} والذي صدر في العشرينات من القرن العشرين، كيف تستخدم الشعوب الأوروبية أساليب تجسيم متفاوتة جداً للتعبير عن عواطفها وأفكارها. «الإنجليز يعيشون بالغريزة وعالم الشهادة، بينما يتألق الألمان في الفكر الانتزاعي. الألماني بحسب طبيعته وعادته ومهاراته، إنسان يعيش للوهلة الأولى في عالم الانعكاسات الموضوعية»^{١٦}. وما الذي يمكن ان نقوله عن الفرنسيين، هذا الشعب ذي الذهنية المتفتحة النيرة والمشاعر القوية القاطعة، شعب يربي الزهور ولا يشعر بالدعة إلا في حدائقه الغناء؟ «الفرنسيون هم الشعب المثقف في أوربا بكل ما للكلمة من صدقية»^{١٧}.

لنسوق مثلاً آخر من الفوارق التي تميز الفرنسيين عن الأمريكيين. يشير آلن بلوم أستاذ جامعة شيكاغو إلى الدور الأکید الذي تلعبه تقاليد البلد الأدبية والليبرالية في صياغة ذهنية شعبية. يقول عن الفرنسيين: ان كل فرنسي حينما يولد يفكر أما بطريقة ديكرتية أو باسكالية. ديكرت وباسكال يتيحان لنا الاختيار ما بين العقل

والوحي، الاختيار الذي يرتبط به كل شيء. هذا الحصر الثنائي^{١٨} الذي لا تقوى أية تركيبة على غلبته أو إضفاء الوحدة عليه، يؤسس لثنائية التنور والوجد الفرنسيين. ما من بلد يشهد هذه الدرجة الراسخة من النزاع بين الأفكار العلمانية والدين، وما من بلد تأثر بموروثه الأدبي العظيم إلى هذا الحد. الفرنسيون أناس حساسون استمدوا حيويتهم من تراث أدبي عريق، بينما يتبع الأمريكيون المبادئ العقلية. أن تكون فرنسياً أمر يستلزم إتقانك لغة لصيقة بالوعي التاريخي لهذا البلد. ان تكون فرنسياً يعني ان تساهم في هذه اللغة وآدابها، وفي مجمل استحقاقاتها وتأثيراتها.

حقيقة ان ديكارت، وباسكال، ومونتسكيو، ورابليه، وروسو، ليس لهم أقران في أمريكا، ليس بسبب التباين في نوعية الممارسات، بل ينبغي الفحص أي حد تحتاج هذه الثقافة إلى الكتاب لتشكيل الأفق الروحي لأفرادها. كتاب كل العالم يستطيعون ارواء ظمأ الأمريكيين للمطالعة، فهم لا يجدون أنفسهم بحاجة إلى قراءة الآثار الأدبية لشعبهم تحديداً. ظاهرة مثل Gesamtkunstwerk بأسلوب فاغتر، التي انبثقت لتكون ألمانية تماماً، بمعنى انها تُبتدع من قبل الألمانين ولأجلهم، وتمثل بلورة لوعيهم الجمعي، غير ممكنة التصور بالنسبة للأمريكيين. غير الفرنسي لا يكون مثار إعجاب الفرنسيين، ولا يحرك فيهم أي ساكن. بينما هوميروس، وفيرجيل، ودانتلي، وشكسبير في نظر الأمريكيين شخصيات تنتمي للحضارة بما هي حضارة^{١٩}. وإذا كان الأوروبيون متميزين عن بعضهم بكل هذه الخصوصيات، والتي تميزهم أيضاً عن الأمريكيين، فما بالك بالفوارق بين العرب، والإيرانيين، والهنود، والصينيين، والمكسيكيين، واليابانيين؟

بالرغم من هذا التنوع، فنحن نعيش في حضارة عالمية. ولا جرم ان أبرز المفكرين المعاصرين لهم خلافاتهم النظرية بشأن ماهية هذه الحضارة. البعض يعتبرها ثمرة النزعة العدمية، وطائفة تراها نهاية الميتافيزيقا، وفريق يؤشر إلى ما تعانیه من انحطاط أخلاقي وفقر دم مبدئي. مهما كانت السمات المتناقضة، والإيجابية، والسلبية التي تنعت بها هذه الحضارة، يتوجب الاعتراف أنها من حيث هي تحقق

موضوعي لوعي تأملي لدى الإنسان المعاصر، تقبل الانشطار لتظل على نفسها من الخارج، فتتيح ضرباً من المراجعة لكل أطوار الإنسانية التكاملية، وتستطيع أيضاً استعراض هذه الأطوار إلى جانب بعضها كما في مدينة الافانين. لأن الرؤى القديمة حبيسة مستوى إدراكي معين، لم يكن بوسعها اكتساب طابع خارجي (الفكر التقليدي ليس بمقدوره الخروج عن ذاته ونقدها). بينما تقدر الحداثة على التحليق في مستويات ادراكية مختلفة، وصياغة تقييمات صائبة لها، من دون انتماء لثقافة محددة. هذه الحضارة المنفتحة بطبيعتها، ذات وعي نسبي استيعابي^{٢٠} للأشياء. ومن شأن هذه السمات ان تؤهل الحضارة الحالية لربط كل مستويات الوعي البشري المتحركة مع بعضها بنحو مترامن.

أنصار التعددية الثقافية - الذين يهاجمون المركزية الأوروبية ويعدونها مسؤولة عن كل مآسي الإنسانية والعالم - لا يتفطنون إلى انه من دون هذه الحضارة العالمية التي ولدت في أوروبا على وجه التحديد، لما توفرت لأحد الأدوات النظرية اللازمة لنقد هذه المركزية الأوروبية. انهم لا يلاحظون ان هذه الحضارات القومية لو سادت وهيمنت (وقد شاهدنا عدة نماذج لها إلى الآن) لما تقبلت الآخر (وان ظاهرياً). وليس هذا فحسب، بل لرفضت وألغت في اتون شموليتها كل نوع من الآخريّة^{٢١} لا يتطابق مع رؤيتها الضيقة للأشياء.

٢- الذاكرة الذكية^{٢٢}

السمة التي تميز ذهنية نهاية القرن العشرين، هي النظر الداخلي وإعادة النظر في تاريخ الفكر. وكأن كل شيء سبق ان قيل وتم الشعور به، والتفكير فيه، وعولج بصورة دقيقة. التفكير هنا يعنى بذاته لي شاهد نفسه في مرآة تكوين نفسه. انه يريد معرفة مرتكراته، وتقطعاته، وقفزاته، وتغيراته. ما عاد الفكر مكترباً لعملية خلق العالم من العدم، كي يقلد صانعية الله، أو ليعيد ممارسة شيء هو من اختصاص الخالق عن طريق التعمق الميتافيزيقي. انما ينشد رسم صورة لمسار تكامل الثقافة الإنسانية وما

بلغته من مستويات وعي تأملية. ذلك ان التغير والتكامل من صميم مادة الوجود. تطور الأنواع، وعلم الأنواع القديمة وتكامل الكائنات، تنبثق كلها من بدايات غامضة، ومن غرابة عاصفة للحظة فريدة (أو Singularity بالمصطلح العلمي) يبدو أنها حررت طاقة هائلة على حين غرة وبشكل جامع منفلت، لتبدأ عملية خلق العالم. ظاهريات الوعي، أوديسة الكائنات، ظهور البشر البدائيين، ثم البشر الأذكاء، كل واحدة من هذه تروي بطريقتها الخاصة تاريخاً ليس من المهم انه يتحرك في بعد الكائنات، أو يتجسد في المحيط البدائي، أو يتجلى في التكامل البيولوجي. أسرار التكامل على كل المستويات والأبعاد تجتذبنا إليها. الفلسفة التي كانت قبل هذا تخوض في عمق الوجود والتكامل الفردي، هاهي الآن تعيد تنظيم أهدافها وتنسيق مراميها، وتخفف استعلاءاتها الخالقية بدرجات كبيرة، وتهبط بتحليقتها النظري إلى مستوى التاريخ، وتمحص أداءها من خلال التوالد المتجدد وتداعياته، وتحول دائماً إلى تأويل وتفسير ذاتها.

التفسير في كل الأحوال يستدعي التذکر. بعد ان راح الإنسان يتمدد على المساحات الإلهية ويخلق أغرب التراكيب وأدهشها، هاهو يتجه الآن نحو إنجازاته القديمة. ما عاد في صدد تقديم خطابات مهيمنة، بل يجوز القول انه امسى متواضعاً. الإنسان الذي يرى ان جنون التاريخ لم يصوب تنبؤاته واستشرافاته، أضحي أكثر براغماتية. ولأنه لا يستطيع استيعاب كافة حقول المعرفة - التي توزع كل واحد منها إلى عدة أوصال - في نظرية متناسقة واحدة، نراه يسعى إلى مد الجسور وصناعة حلقات وصل بين تلك الأجزاء المبضعة. والواقع انه بدل ان يجترح أنظمة واسعة جداً، يحاول إدراك ما كان قد اجترحه طوال القرون السالفة واستكناه معانيه وحقيقته. وكأن في مقابل الخلق الفجائي والغاضب للنظم المهيمنة، يطلب الآن التريث الباعث على السكينة، والسكون اللحظي المتأمل. من هنا، يصطبغ الفكر اليوم بطابع مراجعاتي، فهو ينظر إلى ماضيه، ويطل عليه وكأن لم يصب بالإعياء والهزال أبداً، أو كأنه بدل الوضع والرفع^{٢٣} الديالكتيكيين، قد كرس وراكم ترسباته في قاع

الذاكرة الإنسانية، وكأن هذه الطبقات المترسبة ذاتها لم تهضم إطلاقاً في تراكيب أوسع، ولم تذب في كيانات أكثر موضوعية، بل صمدت لهجمات التجديد، وتخفت في ملاجئ غير منظورة لتظهر ثانية في يوم من الأيام ناسفة عسف الرؤى المهمة.

رغم ان الحضارة الغربية شهدت إبان القرن العشرين زلازل مروعة استطاعت التغلب عليها، كالبلشفية، والفاشية، والنازية، ورغم انها جربت حربين عالميتين بكثير من الاقتتال والتدمير، إلا ان الديمقراطية بقيت قائمة رغم كل هشاشتها، وانتشرت في شتى بقاع الكرة الأرضية. من المحيط الهادئ إلى أمريكا وحتى أوروبا، يعيش العالم في مناخ اقتصاد السوق والتنافس الحر والديمقراطية، وهذه الأخيرة حتى بأدنى درجاتها الممكنة تعد شرطاً لازماً للنجاح الاقتصادي. هذه الحضارة الجديدة الفارغة من أي خيال أخلاقي، ومن أية قفزة شعورية أو قيم جديدة، بوسعها قلب معنى الوجود رأساً على عقب، تتموضع في كل مكان بوصفها الكلمة النهائية لهذا القرن الآيل إلى النهاية. ومع ذلك، ترتفع من كل مكان أصوات أخرى لا تريد الرضوخ لهذه القيم التجارية، وتطالب بالتراث القديم، وتتوخى إحقاق حقوق الهويات المنسية، وتنادي ببعث الأحلام التي دفنت في تربة النظام العالمي. هذه الأحلام المبعوثة، تأتي كلها من عصور أخرى، وثقافات أخرى، وأنساق وجودية وحياتية أخرى، ولا ترضخ بتاتاً للتساوي والتكافؤ الذي تنادي به الأنظمة الليبرالية المنتصرة، وإنما تعرض أساليب وأنساقاً أخرى للوجود. هذه الأصوات الجديدة تعبر عن مطالب ثقافات أقصتها وأذلتها وهمشتها حدائثة منفلة الزمام قضت في زحفها نحو فتح العالم، على كل نتوءات الوجود وسوت سطحه بالتمام. انها أصوات تمجد التباين وتبارك التمايز، وترفض عامية القيم التجارية، وتبشر بالنخبوية القبلية، وحتى بخصال الحياة الأرستقراطية، وهي تمنح رتبة واستواء المنطق التجاري، مفضلة فيما أخرى لا تهزم أمام جيروت الأرباح، وتؤمن عوضاً عن المادية القنوعة اللامبالية في حياة بلا نواقص ولا عيوب، ان حياة الإنسان الذي يكابد القدر الأعمى، ذات طبيعة

مأساوية. العودة المجددة لهذه القيم، بعناوين شتى وبصور مختلفة، من قبيل حماية البيئة، وروحانية العصر الحديث^{٢٤}، سبل الاطمئنان الروحي، وفنون المراقبة والمكاشفات، سوف لن تدهشنا إذا استقطبت قطاعات واسعة من الشباب وأثرت فيهم، ذلك ان ادبار الإنسان المعاصر حيال هذا النجاح المادي، كامل لا نقص فيه.

يتساءل كاستورياديس: «ما النموذج الذي تقدمه هذه المجتمعات الرأسمالية للمساحات الأخرى من العالم؟ أولاً، نموذج الثروة والقدرة التقنية والعسكرية. ولكن خلافاً للطروحات الماركسية والليبرالية الصارمة، تبدو مثل هذه المنجزات غير مثمرة بحد ذاتها، وغير مؤثرة في إيجاد آليات وأنشطة تحريرية. تعرض هذه المجتمعات صورة كريهة أمام العالم، صورة مجتمع يسوده فراغ هائل من حيث المعنى، فالقيمة الوحيدة هناك هي المال، والشهرة الصاخبة، والقوة بأبخس معنى للكلمة وابعثه على السخرية. المجتمعات المحلية تنهار في تلك البلدان، وينحدر التضامن إلى حضيض الإجراءات الإدارية. في مواجهة مثل هذا الفراغ يكتب الخلود للمعاني الدينية، بل وتستعيد سيطرتها وقوتها»^{٢٥}.

الفراغ الهائل في المعنى هو بالضبط سمة البؤس الوجودي لدى الإنسان المعاصر. الحداثة بعد ان وعدت بتحرير الإنسان، وبعدها أطلقت سراحه من ريقه الآلهة وقواصمهم، ومن أغلال الدين وقدسيته، ومن هيمنة (كانط)، انقلبت الى ضدها. وعلى حد ما قاله جان كلود غيبو: «صرف الغرب النظر عن سمته المميزة، أي عن القدرة على تحطيم أسوار الذات، والاستعداد لاستئصال جذورها، وعن ما يمكن تسميته وعي الذات»^{٢٦}. ببيان آخر، نسي الغرب معنى طرح الأسئلة، ونحت من الحداثة فخراً، وليس قلقاً يزلزله من الأعماق. «لقد تخلى الغرب عن استعمال ملكة نقد الذات التي بنى بها نفسه»^{٢٧}.

حينما تعذر على الغرب تشكيل العالم على أساس وجدده وهياجه البرومتي*، قفل راجعاً إلى ماضيه. وبهذا فإنه لا يعيد تقييم تراثه وحسب، بل وأرصدة الإنسانية بأسرها. يعتزم الغرب استذكار مراحل تاريخه وتاريخ العالم، فيقرأها ويكتشف

أسرارها وشفراتها، انه يعيد القيمة والأهمية لعلم آثار التفكير، وعلم أنساب المراسيم القديمة، وتاريخ الأرض والكائنات، وتطور المعتقدات السالفة والأساطير صانعة التاريخ. وكأنه وقد بلغ نهاية طريقه، ما عاد أمامه من هدف سوى العودة إلى الوراء، وإعادة النظر في المحطات التي سبق ان مر بها. الأحمال التي تخلى عنها طوال الطريق، والأضرار التي مني بها، كأنما حال الهياج العارم للتقدم والحركة دون ان يستشعر أهميتها في حينها.

لهذه النظرة إلى الوراء تبعتان: نقص ناصع في الإبداع واختزال القيم إلى المستوى العملي والتطبيقي. وأيضاً، اهتمام مضطرب بالثقافات الأخرى التي احتقرها الغرب، حينما كان يعدو بأقصى سرعة ممكنة نحو التقدم. وليسوا قلائل المبشرون بالتهور والمنادون بغروب الآلهة. سبقهم جميعاً نيتشه حين تحدث عن عدمية مستترة في داخل فكرة التقدم. لقد تحدث عن تبعية الفكر واستنزاف الطاقات المتفجرة التي ميزت الحضارة اليونانية القديمة المتوثبة الشيطنة قبل ان تفسد على يد وضع مثل سقراط. وجاء بعده في العشرينات من القرن العشرين اشبنغلر فنادى بتدهور الثقافة الفايوستية، وهايدغر الذي أنبأ ببراهين متينة عن نهاية الفلسفة. وبعد ذلك توالى المؤمنون بحلول الكارثة: أحدهم فضح فساد التنوير وتفسخه، والثاني تحسر على نبذ الأساطير عن رموز الروح الأصلية، وأشار آخر إلى السياق الحالك للتقدم، متحدثاً عن العواقب الوخيمة لفكرة موت الله وما سيليه من موت الإنسان. وهكذا يبدو الفكر مرتعداً خجولاً يخشى ان يتجاوز حدوده، عاكفاً على تحليل زلات التقدم وحالات الفساد في حركة التنوير ومنظومات القوة والسلطة. يشس التفكير من ذهنية «الأنا»، ومن عجز فاعل المعرفة (سوبجكت) الذي لا يتوكأ على غير أدواته ومصادره، فخرس ثقته بتلك الأذهان الكبرى التي كانت ترسم مصير الإنسانية، وتخندق في كمين النظرات المتطلعة، بغية تشخيص منظومات غير مترامنة، ونماذج وصور قديمة أزلية، ولا شعور الروح، وهي عناصر هندست صروح الميتافيزيقا الغربية.

هذا الاستسلام الشامل لعلم الآثار والتاريخ والانقطاعات، الناجم احتمالاً عن تأكل الغرب ذاته، أعاد نشر وإشاعة الثقافات القديمة، وأنساق الفداء والتضحية البائدة المنسوخة، وصور المراقبة والكشف، وفنون الخلسة السالفة. لم يستخدم الغرب صورته القديمة إلى هذه الدرجة. فقد راح يهيم بكل شئ سوى العقلانية الميتة التي انمسخت على حد قول كاستورياديس إلى مذهب مال وقوة. ولهذا يهبط التشكيك إلى مستوى السذاجة، ويفقد روحه النقدية، وينسى تراثه التنويري العظيم، ويقذف بالعقل جانباً.

يقول اتين باريليه: «ما يسمى بإحياء الدين، هو في الحقيقة إحياء الخرافات»^{٢٨}. إنسان العقد الأخير من القرن العشرين، إنسان خائف في أعماق وجوده. «انه يبني بيوته - من دون ان يصرح بذلك - في مناطق ممغنطة مناسبة، ويحرص على مد فراشه في مكان يستطيع ان يدفع فيه الأمواج السلبية. إذا كان رئيس حكومته يصادف ان يستشير الفوالين وقراء الطالع، وإذا كان عالماً، وذَّان يتعمق في الفيزياء الطاوية بقرطبة، لأنه يؤمن بالأجسام الشفافة والتناسخ. وإذا كان حارس مرمى في فريق كرة قدم يرسم الصليب قبل ضربات الهدف، ليطرد القلق والاضطراب عن نفسه. في مراقبته يؤمن بحلول الأرواح منهمكاً في طرد الشياطين أو ترويضها. وحينما يكبر يؤسس لشتى الفرق ذات العناوين الصبانية المذكرة بمغامرات تان تان...»^{٢٩}. إذا كان الإنسان المعاصر على هذه الدرجة من الشعور بالخطر، فلأنه ما عاد على سابق ثقته بعقله والتنوير. وهذا لا يسمى نزعة معنوية، بل عودة تعسفية للخرافة.

ولكن بموازاة كبت العقل والهبوط به إلى مستوى القيم المغرقة في المادية، تتبرعم حاجة أخرى. هي طبعاً ليست حاجة ثانوية، ولا تنشق من ميل إلى الغرائب والعجائب، بل هي حاجة حيوية ماسة. ها قد تلاشت الآن الأوهام النابعة من أحلام المدن الفاضلة، ويعتزم الإنسان تنظيم ملفه. وهو في هذه الحال يعلم انه بعد استخدامه لأنواع الفراغات الإيديولوجية، وبعد الوقوع في اسر أوهام وشراك عصية على التصور، يبدو الآن أكثر بؤساً وأقل حيلة وأدنى مرتبة ورصيلاً من أي وقت

مضى. هش، حائر، مبهوت، وتابع لأجهزة إنتاج أوتوماتيكية تعمل بصورة مستقلة عن إرادته، وهو عاجز عن السيطرة على عجلاتها العملاقة، يغوص باستمرار في رمال اللامعنى القاحلة. من هنا ينبع انشداده المفرط إلى كل ما هو غريب غير مألوف: الصور البائدة القديمة التي يعتقد أنها تشع جاذبية قديمة ساحرة، صور الحياة البدوية، حكمة الحضارات السحيقة، اكتشاف الطبيعة، ولا سيما البيئة التي لا ينحصر معناها في الطبيعة الميتة، بل يتسع ليضم الثقافة والعلاقات الاجتماعية أيضاً. لأن هذه الذهنية (الإيجابية من نواح عدة) تؤهل الإنسان لاستعادة وإعادة اكتشاف أشياء أقصاها العلم العصري المهيمن، تتوفر أرضية مناسبة لبعث أصوات مختلفة من تحت رماد القرون المستكبرة. صحيح ان هذه الأصوات ليست ذاتها التي كانت في السابق، بل استلهمت هي الأخرى أطراف الحداثة الزاحفة، لكنها في الوقت الذي تخلع فيه شكلها وتحتضر، توفر أجواء مليئة بالأوكسجين. لا تزال تحتفظ تحت النيران المطفأة الباردة، بحرارة العلاقات القومية الإنسانية التي نسينا لذتها ودفئها، وأذهانها تدرك الزمان على نحو مختلف. بالنسبة، للإنسان العصري المتسرع، والمسحوق تحت عقارب ساعة اللازمان التي تؤشر إلى زمن فارغ، لا أبعث على السكون من المحتوى النوعي لتزامن المرونة، المتجانس تماماً مع ميول الروح نحو المشاهدة الباطنية. بإمكان هذا الزمن ان يتوقف، وان ينضح بالحضور، وان يسبح في العلاقات، وان يضم وجود الإنسان تحت جناحيه المعلقين. معظم الغربيين الذين يسافرون لبلدان شرقية، يستهويهم قبل كل شيء الإيقاع البطيء للزمان هناك، والشعور بالإنعقاد المفعم بالتوكل، وان الشرقيين يتقاسمون هذا الشعور مع الآخرين بكل سخاء.

وإذن، يحاول التفكير المتذكر ان يطل على العالم بطوله وعرضه، بمعنى ان ينظر له بالنحوين: «المتوالي» و «المتزامن» في آن واحد. مثل هذه الإطلاة، تسمح للتفكير ان يشاهد المراحل المتوالية للثقافات المختلفة، وان يشهد في الوقت ذاته تراصف هذه المراحل إلى جانب بعضها. مراحل رغم أنها متوالية زمنياً، لكنها تتموضع أفقياً إلى جوار بعضها بنحو متزامن. الإنسان المعاصر يشاهد بشكل ما، جميع

أطوار التكامل الثقافي للإنسانية كشريط بانورامي طويل يمتد أمام ناظره: منذ العصر الحجري وإلى عصر المعلومات، بكل ما بينهما من أحقاب وأطوار.

لو لم يصرف الغرب النظر عن حيويته الثورية التي غيرت وبدلت كل القيم الثابتة في العالم منذ أربعة قرون، لما أتيح قيام مثل هذا الواقع. لأجل أن تتحقق سعة الصدر هذه، كان من الضروري ان يغير الفكر ذاته ومبدأ التقدم من مسارهما واتجاههما، حتى يحصل تغيير في النسق الخطي للنمو وبايقاعات متفاوتة، من أجل أن يحل نبذ التوهم ويأس عام محل هياج الفكر الثوري. خلاصة القول هي ان الإنسان الغربي كان عليه بدل ان يتصور نفسه مالك الطبيعة وسيدها، ان يصل إلى تصورات التعاون والتعاقد الأكثر تواضعاً. كان من الضروري للغرب ان يتنبه إلى حقيقة ساطعة ومرة فحواها انه ليس سيد الكائنات، وليس هذا وحسب، بل انه لم يعد يؤمن بالقيم التي ظل يفاخر بها قروناً مديدة. لو لم تجتمع كل هذه العوامل في بوتقة واحدة، لما ظهرت إلى النور معضلة الركون إلى التعددية الثقافية، ولما شهدنا كل هذه الفوضى في الآراء والطروحات والأصوات التي تطل من أعماق العصور السحيقة، ولما عرفنا هذه الأواصر الذهنية الجريئة. ينبغي الاعتراف ان هذا الواقع القشيب رغم كل فوائده الأكيدة، ينطوي على خطر فوري داهم. لقد أضاع العالم طريقه، وما عاد يعلم إلى أين يتجه، ما عادت ثمة قواعد أو قيم أو أصول أو معايير تلعب دور الناظم والضابط لهذه الفوضى الصاخبة في الأفكار والصور. إذن، تنساب هذه الأفكار والصور إلى حيث شاءت، فتطهو خلطة كثيفة، ليس بمقدور أي إنسان تشخيص طعمها الحقيقي.

هذا العالم الصاخب هو ذو وجهين في وقت واحد. من ناحية، نعيش اندلاع حرب ثقافات وخطابات تنتظم حول محور الهوية، وهي من الصخب والانفعال بحيث قد تتحول إلى ضرب من «فوضى البحث عن هوية». ومن ناحية ثانية نشهد بروز سنخ من «أنتلاف قوس قزحي»، ونعابن سلسلة من الأواصر المتقابلة تحت شخصيتنا وتزوقها عنوة. ولا ريب ان أصداء التفكير المتذكر ممكنة الرصد في

قوالب وأطر أخرى. ما يسميه هايدغر «تذكراً»^{٣٠} مقارب للمفهوم الذي نرمي إليه من تعبير «التفكير المتذكر» إلى درجة أنهما قد يختلطان على البعض، بيد أن «التذكر» لا يكتسب معناه إلا داخل نطاق فلسفة الوجود الهايدغرية. التذكر لا يشمل الوجود، بل يعني بآثاره وتركاته. الوجود في هذه الفلسفة لا يمكن إدراكه إلا على شكل «كان»^{٣١}، أي على صورة شيء لم يعد حاضراً. من أجل قبول تام به، يتوجب البقاء على الإيمان بقدر الوجود وحالات استتاره المتابعة التي تسطر بمجموعها تاريخ الميتافيزيقا.

أما فكرتنا فتختلف عن الكلام أعلاه، وهي شديدة التواضع بالنسبة إليه. ذلك اننا ننظر لهذه الفكرة ضمن إطار تضعيف الخطابات المهيمنة، ومن زاوية الإنطولوجيا المحطمة. اعتقد ان هذا الإعياء هو الذي يترك التفكير معطوفاً على ذاته، ويفرض عليه مراجعة مراحلها السابقة، وإعادة تنظيم اضبارته الألفية. لكن بودريار يعتقد ان نهاية هذا التاريخ، هو عودة إلى نقطة انطلاق الحركة، وكأن الحداثة شريط فيديو يعاد إلى الوراء دائماً. بتعبير آخر، كأن الإنسان يجرب النهاية مرة أخرى بصورة مقلوبة. تذكر التفكير فيما يراه بودريار ظاهرة يتسنى تعريفها بأنها تكامل ماضوي معكوس^{٣٢}، بل و«حالة تجميد أو استمهال نهاية القرن». أي ان الفكر بدل مراجعة أو إعادة تقييم التاريخ «راح يدون القرن العشرين بشكل معكوس». لكن، مهما كان معنى هذه الأحكام ((التذكر، أو إرجاء نهاية القرن))، أو التفكير المتذكر، ثمة شيء لا جدال فيه: لقد عرض الغرب ملفه والجميع أحرار في تقييم أبعاده الفعالة أو المنفعلة كيفما شاءوا.

٣- صراع الحضارات^{٣٣}

صاموئيل هانتينغتون، الأستاذ الأمريكي في مؤسسة «جون أولين»^{٣٤} للدراسات الإستراتيجية التابعة لجامعة هارفارد، يقول في مقال له نشر قبل عدة سنوات تحت عنوان «صراع الحضارات»^{٣٥}، ان البشرية دخلت طوراً جديداً من التوتر، بالإمكان ان

نطلق عليه اسم صراع الحضارات. الواقع انه كما في النظام القديم السابق للثورة الفرنسية حيث كان الملوك والسلاطين يعتبرون نظامهم السلطوي أمانة إلهية، وكانوا يتصادمون ويصطفون حيال بعضهم، فإن الوضع بعد الثورة الفرنسية انقلب إلى مصادمات بين الشعوب والأمم. بعد الحرب العالمية الأولى وائر وقوع الثورة البلشفية في روسيا، أنشق صراع آخر ذو مسحة إيدولوجية، وضع الشيوعية في مواجهة النازية والديمقراطية الليبرالية. وعلى عهد الحرب الباردة تبلور المعسكران المتخاصمان في إيدولوجيتين تبنت كل واحدة من القوى العظمى (أمريكا والاتحاد السوفيتي) إحداهما، وراحت تنادي بها وتروج لها. ولكن عقب انهيار جدار برلين، وتلاشي النظم الشيوعية، برزت إلى السطح مشكلة أخرى، مشكلة بين الحضارات. هنالك الحضارة الغربية في جهة، والحضارات الأخرى في الجهة الثانية.

وهكذا سيكون العالم في المستقبل ساحة صراع بين ثماني حضارات: الغربية، والكونفوشوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندوسية، والسلاف - ارثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الأفريقية. الإعراض عن فصل الدين عن الدنيا^{٣٦} أحد أبرز مميزات نهاية القرن العشرين، وهي ميزة ترافق العودة إلى الأصول والينابيع الأولى، والتشديد على الهويات القومية والدينية. يقول هانتينغتون ان أسوة اليابان، واسلمة الشرق الأوسط مجدداً، وعودة شبه القارة الهندية إلى الهندوسية، وروسيا إلى الخصوصية الروسية (المضادة لميول التغريب التي رفع لواءها يلتسين) تنبع كلها من هذه الحالة.

بالنسبة لمناطق الصراع، يعتقد هانتينغتون ان المشكلات المستقبلية ستكون بين الغرب والعالم الإسلامي، و«التحالف الكونفوشوسي - الإسلامي» الجديد نموذج لتحالف بين دول غير غربية، ترفض الانخراط في المعسكر الغربي، لذلك تلملم قواها لتستعرض عضلاتها إزاء القوى الغربية.

ما لفت انتباهي في هذا المقال، لا يتمثل في التبعات الاستراتيجية لهذه التحالفات الواقعية بنحو أو بآخر، والقادرة في المستقبل القريب على تغيير موازين

القوى، بل في مفهوم الحضارة. هل نحن حقاً أمام حضارات مستقلة تسكن مناخات ثقافية متباينة بشكل تام، كالتى شاهدها ماركو بولو في القرن الثالث عشر الميلادي، حينما سافر على طريق الحرير؟ لا أظن ذلك. أولاً، لم تعد الحضارات غير الغربية، أي الحضارة الصينية، واليابانية، والإسلامية عوالم مستقلة متكاملة مكتفية بذاتها، فهي لم تعد عوالم تدور في فلكها التاريخي الخاص. الحضارة أية حضارة لا تكون مبدعة إلا إذا تصورت نفسها مركزاً للعالم، وقادرة على استيلاء منظومة روحية تحوي الفنون والعلوم وأنماط الحياة سواء بسواء. يقول جوزيف نيدهام: السبب في الاستمرار المدهش والثبات المتين للمجتمع الصيني على مر آلاف السنين، هو أن هذا المجتمع المتوالد الواثق كان يعمل بصورة تلقائية ذاتية. بينما تميزت أوروبا بنزعة ذاتية إلى عدم الثبات والاستقرار. وكأن العالم الصيني يوجه بشكل تلقائي، وهذا ما يتيح له العودة إلى توازنه بعد تخطي فترات الاضطراب وعدم الاستقرار. في المجتمعات التقليدية الكبرى، تواجه كل بدعة أو إبداع يضمّر في داخله إمكانية إرباك النظام والتوازن البيئي، بالنبذ وعدم الترحيب. ربما كان السكون المؤثر إلى هذه الدرجة العميقة في هذه الحضارات، استحقاقاً حتمياً لهذا الجهاز التلقائي الذي كفل استقراراً ملفتاً طيلة قرون متمادية.

التراث بالمعنى الواسع للكلمة: الشريعة الإسلامية، الموروث الكونفوشيوسي، أو ساناتا دارماي، التراث الهندوسي، صمدت تقريباً أزاء هجمات التغيير، وبقيت وفيه لأصولها الأولى في عهود التأسيس الأسطوري. لم تحدث في هذه الحضارات أية طفرات مهمة ذات شبه وان بسيط بالنهضة أو الإصلاح الديني، أو مطلع عصر العلم والتقنية، ولكن منذ أن أصبحت الثورة الصناعية (التي تفجرت في المناخ الثقافي الاوروبي) من حق الجميع، ومنذ أن راح جهاز تنظيم حرارة الغرب يغلي محطماً صمامات الأمان واحداً تلو الآخر، وقعت حضارات العالم الأخرى بدورها في دوامة طوفان ما تزال أخطاره وتبعاته محسوسة إلى الآن.

لهذا، لم يعد في زماننا الحالي شيء اسمه التاريخ الهندي، أو الصيني، أو

الياباني، أو الإيراني، وأقصد تاريخاً خاصاً بهذه الحضارة، تاريخاً مستقلاً عن الشبكة العالمية الذي هو الآن جزء من نسيجها. إنما أمسى تاريخ هذه الحضارات في الوقت الراهن، تاريخاً عالمياً. يجوز الإدعاء ان التاريخ عقب الثورة الفرنسية والملاحم النابليونية أضحى تاريخاً عالمياً. منذ ان يتألف مشروع عالمي يبت التحضر، ويتسع ويمتد على أمواج حروب استعمارية، ويحتل جميع القارات، ويؤدي إلى تغير في الأفق الثقافي للعالم، ويتوغل إلى أنسجة كل الحضارات، عندئذ يتسنى القول بصراحة ان مشروع الحدائة الواسعة هذا يتغلغل تماماً في المساحات الموضوعية والواقعية، ويغير من الأخلاق والخصائص الروحية، رغم انه يواجه سدوداً منيعة في مضمار العقائد الموروثة، وتتواصل بيأس آخر فصول المقاومة.

النتيجة، هي ان مراكز كبرى تنتج قيماً روحية مستقلة، لم تعد موجودة في زماننا هذا. فالموجود هو مراكز اقتصادية: نيويورك، لندن، وطوكيو. يذهب فرنان برودل إلى تغير مركز ثقل العالم. بحسب ما يسميه الاقتصاد - العالم^{٣٧}. كل اقتصاد - عالم هو ثمرة واقع ثلاثي الأبعاد: الفضاء الجغرافي، والقطب التجاري (لندن سابقاً، ونيويورك حالياً)، والمناطق المتوالية. في عام ١٣٨٠م كانت البندقية هي المركز الاقتصادي العالمي. وما بين ١٥٥٠ و ١٥٦٠م حققت انتورب مثل هذه المكانة، وبعد ذلك أي نحو ١٥٩٠ حتى ١٦١٠م استعادت المنطقة المتوسطة منزلتها السابقة، وتبوأت جنوى عرش المركزية. ومنذ القرن السابع عشر انتقل اللقب إلى امستردام لمدة قرنين من الزمان. وما بين ١٧٨٠ و ١٨١٥م كانت لندن مركزاً للاقتصاد العالمي، وفي ١٩٢١ انتقل هذا المركز إلى الجهة الأخرى من الأطلسي، أي إلى نيويورك.

كل من يتحدث عن الحضارات غير الغربية على غرار هانتينغتون، فمن الضروري له ان يضعها في شبكة الحدائة الواسعة التي لم تبق أية نقطة من العالم بمعزل عن تأثيراتها في حدود علمي. الحدائة تركت بصماتها على كافة الحضارات، مهما كان منشؤها وإقليمها الجغرافي، فغيرت منها أو هبطت بها إلى الانحطاط. ربما أمكننا ان نستثني من هذا القول، القليل جداً من قبائل الامازون الذين نجوا بنحو

معجز من مذابح الجنس الأبيض، أو قبائل أخرى لا يعلم إلا الله في أية زاوية من العالم يواصلون حياتهم النباتية إلى الآن. وعلى ذلك، فنحن نعيش اليوم على أراضي التركيب والاختلاط، وعلى سعد اللقاء، أو ما اسميه منطقة الاختلاط أو حيز التهجين. حضارة خالصة يكون أعضاؤها مرتبطين عضويًا وأورغانيكياً بكل لا يقبل الفصام... هذا خيال محض.

١- عودة القبيلة

النقطة الأخرى هي ان مفهوم الحضارة كما يتصوره هانتينغتون، على الضد من حقيقة عصرية لا رجعة فيها هي ظاهرة العولمة. الفترة التي سماها فوراستية^{٣٨} «ثلاثين عاماً زاهرة»^{٣٩} (١٩٤٥-١٩٧٥) شهدت تنمية وازدهاراً تحقق بفضل حرية السوق والتطور المذهل في تقنيات الحمل والمواصلات والاتصالات. انهارت الحدود خلال هذه الفترة، وتم تسهيل حركة الأموال والأشخاص، ووجهت ضربات مؤثرة للاعتبارات الوطنية والهويات الثقافية المشوشة. العولمة (mondialisation) وبتعبير الإنجليز (globalization) هي في الوقت ذاته تيار لا يقاوم ولا يقبل العودة إلى الوراء. يقول روبرت رايش في كتاب له بعنوان «اشغال الأمم»: «اننا نعيش تحولاً سيضفي على اقتصاد القرن الآتي وسياسته بنية جديدة. لن تعود ثمة تقانة وطنية، ولا مؤسسة وطنية، ولا صناعة وطنية. واقتصاد وطني - حسب مفهومنا على الأقل - سيتلاشى هو الآخر. ما سيقمى داخل الحدود الوطنية، هو السكان الذين يقطنونها. وأوراقهم الرابحة، وقدراتهم على الإنتاج، وروحهم الإبداعية»^{٤٠}.

تتلور العولمة في تنميط انساق السلوك. لكنها إلى جانب ذلك تستبطن تعددية الهوية التي تتجلى بصور شتى: الهوية الوطنية، الهوية القومية، والهوية الدينية. وحسب إيضاح برتران بدي^{٤١}: العولمة تقضي على حالات الخضوع المدنية والوطنية، لكنها تستمد رصيدها من العلاقات فوق الوطنية. تمهد هذه العلاقات لضروب مختلفة من التضامن تكتنف هويات بديلة. وهكذا تنتفض القوى المعارضة

(الهويات الجديدة) ضد هذا النظام العالمي الجديد الذي لا تستطيع السيطرة على مفاصله وتضاعيفه، وتشفع بأحاسيس اليأس والخيبة لتستحضر الأرواح القديمة أمام ناظري هذا التيار غير الارتدادي (الذي لا رجعة فيه). والحصيلة هي ان هذا الهياج الممهد الموازن سينتج ظاهرة «العودة إلى القبيلة» العكسية.

العولمة، و عوضاً عن التقريب بين الشعوب، غالباً ما تركت تأثيرات عكسية في بلدان الجنوب. انه تيار لا يقضي على التمايزات القبلية، ولا يقرب بين وجهات النظر، إنما ينطوي على خطر تكريس ردود الأفعال المطالبة بالهوية. ردود الفعل هذه تصدر عن من يعدون العولمة مؤامرة. من جهة ثانية لأن تقنيات الاتصال الحديثة باهضة التكاليف، ومعظم برمجياتها الكومبيوترية أمريكية، فإن قرية مك لوهان العالمية ستتلور على أساس نموذج غربي. يتاح القول ان انتصار الاتصالات أيقظ الوعي بالآخريّة إلى حد ما، وهو وعي يتمظهر في ردود الفعل الراديكالية الحادة. في مثل هذا الإطار، تنبدي الحضارات غير الغربية على المسرح السياسي اليوم، في شكل ردود أفعال مكرّسة للهوية ازاء تيار العولمة الذي لا طاقة لأية حضارة على مواجهته أو تحاشيه. فكلما ازدادت المقاومة حياله، كلما ابتعدت هذه المقاومة بأصحابها عن المسار العالمي، وكلما اعتزلنا بأنفسنا جانباً كلما وقعنا في شراكة اكثر ورحنا ضحية له من دون ان نبتغي ذلك، وفي حين يتوجب علينا أنفسنا ان نسد فواتير هذه التضحية.

يعتقد مؤلف كتاب «الإمبراطورية والبربر الجدد» جان كريستوف روفن^{٢٢} ان ظاهرة اسمها «بلدان الجنوب» تراجع بامتياز. فهناك «مناطق رمادية» أو مساحات جديدة بلا هوية^{٢٣} آخذة بالظهور الآن. في هذه المناطق، قد يكتمل غياب سيادة القانون مما يؤدي إلى نزعات عنف لا حدود لها، كما حدث في الصومال، وليبيريا، ورواندا، وأجزاء من أمريكا اللاتينية. حتى البلدان الجنوبية ذات المستوى المعيشي الأفضل تلوح كأنها نسخ ممضة ومحزنة لبلدان الشمال: مدن هائلة ذات نمو فوضوي منفلت، تجهيزات صناعية قديمة، تقليد كاذب للديمقراطية، ظاهر مخادع مظلي

بالمساحيق على نحو رديء، وبكلمة واحدة: حادثة غير نافعة. لا سيما وان البلدان الاشتراكية سابقاً تسير الآن على حد تعبير جان شنو نحو مستنقعات الفقر والميل إلى الجنوب. يرى شنو ان مصطلح العالم الثالث ليس ملائماً للعصر^{٤٤}. مضافاً إلى ان زوال العالم الثاني (البلدان الاشتراكية) ترك الهوية العددية لبلدان الجنوب بلا معنى. فمع غياب القطب الثاني للقوى العالمية، انخفضت مستويات الأداء وقدرات التفاوض لدى بلدان العالم الثالث بصورة ملحوظة.

أكثر البلدان الآسيوية (جنوب شرق آسيا) نجاحاً، وهي اليابان والنمور، والنمور الصغيرة، لا تعاني من أوام كبرى فيما يخص هويتها. انهم يعون جيداً ان ثمة عالماً واحداً هو عالم الحداثة، الذي لا يعد معياراً انتزاعياً، بل كلاً لا يتجزأ أبدعه الغرب. بغية ان تستطيع هذه الدول مواصلة حياتها في عالم التنافس والافتراس، لا مناص لها سوى التحديث. وهنا نضع اليد على نقطة أساسية. «اليابانيون، والتايوانيون، والكوريون يحسبون أنفسهم موفقين. على ان توفيقهم أشبه بنجاح التلميذ المجد الذي يقدم إجابة جيدة في امتحان بلغة أجنبية»^{٤٥} سيطرة آسيا على الحداثة سيطرة على التقانة، لا على فن محلي أبدعته بنفسها.

لأضرب مثلاً محدداً. زرت اليابان للمرة الثانية عام ١٩٨٤ للمشاركة في مؤتمر تسوكوبا المتعدد الاتجاهات. أقيم هذا المؤتمر تحت عنوان «طرق المعرفة» من قبل جامعة تسوكوبا بالتعاون مع إذاعة فرانس - كولتور. وكنت من ضمن الفريق الفرنسي المشارك في المؤتمر. وقد حضر المؤتمر أيضاً أمريكيون، وهنود، وفرنسيون، وطبعاً يابانيون هم مضيفونا. لاح لي ان التفاهم بين الغربيين واليابانيين يواجه عادة بعض الصعوبات والعراقيل. انني اسمي سلوك اليابانيين محيطي أو عالم ثالثي، رغم ان هذا المصطلح لم يعد اليوم شائعاً. حينما كان يحاول عالم ياباني إثبات دور الطاقة الحياتية (ki باللغة الصينية) - ذات الأهمية البالغة في مذهب الزن - من الناحية العلمية، بدأ الغربيون غير متجاوبين، ان لم نقل انهم عارضوا هذه الأفكار صراحة، فهذا النمط من البراهين غير ذي معنى، ولا هو مقبول إطلاقاً بالنسبة لهم، بل

هو أشبه بضرب من الاسترسال أو «التصفيط» السحري منه بالبرهنة العلمية. كان لليابانيين على امتداد هذه الاجتماعات سلوك مزدوج: من جهة كانوا يرومون تكريس وإثارة ثنائية الشرق والغرب، والاعتماد على غرابتهم وخصوصيتهم اليابانية الحاسمة، ومن جهة أخرى وبنفس الدرجة كانوا يصبون إلى المصالحة، ويسعون للتمتع بمباركة وتأييد العلوم الغربية مهما كان الثمن. سلوك فصامي بكل معنى الكلمة.

ب - ما بين «ليس بعد» و«إلى الأبد»

لنعد إلى مفهوم الحضارة. ما هو الواقع الحالي للحضارات غير الغربية؟ تعيش هذه الحضارات (باستثناء بعضها التي استوعبت العصر الحديث بصورة كاملة) ظروفاً بيئية وسيطة. انها تقع بين «ليس بعد» و«إلى الأبد»، بين حداثة تتكسر لكنها لم تستوعب تماماً، وتراث آيل إلى الانهيار ولن يعود لصورته الأولى إلى الأبد. حتى العودة إلى الماضي والانضمام إلى نقطة البداية «الصفراء»، لن تفضي غالباً لأية نتيجة. أية عودة إلى الماضي خداع ووهم، ونتيجتها الوصول إلى صحراء مقفرة. لا أخال ان الحضارات غير الغربية وبالمعنى الدقيق للكلمة، أي بوصفها كلاً منسجماً، تمتلك نموذجاً معرفياً مستقلاً أو ابستيميا (إطاراً معرفياً) سائدة. أمواج الحدائث المتتابعة تنخر البيئة الاجتماعية لهذه الحضارات. وطبعاً، ثمة أساليب وجود غير غربية، إلا أنها تعرضت في قليل أو كثير للهجمات والضربات، وتعد غير مناسبة للعصر إلى حد ما. في عصرنا الراهن، تتموضع الأساليب الخارجة عن إطار الحضارة الغربية، في أعماق السلوكيات والأخلاق التي تعرض إلى النور في العالم غير الغربي ما يمكن تسميته «ما فوق الواقع»^{٤٦}. ولأن هذا العالم ليس له وجود حقيقي مؤثر في الجغرافيا الصناعية. الاقتصادية العالمية، يبقى حيس المساحات الخيالية من وجود الإنسان. ما فوق الواقع هذا، المتأخر غالباً عن قفزات التاريخ، هو الذي يحافظ على اتزان الإيقاع الروحي للإنسان غير الغربي.

هذه «الفضاءات الداخلية» وما يجسدها من مراسيم وطقوس، تجترح أقاليم وجودية مستقلة داخل النظام الصناعي - الاقتصادي - العالمي. وبكلمة أخرى، هذه الفضاءات هي بقايا داخلية (وجدانية) لأسلوب وجود ثر جداً من الناحية الأنثروبولوجية، على مستوى العلاقات الإنسانية البالغة الصميمية على الأقل، أو على مستوى التعاطف والاهتمام بالآخرين والاستسلام للمصير. كيف يتسنى إعادتها ثانية إلى دائرة الوجود؟ هذه هي المشكلة الكبرى. ومن الطريف ان يكون الغرب نفسه يكابد منذ فترة هذه المشكلة يومياً، في مجال الهجرة على الأقل. هل الهجرة سوى استقرار أرض وجودية ذات حساسيات مختلفة وتممايزة داخل هيكل الجمهورية العلمانية المتجانس الرتيب؟ ما يزعج الغربيين هو عدم تناغم إيقاع المهاجرين مع إيقاعهم، فوعيمهم للزمان والمكان مختلف، وسلوكهم لا يشبه سلوك الغربيين. فحيث ان الحضارات غير الغربية لا تعد عوالم متكاملة، تتبدى أساليب وجود هذه الحضارات كأراض مسيجة داخل العالم الغربي، وهذا ما يتسبب في صدام المستويات، واللقاءات المثمرة تقريباً، وحالات التجاوز الاستفزازية تقريباً.

تعبير «التعددية الثقافية» يدل على مثل هذه الأجواء والظروف. انه تعبير غامض إلى حد ما، ويشير في الظاهر إلى تعايش مستويات ثقافية مختلفة في مكان واحد. ما يمكن رصده في الولايات المتحدة اليوم، وهي الأرض الموعودة لهذه الظاهرة الجديدة، صورة يتسنى ان نشاهد فيها الواقع المستقبلي للعالم من الآن: تعايش كافة «الأقاليم الوجودية» النابعة من ثقافات العالم المختلفة، المحكوم عليها بالصبر على مجاورة بعضها في عالم موزائيكي.

ج - الحداثة، هل هي حضارة إلى جانب حضارات أخرى؟

أرى من اللازم أن أعود لإشكالية صراع الحضارات كي أوضح فيها بعض النقاط. بعد المقال الشهير لهانتينغتون المنشور سنة ١٩٩٣ في مجلة العلاقات الدولية، وصدور الكثير من الردود والتعليقات عليه، وضع الرجل كتاباً حول الموضوع عنوانه

«صراع الحضارات والنظام العالمي الجديد»^{٤٧} شرح فيه آراءه بمزيد من التفصيل.

يتأسس تحليل هانتينغتون على فرضيتين يجوز القول انهما بحاجة متقابلة لبعضهما:

١- الحضارة الغربية ليست عالمية شاملة، إنما هي حضارة إلى جانب حضارات أخرى تنحدر صوب الانحطاط.

٢- الحضارات غير الغربية ذات القاعدة الدينية تستفيق ثانية معارضة سيادة الغرب وهيمنته، من خلال العثور على قيم بديلة للقيم الغربية. منذ هذه اللحظة، يغدو صراع الحضارات أمراً لا محيص منه.

فيما يتصل بالفرضية الثانية، سبق ان قلنا ان التحدث عن هذه الحضارات غير الغربية (التقليدية افتراضاً) بوصفها كلاً مستقلاً مكتفياً بذاته، ممارسة لا معنى لها. أولاً، ما عادت هذه الحضارات تتحرك حول مدار تاريخها، وإنما تتردد في ظروف وسيطة بين «ليس بعد» و «إلى الأبد». أما القيم الآسيوية (والكونفوشيوسية بخاصة)، التي تعتبر بعض البلدان الآسيوية نفسها منبعثة منها، ويذكرها هانتينغتون بالتفصيل في الفصلين الرابع والخامس من كتابه (ويسمياها التبيئة)^{٤٨}، ومنها على سبيل المثال النظام القائم على القوة، والانضباط، والمسؤولية العائلية، ورجحان الجماعة على الفرد، وجميع القيم المستلهمة والمنبعثة من أفكار كونفوشيوس، حتى في البلدان الآسيوية المسلمة، ففي الوقت الذي تعد فيه ميزة حسنة بل وورقة رابحة لفعاليات وقفزات اقتصادية، تنتقل على المدى البعيد إلى ثغرة على جانب كبير من الخطورة. ذلك ان هذه القيم تضغط عملية الديمقراطية الحقيقية باختزال الطرق إليها، وتستحيل على الأمد البعيد إلى بؤر هيمنة وتسلط مسببة سخطاً عاماً. الاضطرابات وأعمال الشغب في إندونيسيا وماليزيا خير دليل على هذا الرأي. أضف إلى ذلك ان الأزمة الآسيوية الأخيرة أثبتت ان هذه المجتمعات، وبسبب افتقارها لمؤسسات ديمقراطية معارضة للسلطة، عرضة لأخطار الفساد المالي.

من جانب آخر، صحيح ان ترجيح الجماعة على الفرد نافع للخطوة الأولى في طريق التنمية الاقتصادية، بيد انه غير كاف للخطوة اللاحقة أي خطوة الإبداع، ففي

هذه الخطوة ينبغي التوسل بعوامل أخرى من قبيل الإبداع الفردي والروح التجارية العملية. وهذا ما يؤدي إلى الشلل، وركود الأنشطة، وفقر الإبداع، خصوصاً عند الأزمات المفاجئة. ولذا، يعترف اليابانيون أنفسهم (وهم من سببت هذه الثغرات البنيوية مشكلة لمجتمعاتهم) ان النظراء الآسيويين ليل غيتس^٩ ومقلديه الأمريكيين ليسوا كثيراً.

دعوات تكريم القيم الآسيوية التي تعالت إبان فترات الازدهار الاقتصادي، خفتت وتهاوت بشكل ملحوظ خلال الأزمة الأخيرة في تلك المنطقة. حتى اليابان، هذا المحرك الآسيوي الذي كان إلى ما قبل عشرة أعوام يتمتع بنفوذ عظيم يخشى ان يحوله إلى «المرتبة الأولى»^{١٠} فيتخطى حتى الولايات المتحدة، بدد أطياف كل التنبؤات المتفائلة التمجيدية. مضافاً إلى ان اليابان يتخلص بصعوبة من الركود الاقتصادي، فانه يخسر التفوق التقني الذي يبدو انه يتحلى به مقارنة بمناطق أخرى من العالم. العقبان الناتجة عن القيم الآسيوية تظهر تحديداً أثناء الأزمات الكبرى (وسيكون عددها كبيراً ربما) ويعزا سبب ذلك إلى عدم المرونة والعجز عن إبداء ردود فعل سريعة حيال الأزمة، وذلك خلافاً لأمريكا التي سرعان ما تشن عاصفة من النقد ضد نفسها، وتجدد بنيتها بمشقة وصعوبة في الغالب، لتتأقلم مع الأوضاع والظروف الجديدة. مهما كان الانضباط القسري، والأخلاق الجماعية نافعة لترغيب الأفراد وتعبئتهم باتجاه معين، الأنفع منها لإعادة تقييم المواقف بمنهج نقدي ومعالجة الأزمات المتنوعة، هو الإبداعات الفردية، والمؤسسات الليبرالية، والتجمعات الديمقراطية المعارضة للسلطة.

ما تفتقده هذه المجتمعات هو القدرة على دراسة أخطائها، وروح النقد، والشجاعة والاستقلال المؤسستي والفردي الذي يمكنها من إجراء عمليات جراحية لازمة للقضاء على أمراضها الاجتماعية.

يقول غي سورمان في هذا الصدد: «لو أريد مني ان اختار من بين العناصر البانية لقوة الغرب واحداً فقط، لاخترت القدرة على النقد الباعثة على التنافس بين

النظريات. طالما حافظنا على هذه القدرة، لن نستطيع المجتمعات الفاقدة لها ثقافياً أن تسبقنا. النقد والنقد الذاتي، وهي مفاهيم أوروبية، لا تترسخ في آسيا إلا بصعوبة. الحضارات الآسيوية بدل ان تنقطع عن الماضي لتتمكن من الإبداع، تجتر نفسها لكي تبلغ الكمال»^{٥١}.

والآن، أود الإدلاء ببعض النقاط حول الإحياء الإسلامي. يؤكد هانتينغتون (وهو غير مخطئ) ان المسلمين يتشبثون بنحو جماعي كثيف بالإسلام، فالإسلام بالنسبة لهم بحكم ينبوع الهوية والشرعية والاستقرار، وشعار «الإسلام هو الحل» تابع بدوره من هذه العقيدة. بيد ان تصوره في هذا التحليل للفضاء الجغرافي باعتباره حيزاً ثقافياً ودينياً، لا يبدو صائباً. بيربيار^{٥٢} يقول محقاً في نقده لنظريات هانتينغتون ان لائحته لحضارات العالم محدودة. «التعاريف المبتنية على مثل هذه المعايير خليقة بالمعارضة منذ البداية»^{٥٣}. لتأخذ معيار اللغة على سبيل المثال. اليابانية هي اللغة المشتركة لإمبراطورية الشمس، والصينية الماندارنية لغة الإمبراطورية الصينية. ولكن ما هي اللغة المشتركة للحضارة الإسلامية؟ إنها ليست العربية بلا شك. تحليلات هانتينغتون لا تعير أهمية للفوارق الدقيقة. هل يتسنى تقييم حضارات متباينة إلى هذه الدرجة، كالحضارة الصينية والحضارة الإسلامية، بشكل واحد؟ الحضارة الصينية تنظم على أساس مركز عصبي هو عاصمة الإمبراطورية، والحال ان الحضارة الإسلامية كانت ممتدة من سواحل الأطلسي حتى سواحل المحيط الهادئ^{٥٤}. والفوارق بين الإسلام العربي، والإيراني، والتركي، والهندي كثيرة. لهذا يعتقد بيار «ان الأفضل هو ان نقول: الحضارات الإسلامية»^{٥٥}.

لنعد الآن إلى مفهوم الحداثة. انها ليست ظاهرة يمكن التغاضي عنها، أو إزاحتها جانباً وإحلال اليوتوبيا الفلانية المنتمية للعصر الذهبي محلها. الحداثة تترك تأثيراتها منذ البداية على اختياراتنا. الخيارات محدودة جداً نظراً لعولمة الاقتصاد. لا يمكننا الفصل فصلاً تاماً بين الأدوات المعرفية التي تزودنا بها التقنية والعلوم الإنسانية الحديثة وبين انطباعاتنا الذهنية عنها. ذلك ان أي نجاح في هذا المضمار يستدعي

سقفاً معيناً للتطابق والاتساق بين الأدوات، والذهنية التي تستخدم تلك الأدوات، وبغير ذلك سنواجه فصاماً تاماً. لهذا تلوح لي مقولة أحد المسؤولين السعوديين التي رواها هانتينغتون في كتابه خالية من المعنى: «نحن السعوديون نرنو إلى تحديث بلادنا، وهذا لا يعني بالضرورة تغريب البلاد»^{٥٦}. الفصل بين هاتين عمليتين صعبة، إذ ثمة تلازم متبادل بينهما ولا تأثير لأحدهما من دون الثانية.

كل عملية تحديث ناجحة تقتضي سقفاً عالياً من التغريب. والمراد من التغريب تغييرات في التصورات والرؤى. لا مرء ان السلوكيات مما يمكن كبتة على الأمد القصير، اما على الأمد الطويل فلا بد ان تطفو التناقضات إلى السطح.

لنعد الآن لموضوعتنا الأولى. يذهب هانتينغتون إلى ان الحضارة الغربية حضارة كغيرها من الحضارات في العالم، غير ان فكرته هذه «الصحيحة عموماً من زاوية سياسية»^{٥٧} تغفل نقطة أساسية، فالحضارة الغربية استثناء لأنها الوحيدة التي جربت قفزات صاخبة وانقطاعات معرفية مدوية أحياناً، وغيرت الطبيعة بشكل كامل. منذ ان ظهرت الحداثة، لم تعد هذه الحضارة مقتصرة على العالم الغربي. الحضارة الغربية وبفضل مؤسساتها الاجتماعية - السياسية، أضحت تراثاً للإنسانية برمتها. نحن جميعاً، على اختلاف منابتنا وهوياتنا الثقافية، غربيون، لأننا مظهر لحقوق الإنسان الأساسية التي أفرزتها حركة التنوير. علينا ان نضيف لهوياتنا (والله وحده العالم كم عددها) هوية أخرى تربطنا بسائر البشر في العالم بعيداً عن الخصائص العرقية، والدينية، والثقافية الخاصة.

مثلما شملت ثورة العصر الحجري الكرة الأرضية برمتها، وخلقت بؤراً حضارية كبرى، فكانت المنجز الطبيعي للإنسان الذكي، كذلك الحداثة الناجمة عن القفزات العلمية الغربية، تمددت لتستغرق كل أرجاء العالم، حتى يمكن القول انها تغلغلت عن غير قصد إلى داخل الشفرة الجينية لثقافة الإنسان المعاصر. وبالطبع، ثمة حضارات رفعت ألوية القيم القومية والدينية والوطنية (الأمر الذي شدد عليه هانتينغتون أعظم التشديد) ليجابها بها الغرب فيرفضه جملة وتفصيلاً، باحثين عن

طرق مختصرة، وبدائل لهذا «الخطر» الذي لا يشعرون بالإنشداد إليه على الإطلاق. انهم يطرون بكل صخب حسناتهم وفضائل أجدادهم، وبراهين تفوقهم الآسيوي والإسلامي، و... الخ، بيد انهم مهما فعلوا لن يكون بمستطاعهم العثور على قيم بديلة لهذا التحول النوعي، فهذا التحول يتعلق بهم أنفسهم، وهم لا يستطيعون ان يستبعدوه ويتجاهلوه، لأن هذا سيكون إلغاء لجزء من وجودهم أنفسهم.

منافسة التحولات العارمة التي نعجز عن تقديم بدائل ناجعة لها، وإلغاء الواقع القاسي الذي تنتجه الأحداث والتطورات بواسطة أوام قومية لها محتواها العاطفي طبعاً، لكنها تبقى عقيمة غير مجددة، والتمرد على هوية جديدة هي ملك لنا أيضاً، وإحلال هوية خيالية محلها، كل هذه الممارسات وأمثالها لن تعالج لنا مشكلة العولمة، ولا معضلة العودة إلى النزعات القبلية، حتى لو كانت هذه الحضارة الجديدة بصغر «ثقافة دافوس»^{٥٨} كما يزعم هانتينغتون، ولا تضم سوى واحد بالمائة من سكان العالم. ينبغي الاعتراف بنحو حاسم وإلى الأبد اننا جميعاً ركاب سفينة واحدة. العلاقات المتقابلة التي شاهدنا اسقاطاتها على كافة مستويات الواقع، لا تسمح لنا بتشكيل جماعة معزولة لها أحكامها وخصائصها المتمردة. فهذه عملية غير ممكنة التحقق على أرض الواقع، خصوصاً إذا علمنا ان أحد أبعاد كينونتنا (وهو ليس أقل هذه الأبعاد أهمية) أمسى بلا ريب «غريباً» أي «حدائياً»، حتى لو لم نتفطن نحن لهذه الحقيقة، ونبذناها جانباً بطرف إصبعنا.

الهوامش:

^١ - melting-pot.

^٢ - multiculturalisme.

^٣ Michel Foucault, L'archéologie du savoir, Gallimard, Paris, ١٩٦٩ P.١٧.

- ^٤ - Roma quadrata.
^٥ - Septimontium.
^٦ - Servius Tullius.
^٧ - Aurélien.
^٨ - Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. Par J. Odier, PUF, Paris ١٩٧٦, p. ١٢-١٣.
^٩ - Ibid. P. ١٤.
^{١٠} - Amin Maalouf: *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, ١٩٩٨, p. ٧٩.
^{١١} - *Il est permis d'espérer*, trad. Par Barbara Faure, Calmann-Levy, Paris, ١٩٩٧, p. ١٦.
^{١٢} - Ibid. p. ٦٠.
^{١٣} - Ibid.
^{١٤} - Ibid. p. ١٣٤.
^{١٥} - Herman de Keyserling, *Analyse spectrale de l'Europe*. Trad. de l'allemand par Alzir Hella et Olivier Boussac, Christian de Bratillat, éditeur, Paris, ١٩٩٠.
^{١٦} - Ibid. p. ٢٥.
^{١٧} - Ibid. p. ٥٩.
^{١٨} - dichotomie.
^{١٩} - Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Foreword by Saul Bellow, Penguin Books, ١٩٨٧, pp. ٥٢-٥٤.
^{٢٠} - englobant.
^{٢١} - altérité.
^{٢٢} - La mémoire récapitulative.
^{٢٣} - dépassement / Aufhebung.
^{٢٤} - New Age.

^{٢٥}- "Le délabrement de l'Occident", in Esprit, décembre ١٩٩١.

^{٢٦}- Jean. Claude Guillebaud, La trahison des Lumières, Seuil, Paris, ١٩٩٥, p.٣٠.

^{٢٧}- Ibid.

* برومتي إله الثورة والهياج الذي جلب النار من السماء إلى سكان الأرض.

^{٢٨}- Etienne Barilier, Contre le nouvel obscurantisme, Eloge du progrès, Edition Zoé, L'hebdo, Paris, ١٩٩٥, p.١٠.

^{٢٩}- Ibid. pp.٥-٦.

^{٣٠}- Andenken.

^{٣١}- gewesen.

^{٣٢}- involution.

^{٣٣}.نشر جزء من هذا المقال في مجلة Esprit في نيسان ١٩٩٦م.

^{٣٤}- John Olin.

^{٣٥}- Samuel P. Huntington "The Clash of Civilizations", Foreign Affairs Summer, ١٩٩٣.

بعد ذلك أصدرها هانتينغتون آراءه في الكتاب التالي:

The clash of civilizations and the Remaking of world order, simon & Schuster, ١٩٩٦

^{٣٦}- de- secularization.

^{٣٧}- Weltwirtschaft.

^{٣٨}- Fourastié.

^{٣٩}- Les Trente Glorieuses (١٩٤٥-١٩٧٥).

^{٤٠}- Robert Reich, The Work of Nations, New York, ١٩٩٢, p.٣.

^{٤١}- Bertrand Badie et Bernard Cazes, "L'ordre mondial: concert ou cacophonie" in La Quinzaine Littéraire, ٧ au ٣١ août ١٩٩٣.

^{٤٢}- Jean Christophe Rufin.

^{٤٣}- terrae incognitae.

^{٤٤}- Jean Chesneaux, "De l'Est-Ouest au Nord-Sud, du Nord-Sud au planétaire, in` La Quinzaine littéraire, op. cit.

^{٤٥}- Jean-Luc Domenach, "L'Asie: d'une mondialisation à l'autre", in La Quinzaine littéraire, op.cit.

^{٤٦}- méta- réalité.

^{٤٧}- op. cit.

^{٤٨}- indigenization.

^{٤٩}- Bill Gates.

^{٥٠}- Number One.

^{٥١}- Guy Sorman, Le monde est ma tribu, Fayard, Paris, ١٩٩٧, p.٢٢٣.

^{٥٢}- Pierre Béhar.

^{٥٣}- "Les civilisations et l'avenir du monde" in Futuribles, décembre ١٩٩٧,p.٨.

^{٥٤}- Ibid. p.١٠.

^{٥٥}- Ibid.

^{٥٦}- Huntington, op. cit. p.١١٠.

^{٥٧}- politically correct.

^{٥٨}- Davos، مدينة صغيرة تقع شرق سويسرا، لا تحتوي سوى قربتين ولا يزيد عدد سكانها على أحد عشر ألف نسمة. يجتمع فيها عدد كبير من أصحاب الصناعات وكبار الاقتصاديين والسياسيين مرة واحدة في السنة ليتدارسوا قضايا العالم الساخنة. ويعرف اجتماعهم السنوي هذا باسم World Economic Forum.

أنماط الإيمان ومسألة الاعتراف بالآخر

من يؤمن ومن يكفر؟

علي حرب*

ما زالت مسألة الدين والعلمانية وما يتصل بها من مسائل تتعلق بالإيمان أو بالموقف من الآخر والمختلف، تستغرق الكثير من الجهد والوقت والمناظرات والمداخلات. ولكن قلّ أن نجد أو نسمع كلاماً يسهم في زحزحة المشكلات أو حل الثنائيات التي يجري تداولها منذ عقود.

من قبيل ذلك الكلام الذي جاء علي لسان الدكتور محمد عمارة أحد أعلام التيار الإسلامي في إحدى الندوات المتلفزة، كقوله بأن العلمانية قتلت الدين في أوروبا، أو بأن العلمانية تتعارض قطعاً مع الدين الإسلامي بنوع خاص، أو بأن الإسلام يعترف بالآخرين فيما الآخرون لا يعترفون به، فضلاً عن المواقف التي يتعامل أصحابها مع العلمانيين بعقلية التهمة بوصفهم خارجين على الدين والإيمان.

ولنتوقف عند القول بأن العلمانية قتلت الدين في أوروبا. لا شك أن الكنيسة، بوصفها الحارسة للعقيدة والإيمان، قد هزمت وانكسرت شوكتها في أوروبا، خاصة بعد الثورة الفرنسية. ولكن هل هذا يعدّ هزيمة للدين؟ من جهتي لا أنظر إلى المسألة على هذا النحو، ذلك أن الكنيسة هي نفسها قد انتهت إلى تقويض المعنى الديني، بعد أن تحولت إلى سلطة رهيبية كان رمزها يومئذ محاكم التفتيش وما ألحقته بالناس

من القهر والأذى والظلم، فضلاً عن الحروب الدينية، على احتكار المشروعية، وما جرت به من الفظائع الوحشية، مما يعد انقلاباً على القيم الأصلية للمسيحية. ولعل هذا الواقع البائس هو الذي وقف وراء محاولات الإصلاح الديني في أوروبا. ولذا فإن ما تعرضت له الكنيسة من النقد والهجوم، من جانب الحداثة التنويرية، وقد حملها على إجراء مراجعة نقدية إيجابية وبناءة، تطال مواقفها من العقل والعلم والعالم والآخر مما يعد نوعاً من الإحياء الديني، وليس القتل، بقدر ما أسفر ذلك عن التجديد في معنى الدين تطوراً أو تحديثاً لبعض مفاهيمه أو ممارساته.

وهكذا فإن موقف الكنيسة قد تغير اليوم، باتجاه الانفتاح والتسامح والاعتراف، مما يجعلها تقبل النقد والمراجعة أو تمارس الاعتذار من الغير. هذا ما فعله باب روما السابق، عند زيارته لدمشق، إذ اعتذر عما سببه الكاثوليك الغربيون من الإساءة للأرثوذكس الشرقيين.

أما قبل ذلك، فما كان سائداً هو استراتيجية الإقصاء والإلغاء، سواء بين الديانات أو بين الطوائف والمذاهب داخل الديانة الواحدة. ومن اللافت في هذا الخصوص أن الغربيين الذين وقفوا، يومئذ، موقفاً إيجابياً من الإسلام ونيبه وثقافته، لم يكونوا لاهوتيين أو رجال دين، بل كانوا خارجين على الأطر الدينية، من ذوي العقول التنويرية المنفتحة، كالشاعر الألماني غوته.

وهذا ما كان يجري أيضاً في المجتمعات الإسلامية، حيث السائد لم يكن الاعتراف، بل التعصب والانغلاق والاستبعاد المتبادل. صحيح أن القرآن يحض على مبدأ التعارف، ولكن الإسلام لم يتشكل على أرض الواقع، وفقاً لمبدأ التعارف القرآني، بل وفقاً لحديث الفرقة الناجية وحدها بين سائر الفرق، الأمر الذي ولد الفتن المذهبية وحول كل فرقة من فرق الإسلام إلى منظومة ثقافية مغلقة أشبه بديانة خاصة لها رموزها وتقاليدها...

لا شك إن منطق العقل الأحادي والفرقة الناجية التي تحتكر مفاتيح الإيمان والإسلام، قد انكسر مع الدخول في فضاء الحداثة، حيث خرج المؤمنون وأتباع

الطوائف والمذاهب من سجونهم العقائدية لكبي يلتقوا بعضهم البعض في المؤسسات والأجواء الحديثة، كالمدرسة والجامعة والمصنع والشركة والثكنة والمستشفى والمنتدى والساحات العمومية، مما عزز مفاهيم الانفتاح على الغير وقبوله.

ولكن العودة إلى الدين والطلب على المعنى الديني، مع بروز الأصوليات المختلفة بمشاريعها السياسية واستراتيجياتها السلطوية، وخاصة بعدتها العقائدية القائمة على عقلية التكفير ومنطق الفتوى، يعيد إنتاج الأوضاع القديمة بشكلها الأسوأ والأرهب والأخطر على القضايا والشؤون والمصالح، كما تشهد على ذلك الصدامات والفتن والحروب المذهبية تحت شعارات الإسلام والإيمان والقرآن. مما يعني أنه لا مصداقية لنا في ما ندعيه من الاعتراف بالآخر في الداخل، فكيف نعرف به في الخارج؟!

من هنا فإن المشكلة الآن في المجتمعات العربية التي يضربها العنف وتمزقها الصدامات الطائفية أو المذهبية، لم تعد المفاضلة بين دين ودين، أو بين مذهب ومذهب، ولا هي بالطبع الاختيار بين الدين والعلمانية، أو بين متدين وخارج على الدين؛ لم تعد كذلك، بعد أن فقدت العلمانية العربية مصداقيتها وتحولت إلى لا هوت، وخاصة ما دامت العلاقات بين أهل الطوائف والمذاهب الدينية هي علاقات استبعاد وكره وعداء.

ومن المفارقات الفاضحة في هذا الخصوص أن الذين يقبلون الآخر ويعترفون به، أيًا كان معتقده أو رأيه، هم من يعدون في نظر أهل الإيمان مبتدعين أو خارجين أو مارقين، كما كان شأن ابن عربي الذي كان يعترف أن كل صاحب معتقد له صلة بالحقيقة، وكما هو الشأن اليوم، لدى أصحاب العقول التداولية المركبة والواسعة.

خلاصة القول: ليست المسألة الآن، بين من يؤمن ومن لا يؤمن، فيما يترجم الإيمان في تأجيج الصراعات والتأسيس للحروب الأهلية. وإنما المسألة هي بين شكلين من الإيمان: الإيمان التقليدي الطائفي أو المذهبي، القديم أو الحديث، كما

يمارسه أهله بصورة أحادية ضيقة تقودهم إلى النفسي المتبادل المفضي إلى الاختلاف الوحشي وإلى تفكيك المجتمعات...

مقابل ذلك هناك أناس يعترفون بمن لا يعترف بهم من أهل الإيمان التقليدي، بمعنى أنهم يؤمنون بأن الحقيقة، في كل مجال من مجالات الحياة، هي أوسع من أن يحتكرها مرجع أو رأي أو مذهب أو نموذج، فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالحقائق المتصلة بنشأة الكون وأصل الحياة ونظام العالم؟

هذا ما يفعله الواحد منا، ممن يصنف خارج حظيرة الإيمان، سيما اليوم في حمأة الصراع العنيف بين الطوائف والمذاهب أو وسط الدعوات الفاشلة إلى التقريب بين المسلمين: فلأنه لا يؤمن بما يؤمن به أهل الإيمان الديني، أو على النحو الذي يؤمنون به، فإنه يقبلهم جميعاً، وبالصفة التي يقدمون أنفسهم بها، فيعتبر المسلم مؤمناً على طريقته، وكذلك المسيحي أو اليهودي أو البوذي أو الزرادشتي... كما يعتبر السني مسلماً على طريقته والشيوعي مسلماً على طريقته، إذ النصوص قد تتسع لأكثر من مذهب أو اجتهاد أو رأي، إذا أحسن تأويلها. وهذه واحدة من فضائل أو ثمار عدم الإيمان بالأديان كما يمارسها أهلها الذين لا ترضيهم مثل هذه النتيجة، لأن كل فريق يدعي بأنه يمتلك مفاتيح الحقيقة والهداية، لأنه لا شريك له في إيمانه الصحيح أو إسلامه المستقيم. ولذا فإنه يؤمن بما عنده ويكفر بما عند الآخرين، بقدر ما يعمل على إقصاء سواه بالانتقاص من إيمانه وربما إنسانيته وتلك هي واحدة من فضائح أهل الإيمان التي تشهد على أن مشكلة كل دين تكمن في داخله لا في خارجه.

من هنا فالكرة هي في ملعب أصحاب العقل الاتهامي ممن يدعون احتكار الإيمان أو الإسلام، فيما إيمانهم الضيق يجرهم إلى تكفير بعضهم البعض، في حين أن من يتهمون بعدم الإيمان، هم على العكس بالتمام، بقدر ما يتعاملون مع الحقيقة والكائن بعقل واسع، ربما من فرط الإيمان. فالأحرى بنا، إذن، الكف عن اتهام بعضنا البعض، لكي نعتذر من الناس والعالم، عما سببناه أو نسبته من الإساءات والآفات والكوارث.

والوجه الآخر لذلك هو، بالطبع، أن نعترف بأننا نظراء أو شركاء في الإيمان والدين، وقبل ذلك في الإنسانية. وأساس الاعتراف، بما هو تمرّسٌ بنقد الذات، الإقرار بأننا أدنى معنىً وشأناً بكثير مما ندعي ونعلن من حيث علاقتنا بالحقيقة والهداية والإيمان.

الأمر الذي يحمل كل واحد على خفض السقف الرمزي والمعنوي من ادعاءاته بشأن المصادقية الإيمانية والمشروعية الدينية، لأنه كلما خفضنا هذا السقف ازدادت إمكانات الحوار والتفاهم أو التعايش والتبادل. وبالعكس: فكلما رفعنا سقف الادعاءات تزداد الانتهاكات والارتكابات والفضائح بقدر ما تشد الصراعات وتنشب الفتن والحروب، على ما تشهد التجارب المريرة عند أصحاب الفكر الأحادي أو المعتقد التوحيدي والواحدي.

سلسلة كتاب ثقافة التسامح

رئيس التحرير: د. عبد الجبار الرفاعي

سلسلة كتاب ثقافية دورية، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد). وتهتم بالتثقيف على التسامح، ونفي الإكراه والكراهية في الدين، وإشاعة العفو، والسلام، والعدل، والاحسان، والتراحم، والحوار، والحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، والمحبة، والصبر، والمداراة، والصفح الجميل، والهجر الجميل، وغير ذلك من مقولات ومعاني اللين، والسماح، والاعتراف بالآخر، واحترام الآخر، والعيش المشترك. ونقد منابع التعصب، ونفي الآخر، والعنف، والتحجر، والقرأة الفاشستية للدين، واكتشاف الأبعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والمعنوية السامية في الدين، وقد صدر في هذه السلسلة اثنا عشر كتاباً.

أفكار للمناقشة

استهلت مجلة قضايا اسلامية معاصرة مسارها بمحاولة تدشين تقاليد ثقافية غائبة أو مغيبة في مجتمعاتنا، وهي تقاليد تهتم باكتشاف الآخر، ومعرفة أفكاره ومقولاته، والسعي لمناقشته وحواره، لأن هذه التجربة الثقافية تحسب ان التنوع والاختلاف حالة بشرية، وهو أحد أبرز النواميس الساطعة في الحياة في كافة العصور، وان توحيد الناس على رؤية واحدة وموقف مشترك في كل قضية لم يتحقق أبداً، بالرغم من الجهود المختلفة التي انفقها المبشرون، والباطرة، والسلاطين، واستخدام كل منهم للأسلوب الذي يراه بأنه الخيار الأمثل في استئصال التعددية والاختلاف.

وبغية ترسيخ تقاليد ثقافية تتوكل على التعددية، وتعتبر تنوع الآراء حالة طبيعية، ولا تفزع من وجهات النظر المغايرة، واصلت هذه المجلة نشر الآراء المختلفة منذ عددها الأول، في سائر أبوابها، وخاصة باب (وجهان وقضية).

فكانت استجابة القراء مشجعة في الغالب على المضي في هذا الدرب، لكن قراء آخرين أبدوا امتعاضهم وخشيتهم من ذلك، لأن أية مطبوعة في نظرهم لابد ان تلتزم خطاً محدداً، وتحارب، بلا هوادة، أية محاولة لإبداء أي تفسير، أو رأي لا يتطابق معه.

ومع احترام قضايا اسلامية معاصرة لوجهة النظر هذه، إلا انها تزعم ان النزعة الاقصائية في مجتمعاتنا تنطلق من هذا النوع من التفكير، وان هذه النزعة هي سبب الاستبداد السياسي، والافتقار الفكري، وتعطيل فاعلية العقل في الاجتهاد والابداع.

وأول خطوة في تجاوز النزعة الاحادية الاقصائية، تتمثل في اختبار استعدادنا للاصغاء باهتمام وجدية للصوت الآخر، والرؤيا المغايرة، وقدرتنا على تأمل أفكار الغير، ومناقشتها. من هنا وجدت هذه الدورية أهمية فائقة لإضافة باب إلى أبوابها السابقة، وهو باب يستوعب افكارا للمناقشة، لا تنبأها قضايا اسلامية معاصرة، وانما تجدها تقارب مفاهيم موروثه وسائده من منظور مختلف، وتفضي الى نتائج لا تحظى بالقبول والاعتراف، لدى معظم الباحثين في الدراسات الاسلامية، وهي تنشرها من أجل التفكير بها، والتعرف على اشكالياتها، وتقويمها، ومناقشتها، ونقدها.

المحرر

الكلام الوحياني

«الوحي» ومعانيه المتنوعة عند المتألهين المسلمين

الشيخ محمد مجتهد شبستري

ورد في النصوص الإسلامية تعبير «كلام الله» للدلالة على الوحي الأول في القرآن الكريم. وقد جاءت في هذا الكتاب مختلف مشتقات مادة «كلم» فيما يتعلق بالله، فنجد هناك الله متكلاً ومبدأ الكلمة والكلمات. جاء في الآية ٥١ من سورة الشورى ان الله كلم الإنسان بثلاثة أشكال: بالوحي المباشر، ومن خلف حجاب، وبارسال رسول يلقي في أذن «النبي» ما يريد الله ان يوحي إليه.

وجاء في الآية ١٦٤ من سورة النساء حول النبي موسى (ع) ان الله كلمه. وجاء في الآية ٦ من سورة التوبة خطاب لرسول الإسلام (ص) انه متى ما استجارك أحد المشركين لسمع «كلام الله» فأجره. كلام الله في هذه الآيات هو في الحقيقة خطاب معرفي يسمعه الإنسان كمخاطب لله. انه علاقة «تفاهم» يبدوها الله ويكون الإنسان طرفها الآخر. كلام الله بهذا المعنى الوارد في الآيات أعلاه لن يتحقق إلا بوجود مخاطب عاقل اسمه الإنسان. وفي آيات أخرى من القرآن الكريم كالأية ١٠٩ من سورة الكهف استخدمت عبارة «كلمات الله» وكأن وجود المخاطب ليس شرطاً لتحقيق تلك الكلمات. والظاهر ان «الكلمات» في هذه الحالات هي مخلوقات الله. الآية ٤٥ من سورة آل عمران أطلقت على النبي عيسى (ع) نعت «كلمة الله». وفي الآية ٨٢ من سورة يس ان الله إذا أراد شيئاً فسيوجده بكلمة «كن». مع ان مشتقات مادة «كلم» غير مستعملة في هذه الآية، إلا انها تضمنت خطاباً أمرياً هو «كن». وفي مواضع أخرى من القرآن الكريم استخدمت «كلمات الله». بمعنى القضاء والقدر الإلهيين، فقل لا تبديل لكلمات الله (سورة يونس / الآية ٦٤).

وثمة مفردتان أخريان في القرآن الكريم لهما صلة بالكلام الإلهي مع الإنسان. إحداهما مفردة «الكتاب» والثانية «القرآن». من زاوية قرآنية، يلوح ان كلام الوحي الإلهي الذي يتلقاه النبي، يسمى كتاباً حينما ينزل بشكل معين ويظهر على صورة آيات وسور. الكتاب هو الكلام الوجداني منزلاً وظاهراً على شكل آيات وسور.

و«القرآن» بهذا المعنى هو أيضاً «كتاب» يمكن قراءته. وهكذا فالقرآن كلام الله منزلاً، والذي يجب ان يظهر على شكل وثيقة ملموسة ليغدو أساس الشريعة، وجزءاً من التاريخ الإنساني. بعد هذه الإطلالة الموجزة على طائفة من مشتقات مادة «كلم» ونظائرها مما استخدمه القرآن الكريم، ننتقل الآن إلى المبحث الرئيس الذي نروم التحدث عنه، وهو تصورات وتنظيرات المتألهين المسلمين لـ «كلام الله الوجداني مع الإنسان». وسنعرض على نحو الاختصار أبرز آراء المتألهين المسلمين في هذا الميدان، وهي خمس نظريات: نظريتا فريقين بارزين من متكلمي الإسلام، المعتزلة والأشاعرة، ونظرية ابن كلاب متكلم القرن الثالث الهجري، ونظرية الفلاسفة المسلمين، ونظرية محيي الدين بن عربي العرفانية.

المعتزلة فريق من متكلمي الإسلام، جعلوا من مرتكزاتهم العقلية أساساً ومعياراً لتفسير القرآن والحديث النبوي. ولقد كانوا «عقلانيين» في تفسير الوحي بكل معنى الكلمة. انطلقت الأفكار الاعتزالية مع أواسط القرن الثاني للهجرة، وبلغت ذروة مجدها ورفعتها في القرنين الرابع والخامس.

جهد المعتزلة لعقلنة المفاهيم الدينية بصورة تامة، وهذا ما فعلوه أيضاً بالنسبة لمعنى «كلام الوحي الإلهي» فكانت نظريتهم على هذا الصعيد ان حقيقة «الكلام» عبارة عن حروف وأصوات منتظمة تدل على معنى^١. وكلام الله بدوره حروف وأصوات منتظمة يخلقها الله في مكان ما، ويكون لهذا المخلوق دلالة على معنى^٢. فمثلاً، جاء في القرآن ان موسى (ع) سمع من شجرة تقول انني أنا الله (سورة طه، الآية ١٢). أي ان الله تكلم مع موسى في هذا النموذج من خلال خلق أصوات وحروف في الشجرة سمعها موسى ووعى معانيها. وقد خلقت أصوات منتظمة

لرسول الإسلام في الهواء أو في مكان آخر، سمعها الرسول الأكرم وأدرك معانيها. وما يوجد بين يدي المسلمين من قرآن قرأه رسول الإسلام على المسلمين فسجلوه وضبطوه، هو رواية لذلك الكلام الإلهي الذي سمعه النبي محمد على النحو المذكور. بناء على مثل هذا التصور، ذهب المعتزلة إلى أن كل كلام من كالم الله مع أنبيائه مخلوق جديد وحادثة جديدة. خلق لكل نبي خاطبه الله، كلام جديد. ولهذا فاليهودية والمسيحية والإسلام كلها أديان جديدة. ويرى المعتزلة أن ميزة الكلام الإلهي أنه خلق من قبل الله مباشرة، وهو لذلك «ظاهرة غير طبيعية» واستثنائية في نظام القوانين الطبيعية^٣. وهم يعتقدون أن كيفية ظهور «الكلام» أي خرقه للقوانين الطبيعية الخاصة بالتكلم، هو الذي يميز كلام الله عن كلام الإنسان. ولا صلة للأمر هنا بمحتوى الكلام أو آثاره.

الأشاعرة طائفة أخرى من متكلمي الإسلام تركوا تأثيراتهم في التفكير الديني في العالم الإسلامي أكثر من أية جماعة أخرى، وقد ظهرت مدرستهم في القرن الرابع الهجري، أكدوا أن «كلام الله» من صفات الله الذاتية التي كانت لله منذ القدم، والكتب الوحيانية التي نزلت على الأنبياء هي الوجود اللفظي لتلك الصفة الذاتية. طبقاً لعقيدة الأشاعرة ليس كلام الله أصواتاً وحروفاً، بل هو معنى وحقيقة كان مع الله أزلاً وأبداً وهو ما يسمى بـ «الكلام النفسي» حينما يتكلم الله مع الإنسان فهو يعبر لمخاطبه ذلك المعنى والحقيقة القديمة من خلال خلق الألفاظ.

القرآن وغيره من الكتب الوحيانية هي بروز تلك الحقيقة الواحدة وظهورها ونزولها. وإذن، كلام الله ليس بمخلوق ولا حادث. ما يوجد لدى المسلمين من قرآن يقرأونه هو رواية لفظية لذلك المعنى والحقيقة، وفهم الكتاب هو فهم تلك الحقيقة^٤. «كلام الله» في هذه النظرية، هو كلام الله لأنه صفته القديمة التي لا تنفصل عنه إطلاقاً.

النظرية الثالثة لعالم كلام شهير من القرن الثالث الهجري هو ابن كلاب، ويعد من الذين أرسوا دعائم التيار الأشعري ومهدوا له الأرضية قبل أبي الحسن الأشعري.

تبنى ابن كلاب النظرية التي نادى بها الأشاعرة من بعده، وهي ان كلام الله من صفاته الذاتية القديمة غير المخلوقة. على انه تبنى إلى ذلك عقيدة مهمة أخرى تجعل نظريته في هذا الباب مستقلة عن غيرها. وقد رفض الأشاعرة عقيدته الخاصة هذه، وهاجمها بعد ذلك في القرنين الرابع والخامس للهجرة متكلمون فحول من المعتزلة والأشاعرة كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسن الأشعري، مضافاً إلى ابن تيمية في القرن السادس. فحوى هذا المعتقد الذي امتاز به ابن كلاب هو ان الكلام النفساني والقديم لله رغم نزوله في شكل كتب على الأنبياء، إلا ان هذا الكتاب لم يظهر إطلاقاً على صورة «مصحف» أي كتاب مدون.

يعتقد ابن كلاب ان الشكل والتعبير العربي أو العبري لكلام الله ليس عين كلام الله، والقرآن الكريم هو الرسم والتعبير العربي لكلام الله وليس عين كلام الله. فهو يرى ان نزول الوحي القرآني وسماعه من قبل رسول الإسلام، عملية انبثقت في غمرتها ظاهرة و «تعبير» لها خصائص اللغة العربية. وبفعل القصور والقيود التي تمتاز بها اللغة العربية كظاهرة، فقد تقيد الكلام الإلهي عند نزوله وأصبح بشرياً، ولهذا لا يتسنى القول ان ما بأيدينا من قرآن هو عين الكلام الإلهي. يعتقد ابن كلاب ان كلام الله كذات الله، وكما ان ذات الله لا تتجسد بحال من الأحوال، فإن كلام الله لا يوضع في متناول يد الإنسان بأي شكل من الأشكال حتى في صورة مصحف.

حسب نظرية ابن كلاب، فإن ما يوجد بين يدي الإنسان بوصفه كلاماً وحيانياً يمكن إسناده إلى الله من حيث هو تعبير عن كلام الله النفساني، ولما كان هذا التعبير ليس هو كلام الله النفسي (القائم بذات الله والذي لا ينزل) فهو مخلوق، وعبارة عن ذلك الإدراك غير العادي الذي يخلق للأنبياء فيفصحون عنه للآخرين.

النظرية الرابعة هي التي جاء بها الفلاسفة المسلمون. إذ يرى لفيف من الفلاسفة ان ما يمكن نسبته فعلاً إلى الله ليس الكلام بل ضرب من التفهيم، واسطته العقل الفعال°. فهم يعتقدون ان النبي إنسان بلغ مرحلة الكمال من حيث قواه النظرية والعملية، ونتيجة لاتصال قوته النظرية بالعقل الفعال، تتجلى له الذوات المجردة

والحقائق. وحي الله هو إفاضة العقل الفعال، والحقائق المفاضة على النبي تسمع في إذن النبي على شكل أصوات منتظمة (كلام) من باب تمثل المعقول في المحسوس. في هذه المرحلة يتم إنتاج الكلام، فهذا المسموع هو كلام حقاً. ومن رأي الفلاسفة ان هذا الكلام ينسب إلى الله «مجازاً»^٦ لأن مبدأه هو العقل الفعال، والعقل الفعال لا يعمل دون إذن إلهي. تمثل هذه النظرية مسعىً لتحديد مكان للوعي الوحياني في النظام المعرفي عند فلاسفة المسلمين.^٧

تختلف نظرية الفلاسفة المسلمين عن نظريات علماء الكلام في نقطة أساسية. اعتبر علماء الكلام «كلام الوحي» ظاهرة تنبثق عن الله مباشرة، وبهذا وافقوا ان الله يخرق في بعض الأحيان النظام السائد في العالم (خرق العادة). والمعجزات في نظرهم هي من هذا القبيل، وكلام الله الوحياني هو أحد هذه المعجزات. وبالطبع فإن لخرق العادة معنيين متفاوتين من منظوري المعتزلة والأشاعرة.^٨

على ان الفلاسفة لم يفكروا على هذا النحو، بل حاولوا الوفاء لنظام العلية الذي يحكم العالم في كل الأحوال. ولذا جاءت أطروحتهم للكلام الإلهي منسجمة مع نظام العلية، رغم ان الفلاسفة لا يرون هذا النظام بمعنى سلسلة معروفة من القوانين الطبيعية، بل يعدونه حالة أوسع من ذلك وأرحب.

بصرف النظر عن هذا المائز الأساسي، ثمة بين الفلاسفة والمتكلمين قاسم مشترك على جانب كبير من الأهمية، وهو ان مضمون «كلام الله الوحياني» طبقاً لجميع هذه النظريات، هو مجموعة من المعلومات والمعطيات حول عالم الوجود. يتكلم الله مع النبي ليعرف البشر على جملة من الحقائق النظرية ليس بمقدورهم إحرازها من دون الوحي.

أما الآثار التي سيرتها الإنسان بعد إطلاعه على هذه المعلومات النظرية، فهي موضوع آخر يرجع إلى الإنسان وليس إلى الله.

القرآن الكريم، بناءً على جميع هذه النظريات، هو مجموعة من المعلومات الوحيانية (حقائق نظرية منزلة عن طريق الوحي) وتفسير القرآن عبارة عن تحصيل

تلك المعاني والمعلومات. المفسر الأكفأ للقرآن هو الذي يحرز تلك المعارف والمعلومات الكامنة بمقدار أكبر وبنحو أصح. تلك المعلومات الكامنة في هذا الكتاب «وحي في نفسه» موجود من تلقاء نفسه بقطع النظر عن أنشطة المفسرين. ومهمة المفسر فهم الوحي في نفسه.

النزاعات والنقاشات التي دارت بين أنصار النظريات الأربع المذكورة حول أصول تفسير القرآن ومنهجيته، وإشكالية العلاقة بين العقل والوحي، تعزز فكرة أنهم جميعاً آمنوا بـ «وحي في نفسه» موجود بغض النظر عن تفسير المفسرين، ومكنون في القرآن الكريم كمجموعة من المعارف والحقائق النظرية. وبسبب هذا التصور للوحي الإلهي، لم يتحدث الفلاسفة والمتكلمون المسلمون عن «استمرار الوحي» كما صنع العرفاء المسلمون.

والظاهر ان ابن عربي العارف المسلم الشهير في القرنين السادس والسابع للهجرة كان أول من اقترح رؤية أخرى بخصوص معنى الكلام الوحياني الإلهي، وانطلق منها للتحدث بشكل صريح عن استمرار الوحي مقسماً النبوة إلى تشريعية وغير تشريعية، معتبراً ختم النبوة زمنياً حالة تختص بالنوع الأول. انه لم يجعل أساس نظريته «الوحي في نفسه» كمجموعة من الحقائق والمعارف لجميع البشر ولكافة الأوقات.

يعتقد ابن عربي ان وحيانية الكلام منوطة بطبيعة تأثيراته في الإنسان. «كلام واحد» قد يكون بالنسبة لشخص معين وحيّاً، ولا يكون كذلك بالنسبة لآخر. للثبوت من وحيانية الكلام يجب ان لا يطرح السؤال: هل ينقض هذا الكلام قوانين الطبيعة أم لا؟ بل ينبغي إثارة السؤال: ما الذي يفعله ذلك الكلام بالإنسان مما لا يفعله كلام الآخرين. وحيانية الكلام تتحقق بصفة ان هذا الكلام «كلام آخر تماماً».

في ضوء هذه النظرية يكون القرآن الكريم وحيانياً بالنسبة لنبي الإسلام، إلا انه ليس وحيانياً للآخرين ما لم يكن «كلاماً آخر تماماً» بالنسبة لهم أيضاً. «الوحي في نفسه دائماً وللجميع» فكرة لا معنى لها. أشار ابن عربي في مواضع عدة من كتابه «الفتوحات المكية» لنظريته هذه. ومن ذلك ما نختصره وننقل مضمونه فيما يلي:

«ما هو الوحي؟ الوحي إشارة تقوم مقام العبارة. العبارة تعبر إلى المعنى المقصود منها، لهذا تسمى عبارة. أما في الوحي فلا يقع عبور من شيء إلى شيء. الإشارة في الوحي هي عين المشار إليه.

الإفهام والمفهوم والفهم حقيقة واحدة في الوحي، فالوحي يقع سريعاً إلى هذه الدرجة. وإذا لم تدرك اتحاد هذه الحقائق الثلاث في الوحي فلست ممن يتقبل الوحي ويستلمه... الكلام الوحياني هو الذي تكون له هذه الخصوصية... ولهذا حينما يتكلم الله وحيّاً تدهش لذلك الملائكة. وحينما تكلم مع موسى وحيّاً دهش موسى... تأثير كلام الله الوحياني في روح مستمعة سريع ونافذ جداً، وهذا ما لا يدركه إلا العارفون بالشؤون الإلهية... ولذا حينما يكون ثمة كلام وحياني فلا يمكن تصور معارضة له أو مخالفة، لأن سلطان الوحي المعنوي أقوى من ان يقدر أحد على مقاومته. سلطان الوحي على مخاطبيه أقوى بكثير من سلطان المخاطب على نفسه. يقول الله (وَتَخَنُّ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)¹. فيأبها الولي: متى ما ظننت ان الله قد أوحى إليك، انظر إلى نفسك، هل فيها شيء من الترديد أو المخالفة أم لا؟ وإذا كان قد بقي لك شيء من التدبير والتفكير والتحليل فاعلم انك لست صاحب وحي وانه لم يوح إليك. ومتى ما استولى عليك ما أوحى إليك بالتمام وجعلك أعمى وأصماً، وحال بينك وبين فكرك وتدبيرك وهيمن عليك بالتمام والكمال، فاعلم انه قد أوحى إليك»².

يمكن تسجيل عدة نقاط مهمة على هذا النص:

أولاً، لا يرى ابن عربي وحيانية الكلام الإلهي في كونه «عبارة» أو في دلالاته على المعنى الذي يقصده المتكلم، بل في كونه إشارة جد سريعة تترك في المخاطب تأثيراً حاسماً لا يوصف، يعطل فكره وتدبيره ونظره وتأملاته بالمرة. انه يرى ان الكلام الوحياني كلام الله وهو كالله «آخر تماماً».

ثانياً: «الآخر تماماً» لا يعني نقض القوانين الطبيعية. ف«الآخر تماماً» سمة لا تتقاطع أبداً مع القوانين الطبيعية الخاصة بظهور الكلام، فهي ليست في مستواها، بل

تنتمي إلى مساحات أخرى.

ثالثاً: ما من كلام بما هو مجموعة من الكلمات والجمل يمكن ان يكون بالنسبة للجميع وإلى الأبد «وحيّاً في نفسه». فالكلام لا يكون وحيّاً إلا إذا ترك ذلك الأثر الهائل في مخاطبه. وحيثما تحقق ذلك الأثر كان الكلام وحيّاً.

كلمات القرآن وجملاته كانت كلاماً وحيانياً بالنسبة لرسول الإسلام (ص) بسبب الأثر العميق الذي تركته فيه. وإذا تركت هذه الكلمات والجمل الأثر نفسه في شخص آخر، فستكون وحيّاً إلهياً بالنسبة له أيضاً. الكلام الوحياني في كل حالة يختص بتلك الحالة وحسب. وعلى هذا، فالفهم الحقيقي للقرآن هو ان تكتسب كلماته وعباراته العادية الصامتة في ظاهرها، سمة «الآخر تماماً» بالنسبة لشخص ما، فتستحوذ عليه وتهيمن على كل كيانه.

في مواضع أخرى من كتاب الفتوحات، ولا سيما في معرض ذم علماء الرسوم وأهل الظاهر، يشدد ابن عربي على ان الفهم الباطني للقرآن هو بحد ذاته وحي. ويقول كما ان تنزيل الكتاب على قلوب الأنبياء هو من الله، فإن تنزيل فهم هذا الكتاب على قلوب بعض المؤمنين هو أيضاً من عند الله^{١١}.

رابعاً: الوحي مستمر ولا يختص بالأنبياء الرسميين.

خامساً: ينبغي ان لا يفهم الكلام الوحياني ابتداءً على انه يكتنف مجموعة من المعلومات والمعارف بشأن الوجود.

طبعاً ثمة قيمة معرفية للكلام الوحياني، بيد ان سمته الرئيسة هي «الآخر تماماً» من حيث التأثير والنفوذ. يبدو ان لأطروحة ابن عربي حول «الكلام الوحياني» ميزتين محوريتين: الميزة الأولى انها لا تعاني من مشكلات نظرية وقع فيها المتكلمون والفلاسفة، مثل نقض قوانين الطبيعة وخرقها بتدخل إلهي مباشر، أو نسبة الكلام الوحياني إلى النبي حقيقةً، وإلى الله مجازاً. والميزة الثانية انها تتغلب على إشكالية التعارض بين الوحي والعقل التي تبدى في صورة تعارض بين الوحي والفلسفة والوحي والعلوم، وذلك من خلال تبيين الوحي بآثاره والقول باستمراره.

تضع هذه النظرية الوحي في أفق غير أفق العلم والفلسفة، فهي تقدم للإنسان مساحة أخرى غير مساحتي العلوم والفلسفة، وهي مساحة «الآخر تماماً».

نظرية ابن عربي هذه، والتي استساغها العديد من العرفاء المسلمين، ممكنة المقارنة تماماً مع نظريات بعض المتألهين المتأخرين من البروتستانت نظير كارل بارث وبول تيليك. حينما نطالع مبحث العقل والوحي لتيليك في كتابه «التيولوجيا المنظمة» سندعش حقاً لمواطن الشبه العديدة بين كلامه حول الوحي ونظرية ابن عربي مارة الذكر. وكان سالكي طريق الحقيقة مهما كانت دياناتهم ومسالكهم، وفي أي عصر ومصر عاشوا، يلتقون في نهاية المطاف عند نقطة واحدة^١.

الهوامش:

^١ - القاضي عبد الجبار، المغني، ج ٧ (خلق القرآن) ط القاهرة، ١٣٨٠هـ، ص ٦.

^٢ - م س، ص ٥٨.

^٣ - م س، ص ٥٩.

^٤ - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين.

^٥ - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥٨٤-٥٨٥، ط بيروت، ١٩٨٠، لمزيد من

الإطلاع على آراء ابن كلاب راجع:

van Ess, Josef , «Ibn Kullāb und die Mihna» Orint, Leiden, ١٩٦٧, Vols.XVIII-XIX, Wolfson, H, A., The philosophy of the Kalam, Harvard, ١٩٧٦.

^٦ - العقل العاشر من العقول العشرة التي يرى الفلاسفة المشاؤون انها تعمل كوسائط بين الله وعالم الطبيعة.

^٧ - صدر الدين محمد الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢٥، ط قم. عبد الرزاق اللاهيجي، جوهر المراد، ص ٢٥٦-٢٥٨، ط طهران ١٩٦٧م.

٨- راجع المغني، للقاضي عبد الجبار، ج ٧، ص ٦ و ٧ و ١٤ و ٣٤ و ٤٨ و ٨٤ ط القاهرة.

٩- (ق: من الآية ١٦).

١٠- السؤال السادس والخمسون، ما الوحي؟ الجواب. ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة فان العبارة تجوز إلى المعنى المقصود بها ولهذا سميت عبارة بخلاف الإشارة التي هي الوحي فانها ذات المشار إليه. والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول ولا عجل من ان يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه فان لم تحصل لك هذه النكته فلست صاحب وحي. ألا ترى ان الوحي هو السرعة ولا أسرع مما ذكرناه. فهذا الضرب من الكلام يسمى وحيًا ولما كان لهذه المثابة وانه تجل ذاتي لهذا ورد في الخبر ان الله إذا تكلم بالوحي كأنه سلسلة على صفوان صعقت الملائكة ولما تجلى الرب للجبل تدكدك الجبل وهو حجاب موسى فانه كان ناظرًا إليه طاعة لأمر الله فلاح له عند تدكدك الجبل الأمر الذي جعل دكا فخر موسى صعقًا... فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشئون الإلهية فانها عين الوحي الإلهي في العالم وهم لا يشعرون فافهم... ان الوحي أقوى سلطاناً في نفس الموحى إليه من طبعه الذي هو عين نفسه قال تعالى: (وَتَخَزَّنُ فَرْدًا قَلْبًا مِنْ خَلْقِهِ) وحبل الوريد من ذاته، فيا أيها الولي إذا زعمت ان الله أوحى إليك فانظر في نفسك في التردد أو المخالفة فان وجدت لذلك أثر بتدابير أو تفصيل أو تفكير فلست صاحب وحي فان حكم عليك وأعماك وأصمك وحال بين فكرك وتدبيرك وأمضى حكمه فيك فذلك هو الوحي وأنت عند ذلك صاحب وحي. (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٧٨، ط الدار العربية الكبرى، مصر).

١١- فتولى الله بعنايته لبعض عباده تعليمهم بنفسه بإلهامه وإفهامه إياهم فألهمها فجورها وتقواها في أثر قوله ونفس وما سواها فبين لها الفجور من التقوى إلهاماً من الله لها لتجتنب الفجور وتعمل بالتقوى كما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه كان تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين به... (الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٩ و ٢٨٠، ط الدار العربية الكبرى، مصر).

١٢- انظر: paul Tillich, Systematische Theologie, Band ١, Ersterteil II Die

WirKli chkeit der offenbarung.

بسط التجربة النبوية

د. عبد الكريم سروش

هذا اليوم هو ذكرى ميلاد رسول الاسلام العظيم، فهو عيد مبارك لكل المسلمين والمؤمنين. نحن جميعاً نعرف نبي الرحمة ونقتدي بهداه، ولذا فنحن مشمولون بعطاء وفير من به علينا الخالق المتعال. بورك هذا اليوم لكل المؤمنين والمسلمين، ونسأل الله الرحمن الرحيم مزيداً من اللطف والرحمة.

تقتضي المناسبة أن يدور الحديث عن الرسالة والنبوة، وهي من اهم القضايا الدينية والاسلامية، لنغور في اعماق هذا البحر اللجي.

نحن المسلمين واهل الايمان نعوم في امواج الهداية النبوية، ولذا لم نعد نقنع باقل من الاعماق. إن ابتعادنا عن الرسالة والنظر اليها بموضوعية شرط من شروط البحث والدراسة العلمية، أما بالنسبة للباحثين واصحاب التنقيب المتواصل المتكرر، على الاقل فهي من اساليب تجديد الايمان.

العيد بالنسبة للمؤمن ليس سوى تجديد حلّة الايمان، وعليه، ينبغي عدم الرضا بأي قديم، حتى الايمان، وحتى الهداية، بل حتى الإله القديم. فهذه كلها مقولات يجب ان تخضع لاعادة النظر والفحص، ويتوجب أن تفهم بنحو شفاف.

والنبوة وهي اهم المقولات الدينية والايمانية غير مستثناة من هذه القاعدة، لذا اخال ان خير موضوع استطيع التطرق اليه اليوم هو هذه المقولة الاساسية.

١- حينما نظر لنبي الاسلام نظرة ارضية بشرية من بعيد، نلفيه رجلاً مديراً مصلحاً مسدداً، وناجحاً نجاحاً باهراً. شخص شيد الذي اراده لوحدته، ولم يتوقف مشروعه بعد موته، بل تضاعف زخمه وسرعته، فتحقق ما وعده الله، بالرغم من كل

الصعوبات والمحاكات. لقد رحل الرسول عن هذا العالم، بيد أن توفيقه وحسن طالع له لم يخبوا من بعده، بل ازدادا توهجاً وتألقاً أكثر من ذي قبل، وهذا هو معنى التأييد الالهي ليس الأ، أن ينهض إنسان لوحده بأمر على هذه الدرجة من العظمة والخطورة فيحرز كل هذا التوفيق والنجاح والعالمية.

بيد أن التاريخ شهد شخصيات أخرى ارست دعائم مدارس فكرية حققت نجاحاً كبيراً أيضاً، وحظيت افكارهم وطروحاتهم بالعالمية، وبالتالي ربما لم يتسن اعتبار هذا النجاح من مقومات النبوة وسماتها الماثرة.

من هنا اكدت شخصيات مرموقة على التجربة الدينية للرسول أو تجربته الوحيانية، معتبرته انساناً قادراً على ادراكات فريدة من نوعها، عبر قنوات خاصة لاسيلا للآخرين اليها.

إذن، مقوم النبوة ورصيدا الوحي هو الوحي أو ((التجربة الدينية)) كما يسمى اليوم، في هذه التجربة يرى الرسول كأنَّ شخصاً يأتيه فيلقنه رسالة واوامر، يملها على اذنه وقلبه، ويكلفه بابلاغها للبشر، ويتيقن النبي من صحة هذه الرسالة والاوامر، ويطمئن اليها، ويتشجع عليها، الى درجة تجعله مستعداً لاداء واجبه الملقى على عاتقه، حتى لو بقي لوحده في هذا الطريق، وعلى الرغم من كل المرارات والضيق والايذاء والعداوات التي يُقابل بها. فرسول كابراهيم الخليل (ع) يرى في المنام (وهو عين تجربته الدينية) انه يذبح ابنه البريء... فعلى مناقض بصراحة لكل الاعراف الاخلاقية، ومعاكس بشدة لعواطف الابوة. ليس بمقدور أي والد أن يرضى بهذا الفعل حتى في خياله، ولابوسع أي شخصية فاضلة خلوقة أن تبادر لمثل هذه الجريمة بلا تريت ولامبررات، فتضغط على عنق طفل بريء بغية قتله.

بيد أن التجربة الوحيانية الصارمة الساطعة للنبي ابراهيم (ع) بثت فيه من اليقين، ماجعله يشمر ساعده للمهمة بلا أي تردد، فبادر بكل حزم الى الاقدام على ذبح ولده حتى ورده المنع. هكذا هي التجربة الدينية لدى الانبياء، تبعث فيهم هذه الدرجة العالية من اليقين والشجاعة والثبات والنصوع، فتشكّل جوهر ولباب نبوتهم. وعلى اثر

هذه التجربة يكونون على استعداد للنهوض بالمهمات الجسام في العالم. والفارق بين الانبياء وباقي اصحاب التجارب هو انهم لا يمكثون داخل نطاق التجربة الشخصية، ولا يكتفون بها، ولا ينفقون اعمارهم في الخلسات والمخلجات الوجدانية، وانما يستشعرون مهمة جديدة يتحول احدهم بموجبها انساناً جديداً، ينشئ عالماً جديداً وبشراً جديداً. وعلى حد تعبير محمد اقبال:

اذا دَخَلَ الرُّوحَ تَغَيَّرَتِ الرُّوحُ وإذا تَغَيَّرَتِ الرُّوحُ تَغَيَّرَ العَالَمُ

يذكر المتصوف الهندي عبد القدوس غانغهي مائزاً لطيفاً بين التجربة الصوفية والتجربة النبوية. يروي اقبال عنه في كتابه ((تجديد التفكير الديني في الاسلام)) أن النبي ارتقى الى المعراج وعاد، ولو كنتُ مكانه لما عدت. هذا من أفضل المناطات التي يمكن التمييز بها بين من يبقى في حدود تجربته فيستأنس لها ولا يتعداها، وبين من يكتسب شخصية جديدة فيعترم بناء عالم جديد.

من الضروري التأكيد أن التجربة الدينية بحد ذاتها لاتجعل من إنسان نبياً، ومجرد رؤية الملكوت أو عالم ماوراء الشهادة لا يحقق النبوة لاحد، فالملاك الالهي تجلّى للسيدة مريم وبشراً بالنبي عيسى(ع)، لكن مريم لم تبعث بالنبوة. يشير القرآن بجمل بليغة للقاء الذي تم بين السيدة مريم والملك، حيث فزعت مريم أول الأمر، لكن الملك طمأنها وبشراً بالمسيح.

إذن، ثمة في النبوة مهمة وابتعاث الى الناس لا يتوفر في تجارب العرفاء المألوفة. وهي مهمة تنتهي بالنبي الخاتم، الا ان اصل التجربة والمكاشفة يبقى ممكن الحصول. يلمح الغزالي في كتابه التاريخي الشيق ((المنقذ من الضلال)) والذي يسرد فيه مقتطفات من رحلته الروحية الوجدانية، الى هذه النقطة بالذات، أي التجربة الدينية بوصفها ابرز مميزات النبوة.

انه يوزع طلاب الحقيقة الى اربعة اصناف: المتكلمون، الفلاسفة، الباطنية، والصوفية. ويختار في نهاية سلوكه الروحي والفكري طريق الصوفية، ويصل عبر طريق الصوفية كما يصرح الى ((حقيقة النبوة وجوهرها)). لذا نراه يفرد في خاتمة

الكتاب فصلاً عن النبوة غنياً بالافكار العميقة رغم ضآلة حجمه. يقول بادئ ذي بدء انه ما من شك في ان البشر يمكنهم بلوغ بعض المعارف المتعالية على العقل، المتسامية على التجربة. فهل اكتشف الانسان خواص الادوية التركيبية وقوانين الفلك بالتجربة؟ لا ريب ان الهاماً أو حدساً نبوياً قوياً تدخل في هذه المسائل. بعض الادوية تتكون من أربعين أو مئة جزء لكي تكون مؤثرة فاعلة، فمن ياترى اختبر كل هذه الاجزاء^(١)؟ إن كان ثمة شك ففي من هو النبي. وهنا يقول اننا لا جل معرفة الفقهاء اما أن نسأل الفقهاء أو نكون فقهاء بانفسنا لنستطيع تحديد من هو الفقيه. وبغية معرفة علماء الرياضيات اما أن نسأل الرياضيين أو نكون نحن رياضيين نعرف من هو الخبير في الرياضيات. وكذلك الحال بالنسبة للانبياء يمكن تشخيصهم بالتوفر على تجارب نبوية نستطيع بواسطتها تحديد من هو النبي. أي اننا نحدد الانبياء بنفس المنهجية التي نحدد بها غيرهم من الفئات والاصناف. ولكن ما هو نوع التجارب النبوية؟ ادنى مراتب التجربة الدينية هو «الرؤى الصادقة» والمرتبة الاعلى الاذواق والمواجيد والمكاشفات العرفانية، وبالتالي فالنبوة تعرف بهذه المواصفات، لا بتبديل العصا ثعباناً أو شق القمر، لأن هذه المعاجز إذا لم تشفع بقرائن اخرى، ربما صُنفت على حقل السحر والاوهام. وهكذا لا يمكن لاحراز نبوة النبي بالاقْتصار على المعاجز أو الشواهد والوثائق التاريخية والاخبار المتواترة. ينبغي اولاً ادراك حقيقة النبوة ليتمكن البحث تالياً عن مصاديقها. فالذي يقول «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم» أو «من اصبح، وهمومه هم واحد، كفاه الله هموم الدنيا والآخرة» لا بد ان يكون نبياً. ففي هذا الكلام اريج الوحي، وهو منبثق عن تجربة دينية نبوية عميقة، وقد ثبتت صحة هذه الاقوال مراراً بالتجربة. يرى الغزالي أن اصحاب التجارب العرفانية المشابهة لتجارب الانبياء، والذين ادركوا معنى النبوة وجربوا صدق هذه الاقوال، هم وحدهم يعون مصدر هذه الاقوال ويعلمون منزلة القائل ومرتبته. وعليه فطريق معرفة النبوة والنبي مفتوح امام الجميع. والغريب أن الرسول ذاته ابقى هذا الطريق مفتوحاً امام الآخرين.

فريق من الاساتذة ربما اغلقوا بعض طرق العلم على تلامذتهم، لئلا ينافسوهم ويكسدوا سوقهم، ويختطفوا زبائنهم. بيد ان الانبياء تركوا طريق التجربة النبوية مفتوحاً حيال اممهم واتباعهم، فشموخ منازلهم جعلهم لا يهابون منافساً أو نداءً. فكل ما في الدين من تشريعات عبادية، كالتهدج والصيام والصلاة والزكاة والانفاق وفوقها جميعاً ((لن تنالوا البرحتى تنفقوا مما تحبون)) انما هي آليات تفتح حيال البشرية باب اكتساب التجارب العرفانية والنبوية، وتأخذ بايديهم الى حيث الذوق النبوي والاحوال والمشاعر النبوية^(٢).

كان جلياً للنبي (ص) أن الذين يسلكون هذا الطريق لن ينافسوه بحال من الاحوال، ولن يتفوقوا عليه، بل وسيعرفونه افضل من غيرهم، ويدركون منزلته ومكانته بحق، لذلك نراه يحضهم على السير في هذا السبيل. وإذا كان (ص) قد عرج الى السماء، فهو يتمنى هذا المعراج للجميع كل على قدر مرتبته واستيعابه. بل ان شرط اتباع النبي اتباع تجربته، لا اتباع اوامره ونواهي وحسب. والمقتدي الحقيقي هو الذي يشارك الرسول مشاعره وذوقه. ومثل هذا الاقتداء والتبعية خاص طبعاً بالتمط العرفاني من التدين، لا بالشكل الفقهي الذي يتلخص في احتذاء الاوامر والنواهي. ومع كل هذا فرسول الاسلام هو خاتم النبيين، أي أن كشفه، ومهمته الى الناس على وجه الخصوص، مما لا يستطيع أي بشر تكراره.

ايأ كان، فالنبوة لون من التجربة والكشف. ومن يتوافر على هكذا تجربة وكشف سيكون لديه ما يوجد به على الآخرين، فيمنح العالم شخصية جديدة تبعاً للشخصية الجديدة التي اكتسبها بفضل تجربته النبوية.

٢- تضمنت المقدمة اعلاه ايضاحاً لجوهر النبوة، واسلوب معرفة الانبياء، وبعضاً من لواحق ومستلزمات النظر للنبوة كتجربة. إذا كانت النبوة بمعنى الاقتراب من عوالم المعنى، واستماع نداءات ملائكة الغيب، تجربة من التجارب، فمن المتاح تعميق هذه التجربة واثراؤها وتقويتها، فكما يستطيع أي مجرب أن يكون اكثر تجربة، يستطيع النبي أن يغدو تدريجياً اكثر نبوة، والشاعر بوسعه أن يصبح أشعر،

والفنان احسن فناً، والعارف اعمق عرفاناً، والمدير افضل ادارة، و...الخ. واذا شقت هذه الفكرة على القارئ فليرجع الى تعابير القرآن عن الوحي والنبوة، إذ يأمر الله رسوله أن يطلب منه زيادة العلم ((وقل ربي زدني علماً))^(٣) وهذا العلم كشف مدرج ضمن ماهية الوحي والنبوة. والقرآن حينما ينزل تدريجياً على الرسول، يقول الله لنبيه ان في ذلك حكمة ونفعاً ((كذلك لثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً))^(٤).

وكأن الله سبحانه يقول لرسوله الكريم اننا ننزل القرآن عليك بالتدرج لتربط على قلبك اكثر فتكون اشد صموداً وثباتاً، ولا تتطرق اليك الشكوك والحيرة والتعلل، ولا تستفزك العداوات والاحقاد والمعارضة، ولتعلم انك نبي، وان صلتنا بك مستمرة، واننا لسنا بتاركيك بل سننصرك بالحق، ولتطمئن نفسك أن اختلاف الملك عليك وكلام الله لك متواصل لا ينقطع. لقد كانت حاجة النبي الى هذا التواصل المستمر حاجة مبرمة ماسة، فاستمرار نبوته منوط بدوام الوحي الذي من شأنه طبعاً أن يثبتته ويقويه. جاء في القرآن: ((ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً إذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات))^(٥).

وهكذا كانت التجربة النبوية تتكرر وتتواصل، فالوحي لم ينزل مرة واحدة على الرسول، والرسول لم يصعد الى المعراج مرة واحدة فقط، ثم اكتفى الى آخر عمره بهذا الكنز الذي راح ينفق منه بغير حساب، انما كانت شأيب رحمة الوحي توافيه بين الفينة والفينة، تكلله بالطراوة والتألق والرونق المضاعف. ولذا كان الرسول يزداد علماً باستمرار، ويقوى يقيناً، ويشد ثباتاً، ويتضاعف ألقاً، ويزداد تجربة، وبكلمة واحدة كان النبي يزداد نبوةً.

لعبد الرحمن بن خلدون رأي جميل في باب الوحي والتجربة النبوية قمين بالتأمل. يقول: إن الرسول (ص) كان يزداد قدرة على احتمال الوحي والصبر له تدريجياً، ففي البداية كان صبره ينفد بسرعة حينما تنزل عليه الآيات القرآنية، ولهذا نرى السور والآيات المكية قصيرة، بينما الآيات والسور المدنية اطول. بل ان نصف سورة التوبة كما يروي المؤرخون نزلت على الرسول دفعة واحدة حينما كان على

ناقته. وما هذا إلا لأن صعوبات التجربة النبوية كانت تتدلل تدريجياً مع تقادم الايام. يكتب ابن خلدون في مقدمته: ((واعلم ان في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد اشار اليها القرآن، قال تعالى: ((انا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً))... وقد يفضي الاعتياد بالتدرج فيه شيئاً فشيئاً الى بعض السهولة بالقياس الى ما قبله، ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة اقصر منها وهو بالمدينة... وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدّين وهي ما هي في الطول، بعد ان كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحي والفلق وامثالها، واعتبر ذلك علامة تميز بها المكّي والمدني من السور والآيات))^(٦).

ويروي الطبري أن الرسول (ص) اصيب برعب شديد في مطلع بعثته حينما نزلت عليه سورة العلق، ولم يدرك تماماً طبيعة ومغزى ما وقع له، لكنه سرعان ما تأقلم مع ما كان يأتيه. والنبى موسى (ع) خاف بادئ ذي بدء من تحول العصا الى ثعبان كما يخبرنا القرآن، فقال الله له ملاطفاً: ((لاتخف اني لا يخاف لدي المرسلون))^(٧). وقد تعود النبى موسى (ع) هو الآخر على الوحي والرسالة والمعاجز بعد ذلك.

ويتغير الوحي بما يتناسب والمقام، ففي مكة كان الرسول (ص) منذراً مكلفاً بتهديم المعتقدات السابقة، لذلك كان بحاجة الى نداءات نافذة مقطّعة، ومواقف عقيدية صارمة. بينما كان العهد المدني عهد بناء وتبليغ واستقرار الحياة الدينية، لذا برزت الحاجة الى التقنين والشروح المبسوطة المفصلة، وكانت وطأة الوحي والتجربة الدينية قد خفّت كما المعنا على الرسول، لهذا اختلف شكل الرسالة عما كان عليه في العهد المكّي. وهذا من ضروريات أي تجربة أن تتكامل وتنضج بمرور الزمن، فأينما جرى الكلام عن تجربة، صحّ الكلام عن تكامل التجربة، وحيثما ذكر انسان خبير وصاحب تجربة، جاز التطرق الى زيادة خبرته وتمرسه في التجريب اكثر، فالشاعر يزداد شاعرية بالتمرس وطول التجربة، والخطيب يتمكن من الخطابة بالممارسة أكثر. إن ظاهرة تكامل التجربة باستمرارها ظاهرة طبيعية لا تمس جوهرها بسوء، ولا تنال من حقيقتها أو تنتقص من قيمتها. وقد مرت التجربة الداخلية للرسول

بمثل هذا البسط والتكامل، فكان يزداد يوماً بعد يوم معرفة بمنزله ورسالته والغاية من مهمته، ويتبصر أكثر بواجباته، ويزداد عزمًا على تنفيذها، وصموداً أمام معارضيتها، ويتسلح لتحقيق أهدافه بأسلحة إضافية، وتتضاعف تأييداته وتوفيقه وتفاؤله وطمأنينته.

انظروا الى المسار الجدلي للتجربة والمجرب، انهما يؤثران في بعضهما، ففي العابد والعبادة على سبيل المثال، كلما ازدادت العبادة تألق العابد بنفس الدرجة، وكلما تألق العابد تعمقت عبادته وروحه المعنوية. والرسول (ص) ايضاً، وقد كانت شخصيته كل رصيده، كانت هذه الشخصية موضوع تجاربه الدينية الوحيانية وموجدتها وقابلتها وفاعلتها، فالبسط الذي يطرأ على شخصيته يفضي الى بسط تجربته، وبالعكس، لذا فالوحي كان تابعاً له، وليس هو تابعاً للوحي. ولو اردنا التعبير بلغة العرفاء قلنا ان قربه الفرائضي والنوافلي بلغ درجة جعل الحق سمعه وبصره وشمّه^(٨)، فقد كان بحكم ((ومارميت إذ رميت))^(٩) ينطق بالحق، لم يكن تابعاً لجبرائيل، انما جبرائيل كان تابعه، فهو الذي يستنزل الملك الامين، ويتجاوزه انما اراد واستطاع. وهذا ما تدل عليه تجربة المعراج التي يرويها مولوى جلال الدين الرومي في ابياته:

لو مدّ النبي احمد كل اجنحة جلاله لترك جبرائيل مغماً عليه الى الابد.
قال لجبرائيل؛ هيا الحق بي، فاجابه اعرج لوحدك لا استطيع منافستك.
فقال له تارة اخرى: تعال معي يا خارق الاستار، فانا لم ابلغ ذروتني بعد.
اجابه جبرائيل إذا تجاوزتُ هذا الحد، احترقت اجنحتي وكانت رماداً.

حتى مثار الحيرة غدا حيران من مدى عروج النبي، انها حيرة الخواص من منزلة الأخص^(١٠). ومن المناسب أن اشير هنا الى أن التوحيد بين كلام الباري وكلام النبي، خير سبيل لتذليل المعضلات الكلامية الخاصة بصفة التكلم لدى الباري تعالى. ويقول الرومي ايضاً: إذا غلبت الملائكية على الانسان، تبددت صفاته البشرية فيغدو كل ما يقوله الملاك من قول ذلك الانسان، وكل ما يقوله الانسان صادراً عن

الملاك^(١١). مهما يكن، فإن بسط التجربة الداخلية للنبي، يصاحبه بسط خارجي موضوعي، فمن ناحية، يغدو النبي أكثر نبوةً، ومن ناحية أخرى تتسع رسالته وتنمو.

٣- تصوروا راهباً يجلس لوحده في كهف، ويتلقى رسائل، وقارنوه برسول يعيش بين الناس ويتعامل معهم، وتواجهه يوماً عشرات القضايا والمسائل، عليه معالجتها والاجابة عنها وتحديد موقفه منها لامته واتباعه. ثمة فارق كبير بين الشخصين. وللمثيل، اخال اننا نواجه ما يشبه هذه الحالة في الوحي العيسوي، فالسيد المسيح (ع) كان رسولاً قلما اندك بقضايا عصره ومشكلاته، ورحل عن الدنيا شاباً لم يتجاوز الخامسة والثلاثين. لم يتزوج، ولم يحارب، ولم يتاجر. وهذه حالة مختلفة جداً عن سيرة نبي الاسلام، فقد اكتسب النبي محمد (ص) التجربة النبوية في سن النضج، أي في الاربعين، وكان قبلها رجلاً تقياً أميناً يأنس بخلوات التعبد، قاضياً اسابيع من كل سنة في غار خارج المدينة. ومضافاً الى انه كان يشتغل بالتجارة، وعلى صلة وثيقة بالحياة الاجتماعية، وذا معرفة باهم عناصرها واكثرها اغراءً، أي المال، إلا انه لم يكن قد بعث بالنبوة بعد. وحينما نزل ميدان التجارب والممارسات النبوية في سن الكمال والنضج، وبعد سنين من الحياة الزوجية، كان مستعداً لهذه المهمة اتم الاستعداد. هذا اولاً، وثانياً لم يكتف بالخلوة ولم يعتزل جانباً، وانما عاش بين الناس، وفرض على نفسه مواجهة قضايا عصره، فجرب الكثير من العداوات والصداقات، وهذا ما اغنى تجربته الخارجية وزادها رونقاً ونضجاً، بمعنى انه اثرى رسالته ودينه وبسطهما. بكلمة ثانية، لا مراء أن تعامل الرسول مع العالم الخارجي كان ذا تأثير في بسط رسالته، وفي بسط تجربته النبوية، فالدين الاسلامي الذي نعرفه لم ينزل دفعة واحدة على الرسول، وانما تكون تدريجياً، والدين الذي يتكون تدريجياً لا بد أن تكون له حياته وحركته التدريجية اللاحقة.

قرأنا في القرآن والتواريخ ان الوحي الموسوي نزل دفعة واحدة في الالواح، وبقي النبي موسى بعد ذلك وقومه، أما القرآن فلم ينزل دفعة واحدة والى الابد. لم يعط النبي الاكرم كتاباً كاملاً فيقال له خذ هذا الكتاب الى قومك واهدهم، انما

تكون هذا الكتاب ونزل على الرسول بشكل تدريجي متتابع، وبتكامله تكامل الدين وتألفت شخصية الرسول ونضجت. وهذه حقيقة تضع بين ايدينا مفاتيح فهم الرسالة النبوية وماهيتها ((وان في ذلك آياتٍ لقوم يتفكرون)).

قد يسأل سائل: هل كان القرآن مكتوباً مسبقاً، بحيث يتسنى نزوله دفعة واحدة، الا ان المصلحة اقتضت ان ينزل تدريجياً، ام انه لم يكن مسطوراً وموجوداً مسبقاً، وانما املته الحوادث والتطور التدريجي لشخصية النبي؟ الذين يعتقدون ان القرآن نزل كله في ليلة القدر على قلب الرسول ينكرون في الواقع الطبيعة السيالة المتدرجة للقرآن، والخلاف في هذه المسألة لا زال قائماً الى الآن^(١٢). ربما كانت الحقيقة لا هذا ولا ذاك، وهي هذا وذاك في الوقت ذاته.

وايضاح ذلك: أن دخول الرسول ميدان المجتمع مما يمكن تشبيهه بدخول المعلم الى الصف، وانا اسمي هذه العلاقة علاقة حوارية تبادلية تفاعلية، فالاستاذ الذي يدخل صفه يعلم اجمالاً ماذا يريد ان يلقيه من المسائل والمعارف على التلاميذ، وهذا المقدار من المسألة معلوم لدى الاستاذ ومعد مسبقاً ومحرز. أما التالي لهذا المقدار فأمر ممكنة ليست ضرورية، ولذا فهي مما لا يتاح ترقيه أو التكهن به على الرغم من تأثيره الحاسم في الدرس والمحاضرة. لا يعلم الاستاذ بالضبط ماذا سيحدث في الصف، وماذا سي طرح الطلاب من اسئلة، وهل سيسئرون فهمه ام لا، وهل سيتعمدون المغالطات، وماذا سيقدمون من اعدار عن تقاعسهم في اداء وظائفهم، وما الذي سيثوه ضده من شائعات؟ كل هذه امور محتملة، ولا بد أن يكون للاستاذ استعداد اجمالي لمواجهةها. ان علاقة الاستاذ بطلابه في الصف ليست مجرد علاقة إلقاء من جانب واحد، يلقي هو الدروس وهم يستمعون، وانما يدخل الاستاذ في حوار وتجاذب مع التلاميذ من دون ان ينسى رسالته الاصلية، وهذا التعامل هو الذي يبلور درسه وينحت محاضراته، فالتشويق والتغريب، وتكرار بعض المعلومات، وحتى التطرق لبعض القضايا التشويشية غير المجبذة اثناء الدرس، وإطلاق الالفاظات والتحذيرات اللازمة، ومعاقبة هذا الطالب والثناء على ذلك،

والاجابة عن الاسئلة غير المتوقعة، كلها أمور محتملة قد تحصل، فالصف يتضمن الطلاب الاذكياء والأقل ذكاءً، والمثابرين والأقل مثابرة، وقد يذكر الاستاذ لهذا شيئاً ولذلك شيئاً. ومن المبادئ المهمة تحديد مستوى المحاضرة بما يتناسب وادراك الطلاب، وكلما طالت فترة التدريس، كلما زادت هذه الاحداث والمواجهات المحتملة. والاستاذ الذكي هو الذي لا يترك زمان التعليم للصدفة والتحريف، وتكون له هيمنة وسطوة تامة على الصف ليتابع الدرس والمحاضرة بالاتجاه الذي يتوخى. انه يأخذ حتى تحريفات الطلبة بنظر الاعتبار، ولا يتطلع ان يكون الطلبة محض متفرجين، انما يقودهم الى داخل الساحة ليساهموا في اللعبة بانفسهم، لتشق المحاضرة طريقها بمحتوى علمي اغزر. هذه العلاقة الحوارية التبادلية بين الاستاذ وطلابه تشكل دورة تدريسية. وطبعاً بإمكان المعلم ان يكتب مادته بشكل مشذب منقح على الورق ويقدمها للطلبة في كراسة يمتحنهم بها، الا ان هذا لا يعد تربية طلاب وتغذية فكرية لهم، وتطويراً لمستوياتهم، انه تأليف لتدريس، فالحضور في الصف والمدرسة، وتربية الطلاب، والاخذ بأيديهم الى مستوى ارفع، والتأشير الى نقاط ضعفهم وقوتهم، والانتقال بالمتلقي من دائرة التفرج الى دائرة لعب الادوار، اهم بكثير من الكتابة والتأليف، وهي ممارسات مغايرة للكتابة وسبيل بمعزل عن سبيل التأليف والنشر. لقد كان لرسول الاسلام الاكرم مثل هذه الحال مع امته. حينما نقول ان الدين ظاهرة بشرية، لانروم الغاء جانبه القدسي المتعالي، انما نقصد أن ينزل الرسول الى المجتمع ويعيش في اوساط الناس ويتحرك بين اظهرهم، فيذهب تارة في هذا الاتجاه، وتارة في ذاك الاتجاه، ويحارب احياناً ويصالح احياناً، وقد يواجه اعداءه مرة وقد يقف حيال جهل اصحابه اطواراً اخرى، وله في كل حالة من هذه الاحوال موقف خاص يتناغم والظروف، وما الدين الا مجموعة هذه المواقف ومستويات التفاعل التدريجية التاريخية للنبي، ولأن شخصية النبي مؤيدة مسددة، وهي عين الوحي، فان كل مايقوله ويفعله مؤيد ومسدد ومقبول، وهكذا يعرض الانسان الالهى ديناً له جانب انساني وجانب الهى.

ليس الاسلام محض كتاب أو طائفة من أقوال، وانما هو حركة تاريخية متجسدة في مهمة، انه بسط تاريخي لتجربة نبوية تدريجية الحصول. شخصية النبي هي المحور هنا، وهي كل ما منحه الله للأمة الاسلامية، فالدين يتكون حول محور هذه الشخصية ويدور في فلكها، هذه هي التجربة الداخلية والخارجية التي يمر بها النبي. ولأنه لا ينطق عن الهوى، فكلامه عين الهداية.

وبالتالي فالدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للرسول، ولذا فالدين تبع للرسول، وانطلاقاً من ان هذه التجارب ليست جزافية ولا لغوياً، بل هي رصيد الشخصية الالهية للنبي ودعامة نبوته فهي مُلزمة بالنسبة لكل اتباعه وله شخصياً، فلا يجوز لهم الا اتباع ما تجود به هذه التجربة من تعاليم.

ان القرآن نزل تدريجياً وتكون تدريجياً أو قل تاريخياً، من دون أي مساس بروحه وامهاته ومحكماته، فقد يأتي شخص للرسول ويسأله عن شيء، وقد يتهم بعضهم زوج النبي، أو يؤجج نار حرب، وربما يبادر اليهود الى فعل شيء، أو قام النصراني بشيء، أو اتهم لفيف من الناس رسول الاسلام بالجنون، أو اشاع فريق اقاويل عن زواج النبي من زوجة زيد، وربما تلاعب البعض في حرمة الاشهر الحرم، أو قتلت طائفة ابناءها وبناتها خوف الفقر، أو تزوج بعض الرجال شقيقتين في آن واحد، وكانت للفيف منهم بحيرة وسائبة ووصيلة وحام (وهي الابل والاغنام المقدسة التي لا يصيبون من لحومها والبانها شيئاً ويحرمون قتلها) و... الخ. كل هذه امور انعكست في القرآن وفي احاديث النبي، ولو كان للنبي عمر اطول وعاصر حوادث غير التي عاصرها، فلاريب أن مواجهاته ومواقفه كانت ستزداد، وهذا معنى ان القرآن كان بإمكانه ان يشتمل على عدد اكبر من الآيات التي احتواها. طرحنا هذا الرأي قبل فترة فلم يستوعبه البعض ولم يطيقوه، لولم تُوجّه لعائشة تهمة العلاقة المحرمة برجل اجنبي، هل كانت ستنزل آيات الافك في سورة الاحزاب؟ ولو لم يكن ابولهب وزوجته اللذان ناصبا رسول الاسلام اشد العداء، هل كانت ستنزل سورة المسد؟ كل هذه كانت اموراً غير ضرورية في التاريخ يتساوى وقوعها وعدم

وقوعها، أما وقد وقعت فقد وردت اشارات لها في القرآن.

انها المشاكسات التي قد تصدر عن طلبة الصف، فيضطر الاستاذ لمواجهتها بالتوبيخ او العتاب، فيتسرب هذا العتاب أو التوبيخ الى متن الدين، وهذا هو معنى بشرية الدين وانسانيته وكونه تدريجياً تاريخياً^(١٣)، فالنبي بشر، وتجربته بشرية، والمحيطون به بشر مثله، وبتلاقح هذه العناصر الانسانية يولد تدريجياً دين انساني مناسب للبشر، يلبي حاجاتهم الحقيقية، ويتفاعل مع واقعهم الموضوعي. ارجو التركيز على مفهوم الحوار والتفاعل هذا، ففي الحوار تأتي الاجابة متناغمة مع السؤال ومن سنخه، لا من سنخ اللقاء الاحادي الاتجاه.

هذا ما نعني به أن الاسلام ولد وسط هذه التدافعات والتجاذبات، فكانت ولادته تاريخية- تدريجية. لم يضع الرسول بين يدي الناس كتاباً مسبق التاليف، فيقول لهم اعملوا بما تفهمون من هذا الكتاب. لقد نزل القرآن تدريجياً، وبما يتناسب والادوار التي يلعبها الناس في الحياة، وتكون استجابة للمقتضيات والاحداث، رغم الحفاظ على روح الرسالة وجوهرها، أي أن احداث الزمن ساهمت في تكوين الدين الاسلامي، ولو وقعت حوادث اخرى ربما شهد الاسلام (مع بقاء أصل الرسالة بلا تغيير) تكوّناتاً تدريجياً آخر، وكان امامنا نموذج آخر ومجتمع آخر بناه النبي بيديه. على كل حال هذه التجاذبات والمعاملات هي التي منحت الاسلام شكله وصبغته العامة. فبمقدار ما كان النبي ينهمك في الاقتصاد والسياسة كان الاسلام يأخذ منحى اقتصادياً وسياسياً، وبذا فالدين هو عين التجربة الداخلية والموضوعية المتكاملة للرسول، الرسول صاحب الشخصية المؤيدة، أي صاحب التجارب ذات الطابع الالهي والمسددة سماوياً.

ثمة العديد من الاحداث لم تقع في زمن رسول الاسلام(ص)، وواضح انه لم يتخذ حيالها موقفاً ولم يجب عنها، ومن جهة ثانية ربما فرضت الكثير من الامور فرضاً على الرسول.

لعل المرحوم مرتضى مطهري اول من وجد أن الرق ظاهرة فرضت على

الاسلام، فهو يعتقد أن الرسول لو ترك لنفسه، ولو لم يكن رق في العالم، لما شرع الاسلام الرق^(١٤)، فالاسلام لم يفتح ابتداءً وعن رغبة باب الاسترقاق، فيدعو الناس الى هذه الممارسة ويشجعهم عليها. والمعاصرون الذين ينظرون اليوم لتبرير الرق في الاسلام يشيرون الى ان تحرير العبيد من المستحبات والطاعات المؤكدة في الاسلام، لذا ينبغي اطراء هذا الدين لتقليصه الرق والعمل على تخفيف وطأته، وهذا صحيح، وهو دليل على أن رضوخ الاسلام لنظام الرق كان اضطراراً.

الرق فرض على الاسلام وعلى الرسول لأنه كان نظاماً راسخاً في العالم، ولم يكن بوسع النبي تغيير النظام العالمي، ففي الحروب التي خاض غمارها (ص) كان الاعداء يسترقون اسرى المسلمين، لذلك أمر هو ايضاً أن يسترقوا اسرى الاعداء.

الرق من الامور الحاسمة التي اما ان لا تكون اطلاقاً في كل العالم، او إذا كانت فعلى الآخرين أن يدفعوا ضريبتها بدورهم. والكثير من امور الحياة على هذه الشاكلة. ولننظر الى عصرنا لاستيحاء المثال؛ التكنولوجيا (لكل سلبياتها وآفاتها وحسناتها) ظاهرة عالمية، فاما أن تمتد اشعاعاتها على العالم بأسره، أو ترتفع عن العالم بأسره. لم يعد بمقدور بلد من البلدان اليوم أن يعيش لوحده في زاوية معزولة بنظام خاص، قاطعاً كل صلاته بالتكنولوجيا، فالحياة التقنية هي الاسلوب الحديث في الحياة، والآلية المناسبة لمعاش الانسان الحديث والعقلانية المعاصرة. وقد ألمح ماركس إلماحاً ذكياً إذ قال: ان البرجوازية صبغت العالم كله بلونها. فالكل اليوم يأخذون نظام التقنية رغبة أو كرها، إذ لا محيص من قبوله، ولا يمكن التخلّص من شروره برفضه وعدم استقائه. إن كان يمكن ويجب فعل شيء فهو نزع قلادة التقنية عن عنق العالم برمته. ولهذا نجد هذا العدد الكبير من المنظمات الدولية العالمية في العالم المعاصر، فثمة ظواهر وامور لا يمكن معالجتها إلا على المستوى العالمي.

الرق كان من جملة هذه الأمور، فقد فرض على الاسلام بمعنى من المعاني، وبالتالي تضمن الكتاب والسنة بالاجبار كلاماً عن حقوق الرقيق وواجباتهم (هذا بصرف النظر عن بعض رجال الدين المعاصرين القائلين بايجابية الرق وخلوه من أي

عيب أو اشكال، بحيث يمكننا استرقاق الناس حتى في هذا الزمان، فنربّهم وندخلهم الاسلام ثم نعيدهم الى بلدانهم).

وردت في القرآن الكريم الكثير من النصوص في السياق التالي:
 ((يسألونك عن الروح، يسألونك عن الاهلة، يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه، يسألونك عن ذي القرنين)).

وواضح انهم حينما كانوا يسألون عن ذي القرنين فان آيات القرآن تتخصص بهذه الموضوعة. ولو طرح سؤال آخر لنزل القرآن بجواب آخر. وهذا هو معنى التكوّن التدريجي والتطابق مع الظرف التاريخي، لقد ربّى الرسول تلامذة، وأوجد امة وشيد مدينة، وكان هذا حصيلة ان امة النبي نمت وتطورت بمواكبة الرسول والوحي، وساهمت في التكوين التدريجي للاسلام. لقد لعبت الامة دوراً في داخل الساحة، ولم تكن محض متفرجة حتى في ارقى مستويات الدين، اعني به نزول الوحي.

حينما نقول ان الاسلام دين سياسي، فالمعنى الدقيق لهذا الكلام هو ان الاسلام اضطر للسياسة، ولو لم يضطر، لكان ديناً غير سياسي حاله حال المسيحية. نزل الى الميدان مختلف اضراب النفعيين والمصلحين وتحذوا النبي، فلم يهزم (ص) امام هذه التحديات، وهذا ما جعل الاسلام يختلط بالسياسة في اطوار تشكله التدريجي، فاتخذ مواقف سياسية وترك رسالات سياسية للآتين.

ملخص القول ان نبي الاسلام (ص) كانت له تجربته على مستويين، والاسلام حصيلة هذين المستويين من التجربة: التجربة الخارجية، والتجربة الداخلية، وقد ازداد الرسول ايغالاً في كلا النمطين مع مرور الوقت، فمما دينه وازدهر وتكامل. في تجربته الخارجية (الموضوعية) شيد المدينة وادارها، وقاتل ونازل الاعداء، واعدّ الاصدقاء، و... الخ، وفي تجربته الداخلية عاش الوحي والرؤيا والالهام، والمعراج والمراقبة والتفكر، فتطور على هذا الصعيد ايضاً وزاد رصيده فيه. وسار الاسلام بهذه السيرة والهوية، ينمو ويتكامل الى حين وفاة الرسول (ص)، والآية

الكريمة القائلة ((اليوم اكملت لكم دينكم))^(١٥) تشير الى إكمال المستوى الأدنى لا الأقصى والأعلى من الدين، بمعنى أن الحد الأدنى الضروري من الهداية قد منح للناس، أما الحد الأكثر الممكن فسيظهر لاحقاً في غضون التكامل التدريجي والبسط التاريخي للإسلام. وهنا لابد من الالتفات بفتنة الى التباين الدقيق بين ((الحد الأدنى اللازم)) و((الحد الأقصى الممكن))^(١٦).

تكامل الدين يستلزم تكامل شخصية الرسول(ص) الذي يعد الدين خلاصة تجاربه الفردية والاجتماعية. واليوم ونحن في زمن غياب الرسول(ص) لابد من بسط التجارب النبوية الداخلية والخارجية، ومواصلة اغناء الدين وتوسيعه. العرفاء إذا يتألقون بتألق النبي، ويسيروا الدرب في ظله ويقتاتون على مائدته، يضيفون الى تجاربنا الدينية ويزيدونها غنى، وتجربة كل واحد منهم فريدة من نوعها، لذا فهي جديرة بالمعرفة والاستفادة.

إذا كان حافظ الشيرازي افضل شعراء الفارسية، ولو كانت تجربته الفنية والشعرية اثري واسمى التجارب، فهذا لايعني غض الطرف عما جادت به قرائح جامي، وانوري، ومنوجهري، واخوان، وسبهري، وسواهم من الشعراء، فلا نعترف لتجاربهم بدور في اثناء ((التجربة الشعرية)). كلهم من اولهم الى آخرهم مساهمون محترمون، ولكل منهم مكانته في تاريخ هذا الفن. عالم التجربة عالم متعدد، فالتجارب الباطنية والعرفانية للرومي، والغزالي، وشبستري، وحيدر آلمي، وسواهم من العرفاء، تسهم جميعها بمقادير متفاوتة في الاضافة للتجارب الماضية. وإذا لم تكن فكرة ((حسبنا كتاب الله)) صحيحة، فان ((حسبنا معراج النبي وتجربة النبي)) غير صحيحة ايضاً. تجربة العشق العرفاني على سبيل المثال من التجارب العرفانية اللطيفة التي اثرت التجارب الدينية للمتدينين. وكذلك الحال بالنسبة للفكر الشيعي الذي ركز على مفهوم الامامة، فافتى في الواقع ببسط واستمرار التجارب النبوية، وهذا من ضروريات الحركة والتكامل الديني، بعدما ولد الدين من رحم الحركة والتكامل المستمر. وفضلاً عن التجارب الداخلية، فان التجارب الموضوعية الاجتماعية

تضاعف هي الاخرى من سعة الدين وتكامله. فالمسلمون بفتوحاتهم وتعرفهم على الثقافات الاخرى، وببسطهم للفقه والكلام والاخلاق طوروا دينهم، وغذّوه، ونمّوه، وزادوا من تفصيله، بعد ما كان مجملاً، ومادام باب هذه التجارب مشرعاً فالدين مستمر في نموه وتكامله.

حتى انشقاق المسلمين فرقاً متعددة ينبغي النظر اليه من هذه الزاوية، فالقول إن ظهور الفرق الاسلامية المختلفة كان بسبب مؤامرات وخطط مسبقة، وارجاع الاحداث التاريخية الكبرى الى مؤامرات حيكت من قبل هذا وذاك من التسطیح والتبسيط للمسألة. ألم يكن من ضروريات البسط التاريخي لهذا الدين انبثاق فرق مختلفة داخل اطاره الكلي؟ ثم ألم يكن ظهور الشيعة والسنة من مقتضيات هذا البسط التاريخي؟ المدرسة الفكرية التي قامت في ضوء مستويات التفاعل والجدل تحافظ على حياتها بالتعاطي والتجاذبات، فتنمو وتكامل وتضيف الى تجاربها، وهذا هو المسار الطبيعي الذي يجب ان تقطعه. ألم يكن من الطبيعي ان تستمر ذات التعاملات والتجاذبات والاسئلة بعد غياب النبي (ص) فتؤدي الى تشعبات عقيدية وسياسية بين المسلمين؟ وليس معنى هذا الكلام بالطبع اننا نؤمن بصحة جميع الآراء والمذاهب، بل ان كلامنا اساساً لا يمت بصلة لتشخيص ما هو حق مما هو باطل، فذاك مبحث كلامي ينتمي لمعارف الدرجة الاولى، انما الكلام عن تحليل عام لهذه الظاهرة التاريخية. لاشيء اوفق لطبيعة الاشياء من هذه التشعبات والافتراقات. الدين الذي يوجد تدريجياً يتكامل تدريجياً ايضاً وبلغ مدياته الواسعة، وحياته اللاحقة رهن بحفظ ظروفه الاولى. لم يكن هذا الدين كتاباً واحداً فحسب، حتى يقال لو بقي هذا الكتاب بقي الدين، حتى لو كان بمنأى عن الجدل والمباحثات التاريخية. كما لم يكن هذا الدين رسولاً فقط، لنقول انه زال بوفاة الرسول. هذا الدين حوار تدريجي بين الارضي والسمائي، وتجربة نبوية تاريخية طويلة. وسيبقى المسلمون فاعلين متحركين إذا ما واصلوا هذه التجربة، مستلهمين الوحي معتمدين على ينباع الاولى، ومقتدين بشخصية رسولهم الكريم، فينطلقون بالكمال الأدنى صوب الكمال

الاقصى. ان التجربة والمدينة والسنة والأمة هي بمجموعها تراث نبي الاسلام التي يجب ان تُقرأ وتفهم مع بعضها.

لا ننسى أن عرفاءنا موتوا التجربة الدينية، ومفكرينا اضافوا للوعي والكشف الديني ما لا يمكن تجاهله. لا يصح القول أن هؤلاء لم يكونوا سوى شراح للنصوص السالفة ومجترين للتجارب الاولى. لقد كانت للغزالي كشف دينية جديدة، وهكذا الرومي وابن عربي، والسهوروردي، وصدر الدين الشيرازي، والفخر الرازي، وغيرهم. بل ان الاسلام تطور ونما بهذه الطريقة، فتجارب هذه الشخصيات ومكتسباتهم ومعطياتهم الشهودية والفكرية ثمينة كلها، ومغتنة ومفيدة ومساهمة في تكوين الدين. لقد كانوا مكتشفين لا شراحاً فقط، وهذا هو سر عظمتهم. ولكن المؤسف هو أن مفكرينا تحولوا بعد احدى المحطات الزمنية الى مجرد شراح، ولم يضيفوا لكتاب الدين صفحة من ابتكاراتهم وتجاربهم. لقد نما الاسلام وتطور ونضج على امتداد التاريخ، واذا استمر هذا التكوّن والتكامل التدريجي، لأمكن التفاؤل باستمرار حياة الدين.

ليس ثمة اليوم قول يمثل بالنسبة لنا حجة تعبدية دينية، لأن الحجية والولاية الدينية لرسول الاسلام (ص) فقط. وبعد أن طوت الخاتمية سجل النبوة. ما عادت شخصية أي انسان رصيلاً لكلامه. الكل مطالبون بالحجة سوى النبي (ص)، لأنه هو حجة^(١٧). اما المفكرون والمبدعون والمثقفون والشعراء فمن المتاح لجميعهم اسداء خدماتهم على ارض الثقافة الاسلامية، بغية تمديد حياة هذه الهوية المتكوتة تدريجياً، والاضافة الى تكاملها وسعتها، والوفاء لهذا الدين المقدس، ومواصلة طريق رسول الاسلام (ص) حقيقةً لا مجازاً. لقد انتهى اليوم عهد المهمة النبوية، الأ أن المجال لا يزال مفتوحاً لبسط التجربة النبوية. والاقتداء بذلك العظيم يستوجب مواصلة تجاربه الباطنية والاجتماعية والسياسية، والخوض في حوار واسع النطاق مع عالم الذات والواقع، الى جانب الحفاظ على روح الوحي، وولوج هذا الميدان بشجاعة وابداع، والانتقال من مجرد التقليد والشرح المتفرّج الى الفعل والابتكار

والاكتشاف ولعب الادوار، وان لا نهاب الكثرة والتعدد، ونحترم اصحاب التجارب في هذا المجال الخطير ونجلهم.

لقد كان وحي النبي وتجربته اجابات عن اسئلة الواقع، وحلولاً لمشكلات الواقع، واقناعاً للاذهان، وتنويراً للسبل والقلوب والابصار، ولم يكن مجرد قيام بواجب، أو تقديم ايدولوجية مرسومة مسبقاً. لم يكن الرسول (ص) يفرض تجربة انتزاعية على الواقع، انما قضى عمره يزواج بين التجربة والواقع. واليوم ايضاً يتحتم تبديل التدين الى تجربة، تهدف الى تذليل المشكلات، واقناع الارواح، وحل العقد، وفتح الآفاق الرحبية. وكأن الوحي ينزل من جديد، وكأن الواقع يؤخذ تارة اخرى بنظر الاعتبار من زاوية التجربة والوعي الديني. اليوم ايضاً ينبغي عرض الدين كتجربة تتحول وتتفاعل وتتوالد (لاكايدولوجيا مغلقة محددة مسبقاً ومنجزة بتمامها) لابشكل اضطراري، أو خوفاً من طعن الطاعنين، وانما بنحو اختياري انطلاقاً من التجريب الاكتشافي، وليس على صعيد الفقه وحسب، بل في مضمار المعرفة والتجربة الدينية الواسعة الفسيحة. ذات التفاعل والتلائم الذي كان بين تجربة الرسول الدينية، والعناصر الفاعلة في عصره، والحاجات والاسئلة والعقليات التي زامته، يتوجب أن يتوفر اليوم ايضاً بين التجربة الدينية والعناصر ذات التأثير في زماننا. والأفانسان الحديث الذي لا يجد نفسه مخاطباً من قبل الدين ولا مشاركاً في التجربة الدينية المعاصرة، ويلقي حياه ديناً استيفائياً متشدداً تسلطياً، يفتقد المرونة، ويطالب بالخضوع التام، لن يختار سبيل التفاهم والتسليم طبعاً. ان الخطاب لا يكون له معنى إلا إذا كان ثمة مخاطب، وعلى المخاطب المعاصر أن يجرب الدين كخطاب موجّه اليه، هذا هو مقتضى ومعنى التآسي بالنبي.

ختاماً نستمد الروح المطهرة للنبي (ص) كي تعيننا للنهوض بهذه المهمة، وندعو الله أن لا يحرمنا نصيباً مما اضفاه على رسوله الحبيب، ونسأله ان يفتح ابواب رحمته على هذه الامة، ولا يكف عنا يد رأفته، ويوقفنا جميعاً لجهاد النفس والشفقة على الخلق.

الهوامش:

- ١- المنقذ من الضلال، تحقيق: فريد جبر، بيروت ١٩٦٩، ص ٤٤.
- ٢- يذهب الغزالي الى وجود اسرار وحكم في العبادات وتفصيلها ومواقبتها لانعلمها نحن البشر، ولكن لا يصح في الوقت ذاته انكارها. ويسوق مثلاً من احد اساليب تقليل آلام الولادة حيث يُكتب جدول معين على قطعتي قماش لم يمسسهما الماء وتوضعان تحت قدم الحامل وهو دواء مجرب. ثم يعلق؛ ((ياليث شعري من يصدق بذلك ثم لم يتسع عقله للتصديق بأن تقدير صلاة الصبح بركعتين والظهر باربع والمغرب بثلاث هي لخواص غير معقولة بنظر الحكمة)) (المنقذ، طبقة القاهرة، ص ٤٦).
- ويكتب ابن خلدون أن في كتب اصل الرياضة اسماء وكلمات يقرأونها عند النوم فيرون ما يريدون في المنام، ثم يذكر ست كلمات ويردف قائلاً: ((وقدر لي انا بهذه الاسماء مراء عجيبة واطلعت بها على امور كنت أتشوف اليها في احوالي)) (المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج ١، ص ٤١٧).
- ٣- طه/ ١١٤.
- ٤- الفرقان/ ٣٢.
- ٥- الاسراء/ ٧٥، ٧٤.
- ٦- المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج ١، ص ٤١٠-٤١١.
- ٧- النمل/ ١٠.
- ٨- فيما يخص القرب الفرائضي والنوافلي، انظر دراسة ((الولاية السياسية والولاية الباطنية)) لكاتب السطور.
- ٩- الانفال/ ١٧.
- ١٠- المشوي، الدفتر الرابع، الايات ٣٧٩٩ و٣٨٠١-٣٨٠٤.
- ١١- المشوي، الدفتر الرابع، الايات ٢١١١ و٢١١٢.
- ١٢- مرد الخلاف الى ان القرآن يقول بصراحة: ((شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن)) ويقول في موضع آخر: ((وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث)).

وفي هاتين الآيتين تعارض ظاهري، لذا قال بعض المفسرين: أن نزول القرآن بدأ في شهر رمضان، ولم ينزل كله في شهر رمضان، واستعانوا بالتاريخ لاثبات هذا الرأي، فحسب بعض الروايات نزلت اول الآيات القرآنية في ليلة القدر (أي الآيات الاولى من سورة العلق). وقال آخرون: إن القرآن نزل كله على نحو الاجمال (لا التفصيل) في شهر رمضان على قلب الرسول، ثم نزل بالتفصيل على مدى سنوات حياته، فكانت تنزل عليه في كل واقعة آيات تتناسب والمقام. ولا يذكر هؤلاء كيفية انتقال هذا الاجمال الى التفصيل.

ورأينا ما في هذه الدراسة يتناسب والآية الكريمة: ((كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)) إن شخصية النبي ونبوته عين تسديده وترخيصه لاتخاذ القرارات والمواقف النظرية والعملية، فذهنه ولسانه إذ يفتحان وتجربته إذ تنبسط، هذا هو تفصيل ما اجمل في القرآن... القرآن الذي اودع بحكم البعثة في اعماق الرسول.

١٣- تحدثنا عن عرضية الكثير من محتويات الدين وعدم ضرورتها بشكل مفصل في دراسة ((الذاتي والعرضي في الاديان)).

١٤- الخاتمية، مرتضى مطهري، منشورات صدرا، ص ٦٣-٦٥.

١٥- المائدة/٣.

١٦- فصلنا القول في اقتصار الهداية الدينية على الحد الأدنى في مستوى الفقه والاخلاق والعقائد، في بحث ((الأقلي والأكثري في الدين والفقه)).

١٧- هذا ما اوضحناه في بحث بعنوان ((الخاتمية)).

البسط في التجربة النبوية*

حوار مع:

د. عبد الكريم سروش

○ لنبتدئ الحوار بملخص لنظريتك في كتابك ((بسط التجربة النبوية))،
وفيما يتصل بطبيعة العلاقة بينها وبين نظرية ((القبض والبسط في
الشريعة)).

□ كانت نظرية القبض والبسط النظري في الشريعة¹، عن بشرية المعرفة الدينية
او الفكر الديني وأنه فكر أرضي تاريخي. اما في بسط التجربة النبوية فتتناول ما
يتصل بالجانب البشري والتاريخي في الدين نفسه والتجربة الدينية ذاتها.
وبكلمة اخرى فإن الكتاب هذا يتناول البعد البشري والتاريخي في الوحي
والدين ويعيد قراءته، دون البعد الآخر اللاتاريخي واللاطبيعي بل هو يؤمن بالأخير
ويصدق به. وفي سياق ذلك يحاول إلقاء الضوء على طبيعة انتقال الميتافيزيقي الى
عالم الطبيعة ودخول اللاتاريخي الى نطاق التاريخ، وما يلابس هذه النقلة من
التواءات تطراً على بنيته وغبار يتراكم على وجهه، وما ستواجهه عناصره الذاتية من
حصار تفرضه عليها الأعراض والقشور، وقيود وتخصيصات تأسر إطلاقاته.
يمكن أيضاً ان نسمي هذا الكتاب بـ ((رسالة في النبوة)) لأنه يتحرك بشكل عام
من بسط التجربة النبوية الجوانبية منها والبرانية، نحو بسط الدين. أي انه يجعل الوحي
والدين تابعين الى شخصية النبي.

يقول الرسول في تعريف هويته النبوية (إنما انا بشر مثلكم يوحى إلي) فهو هنا
يسلط الضوء بجرأة على إنسانيته وبشريته، ويقدم لنا صورة متوازنة عن ذاته التي

تركب من بُعد أرضي وآخر سماوي. غير ان تراثنا العرفاني عمل جاهداً على ترجيح الكفة السماوية في كيان النبوة وتولى تغييب نصفه البشري عبر جانبه الإلهي النبوي، فأغرق التاريخي بأمواج الإشراقي الدافقة.

هكذا طغت على تراثنا الديني - العرفاني شروح وتفسيرات راحت تنهمك في مقاربة الجانب السماوي (الإلهي) من شخصية النبي، وبفضل نبوغ مئات العرفاء والمتصوفة جرى استخراج جواهر نادرة غريبة من بحر العرفان النبوي طيلة ألف عام، بينما غابت الجهود التي من المفترض تخصيصها لاكتشاف الجانب البشري في كيان النبي الأكرم، وهو الذي كان يلبس الخشن، ويجلس على الأرض، فيخالط الناس ويعيش معهم، ويتحرك تحت سقف التاريخ، وفي ثقافة عصره، كما يتحدث بلغة قومه ولسانهم، ويتولى بمهارة معالجة ما يظهر في بيئته من أزمات، ذلك النبي الذي كان يضع قدميه على الأرض حين يرمق السماء. هذا هو البعد المغيب في شخصية الرسول، وهو الجانب الذي جرى تجاهل شديد لعلاقته بتلقي الوحي وطبيعة التجربة الدينية وممارسة التشريع، وهو من أبعاد شخصيته التي دخلت بتأثير من الموروث العرفاني الهائل نطاق اللامفكر فيه من القضايا.

لا شك ان من التفاهة ان يرى المرء نفسه بمستوى الأولياء، وأن يظن بأن الأنبياء على شاكلته ويقيس أفعالهم بأفعاله، اذ ينطوي ذلك على غطرسة وإهانة. ولكن من الخطأ والجهل ايضاً تقديم تصور ناقص مبتسر حول الانبياء يعوزه التوازن، كما لا يمكن افتراضهم طيوراً في فرايس الملكوت وقعت في سجن الأرض، بنحو يؤدي الى ان نرفض كونهم اشجاراً مورقة متجذرة في بساتين التاريخ الخضراء، لأن تصورات كهذه تعبر ايضاً عن تسويق للجهل والتضليل كما تمثل غمطاً لشأن الانبياء. نلاحظ ان علم الكلام الجديد الذي تتعامل معه اليوم راح يدخل العاملين البشري والتاريخي في ابحائه حول الدين والفكر الديني وسيرة الشخصيات المقدسة، وهو بذلك يفتح بوعي آفاقاً لم تكن متاحة من قبل في الدراسات الدينية، الى جانب انه يحقق توازناً جرى تجاهله بشدة طيلة قرون عديدة. ويطمح كتاب بسط

التجربة النبوية ان يمثل خطوة صغيرة في هذا المشروع الكبير.

○ قبل الخوض في البعد الأرضي من الرسول نتساءل حول العنصر

الجوهري في شخصية الرسول ذاتها.

□ يتمثل ذلك بالوحي فهو قوام شخصية الرسل والنبوات ورأس مالها الوحيد، وذلك ما نسميه بالتجربة الدينية وفق الاصطلاح المعاصر. وفي التجربة هذه يرى النبي وكأن احدهم يأتي اليه ويلقي في قلبه تعاليم وأوامر يجعله مسؤولاً عن ابلاغها للناس، وفي مقابل هذا يتملك النبي يقين شديد تجاه تلك التعاليم والأحاديث، ويستشعر طمأنينة وشجاعة تؤهله للقيام بدوره، ومواجهة شتى المعوقات والصعوبات والهجمات ومستويات العداء، ويقف بصمود في وجه ذلك.

ان تجربة الوحي المتألقة والرصينة التي عاشها ابراهيم (ع) منحه طمأنينة بالمستوى الذي جعله يوشك على قتل ابنه دون ادنى تردد. وهكذا تتوفر في تجربة الانبياء تلك الدرجة الرفيعة من اليقين والشجاعة والقوة، الأمر الذي يشكل جوهر النبوات، ويؤهل الانبياء الى الاضطلاع بتلك المشاريع العظيمة. ويتميز الانبياء عن تجارب الآخرين بأنهم يتجاوزون طوق التجربة الشخصية وأغلالها، ولا تمتلئ قلوبهم او تنفق اعمارهم بالكامل في المشاعر الباطنية، بل تدفعهم تجربتهم الى الشعور بمهمة جديدة يصبحون نتيجة لها اشخاصاً آخرين، فيكتسبون شخصية جديدة تبني عالماً جديداً وإنساناً جديداً.

ميز المتصوف الهندي عبد القدوس غانغهي بنحو جيد بين التجريبتين الصوفية والنبوية، وينقل عنه محمد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الاسلام) قوله: ((أسري بالنبي الى المعراج ثم عاد الى الأرض، ولو كنت مكانه لما رجعت)). هذا هو التعبير الاكثر دلالة على الفرق بين من يبقى في نطاق تجربته الشخصية ويأنس بها فلا يتخطاها، وذلك الذي تكسبه التجربة شخصية جديدة تمنحه إرادة لبناء عالم جديد. من الضروري التأكيد على ان التجربة الدينية في حد ذاتها لا تجعل من المرء نبياً، أي ان النبوة لا تتحقق بمجرد رؤية عالم المُلْك او كشف أستار الغيب. ان

مضمون النبوة يمثل مفهوماً للمسؤولية والواجب والدور، الأمر الذي لا يتوفر في تجارب العرفاء والمتصوفة وينتهي بانتهاة النبوة وختمها، غير ان التجربة والمكاشفة في حد ذاتهما يستمران بعد ذلك.

○ هل تحدث علماؤنا في الماضي حول هذه النقطة، ام ان هذا الموضوع لم

يطرح سوى في سياق الدراسات الكلامية الحديثة؟

□ ان كتاب الغزالي (المنقذ من الضلال) عمل تاريخي حري بالاهتمام، حيث يستعرض فيه رحلته وتجربته الروحية، ويعتقد هناك بأن التجربة الدينية بمثابة العنصر الأكثر جوهرية في النبوة. انه يقسم الباحثين عن الحقيقة الى ثلاثة اصناف: المتكلمون، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية. ثم يختار منهج التصوف في نهاية سلوكه الروحي والفكري، فيتوصل من خلال ذلك الى حقيقة النبوة كما يصرح، ويعقد في خاتمة كتابه فصلاً حول الموضوع يتسم بتركيز وعمق بالغين رغم إيجازه.

○ ما هي طبيعة التجارب النبوية هذه؟

□ تمثل الرؤيا الصالحة أوطأ مراتب التجربة الدينية، اما المستويات الأرفع فهي من قبيل المواجهات الصوفية ومكاشفات العرفاء.

يرى الغزالي ان خوض تجارب عرفانية من جنس النبوة سيبيح للمرء ان يستوعب مفهوم النبوة، ويتيقن عبر التجربة صدق هذا النمط من المعطيات، وفي هذه الحالة وحسب يدرك المرء مصدر تلك النصوص ويستوعب مكانة النبي المتحدث بها. ان مضمون النبوة في جوهره لون من التجربة والكشف، وحيث ان كل ممارسة تجريبية تتقبل التطور والتكامل، فإن في وسع النبي ان يزداد نبوةً، وأن يتكامل في مسار النبوة تدريجياً. لاحظ تعابير القرآن فيما يتصل بالنبوة والوحي، اذ انه سبحانه يأمر النبي قائلاً (وقل رب زدني علماً) كما ان القرآن يتنزل على النبي تدريجياً كي يمنحه مزيداً من رباطة الجأش ويؤهله الى مواصلة الطريق بشكل افضل، وهكذا كانت التجربة النبوية تتكرر وتتواصل باستمرار، فلم ينزل الوحي على النبي مرة

واحدة وحسب، ولم يكن ثمة إسراء واحد الى المعراج فقط، أي ان النبي لم يكن يعتمد على رصيد محدود هو حصيلة مرة واحدة من الوحي ومرة من العروج، بل كان إلهام الوحي يتواصل ليمنح النبي المزيد من الألق والتجدد. لذلك فإن علم النبي كان يتزايد تدريجياً، وتتعزز مواقفه بنحو أكثر، ويحظى بقدر أكبر من إعجاب الناس، أي انه كان يزداد نبوةً ويتسامى في مدارج الرسالة.

○ هل حظيت هذه النقطة باهتمام غير الغزالي من العلماء؟

□ طرح ابن خلدون ايضاً أفكاراً ممتازة تستحق الاهتمام فيما يتصل بالوحي والتجربة النبوية، فهو يقول ان النبي راح يتقوى تدريجياً على الوحي ويكون أقدر على حملة، ففي أول الأمر كان اقل صبراً في تحمل الوحي ولذلك نجد ان السور والآيات المكية قصيرة لا يوجد فيها نص مطول.

وفي السياق ذاته فإنه (ص) أصيب بالذهول في بداية الأمر وحين نزلت عليه الآيات الأولى من سورة العلق، ولم يكن يعرف حقيقة ما حصل معه بالضبط، غير انه سرعان ما أنس بذلك وألفه فيما بعد.

كما ان الوجل تملك موسى (ع) حين تحولت العصا الى افعى، حسبما يشير القرآن الكريم. ثم قال له سبحانه: (لا تخف إني لا يخاف لدي المرسلون)، فاعتاد موسى بعد ذلك على الوحي والمعاجز.

كانت التجربة الداخلية للنبي تمر بتحول وبسط كهذا، وبالتالي فإنه كان بشكل متدرج يزداد وعياً بمكانته ورسالته ودوره، ويمتلك رباطة جأش أكبر، وتتاح له المزيد من آليات العمل في سبيل تحقيق اهدافه، ويحقق نجاحاً أكبر في ذلك، ويتضاعف حجم تفاؤله واطمئنانه. ان رأسمال النبي هو شخصيته، اذ انها تمثل نطاق التجارب الدينية الوحيانية، وتشكل الفاعل فيها والقابل لها، وفي ضوء ذلك كان ما يطرأ من تحول على شخصيته هذه يؤدي الى تحول في التجربة والعكس صحيح ايضاً، الأمر الذي يعني ان الوحي تابع للنبي، لا ان النبي تابع للوحي، أي انه لم يكن تابعاً منقاداً لجبرئيل، بل ان الاخير كان تابعاً للنبي وكان يتنزل بتأثير من النبي.

كان عيسى (ع) نبياً عايش قضايا عصره ومشاكله بقدر اقل ومستوى أوطأ مقارنة بغيره من الانبياء، كما غادر الحياة في شبابه وقبل ان يبلغ الخامسة والثلاثين من العمر. لم يتزوج، ولم يخض حرباً، ولم يمارس التجارة، وبالتالي فإن تجربته تختلف عما جرى مع نبي الاسلام بالكامل، اذ ان محمداً (ص) خاض تجربة النبوة في سن النضج وهو ابن اربعين عاماً، فباشر دور النبوة بعد اعوام طويلة من ممارسة التجارة والحياة الزوجية، هذا أولاً. وعلى صعيد آخر لم يكتف النبي بالخلوة والعزلة ولم ينزو او يعتكف، بل دخل الوسط الاجتماعي وأخذ على نفسه مواجهة قضايا عصره، وواجه شتى مستويات الود والعداوة، الامر الذي أدى الى ترشيد تجربته وتنضيجها، أي ان ذلك ساهم في تطوير شريعته ورسالته.

وبكلمة اخرى فإن تفاعل النبي مع الواقع الموضوعي قد ترك ولا شك أثراً في تطور الشريعة وتكامل تجربته النبوية، فالدين الذي نعرفه اليوم باسم الاسلام لم ينزل على النبي مرة واحدة والى الأبد، بل مر بمراحل تكوين متعددة، ونجد ان الدين الذي يتكون بشكل تدريجي سيتواصل فيما بعد تجددته وحر كته بنحو تدريجي ايضاً. ثمة من يعتقد بأن القرآن نزل على النبي في ليلة القدر بالكامل وبتفصيلاته، غير ان هؤلاء في واقع الأمر ينكرون طبيعته السيالة المتدرجة، ولا يزال الخلاف مثاراً في الموضوع. ربما لم يكن أي من الفرضيتين صحيحاً، او لعل كلاً منهما لا يجانب الصواب، وذلك بأن نفترض دخول النبي الى الوسط الاجتماعي كان بمثابة دخول معلم او استاذ الى حلقة دراسية. انني أعبر عن آصرة كهذه بالآصرة او العلاقة الجدلية (ديالوغ) او التفاعلية التبادلية. حين يأتي الاستاذ الى طلابه فهو يعلم بشكل إجمالي بالنقاط والموضوعات التي يعتزم طرحها على الطلبة. ويمكن للاستاذ ان يحدد هذه المرحلة من القضية ويقدرها ويعدّها لها. اما ما سوى ذلك من مراحل فيظل مجرد احتمالات مفتوحة ممكنة لا ضرورية حتمية، ولذلك فهي مما لا يمكن تخمينه او تقديره وهي في الوقت ذاته تلعب دوراً يؤثر على حالة التعليم والتعلم. لا يعلم الاستاذ بشكل محدد ما سيواجهه على نحو الدقة، فما هي الاسئلة التي

سيطرها التلاميذ، وما هو حجم الأخطاء التي سترافق فهمهم لما يطرح من أفكار؟ وما هي الذرائع التي سينسجونها لتبرير تقاعسهم عن أداء الواجبات؟ وأي إشاعات أو دعاية سيوجهون ضده؟ كل هذه احتمالات ممكنة، ولا بد للاستاذ ان يتوفر إجمالاً على جاهزية لمواجهةها، وكلما امتد زمن الممارسة التربوية أكثر تزايدت هذه الأحداث، وازدادت قدرة الاستاذ على مواجهتها. يتابع الاستاذ الماهر درسه دون ان يسلم زمام العملية التدريسية الى الصدفة او احتمالات التشويه والتحريف، من خلال إشرافه على التلاميذ، وسيطرته الكاملة على الدرس، فيولي اهتماماً لما يطرأ على مسيرة التلاميذ من أخطاء، ويطالبهم بأن لا يظنوا مجرد مستمعين متفرجين، ليس هذا وحسب بل هو يدفعهم ويقحمهم كي يتولى الطرفان معاً مواصلة الدورة الدراسية. لقد كان نبي الاسلام العظيم على هذه الشاكلة بين أمته.

○ الا يؤدي هذا التفسير الى تجريد الدين عن مضمونه المقدس؟

□ لا يعني القول بأن الدين امر بشري يمكن تجريده عن مضمونه او جوهره المقدس. المراد بذلك ان النبي يدخل الوسط الاجتماعي ويمارس نشاطه مع الناس خطوة بخطوة، يذهب حيناً نحو اتجاه معين ويعود بعد ذلك ليتجه نحو نقطة اخرى، ويضطر مرة الى الحرب، ويلجأ أخرى الى السلام، كما يواجه اعداءه حيناً، ويواجه اصدقاء جهلة حيناً آخر. وفي كل من هذه الحالات يتخذ تدابير معينة تناسب مع طبيعة الظرف، وبالتالي فإن الدين يمثل مجموعة مواقف النبي بتدرجها وتاريخيتها، وهي جميعاً مقبولة لأنها صدرت عنه، وهو الممثل للوحي ذاته، ويحظى بدعم من الله. وفي ضوء ذلك يقدم الإنسان الإلهي ديناً ينطوي على بعدين بشري وإلهي في آن واحد.

○ في ضوء هذه التفسيرات والتوصيفات، هل تعتقد ان الإسلام نفسه هو

امر يخضع لمسيرة تكاملية تطورية؟

□ ليس الاسلام كتاباً او مجموعة من الآراء والأقوال، بل هو حركة تاريخية،

والتاريخ تجسيد لمهمة محددة. انه تحولات تاريخية متدرجة لتجربة النبي. تمثل شخصية الرسول محوراً ومركزاً يتحرك حوله الدين، الأمر الذي يعني ان الدين هو تجربة النبي روحياً واجتماعياً فهو تابع للنبي، وتحمل هذه التجارب طابعاً إلزامياً للاتباع وللرسول ذاته، ذلك انها ليست تجارب عشوائية جزافية. لقد تنزل القرآن تدريجياً، أي ان تكوينه جرى في مسار تاريخي يحفظ أمهاته ومحكماته. كان أحدهم يأتي لي طرح سؤالاً على النبي، وثمة اليهود ومشائخهم، حيث اتهموا النبي بالجنون مثلاً... الى غير ذلك من الاحداث، مما كان ينعكس في القرآن وفي نصوص السنة النبوية، ولو عاش النبي فترة اطول، وواجه المزيد من المتغيرات والأحداث، فمن المؤكد ان مواقفه ستزيد وتعدد، وهذا ما نعنيه في قولنا: انه كان يمكن للقرآن ان يكون اكبر حجماً مما يوجد اليوم بين ايدينا.

ان النبي انسان كما ان تجربته بشرية، اضافة الى ان المقربين منه بشر بأسرهم. وحين تتفاعل العناصر الإنسانية والبشرية هذه ستمخض تدريجياً عن شريعة بشرية تلائم البشر وتلبي ما يتطلبه واقعهم. وفي الحوار يتم تقديم إجابة تتناسب مع التساؤل المطروح.

○ إذن هل تعتقدون ان العنصر الزمني لعب دوراً في تكوين الإسلام

والنموذج الاجتماعي الذي أسسه النبي وتولى ببناءه؟

□ لعب التاريخ دوراً في تكوين الدين الاسلامي، ولو طرأت حوادث او متغيرات اخرى لدخل الاسلام في مسار آخر تدريجي (بنحو يحافظ على رسالته الجوهرية)، ولوجدنا نموذجاً آخر ومجتمعاً آخر هو حصيلة جهود النبي. اذ ان حصيلة مستويات التفاعل والتأثيرات المتبادلة هي التي منحت الاسلام بنيته وشكله المحددين.

○ هل يمكن على سبيل المثال ان نعتبر ظاهرة (الرق) من جملة هذه

العناصر المؤثرة؟

□ أجل فقد جرى فرض الرق والاستعباد على الاسلام والنبى؛ لأن ذلك كان ظاهرة متجذرة في النظام الاجتماعي عالمياً، ولم يكن في وسع النبي ان يغير النظام العالمي. ان الرق ينتمي الى تلك الظواهر التي لا يمكن تجزئتها، بل إما ان تكون قائمة في النطاق العالمي العام او تنتهي الى الأبد، فلا خيار سوى القضاء عليها بالكامل او الخضوع لها في شتى بقاع العالم لو وجدت في بعض المجتمعات. ولعل الشيخ مرتضى مطهري كان أول القائلين بأن الرق قد فُرض على الاسلام. وهو يعتقد ان الاسلام لم يكن ليشرع الاسترقاق، لو ترك الأمر للنبي، ولم يكن ذلك شائعاً في العالم. وبكلمة موجزة فإن النبي كان يخوض تجربة على مستويين، بينما كان الاسلام حصيلة لنمطي التجربة او مستويها هذين، اعني بذلك المستوى الباطني الداخلي، والآخر الخارجي. وبمرور الزمن تزايدت خبرة النبي، وبالتالي فإن الدين كان يتكامل وينضج، فعلى مستوى التجربة الخارجية جرى تأسيس المدينة، ومارس النبي الإدارة، وخاض الحروب واصطدم بالعدو، وتولى تربية الصحابة... الخ. وفي نطاق التجربة الباطنية كان يتعامل مع الوحي، والرؤيا، والإلهام، والمعراج، والمراقبة، ومحاسبة النفس، والتدبر، الأمر الذي راح يتكامل ويتمخض عن مكاسب افضل. يقول تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم...) وهذا النص القرآني يشير الى اكتمال الحد الأدنى من الدين لا مستواه الأرفع وغايته القصوى. أي انه وضع بين يدي الناس الحد الأدنى من متطلبات الهدى، بينما يظل المستوى الأعلى من ذلك خاضعاً للمسار التكاملي والتاريخي الذي سيتحرك فيه الاسلام فيما بعد، ومن الممكن ان يتحقق في ظله.

تمسك الفكر الشيعي بنظرية الإمامة، مما يعني في حقيقة الأمر انهم يؤمنون بتواصل التجارب النبوية، وهو ما تتطلبه حركة الشريعة وتكاملها، وهي شريعة ولدت وتكونت في نطاق تكاملي تطوري متحرك.

○ ماذا بشأن انشعاب الفرق والمذاهب؟

□ لا بد ان نتناول انقسام المسلمين الى فرق ومذاهب من هذه الزاوية ايضاً،

وثمة من يقول بأن الفرق والاتجاهات المتباينة قد ظهرت في الاسلام نتيجة لمخططات التآمر، غير ان إلقاء اللائمة على المؤامرة يمثل تسطيحاً للموضوع وتفسيراً ساذجاً لأحداث التاريخ وتحولاته الكبيرة.

○ الم يكن من المفترض ان يؤدي التحول التاريخي للدين الى ظهور شتى

الفرق والمذاهب؟ اليس ظهور الاتجاهين الشيعي والسني حصيلة لذلك التحول التاريخي؟

□ لم يكن الدين كتاباً مجرداً كي يقول احدهم مثلاً: لو بقي ذلك الكتاب وتمت صيانتها ل بقي الدين، حتى على تقدير ان يظل بعيداً عن المتغيرات التاريخية. ولم يكن الدين نبياً وحسب كي نقول بأن رحيل النبي يعني نهاية للدين. ان الدين يمثل حواراً وجدلاً تدريجياً بين الأرض والسماء، وهو التجربة النبوية ذاتها، والتي تتكون ضمن مسار تاريخي طويل.

سيظل المسلمون يعيشون إسلامهم بفاعلية، طالما كانوا يواصلون تلك التجربة، من خلال استلهام الوحي، واعتماد المصادر الأولية، والافتداء بشخصية النبي، كي ينتقلوا من الحد الأدنى للكمال الى مستوياته الأرفع والأعلى. ان تراث النبي هو تجربته ومدينته الى جانب سنته وأمته، ولا بد من قراءة هذا الموروث بمجمله وتمثله وفهمه. لقد انتهى عصر النبوة او الدور النبوي، غير ان الطريق لا زالت مفتوحة أمام تحولات التجربة النبوية وبسطها وتكميلها، حيث ان الافتداء بتلك الشخصية العظيمة يتطلب ان نواصل تجاربه الباطنية والاجتماعية والسياسية، وأن نعمل في سياق الحفاظ على روح الوحي وجوهره، الى الخوض في جدل واسع مع العالمين الخارجي والداخلي بجرأة وعمل تأسيسي إبداعي، فننتقل من الشروح والحواشي والإنصات والتفرج الى البحث الجاد والإبداع والاكتشاف والفعل. اضافة الى ان علينا ان نألف التعدد ولا نخشاه كي نحترم ونقدر تجارب الآخرين في هذه المجالات المتشعبة. من الضروري ان يتحول الإيمان الى تجربة تستهدف معالجة الأزمات وتفكيك مستويات التعقيد الماثلة في الأفق. وذلك بمثابة وحي جديد يتنزل ويتوافر فيه إطار

الجدل والتفاعل الذي توفر في عصر النبي (ص) وجعل تجربته الدينية تتلاءم مع حاجات العصر وطبيعة الجمهور، أي انه لا بد للتجربة الدينية المعاصرة ان تتسق مع أداء اللاعبين وذوي الأدوار في العصر الحالي. اذ ان الانسان الجديد لن ينخرط في سياق الفهم الديني ولن يسلم بالدين، فيما لو لم يجد نفسه طرفاً مشاركاً في التجربة الدينية المعاصرة، ولم يشعر انه طرف مخاطب بالدين، ووجد انه يواجه ديناً تعسفياً مهيمناً لا مرونة فيه.

○ لاحظنا انك تصنف القضايا الدينية وتعاليم النبي الى قسمين: ذاتي

وعرضي. هلا تسلط مزيداً من الضوء على ذلك؟

□ العرضي هو ما كان في وسعه ان يكون بنحو آخر وبشكل مغاير لما عليه

اليوم، خلافاً للذاتي. وإليك نماذج من العناصر العرضية هذه:

أولاً: استخدام اللغة العربية في الدين الاسلامي، اذ كان من الممكن ان يجري

استخدام لغة اخرى بدلاً عنها.

ثانياً: الثقافة العربية.

ثالثاً: مجموعة التصورات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استخدمتها

الشريعة.

رابعاً: الاحداث التاريخية التي وردت في الكتاب والسنة.

خامساً: الاسئلة التي طرحها المؤمنون بالدين الاسلامي والمعارضون له، وما قدم

لها من إجابات.

سادساً: احكام الفقه وشرائع الدين.

سابعاً: ما افرزته عمليات الوضع والتزوير والترفيف التي قام بها المناهضون

للاسلام.

ثامناً: حجم الإمكانات والجاهزية التي تتوفر لدى المخاطبين بالدين.

والاسلام قائم بعناصره الذاتية دون العرضية، كما ان انتماء المرء للاسلام منوط

بالتزامه بالعناصر الذاتية تلك.

لنا ان نلاحظ أمثالا ثلاثة وردت في اللغات الفارسية والعربية والانجليزية:

أ: ((كحامل التوابل الى كرمان)).

ب: ((كأخذ الفحم الحجري الى نيو كاسل)).

ج: ((كناقل التمر الى البصرة)).^٢

ثمة عنصر مشترك بين هذه الأمثال المتعددة وهو دلالتها الأساسية او الذاتية او ذلك الجزء الجوهرى من المعنى. غير ان هذا الجوهر الواحد قد تجلى بثلاثة اشكال متنوعة ولاسته ثلاثة انماط من البنى. ولكل بنية في هذه النصوص لونها ومقاسها الخاص الذي اكتسبته من الثقافة والجغرافيا واللغة الدارجة، اما جوهر الدلالة والعنصر الذاتي في المعنى فهو حالة عالمية لا تنتمي الى وطن محدد. وهكذا فإن هوية هذا المثل وقوامه وملاكه هي دلالته الجوهرية ومضمونه الداخلي الثابت، دون معناه الأولي المتغير ومضمونه الخارجي الظاهر.

لا شك ان العناصر الخارجية العرضية تخضع لمؤثرات عديدة، وتجلى في اشكال ووجوه متباينة للغاية، مما لا يمكن استقصاؤه بتقسيم عقلي يحصره. ليس هنالك جوهر عارٍ او روح وذات مجردتان، بل هذه امور تجلى من خلال شكل من الاشكال او وجه من الوجوه والأبعاد.

وضابط الأمر العرضي ومقايسه هو ان يمكن ظهوره وتجليه بشكل آخر او طريقة مغايرة، رغم ان ذات الشيء وجوهه لا تتجرد ابدأ من العناصر العرضية في المستوى العملي. لكن الخلط بين احكام هذين النوعين من العناصر ومحدداتهما يؤدي الى مغالطات كثيرة، الأمر الذي يحتم علينا تفكيكهما والتمييز بينهما بوصف ذلك ضرورة معرفية أكيدة.

حين نريد نقل العنصر الذاتي من بيئة ثقافية الى بيئة ثقافية اخرى، فإن ذلك يتطلب القيام بعمل مشابه للترجمة، أي ان علينا ان نمسح الذاتي هذا شكل البيئة الثقافية الجديدة، وإلا فإن الامر سينتهي الى نقض الغرض وعدم تحقيق الهدف المتوخى واستلاب ذلك الذاتي. ان العناصر العرضية تتسم بحقيقة مرحلية محدودة،

وهي ليست عالمية او متجاوزة للتاريخ.

○ اليس هذا التقسيم شبيهاً بالتصنيفات المعروفة من قبيل تقسيم الدين

الى: شريعة وطريقة وحقيقة، او: باطن وظاهر، وقشر ولباب؟

□ كلا، ينبغي التمييز بينهما، رغم ان التقسيمات المذكورة تتشابه على المستوى الشكلي مع تقسيمنا للدين الى ذاتي وعرضي. كانت الشريعة تطلق على العلوم الدينية بعامة، في قبال الطريقة التي هي سلوك او عمل ديني. اما الحقيقة فهي لا تعني حقائق المعارف الدينية وبطونها وأسرارها، بل تعني بلوغ الاهداف والنتائج، وتجسيد الدين في الكيان الانساني، وتذوق الايمان، اضافة الى ما يطرأ من تحول على الشخص المؤمن.

كما ان التمثيل بالقشر واللب او النواة كان يلاحظ المعنى ذاته، فليس اللباب نواة للمعارف الدينية وتعاليم الدين في قبال القشور والظواهر. بل كانت تعني حالة ومستوى رفيعاً في الانسان يوظف في سبيل بلوغها شتى العلوم والممارسات وشؤون الحلال والحرام والفقه وأخلاق الدين، ويستثمرها بمثابة آليات لتحقيق ذلك المستوى وبوصفها غطاءً واقياً يصونها. وكأن الشريعة والطريقة كانتا ممارسة دينية عامة بينما الحقيقة إيمان فردي خاص.

لا يتطابق الذاتي او العرضي مع أي من الاقسام المذكورة، حيث ان الدين في نفسه هو المأخوذ بنظر الاعتبار هنا، دون المعرفة الدينية او الفكر الديني ودون حالات المؤمنين. فالذاتي في الدين هو ما ليس بعرضي او طارئ، ولا يمكن للدين ان يتحقق بدونه، بل ان تغييره سيؤدي الى تغيير الدين.

نجد ان اكتشاف العناصر العرضية اكثر جدوى من البحث عن الذاتيات، كما ان البحث عن مجموعة العناصر العرضية الخاصة بدين محدد، هو عمل اكثر جدوى من البحث عن العرضيات في نطاق الأديان العام.

كمثال على ذلك لا شك ان كتاب (مثنوي) يحمل طابعاً إلهامياً، وهو يتضمن اقساماً نشم فيها بوضوح رائحة الكشف والوحي. ان تجربة مؤلفه جلال الدين

الرومي^٣ في بعديها العشقي والإلهامي، هي من معطيات هذا السيفر المقدس. كما ان بنيته الداخلية بما فيها من كشف ووصال، تتقدم دائماً لتجاوز بنيته الخارجية بأنساقها الشعرية واللفظية، بنحو لا يتيح للشاعر ان يفكر في القوافي.

وهذه البنية الداخلية الرفيعة وتلك الرؤية الثاقبة المشرقة، تسري في كل من ابيات المثنوي، ونلاحظ ان جلال الدين يبث شكواه من الوزن والقافية بوصفهما قيدين وأميرين عرضيين، حيث كبلته هذه القيود.

جرى نظم اشعار المثنوي باللغة الفارسية، وكان من الممكن نظمها بلغة اخرى. كما ان المثنوي نص منظوم ينتمي في وزنه الى بحر الرمل، بينما كان من الممكن ان يكون نصاً ثرياً أو ان يقوم على غير ذلك من بحور الشعر كما هو الحال مع الشاهنامة لفردوسي او مخزن الاسرار لنظامي. وثمة استخدام واسع النطاق في المثنوي للمفردات العربية والتركية، ومن الممكن الاستغناء عن ذلك مثلاً. وفي المثنوي نصوص رفيعة نادرة كأنها لم تأخذ بنظر الاعتبار حديث الرومي مع نفسه او حواره مع مستمعيه. وبمعزل عن كل ذلك فإن الشاعر يحرص على طرح افكاره بما يتناسب مع مستوى مخاطبيه المتوسط، الأمر الذي مثل القيد الاكثر صرامة على بيانه ولسانه. من المؤكد انه لو توفر لديه مستمع اكثر المعية وفطنة لا يخشى عليه من المنزلاقات، لأضاف على النصوص مزيداً من الجمال والسحر.

○ نحن نتقبل ان تكون ثمة عناصر عرضية في المثنوي، وان الرومي كان في وسعه ان ينظم اوزانه على بحر شعري آخر، ولكن ماذا بشأن الرؤية الكونية التي حملها الرومي ومعارفه وافكاره التي كانت تناسب ذلك العصر، ان كيف لنا ان نصنف ذلك على العناصر العرضية، وهل كانت بنيته الفكرية وإطاره المعرفي امراً سوى ذلك؟

□ من المؤكد ان تجارب العشق والكشف التي خاضها جلال الدين الرومي وأمثاله لم تكن لتتحقق إلا ضمن تلك الرؤية الكونية. ان ذلك الفهم للزلزال الى جانب علم الجغرافيا الذي يحتل فيه جبل القاف مكانة مركزية، هي معطيات تتناسب

مع علوم الفلك والطب والطبيعات واللاهوت التي شاعت خلال تلك الفترة وآمن بها القدماء.

وبكلمة اخرى لا يمكن للجواد ان يلين لأي فارس، وليس في وسع الرداء ان يناسب كل الاجسام، كما ليس في وسع العرض ان يطراً على أي ذات كانت. وهكذا فإن الحضارة لا يمكنها ان تفرز شتى التجارب بشكل عشوائي.

○ كيف تطبق هذا المثال على القرآن الكريم، فئمة فرق شاسع بين القرآن

ومنزوي جلال الدين؟

□ لقد فرضت اللغة العربية على القرآن قيودها الخاصة، بضيق خياراتها وسعتها، وما تنطوي عليه النصوص من ألوان مشرقة وأخرى قاتمة، وغير ذلك من الخصائص التي فُرِضت على الوحي المحمدي. وذلك بمثابة الناي الذي تتحدد إيقاعاته وفق مقاسات العازف. لقد ادى غياب نظام اللواحق في اللغة العربية الى تقليص خيارات الصياغة الى حد كبير في بناء مصطلحات جديدة، ولذلك فمن الصعب دخول المفاهيم الجديدة الى هذه اللغة.

ليست لغة الاسلام عربية فقط بل ان ثقافته عربية كذلك، ولذلك فإن لغة الاسلام وثقافته يمثلان عنصرين عرضيين. بمعنى انه كان في وسع الدين (على المستوى النظري لا العملي) ان يستخدم سواهما من اللغات والثقافات.

ومن خلال التتبع في القرآن والسنة يتضح لنا كيف احاط بالنواة المركزية للفكر الاسلامي قشر سميك من عناصر البيئة العربية، وهو ما يتمثل بما ساد فيها من أنماط وأذواق ودقة دلالية الى جانب الاخلاق والآداب والتقاليد.

لكل دين بما في ذلك الاسلام، جهاز ومنظومة من الاصطلاحات الخاصة يطرحها ويقوم باستخدامها، وهي مستلة من لغة الأمة وثقافتها. والمفهوم الاكثر مركزية في منظومة الاصطلاحات الاسلامية هو مفردة (الله) التي يحدد العطف عليها والاستناد اليها ما تحتله المفاهيم الاخرى من مكانة في ذلك النظام المعرفي. ان مفردات من قبيل الشكر والصبر والنعمة والتوكل... الخ، مستلة من لغة العرب، وهي

مفاهيم تكونت في اطارهم الثقافي ورؤيتهم الكونية، غير ان المفاهيم هذه اكتسبت مضموناً جديداً وروحاً مستحدثة في نطاق الاسلام، ومن خلال انتظامها في سياق مرجعية جديدة.

يقول الياباني توشي هيكو أيزوتسو وهو متخصص كبير في حقل الأديان: ان المفاهيم المذكورة نصف واضحة، لأنها تتصل من جهة بثقافة العرب وتمتلك هوية قومية، كما اكتسبت من جهة اخرى شكلاً اسلامياً جديداً ودخلت بذلك فضاءً آخر. كمثال على ذلك نأخذ بعين الاعتبار منظومتين اصطلاحيتين فرعيتين، يتصل كل منهما بنمط العيش وشكل الثقافة اللذين سادا لدى العرب. حيث احترف العرب التجارة وسكنوا البادية، ولذلك نجد في مفردات حياتهم السفر والعيش في الصحارى القاحلة المترامية الاطراف، والتهيه ومواجهة الغول وقطاع الطرق والغزو والاعداء، الى جانب الاستعانة بالنجوم في السرى والهلاك في المفاوز وعدم بلوغ الغاية والتخلف عن الركب... الخ. وقد تولى القرآن توظيف المصطلحات ذات الصلة بالطريق والدرب، وما تنطوي عليه تلك الدلالات من رموز وإيحاءات، واستخدم ذلك على نطاق واسع في اطار التعبير عن مضامينه ومراميه.

لنلق نظرة على الجهاز المفاهيمي او منظومة المصطلحات في القرآن ضمن المفردات التالية: الصراط، السبيل، المستقيم، الهدى، الضلال، التيه، الرشاد، الغي. وأيضاً: الشريعة، الدين، الطريقة، الزاد، حتى ان الشيطان هو بمثابة القوة التي تعمل على تمويه الراكب وإخفاء الطريق الصحيح.

فيما يتصل بمدرسة النبي الفكرية وما طرح من نموذج معرفي ومذهب ديني، فقد بات ما يقوله النبي للعرب بفضل توظيف هذه المفاهيم والمصطلحات قريباً الى اذهانهم يأنسون به ويألفونه، الى درجة جعلتهم يؤمنون بأنه حق دون ادنى تردد، وكما قال تعالى: (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر).

لم يكن العرب يتعاملون مع الكتاب والكتابة، بل كانوا (أميين) حسب التعبير القرآني، ولذلك فبالرغم من ان الاسلام شريعة لها كتاب، فإن القرآن ظل يؤكد على

مصطلحات السبيل والصراط ونحوها، ولم يستخدم بدلاً عنها منظومة المفاهيم ذات الصلة بشؤون الكتابة والكتاب إلا نادراً، من قبيل: الصواب، الخطأ، القلم، الكاتب، القارئ، الحبر والمداد، الورق، التحريف والوضع... الخ.

لاحظوا كذلك منظومة المفاهيم التجارية في القرآن: الخسارة، الربح، التجارة، القرض، الربا، البيع والشراء، الأجر، ونحو ذلك. (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم)، (هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم).

○ الا يمكن القول بان لغة العرب وبيئتهم ورؤيتهم الكونية آنذاك، كانت

المادة المثلى لصورة الدين او الحاضن الامثل للاسلام، مقارنة باللغات والرؤى

الكونية التي سادت لدى اليونان والرومان والهنود؟

□ من المؤكد ان الاسلام لو لم يظهر في الحجاز وقامت دعوته في اليونان او الهند او لدى الرومان مثلاً، لاختلف الاسلام اليوناني او الهندي او الروماني للغاية عن الاسلام العربي وتباين معه بشدة، لأن العناصر العرضية في تلك البيئات ستفقد الى العمق في النواة المركزية للدين. وعلى سبيل المثال فإن فكر اليونان الفلسفي العملاق كان سيضع بين يدي النبي أدوات لسانية ومفهومية ومنظومة اصطلاحية خاصة، الأمر الذي يفرز خطاباً مغايراً، تماماً كما نرى اليوم وبعد قرون من نشوء الاسلام ان ثمة مستويات تفاوت وتباين بين الخطابات الاسلامية في ايران والهند والعالم العربي وأندونيسيا كما تشهد بذلك الأدبيات الدينية في هذه البقاع (إضافة الى العديد من المشاكل) وليس ذلك التباين في نمط اللغة بالمستوى الشكلي، وإنما يقوم الخلاف في صميم الثقافة الدينية وضمن انماط القراءة الدينية.

لا نتحدث هنا عن القبض والبسط ومناحي التحول التي تطرأ بشكل حتمي على الفكر الديني في ظل اسئلة العصر وعلومه، بل نريد بذلك ما يطرأ من قبض وبسط وتحولات حتمية على جوهر الحقيقة الدينية نتيجة للعناصر العرضية، التي يفرزها العصر وتمخض عنها مرحلة من التاريخ.

لا شك ان النظريات العلمية التاريخية (وهي تنتمي الى علم الطب والفلك

وغيرهما مما ساد آنذاك) قد دخلت وتسربت الى الكتاب والسنة بشكل عرضي طارئ، ذلك ان الشريعة لم تأت لتطرح نظريات في العلوم، كما اننا لا ننتظر منها ذلك، ولا نتوقعه من الخطاب الديني، اضافة الى ان الدين غير مضطر الى توظيف تلك النظريات المحددة. نلاحظ ان نظرية بطليموس حول السماوات السبع كانت مرجعية لجميع المفسرين المسلمين في تناولهم لنصوص القرآن ذات الصلة بالموضوع حتى اواخر القرن التاسع عشر، لكن النظرية هذه ليست عنصراً ذاتياً في الاسلام، كما انها ليست السبيل الأوحيد للتدليل على آلاء الله وقدرته.

تكفي مراجعة سريعة لكتاب موسوعي من طراز بحار الانوار كي ندرك ان ١٠ في المائة منه (١٠ مجلدات من اصل ١١٠) قد خصص لموضوعات السماء والكون، والطبيعات، وشؤون الفلك والنجوم، وموضوعات تتعلق بالجن والملائكة، والسحر والحسد... الخ. وكل ذلك من العناصر العرضية التي تسربت الى الدين، الى جانب شتى الاسئلة والقصص والاحداث التي وردت في القرآن والسنة، من قبيل الحروب وأشكال الاحتجاج ومستويات العدا، وحالات الإيمان والنفاق، اضافة الى التهم والقدح والدعاوى، او التساؤل حول ذي القرنين، وما جاء حول الساعة والروح، والقتال في الاشهر الحرم... الخ. من الواضح ان ذلك بأسره كان من الممكن ان يكون على نحو آخر، فمثلاً لو لم يكن ثمة ابو لهب، او انه كان من المؤمنين لما نزلت سورة المسد. لقد ذكر القرآن معركة بدر (سورة آل عمران) والاحزاب (سورة الاحزاب) ولكن لو اخذت هاتان المعركتان مساراً آخر، واستتبعتا نتائج مغايرة، ل جاءت قصتهما في القرآن على نحو آخر.

○ نَتَسَاءَلُ فِي السِّيَاقِ ذَاتَهُ... مَا هِيَ صِلَةُ الْفَقْهِ بِعُنَاوَرِ الدِّينِ ذَاتِيًا

وَعَرَضِيًا؟

□ ان عدداً من احكام الفقه وتعاليم الشريعة تدخل في نطاق العرضيات بالمعنى المنوه اليه آنفاً، سواء في الاسلام او جملة من الاديان الاخرى. أي انها حصيلة لتراكم وتنامي اسئلة طرحت على سبيل الصدفة، وهي احياناً اسئلة سلبية كان من

الممكن ان تقف عند حد معين ولا تؤدي الى تلك التشريعات. ونجد ان القرآن الكريم تضمن عدداً من الاسئلة تلك مع إجاباتها، كما انه نهى عن بعضها واستبعدها. من المؤكد ان معظم احكام الفقه وحتى ضرورياته وبيدهياته كانت من الشؤون العرضية ولا تزال، حتى ان الصلاة والصيام كانت تتناسب مع المعدل المتوسط لقدرات الناس، فلو كانت قدراتهم اكبر من ذلك لتزايدت واجباتهم والتكاليف الموجهة اليهم.

وفي ضوء التصور المذكور فإن الاجتهاد لن يختزل في تطبيق قواعد البراءة والاستصحاب وفروع العلم الإجمالي ونحو ذلك، بل انه سيكون بالدرجة الأولى ممارسة لترجمة ثقافية، وسيجري في شتى العناصر العرضية، من قبيل ترجمة المثل العربي (كناقل التمر الى البصرة) الى الفارسية (كناقل التوابل الى كرمان) كما مر سابقاً، أي ممارسة تحافظ على الروح والجوهر مع تغيير الجسم والصورة والشكل. وذلك ما يتحقق حين نأخذ بعين الاعتبار ما يسود في الثقافات المتنوعة من مواضع وعرفيات وأخلاق وآداب، والحفاظ على مقاصد الشريعة ونقلها وتعميمها بروحها وجوهرها لا بشكلها.

ان ادنى معطيات هذا التصور وأسطها على سبيل المثال ان نفتي بعدم اشتراط العربية في إيقاع صيغ الطلاق والنكاح، وإمكانية ان يجري ذلك بالفارسية او الفرنسية، ذلك ان الصيغة العربية امر عرضي.

وهكذا فيما يتصل بالاحداث التي شهدتها تاريخ الاسلام، سواء في عصر النص ام بعد ذلك، فهي جميعاً من الشؤون العرضية التي كان من الممكن ان لا تقع، الأمر الذي يعني انه لا مبرر لكونها من اصول الاعتقاد. وبشكل عام فإن الادوار التي اضطلعت بها الشخصيات التاريخية (باستثناء النبي) خاضعة للمواضع العرفية، وهي تتصل بالعديد من الصدف التاريخية، اذ كان من الممكن ان لا تقع. فيدخل في نطاق العرضي امور كثيرة من قبيل اختيار ابي بكر وعمر وعثمان للخلافة، وتسلم علي (ع) لزام السلطة، وإقصاء الأئمة الآخرين عن الحكومة، اضافة الى غيبة الإمام الثاني

عشر. وبالتالي فلا بد ان نتعامل معها بمثابة احداث تاريخية ممكنة لا اكثر، فهي لا تدخل في تكوين العقيدة الاسلامية. حيث ان الايمان يتجه نحو الاسلام العقيدي او الجانب العقائدي من الاسلام، دون الاسلام التاريخي. وبكلمة موجزة ثمة مقاصد للاسلام هي التي تشكل ذاتيات الدين. اما العروضيات فهي كما يلي:

- ١- في سبيل التعبير عن المقاصد هذه وتحققها استعان الاسلام بلغة خاصة.
- ٢- وقام بتوظيف مفاهيم خاصة.
- ٣- وأساليب خاصة (الفقه والاخلاق).
- ٤- وذلك ما يجري بأسره في زمان محدد.
- ٥- ومكان محدد (بيئة ثقافية).
- ٦- وي طرح لمجتمع معين تتوفر لدى افراده إمكانيات محددة جسدياً وعقلياً.
- ٧- وثمة ردود افعال تواجه الرسول الذي يبشر بالشرعة.
- ٨- وت طرح عليه اسئلة معينة.
- ٩- فيقدم لها إجابات مناسبة.
- ١٠- وتؤدي حركة الدين في نطاق التاريخ الى ظهور جملة من الاحداث تدفع البعض الى الإيمان.
- ١١- والبعض الآخر الى الجحود.
- ١٢- ثمة أواصر ومواقف تتكون لدى المؤمنين والجاهدين تجاه بعضهم وحيال الدين، فيخوضون الحروب او يؤسسون الحضارة.
- ١٣- فينهمكون في فهم الدين وتطوير الفكر الديني والتجربة الدينية.
- ١٤- او يعمدون الى تشويه ذلك وزعزعة.

ان هذه النقاط الاربعة عشرة حصيلة لتاريخية الهوية الدينية وبشريتها، وطابعها التدريجي الجدلي الديناميكي. وهي بنفسها تمثل العروضيات التي تكمن في داخلها ذاتيات الدين وجوهره القيم، وهو جوهر لا نمتلك في سبيل اكتشافه خياراً سوى اختراق تلك القشور والسدود وتفكيك البنية التاريخية للدين. ففي ضوء نظرية

متبلورة حول توقعاتنا وانتظاراتنا من الدين، يجري التمييز في بداية الامر بين التعاليم الدينية والتعاليم غير الدينية (أي استبعاد ما يتصل بالطب والكيمياء مثلاً). ثم يأتي دور الفحص والاستقراء والملاحظة الدقيقة للاقسام الداخلية في الدين (وفق الطريقة التي انتهجها الغزالي والجويني والشاطبي في الفقه). الى جانب استعراض الفرضيات الذهنية والظروف التاريخية التي كان من الممكن ان تتحقق، فنفترض مثلاً ان الدين نزل في مجتمع آخر، وأن ثمة اسئلة وردود افعال اخرى قد واجهت الدين غير ما شهدته التجربة التاريخية، وأن ثمة امكانيات عقلية وبدنية مغايرة أتاحت للناس الذين توجه اليهم الخطاب الديني، وأنه قد سادت بينهم عادات وتقاليد وآداب اخرى، او نفترض بأن النبي عاش عمراً أطول او أقصر، او انه بُعث في القرن العشرين، الى غير ذلك من الافتراضات. كي نرى ما يمكن ان تتركه هذه الافتراضات من تغيير على شكل الدين، لو قدر لها ان تتحقق. يستهدف كل ذلك إزالة الاتربة والقشور العرضية في سبيل الوصول الى الذات، او الى نظرية متبلورة في مجال ذاتيات الدين ومقاصد الشريعة، تلك النظرية التي تتجدد باستمرار من خلال اكتشاف العناصر العرضية الجديدة في الدين، وتقديم المزيد من القضايا المفترضة. ستقوم هذه الجهود على مبدأ مؤكد، وهو انه لا يمكن الوصول الى ذاتيات الدين عبر أي من العناصر العرضية، فالاسلام بجانبه العقائدي هو الذاتيات بعينها، اما الاسلام التاريخي فهو العناصر العرضية نفسها. اما ان يكون المرء مسلماً فهو منوط بالتزامه بالذاتيات، بينما يقع على عاتق العلوم الدينية إعادة النظر للتفكيك بين الذاتي والعرضي، كما يتطلب الاجتهاد الفقهي ترجمة ثقافية للعرضي في الدين.

○ عطفًا على موضوع الذاتي والعرضي، ما هي البواعث التي دفعتك الى

الخوض في موضوع الحد الأدنى والمستوى الأرفع او الأقصى من الدين؟

□ ثمة مناسبات متعددة لفتت نظري الى اهمية هذا الموضوع فيما يلي نماذج

منها:

النموذج الأول: نقل لي بعض الاصدقاء قبل الثورة ان وباءً تفشى في مكة خلال

عامي ١٩٦٨ و١٩٦٩، ولذلك قدمت الاجهزة المعنية توصيات مشددة الى الحجاج فيما يتصل بمراعاة الشروط الصحية، منها التأكيد على تنظيف اليدين وغسلهما بالصابون بعد الخروج من دورات المياه. يقول زميلي ان رجل الدين المرافق لقافلة الحجيج منعهم بشكل جاد عن تطبيق هذه التعليمات او استخدام المعقمات ومساحيق الغسيل، فامتنع هو وسائر الحجيج في القافلة عن ذلك حتى نهاية موسم الحج. وكان يبرر موقفه بأن ذلك لو كان ضرورياً لورد في احكام الشريعة، وحيث انه لم يذكر في الفقه فهو امر غير ملزم. كان هذا التبرير باعثاً على التأمل في الموضوع.

○ فيما يتصل بذلك هل يمثل غسل اليدين الحد الأدنى من الواجب شرعاً في الشروط الصحية، ام انه الحد الأقصى؟ هل نتناول احكام الفقه في هذا الموضوع وفي الموضوعات الاخرى بمقاييس الحد الأدنى ام الحد الأقصى؟ هل نعتبر ذلك الحد الأدنى من الواجب ام حده الأقصى المندوب والممكن؟

□ نعم ثمة اتجاه يعتقد بأن الشريعة تتضمن شتى التدابير والآليات والمعلومات والقواعد، التي تتطلبها شؤون الاقتصاد والحكومة والتجارة والقانون والاخلاق واللاهوت وسوى ذلك، بنحو تتقبله مختلف العقول وسائر انماط الحياة بسيطها ومعقدها. كما يرى هذا الاتجاه ان المؤمن يستغني بالدين عن أي مصدر معرفي آخر في تحقيقه للفلاح في الدنيا والآخرة. انني اطلق على هذه الرؤية اسم (رؤية الحد الأقصى) او (توقعات الحد الأقصى)، وفي مقابلها ثمة (رؤية الحد الأدنى) او (توقعات الحد الأدنى) التي تفيد ان الشريعة في الموارد التي تدخل في حدود رسالتها، قد بينت لنا الحد الأدنى وحسب من المعطيات والتعاليم. أضيف هنا ان كل ما تجاوز الحد الأدنى فهو من الحد الأقصى طبقاً لهذا التعريف، ولذلك فليس ثمة حالة وسطى بين المستويين.

دللت لي التأملات المذكورة على ان الحد الأقصى يهيمن على ما يحمله الكثير من المؤمنين من رؤية دينية، وهو الذي يحدد توقعاتهم من الدين سواء كانوا علماء

ام من العامة. أي انهم ينتظرون من الدين ان يوفر لهم كل شيء، وهم يعتبرون ذلك مؤشراً على كمال الدين وشموليته. وقد تزايد ما في حوزتي من هذه النماذج بعد انتصار الثورة، حين دخل الدين المجال الاجتماعي، وباشر بنفسه تدبير الشؤون الاجتماعية والاقتصادية، وأدى الى خلق المزيد من التوقعات، وراح يتصدى الى معالجة شتى القضايا، فانتقل من الحيز النظري ومرحلة ما بالقوة الى الجانب العملي ومرحلة ما بالفعل.

النموذج الثاني: وهو ما نقله إلي احد كبار المسؤولين في الجمهورية الاسلامية، فقد قال لي اوائل الثورة: انهم اجتمعوا مع عدد من اعضاء مجمع المدرسين في مدينة قم لمناقشة الأزمات الاقتصادية في البلاد، وكان السادة العلماء يقولون بصراحة ان على مسؤولي البلاد العمل بأحكام الشريعة واستيفاء الخمس والزكاة من اموال الناس طبقاً للشرع، وعليهم حينئذ ان يكونوا واثقين بأن جميع الازمات ستزول وتعالج تلقائياً. لو كانت ثمة أزمة في المجال الاقتصادي فذلك لأن الناس لا تحمل إيماناً حقيقياً، وهم لا يتعبدون بأحكام الشريعة بالشكل الامثل، وإلا فإن الشريعة تتضمن كل ما نحتاجه من تدابير وتعليمات لمعالجة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية. بعد ذلك كتب بعض رجال الدين بصراحة ان الفقه غني بالمعطيات اللازمة، سواء فيما يتعلق بالاحكام او برامج العمل. لقد أمضى هذا السيد، وصادقَ على رؤية الحد الأقصى في الفقه بشكل كامل.

النموذج الثالث: وهو فيما يتصل بالقصاص والديات. نعلم ان قطع اليد هو حد السارق في الشريعة، مع الاخذ بنظر الاعتبار الشروط الفقهية في الموضوع. وقد اعتبر هذا الحد لدى الكثير من العوام والعلماء الآلية الأمثل لمعالجة مشكلة السرقة. وكان بعض العلماء لدينا يذكرون في كتبهم قبل الثورة منطلقين من رؤيتهم للحد الأقصى، ان الأمن يسود المملكة العربية السعودية نتيجة لتطبيق حد السرقة هناك، وهذا ما يتضح خلال موسم الحج، وينصون على ان ما نواجهه من مشاكل في مجتمعاتنا يعود الى غياب هذه التطبيقات فيها.

النموذج الرابع: وهو يتصل بقضية الاحتكار التي كانت واحدة من الموضوعات الملفتة للنظر بعد الثورة. والحكم الشرعي يقضي بانتزاع البضاعة المحتكرة من صاحبها وطرحها في السوق بأسعار معقولة، وذلك من اجل توفير السلع الاساسية في السوق من جهة، والحوؤل دون حصول المحتكر على ارباح غير مشروعة. أجرت بعض الصحف حواراً آنذاك مع احد اعضاء مجلس صيانة الدستور، فقال: ان التدابير المذكورة هي الحد الاقصى مما يمكن ان نفعله في مجال الاحتكار ولا خيار سواه. كان ثمة الكثير من هذه النماذج، ويبدو ان هؤلاء لم يكونوا على دراية بما يشيعون من رأي، ولا النقطة التي تنطلق منها افكارهم تلك وتنبثق عنها.

هكذا لفتت نظري ملاحظات من هذا القبيل الى نمط العقلية السائدة في مجتمعاتنا، والتي تشكلت بتأثير الزعامات الدينية، اذ يعتقد هذا الاتجاه العام بأن الدين مصدر ومستودع للحد الاقصى من الحاجات والمنتطلبات. وحين اصبحت فيما بعد عضواً في لجنة الثورة الثقافية تعاملت مع اللغز الغامض للعلوم الإنسانية، وأدركت بوضوح اكبر حجم الفوضى القائمة. كان واحد من كبار رجال الدين يقول بصراحة، ان الفلسفة الاسلامية تتضمن بالقوة القريبة من الفعل، كل ما جاء في العلوم الإنسانية. كان مبرره في ذلك قول ابن سينا بأن الذكر والأنثى صنفان وأنهما ليسا بنوعين^٥. ادركت حينئذ ان رجل الدين في قافلة الحجيج تلك لم يكن شاذاً يخلق خارج السرب، بل يسير في ركب طويل مع من يشاركونه رؤيته، أي انها أزمة اكثر تعقيداً مما يمكن إقحامه في مزحة او طرفة. ان المشاكل الحقيقية التي تعانيها مجتمعاتنا بمستويها النظري والعملي، تنشأ عن توقعنا الحصول على نتائج بمستوى الحد الاقصى، بواسطة الحد الأدنى المتوفر من الاحكام. وبسبب تقديراتنا التي تفيد أن احكاماً تناسب اكثر انماط الحياة بساطة، كفيلة بمعالجة إشكاليات الفكر وأزمات الحياة بنمطها بالغ التعقيد. الى جانب اعتقادنا بأن الاجتهاد يعني تحويل الحد الأدنى من الدين الى ما هو في مستوى الحد الاقصى.

اعتقد انه لا يمكن ان نتردد في القول بأن قطع اليد غير كافٍ في الحوؤل دون

السرقه على سبيل المثال. ربما كان تنفيذ هذا الحد الشرعي ضرورياً في بعض الاحيان، غير ان ضرورته لا تعني انه كافٍ في معالجة الموضوع. ان تنفيذ الاحكام الجزائية يكون مفيداً ومؤثراً على تقدير ان المجتمع يمر بظروف طبيعية. ولكن ماذا لو كان الفساد قد سرى الى الجذور والبنى التحتية، وكان المجتمع يعيش ظرفاً استثنائياً؟ لا احسب حينئذ ان تنفيذ تلك العقوبات سيؤدي الى معالجة الأمر. يتطلب الوضع الاجتماعي توفر تربية صالحة ورقابة على سلوك الابناء من قبل آباءهم، وأن تتوفر لهم حياة كريمة. كل هذا يمثل شروطاً مهمة للقضاء على ظاهرة السرقة، ومع غياب ذلك لا يمكن للعقوبات ان تتولى بمفردها معالجة الأزمة، بل ربما ادت الى تعقيدها. ولذلك فإن علينا ان نعتبر عقوبة السارق الحد الأدنى مما يمكن فعله لتجنب السرقة وفي مجتمع طبيعي، دون ان نرى فيه الحد الأقصى من التدابير الممكنة. ذكر الفقهاء النقطة ذاتها فيما يتصل بحد الارتداد، فقالوا لو شاعت الشبهات بين الناس وطغت الفوضى الفكرية فإنه لا يمكن تنفيذ الاعدام بحق المرتد. وهذا ما يجري في موضوع الاحتكار كذلك، وفيما يتعلق بالشؤون الصحية.

○ نلاحظ هنا ان للفقهاء احكامه الثانوية ايضاً، فلو تزامم واجبان الفتى الفقيه بوجوب الاكثر اهمية من بينهما، وفي حالات العسر والحرص والضرر يسقط عدد من التكاليف، ويجري إلغاء الحكم ونفي حكميته. ولذلك لو كان تعقيم الأيدي ضرورياً لحفظ النفس ودفع الضرر فإنه سيكون واجباً شرعياً كذلك، وهكذا لو تطلب الامر اتخاذ تدابير اخرى لمواجهة الاحتكار، او حين تحتاج الحكومة الى المزيد من الضرائب لتوفير موازنة البلاد، اليس كذلك؟

□ نعم، فالأمر كذلك، غير انه يجب ان نعلم أولاً ان الفقه سيبقى علماً بالاحكام فليس في وسعه تقديم الخطط والبرامج. وأن ندرك ثانياً ان ذلك سيؤدي الى تحويل الفقه من علم يتحرى حقيقة الاحكام ويحاول كشفها، الى ممارسة عقلانية بشرية وضعية تتوخى تحديد المصالح، وهو حينئذ لا يختلف ابداً عن أي نظام حقوقي علماني، أي ان الفقه سيتخلى عن فقاوته ودينته في سبيل الانتقال من مستوى الحد

الادنى الى مرتبة الحد الاقصى. ان التفرغ للتفكير في معالجة أزمات المجتمع والعالم على اساس عقلائي، هو امر تجري ممارسته في شتى انحاء المعمورة ولا ضرورة في ان نطلق عليه اسم الفقه الاسلامي. وحينئذ لا حاجة مثلاً الى الالتزام بالتطهير الشرعي بل لا بد ان نأخذ بالتعليمات الصحية. وبإيجاز فإن الانتقال من مستوى الحد الادنى وتحويله الى مرتبة من الحد الاقصى سيؤدي الى نفي موضوع الفقه، وتفريغ دور الفقه تماماً من مضمونه الحقيقي.

○ ان ما ذكرتم من نماذج يعود باجمعه الى الفقه، اي اننا نستنتج في ضوء

ذلك ان الفقه يتحرك في مستوى الحد الادنى، بينما نحتاج الى مبررات اخرى

لاستنتاج ان الدين يتحرك في المستوى ذاته. وعلى سبيل المثال ما هو الموقف

فيما يتصل بالعلاقة بين العلم والدين؟

□ ثمة اهمية بالغة ينطوي عليها موضوع التعارض بين العلم والدين، وبمعزل

عن اسلوب معالجة التعارض هذا نجد ان المؤمنين من العلماء قد توصلوا اليوم الى

حصيلة مجمع عليها في شتى بقاع العالم بما في ذلك مجتمعاتنا. وهي ان الدين غير

مسؤول عن العلوم الطبيعية، وأنه لم يأت ليعلم الانسان العلوم هذه. وعلى الاقل فإن

الحالة العامة لدى المسلمين تتمسك بذلك. ولكن الحقيقة هذه لم تكن على هذا

النحو من الوضوح في واقع الأمر وعلى الاقل خلال نصف القرن الماضي. وجدت

ان الشيخ محمد مهدي الخالصي ذكر في بعض كتبه ان بالإمكان استخلاص علم

الفيزياء من آية النور الواردة في القرآن. وفي الفترة الاخيرة قال عبد الله جوادي

آملي وهو من رجال الدين البارزين في مدينة قم، ان علم الاصول الواسع قد انشق

من بضع روايات من قبيل ((لا تنقض اليقين بالشك)) ونحو ذلك، وبالتالي فلماذا

تردد في القول بإمكانية ان تؤسس الهندسة الزراعية مثلاً في ضوء عدد من الروايات

ونصوص السنة؟ وهو يقول ان علينا ان نسعى للعثور على الروايات تلك. ان الشيخ

ذاته يقول في مناسبة اخرى ان في وسعنا ان نتعلم بناء السفن من قصة نوح الواردة

في القرآن.

لا توجد مزايعم كهذه في ظل الموروث الاسلامي فقط، بل ذلك ما جرى ايضاً في اوساط اليهود والنصارى. ثمة تشابه بين التجارب الدينية في شتى المجتمعات. نعم بات من النادر اليوم ان يحمل المرء تصورات خاطئة كهذه، أي اننا تقبلنا جميعاً أن الدين لم يكن في صدد الخوض في علوم الطبيعة والتجريات. لا ينتظر احدنا ان يتعلم من النبي (ص) علم الفيزياء او الكيمياء او الفلك، او علوم الطب والهندسة والجبر والتحليل. ولو تعرضت بعض الروايات ونصوص السنة الى جانب من ذلك فإنه امر عرضي بالكامل، لا يدخل في شؤون الدين الذاتية او الجوهرية.

○ ولكن لا يمكن اختزال العلوم في الطبيعيات والتجريبات، فثمة العلوم الإنسانية، فلدينا اقتصاد وسياسة وعلم اجتماع. ترى ما هو الموقف من هذه الحقول العلمية؟

□ لا يزال النقاش مثاراً حول ذلك ولم نتخط هذه المرحلة حتى الآن. لم تحظ هذه العلوم بعد بذلك الإجماع الذي حظيت به العلوم الطبيعية والتجريبية نتيجة لتجربة تاريخية طويلة. ولكن حين يتمرس المرء في هذه المجالات ويطلع على تاريخ العلوم الإنسانية، سيجد بوضوح انها كعلوم الطبيعة فيما يتصل بهذه الإشكالية. لم تهدف الاديان ومنها الاسلام الى تعليم البشر موضوعات علوم الطبيعة والتجريات ولا العلوم الإنسانية. أي ان علينا ان نلاحظ الدين برؤية الحد الأدنى ايضاً في اطار العلوم الإنسانية، ولا بد من ذلك حتى بالنسبة الى اولئك الذين يؤمنون بأن من الممكن استنتاج جملة من قواعد هذه العلوم من بعض النصوص الدينية، وبنحو يدرج في مستوى الحد الأدنى الحالات التي ربما تعرض فيها الدين الى هذه الحقول. لم يزعم احد بأن الدين يقدم لنا الحد الاقصى من المعطيات اللازمة في مجال الاقتصاد او علم الاجتماع مثلاً. ربما أجريت في ايران عدة اختبارات في هذا المجال خلال الاعوام الاخيرة، فثمة تجربة أسلمة العلوم التي اخذتها مدرسة باقر العلوم بمدينة قم على عاتقها وأشرف عليها محمد تقي مصباح اليزدي، وقد دلت بوضوح على إخفاق جهود كهذه.

لو كانت الأديان في صدد طرح هذه العلوم وتأسيسها وتعليمها للإنسان، فلماذا لم يظهر خبير اقتصادي أو عالم اجتماع أو إحصائي في علم النفس بالمفهوم المعاصر، في ظل الأديان هذه؟ لماذا لم تنبثق مبادئ هذه العلوم من صميم تعاليم الديانات، ولم يجد فيها العلماء ما يقع في سياق ذلك؟

○ ماذا بشأن الأخلاق؟ هل يفترق الدين إلى الحد الأقصى من المعطيات في هذا

المجال أيضاً؟

□ يبدو أن الأخلاق هي الملجأ الأخير، حيث أن ذلك يمثل أهم توقعاتنا من الدين، الذي يفترض به أن يعلم الإنسان قيم الأخلاق، والحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة، وسبل السعادة والشقاء. اعتقد أن من يتعامل مع الدين بتوقعات الحد الأقصى قد استلهم ذلك من النموذج الأخلاقي، ثم عمد إلى تعميمه إلى شتى جوانب الدين بشكل غير مبرر ودون أي ضوابط. أي أن هؤلاء تصوروا أن الدين قد جاء بكل شيء في مجال الأخلاق والقيم، وما يتصل بالسعادة والشقاء، واعتقدوا بأن الدين سيكون ناقصاً على تقدير أنه لم يفر بذلك. ثم قاموا بتعميم هذه الشمولية الأخلاقية إلى سائر مجالات الدين.

ولكن ما هو موقع الدين في سياق الأخلاق؟ من الأفضل قبل الخوض في ذلك أن نصنف قيم الأخلاق إلى قسمين عامين: القيم الغائية، والقيم الآلية، وأساس هذه القسمة يتمثل بعلاقة القيم بالحياة، إذ لدينا مجموعة من القيم التي تمثل الغاية من الحياة، وتستهدف الحياة تحقيقها. بينما ثمة قيم أخرى تمثل آليات وأدوات نوظفها من أجل الحياة. وفي الواقع فإن القسم الثاني يشكل الجزء الأكبر من موضوعات علم الأخلاق، إذ تحتل نسبة ٩٩ في المائة من مسائل هذا العلم، بينما يبقى للقسم الأول (قيم الغاية) ١ في المائة (لو قدر لها أن تحتل مكانة كهذه في هذا العلم). وبكلمة أخرى فإن الأخلاق هي من أجل الحياة، أي أنها تقدم أسلوباً في الحياة، وأداة لها، وآلية في إطارها، فهي خادمة للحياة، وترتبط بالحياة من خلال آصرة وثيقة. قال لنا علماء الأخلاق: ((لكل مقام أدبه)) أي أن لكل ظرف لونا من الأدب يناسبه، فمرة

نخوض الحرب وأخرى نجنح الى السلم، اذ للحرب آدابها وأخلاقها الخاصة، والحرب ((خدعة)) وفق تعبير يستخدمه علماء الدين ايضاً. أي ان الخداع والكذب مبرران في الحرب، وهذه تقاليد الحرب وآدابها. غير انه لا يحق للمرء اللجوء الى الخداع او الكذب في ظروف السلم والوداد.

نقرأ في رسالة للإمام علي الى ولده الحسن تضمنت وصايا اخلاقية عديدة معظمها تمثل قيماً آلية: ((احفظ لسانك، وليكن صمتك اكثر من حديثك، وأكرم عشيرتك...)) وقد ورد في الأثر ((استر ذهبك وذهابك ومذهبك)).

نتساءل: هل يمثل الصمت فضيلة؟ وهل ثمة حسن ذاتي في الصمت، بينما تكون كثرة الكلام امرأ قبيحاً في ذاته؟ ليس الامر كذلك اذ ان لزوم الصمت كان من آداب المعاش في ظل انظمة الاستبداد، بل كان ذلك السبيل الى البقاء على قيد الحياة. وهذا هو معنى القيم الآلية، فحين نلاحظ الصدق والكذب نجد انهما من قيم الاخلاق العامة، غير انهما في الوقت ذاته من القيم الآلية لا الغائية. ليس الصدق هدفاً للحياة بل هو قيمة من اجل الحياة وفي سبيلها. ذلك ان الصدق شرط في تحقق الأمن الاجتماعي، وحياة تسودها الثقة. لا بد من الانتباه الى ان قولنا بآلية هذه القيم لا يعني تقليلاً من شأنها، وإنما نريد بذلك وحسب ان تتولى تفسير طبيعة عملها.

اما القيم الغائية فلها حديث آخر حيث انها قيم تتحرك الحياة من اجلها، ولن يعود ثمة معنى للحياة في غياب تلك القيم. انها قيم محددة وهي في الأصل من الأمور التي يميل اليها المرء ويحبها، من قبيل الإله او الحياة ذاتها. النقطة المهمة هي ان الدين قد امضى قيم الغاية هذه بالكامل، بينما لم يحصل ذلك مع القيم الآلية (رغم انها تمثل القسم الاعظم من القيم). ذلك ان الأخيرة تتصل مباشرة بنمط الحياة، وهي في الحقيقة من الآداب لا الفضائل.

○ إذن أي قيم تلك التي نقول اليوم انها تغيرت في ظل المدنية الحديثة؟

□ المراد ذلك التغير الذي يطال القيم الآلية لا قيم الغاية. وفي موضوع التنمية والحداثة يعود التحول القيمي في الحقيقة الى القيم الآلية. تعني الاخلاق آداباً

تناسب طبيعة الظرف، فثمة ادب الحرب، وأدب النفس، وأدب الخلق، إضافة الى أدب الرب، وأدب المدرس... الخ (بما كان الأدب معادلاً للثقافة في مفهومها الحديث). وفي ضوء ذلك ستتغير الآداب بتغير ظروفها، ولا يمثل هذا نموذجاً لتطبيقات النسبية بل هو قانون التلازم بين الاخلاق هذه وما يقتضيه الظرف الاخلاقي. ان الاستثناءات الاخلاقية (التي تخصص قواعد الاخلاق العامة) ربما اصبحت احياناً كالطفل الذي يتنامى ويكبر فيغير مجتمعه ويُحدث تحولاً في بيئته. وأجمع علماء الاخلاق على تبرير الكذب في بعض الحالات، لأن تغير الظرف يستتبع تغيراً فيما يتصل به من آداب.

○ اليست هذه هي نسبية الاخلاق ذاتها؟

□ كلا لا يمت هذا الى نسبية الاخلاق بصلة. ان النسبية تأتي في مستوى قيم الغاية. اما القيم الآلية فهي خاضعة الى ظروفها وإطارها، وتنعكس عليها شتى التغيرات التي تطل الظروف تلك خلال أي تحول يعصف بالحياة. ومن جهة اخرى نجد ان التحولات الاساسية في الحياة ترتبط مباشرة بما يطرأ من تحول على مفاهيمنا ذات الصلة بالانسان والحياة، وهذه نقطة تنطوي على اهمية بالغة. اذ تتحدد حياة الانسان وفقاً لطبيعة فهمه وعلومه. وإذا كان ثمة تعقيد في نمط الحياة الراهن فذلك بسبب التعقيد الذي تنطوي عليه المعرفة الإنسانية الحديثة، كما ان بساطة الحياة في شكلها السابق تعود الى المعرفة البسيطة التي امتلكها انسان في الماضي فيما يتصل بالطبيعة والمجتمع والانسان.

اعتقد بكلمة موجزة ان العلوم الإنسانية الحديثة هي بمثابة مرآة عاكسة للحياة الجديدة، وهي في الوقت ذاته مصدر انبثق عنه هذا النمط الجديد من الحياة. وفي ضوء ذلك فإن المعطيات التي يقدمها الدين إزاء الحياة المعاصرة وآدابها وأخلاقها ستكون في مستوى الحد الأدنى، حيث ان الدين لم يتدخل في العلوم الإنسانية إلا بمستوى الحد الأدنى، وقد طرح معطيات تتصل بذلك في هذا المستوى المحدود وحسب. هنالك مؤشر بسيط على هذا حيث نلاحظ ان النمط الجديد من الحياة

الإنسانية لم ينبثق من الفكر الديني ابدأ، ولم نجد فقيهاً طرح بفضل فقاوته مشروعاً تكنولوجياً او شيئاً يتصل بالجانب التقني من الحياة. ان نمط الحياة الجديدة امر تلقائي لم يخضع لتخطيط احد.

○ على هذا الاساس ما الذي يمكن قوله فيما يتعلق بالرؤية الكونية والمعتقدات؟ هل كان اداء الدين في اطار الحد الادنى حين تناول شؤون اللاهوت والمعاد والسعادة والشقاء الآخريين، ام انه ما طرحه في هذه المجالات ينتمي الى مستوى الحد الاقصى؟

□ يظل ذلك ايضاً في مستوى الحد الادنى، اذ ليس في وسع المرء ان يبرهن على ان الدين تحدث حول الذات الإلهية وصفاتها بمستوى الحد الاقصى الممكن في ذلك، بل ان عكس هذا الافتراض هو الفكرة الشائعة التي تلقى ترحيباً على نطاق واسع للغاية. وعلى سبيل المثال نعتقد ان الله عالم بكل شيء على الاطلاق (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) يونس ٦١. ولكن صدر المتألهين استعرض حول طبيعة العلم الالهي سبع نظريات، ثم طرح فكرة ثامنة تبناها، ولا يمكن ابدأ القول بأن وجهة نظر صدر المتألهين تمثل رأي الارثوذكسية الدينية (العقيدة الرسمية)، كما لا يمكن ابدأ القول بأن ما طرحه صدر المتألهين يعبر عن رأي نهائي قطعي في هذا الموضوع، رغم انه اخذ بعين الاعتبار روايات اصول الكافي بأسرها، ونقل ما في وسعه من الاقوال والآراء عن غيره من الحكماء. ولو كان من المفترض ان يطرح الحد الاقصى مما يمكن قوله في الموضوع هذا، لكان عليه ان يكتب اضعافاً مضاعفة مما كتب في تناول القضية.

○ في ضوء ذلك كيف سنفهم إكمال الدين وإتمام النعمة، وهما من ثوابتنا

العقيدية؟

□ ثمة فرق بين كمال الشيء وشموليته، فالشامل هو الذي يستوعب الاشياء بأسرها، وحينئذ يكون الدين بمثابة متجر عملاق يتوفر فيه كل ما نريد من سلع

وبضائع. اما كمال الدين فيعني انه لا نقص فيه إزاء اهدافه او مضمونه او سلوكياته الخاصة، وفي ذلك النطاق الذي اختاره ليكون حاضناً لعمله ورسالته. يبدو ان المفسرين يجمعون اليوم على ان الكتاب المبين لا دخل له بالقرآن وانما هو يعني علم الباري تعالى.

وعلى هذا الاساس فلو تقبلنا ان الدين يوفر الحد الأدنى من الكمال، فإن كماله ايضاً يتحقق بتوفير الحد الأدنى هذا. لا يوجد أي تقاطع بين كمال الدين وكونه يتحرك بمستوى الحد الأدنى. اذا كانت رسالة الدين تعني توفير هذه الحدود الدنيا، فإنه سيحقق كماله بمجرد تقديمه للحد الأدنى وسيعني ذلك انه لا نقص فيه.

اذن فالدين (لا الفكر الديني) يتمتع بالكمال لا الشمولية. وكماله ينتمي الى مستويات الحد الأدنى لا الاقصى من جهة، وهو من جهة اخرى كمال ثبوتي لا إثباتي، أي انه كامل في نفسه وواقعه الموضوعي لا في وجوده العلمي الذي يبدو لنا وتبلور في الفكر الديني^١.

○ هل تعتقد ان الاجتهاد الفقهي عاجز عن استنباط احكام الموضوعات

الجديدة على اساس القواعد والمبادئ الدينية؟

□ لا ينحصر الاجتهاد في الفقه، بل يوجد ايضاً في شتى مجالات الفكر والمعرفة. فالفيلسوف او عالم الاخلاق يمارس الاجتهاد ايضاً، فالاجتهاد هو بذل الجهد الفكري ضمن معايير محددة بما يؤدي الى فتح آفاق جديدة ومعالجة ما يستحدث من موضوعات، سواء في المجال الديني او غيره. وليس في وسع الاجتهاد بالمفهوم الذي قدمناه، ان يوجد تغييراً في ماهية الاشياء، ولا يمكن ان نتولى من خلال الاجتهاد تحويل علم الفقه الى علم اخلاق مثلاً. بل الاجتهاد تحول وتطور يجري داخل العلم ذاته وفي اطاره وحسب. لذلك فإن الاجتهادات الفقهية والاخلاقية غير قادرة على تجريد الاحكام والمعطيات من حقيقتها المحدودة وكونها تنتمي الى مستوى الحد الأدنى. اذا ثبت لدينا ان الدين طرح الحد الأدنى من المعطيات في مجال احكام الفقه والاخلاق والمعارف الدينية، فإن هذه المعطيات

تظل في المستوى الأدنى ذاته، حتى لو بذلنا كل ما في وسعنا وواصلنا الاجتهاد فيها وعملنا على تطويرها وتفصيلها.

○ ضمن هذه المحددات، ما هو دور علماء الدين او المثقف الديني ياترى؟

□ هذا واضح بالنسبة الى العلماء، فهم إما ان يكونوا فقهاء عالمين بأحكام الله، او مشتغلين بعلم الاخلاق، او علم الكلام، او التفسير. ولكل من هؤلاء دوره الواضح في مجاله المحدد الذي يظل ثابتاً رغم شتى ما يطرأ على العلوم هذه من تحول وتوسع. اما المثقف الديني فهو من يمارس قراءة الدين خارج الدائرة الدينية، ويتحدث في شؤون الدين لكنه لا يرتزق بالدين، بل يحمل هموم إحيائه وإصلاحه.

○ ينطلق المثقف الديني في ذلك من رساليته ومبديته وهمومه الدينية،

ولكن ما هي زاوية الملاحظة التي يقرأ الدين من خلالها، وما هي النقطة التي

يتحدد على اساسها محور عمله ووجهة ما يتخذ من تدابير؟

□ إذا كنا نؤمن بأن الدين يتعامل مع الحد الأدنى كما تقدم، فلا يمكننا تبعاً لذلك ان نحمل الدين اكثر مما يحتمل. ولذلك فمن يمارس قراءة للدين من الخارج عليه ان يدرك بشكل جيد ان ديناً يتحرك بمنطلق الحد الاقصى سيكون سبباً في النيل من الدين وإقصائه. اذ ان الحديث عن توقعات جزافية من الدين ومطالبته بالوفاء بها، سينتهي بتحميل الدين اعباءً ثقيلة، الامر الذي يجرد الدين شيئاً فشيئاً مشروعيته وشعبيته. اعني بالتوقعات الجزافية تلك التي تطرح في مجال الاخلاق، او الجانب العملي من قبيل الاقتصاد، والمجال الصحي، وجهود التخطيط والحكومة... الخ.

لقد بات مفهوم الإله في القرون الوسطى يتحرك برؤية الحد الاقصى، ويرى عدد من المفكرين ان ظهور إله الحد الاقصى هذا كان سبباً لخروج الإله من دائرة الحياة تدريجياً.

○ ماذا كان يعني إله الحد الاقصى؟

□ انه إله لم يكن يلتزم بأي معايير اخلاقياً ومنطقياً او عقلياً وفلسفياً، بل كان يمتلك حرية مطلقة، حتى انهم قالوا بأن في وسع الرب ان يرتكب ما هو مستحيل عقلاً ومنطقاً، فضلاً عن ارتكاب ما يتنافى والاخلاق. اطلقت هذه المزاعم من قبل اشخاص دفعهم الإيمان والرغبة في تعزيز سلطة الله تعالى وتنزيهه، غير ان إله الحد الاقصى فتح الطريق الى إقصاء الله واستبعاده. أي ان هذا اللون من الدفاع عن الله لم يكن في صالح الإيمان، ونواجه المشكلة ذاتها مع الدين. اذ ان تحميل الدين اعباءً ثقيلة يستبطن خطر إقصاء الدين كذلك. وهكذا فإن ثمة مسؤولية كبيرة تقع على عاتق من يحرصون على الدين من المثقفين وغيرهم، وأولئك الذين يطمحون الى صيانة الرسالة الإلهية السمحاء، وهو ما يتمثل بالدرجة الاولى بتحديد مجالات الدين وأطره، وذلك للحؤول دون اتاحة الفرصة لمن يتخذون الدين ذريعة لإشاعة الخرافة، وممارسة الظلم، وإطلاق المزاعم الجذافية، ويتاجرون بالدين بنحو يؤدي الى التخريب والدمار. لن نسدي خدمة الى الدين لو قلنا بأننا سنعمر الدنيا ونبني العالم من خلال الدين وبواسطته، وإنما سنستخرج من صميم التعاليم الدينية شتى ما يتعلق بالحكم والسياسة والاقتصاد.

ثمة مفاسد عديدة يمكن استغلال الدين في تحقيقها، وذلك نظير التشدد والتطرف بنحو غير مبرر، من خلال احكام الاحتياط والمعطيات الظنية غير المجزية، الى جانب ممارسة العنف والقتل، وتجريد الدين من موقعه كمرجعية للتحكيم والتقييم، وتحويله الى مصدر لكل شيء، اضافة الى المطالبة بالتطابق القطعي مع الدين بدلاً عن الاكتفاء بتجنب الاختلاف والتقاطع الحتمي معه. ان المثقف الديني مسؤول عن تحديد هذه المفاسد. تمثل اعباء الحكومة الدينية المتكاملة النموذج الاكثر اهمية بين الابعاء التي لا يمكن إلقاؤها على الدين بالكامل، ولو افترضنا ان لدى الدين ما يقوله في هذا الموضوع، فذلك ما يشكل معطيات الحد الأدنى لا الاقصى، وهو ما يتصل بجانب المشروعية السياسية لا شؤون الإدارة.

الحكومة هي إفراس اجتماعي وهي تتناسب مع المجتمع بشكل كامل، فالمجتمع

المعقد لا بد له من نظام معقد، وهكذا فإن للمجتمع البدائي نظامه السياسي البسيط. وحتى هذا القدر يظل بحاجة الى ما هو اكثر بكثير من قواعد الاخلاق والقانون (كعلم الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس وعلم الإدارة). لا احسب ان احدهم يرتاب في ان الدين لا يقدم معطيات كافية تتصل بهذه العلوم، وأنه لو امتلك ما يقوله بشأنها فإن ذلك سيظل في مستوى الحد الأدنى. وفي ضوء ذلك كيف يسعنا ان نلقي على الدين عبء حكومة متكاملة ناجحة، مع انه لا يطرح سوى فقه الحد الأدنى، ومعطيات علمية بالحد الأدنى كذلك؟ ناهيك عن ان هذا الحد الأدنى فقهياً وعلمياً يظل في نفس الأمر الديني وعالم الثبوت والنومينات، اذ ان ما يتوفر بين ايدينا وفي عالم الإثبات وعالم الظاهريات اقل بكثير من ذلك الحد الأدنى! تقع على المثقف الديني مسؤولية توعية المؤمنين بضرورة ان نكتفي بأقل المسلمات من دين الحد الأدنى، ولزوم الحؤول دون تعقيد الإيمان عبر الخلافات الكلامية، وأنه لا بد ان نعتمد عملياً ما هو إجماعي ومحكم ويقيني، بينما نرد غيره الى الله لأنه من المتشابهات، كي ندرك في موارد الخلاف الشديد حول حكم معين انه لا وجود لحكم اساساً في هذه الموارد، لأنه سبحانه كان قادراً على ان يبين لنا في تلك النماذج اكثر مما توفر بين ايدينا من معطيات، وبنحو يجنبنا المدسوس والموضوع والاحتمال والظن.

في ظل موقف كهذا حيال الدين، لن يكون الاخير ذريعة للظلم والهيمنة والارتزاق وإشاعة الخرافة، كما انه لن يكون عاملاً في تأجيج الخلاف.^٧

○ لو تفضلتم في نهاية الحوار بالتطرق الى ما تعنيه ((رسالة الخاتمية))

بنحو موجز.

□ لا تعني الخاتمية ان نراهن على تلك القضايا المستحيلة والبراهين الناقصة، بل تعني ان نستوعب الدين فقهاً وكلاماً وأخلاقاً وتجربة دينية، ونعي اهدافه بنحو يتيح لحيوية الدين ان تتواصل ويحول دون انقطاعها. أقل ما يمكن فعله في هذا المجال ان نؤمن بالحد الأدنى للدين. ان الرسالة التي تنطوي عليها الخاتمية هي انه ليس ثمة

تفسير نهائي للدين، وأن علينا من خلال ذلك فتح هذا الأفق ومدّه نحو الآفاق الأخرى، كي نتيح الفرصة لبسط التجربة النبوية وتطويرها، ونتجنب إضفاء الطابع الرسمي على قراءة دينية محددة، ونحذر من تسييسها. ثمة رسالة أخرى تنطوي عليها العبودية، تفيد أنه ليس لأحد منا أن يكون إلهاً، كما أن الخاتمية تعني أنه ليس لأحدنا أن يكون نبياً. إن رسالة الخاتمية تحمل طابعاً عملياً تنفيذياً قبل أن تكون أمراً برهانياً نظرياً. وهي تعلمنا أن نمتلك وعياً يجعلنا نتجنب أن نلقي على الدين اعباءً خارجة عن حدوده، ولا بد أن نطرح وعياً كهذا ونتولى إشاعته.

ما فائدة القول بأن ديننا خاتم الأديان، بينما نتولى عملياً تقديم دين متخلف عاجز عن معالجة أبسط الاحتياجات الفكرية والحياتية، أو دين يدفع بأتباعه إلى التسول على أبواب الآخرين؟ لنكن واثقين بأن هذا الدين يمتلك المؤهلات الكافية لتلبية الاحتياجات التي يدعي أنه مسؤول عن الوفاء بها. أما ما يقع على عاتق أتباع الدين هذا هو التمسك بثقتهم تلك، وإدراك طبيعة المرحلة التاريخية التي يغيب فيها الأنبياء، في سبيل استيعاب خاتمية الدين، أي الحؤول دون أن نحتاج إلى دين آخر بعده. لكن هذا لن يتيسر إلا حين نتجنب تحميل الدين اعباءً ثقيلة أكبر مما هو معدّ له، وأن نتفادى تحويل الدين إلى عائق أمام تطور الفكر البشري.

وأدنى ما يمكن فعله فيما يتصل بذلك على سبيل المثال، اقتراح آلية للتخلص من التعارض بين العلم والدين (أو التعارض بين الفلسفة والدين... الخ) أي أننا بحاجة إلى جهاد نظري وممارسة نظرية لا اجتهاد فقهي وحسب. إن فتح آفاق كهذه سيؤدي إلى إزالة شتى المعوقات التي تحول دون التمسك بالدين.

الهوامش:

*- ترجمة سرمد الطائي.

١- من الواضح في أعمال عبد الكريم سروش منحاه الصوفي العرفاني الذي يجعله لا يفتأ يردد أشعار كبار العرفاء والمتصوفة في فارس كحافظ الشيرازي وسعدي وجلال الدين الرومي،

بل ويتخذ من مولانا الرومي مرجعية معرفية، ويمارس تأويل نصوصه في ضوء احدث معطيات العلوم الإنسانية. ولعل ذلك ما جعله يختار اصطلاحين صوفيين عربيين (القبض والبسط) لعنوان نظريته الأولى (القبض والبسط النظري في الشريعة) ويعود الآن لاستخدام التعبير ذاته في النظرية الحالية، وكأنه يستلهم الجنييد في قوله ((الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني)) أو قوله تعالى ((والله يقبض ويبسط)) كي يستعير من ذلك عنصر التحول والتغير، أو الإتساع والضييق، والمرونة واللاصرامة. (المحرر).

٢- التزمنا بالنص الوارد في نص الحوار، ومن المعروف ان المثل العربي في هذا الباب هو قولهم: كناقل التمر الى هجر. (المحرر).

٣- جلال الدين الرومي: المعروف بـ (مولوي) من كبار شعراء الفرس، ولد في بلخ عام ٦٠٤ هـ وتوفي عام ٦٧٢. يقال ان نسبه ينتهي الى الخليفة الاول ابي بكر. (المحرر).

٤- من المعروف في فقه اللغة ان العربية لم تلجأ الى نظام اللاحقة الشائع في سواها من اللغات من قبيل (بان) في الفارسية (باغ بان، دروازه بان) او (tion) في الانجليزية (orientation, Capitulation) ونحو ذلك، وقد استخدمت العربية بدلاً متفرداً هو نظام الأوزان الصرفية. فصنع الفاعل والمفعول والتفاعل والاستفعال والانفعال والتفعل... الخ، تقبل شتى المواد اللغوية حتى الاجنبية او المعربة، ولذلك تتسع خيارات اللغوي في بناء المفاهيم او الاصطلاحات الجديدة في ظل الإمكانيات الواسعة اللانهائية التي تقدمها له صيغ الصرف الكثيرة في بنائها الاكثر تعقيداً والاوسع حيلة والأروع جرساً وإيقاعاً من نظام اللواحق. اضافة الى وجود عدد من اللواحق في العربية كما في حالة الجمع السالم والثنية ونحوهما. وملاحظة مقارنة نجد ان الفارسية تسرف في اقتباس المصطلح اللاتيني، ولا سيما الفرنسي، دون ان تعمد الى إعداد معادلات فارسية واضحة. ونجد على سبيل المثال حين نقارن بالعربية ان مصطلحات التعددية والواقعية والوضعية والشيعوية وغيرها، وهي مترجمة عن اللغات اللاتينية بالطبع، تقابلها استخدامات فارسية تمثل اللفظ الحرفي او المحرف قليلاً عن الفرنسية غالباً او الانجليزية، فنجد ما يقابلها بالترتيب، كما يلي: بلوراليزم، رثاليسم، بوزيتيفيسم، كمونيسم، وهكذا. بل حتى حين يوجد معادل فارسي أقره مجمع اللغة الفارسية في طهران فإنه لا يشيع بسهولة، اذ تجد ان (تكثير كرائي) معادل فارسي للتعددية لكنه مهجور قياساً الى اللاتيني، ويبدو ان المنهج الذي تعاطت به الفارسية مع العربية، والذي ادى الى اقتباس هائل لمفرداتها وموادها في الآداب والعلوم واللهجات الدارجة حتى بداية

عصر النهضة، عاد ليتكرر مع اللغات اللاتينية في العصر الحديث، ولا توجد بهذا المستوى والحجم من الاقتباس، حالة مناظرة لذلك في العربية. (المحرر).

٥- المراد هنا الاصطلاحان المعروفان في المنطق الكلاسيكي، اذ التغاير النوعي يكون في اجزاء الذات والماهية، بينما التغاير في الصنف يكون في الاجزاء العرضية، وهو لا يتعارض مع الوحدة الماهوية. (المحرر).

٦- يعود سروش هنا ليستلهم المنهج الكانطي في التمييز معرفياً بين الشيء لذاته والشيء لذاتنا. أي الـ (Noumenon) التي تعني مفهوم الشيء كما هو في ذاته واقعاً، أو كما يبدو للعقل المحض في عالم التومينات على حد تعبير كانت. والـ (Phenomenone) وهي الشيء كما يبدو أو يظهر لنا، وهو التقسيم المعروف عن عمانوئيل كانت. (المحرر).

٧- لا يقصد سروش هنا الدعوة الى دين لا يستثير خلافاً نظرياً أو جدلاً علمياً. كيف وهو يؤسس لتقاليد تضيف على الخلاف العلمي مشروعته (القبض والبسط في الشريعة) ويدعو الى التعددية الدينية (الصراطات المستقيمة). ما افهمه من مجمل اعماله الى جانب حديثه هنا انه يحاول التويه الى الحالات التي اصبح فيها الدين ذريعة لممارسة جدل عقيم يستبطن الصراع السياسي، وتختفي وراءها ديماغوجيا الهيمنة، مما ينتهي الى التكفير واتهام الخصم بالردة والانحراف لغرض إقصائه وطمسه والنيل منه. (المحرر).

بسط (بسط التجربة النبوية)

حوار بهاء الدين خرمشاهي وعبدالكريم سروش

خرمشاهي:

يدور سجال بين الحداثويين وانصار التراث في العالم الاسلامي، حول العديد من القضايا والموضوعات الفكرية الشاغلة. ويطرح مجددون خبراء في الفكر الاسلامي وعلوم القرآن نظير نصر حامد ابو زيد، ومحمد اركون، وحسن حنفي (من شتى بقاع العالم الاسلامي) وعبدالكريم سروش (من ايران) افكاراً جديدة، على شباب متلهف لمعرفة الحقيقة، ومهموم بقضايا الدين. ولا يسعنا في هذا الحوار استعراض كافة فصول التعارض بين المجددين والتقليديين، لذلك سأكتفي بطرح قضية تشغلني كباحث قرآني واسلامي تقليدي، وتهم الكثير من المسلمين في مجتمعنا. اعتقد ان بعضاً من الآراء التي ينادي بها الحداثويون فيما يتصل بالقرآن والوحي والنبوة تتعارض والافكار التقليدية السائدة، بل مع ضروريات الدين والمذهب. انني حينما طالعت بحثي (بسط التجربة النبوية) والذاتي والعرضي في الاديان) لأخي وسيدي الدكتور سروش، شعرت بالقلق والاضطراب، رغم اني من المتسامحين في الفكر الديني. أي شعرت ان ما جاء في هاتين الدراستين يتضارب والمعتقدات الرسمية الارثوذكسية للاسلام. ولكن قبل الشروع في النقاش والتأشير على هذه التناقضات، ولكيلا انخرط في مونولوج فردي، اطلب من الدكتور سروش الادلاء بما لديه من إلماحات تمهيدية.

سروش:

سيكون هذا الحوار المقرون بنوايا حسنة، مفيدا للجميع إن شاء الله، وانا على استعداد لسماع آرائكم، وتقديم الاجابات إن توفرت.

خرمشاهي:

السؤال الأول؛ هل ترانا نمتلك مجموعة معتقدات رسمية اسلامية - شيعية أم لا؟ وهل هذه المجموعة عائمة سيالة، بحاجة الى تفسير، أم أن المسلمين مجمعون عليها قبل التفسير؟ وهل تكتنف العقائد الاسلامية في داخلها نواة صلبة يعد الايمان بها ضرورة دينية لا تقبل النقاش؟ اعتقد انه يمكن استخراج عناوين من صميم القرآن والسنة النبوية، يعد الايمان بها من ضرورات التدن، والمتدينون مجمعون عليها، عناوين كالتوحيد، والنبوة، والمعاد، والمعاجز، والملائكة.

سروش:

اشير اولا الى نقطتين تمهيديتين:

١- حينما ننظر للقرآن والوحي والتدين والاسلام من منظور معرفي، فان موضوع نظرنا ودراستنا هو الصبغة الطبيعية للقرآن والوحي والدين، ولن نتطرق في الدراسة المعرفية للصبغة الماورائية لهذه العناوين. ويتسنى في مثل هذه الدراسة اتباع معادلة بسيطة تقول: (كل أمر غيبي (ماورائي يدخل حيز الطبيعة، يقدر بمقاييس الطبيعة، وكل امر خارج التاريخ يضع اقدامه في وعاء التاريخ، يتقيد بالشروط والظروف التاريخية). لذلك كانت دراسة البعد التاريخي والطبيعي للامور الماوراء التاريخ والطبيعة، وهي الرصيد الاساس للدراسات التجديدية للاسلام والوحي، غير متعارضة اطلاقا مع دراسات الماضين وابعائهم. غالبا ما عكف الماضون على البعد الماورائي والمتعالي على التاريخ للدين، وادبياتنا الدينية زاخرة بمثل هذه التحليلات المهمة والنافعة في موضعها، بيد أن هذه الدراسات لا تغني عن البحوث الطبيعية والتاريخية. ان عنصر التاريخانية باهت جدا، بل غائب في فكرنا الديني القديم، بينما هو في اشد

حالات حضوره في الدراسات الراهنة. وربما كان هذا هو سبب حساسيتنا وقلقنا حيال الافكار والتصورات الحديثة، أي أن سبب اضطرابنا وقلقنا لا يكمن في وجود تعارض حاسم بين التصورات الحديثة والغابرة، وانما في أن فئة من التصورات الحديثة تبدو غير مألوفة.

٢- حينما ننظر للامور من زاوية معرفية، نقف على مستوى الاثبات (الفهم والمعرفة) لا على مستوى الثبوت ونفس الأمر، بمعنى ان ما نقوله ليس الآراء التي تعني لنا، فحينما نقول ان الأمر الفلاني من ضروريات الدين، أو انه ليس من ضرورياته، فما هذا إلا ما اخاله انا، أو تخاله الفئة الفلانية. لقد اشرت الى هذه الفكرة في مقدمة كتاب (القبض والبسط)، وذكرت اننا لا نقيس أي فهم للقرآن بالقرآن ذاته، انما نقارن فهما للقرآن بفهم آخر للقرآن. كل الفهوم تنسب نفسها للقرآن، بيد أن ما يحصل حقيقة هو أن يحكم فهم للقرآن على فهم آخر بالخطأ ومجانبة الصواب. وبالتالي فان ما يتربع على عرض القبول والاستحسان ليس الأ فهما من الفهوم، وقراءة من القراءات، وهكذا، وهلمّ جرا.

ونظير هذا ما يذهب اليه فلاسفة العلم فيما يتعلق بالعلوم التجريبية، إذ يقولون ان ما يحصل دائما هو ان تنازل النظرية النظرية، لا ان تقارع النظرية الطبيعة، لذلك فإن حساباتنا واستمراءنا ودحضنا يتمحور كله حول مقام الفهم والمعرفة، لا حول مقام الثبوت. ومرد ذلك الى أن القرآن ذاته لا يتكلم، بل نحن لسانه الذي يتكلم بالنيابة عنه. من هنا متى ما قيل ان الرأي الفلاني يخالف القرآن، فالمعنى الحقيقي لهذه القبلة انه يخالف رأيا آخر (يرى لنفسه الاصابة والصحة، وأي رأي لا يرى لنفسه الصواب والصحة؟) اننا جميعا نسبح في بحر من الآراء والتفاسير، واذما ما ابتكرنا رأيا جديدا نريد به حسب زعمنا دحض سائر الآراء، نكون قد غرقنا في هذا البحر اكثر.

وإذا تجاوزنا هذه المقدمات، كان لزاما علينا الاجابة عن السؤال: ما هو مناظ الاسلام؟ فمن الذي نعده مسلماً؟ اعتقد أن المسلم هو من يرجع في احكامه وآرائه الى الكتاب والسنة وشخصية رسول الاسلام، هذا ليس الأ. وطبعاً لا يعرف ما

تتمخض عنه المرجعية الدينية من نتائج. أو قل ان نتائج اتخاذ الدين مرجعا غير معروفة من أول وهلة، على أن مرجعية الكتاب والسنة شرط لازم للتدين. وقد يعثر انسان على إلهه وصفاته خارج نطاق الكتاب والسنة، أو قد تكون لشخص افكاره وآراؤه الاخلاقية خارج الكتاب والسنة، فيتخذ نماذج قيمة معينة منهاجا يتبعه في سلوكه، ربما تطابق والمنهاج الذي يرسمه الكتاب والسنة، بيد أن هذا المقدار لا يدخل الانسان في الاسلام، فالمسلم في عالم التدين هو من تدور حياته حول محور الكتاب والسنة وشخصية الرسول (ص). لقد أكدت في كتاب (بسط التجربة النبوية) أن شخصية الرسول الاكرم من ذاتيات الدين الاسلامي، فلو استحسن انسان كل تعاليم الاسلام، لكنه لم يعترف بمحمد بن عبدالله رسولا من قبل الله فلا يعد مسلما. وبوسع المسلمين أن تكون لهم تصوراتهم المتفاوتة في فهم الكتاب والسنة وتحديد دائريتهما، ومقدمات فهمهما، وتبيين شخصية الرسول، وشرح كيفية الوحي، والكثير من الأمور الاخرى. فهذه افكار وتصورات لا تخرج اصحابها من حيز الدين، ما دامت لا ترفض تلك الاطر المرجعية. ومن هذا المنظار ينتمي كل الشيعة، والسنة، والاشاعرة، والمعتزلة، والخوارج، وكافة الفرق الكبيرة والصغيرة الاخرى التي ظهرت في تاريخ الاسلام الى حيز الدين الحنيف، فلكل مسلم اسلامه الخاص، بمعنى ان بعض معتقداته قد لا تشاكل معتقدات غيره من المسلمين. ولكن ما دام ذلك المحور وتلك المرجعية هي المتبعة، لم يفتأ الفرد المتدين منتبيا للاسلام. شهد تاريخ الاسلام علماء قالوا بتحريف الكتاب، وبأن بعض آياته قد انتقصت، ومع ذلك لا احد يشك في اسلام هؤلاء، فأراؤهم هذه لا تعد ناقضة لاسلامهم. وتخوم السنة كانت دائما موضع جدل ونقاش، بل لا يعدم تاريخ الاسلام شخصيات لامعة، كأبي حنيفة، يعتقد أن الروايات الصحيحة المنقولة عن الرسول لا تتجاوز ١٩ رواية، وكل ما عدا ذلك موضوع ومشكوك فيه. والى جانب هذا ثمة شخصيات تصدق عدة آلاف من الروايات تنسبها للرسول، وتعمل على اساسها.

هذه في الحقيقة خرائط متفاوتة لجغرافيا الكتاب والسنة. من هنا ينشأ الاختلاف

الى أن يصل لفهم الكتاب والسنة، فيظهر الى السطح موضوع آخر للاختلاف والسجلات المتنامية.

خرمشاهي:

في ديننا الاسلامي خمسة اصول، نسميها اصول الدين؛ التوحيد، والنبوة، والمعاد، والعدل، والامامة، فاذا كان مليار مسلم اليوم ومئات ملايين المسلمين في القرون الماضية يفكرون في هذه الاصول، هل تعتقد ان لهم رأيهم الموحد المجمع عليه في شأنها، أم كان لكل منهم رأيه وتصوراته الخاصة عن هذه الاصول؟ أي هل كان كل مسلم يؤمن بالتوحيد حسب تصوره الخاص، أم كان ثمة تصور أمثل أجمع عليه المسلمون؟

سروش:

احال ان الاجماع كالاستقراء، تامه غير متاح، وناقصه لا يفيد العلم ولا يوثق الاحكام. وحتى لو كان ثمة اجماع، أي حتى لو أعد فريق من الباحثين لائحة لاصول الدين، ومناطات الاسلام، واعلنوا ان فهمهم لهذه الاصول هو الفهم الامثل الصحيح، ونجحوا في هذه المهمة، واقنعوا الجميع بفهمهم وقراءتهم، فان التاريخ لم ينته بعد، فمثلما كان لأولئك الفريق حق تفسير النصوص الدينية وفهمها، يتمتع الآخرون ايضا بهذا الحق، ويمقدورهم وفقا للضوابط والموازن ان يقدموا لاثبتهم، وبيقوا مع ذلك في عداد المسلمين. ولا ننسى ان الخوارج كفروا مرتكب الكبيرة، بل ومرتكب الصغيرة احيانا، واخرجوه من دائرة الاسلام، وابعادوا دمهم. وأن حكاية خلق القرآن ومناصريها ومعارضها معروفة ايضا لدى الكثيرين.

ينبغي ان يطرح سؤالكم هذا في نهاية التاريخ، فهناك تصحح الاجابة عنه وليس الآن. وحتى لو تسنت الاجابة عنه الآن، فسيبقى حسب تعبير الغربيين It is an open question سؤالاً مفتوحاً، لا تتأتى الاجابة النهائية اللائقة عنه الا في خاتمة التاريخ. الماضون قدموا فهمهم وتصوراتهم للدين (رصينة كانت أم متهافتة)، ونفحص

اليوم من منظور عصرنا، فنأخذ بعضها ونترك بعضها، وهذا ما يصنعه كل المؤرخين. الماضي والتراث هو اليوم بالنسبة لنا موضوع للبحث والتحقيق لا مرجع تقليد، لذلك نتعاطى معه تعاطيا فعالا نقديا، ولا نعامله تعاملنا انفعاليا مقلدا. وكما ان اختلافات السلف تتضمن الكثير من الدروس لنا، كذلك اتفاقاتهم، وليس اي من آرائهم فوق النقد والنقاش والمؤاخذة. وعلى حد تعبير احد فلاسفة التاريخ: (كل التاريخ، تاريخ معاصر) مثلما ان كل علم الكواكب يتكون على الكوكب الارضي. فما اعتبره القدماء عين الاسلام والدين، ليس سوى تصورهم للاسلام سواء سموه (تصورا) أم لم يسموه، وسواء اجمعوا عليه أم لم يجمعوا. وبالطبع، اذا اجترحنا اليوم تبينا جديدا لبعض القضايا، يتوجب توضيح الاسباب والادلة التي تدعونا لمثل هذا الاجترار، ولماذا انحاز الماضون الى افكار مختلفة؟ نظرية (القبض والبسط) تحاول أن تقدم آلية لهذا القبول والرفض.

خرمشاهي:

اسمح لي أن اجلي كلامي اكثر بطرح سؤال آخر: ما هو حكمنا على من يعتبر نبي الاسلام نابغة سياسيا، اقام حكومة قوية، وادارة فذة في يثرب، ما هو حكمنا عليه؟ وعلى أي المرتكزات يجب ان ينهض هذا الحكم؟ هل تصوره هذا مستساغ أم لا؟ وهل يوافق اجماع المسلمين أم لا؟ وهل تستمر أنت كفرد مسلم رأيه هذا أم لا؟ وما هو اساس رفضك أو قبولك لفكرته هذه؟

سروش:

نقطة الانطلاق في الانتماء للاسلام هي الاعتراف بنبوة رسول الاسلام، وليس الاعتقاد بالله، ولا بالمعاد، فقد يصل فيلسوف الى وحدانية الله، ويؤمن بها على نحو مستقل تمام الاستقلال عما جاء به الانبياء. رسالة (حي بن يقظان) تتطرق بتعامها لهذا المعنى، وتقرر ان فيلسوفا استطاع الايمان بالله من دون ان يسلك الطريق الذي رسمه الانبياء، بل بمجرد تفكيره وتدبره العقلي. ولذا فالتدين لا يبدأ من التوحيد، على

الرغم من ان كل الاديان التوحيدية تؤمن بالتوحيد، انما المتدين هو من يؤمن بنبوة رسول دينه، فاذا لم يؤمن الانسان لأي سبب من الاسباب (الانثروبولوجية، أو الاجتماعية، أو التاريخية، أو غيرها) بنبوة شخص يسمى نبيا، كأن يعده نابغة على سبيل المثال، فانه لن يعتبر متدينا بدين ذلك النبي، فشخصية النبي وكتابه وسنته من ذاتيات الدين، كما سبق ان اشرت، أو قل هي من الاجزاء المنطقية لتعريف التدين.

خرمشاهي:

سؤالي هو لماذا نختلف مع من يعتبر نبي الاسلام مجرد نابغة سياسي؟

سروش:

اعتراضنا عليه - منطقيا - اعتراض من خارج الدين، اعتراض يشبه تماما اعتراضنا على من لا يعد الارض كروية، أو يكذب وجود القنبلة الذرية، أو لا يعتبر ابن سينا فيلسوفا، فنحن نعتقد ان ثمة ادلة متينة (وغير دينية) تسوغ اعتراضنا عليه. ان الايمان بنبوة أو عدم نبوة انسان ما ليست اشكالية داخلية (من داخل الدين) على الاطلاق، فالادلة التي تقام في هذا المضمار نفيًا أو اثباتًا تستقى عادة من الفلسفة، أو الانثروبولوجيا، أو التاريخ، أو غير ذلك، فنحن ونظرا لحياة الرسول الاكرم نعتبره انسانا صادقا، ونصدق انه قد اوحى اليه. وقد لا تقنع ادلتنا بعض الناس، بيد ان المهم هو ان يدلي الجانبان بما لديهما من ادلة خارجية، وسينتصر من تكون ادلته اقوى وارصن.

خرمشاهي:

اذا آمن فرد بالتوحيد، والمعاد، والعدل، والامامة، لكنه اعتبر الرسول مجرد رجل سياسي، فما هو حكمه؟

سروش:

انه غير مسلم كما قلت مرارا.

خرم شاهي:

إذن تسلمون أن ثمة اصلا واحدا على الأقل ضروريا للانتماء الى الاسلام؟
السؤال التالي؛ هل ثمة اصول اخرى ضرورية، أم ليس هناك غير هذا الاصل؟

سروش:

هناك سنخان من الضرورة؛ ضرورة دينية، وضرورة منطقية. ضرورة الايمان بنبوة النبي، بغية الانتماء لدينه ضرورة منطقية، وليست من سنخ الضرورات الدينية (الداخلية). أي بحسب المنطق والتعريف ونفس الامر (tautology) إذا رفض الشخص نبوة النبي، فقد رفض دين النبي.

خرم شاهي:

إذا لم يكن هذا الامر من ضروريات الدين، فلماذا يخرج منكروه من الدين؟

سروش:

إن خروجه من الدين لا يتحقق لاسباب دينية. انه يخرج من الدين بوحى من تعريف الدين. بكلمة اخرى، ليس هذا الأمر من ضروريات الدين، انما هو من ضروريات منطق التدين.

خرم شاهي:

اعتقد ان المسلم هو من يؤمن باصول الدين الخمسة من دون تفسير. وفضلا عن هذه الاصول يمكن اعداد لائحة بمعتقدات المسلمين الاساسية، تكتنف مثلا الايمان بالجنة والنار، والملائكة، وخلود الروح، وما الى ذلك. فهل تعتقد بمثل هذه اللائحة أم لا؟

سروش:

اول اشكال يرد على كلامك هو اخراج ٩٠٪ من المسلمين (هم اهل السنة) من الدين، فهم لا يؤمنون بالامامة حسب تفسيرها الشيعي. هذا أولاً، وثانياً دخول العدل في الاصول الخمسة لم يكن إلا لاسباب تاريخية، وكان يمكن ان تحل محله أو الى جواره اصول ومفاهيم اخرى. أيا كان فالشرط الضروري للتدين، وكما ذكرت كرارا هو الاعتقاد بنبوة النبي، وما جاء به النبي. على المتدين ان يؤمن بكل ما جاء به نبيه من حيث هو نبي، فقد يقوم الرسول باعمال، وقد تصدر عنه اقوال لا صلة لها بنبوته، لذلك فان اتباعها ليس من ضروريات التدين. أما الاذعان لنبوة النبي، والايمان بما جاء به النبي، فشرط لازم للتدين. والسؤال عما جاء به النبي، وما هي حدوده الدقيقة، وما هي عناصره الضرورية، فهو الكتاب والسنة اجمالاً، أما تفاصيله فموضع نقاش.

خرمشاهي:

أي لا يمكن اعداد هكذا لائحة؟

سروش:

يمكن، الا ان اللائحة التي اقدمها انا هي لائحتي، واللائحة التي تقدمها انت لائحتك، والاعمال بخواتيمها، وما من مقام فوق التاريخ والطبيعة يصوب لائحة دون غيرها، أي ان المفسرين ليسوا انبياء.

خرمشاهي:

اذن لم يتفق المسلمون على مثل هذه اللائحة.

سروش:

بل اتفقوا، على أنه لم يكن اتفاقاً كاملاً حاسماً على لائحة نهائية حاسمة. انما ثمة لوائح للمسلمين، تربط بينها قرابات عائلية على حد تعبير فيثغنشتاين. وهذا تصور

يتناغم اكثر من غيره مع التاريخ الاسلامي.

خرمشاهي:

هل معنى ذلك انه لا يمكن استخراج لائحة من صميم ما جاء به النبي؟

سروش:

ما جاء به النبي له مقام ثبوت، ومقام اثبات. ما جاء به النبي (حقا) هو مقام الثبوت، ولكن بمجرد ان نريد الكلام عما جاء به النبي ندخل حيز الاثبات. في معرض الاجابة عن السؤال: (ما الذي جاء به النبي؟) أقول أنا شيئا، وتقول انت شيئا آخر. وطبعا ليس معنى هذا اننا نهلوس ونتكلم من دون وعي، ولا توجد بين كلامينا أية مشتركات، غير ان كلام أي منا لا يمثل حجة للآخر، ولاجل اكتشاف المشتركات النهائية يتعين الانتظار الى نهاية التاريخ. نعم، ثمة مركز فكري عقيدي مشترك بين كافة المسلمين، لكننا بمحض ان نتوخي بيانه بشيء من التفصيل تشعب اللوائح والتفاسير، ويفر ذلك المركز المشترك من ايدينا. انه كالظل الذي ما لم تنظر اليه مكث في مكانه، فاذا التفت لتنظر اليه، التفت هو ايضا، وتغير شكله. يقول القديس اوغسطين في الاعترافات: انا اعرف ما هو الزمان ما لم يسألني احد عنه، ولكن بمحض ان اريد تعريفه اضيعه وبيته مني اصله.

خرمشاهي:

هل تشك في تلك الاصول الخمسة؟

سروش:

اذا كنت تسأل عن عقيدتي الشخصية فالجواب كلا، لا اشك فيها ابدا. لكنني لا ادري ما فائدة وقيمة الحديث عن المعتقدات الشخصية في حيز موضوعي عيني (اوبجكتيف) هو حيز المعرفة الجماعية الجارية بين الناس، والتي تشبه الى حد كبير

لعبة جماعية؟ الايمان حالة شخصية، بينما المعرفة ظاهرة موضوعية جماعية، هي التي يسمونها العلم بلا عالم، فعلم الفقه مثلا لا يتلخص بالأراء الفقهية للشيخ الطوسي، ولا بالمنجز الفقهي للشيخ الانصاري، انما هو نهر جار يسبح فيه الطوسي، والانصاري، والمفيد، والمرضى. على كل حال، يمكن الحوار بشأن تلك الاصول. أوليس لفرقة اسلامية كبيرة (اهل السنة) ملاحظاتها واشكالاتها على اصليين من هذه الاصول (العدل والامامة)؟

أنا شخصيا لا اعتقد بتلك الاصول وحسب، بل وبالعديد من المفاهيم الاسلامية الاخرى، كالجن، والملائكة، والمعجز، أو اني على الاقل لا ارى في الاعتقاد بها اشكالا عقليا وتجريبيا (بالنحو الذي ندرکها نحن ونفسرها، والذي قد يختلف عن وعي وتفسير الشيخ محمد باقر المجلسي مثلا). غير ان القضية الاهم في مكان آخر، القضية هي أن نحدد دائرة الاسلام والانتماء اليه بمعيار مبرهن عليه ومقبول. هنا اقترح معيار الاعتقاد بشخصية النبي، وبما جاء به النبي، فبعد ان يدعن الفرد لهذا المعيار يدخل في عداد المسلمين، ومن هنا تتنوع الانتماءات للاسلام بشكل كبير. محيي الدين بن عربي كان مؤمنا بالتوحيد، ومع ذلك ذهبت طائفة الي انه كان مشركا، والتوحيد الذي نادى به اسوأ من شرك الهندوس. يروى عن الامام السجاد (ع) انه كان يقول:

لرب مكنون علم لو ابوح به
لقليل لي انت ممن يعبد الوثنا
ولاستباح اناس صالحون دمي
يرون اقبح ما يأتونه حسنا

إن كان مرادكم من التوحيد والمعاد لفظ التوحيد ولفظ المعاد فانا وافقكم، واعتقد ان كافة المسلمين مجمعون على هذه الالفاظ، غير ان اللفظ لا يستتبع الايمان، ولا يعد ملاكا للإيمان. اما إذا كان مرادكم المعنى الحقيقي للتوحيد والمعاد، فيجب القول ان ثمة موحدین ظهروا على امتداد التاريخ الاسلامي قيل عنهم انهم مشركون، ونالوا نصيبهم من الاذى والارهاق. ايا كان، يمكن في مقام الاثبات طرح فهوم متنوعة ومتعددة لما جاء به النبي، وهذا ما حصل بالفعل؛ ولأن أيا

من هذه القراءات لم تكتسح القراءات الاخرى، اما يجب القول اننا وصلنا الى تكافؤ الادلة، أو ينبغي القول ان اتباع الدين بل علماءه كانوا جميعا مغرضين أو ناقصي العقول. وأنا اعتقد بتكافؤ الادلة.

خرمشاهي:

هل يمكن الحديث عما لانهاية له من الفهوم والتفاسير؟

سروش:

نظريا، يمكن تقديم ما لانهاية له من التفاسير للموضوع أو النص الواحد، ولكل ظاهرة طبيعية ايضا، يمكن نظريا تقديم ما لانهاية له من النظريات العلمية. اما على المستوى العملي فان هذه الامكانيات جد مشروطة ومحدودة.

خرمشاهي:

هل ثمة تفسير للنبوة يقبله كافة المتدينين، واعني بهم المتدينين غير الفلاسفة، وغير ذوي التبصر والتحليل؟

سروش:

اننا هنا لا نتكلم عن التدين التقليدي اطلاقا، فكلامنا عن التدين والايان المترتب على البحث والتحقيق، ذلك ان عامة الناس ترضخ جبرا، أو تقليدا لدين، أو مذهب، أو تفسير رسمي له. يأتي البعض الى الدنيا مسلمين، بينما يولد آخرون مسيحيين، أو زرادشتيين. هؤلاء بدورهم مؤمنون ومشمولون بالرحمة الالهية الواسعة. بيد ان التدين الجبري والتقليدي ليس موضوع بحثنا.

خرمشاهي:

بل اعتقد اننا يجب ان نتناول هذا النمط من التدين، فـ ٩٥٪ من المسلمين ينخرطون فيه. اذا اردنا تعريف الانتماء للاسلام، لا نرجع الى الآراء الشاذة لابن سينا،

والفارابي، والملا صدرا، انما ننظر الى تدين الأكرثية الساحقة من الناس.

سروش:

الاكثرية من الناس تابعة، ولو اتيح لابن سينا زعامتهم لاتبعوه، أما وقد صار المجلسي زعيمهم فانهم يتخذون آراءه ملاكا. اما لماذا اتخذوا المجلسي زعيما لهم دون ابن سينا والملا صدرا، فينبغي تحري الاسباب في تاريخ السياسة والسلطة، فقبل ان تكون الاسباب كامنة في احقية الافكار والمناهج، تبدو وثيقة الصلة بالسلطة. فأن تفضي الماركسية الى اللينينية لم يكن بسبب أن اللينينية اصوب تفاسير الماركسية، بل لان لينين تبوأ مقاليد الحكم. والشيعنة تعزو ظهور السنة الى اسباب سياسية، والسنة ينحتون عللا مشابهة يفسرون بها ولادة التشيع. أفلا ينبغي أن تفتح هذه الظاهرة انظارنا على ان هيمنة الفكرة على مقاليد السلطة، وتحولها الى فكرة (ارثوذكسية) لاتخلق لها صلة فريدة ومباشرة بالصواب والحق، وانما تعزى القضية الى اسباب اخرى؟ والآن من المناسب ان نسمع رأيك في النبوة.

خرمشاهي:

في القرآن، وهو اهم ما جاء به النبي، يقرر الباري ان اشخاصا ينتخبون للنبوة. فالله تعالى يشرف عليهم، ويسددهم، ويتقدهم من المهالك والمخاطر، ويربيهم، ويؤدبهم، ويبلغ بهم مرتبة حمل الرسالة. ومحمد بن عبدالله حظي بترية الهية خاصة لينال مقام النبوة، وبلغ بالتالي الذروة التي نزل عليه معها ملك الوحي (وانا لا افهم الملك بنحو رمزي استعاري، فالملك مخلوق، له هويته، وليس له كيف، وغير معروف بالنسبة لنا). وكما يخبرنا التاريخ، فقد هبط الملك في زمان ومكان معينين على الرسول، وادرك الرسول بذلك انه اختير للنبوة. تداول الرسول في هذا الشأن مع خديجة وعلي بن ابي طالب، وتجذر مشروعه تدريجيا. وكان الملك يحمل رسالات الله الى رسول الاسلام تدريجيا، وقد دونت هذه الرسائل لتشكّل القرآن الكريم. هذا هو الفهم الشائع للنبوة الذي يحمله عامة المسلمين، وهو ما يبنينا به التاريخ والتراث

والروايات المتواترة. وما من ضرورة اطلاقاً لأن نرجع الى علم نفس الايمان، أو منهج الوضعيين؛ لنثبت نبوة الرسول على نحو الجزم، فالأكثرية الساحقة للمسلمين على طول التاريخ وعرض الجغرافيا آمنت بهذه الافكار ولازالت، والمتدينون مجتمعون على هذا. لم يقل قائل ان الوحي لون من التجربة الدينية، والنبي رجل تأتى له شهود إلهي فاصبح كلامه كلام الله. هذه طروحات غير صحيحة. ما قاله الله يقوله النبي للناس، لا ما يقوله النبي هو ما يقوله الله.

سروش:

ليس لدي شبهة أو نقاش حول اختيار الرسول من قبل الله، ونزول الملك عليه، انما النقاش في وعي العامة وتفسيرهم لهذه المقولات، فان يكون الله متكلماً شيء، وان يكون كلامه على هذا النحو أو ذاك شيء آخر. الصعوبة تواجهنا في المقام الثاني وليس الاول. وقد اشرت ان الوعي الارثوذكسي للعامة له اسبابه التاريخية العديدة، وهو وعي يرتبط بالكثير من الظواهر والقضايا، ولا يحمل معه حجته بالضرورة، بل ان التذرع بالاجماع في تفسير القضايا العقيدية غير جائز ولا مجبذ اساساً. ربما امكن القول من باب الاشارة الى الواقع (fact) ان غالبية المسلمين ذهبوا الى هذا الرأي في النبوة، ولكن ما هي قيمة هذا الواقع في ميزان الادلة والبراهين؟ المسلمون لا يرتضون اجماع المسيحيين على صلب السيد المسيح. واهل السنة يرفضون اجماع الشيعة على امامة علي بن ابي طالب واولاده.. والشيعة بدورهم يرفضون اجماع اهل السنة على خلافة الشيخين. وبالتالي، هل يمكن على اساس الاجماع الوصول الى مناط أو لائحة للتدين؟

خرمشاهي:

لكنهم في النبوة مجتمعون على شيء واحد؟

سروش:

أولاً: هم مجتمعون على أصول النبوة، لآعلى تفسير حقيقتها، فتفسير حقيقتها يعود الى علم المكاشفة (كما يقول الغزالي)، القصي عن عامة الناس.

ثانياً: هذا تعريف من خارج الدين، وليس اجماعاً من داخل الدين، أي ان تعريفنا للانتماء الاسلامي؛ هو ان من يؤمن بمحمد بن عبد الله رسولا فهو مسلم، لا ان اجماع المسلمين دليل أحقية نبوة الرسول. نعم، معظم الناس لهم تصورهم الخاص للتوحيد والنبوة والمعاد، اما المحققون فلا يقبلون ولا يرفضون معتقدات العامة الآ وفق الادلة والبراهين، أي ان اجماع العامة على عقيدة معينة ليس بحد ذاته حجة.

خر مشاهي:

إذن تعتقد انه لا اشكال في أن يكتب الباحثون الدينون وينشروا افكارا تناقض المعتقدات الارثوذكسية الاسلامية؟

سروش:

على الباحثين الدينين ان يتبعوا الدليل، لا ان يتبعوا العامة، وللعقائد الارثوذكسية في انظارهم قيمة تاريخية، أي انها مواضع للبحث والتحقيق، لا مواضع للايمان والتقليد، فهم لا يباركون الشيء أو يعارضونه الا بعد الفحص والنظر. ومن هذا المقطع الزمني فما بعد تغدو العقائد ارثوذكسية. يدل تاريخ الاسلام أن عقائده كانت سيالة متحركة الى فترة معينة، ومنها فتالياً تحجرت، بتأثير بعض القوى المهيمنة والسلطات، كالسلطة السياسية. الذين ينشدون الايمان البحثي يتبعون الادلة. واذا هدتهم الادلة الى حقانية العقائد الارثوذكسية تحقق المطلوب، والآ فما هو معنى كونهم باحثين؟

كما ذكرت، وافقك على تعريفك للنبوة، أي اعتقد ان الله يختار اشخاصا من بين عباده انبياء، لما يتمتعون به من خصائل وقابليات، ويوحى اليهم برسالاته، ويكلفهم بمهام اجتماعية. على انا حينما ننظر للنبوة من منظار كلامي، فقد اطرح

للنبوة تفسيراً، وبما اعتبره المتدينون الارثوذكس غريباً غير مألوف. اسمح لي ان اضرب مثالا. يقول الفيزيائي الانجليزي ادينغتون: ان هناك نوعين من المنضدات: منضدات العامة من الناس، ومنضدات الفيزيائيين. منضدة العامة هي هذه المنضدة المتصلة الصقيلة، والثابتة الثقيلة، والصلبة الصلدة، التي نجلس خلفها، وقد نضع عليها بعض الحاجيات. اما منضدة الفيزيائيين فمجموعة من الالكترونات والبروتونات (وذرات اخرى). فضاءاتها الفارغة اكثر اجمالا من فضاءاتها المملوءة، ولها حدودها غير المتعينة وغير الصقيلة، وهي ليست متصلة أو مترابطة على الاطلاق. وحينما نقطعها بالمنشار، يمر المنشار بمجموعة من السحب الالكترونية، بل ان المنشار ذاته سحابة الكترونية، تمتزج بسحابة الكترونية اخرى هي المنضدة، بل ان استخدام كلمة سحابة ليس اكثر من تمثيل، حتى ان المنضدة والمنشار والقطع تكتسب في النهاية معاني وصوراً تمثيلية ومجازية خيالية وغير مألوفة؛ بحيث يقترب الكلام عن المنضدة والمنشار من النمط الشعري، مبتعداً عن لغة العلم. وكذلك الحال بالنسبة للمفاهيم والظواهر الدينية. المائز بين وعي المتدينين الباحثين وعامة المتدينين كالتباين بين الميكروفيزياء والماكروفيزياء. يقول القرآن ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفا فترى الودق يخرج من خلاله فاذا اصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون﴾ (الروم / ٤٨). قد يظن عامة الناس أن الله ينفخ فتتكون الرياح، أو انه يمنح الملائكة مهفات يحركون بها الهواء، أو انه يحرك الرياح بشكل مباشر. وقد يؤمن شخص بقوانين العلوم الطبيعية؛ ليفسر بها حركة الرياح، ويعتقد مع ذلك ان الله هو الذي يرسل الرياح.

خرم شاهي:

نعم انا ايضا ارى ان العلم يساعد في تفسير هكذا آيات، ولا يتعارض معها، كما ارى ان اختلاف العلماء رحمة، لكنك كتبت في بحث (بسطة التجربة النبوية) ان الوحي يتبع النبي، وليس النبي هو الذي يتبع الوحي، وكتبت: ان الرسول هو الذي

يستنزل جبرئيل، وان الوحي نوع من التجربة الدينية. وهذه آراء لا تنسجم مع آيات قرآنية محكمة، فكثيرا ما نقرأ في القرآن: ﴿ان اتبع الا ما يوحى الي﴾ (الاحقاف/٩). أو حينما يقول خصوم الرسول له جئنا بقرآن آخر، يقول لهم: ﴿انما انا بشر مثلكم يوحى الي﴾ (الكهف/١٨)، أو ﴿ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي﴾ (يونس/١٥).

سروش:

ما نقلته عن دراسة (بسط التجربة النبوية) لا ينافي الآيات القرآنية للدلالة التالية:
اولا: تصور عالما من اهل البراهين والاستدلالات، فهل يعقل ان نقول له؛ لان بوسعك صياغة ادلة، تعال وجئنا بادلة لصالح هذا الامر أو ذاك؟ جلي ان مثل هذا الطلب غير معقول. ونظير هذه الحالة تصدق على النبي ايضا، أي لا يمكن القول لان الوحي يتبع الرسول، فباستطاعة الرسول انزال أية آية يشاء، أو انه يتلاعب والعياذ بالله بمحتوى الوحي. ولاعد الى مثال العالم، فالعالم الذي يصطنع الادلة ويكتشفها، يتبع الادلة من جهة، وتتبعه الادلة من جهة ثانية، فالعالم يقيم الدليل بتأملاته وابحاثه، وبهذا يكون هو الذي ينتج الدليل، فيصح القول ان الدليل تابع له، ولمعارفه وقدراته العلمية، ولكن من جانب آخر لا يستطيع العالم اقامة الدليل على كل ما يشاء، ولا ان يلقي كافة الادلة مقنعة مقبولة، ولا بوسعه الانحراف عن مقتضيات البرهان القاطع، وبهذا فهو يتبع الدليل. وعلى هذا المنوال يتسنى القول: ان الرسول تابع للوحي، والوحي تابع للرسول.

ثانيا: حينما نصرح ان الوحي تابع للرسول، نعني ان مشروع الوحي تابع لشخصية الرسول، فثمة احداث تقع لكي يتأتى كشف للرسول، وذلك الكشف ذاته وذلك المشروع تابع لشخصية الرسول، ومتلائم مع استيعابه وامكانياته. بالضبط كما نقول: ان المرئيات تتبع العيون، أي ان الاشياء تُرى وتخرط في حيز رؤية الانسان، بما يتلاءم وقوة أو ضعف عينيه (وسوى ذلك من الشروط). والادلة تتناسب مع شخصية، واستيعاب، وقدرات ومعارف الشخص الذي يكتشفها، فالعالم ذو العقلية الجبارة،

وصاحب المعارف والمعلومات الاوسع، يستطيع الاستدلال بصورة افضل، والبرهنة على آرائه بنحو اقوم. وبالنسبة للنبي فان آلية الكشف ومدياته منوطة تماما باستيعاب النبي وشخصيته. الوحي تبع للرسول بهذا المعنى، ولذلك لا ينال بعض الانبياء إلا مديات ضيقة من الوحي. ومراد العرفاء من الكشف المحمدي التام، هو ان شخصية النبي كانت بحيث تخوله اكتشاف الحقيقة بتمامها. ان مشروع وآلية انكشاف الواقع، كانت تبعا للرسول، اما الواقع ذاته فلم يكن تابعا للرسول. بكلمة ثانية، كان الرسول يتمتع بمواهب تتيح له كشف الاستار عن الاسرار الخفية.

ثالثا: ينبغي عدم تناسي النقطة التي المعنت اليها في (بسط التجربة النبوية) وهي ان الرسول شخصية مؤيدة، بمعنى انه خزانة تحمل اسرارها وعلومها مصادقا عليها من قبل الله. وحينما تفيض هذه الشخصية تصب كل كيائها في كلامها، وبهذا المعنى فان ما طرحه على الآخرين كوحي، انما هو فيض من بركات وجوده المؤيد، وقطرة من بحر كشوفه ووعيه، لذلك كان ذلك الفيض والكلام الوحياني تابعا له، لانه تابع لذاك الكلام. فيض يحمل الوان وثمار واعتبار وتأيد الشخصية الالهية الفياضة. الرسول الذي توصف رميته بانها رمية الله «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» كلامه ايضا كلام الله. وعليه اؤكد ان كلام الرسول كلام الله، ووعي الرسول كلام الله، وما الوحي الأنوع من الادراك الخاص.

خرمشاهي:

فلماذا يحصل انقطاع الوحي اذن؟

سروش:

هذه حالة طبيعية جدا، ولنعد الى مثال ذلك العالم مرة اخرى، فهو ايضا يمني بحالات فتور وخمول، قد لا تطرق ذهنه خلالها أية فكرة. وقد يمر احيانا بطور الانكوباسيون؛ ليتاح له بعد ذلك النضج اللازم. على كل حال بأي تفسير اخذتم، فان للوحي جنبتين؛ القابل، والفاعل. ويكفي أن لا يكون القابل مستعدا لفترة ما حتى

ينقطع الوحي خلالها. وعلى حد تعبير مولانا جلال الدين الرومي:
 تأخر هذا المثنوي لفترة ما
 ولا بد للدم من زمن كي يصير لبنا
 حول فتور الوحي يمكن اللجوء الى تفسيرين:
 الاول: ان الملك لم ينزل على الرسول في غضون هذه المدة، أو ان روح الرسول
 لم تفض وتنفجر (الجنبة الفاعلية).
 والثاني: انها فترة لم يكن الرسول فيها مستعدا لاستقبال الملك (الجنبة القابلة).

خرمشاهي:

هل بالامكان ايضاح تنزيل الملك من قبل الرسول اكثر؟

سروش:

يجب أن اسجل اولاً ان استنزال الملك من قبل الرسول مهما يكن فهو باذن الله،
 فلا تذهب الازهان الى ان مدلول هذا الكلام اقضاء الله عن الساحة، فالله تعالى هو
 الذي ينزل الملك على كل حال.
 ولكن لايضاح المسألة اذكر بقصة المعراج الشهيرة وتعليقات مولانا جلال
 الدين الرومي عليها في منظومته (المثنوي):

لو مد احمد جناحيه الجليلين
 لاغمي على جبرئيل الى الابد
 وعندما اجتاز احمد السدرة
 وتخطى مقام جبرئيل وحدوده
 نادى على جبرئيل أن الحق بي
 فاجابه اذهب لا استطيع مصاحبتك
 فنادى عليه تارة اخرى يا كاشف الحجب
 لم ارق الى ذروتي بعد

ورد عليه لو تجاوزت هذا الحد
 احترقت اجنحتي وهلكت
 انه تحير المُحيرين من القصص
 وهي حكاية اغماء الخواص في حضرة الاخص
 المعراج كان تجربة نبوية، الا انها تجربة لم يكن بمستطاع الملك مرافقة الرسول
 فيها حتى نهاية المطاف.

خرمشاهي:

هذا لا يفيد ان الرسول كان يستنزل الملاك.

سروش:

انني اعد المقدمات حاليا.. المقدمات التي تنقلنا من الماكروكوزم الى
 الميكروكوزم، وتجلي لنا الآليات. الرسول الذي يتخطى جبرئيل، ويصل الى مراتب
 لا يصلها جبرئيل، كيف يتسنى لجبرئيل ان يوحى اليه ويعلمه؟ ولا ننسى ان التعليم
 في عالم المعنى ليس كالتعليم في عالم المادة. معنى ان الرسول ينزل جبرئيل من
 وجهة نظر العرفاء هو ان دائرة وجود الرسول واسعة، الى درجة تستوعب حتى
 جبرئيل في داخلها. كانت التجربة النبوية من السعة بحيث ذابت فيها تجربة جبرئيل.
 وهذا هو معنى الانسان الكامل؛ وجود هو مظهر الاسم الجامع، والمحيط بطبقات
 الوجود وعوامله ومراتبه، لذا فان الرحلات وحالات الذهاب والاياب تتم كلها في
 داخله لا في خارجه، وهو الفاعل والآمر وليس المنفعل.

خرمشاهي:

إذن فكلامك كلام شاعري عرفاني متشابه.

سروش:

هو كلام عرفاني لكنه ليس بشاعري. حينما يقول سعدي الشيرازي:

اثنى الله عليك وبجلك

وقبل جبريل الارض اعترافا بقدرك

وعندما يقول ابو نؤاس عن علي بن موسى الرضا(ع):

قلت لا استطيع مدح امام
كان جبريل خادما لأبيه

ربما نقول انها كلمات شاعرية، مبالغ فيها، لا تحمل من المعاني الآ المجاز.

ولكن حينما يقول الرومي:

لو مد احمد جناحيه الجليلين

لاغمي على جبرئيل الى الابد

فليس هذا بالكلام الشاعري المجازي، فمعنى ان يندش جبرئيل لمقام الرسول،

هو ان باطن الرسول اوسع وارفع مما لجبرئيل، وكيان الرسول محيط بكيان جبرئيل،

لذلك يذوب فيه جبرئيل ويأتمر بأوامر النبي. كل دهشة معلولة لدخول الاكبر في

الاصغر، كبحر في كوز، وكنور في ظل، وكأسد في غزال (تمثيلات استعملها

الرومي ذاته). وسجود الملائكة لآدم في فهم العرفاء يفيد هذا المعنى ايضا، أي

خضوع الملائكة لآدم وليس العكس.

خرمشاهي:

لكن القضية ربما كانت على العكس، فالنبي هو الذي دهش حينما نزل عليه

جبرئيل.

سروش:

هذه حادثة ترجع الى بدايات البعثة. وشيئا فشيئا توغل النبي في نبوته. اصف الى

ذلك ان الرومي يفسر تلك الدهشة بانها تعود الى جسمانية الرسول لا الى روحانيته.

وفضلا عن كل هذا، ومنذ محيي الدين بن عربي (على الاقل) الى اليوم، اذعن كافة

العرفاء النظريين ان العارف كمزرعة السكر، يُنبت من ذاته ويأكل. وكلام ابن عربي في الفص الشيثي من فصوص الحكيم يدل صراحة على هذا المعنى: (فأي صاحب كشف شاهد صورته يلقي اليه ما لم يكن عنده من المعارف... فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه). وقد ايد شراح الفصوص، ومنهم القيصري، والخوارزمي هذه الفكرة. واطح بالذكر القيصري لانه اكد في شرحه: ان الانسان يشتمل على كافة عناصر العالم الكبير. والروحي يقول: ان الانسان حينما ينام، ويرى حلما، انما يذهب عن نفسه الى نفسه. وكل هذا طبعا باذن من الله. والكلام في هذا الباب طويل.

خرمشاهي:

شكرا جزيلا لكم.

سروش:

وانا ايضا اشكركم على هذا الحوار.

السؤال عن التجارب الوحيانية

إطالة نقدية على نظرية بسط التجربة النبوية لعبد الكريم سروش

آرش نراقي*

يتضمن مقال ((بسط التجربة النبوية))^١ للدكتور عبد الكريم سروش قضيتين مهمتين حول ((الوحي)):

القضية الأولى: أن ((الوحي)) أو ((التجربة النبوية)) قابلة للبسط والتكامل.^٢

القضية الثانية: أن ((الوحي)) تابع لشخصية الرسول، وليس العكس.^٣

يبدو أن سروش - كما سنرى لاحقاً - يعتقد بإمكان استنتاج القضية الثانية من الأولى. ونود في هذا المقال دراسة استدلال سروش على هذين المدعين كما أوردهما في مقال ((بسط التجربة النبوية)).

١- القضية الأولى: ((الوحي أو التجربة النبوية قابلة للبسط والتكامل)):

يجب الإجابة على سؤالين قبل مناقشة هذه القضية، وهما:

١- ما المراد من هذا الادعاء؟

٢- ما الدليل على هذا الادعاء؟

أبدأ الحديث من السؤال الثاني، وأسعى خلال البحث التوصل إلى إجابة على السؤال الأول. لماذا علينا القبول بالقضية الأولى؟ إن باستطاعتنا تقرير استدلال سروش على القضية الأولى كما يلي:

(١) الوحي شكل من أشكال ((التجربة الدينية)).

(٢) جميع التجارب قابلة للبسط والتكامل.

إذاً:

(٣) ((الوحي)) قابل للبسط والتكامل.

بعد البرهان الأول - من الآن فصاعداً نسمي هذا البرهان بـ ((البرهان الأول)) -
معتبراً من ناحية صورية. أي أن النتيجة (٣) تستنتج منطقياً من المقدمات (١) و(٢).
إذاً صدق نتيجة هذا البرهان متوقف على صدق مقدماته. والسؤال الآن: هل مقدماته
صادقة؟

مناقشة المقدمة الأولى:

يجدر بنا أولاً فهم ما يقصده سرورس بالمقدمة الأولى. ففي مستهل البحث،
يعتبر سرورس ((الوحي)) شكلاً من أشكال ((التجربة الدينية))، لكنه لا يوضح
بالضبط ما يقصده بـ ((التجربة الدينية)).^١ وإن كان باستطاعتنا تخمين رأيه بصورة
إجمالية من خلال بعض القرائن، فهو يعدد بعض مصاديق التجربة الدينية: إحساس
الرسول (ص) بأن شخصاً ما يكلمه؛ تلقي بعض الأوامر في المنام (تجربة النبي
ابراهيم)؛ رؤية الملائكة وما وراء عالم الشهود؛ و... الخ. ويعتقد بأن ((أدنى درجات
التجارب الدينية هي (الرؤى الصالحة)، أما الأذواق والمواجيد والمكاشفات
العرفانية، فدرجات أعلى منها)).^٢

تساعدنا هذه المصاديق في فهم الموضوع، لكنها لا تكشف بشكل دقيق رأي
سرورس حول حقيقة هذه التجارب. يمكننا الاستنتاج من بعض القرائن بأنه يعتبر
((التجارب الدينية)) شكلاً من أشكال ((الإدراك)) (perception). فيعرف سرورس
النبي الذي يمتلك ((تجارب دينية)) أو ((تجارب وحيانية))، بأنه شخص ((يستطيع
التوصل إلى مدركات خاصة من خلال قنوات خاصة، يعجز الآخرون عن التوصل
إليها)).^٣

هذه الإشارة مبهمة جداً. فهل يدل كلامه على أن التجارب الدينية نوع من الإدراك؟ وحتى لو كان كذلك، لبقى هذا التعريف مبهماً، فلم يتبين قصده بالقنوات ((الخاصة))؟ فإذا لاحظنا المصاديق التي ذكرناها آنفاً، لا نرى - حسب الظاهر - أي خصوصية لقنوات الحصول على تلك المدركات. فقنوات المدركات في التجربة الأولى التي ذكرناها - على الأقل حسب الظاهر - حاسة سمع صاحب التجربة. وفي التجربة الثانية، يحصل الشخص على المدركات بواسطة النوم. وفي التجربة الثالثة، إذا أخذنا فعل ((الرؤية)) بمعناه اللغوي، تكون قناة الإدراك حاسة البصر. إذاً ليس هناك خصوصية لقنوات الإدراك في جميع الموارد المذكورة. ولعل وجه الخصوصية فيها متعلق تلك المدركات. ويبدو هذا الكلام صحيحاً، ففي الغالب متعلق التجارب الدينية هي أمور ((خاصة))، فهي في الغالب ناظرة لله، أو موجودات ما وراء الطبيعة كالملائكة. لكن من الصعوبة بمكان أن نعتبر إحدى خصوصيات تلك المدركات - كما ادعى سروش - عدم إمكان غير الأنبياء الحصول عليها. فسروش نفسه يصرح بتمتع غير الأنبياء كالعرفاء بهذه التجارب. بعبارة أخرى، لا يرى سروش التجارب الدينية منحصرة بالأنبياء فقط. ويذكر السيدة مريم كشاهد على مدعاه. قد نستطيع رفع هذه الإبهامات بمعالجات بسيطة، كي يتسنى لنا إكمال البحث. فحتى لو اعتبرنا التجارب الدينية شكلاً من ((التجارب الإدراكية))، فلا دليل لدينا لتحديدها بالمدركات الحسية. إذاً بإمكاننا الحصول على تلك المدركات من خلال القنوات الحسية، أو عن طريق ((خاص)) في ظروف معينة، من دون تدخل الحواس. وبإمكاننا الحديث عن كيفية هذه المدركات ((الخاصة)) في محله. لكن في إطار هذا البحث، لا يحتاج سروش سوى إلى الانفتاح على إمكان إثبات هذا الأمر. ومن ناحية أخرى، نستطيع اعتبار مقولة سروش الصريحة والمكررة بإمكان غير الأنبياء الحصول على التجارب الدينية، منطلقاً في بحثنا، وأن نفسر مدعاه الآخر في ((عجز غير الأنبياء عن الوصول إلى تلك المدركات الخاصة))، بشكل ضيق، حيث أن هناك مستوى معيناً من التجارب الدينية خاصاً بالأنبياء.

يستخدم سروش بين الحين والآخر مصطلحات ((التجربة الدينية))، ((التجربة الوحيانية)) و((التجربة النبوية)) في معنى واحد. لكنه في نفس الوقت يصرّح بوجود أنواع من التجربة الدينية أو التجربة الوحيانية، ويعتبر ((التجربة الدينية النبوية)) شكلاً خاصاً منها. فيحق لنا التساؤل عن الفرق بين ((التجربة الدينية النبوية)) وسائر التجارب الدينية، وخاصة ((التجارب العرفانية)) (أي التجارب الدينية للعرفاء) منها. لعلّه لا يعتبر تجارب النبي الدينية متفاوتة في حقيقتها عن تجارب العرفاء الدينية. فيوعز وجود التفاوت بين هاتين التجريبتين إلى أمرين آخرين، هما:

أولاً - ليس الفارق بين التجارب الدينية للأنبيا والعرفاء في نوع التجربة، بل في مستواها.

فكما أسلفنا، يفضل سروش تخصيص مستوى معيّن من التجارب الدينية بالأنبياء، وإن لم يحدد هذا المستوى بدقة، ولم يبيّن فوارقه عن التجربة الدينية للعرفاء. أي، لم يتضح لنا المستوى الذي يصله العرفاء في تجاربهم الدينية، وأين يعجزوا عن الاستمرار وينفرد النبي في كسب تجاربه.

ثانياً - أهم معيار يذكره سروش للتمييز بين التجربة النبوية والتجربة العرفانية بالمعنى الخاص للكلمة (أي التجربة الدينية للعارف غير النبي، أو ما يسميه في بعض الأحيان بـ ((التجربة الصوفية))، علاقة صاحب التجربة الدينية بمحتوى التجربة. أي أن النبي يرى نفسه ملزماً بنشر مضمون التجربة وإبلاغه، لكن لا يرى العارف هكذا إلزاماً على نفسه. يقول سروش: ((فارق الأنبياء عن سائر أصحاب التجارب الدينية، أنهم لا يبقون في حصار تجاربهم الشخصية ويسلّون أنفسهم بها، ولا يفنون أعمارهم بالأذواق والمواجيد الباطنية، بل يحسون بمهمة جديدة إثر حصولهم على هذه التجربة، ويصبحون أناساً من نوع آخر، يتحركون لبناء عالم وإنسان جديدين)).^٥

لكن ليس بإمكان هذا المعيار لوحده التمييز بين التجربة الدينية للنبي والعارف غير النبي. فإذا كان المراد من ((المهمة الجديدة)) هو ما أشار إليه في هذه العبارات

من أن ((يصبح إنساناً جديداً، يبنى عالماً وإنساناً جديدين))، فيجب اعتبار كثيراً من العرفاء واجدي الشأن النبوي. فكثير من العرفاء - على حدّ تعبير العارف الرومي - ((تبدّل مزاجهم)) وراحوا ينشرون فحوى تجاربهم العرفانية اللطيفة، ويرشدون السالكين إلى الطريق.

مما يبدو أن لا علاقة في كون التجارب نبوية أو غير نبوية بمدى نفوذ تلك التجارب ودرجة نجاح الأنبياء في تبليغ رسالاتهم. وأتصور أن سرّوش نفسه ملتفت إلى أن معيار ((حسن المسؤولية)) ليس معياراً مناسباً للتمييز بين التجربة الدينية النبوية وغيرها. فخلافاً لما يبدو في النظرة الأولى بأنه قاطع في رأيه، إلا أنه لم يترك جانب الاحتياط في بيانه لهذا المعيار، فيقول: ((... تحتوي النبوة مضموناً وعنصراً من المسؤولية، وهذا ما هو معدوم في التجارب العرفانية المتعارفة)).^١

يبدو أن سرّوش أضاف قيد (المتعارفة)، لأنه يرى تضمّن بعض التجارب الدينية للعرفاء غير الأنبياء - وهي التجارب الغير متعارفة - ((عنصراً من المسؤولية)). فإذا كان هذا العنصر هو وجه الاشتراك بين التجارب الدينية النبوية والتجارب العرفانية الخاصة، فكيف نستطيع اعتباره معيار التمييز بينهما؟

في حدود ما توصلت إليه، يجب أن لا نأبه بما ذكره سرّوش للتمييز بين هذين النوعين من التجربة. فيبدو أنه أتبع مسلك جلال الدين الرومي هنا، وذكر هذا الفارق للتمويه على عامة الناس. لذا لا أعتني في هذا المقال بالمعيار الذي ذكره، والنتيجة هي أن بإمكاننا تفسير المقدمة الأولى كما يلي:

(١) ((الوحي)) شكل من أشكال التجارب الإدراكية لله وموجودات ما وراء الطبيعة، كالملائكة. ولا يستبعد أن يكون إدراك الخطاب اللساني الذي يصدر من جانب الله أو موجود مقدّس آخر إلى صاحب التجربة، ضمن تجارب إدراك الكلام. بعبارة أخرى، تلقي الوحي بصفته تجربة إدراكية تنطبق تماماً على تجربة الوحي اللساني. علماً أن مقال سرّوش - كما مرّ ذكره - لا يتطرّق إلى حقيقة ((التجارب الدينية))، ولا يقدم أي دليل معتبر على صحة المقدمة الأولى. لذا من الممكن اعتبار

(١) تفسير مثالي وبعيد عن النص الأصلي. لكن إذا فسّرنا المقدمة الأولى (١) على غرار ما أوردناه في (١)، بإمكاننا تقديم فهم مقبول من تلك المقدمة على ضوء القوانين المقبولة في الفلسفة المعاصرة. ^{١١} إذاً اسمحو لي بتفسير المقدمة الأولى في برهان سروش على غرار (١)، ولأجل الاستمرار في البحث نفترض صدقها (أو على الأقل نعتبر صدقها قابلاً للتبرير والدفاع العقلي)، ومن ثم نقوم بتقييم برهانه.

المقدمة الثانية من البرهان الأول

كانت المقدمة الثانية كما يلي: جميع التجارب قابلة للبسط والتكامل.

تعدّ هذه المقدمة بمثابة العمود الفقري لبرهان سروش في إثبات المسألة الأولى. ويبدو أن سروش يعتقد بأن مجرد تصديق المقدمة الأولى يبرر معقولية المقدمة الثانية والقبول بها، وكأن البسط والتكامل من ذاتيات ((التجربة)). وبإمكاننا رؤية ملخص كلامه في العبارات التالية:

... من لوازم أي تجربة نضجها بشكل تدريجي. فأينما تحدثنا عن التجربة، يكون الحديث عن تكاملها صادقاً أيضاً. وأينما يكون الحديث عن الخبرة، كان الحديث عن التمرّس في الخبرة وارداً أيضاً. ^{١٢} وبصورة عامة، ((كل مجرّب يمكنه أن يصبح أكثر مهارة وتمرّساً في تجاربه)). ^{١٣}

ثم يعدد بعض التجارب التي يصبح الشخص فيها أكثر مهارة، نتيجة التكرار: الشاعر تتوقّد قريحته الشعرية نتيجة ممارسة الشعر، والخطيب يصبح بارعاً بممارسة الخطابة. ^{١٤}

وفي مكان آخر يذكر أمثلة أخرى:

الفنان يصبح مبدعاً، والعارف أكثر عرفاناً، والمدير أقوى إدارة. ^{١٥}

يجب الإجابة على سؤالين حول المقدمة الثانية:

السؤال الأول: ما المراد من هذه المقدمة؟

يبدو أن هذه المقدمة مبهمة من جهتين مهمتين:

الأولى: عدم وضوح ما يعنيه سروش بـ ((التجربة)) في هذه المقدمة (وفي البرهان كله). فهو لم يقدم أي إيضاح عن مراده من ((التجربة)) في جميع المقال. ومما يبدو أنه اعتمد على الفهم العرفي للمخاطبين واكتفى به، وافترض معنى واسعاً جداً لـ ((التجربة)). فإذا أخذنا التجربة بمفهومها العام، يمكننا إطلاقها على نطاق واسع جداً من الحالات العاطفية (كالحزن والتعجب)، والنشاطات الذهنية (كالتفكير أو التذكر)، والأنشطة العملية (كالسباحة أو القيادة). أي ما يسميه سروش بـ ((التجربة)) يمكن إطلاقه على التجارب العاطفية، والتجارب المعرفية والإدراكية والعملية على حدّ سواء. ولم يتضح بالضبط أي خصوصية أو خصوصيات تجمع هذا الكشكول تحت عنوان ((التجربة))، أو على الأقل ما الميزة أو الميزات المشتركة - على فرض وجودها - بين هذه المجموعة المتنوعة، كانت معياراً لسروش. في تصوري أن هذا التلقي العام من مفهوم ((التجربة)) مبهم جداً، وكما سنرى لاحقاً، سيخلّ هذا الإبهام ببرهان سروش ويعرضه إلى انتقادات كثيرة.

وبما أن الثقل الأساسي لنظرية سروش وضع على عاتق مفهوم ((التجربة))، أتصور من الواجب اتخاذ مفهوم أدق وأوضح للتجربة كأساس لبحثنا. أريد هنا اقتراح معنى أضيق وأدق للتجربة. لكن لا ننسى أن المفترض في نظرية سروش هو المعنى العام، لا المعنى الضيق الذي أقدمه. بإمكاننا تقرير المفهوم الضيق ((التجربة)) كالاتي:

((التجربة بمعناها الضيق)) عبارة عن حدث ذهني، يحدث في زمان معيّن لشخص ما، ويكون ذلك الشخص ملتفتاً له، ولو بدرجة ما.^{١٥}

الثانية: عدم وضوح ما يقصده سروش من ((البسط والتكامل)) في المقدمة الثانية. فهل يقصد ببسط ((تجربة)) وتكاملها، أن صاحبها أصبح أكثر مهارة في أداءها؟ أو بعبارة أخرى، هل ((البسط والتكامل)) نوع من التطور في المهارات العملية؟ وهل المراد بسط نتائج التجربة (الدقة والسعة والعمق المعرفي الذي يحصل نتيجة التجربة) وتكاملها؟ أي، أن ((البسط والتكامل)) من نوع ((البنية النظرية)) مما

يؤدي إلى ازدياد المعارف الصادقة ونقصان الكاذبة منها عند الشخص المجرب؟ كما أشرت مسبقاً، ((التجربة)) هنا في معناها الواسع الذي أراده سروش ويبدو أن ما أراده سروش من ((البسط والتكامل)) في التجربة يشمل جميع المعاني المذكورة.

تأملوا في العلاقة الجدلية بين التجربة والمجرب، فكل منهما يؤثر على الآخر. فعلى سبيل المثال، كلما زادت العبادة، تسامى العابد أكثر، وكلما تسامى العابد أكثر، أصبحت عبادته أعمق وأرفع. "لكن هل كل من ((تطور المهارات العملية لدى المجرب في أداء تجربته))، و((دقة المعارف الناتجة عن التجربة وسعتها وعمقها))، و((نمو شخصية المجرب)) شرط لازم لل((بسط التجربة وتكاملها))، وهل تشكل مع بعضها الشرط الكافي لها؟ بعبارة أخرى، هل تحقق جميع الشروط المذكورة يؤدي إلى ((بسط التجربة وتكاملها))؟ أو تحقق واحد منها كاف لتحقيق الغرض؟

لم يتضح رأي سروش في هذا المجال. لكن المصاديق التي ذكرها لبسط التجربة وتكاملها (خاصة ما أورده حول بسط التجربة الوحيانية للنبي وتكاملها)، تورد احتمال اعتقاده بضرورة اجتماع الشروط الثلاثة.

السؤال الثاني (حول المقدمة الثانية من البرهان الأول): هل المقدمة الثانية

صادقة؟

في حدود تصوري، من الصعب إمكان افتراض صدق المقدمة الثانية. ويبدو أن بإمكاننا إيجاد موارد نقض كثيرة عليها. فمثلاً، علينا اعتبار جميع التجارب التي يفنى الشخص المجرب إثرها، كالانتحار، موارد نقض للحكم العام الذي تدعيه المقدمة الثانية. فمن يجرب ابتلاع قرص زرنبيخ، يموت إثر تجربته هذه، ولم يبق مجرب ليحصل على مهارات علمية كي تتسامى شخصيته عبر تلك التجربة. وحتى لو افترضنا إمكان تكرار هذه التجربة، نستبعد إضافتها شيئاً على المغزى المعرفي لتلك التجربة (بناء على فرض وجود مغزى معرفي لها). إذاً، يبدو أن هذا القسم من التجارب لا يحقق أياً من تلك الشروط الثلاثة، فعلى القول بأن هذا النوع من التجارب غير قابل للبسط والتكامل. أو أن كل من صفات ((البسط والتكامل))

والأوصاف المخالفة لها (عدم البسط وعدم التكامل)، لا تصدق على هذا النوع من التجارب. إذ أننا نواجه تجربة خارجة عن نطاق حكم المقدمة الثانية. كما لا يمكنني تصور عدم إمكان افتراض تجارب تنتهي بزوال المعرّب وحتى التجربة نفسها إثر التكرار. فيبدو أن بعض التجارب لم تتوقف عند عدم ((البسط والتكامل)) نتيجة التكرار، بل تزول هي وصاحبها إثر التكرار. فمثلاً، تجربة تعاطي المخدرات، ألا تكون من هذا النوع من التجارب؟ هل هي تجربة قابلة للبسط والتكامل؟ ألا يسبب تكرارها زوال التجربة وصاحبها؟ كما أن هناك بعض التجارب التي تنمو وتتكامل إثر تكرارها، لكن تتوقف عن التكامل بعد فترة من الزمن، ثم تبدأ بالانحدار، ويصبح سير تغييراتها شبه أفقي (إذا لم يصبح نزولياً). فعلى سبيل المثال، ممارسة قيادة السيارة أو السباحة تسبب زيادة مهارتنا وقدرتنا على أداءها. لكن يتوقف ازدياد المهارة عند حدّ معين، إذ لا تتعدى مهارة الإنسان في أمور كهذه حدوداً معينة. علماً بأنه من الممكن القول في مثل هذه الحالة، أنه حتى لو لم تتكامل التجربة فعلياً، لكنها تتكامل مبدئياً. فالمعيار هنا ليس التكامل الفعلي، بل قابلية التجربة للكمال، وإن لم تتحقق هذه القابلية في عالم الواقع.

وعلى الرغم من هذا، يبدو أن نهاية تكامل التجارب البشرية، هي حدود طاقات البشر وقابلياته. وإن كان تعيين هذه الحدود صعباً أو مستحيلًا في كثير من الأحيان. لكن إذا قبلنا أصل الفكرة، علينا الإقرار بأن التجارب البشرية لا يمكنها التوسّع والتكامل بعد مرحلة معينة. بعبارة أخرى، في جميع العوالم الممكنة التي تحكم فيها القوانين الطبيعية للعالم الواقعي، هناك حدّ نهائي لتكامل التجارب البشرية (أو على الأقل بعضها) وتناميها، لا يمكن تجاوزه. فإذا بلغت تجربة ما ذلك الحدّ، تخرج عن دائرة شمول حكم المقدمة الثانية.

أتصور أنه بإمكاننا تشكيل قائمة طويلة من التجارب الخارجة عن حكم المقدمة الثانية. ويبدو أنها تتضمن ادعاءً واسعاً، ويجعل سورها العام الدفاع عنها غاية في الصعوبة، ويعرضها إلى موارد نقض كثيرة. فمن الأفضل تقليص ذلك الادعاء العام،

وتقريرها في إطار قضية بسور جزئي.

القضية (٢): بعض التجارب قابلة للاتساع والتكامل:

الدفاع عن هذا الادعاء أسهل بكثير. لكن إذا وضعناه مكان المقدمة الثانية من البرهان، فلا يبقى البرهان معتبراً بلحاظ منطقي. أي سوف لن تحصل تلك النتيجة (٣) من تلك المقدمات (١) و(٢) منطقياً.

لكن، هل كان ((البرهان الأول)) قراءة صحيحة لاستدلال سروش؟ أتصور أن بإمكاننا فهم الاستدلال الذي أقامه سروش لإثبات القضية الأولى بصورة أخرى. ((البرهان الأول)) شكل من البراهين القياسية. لكن، قد نستطيع اعتبار برهان سروش، استدلالاً مبتنئاً على التمثيل. فمن الممكن أن يتمتع الاستدلال المبتني على التمثيل في ظروف معينة بقيمة استدلالية وإثباتية. وفي الغالب تكون عملية الاستدلال في هذا النوع من البراهين على الشكل التالي:

١ - (أ) يشبه (ب) من جهة معينة.

٢ - يتمتع (ب) من تلك الجهة بصفة (ج).

إذاً:

٣ - يتمتع (أ) بصفة (ج).

على هذا الأساس، يمكن إعادة صياغة استدلال سروش بالشكل التالي:

(١) ((الوحي)) أو التجارب النبوية شكل من أشكال التجارب الإدراكية عن الله

أو موجودات ما وراء الطبيعة، كالملائكة.

(أ) يشبه الوحي أو التجربة النبوية التجارب الشعرية من جهة معينة.

(ب) تتمتع التجربة الشعرية عن تلك الجهة المعينة بقابلية البسط والتكامل.

إذاً:

(ج) يتمتع الوحي أو التجارب النبوية بقابلية البسط والتكامل.

(من الآن فصاعداً نسمي هذا البرهان ((البرهان الثاني)).)

ويبقى هنا سؤال صعب: ما هي تلك ((الجهة المعينة))؟ أي أن ((التجربة النبوية)) و((التجربة الشعرية)) من أي جهة تتشابهان؟ يبدو أن إجابة سروش على هذا السؤال هي: ((من حيث أنها تجربة)). أي أن التجربة الشعرية لا تعني شيئاً عند سروش من حيث أنها شعرية، بل المهم عنده كونها تجربة. بعبارة أخرى، يبدو أن كلاً من التجربة الشعرية، أو تجربة الخطابة، أو تجربة الإدارة لا تملك خصوصية أو امتيازاً تجعلها طرفاً في المقارنة مع التجربة النبوية. فمن الممكن وضع كل تجربة في البرهان السابق لمقارنتها بالتجربة النبوية، لكونها تجربة فحسب. وينطبق هذا على فحوى كلام سروش. فهو يصرح بأن قابلية البسط والتكامل ((... [متوفرة في أي تجربة ...])).^{١٧}

كما لاحظنا، أن ((جميع التجارب قابلة للبسط والتكامل)) ادعاء غير قابل للدفاع. أي أن القضية (٢) كاذبة. وأكثر ما نستطيع ادعاءه هو أن ((بعض التجارب قابلة للبسط والتكامل)). ففي أفضل الحالات يمكننا اعتبار القضية (٢) صادقة. لكن في هذه الحالة علينا تقسيم التجارب إلى مجموعتين أساسيتين: التجارب القابلة للبسط والتكامل، والتجارب الغير قابلة للبسط والتكامل. فلو كنا نعلم في أي المجموعتين تقع التجارب النبوية، لما احتجنا إلى البرهان الثاني. ففي الحقيقة يسعى البرهان الثاني إثبات انتماء التجارب النبوية إلى القسم الأول (التجارب القابلة للبسط والتكامل) من خلال استدلال تمثيلي. وهنا تكمن أهمية تشابه التجارب النبوية والشعرية. فلا يكفي هنا القول بأن التجارب النبوية والشعرية متشابهتان من حيث أنهما تجارب. فالتجارب النبوية من هذه الناحية تشبه القسم الثاني من التجارب أيضاً. فإذا أراد البرهان الثاني إثبات قابلية التجارب النبوية للبسط والتكامل، عليه القيام بالخطوات التالية:

١- عليه أولاً تبين الخصائص التي يفترض أن تمتلكها التجربة، لتكون قابلة للبسط والتكامل؟

٢- تبين أن التجربة الشعرية تمتلك تلك الخصائص.

٣- تبيين أن التجربة النبوية تشبه التجربة الشعرية من تلك الناحية.

إذاً يجب تبيين شبه هاتين التجريبتين في أمر غير كونهما تجربة. لكن، لو استطعنا كشف الخصائص التي تتعین بواسطتها قابلية التجربة للبسط والتكامل، ألا يكون ((البرهان الثاني)) في هذه الحالة زائداً ولا جدوى منه؟ فإذا اتضحت لدينا تلك الخصائص، يصبح بإمكاننا تقييم التجارب النبوية على ضوءها.

ولا يستبعد إمكان التوصل إلى قراءة أخرى لبرهان سروش في ضوء الملاحظات التي أبديناها حول ((البرهان الأول)) و((البرهان الثاني)). وفي تصوري أن أفضل قراءة لبرهان سروش يمكننا تقديمها هي:

(١) ((الوحي)) شكل من أشكال التجربة الإدراكية عن الله أو موجودات ما وراء الطبيعة، كالملائكة.

(أ) إذا تمتعت تجربة ما بصفة (ص)، تكون قابلة للبسط والتكامل.

(ب) بإمكاننا اعتبار هذه القضية صياغة أخرى لقضية (٢)، لكن أدق منها).

(ب) تتمتع التجربة الوحيانية بصفة (ص).

إذاً:

(ج) التجربة الوحيانية قابلة للبسط والتكامل.

(أقترح أخذ ((التجربة)) في هذا البرهان الذي سنسميه من الآن فصاعداً

((البرهان الثالث))، بمعناها الضيق).

((البرهان الثالث)) معتبر من ناحية منطقية. أي، تحصل نتيجته منطقياً من

مقدماته. لكنه مازال يعاني من خللين:

١- ما هي الصفة (ص)؟

٢- علينا إثبات صدق المقدمة (ب). وبما أن الصفة (ص) لم تتضح لنا بعد،

ليس بإمكاننا الحكم على صدق (ب) أو كذبها.

٢- القضية الثانية: ((الوحي تابع لشخصية النبي، لا العكس)):

علينا الإجابة على سؤالين حول هذه القضية أيضاً:

١- ما المراد من هذا الادعاء؟

٢- لم علينا الإقرار بهذا الادعاء؟

أبدأ هنا أيضاً بحثي بالسؤال الثاني، وأسعى للتوصل إلى إجابة على السؤال الأول خلال البحث.

لماذا علينا الإقرار بهذا الادعاء؟

يدعي سروش بأن تصديق القضية الأولى يجرنا للإذعان بالثانية. أي، إذا فهمنا معنى إمكان بسط التجربة النبوية بصورة صحيحة، سنذعن ببساطة أن التجربة الوحيانية تابعة لشخصية النبي، لا العكس:

[...] شخصية الرسول التي كانت جميع رصيده، كانت محل تلقي التجارب الدينية وإيجادها، فهي القابلة لها والفاعلة فيها. والانبساط الذي كان يحصل في شخصيته سبب بسط التجربة (وانقباضها كذلك)، فكان الوحي تابعاً له، ولم يكن هو تابعاً للوحي.^{١٨}

ويقول في مكان آخر:

بنى الدين [الإسلامي] ويدور حول هذه الشخصية [شخصية نبي الإسلام]، [فالإسلام هو] التجارب الباطنية والخارجية التي مرّ بها النبي [...] على هذا الأساس، يكون الدين التجربة الروحية والاجتماعية للنبي، فيكون تابعاً له [...] ^{١٩}

لم يتضح لي كيف يمكن التوصل من تسبب انبساط شخصية النبي في بسط التجربة الوحيانية، إلى أن الوحي تابع لشخصية النبي، لا العكس. نفترض صدق المدعى الأول، بأن انبساط شخصية النبي سبب في بسط التجربة الوحيانية. لكن سروش نفسه صرح سابقاً بأن العلاقة بين التجربة والمجرّب ((علاقة جدلية))، أي أن كلاً منهما يؤثر في الآخر. وجاء بأمثلة صريحة في بيان هذا الأمر، منها:

[...] كلما ازدادت العبادة، تسامى العابد أكثر. وكلما تسامى العابد، أصبحت

عبادته أعمق وأرفع.^{٢٠}

فإذا قبلنا بأن علاقة التجربة والمجرب علاقة جدلية كما يقول سروش، فعلينا اعتبار تأثيراتهما متقابلة. وإذا وجد نوع من ((التبعية))، فعلينا اعتبار كليهما تابعاً ومتبوعاً للآخر، لا أن يكون أحدهما تابعاً مطلقاً للآخر. صحيح أن انبساط شخصية النبي تسبب غنى محتوى التجربة الوحيانية، لكن هذا المحتوى (الذي تعتبره التفاسير الواقعية مستقلاً عن شخصية الرسول) يسبب بدوره غنى شخصية النبي وتكاملها. إذًا، كما أن التجارب الوحيانية تابعة لشخصية الرسول، علينا القبول بأن شخصية الرسول تابعة لمحتوى الوحي أيضاً.

لكن من الممكن العثور على نوع من الاستدلال الاستقرائي في كلام سروش، لإثبات القضية الثانية. فهو يسعى من خلال نقل مسهب لشواهد قرآنية وقرائن تاريخية، أن يثبت تبعية الوحي لشخصية الرسول ولو استقرأ. ويتمسك على الأقل بأربع قرائن مهمة لإثبات مدعاه. بعبارة أخرى، يسعى لتبيين تبعية الوحي لشخصية النبي من حيثيات أربع. وبإمكاننا اعتبار هذه الـحيثيات قرائن لإثبات القضية الثانية. أدلة إثبات القضية الثانية:

١- فترة التجربة الوحيانية وطول الآيات التي نزلت على النبي، تابعة لمدى تحمّل الرسول.

يستشهد سروش لهذا الرأي بقول ابن خلدون، حيث ادعى بأن تكرار التجربة الوحيانية رفع مستوى تحمّل الرسول، حتى أصبح تحمله لفترة وآيات أطول. واعتقد سروش، تبعاً لابن خلدون بأن هذا الأمر كان وراء طول السور المدنية مقارنة بالمكية. فعلى الأقل طول الآيات القرآنية وقصرها كان تابعاً لطاقة الرسول الجسدية والروحية. فمع تمرّس الرسول في تلقي الوحي، وازدياد أنسه بهذه الظاهرة الغير مألوفة، طالت الآيات القرآنية.^{٢١}

٢- مغزى الوحي وخاصة الشريعة منه كان متأثراً بأخلاق الرسول وشخصيته. فالكلام هنا ليس عن قابلية الرسول لتلقي الوحي كما في المورد السابق، بل المراد أن

الشريعة التي أتى بها الرسول في الحقيقة انعكاس لأخلاقه وسلوكه وشخصيته. ويستشهد سروش هنا بكلام سلطان ولد (ابن جلال الدين الرومي) الذي ادعى بأن اختلاف الشرائع يعود إلى اختلاف خصائص أنبياء تلك الشرائع. أي كل شريعة تعكس أخلاق النبي الذي أتى بها وخصاله. فمثلاً ((لأن حب النساء والطهارة والنظافة كانت من خصال محمد(ص)، أصبح دينه هكذا...)).^{٢٢}

٣- تبلور محتوى الوحي متناغم ومتجانس مع أحداث حياة الرسول ووقائعها ومتفاعل معها. ويسعى سروش مسهلاً لتبيين أن فحوى الوحي تشكل نتيجة ((حوار وتفاعل)) مع أحداث حياة الرسول:

كان القرآن تدريجي النزول وتدرجي الحصول، وإن احتفظ بروحه ومحكماته، لكنه تكوّن تأريخياً. يأتي شخص ويسأل الرسول عن أمر ما، يتهم أحد زوج النبي، يثير شخص فتنة الحرب، يقوم اليهود بعمل ما، يفعل النصارى شيئاً، يتهمون الرسول بالجنون، يشيعون أموراً عن زواج الرسول بقرينة زيد، [...]، وتنعكس كل هذه الأمور في القرآن وكلام الرسول. فلو عاش الرسول مدة أطول، وواجه أموراً أخرى، لكثرت مواقفه. وهذا معنى أنه كان من الممكن أن يكون القرآن أكبر بكثير مما هو عليه الآن.^{٢٣}

٤- تأثر الوحي بمستوى المعرفة والحياة في زمن الرسول، أكثر من تأثره بشخص الرسول. ويكتفي سروش بذكر نظام الرق كشاهد على هذا المدعى،^{٢٤} لكنه فصل الكلام عنه في مكان آخر.^{٢٥}

لا أتحدث هنا عن صدق هذه القرائن، وأبني على صحتها وصدقها، وأكثر من هذا، أفترض صحة قراءة سروش لها. ويبدو أنه يعتبر هذه القرائن مؤيدة للنظرية التالية:

الوحي ((تابع)) لشخصية النبي، بمعنى أن شخصية الرسول هي التي تحدد محتوى الوحي. (نسمي هذه النظرية ((القراءة الأوسع لمفهوم التبعية)) أو باختصار ((القراءة الأوسع)). لكن ما الذي تعنيه ((القراءة الأوسع))؟ في تصوري، بإمكاننا

العثور على لبّ هذه القراءة في عبارة سروش التالية: كلام الرسول نفس كلام الباري.^{٢٦} أي كل ما قاله الرسول، كان الله قائله.

ويستند سروش في توضيح هذا الرأي إلى نظرية ((الولاية المعنوية)) في التراث العرفاني. ويكتفي بإشارة مختصرة لها في هذا البحث، لكنه يفصل الموضوع في محل آخر.^{٢٧} علماً بأنه لم يسع إطلاقاً لتقديم تفسير فلسفي لنظرية الولاية المعنوية للولي الإلهي. وحتى لم يتعد بيانه الخطاب الشعري والتمثيلي، وفي الغالب الخطاب الرمزي للعرفاء.

وقد اعتبر الأساس النقلي لهذه النظرية حديثاً قدسياً، يصل المؤمن على ضوءه إلى درجة من القرب الإلهي، يصبح الله أذنه وعينه ويده ورجله، إثر أداءه النوافل. وعلى حد تعبير جلال الدين الرومي، يصبح الحديد الملقى في النار، يمتلك صفات النار من الاحمرار والحرارة والإحراق إثر انصهاره بالنار. أي في مقام القرب، يفنى الانسان بصفاته البشرية، ويبقى بصفاته الإلهية، حيث يصبح من الممكن اعتباره تجلياً لله في هذا العالم.

ومن الممكن فهم الصور التمثيلية في بعض الأحيان، بشكل يتلاءم مع ((القراءة الأوسع)). لكنني افترض هنا أيضاً ملاءمة نظرية ((الولاية المعنوية العرفانية)) مع ((القراءة الأوسع))، وحتى استلزامها لها. لكن أتصور بأن القرائن الأربع تتلاءم مع نظرية أخرى، تختلف عن التي يريد سروش. تبني هذه النظرية في الحقيقة على تفسير متفاوت من مفهوم ((التبعية)). وسنسمي هذه النظرية لاحقاً ((القراءة الأضيق من مفهوم التبعية)) أو باختصار ((القراءة الأضيق)).

وبناء على ((القراءة الأضيق))، الوحي ((تابع)) لشخصية الرسول بمعنى أن الله في مقام تنزيل الوحي يراعي قابلية البشر ومنهم الرسول. أي، أنزل الله كلامه للبشر متناسباً والقابليات الذهنية والعينية لشخص النبي وأتمته. فطريقة إرسال الوحي ومحتواه ((تابع)) (أي متناسب وفي حدود القابلية) لشخصية الرسول وإمكانات أتمته المعرفية والمعيشية في عصر نزول الوحي.

ولأجل إيضاح الفارق بين ((القراءة الأوسع)) و((القراءة الأضيقة))، لاحظوا المثال التالي: نفترض بأن مشكلة ما حدثت في شركة تجارية، ويجب إطلاع عمال تلك الشركة عليها. من الممكن أن يتم إطلاعهم بأشكال مختلفة: الطريقة الأولى، هي أن يدخل مدير الشركة في حوار مباشر مع العمال، ويعطيهم تعليمات محددة.

الطريقة الثانية، هي استدعاء سكرتيره الخاص، وإملاء التعليمات عليه بشكل دقيق ليطلع العمال عليها بشكل مضبوط.

الطريقة الثالثة، هي طرح المسألة مع السكرتير وترك صياغة الجمل والعبارات له. الطريقة الرابعة، تتضمن عدم تدخل المدير وترك الأمر للسكرتير الحاذق والبارع، فهو مطلع على آراء المدير نتيجة خبرته ومصاحبته له، ويمكنه حل المشكلة من دون تدخل المدير وبشكل يرضيه. ففي هذه الحالة، حين مراجعة العمال مكتب المدير، يصدر السكرتير أوامره من دون استشارة المدير بسبب معرفته الدقيقة بالمدير وآراءه وما يتغيه.

وفي الحقيقة كل من الفروض المذكورة يتطابق مع تفسير من ((الوحي)). فتتطابق التجربة الأولى مع ما يسمى بتجربة الله المباشرة. وتنسجم الطريقة الثانية مع التفسير التقليدي للمسلمين من الوحي القرآني (وقد دونت ((القراءة الضيقة)) على أساس هذا الفهم). والطريقة الثالثة قريبة من فهم بعض المسلمين للأحاديث القدسية. أما الطريقة الرابعة فتشبه طرح سروش (القراءة الأوسع).

يمكننا وبسهولة ملاحظة أن التعليمات التي تصل إلى العمال من قبل السكرتير في الطريقة الرابعة (المنسجمة مع رأي سروش)، تابعة لشخصية السكرتير ومحيط عمله بجميع المعاني الأربعة التي عددها سروش. كما أن بإمكاننا على أساس الطريقة الثانية (الأقرب إلى القراءة التقليدية للوحي) افتراض تبعية تعليمات المدير لشخصية السكرتير ومحيط عمله بنفس المعاني الأربعة المذكورة. فمن الواضح أن السكرتير لم يكن في بدء عمله بنفس الدرجة من القدرة والسيطرة. فعلى سبيل المثال، سرعته

في الكتابة أو الطباعة كانت أقل مما عليه الآن، فيتحتّم على المدير أن يملي تعليماته ببطء وهدوء، ولا يستبعد أن يراعي المدير مشاعر سكرتيره المحبب وطبعه، وإن كان لا يضحى بأصل التعليمات ومغزاها. ولهذا نشاهد آثار شخصية السكرتير وطباعه في تعليمات المدير، فهو يصدر تعليماته في جميع الحالات في حدود قابلية العمال ومتناسبة مع فهمهم وقدراتهم. فكما أشرت، من الممكن أن تنسجم الطريقة الثانية مع القرائن الأربعة، بنفس الدرجة التي تنسجم معها الطريقة الرابعة. وفي الحقيقة المثير في نظرية سروش، سعيه لاستبدال الفهم العام والتقليدي عن الوحي بفهم آخر مقبول من دائرة ضيقة من المسلمين على أحسن تقدير. لكن في حدود معرفتي، لا يسبب الفهم البديل الذي طرحه سروش أي توابع مخالفة للدين، فلا يشير هذا الاستبدال قلق المتدينين وتخوفهم، ولا يزلزل أركان إيمانهم. لكنني أتصور بأن هذا عمل غير مبرر ولا داعي له. أراه غير مبرر، لأنه وكما أشارت الشواهد التي ذكرها سروش للاستدلال على ((القراءة الأوسع))، ينسجم تماماً مع ((القراءة الأضيقة)). فإذا أثبت (أ) نظريتي (ب) و(ج) المتنافستين، بنفس الدرجة، أو تناغم معهما بشكل واحد، لا يمكننا ترجيح أحدهما على الآخر بالاستناد إليه. أي، (أ) كما يثبت (ب)، كذلك يثبت (ج). وفي هذه الحالة (وفي إطار ترجيح أحدهما على الآخر) يفقد (أ) قيمته الاستدلالية.

ويبدو، في ما نحن فيه، أن قرائن سروش الأربعة تمتلك نفس النسبة مع النظريتين (الأوسع والأضيقة)، فلا يمكننا ترجيح ((القراءة الأوسع)) على ((القراءة الأضيقة)) على أساسها، إلا إذا أتينا بقريئة جديدة تبرر هذا الترجيح.

وكذلك يبدو أن لا داعي لهذا العمل. فلم يشر سروش إلا في موضع واحد إلى سبب اعتقاده بضرورة هذا الاستبدال، حيث قال: أفضل طريقة لحل الإشكالات الكلامية لتكلم الباري، هو اعتبار كلام الرسول نفس كلام الباري.^{٢٨}

ويكتفي سروش بهذه الإشارة، ولا يبيّن الإشكالات التي ذكرها، ولم لا يمكن رفع هذه الإشكالات بصورة غير تبديل الفهم التقليدي.

بالمناسبة، أتصور أن من الممكن إعادة صياغة الفهم التقليدي عن الوحي على أسس عقلانية. وعلى الأقل، لا أرى مبرراً لاعتبار مصير الفهم التقليدي أسوء من القراءات البديلة، مسبقاً. ومن غير المعلوم أن تكون المشاكل الفلسفية لنظرية ((الولاية الباطنية)) أقل من مشاكل ((تكلم الباري)). فهذه النظرية كما وردت في كتابات المتخصصين، كسروش نفسه، مبهمة وغير دقيقة، وتحتاج إلى إعادة صياغة. وفي النهاية غير معلوم أن تفنعنا أكثر من نظرية تكلم الباري التقليدية، وتحل الإشكالات.

إذا صحّت نتائج هذا البحث، فعلينا الإقرار بأن القضيتين الأساسيتين اللتين طرحهما سروش حول الوحي النبوي لم تبتنياً على أسس استدلالية محكمة. لكن هذا لا يدلّ على أن تلك القضايا كاذبة. فنقض استدلالات قضية ما لا يكفي لوحده لإثبات بطلانها. فمن الممكن تقديم استدلالات جديدة، أو إعادة صياغة الاستدلالات القديمة وتقويمها.

الهوامش:

١. تعود الاحالات المرجعية في هذا المقال إلى مقالة ((بسط التجربة النبوية))، من كتاب بسط التجربة النبوية (بسط تجربته نبوي) لعبد الكريم سروش، نشر صراط، الطبعة الثانية، صيف ١٣٧٨ش (١٩٩٩م)، ص ١ - ٢٨.
٢. ن.م. ص ١٣.
٣. ن.م. ص ١٣.
٤. ن.م. ص ٣.
٥. ن.م. ص ٧.
٦. ن.م. ص ٣.
٧. ن.م. ص ٥ و ٦.
٨. ن.م. التأكيد من عندنا.

٩. ن.م. التأكيد من عندنا.

١٠. راجع:

William P. Alston , Perceiving God (The Epistemology of Religious Experience) , Cornell University Press , ١٩٩١.

كمصدر جيد عن كتب علم المعرفة الحديثة التي تفسر التجارب الدينية في إطار الإدراك.

١١. ن.م.

١٢. ن.م.

١٣. ن.م.

١٤. ن.م. ص ١٠.

١٥. يجب بيان هذا الفهم عن ((التجربة)) بتفصيل أكثر. لكنني لست في مقام تبيين رأبي حول

((التجربة الدينية)) والاستدلال عليها. ولا أتصور أن هذا الإجمال في التعريف يخل بالبحث.

١٦. ن.م. ص ١٣.

١٧. ن.م. ص ١٣.

١٨. ن.م. التأكيد مني.

١٩. ن.م. ص ١٩. التأكيد مني.

٢٠. ن.م. ص ١٣.

٢١. ن.م. ص ١١. ١٣.

٢٢. ن.م. هامش ص ١٩.

٢٣. ن.م. ص ٢٠.

٢٤. ن.م. ص ٢٢.

٢٥. مقال ((الذاتي والعرضي في الدين))، من كتاب بسط التجربة النبوية، ص ٢٩- ٨٢.

٢٦. ن.م. ص ١٤.

٢٧. مقال ((الولاية الباطنية والولاية السياسية))، من كتاب بسط التجربة النبوية، ص ٢٤٣، ٢٨١ و خاصة

ص ٢٤٧ - ٢٦٨.

٢٨. ن.م. ص ١٤.

مقاربات في مفاهيم التعددية والنبوة والهداية

حوار مع:

د. محمد لغنها وزن*

○ لنبتدى الحوار - لو أحببتم - بتقديم رؤية إجمالية حول أساس التعددية ومنشئها المعرفي. إذ يمكن أن يكون هناك سوء في الفهم أو الإستيعاب قد حصل حيال الفكر الإسلامي والنظرية السائدة في الغرب حول مفهوم التعددية. حيث نلاحظ من جهة أن الفكر الإسلامي يتحدث عن (العقائد الحقّة) بتأكيد خاص ويتناول أهميتها ويصر عليها، كما انه يتبنى فكرة (التخطئة) التي لا تتقبل نسبية على تلك الشاكلة في مفهومي (الصحة) و(الخطأ). وثمة مواقف جادة ودقيقة في القرآن والسنة فيما يتصل بالحدود الفاصلة بين الحق والباطل، إذ نجد حديثاً حول الجنة والنار والهداية والضلال والسعادة والشقاء، وهي تدفع الإنسان الى الحرص على مصيره في الدنيا والآخرة، إضافة الى انها تنبه الإنسانية وتدعوها الى الاهتمام بالحقائق الموجودة في الكون وتصحيح معتقداتها وأخلاقياتها وميولها القلبية، وهكذا فهي قد حددت اطرأ من قبيل الحرمة والوجوب في الشؤون الفردية والاجتماعية (بما هو اعم من دائرة القانون والاقتصاد والسياسة والتربية).

* باحث واستاذ جامعي من الولايات المتحدة.

ولا يمكن التوفيق بين هذه الأمور والتعددية الدينية أو ما يعبر عنه بـ ((هاجس الحقيقة)). بل إن التعددية الدينية وحتى في مفهومها الذي طرحه جون هيك، لا يمكن أن تتوافق أساساً مع العديد من ضرورات الدين التي يؤمن بها المسلم. ذلك أن التعددية هذه تؤدي إلى الخلط بين مفاهيم كالفلاح والهداية والضلال والشقاء، ومفهوم التكليف والشريعة والأخلاق والعقائد والإيمان والكفر، ودمجها بل إلغائها. وفي ضوء ذلك تتقاطع التعاليم الإسلامية مع التعددية التي نشأت في ظل الأفكار الليبرالية للغرب، غير أن الفكر الإسلامي يتمتع بدرجة عالية من التسامح في المستوى العملي اجتماعياً وتربوياً. فالمؤمنون يعدون أنفسهم أهل الحق بينما يرون في معارضي الإسلام فريق الباطل، بيد أن الإسلام يفرض عليهم أن يتعاملوا بتسامح مع الآخرين وأن يراعوا مخاطبهم الإنساني وما يمتلكه من ألق، وثمة في هذا الإطار توصيات دينية متزايدة تحث على تقدير ما يتاح للبشر من مستوى الفهم والاستيعاب، فيمارسون الدعوة إلى الحق مع الجميع - مؤمنين وكفاراً - بلغة إنسانية تتحلى بالأدب والرفافة ومنطق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إذ أن هنالك حقوقاً للكفار وضعاف الإيمان وحتى المنافقين، إلى جانب حدودهم التي لا بد أن لا يتجاوزوها طبعاً. وهكذا نجد أن القاعدة التي تقرها الروايات والأخبار هي أن التسامح والرحمة من خصال الأنبياء، وقد ورد بنحو مكرر أن النبي (ص) وأهل البيت (ع) قد تعرضوا إلى السب والشتم، كما أن بعض الجهلة أو المدفوعين قد نالوا من المقدسات أمامهم، إلا أنهم تعاملوا بتسامح شديد وهدوء بالغ مما كان يؤدي إلى هداية الجهلة والضالين. المواطن الآخر الذي يمكن أن نتقبل فيه لوناً من التعددية ضمن إطار الفكر الإسلامي، يتمثل بدائرة المتشابه النظري. إذ ليس كل ما لدينا هو من المحكمات والضروريات الدينية، ففي الحقيقة ثمة العديد من القضايا الخلافية التي لا يمكن البت فيها إلا بحضور المعصوم. ونجد القرآن الكريم يحيل البت في جملة من الموضوعات الخلافية إلى

يوم القيامة حيث يحكم فيه الله سبحانه ويحسم الخلاف القائم بين المسلمين. ولكن فيما عدا هذين المستويين - المستوى العملي تربوياً، ودائرة الخلافيات النظرية- يبدو أنه لا يمكن أن ننسب للإسلام التعددية بمفهومها السائد في الغرب. فهل تعتقد أنه يمكن وفق المعايير الإسلامية بل والعقلية أيضاً، أن نتقبل التعددية بمفهومها المعرفي كما ظهر في الغرب في ظل الأفكار التجريبية؟ حين ننكر إمكانية التوفر على الحقيقة فكيف تغدو مفاهيم الحق والباطل، وكيف يتأتى لنا أن نحدد مصاديقها؟ هل يمكن أن تقدم لنا مقارنة بين الأسس المعرفية للتعددية مما يشيع في ذلك الفكر، وبين التسامح وحق الاختلاف في وجهات النظر، طبقاً للحدود التي يمكن لنا كمسلمين أن نتقبل فيها التعددية تلك؟

□ تعلمون أن التعددية تستخدم في الغرب بمعانٍ مختلفة، فهي تدل في الاخلاق على لون من النسبية القيمة ورفض لجانب الثبات والإطلاق في معايير الأخلاق، أو أنها دخلت ضمن البحث حول إمكانية التوفيق بين القيم. ومن جهة أخرى ثمة التعددية السياسية وهي من إفرازات الفكر الليبرالي، وقد اختلفوا بالطبع في مقارنة هذا الجانب من الليبرالية فهل هي تقترح نمطاً محدداً من الحياة، أم أنها لا تتولى سوى فسح المجال لسائر ألوان الميول والرغبات فتتيح للمرء أن يفعل ما يحلو له. ونحن نعلم أن العديد من الليبراليين يؤمنون بأن لليبرالية قيمها الخاصة الواضحة وأنها آيدولوجيا في حد ذاتها، ولذلك لا يمكن أن تتعايش مع المنهج الديني في الحياة. أما التعددية الدينية فقد شاعت في العالم المسيحي خلال العقود الأخيرة بفضل جهود جون هيك، فالتعددية هذه هي لون من الفهم في اللاهوت المسيحي، وليس في وسعنا استيعاب التعددية تلك بشكل صحيح إلا حين نتعرف على اللاهوت المسيحي وطبيعة الخلاف بين المذاهب المسيحية.

اعتقد أن ثمة مشاكل تعانيتها أحياناً عملية نقل الأفكار التي تدور في الموضوعات الدينية - الفلسفية في الغرب، إلى البلدان الإسلامية، ونواجه في إيران

جانباً من المشاكل تلك. تنشأ هذه المشاكل عن أننا نريد أخذ الموضوعات ذات الطابع المسيحي الصارخ، والذي يتصل أحياناً بالخلافات المذهبية في أوربا، وإدخالها في أجواء الفكر الإسلامي. بينما لا يوجد مثل تلك الإشكاليات في الفكر الإسلامي، مما يعني أن المسائل تلك لن تستوعب بشكل صحيح، وهكذا بات الدمج بين معايير الإسلام والمسيحية سبباً في حصول جملة من الأخطاء وسوء الفهم. لقد طرحت التعددية الدينية أخيراً في العالم المسيحي من قبل جون هيك، وهو قس من طائفة (بيرسبتيوري) في بريطانيا كما أنه متقاعد حالياً ويقيم في أمريكا التي مارس التدريس فيها أعواماً طويلة، إضافة إلى أنه كان ناشطاً للغاية في (برمنغهام) شرقي بريطانيا حيث تعاون مع المسلمين والهندوس واليهود.

يعتقد هيك أن ثمة العديد من غير المسيحيين أصبحوا أشخاصاً أتقياء ومسالمين في ظل اعتناقهم لأديان أخرى، وفي ضوء ذلك ما هو المبرر لتزمت الكنيسة فيما يتصل بغسل التعميد ودور الكنيسة في مصير العباد والجنة والنار؟! إذن علينا أن لا نقول بأن المسيح هو الله وأن بلوغ الفردوس لا يتيسر إلا من خلاله.

دعنا نقارن ذلك بما يقوله الإسلام. إنني أحيل الزملاء إلى كتاب العدل الإلهي للشيخ مرتضى مطهري، فيما يتصل بالجوانب المعقدة في موضوعات من قبيل الفلاح والجنة والنار والتعددية الدينية، فهو يتضمن بحثاً دقيقاً حول ذلك، ولا سيما في الفصل الأخير. ووفق أحد معاني التعددية مما يتصل بالعدل الإلهي وموضوع الآخرة، لا بد أن أقول بأننا كمسلمين من أتباع التعددية ولا شك. ذلك أننا نؤمن بأن غير المسلم في وسعه أن يدخل الجنة ضمن ظروف خاصة ومبررات معينة، فهو مشمول برحمة الله إذا كان يتوخى الحقيقة بصدق لكنه أخطأ وعجز عن بلوغها. يمكن أن يعفو الله عن شخص كهذا ويدخله جنته، غير أننا لا نستطيع البت في أكثر من ذلك. لا يمكننا طبقاً لتعاليم الإسلام أن نقول بأن فلاناً من أهل الجحيم دون شك على أساس أنه قد ارتكب الذنب الكذائي. أو أن نقطع بأن فلاناً من أهل الجنة، باستثناء جملة من الموارد التي أخبرنا بها الكتاب الكريم أو السنة (كالقول بأن أبا

لهب من أهل النار). نجد في ضوء ذلك أن الإسلام ومنذ البداية لم يواجه تلك المشكلة التي عانتها المسيحية^١. وهكذا فإن الإسلام دين يؤمن بالتعددية في معناها هذا دون شك، بل نلاحظ أساساً أن هنالك العديد من الأديان كانت موجودة في الجزيرة العربية حين جاء الإسلام، وقد تعايشت معاً في المدينة في إطار المجتمع الإسلامي وفي ظل الإسلام.

○ هل تم طرح هذا الموضوع في الدين المسيحي قبل جون هيك؟

□ اعتقد الكاثوليك في القرون الوسطى أن التعميد من قبل الكنيسة هو شرط حتمي لدخول الجنة، ولذلك فإن إبراهيم أو موسى (ع) ليسا من أهل الجنة في اعتقادهم رغم أن الكنيسة تكن لهما الاحترام. قصارى ما هنالك أنهم يؤمنون أيضاً بأن ثمة مكاناً بين الجنة والنار هو (ليمبو) ليس فيه ألم كما لا تتوفر فيه اللذة، وهو المكان الذي يبقى فيه موسى وسائر الأنبياء الذين لم يتم تعميدهم، شريطة ان لا يكونوا قد ارتكبوا الكبائر، حتى يأتي المسيح يوم القيامة ويأخذهم الى الجنة. قالوا فيما بعد إنه لا يشترط في التعميد سكب الماء على الرأس بل ثمة أساليب اخرى تكفي في ذلك أيضاً، ثم جاء (كارل رونر) أحد رجال اللاهوت الكاثوليك في القرن العشرين وقال بأن علينا أن نعتبر العديد من غير المسيحيين، أشخاصاً وأدياناً، مسيحيين في الواقع. فلو عاش المسلم حياةً اتسمت بالاستقامة والتقوى، لم يرتكب فيها ما يتقاطع والمسيحية، فهو مسيحي عند الله ونحن أيضاً نعتبره كذلك. غير أن جون هيك رأى في ذلك الرأي خطوة أولى لا تكفي لتحقيق التعددية، لأنه يعود ثانية الى جعل المسيحية معياراً وحيداً، الأمر الذي يعني أن تلك ليست تعددية حقيقية، إذ يمكن للمرء أن يتقرب الى الله من خلال دينه هو غير المسيحي. إذن لا بد أن نحقق الخطوة التالية نحو التعددية، وفي ضوء ذلك كانت القضية تدور حول تحديد أهل الجنة وأهل الجحيم. إن الأجوبة المقدمة على هذا السؤال في العالم المسيحي قد حملت طابعاً لاهوتياً تارة، ومعرفياً تارة اخرى، وفي مستويات مختلفة.

○ ترى الا تعتقد ان تعددية جون هيك إنما تقوم على اساس معرفي محدد؟ حيث ربما قيل بان الحقيقة موجودة في أحد الأديان، غير أن اتباع الديانات الاخرى يمكن ان تتوفر لهم فرصة النجاة من النار، وهذا مما يمكن ان يتوافق مع الرأي الآخر في هذه الحدود، غير ان الاختلاف بين التيارين يبدأ من تحديد السر في حتمية نجات الآخرين من النار. ويمكن ان يقال هنا بان من الممكن ان ينتهج اولئك دون قصد ذات النهج الذي يدعو اليه الاسلام مثلاً، غير ان هذا يستتبع في الواقع لوناً من النسبية والتشكيك المعرفي في موضوع (الحقيقة). إلا ان جون هيك يلغى فكرة (السييل الصحيح) [أو الصراط المستقيم] التي يوصف بها منهج خاص في حد ذاته، فيقول بان كل السبل والمناهج صحيحة وليس هنالك سبيل خاطئ او باطل، ولا وجود لشيء اسمه الضلال فالجميع مهتدون.

□ أجل، إن هذا صحيح، لكن البعض يؤاخذ عليه بأنه ترك الطريق مفتوحة على مصراعها دون أية ضابطة أو معيار، رغم أنه كان يقول: إنني لا أويد الأديان بشكل مطلق، فأنا لا أعتقد مثلاً بأن عبادة الشيطان منهج يأخذ بأتباعه نحو الهداية.

○ فما هو المعيار اذن في تمييز الدين الحق من الباطل؟

□ يطرح هيك معيارين، أحدهما أخلاقي، والآخر تجريبي، فنحاول أن نرى أولاً من خلال التجربة هل أن الآخرين يؤيدون الدين المعين ويؤمنون به؟ ففي المجتمعات الهندية ثمة تجربة دينية مشتركة بين أفراد المجتمع.

○ ولكن هل تخضع (الحقانية) للتجربة؟

□ يقول هيك إن اولئك يدركون من خلال شعورهم القلبي بأن هذا سبيل حق، وهذا ما يروونه صحيحاً، وهو في حد ذاته تجربة دينية.

○ هذا هو الإيمان ذاته، ولكن من المحتمل ان عبدة الشيطان يرون شعورياً

ان دينهم حق، وحين يزعم اولئك بان هذا يمثل حصيلة تجربتهم الروحية،
فكيف سيجيب عليهم السيد هيك؟

□ أجل إنه لا يمتلك إجابة واضحة على ذلك، فهو يلجأ عندئذ الى المعيار
الآخر وهو الأساس الأخلاقي، بدلاً عن إيضاح التجربة تلك.

○ لننتقل الى المعيار الأخلاقي إذاً، والسؤال هنا: كيف يتاح للكانتية المحدثة
ان تفسر الأخلاق بمعزل عن الإيمان؟ فكما ان التجربة قد اخفقت هنا يمكن
للأخلاق ان تخفق أيضاً طبقاً للضوابط التي يطرحها السادة هؤلاء. حين
يتحدث المسلمون العديلة عن المعيار الأخلاقي فإن لذلك مبرره، حيث نؤمن
بالحسن والقيح الذاتيين والعقليين، رغم أن الحسن والقيح الذاتيين لا يتطابقان
بشكل كامل مع العقليين. ولكن في وسعنا ان نتحدث عن معيار أخلاقي في تقييم
دين معين (وذلك في حدود خاصة وحسب)، لاننا نؤمن بوجود جملة من المبادئ
التي تحدد الحسن من القبيح، وهي مما يمكن إدراكها بال عقل، كما اننا نتحرك
نحو الكمال عبر الممارسة الأخلاقية وفي الواقع ونفس الامر. ولكن هل ان أمثال
السيد هيك، ومع تلك الفلسفة الخاصة في الأخلاق والمعرفة، يؤمنون بمعايير
عقلانية مفروغ عنها ويمكن الدفاع عنها أخلاقياً، تقع في مرتبة ما قبل الدين
وتلاحظ بمعزل عن الدين؟ أي هل انهم يؤمنون بمعايير للحسن والقيح تمتلك
مصاديق واضحة؟ يبدو ان الأخلاق ذاتها ستتحوّل الى منظومة لا يمكن الدفاع
عنها، بل تسيطر عليها الشكوك وتغدو منظومة موهومة، حين لا يؤمن المرء
بمبادئها العقلانية والفطرية، وحين لا يؤمن بالوحي الإلهي. ونجد لدى
المسلمين فرزاً بين المكاشفات الرحمانية والمكاشفات الشيطانية، لانهم يعتقدون
بمبادئ عقلية للأخلاق كما يؤمنون بالوحي، مما يعني وجود معيارين لذلك،
احدهما ان لا تتقاطع المكاشفة أو التجربة الشخصية مع تجربة الانبياء، ولا
سيما ما يتصل بوحى النبي الخاتم (ص) أي القرآن الكريم. ولذلك فلا يمكن

قبول أي لون من التجربة الدينية يتقاطع مع الشريعة. أما المعيار الآخر فهو أن لا تتقاطع مع المسلمات العقلية. ولكن هل تتوفر مقاييس أخلاقية واضحة يمكن تقييم الإيمان على ضوءها، في اللاهوت البروتستانتي الذي يؤمن به جون هيك؟

□ تحدث هيك طبعاً عن المعايير اليهودية، فلنا أن نقول مثلاً إن عبادة الشيطان قبيحة، إذ يقرر شهودنا أن حصيلة عبادة الشيطان ليست سوى القبح.

○ ولكن ما الذي يقرره الشهود الذي يحصل لـ(عابد الشيطان) ذاته وفق زعمه هو؟ ومن هو المعيار في (الشهود)؟ فهل شهود جون هيك هو المعيار؟ إضافة إلى أن الشهود أساساً لا يمتلك قاعدة معرفية واضحة في المنظومة (الليبرالية - البروتستانتية).

□ هذا سؤال جيد أيضاً، ذلك أن ثمة ما يعتقد أنه صحيحاً بينما يرى الآخرون خلافه، فهو يقول مثلاً إن على الدين اليهودي أن يتولى إصلاح نفسه، وعلى اليهود أن لا يقولوا بأنهم شعب الله المختار، لأن ذلك غير صحيح في ضوء الضوابط الأخلاقية. وهو يدعو الإسلام إلى عملية إصلاح مشابهة، حيث ينبغي الكف عن قطع يد السارق، لأن الشهود يقرر بأن ذلك يتقاطع مع الأخلاق. غير أنني أنا المسلم لا أمتلك ذلك الشهود الذي يزعمه.

بل أعتقد على عكس ذلك أن هذا أمر إلهي، وهو متناسب للغاية مع الأخلاق. وهكذا نجد أن جون هيك أطلق اسم الشهود والأخلاق على المعايير التي تطرحها ثقافته الليبرالية، وهو يتولى تقييم شهود الآخرين من خلالها. إن جون هيك لا يحمل نوايا سيئة، غير إنه يعمد إلى إطلاق تسمية الشهود على جوانب من الثقافة الليبرالية تدخل في تكوين أفكاره دون وعي.

○ هل أن تقديم توصيات إلى الأديان الأخرى، وبهذا اللون من الخطاب، يعبر عن روح التعددية؟ والفروض أنه لا يمكن لمن يمتلك إيماناً راسخاً بالتعددية

أن يصدر الأوامر والتوصيات إلى الأديان الأخرى، بل ليس له أن يتولى تقييم أي دين أو اتجاه، وإنما لا بد أن يقول حسب القاعدة بأنكم جميعاً قد نظرتم إلى الحقيقة من زاوية معينة وأنكم تمتلكون نوايا حسنة، وهكذا فإنكم جميعاً قد توصلتم إلى فهم صحيح. فعلى أية معايير تقوم تلك التوصيات والدعوات؟ أما لو قال بأنه يمتلك جملة من المعايير التي تخوله ذلك، فهو في الحقيقة لن يكون مؤمناً بلون خاص من التعددية، بل إن التعددية ذاتها ستنتطوي على خطوط حمراء أيضاً، قصارى ما هنالك أنه يحاول أن يتولى تحديد تلك الخطوط بنفسه. فهو يستند إلى الشهود والأخلاق، غير أنه لا يقدم لهما تعريفاً تتفق حوله الأديان، والتعريف الذي يطرحه هو خاضع لتأثير الأفكار الليبرالية والتفسير الخاص لمفهوم التجربة الدينية على حد تعبيركم. ونجد أن هذه تمثل مجموعة المعايير النفسية التي يمتلكها جون هيك شخصياً، إضافة إلى الأبحاث التي طرحت منذ شلاير ماخر فما بعد. إذن لا يدور الخلاف بين طرف يدعو إلى تعددية مطلقة وبين آخر يعارضه، بل إن الطرفين يقولان بلون من التعددية ينتطوي كل منهما على خطوط حمراء وقيود معينة، بينما يكون الخلاف في تحديدها وترسيمها، ويتداعى إلى ذهني في مستوى التصور والفرض عدة مفاهيم ممكنة للتعددية، بمعنى أن في وسع المرء أن يبشر بالتعددية من عدة جهات غير أن اثنتين أو ثلاثاً منها هي المهمة. إحداها أن يعمد المرء إلى إلغاء مفاهيم من قبيل السعادة والشقاء والضلال والهداية والحق والباطل نافيةً عنها الواقعية، بأن يفترضها مجرد مصطلحات نحتتها المذاهب والأديان بهدف خلق الدوافع الإيمانية في اتباعها، إذ أن الإنسان بالتالي يحب ذاته ويبدى قلقاً خاصاً حيال سعادتها وشقاؤها، فعمدت الديانات إلى توظيف ذلك القلق واستغلاله وإلا فليس هنالك مضمون واضح لتلك المفاهيم. ويرفض الإسلام هذا اللون من التعددية ولدينا لذلك مبررات عقلية وعقلية، كما أنني أستبعد أن يكون جون هيك مؤمناً بهذا النمط من التعددية.

□ بلى إنه لا يعتقد بذلك.

○ دعني انتقل الى خطوة اخرى، إذ السعادة والشقاء ونحوهما مفاهيم تتمتع بالوضوح، وهي مما يمكن فهمه وإدراكه، كما أن لها مصاديق في الخارج، غير أنه يقال مثلاً إن مصاديقها مجهولة لدينا ولا يمكن الحكم عليها. فهل يؤمن جون هيك بذلك، واننا عاجزون عن الحكم على تلك المفاهيم وحسب، وعاجزون عن النقاش فيها وإقناع الآخرين بما يؤدي الى السعادة والشقاء مثلاً؟

□ ثمة نقاش لجون هيك هنا حول الإله، حيث يقول ان كل ما طرحته الأديان على اختلافها حول الله إنما يمثل أشياء ابتدعتها أذهان البشر واختلفتها كلماتهم، في محاولة لتصوير حقيقة لا يمكن تصويرها أو مقاربتها، وهو يحرص دائماً على طرح هذه الملاحظة. فتكتسب الفكرة التي تقرر أن لله ماهية شخصية، أهمية متزايدة ولا سيما في الدين المسيحي، بينما تعتقد بعض الأديان أن الله حقيقة مطلقة أو حقيقة الوجود. يقول جون هيك إن الحقيقة واحدة غير أنها تبدو مختلفة في أذهان الناس. أعتقد شخصياً أنه قد ارتكب خطأ فادحاً في حق الإسلام، كما أنه أخفق في استيعاب ما يرمي اليه مولوي (جلال الدين الرومي) حين استعرض أمثلته، حيث يقول الرومي في المثنوي: إن النور واحد رغم تعدد المصاييح، فالنور ليس بمتعدد.

○ هل استند هيك الى قصة الفيل والكوخ المظلم؟

□ أجل إنه كثيراً ما يقوم بتوظيفها، غير أنني أعتقد أنه لم يستوعب ما أراده الرومي جيداً. إذ يقرر القرآن الكريم أن هنالك نوراً وهدى في التوراة والإنجيل، غير أن ذلك لا يبرر أن نستنتج بأن هذه أشياء اختلقها ذهن الإنسان، وأن الحقيقة لا يمكن إدراكها إطلاقاً، وأن الأديان قد أدركت الحقيقة بشكل متكافئ، أو من الأفضل أن نعبر بأن أحداً لم يستوعبها بنحو صحيح بناء على ذلك. غير أن هيك يحاول التذليل على هذه النتيجة واعتمادها. خطرت في ذهني ملاحظة وردت في كتاب (فيه ما فيه) للرومي، فهو هناك يتحدث الى شخص نصراني بما يشكّل نصاً رائعاً. جاء النصراني

عند الرومي وقال له بأن عدداً من الصوفية قد حضروا عنده وشربوا معه الخمر، وقالوا: إننا نتفق معكم في إيمانكم بأن المسيح هو الله غير أننا لا نجهر بعقيدتنا هذه لأن ذلك يجعلنا نواجه المخاطر بين قوماً.

أجاب الرومي بغضب قائلاً: لقد كذب عليك اولئك المتصوفة حين كانوا سكارى، فكيف يمكن القول بأن المسيح هو الله مع أنه قد اضطر الى الهرب من اليهود خشية أن يقتلوه؟ أين عقلك يا رجل؟

قال النصراني: حسناً، إن التراب هو تراب، والروح هي روح على أية حال. فأجابه الرومي: إنكم تزعمون أن جسد المسيح (ع) ليس هو الله بل إن الله هو روحه. بينما تقولون أيضاً إنه مات مقتولاً، فأين ذهب روحه إذن؟

لم يكن هنالك جواب لدى النصراني غير أنه قال للمولى الرومي: هذه هي عقيدتنا وهي موروث الديانة المسيحية، ونحن نؤمن بذلك لأنه يمثل دين آبائنا. غير أن الرومي لا يتركة وشأنه بل يقول له: كان هنالك فتى يعمل والده اسكافياً، لكن الفتى تعلم آداب البلاط وشغل ثمة موقعاً مهماً، فهو لم يطمح أن يكون اسكافياً مثل أبيه، بل قال: حتى الكلب يكف عن ارتياد القمامة كأبيه، بمجرد أن يتقن الصيد. فلماذا تتبعون آباءكم وتعتنقون المسيحية، بينما قد ظهر دين جديد أفضل من المسيحية بكثير وهو يخلو من عيوبها.

تمتع هذه الحادثة بأهمية كبيرة وتدل على أن جلال الدين الرومي لا يؤمن بالتعددية التي تصورها جون هيك، بل يعارضها حين يؤمن بحقانية الإسلام، ويرى ما سواه باطلاً.

○ اجل إن الرومي يشير بوضوح وإصرار الى نماذج عديدة من مصاديق الضلال، ويصرح بان هنالك اتجاهات حقا وآخر باطلاً، كما ان عرفاءنا يميزون بين البراءة والبلادة، ويصنفون بني البشر الى خبيث وطيب. رغم ان هذا لا يتنافى مع التسامح على المستويين العملي والتربوي، ولا شك ان هذا يختلف عن التعددية إذ لا يتطلب التسامح حالة من الشك. يتصور البعض ان التسامح

لا يتيسر دون أن يعترينا جميعاً شك بانفسنا وان لا يؤمن المرء بأي شيء، ولا يرى نفسه على حق بالضرورة (كي لا يعتقد أن غيره على باطل بالضرورة). بينما تتلقى الحقيقة بذلك صدمة كبيرة، إذ لن يمكن حينئذ تحديد الحقيقة وفرزها عن غيرها.

□ لو كان جون هيك هنا لقال بالتأكيد إنه لا يشك في المسيحية، وإنه يؤمن بحقانية دينه، غير أنه يؤمن أيضاً بأن الأديان الأخرى على حق.

○ ماذا يعني أن تكون سائر الأديان على حق؟ فهل يعبر ذلك عن صحة القضايا التي تطرحها الأديان بأسرها ومطابقتها للواقع؟ علينا حينئذ أن نعالج مشكلة التناقض، حيث لا يمكن القول بصحة قضيتين متناقضتين كالتوحيد والشرك، وعبادة الله وعبادة الشيطان.

□ لقد أشرت الى نقطة جيدة، وبالمناسبة تم تناول الجانب هذا ذاته في المناظرة التي نظمت بين الدكتور حسين نصر وجون هيك في إحدى الدورات (منشورة في العدد الماضي)، وقد اختلفا حول هذه النقطة. حاول جون هيك خلالها معالجة التناقض القائم، وكان عليه لأجل ذلك أن يتولى تصحيح العقائد المسيحية، بينما أخذ حسين نصر بالدفاع عن القول بأن على التعددية أن تحتوي هذا التناقض وتستوعبه.

○ هذا شيء والحقانية شيء آخر، فذلك الاحتواء مما لا إشكال فيه على المستوى الاجتماعي، وهذا هو التسامح الذي اوصى به الإسلام، ولكن كيف يتسنى لنا ذلك على المستوى النظري؟ فهل يعني ذلك الاحتواء أن نتقبل التناقض؟

□ نعم هذه هي التعددية، فهي أكثر من الاحتواء في المستوى العملي. يقولون: لا يمكن أساساً تصوير الحقيقة ومقاربتها، الأمر الذي يؤدي الى حصول التناقض حين نمارس وصفها وبيانها، لأن أياً من تلك التوصيفات أو البيانات لا يتطابق مع

الواقع. حين نلاحظ شيئاً من خلال قناتين ووجهتي نظر مختلفتين فإن الحقيقة لا تتجلى لنا بشكل واحد بل تتناقض الصورة التي حصلت لديك مع الأخرى التي تكونت لدي. وهذه هي حصيلة الموضوع بإيجاز.

○ يعني ذلك أن واحداً منا على الأقل هو المخطئ، حتى على تقدير أننا لم نستطع تحديد من هو المصيب، وهكذا نتسامح مع بعضنا لأننا لم نستمكن من تحديد من هو المخطئ، وهذا تسامح على المستوى العملي. فالتعددية الاجتماعية في مفهومها هذا تمتلك مبرراً إسلامياً. غير أن التعددية الدينية لا تجد أساساً في ذلك التناقض، لا في المستوى العملي فحسب، بل وفي المستوى النظري أيضاً، فكأن تقول إن هنالك شجرتين بينما أقول أنا إنها ثلاث أشجار، لا بأس فكلانا على حق. فكيف إذن يتولى السادة معالجة إشكالية التناقض العقلي هذا؟

□ يكرر جون هيك الإجابة التي يقدمها كانط، من أن مفاهيم من قبيل (العدد) تتكون أثناء عملية التفكير، أي أن التناقض إنما يظهر في أفكارنا غير أنه يتلاشى حين تنتقل إلى مستوى أعلى من ذلك.

○ لكن كانط يطرح موضوع قنوات الإدراك الذهني والمقولات في موضوع الميتافيزيقيا، بينما لديه أفكار أخرى فيما يتصل بدائرة المدركات الحسية كمثال الأشجار الذي طرحته، فهنا لا بد من تقبل أن هنالك من وقع في الخطأ. ولكن إلا تتصورون فيما يتصل بالموضوعات الميتافيزيقية والمثالية التي يتناولها جون هيك، إن تمييز كانت بين الـ (Noumenon) والـ (Phenomenone)^٣ قد أوصلنا إلى باب المعرفة والعلم، وفي ضوء هذه الفجوة المعرفية الجسيمة التي تؤدي إلى تبرير الشك في مقولات ما فوق حسية، هل في وسعنا أساساً أن نزعم بوجود حقيقة واحدة، غايته أن ثمة اختلافاً في الزوايا التي نلاحظها منها أو التفسيرات التي نقدمها حيالها؟ لا اعتقد أن المعرفة ستغدو ممكنة أساساً. إذن تقوم

التعددية على إيماننا بعدم إمكانية المعرفة وإيصاد باب العلم في الواقع،
وحينئذ عن أي حقيقة نتكلم وأية وحدة وتعدد يا ترى؟

□ أجل هذا رأيت دقيق وملفت للنظر أيضاً، إذ أن هذه التعددية تنتهي إلى لون من الشك والفسطحة. وبالمناسبة فإن هذه النقطة طرحت كذلك في المناظرة التي أشرت إليها آنفاً، والتي نظمت بين حسين نصر وجون هيك، حيث يدعو الأول إلى استثناء ما يقوله الله عن نفسه لأنه كلام الله. أي أن الله في حقيقة الأمر لا يمكن أن يتم بيانه للناس، غير أن ثمة ما يشذ عن هذا، وهو التصوير الذي يقدمه الله نفسه عن ذاته أي (الوحي).

○ كيف يتسنى لنا في ضوء المبدأ الذي تفضلتم به أن نميز بين الوحي والمكاشفات أو حالات الشهود العادية؟ إن التعددية التي بشر بها هيك والتي تقوم على مبادئ كائنة معرفية، تقرر عدم إمكانية اكتشاف الحقيقة، ولذلك حين نزعم بأن الجميع على حق فإن تعبيرنا هذا ينطوي على لون من التسامح في التعبير، إذ لا ينبغي في ضوء هذا أن نقول بأن الجميع على حق، فكيف لنا أن نجزم بذلك؟ بل لو أردنا التعبير عن الموضوع بصدق وبكلمة أكثر واقعية فعلينا القول بأننا نجهل الحق أساساً، وبالتالي فنحن جميعاً متكافئون في جهلنا بالحقيقة، الأمر الذي يعني أننا نحصل على المشروعية بالتساوي وننتزع اعترافاً باتجاهاتنا ومذاهبنا جميعها [في ضوء التساوي في الجهل]، لا أن نقول بأن جميع المذاهب والأديان على حق.

□ لا يؤمن جون هيك بالمساواة بين الجميع، فهو لا يجعل القضية تدور بين فرض أن تكون لدينا معرفة وإحاطة كاملتان بالله، وبين افتراض أن نجهل بالحقيقة الإلهية تماماً، بل ينفي تكامل معرفتنا المتوافرة.

○ هذا ما نؤمن به نحن أيضاً فيما يتصل بالذات الإلهية، بمعنى استحالة العلم بكنهه الربوبية، إذ أن النبي (ص) بنفسه يقول: ((ما عرفتك حق

معرفتك)). غير أن نقاشنا يدور حول ذلك القدر الأدنى المتيقن من المعرفة، فهل يؤمن جون هيك حقاً بوجود حد أدنى من المعرفة يمكن إخضاعه للتقييم؟ وعلى تقدير أن يؤمن بذلك فلا ينبغي أن يؤدي ذلك الحد الأدنى إلى الإيمان بالتعددية، بل عليه أن يتبنى فكرة احتكار الحقيقة أو على الأقل أن يعتمد النزعة الشمولية، ونحن نتحدث عن المعرفة الجزئية المحدودة.

□ إنه يقول إن ((القدر الممكن من المعرفة)) ذاته يتجلى بأشكال مختلفة.

○ لكن القول بأشكال مختلفة شيء، والحديث عن أشكال متناقضة شيء آخر.

□ إنه يقول إن هذا نمط من المعرفة يفيد مثلاً بأنني مسيحي أدرك ما هو الله وأدرك أن المسيح هو حق.

○ حسناً لكن عابد الشيطان في وسعه أن يقول ذلك أيضاً، بينما يعتقد جون هيك بأن عابد الشيطان في ضلالة من أمره.

□ أجل غير إن هيك يضيف أن ثمة معياراً أخلاقياً لا بد من أخذه بنظر الاعتبار في تقييمنا هذا.

○ لقد ناقشنا آنفاً معياره الأخلاقي، وليتنا استطعنا تنظيم مناظرة مع جون هيك نفسه، فقد لاحظنا أنه لا يؤمن بأخلاق سابقة على الدين. ولكن ماذا في وسعه أن يفعل يا ترى إزاء إشكالية التمييز بين الشيء في ذاته (Noumenon) والشيء كما يظهر لنا (Phenomenone)، فيما يتصل بالحد الأدنى من المعرفة الذي يؤمن به؟

□ لا بد أن نسأل هيك نفسه عن ذلك، أتصور أن الأمر معقد في الواقع وهو واحدة من المؤاخذات التي سجلتها عليه سابقاً، ذلك أننا نعلم في تاريخ الفلسفة بأن ثمة ردود أفعال شديدة ظهرت بعد كانط حيال فكرة التمييز بين الشيء في ذاته

والشيء كما يبدو لنا، الأمر الذي أدى الى تعريض الأخلاق والفلسفة والدين الى صدمات عنيفة. بل إن ذلك يدمر الدين لأن الأخير منوط بذلك الشيء الذي يسميه (Noumenon)° بينما لا يمكننا التعامل مع (الحقيقة في نفسها)^١ في ميتافيزيقيا كانط. لا يتوفر لدى الكانطيين او جون هيك اجابة على تساؤلاتكم هذه.

○ لنقل بعبارة اخرى إن هوية الدين تتجسد من خلال مصداقيته وحقانيته، مما هو منوط في بعض المواطن على الأقل بسد الفجوة الكانطية بين الشيء في نفسه والشيء كما يبدو لنا. وبخلاف ذلك ماذا في وسع الدين ان يزعم؟ بل ما هي حاجتنا الى الدين حينئذ؟ اعتقد ان جون هيك كان يعتزم إسداء خدمة للدين، غير ان الدين يتعرض الى اخطار جذرية عبر توصياته تلك. فهو يتصور ان استئصال فكرة الحقانية سيكون لصالح المؤمنين جميعاً وسيكفل احترام الاديان كافة، فهو بدلاً عن محاولة إدخال الجميع في دائرة الحقانية، نراه يقدم على ما يؤدي الى تغييب دائرة الحق او خرق تلك الدائرة اساساً، وإلغاء الحدود الفاصلة، وتشويه شكل موضوع الحق والباطل أو الهداية والضلال. وحين يبادر المرء الى إلغاء الحدود تلك، فهو يقول في الواقع إن تعبيرات الهداية والضلال لا تحمل المفهوم الذي كنتم حتى الآن تتصورونه لها، كما ان الهداية لا تعني ان نؤمن بحقائق خاصة، وفي ضوء ذلك يدعوننا الى عدم الخوض في حديث حول ((العقائد الحقّة)) إذ ان العقائد متكافئة في قيمتها، والعقيدة هي عقيدة على أية حال. افلا يعني ذلك في الواقع تشكيكاً في فلسفة ((المعتقدات الدينية))؟ وحيث إن الأخلاق والتشريعات تقوم على اساس عقائد الدين، فإنه لن يبقى ثمة دين حين ننكر حقانية المعتقد او حين نلزم الصمت حيال ذلك، الا تتصورون ان ذلك هو تطويق للموضوع بدلاً عن معالجته؟

□ بل إن الموضوع الذي أتحدث عنه بشكل أكبر هو انعدام فرصة الحوار والنقاش الحقيقيين بين الاديان بالنسبة لجون هيك. إذ بإمكانه أن يقول فقط بأننا

جميعاً على حق، وأنا نتوصل جميعاً الى حقيقة تستعصي على البيان والتصوير، بينما لا يتوفر منهج لدى جون هيك لممارسة نقد الأديان، فهو يقول إن المرء حين يكون يهودياً أو مسيحياً أو هندوسياً فهو من قبيل أن يكون إيرانياً أو أمريكياً أو صينياً. ولكن هل الأمر على هذه الشاكلة حقاً؟ لماذا اعتنقت الإسلام وأنا أمريكي؟ فهل كان والداي مسلمين؟ كلا بالطبع، فقد أجريت مقارنة بين اللاهوت المسيحي والكلام الإسلامي واخترت أحدهما، بينما لا يتوفر اختيار كهذا مبرر لدى جون هيك. لقد كنت أبحث عن الحقيقة ومارست نقد الدين المسيحي، وليس الأمر بحثاً حول صلة معينة بمكان ما في المعمورة. أعتقد أن فلسفة جون هيك لا تتيح فرصة لهذا اللون من البحث بين الأديان، فثمة علل للأشياء على حد تعبيره، بينما ليس لها مبررات.

○ لقد اشرتم الى نقطة مهمة، فما الذي يعنيه ((تغيير المعتقد))؟ إن مفهوم

الاختيار يواجه إشكالية هنا، فما هو المعيار في تفضيل دين على آخر؟

□ إنه يحيل وحسب الى الأساس الأخلاقي، مما لا أجده كافياً بمعنى أنه ليس واضحاً بالقدر المطلوب. ذلك أنه خاضع لثقافته هو ويمارس ترسيم معاييرهِ في أجواء غريبة (كما انها ليست أجواءً مسيحية). وحتى هيك نفسه لا يمتلك تكييفاً واضحاً يمتلك مبرراته لهذا الأساس الأخلاقي.

○ ما هي المؤاخذات التي تسجلونها على الاخلاق التي يطرحها جون هيك

بوصفها معياراً في عملية التقييم، وهل في وسعنا ان نأخذها على محمل الجد؟

□ لقد سررت كثيراً حين وقع في يدي كتاب جون هيك قبل بضعة أعوام، حيث وجدت أخيراً قساً مسيحياً يحاول أن يفسح المجال للأديان الاخرى، وكنت أعتقد أن رؤيته هي الأقرب للإسلام. ذلك أن الصورة التي يقدمها للسيد المسيح تقترب أكثر مما يطرحه الإسلام حوله، وهو لون من نفي الألوهية عن المسيح. لقد استحسنت وجهة النظر تلك، غير أنني وجدت أنه لا يمتلك أية اسس محددة، حينما

أخذت أبحث عن المعايير والضوابط التي يطرحها، فيما يتصل مثلاً بآلية التمييز بين عبادة الشيطان وسائر الاتجاهات الباطلة، وبين ((التوحيد))، والمنهج في نقد الأديان الباطلة. رغم أنه قد تحدث عن التعددية فإنه يمارس ما يشبه عملية منح الدرجات الامتحانية أو العلمية حيال الأديان، فيتحدث عن أديان أفضل واخرى أسوء وهكذا. إلا أن تلك العملية لم تكن تستند الى ضوابط واضحة، بل كانت تقوم على ثقافة جون هيك الغربية والعرف الاجتماعي في الغرب.

○ إذن اصبح جون هيك نفسه هو المعيار في عملية التفضيل بين الأديان، كما ان تعدديته تعبر في الحقيقة عن لون من ذلك التفضيل والجدولة، غاية ما هنالك انها عملية تقوم على معايير هـ، وهي مرة معايير مسيحية، واخرى غربية، وثالثة ليبرالية.

□ لهذا السبب ذاته أعتقد أن افكاره ليبرالية للغاية، بمعنى أن الليبراليين يدعون الى التسامح والتعددية. غير أننا حين نلاحظ الأمر سنجد أنه لا يترك مكاناً لجملة من الاشياء، كما أنه يتخذ مواقف تتسم بالحدة والصرامة إزاء العديد من الحقائق. يحاول جون هيك من جهة اخرى أن يقول بأنه يعترف بسائر الأديان، بيد أنه يقول كذلك: لا ينبغي قطع يد السارق وعلى الإسلام أن يتولى إصلاح تعاليمه. ولكن وفق أية ضوابط تقوم عملية التصحيح هذه؟ هل تقوم على ثقافة بريطانيا في القرن العشرين؟ أتصور أن ذلك غير منطقي، كما انه ليس تعددية، بل هو تقرير للفكر الليبرالي والدكتاتورية والآيديولوجيا، مما كان يعارضه هو نفسه.

○ يبدو ان واحداً من التبعات الاخرى لتلك الرؤية يتمثل بفصل الشريعة عن الدين، فهل تكون لديكم استنتاج مماثل؟ ربما امكن القول من وجهة نظر جون هيك أن جوهر الدين لا صلة له بالشريعة التي جاء بها ابدأ، أي ان الوجوب والتحريم اللذين تحدث عنهما الإسلام منتفیان.

□ أجل، فيما يتصل بذلك ثمة كتاب لـ C. Smith وهو يقترب كثيراً من أفكار

هيك، كما أنه من أوائل دعاة التعددية. وهو من المتخصصين بما يعرف بالإسلاميات^٧. يقول سمث إن الموروث (الإيماني) هو المهم، ويمكن هنا أن نلاحظ بوضوح تأثير تعاليم (شلاير ماخر) في البروتستانت. فهم يؤمنون أن الإيمان هو حقيقة سائر الديانات. وقد طالعت نقداً جيداً لهذا الكتاب كتبه رئيس تحرير مجلة التوحيد (الإنجليزية) حيث أشار إلى ما تفضلتم به، أي أن تلك النظرية تتطلب أن لا تمتلك الشريعة مكانة مهمة في الدين. إن أشخاصاً مثل سمث وهيك ممن يخضعون بالكامل لتأثير شلاير ماخر وغيره، يهمهم وحسب أن يدركوا ذلك الجانب المعنوي والروحي، بينما يمكن التخلي عن البعد الاجتماعي في الدين أو الجانب التشريعي منه. خلافاً لهؤلاء السادة أعتقد أن التساؤل المهم الذي يواجه المؤمنين هو: كيف عليهم أن يمارسوا حياتهم؟ هذا هو الأمر الأهم، إذ أن الإيمان بالله واليوم الآخر له استحقاقاته الحسية، فهل في وسعنا يا ترى أن نعيش بالطريقة التي نشاء؟ إذ تشكل هذه المعتقدات بعداً مهماً في حياتنا، فنحن بشر ولا يمكن لبني البشر أن يعيشوا دون عقيدة. غير أن سمث وهيك وأمثالهما لا يرون أهمية في الطريقة التي نفكر بها نحن، أو النمط الحياتي الذي نعتمده، أو ما الذي تقرره الشريعة وتعاليم الدين. بينما نجد أن الشريعة والدين يعبران معاً عن لون خاص من السلوك العملي الذي يتناسب مع الإيمان الإلهي الصحيح.

○ اعتقد أن الصلة بين الدين والمستوى العملي هي مما اغفله شلاير ماخر نفسه. إذ أن نمط الحياة وطبيعة البنية الاجتماعية ولون القوانين هي جميعاً أمور مؤثرة في الإيمان الذي يؤثر بدوره فيها أيضاً. فكيف في وسع المرء حقاً أن يمتلك الإيمان ويعيش حياته مؤمناً دون أن يتعرف إلى الحقوق التي يمتلكها في الدنيا، وما الذي ينبغي له، وما هي الأعمال التي تتقاطع مع الإيمان ولا يحسن به الإقدام عليها؟ وبمعزل عن نمط الحياة الذي عليه أن يتقيد به أو المواقف التي لا بد أن يتخذها، عليه أن يعلم متى ينبغي له أن يتكلم، ومتى عليه أن يلزم الصمت... الخ، فقد ارتبطت هذه الأمور بما نمتلكه من إيمان. لقد عمد

اللاهوت الليبرالي - البروتستانتي الى قطع الصلة بين ((المؤمن)) و((العمل)) وبالتالي فقد انتهى دور الشريعة، ولا يحسن بنا الإصرار دينياً على هيكلية قانونية خاصة. كما أوصونا بعدم إبداء القلق حيال المعتقدات، إذ تم صرف النظر عن شيء اسمه ((العقيدة الحقة)) في هذا الاتجاه... إذن ما الذي يتبقى من الدين حين يتجرد عن العقائد الحقة وينفصل عن احكام الفقه؟ وفي الوقت ذاته ليس هنالك وجود للأخلاق، لأن شلاير ماخر بادر الى فصل الإيمان عن الأخلاق، فضلاً عن الميتافيزيقيا، اساساً ماذا يعني الحسن والقبح؟ وبالتالي فإن ما يتبقى من الدين هو بقايا من التعددية، او صبابة الإناء منها، فهو دين لا شريعة فيه، ولا عقائد حقة، ولا أخلاق تعبر عن مبادئ ثابتة وواضحة. بل هو مجرد شعور رومانطيكي شخصي، وميل قلبي يتجرد عن أي ضوابط للتقييم، كما أنه لا مجال للنقد او القبول والرفض. والسؤال هنا: حين نواجه هذا اللون من الإيمان الذي انفصل عن الميتافيزيقيا والأخلاق والمستوى العملي من الدين، فكيف يكون في وسعنا ان نزعّم بانه يؤدي الى الفلاح؟ إذ ما علاقته حينئذ بالفلاح والسعادة؟ ام ان علينا ان نعيد النظر في مفهوم الفلاح هذا؟

□ إنك تؤكد على البعد المعرفي، وأجد في الحقيقة أنه محاط بإشكاليات عديدة في نظرية التعددية كما تفضلت، وأتصور أن مفهوم الفلاح والسعادة في رؤية جون هيك يفقد مضمونه الحقيقي الى حد كبير. أرى أن هاجس الفلاح (الذي يمتلك جون هيك أيضاً) لا يجد حلاً له في التعددية، حيث يمكننا الزعم بأن ثمة تعددية في الإسلام أكثر حدة مما طرحه هيك، لكنها بالطبع وفق المفهوم الصحيح الذي لا يتخلى عن جانب الحقيقة. ذلك أن تعددية هيك تقدم معايير مبهمّة، بينما يمتلك الإسلام ضوابطه وموازينه. علينا أن نستوعب بشكل صحيح القصة التي ينقلها الرومي حول الراعي وسيدنا موسى، وأعتقد أنها ممتعة للغاية، إضافة الى أنها تتولى توضيح رؤية الإسلام للتعددية، وهي لا تتطابق مع منهج هيك. لم يكن الرومي يرمي الى القول بحقانية أو بطلان كل من تصور الراعي حول الله تعالى والتصور الذي

يحملة سيدنا موسى (ع)، كما أنه لم يكن في صدد الاعتراف بمشروعية العقيدة التي آمن بها الراعي وأنها وجهة نظر مقبولة بالنسبة إليه على أية حال. بل إن عقيدة الراعي كانت خاطئة، إلا أن الله تعالى يعفو عن بعض المخطين أيضاً، فيما لم يكن في الأمر لججاج وتعنت فهو سبحانه يسامح الصادقين المعذورين في جهلهم، دون أن يعني ذلك إلغاء الفواصل القائمة بين العقائد الحقبة والباطلة.

○ أي ان الرومي يؤمن بخطا الراعي هنا نظرياً إلا انه مع ذلك يمكن ان

يكون من اهل الفلاح والسعادة، وهذه نقطة مهمة للغاية فالهدى يختلف عن

الضلال، غير ان الضالين ليسوا جميعاً من اهل جهنم او من الخالدين فيها.

□ أعتقد أن هذا أعمق بكثير مما يطرحه جون هيك أو سمث، ذلك أن هؤلاء

يحاولون أن يجمعوا بين مختلف الأديان ويتولوا تصحيحها وفق ثقافتهم. غير أن الإسلام يقرر أن الفلاح والسعادة بيد الله تعالى، وأن رحمة الله كثيراً ما تشمل حملة الافكار الخاطئة. وهكذا لا ينبغي القول بأن من يحمل أفكاراً خاطئة فإن أفكاره تلك صحيحة، كلا فالخطأ يتباين مع الصواب لكن التعددية لم تنتبه للفرق القائم بينهما.

○ إذن يمكننا على حد تعبيركم ان نتولى تقييم المعتقدات من خلال ضوابط

عقلانية وموازنين قررها الوحي، ولا يلزمنا بالضرورة ان نكون مشككين. كما

ان بطلان العقيدة لا يعني ان حاملها من اهل جهنم مائة في المائة، فقد ورد في

القرآن والسنة النهي عن ان نتصور ان عقائدنا حقة بالكامل، او نتخيل اننا

ادركنا كل شيء بنحو صحيح. إذ يجب على الجميع ان يسيثوا الظن بأفكارهم

قليلاً بنحو عقلاني ومتواضع، حتى ان القرآن الكريم يقول إنكم ايها المؤمنون

غالباً ما تكونون ملوثين بشيء من الشرك، ناهيك عن اثر ذلك في القضايا

النظرية فما بالنأ بالمستوى العملي؟ فتمة روايات أوردها الشيخ مطهري في

كتابه (العدل الإلهي) وقد أيدها العلامة الطباطبائي وهي روايات ممتازة، فقد

جاء شخص مثلاً آل الإمام وقال له: إن كان المائز بين الحق والباطل والكفر

والإيمان دقيقاً بالنحو الذي يتحدثون عنه، فإن الناس جميعاً أو السواد الأعظم منهم هم من اهل النار. فقال له الإمام: كلا إن أكثر الناس من المستضعفين. أي أنهم يعانون القصور لا التصير. ويقول العلامة الطباطبائي في بعض كتبه بصراحة: إن تقسيم بني البشر الى مؤمن وكافر كلامياً وحقيقياً (لا حقوقياً وقانونياً) إنما هو تقسيم بعد الإبلاغ لا قبله، فالإيمان والكفر يعبران عن رد الشيء أو قبوله بعد العلم به اجمالياً. حتى أن الترييد والشك اذ إعتري المرء بنحو عميق بسبب ضعفه الشخصي ومنعه عن الإيمان الكامل، يعتبر كفراً، غير أن ذلك لا يعني أنه يؤدي به الى جهنم بالتأكيد. ويتحدث الشيخ مطهري عن الكفر بمعنى الجحود أي ذلك الذي ينطوي على العناد والإنكار والتعنت، وهو الذي يؤدي بصاحبه الى النار. يمكننا في ضوء ذلك أن نرفض المبادئ المعرفية لهذا اللون من التعددية بالكامل، وأن نؤمن في الوقت ذاته بأن غالبية بني البشر سيرزقون حسن العقبي والفلاح حتى ولو امضوا فترة مؤقتة في جهنم. إذن لا بد من امتلاك (هاجس الحقيقة) و(هاجس النجاة من النار) معاً.

□ أجل إن هذا صحيح تماماً، فالإسلام يوصينا أن نصون حرمة الحقيقة وأن نحذر من مساواتها بالضلال، ولكن وفي الوقت ذاته يمكن أن نتخذ بأن غالبية بني البشر سيشملون برحمة الله في عاقبة الأمر.

○ كنا حتى الآن نتحدث حول اتباع الانبياء، وحول طبيعة الرؤية التي يلاحظ من خلالها المسلم أو المسيحي أو اليهودي اتباع الأديان الأخرى. غير أن هنالك حديثاً مشابهاً لجون هيك حول الانبياء أنفسهم، إذ أن الانبياء مختلفون فيما بينهم. لا شك أننا نؤمن بالمفاضلة بين الانبياء بيد أننا نرفض القول بأنهم يختلفون ويتقاطعون مع بعضهم، إذ يقرر القرآن الكريم أن كل نبي كان يصدق الانبياء الذين سبقوه. يمكننا القول بوجود لون من الاختلاف في المرتبة بين الانبياء، غير أن الشأن في أنه هل يسعنا القول بأن الانبياء قد جاؤوا بشرائع

متعددة، لأن كلاً منهم قد نظر الى ((الحقيقة المطلقة)) من زاوية خاصة، بمعنى ان رؤيتهم لم تتطابق للحقيقة، مما يفسر ذلك الاختلاف او التقاطع القائم بينهم؟ وبكلمة اخرى فإن اختلاف الظروف الشخصية لكل نبي او تقاطعها مع ظروف الآخر قد ادى الى اختلاف في الرؤى او التعارض في الآراء والاختلاف احياناً، مما ادى بدوره الى نشوء شرائع مختلفة واتباع متفاوتين او متقاطعين ربما. اي اننا في الواقع نرجع النقص الذي تعانیه ملاحظة الحقيقة المطلقة، الى الانبياء انفسهم، كي نقول بانهم مثل اولئك الذين اصابت يد كل منهم جزء من جسم الغيل في الظلام. ونجد ان اتباع التعددية الدينية ومؤيدي جون هيك في ديارنا يعتقدون ان (التجربة الدينية) التي يمر بها الانبياء (الوحي) لا تختلف كثيراً عن التجارب التي يمر بها المتصوفة وغيرهم. قصارى ما هنالك انه يوجد اختلاف في تفسير التجربة وما يقدم حيالها من بيان.

□ يؤدي هذا في الواقع الى تشويه مفهوم النبوة جذرياً. إنما يوحى الى الانبياء على ضوء قرار إلهي بذلك، لا أن ذلك يعني بأن ثمة رؤية تكونت لديهم نتيجة لملاحظتهم الحقيقة من زاوية معينة ثم راحوا يتحدثون عن الرؤية تلك. علينا الحذر من تغيير مفهوم الوحي، إذ أن ذلك التفسير سيلغي الفوارق القائمة بين الانبياء وبين الآخرين كالمتصوفة، وحتى من يزعمون النبوة والمخادعون. كانت ثمة اختلافات محدودة بين الجوانب العملية من شرائع الانبياء إلا أن هنالك تفسيراً آخر لذلك الاختلاف، وهو لا يقوم على اختلاف بين وجهات نظر الانبياء أو زاوية الملاحظة لديهم. أعتقد أن من المناسب أكثر لمفهوم النبوة اعتبار مستويات الاختلاف تلك أنها ناشئة عن حكمة إلهية تلاحظ طبيعة المراحل التاريخية والحقب التي مرت على المجتمع الإنساني، فهو تعالى يعلم ما هو المناسب من التعاليم للفترة الزمنية المعينة التي أرسل فيها النبي الفلاني، ثم تأتي تعاليم تتناسب بشكل أكثر مع النبي التالي.

وبالمناسبة ليس من صالح التعددية أن يقدم السادة على تعميق الخلاف وتجزيره بين الانبياء، بل إن ذلك يضر بمفهوم التعددية كما طرحه جون هيك، ذلك

أن الأخير حاول القول بأن جميع الأديان تنطوي على الحقيقة فلا فرق بين أن يكون المرء مسيحياً أو بوذياً. غير أن السادة هنا يقولون أن الأنبياء مختلفون ويحملون وجهات نظر متقاطعة. أما على ضوء ما نعتقد به فإن شرائع الأنبياء انما تناسب ازمانهم ومراحلهم التاريخية وحسب، باستثناء الشريعة الخاتمة التي تتناسب مع مختلف العصور، وتلاحظون طبعاً أن هذا لا ينسجم أيضاً مع تعددية هيك.

○ إذن ليس الحديث عن تعدد الرسائل بل تتطابق مرادات الإنبياء ورسالاتهم مع بعضها، إلا أن لكل حقبة تاريخية أو اطار اجتماعي ما يناسبه من لون الطرح... حتى جاءت الرسالة الخاتمة فنسخت الشرائع السابقة. لقد تفضلتم بان التفسير الذي قدمه السادة للوحي يؤدي في الواقع الى التلاعب في مفهوم النبوة وتغييره. وهنا يمثل تحديد الفارق بين النبوة والمكاشفات التي تحصل لمن يمرون بتجربة باطنية، سؤالاً مصيرياً ثمة فوارق اساسية بين النبي وبين الإنسان الباطني، ولدينا في علم الكلام ضوابط تتكفل فرز المكاشفات العادية عما ليس بمكاشفة بل اصطفاء إلهي لدور النبوة والرسالة. إضافة الى تساؤلنا حول مصدر الالفاظ والنصوص التي يأتي بها النبي، فهل هي منه ام من الله تعالى.

□ إن ذلك لا يمثل إشكالية معقدة، فأولاً ليس هنالك مثل القرآن في الأديان الاخرى. إن واحداً من الأخطاء الشائعة هو تصورنا بأن النصارى يؤمنون بالإنجيل بوصفه رسالة إلهية موحى بها الى سيدنا عيسى (ع). لكن الأمر ليس على هذه الشاكلة فإنه لا يؤمن النصارى بعقيدة كهذه، فقد تم تدوين الأناجيل الأربعة هذه بعد المسيح بعدة قرون وهي غالباً ما تتحدث عن السيرة العملية للمسيح.

إذن لو كنا نبحث عن الوحي فعلينا أن نعلم أنه لا وجود لدين سوى الإسلام يزعم بأنه يمتلك نصاً صحيحاً بالكامل مصدره الوحي، رغم أن هنالك أحاديث وأخباراً نبوية وردت عنهم، ويعترف بذلك النصارى أيضاً، لكنهم يقدمون تبريراً آخر. إذ يقولون إن السيد المسيح هو في نفسه وحي الله [او كلمته] فليس من

الضروري أن يأتي بكتاب سماوي وسيرته كافية في ذلك. إذن ليس هنالك مبرر للمقارنة بين القرآن والكتاب المقدس، وما يقوله النصارى حول المسيح يختلف كثيراً عن عقيدة المسلمين في الوحي والقرآن.

○ إن الرجوع الى القرآن الكريم هو الذي يشكل لدى المسلمين طبعاً معياراً للتمييز بين ما هو (وحي) وبين ما سوى ذلك، فحينئذ يتضح لنا ما هو كلام الله وما هي الانماط الاخرى مثل التجارب العادية للمتصوفة والعرفاء وحتى الإيحاء الشيطاني.

□ لم اقدم ضابطة عامة هنا، وقد أوضحت أن أهل الديانات الاخرى أنفسهم لا يزعمون أن في حوزتهم وحيّاً خالصاً كالقرآن.

استمعت يوماً في تكساس الى محاضرة ألقاها هانس كوك وهو لاهوتي كاثوليكي، في الجامعة التي كنت أدرس فيها. وقد أشار ضمن حديثه هناك الى أنه يؤمن بأن محمداً (ص) نبي مرسل من قبل الله، فسارع جمع من المسلمين الى التكبير والتهليل وحمدوا الله على إسلام السيد المحاضر. لكنه علق على ذلك قائلاً: لكنني لم اعتنق الإسلام. فقال المسلمون باستغراب: غير أنك تؤمن بنبوة محمد، فأجاب قائلاً: أجل أو من بذلك بيد أنني أو من أيضاً أن المسيح هو الله نفسه.

سألني عن الفرق بين القرآن وما يقوله العرفاء ونحوهم، ونجد أن هنالك ما انزل في الماضي على الأنبياء الآخرين، وحين نقارن برسالة سيدنا إبراهيم أو ما جاء به موسى وعيسى (ع) وغيرهم، سنلاحظ أن القرآن أكثر تكاملاً منها بالتأكيد، في ضوء المعيار الذي لاحظنا به تلك الرسائل، وهذه النقطة هي أكثر أهمية من مختلف مستويات الإعجاز. وهو ما يدركه بوضوح اولئك النصارى أو اليهود الذين يعتقدون الإسلام بعد مطالعتهم للقرآن الكريم، وفي وسعنا أن نحدد ذلك عبر ملاحظة دقيقة وصادقة. سنلاحظ المنهج الذي يقترحه القرآن، وندرك كيف أنه أكثر تكاملاً من الرسائل التي جاء بها إبراهيم وموسى وعيسى (ع). واحسب أن العقل الإنساني مؤهل لإدراك ذلك، ولا أعني بذلك العقل الأرسطي، بل في مفهومه المتعارف بين

الناس، وهكذا فإن ذلك العقل يدرك من خلال ملاحظة دقيقة أن الإسلام يتمتع بتكامل أكبر مما في الأديان الأخرى، وأنه لم يبلغ إيجابياتها بل عمل على تكميلها وتصحيحها.

يتأكد ذلك لدى الأشخاص الذين يعيشون هاجس الهدى والحقيقة، أي أولئك الذين يبحثون عن شيء مفقود بالنسبة اليهم، حيث أن الأمر مختلف مع غيرهم، إذ يمكن حين نعرض عدة كتب دينية على أولئك أن لا نجدهم يفرقون بينها بل سيعتبرونها جيدة جميعاً. لكن من يعيش هاجس الحقيقة والهدى يجد فارقاً عظيماً مع القرآن من خلال عقله وفطرته اللذين سيتوليان عملية التقييم.

○ لا يعتقد المسلمون بأن الله هو مصدر دلالات القرآن ومضامينه وحسب، بل يؤمنون أنه مصدر الألفاظ والعبارات أيضاً لأن شخصاً هو محمد بن عبد الله أفاق من حيرة المكاشفة، وحاول أن يعثر على اللفظ ينقل من خلالها مضمون مكاشفته إلى الآخرين. غير أن واحدة من التبعات الأكيدة للتعددية الدينية التي يبشر بها أولئك السادة تفترض أن اللفظ القرآن هي اللفظ النبي نفسه...
□ لقد قال فضل الرحمن أشياء من هذا القبيل، فهل تعرفه؟

○ أجل لقد توفي منذ فترة، وهو باكستاني تعرض إلى التكفير والطرود بسبب أفكاره تلك، وقد تحدث عن تعدد الصراط المستقيم، وبشرية الوحي واللفظ القرآن، كما اعتبر القرآن تفسيرات النبي الخاصة لما مر به من تجارب روحية وحالات معينة.

□ غير أن ذلك لا يقوم على أي أساس، بل هو إنكار صريح للنبوة في الدائرتين العامة والخاصة، ذلك أنه يعني أن النبي هو الذي اختلق هذه الألفاظ من عنده لتحقيق مآربه. ولماذا لا نقول إن الله تعالى هو الذي استهدف تقريب مضامين الرسالة عبر توظيف تلك الألفاظ الخاصة ذات الصلة بالبيئة والظروف التي بعث فيها النبي، فأمر تعالى رسوله (ص) بقول ذلك، واستخدام هذه التعبيرات لإفهام الناس في الجزيرة

العربية والعالم أجمع. لا أعتقد أن من الصعوبة استيعاب هذه القضية، ولو توخينا الدقة في ملاحظة مفهوم النبوة لتوصلنا الى النتيجة ذاتها، بمعنى أن النبي هو شخص يحمل رسالة الله، لا أنه مسؤول عن كتابة تلك الرسائل والشرائع وإعدادها، ومن الواضح أن الأخير يعبر عن إلغاء النبوة. لكن النبوة تعبر عن الوعي بحقيقة معينة دون ابتداع شيءٍ ما.

○ ما هي الضوابط والموازن التي يمكن اعتمادها في تقييم التجارب الباطنية والروحية؟ وهل في وسعنا أساساً أن نتحدث عن صحة تلك التجارب وخطئها، أم انها تجارب روحية على أية حال؟

□ يعتقد المسلمون أن كل ما يتقاطع مع الاسلام فهو من الحالات النفسانية أو احياءات الشيطان، وقد كانت ثمة رغبة شديدة تملكني في التعرف الى الدور الذي تلعبه المكاشفات بالنسبة للعرفان. ويتطرق نجم الدين الرازي^١ في (مرصاد العباد) الى المكاشفات بنحو جيد، فهو يقول منذ البداية ان الشريعة هي المعيار في ذلك ولا يمكن أن نتقبل ما يتقاطع معها. فما هي معطيات الكشف يا ترى؟ حين يتوجه السالك الى الغيب والمكاشفة ستتقلص اهتماماته بشؤون الدنيا ويتضاءل جانب الأنا لديه، إضافة الى أنه سيتمكن من إدراك ذاته بنحو أفضل، والأساس في ذلك هو الشريعة الى جانب المسلمات العقلية. لقد كان مهماً لدي أن أجد نجم الدين الرازي يتكلم بهذه الطريقة، رغم أن المكاشفات كانت مهمة بالنسبة اليه وتمتع بمكانة مميزة، ورغم ذلك فإنه لا يمنحها حجم الأهمية الذي نجده لدى البروتستانت الليبراليين مثلاً، حين يجعلون التجربة الروحية بمفردها جوهر الدين. نعم لم يرتكب العرفاء المسلمون أبداً ما ينتمي الى مستوى التطرف الذي نلاحظه لدى شلايرماخر، حتى أن شخصاً مثل نجم الدين الرازي يتحدث عن العقل والشريعة رغم أنه من ذوي الكشف والتصوف.

○ لا يمكننا في الواقع أن نقارن التجربة الباطنية للبروتستانت الليبراليين

مع مسك عرفاننا بل هما نمطان مختلفان. كما لا شك ان هنالك لونا من التعددية التراتبية في المكاشفات وطابعها الشخصي، في الفكر الإسلامي ضمن بعض الموارد.

□ نعم هو كذلك.

○ كما يمكن القول بانه لا بد للمكاشفات تلك ان تتحرك في إطار الشريعة والرسالة النبوية رغم ان كلا منهما يمثل طريقاً خاصاً الى الله، إذ لا يصح ان يتقاطع الكشف مع الوحي او يؤدي الى إلغاء الشريعة أولاً كما لا ينبغي ان يؤدي الى نقض المسلمات العقلية ثانياً. ولدينا بالطبع اشخاص من المتطرفين وغلاة الصوفية اعتقدوا ان السلوك العرفاني الشخصي منوط بالتخلي عن الشريعة، معتقدين ان الاخيرة مجرد وسيلة واداة، وانها لم تات للمتصوفة. ونجد ان هذه الاتجاهات غالباً ما ابتليت بالفساد الخلقي وباشكال غريبة كما أمنت بترهات بديهية البطلان.

□ ليس كل من زعم أنه صوفي فهو كذلك حقاً، فكتب العرفان التقليدية التي تركها المسلمون تقول ببطلان تلك النماذج التي تتقاطع مع الشرع والعقل. لكن ذلك ما ابتدعته بعض الفرق المنحرفة التي كانت على هامش العرفان والتصوف، والتي كانت متأثرة بجملة من المذاهب غير الإسلامية.

○ انك لا تعتبر ذلك من العرفان إذن، فالعرفان لا يمكنه ان يتقاطع مع الاخلاق او الفطرة او البديهيات. يدور سؤالي التالي حول ما يبدو ان القرآن يتبناه مما يظهر كلون من احتكار الحقانية، كما في قوله تعالى (ان الدين عند الله الإسلام) ونحو ذلك.

□ لا شك أن للإسلام مفهوماً عاماً يكون سيدنا ابراهيم وسيدنا موسى طبقاً له من المسلمين ايضاً. فبعض تلك القضايا التي تبدو محتكرة في القرآن إنما تتصل بمفهوم الإسلام العام بما يعبر عنه بالتسليم لله عموماً. غير أن القرآن حين يتحدث عن

الإسلام فهو يعني أن ما سوى دين محمد (ص) لا يقبل من المرء في هذا العصر، أي أن الإسلام في معناه العام انحصر حالياً في الإسلام بمفهومه الخاص.

○ ذلك يعني أن الإسلام معناه الخاص هو الدين الحق منذ أكثر من ١٤٠٠ عام وحتى نهاية العالم، وهذا ما يبدو منه الاحتكار الذي لا يمكن التوفيق بينه وبين التعددية.

□ أجل لا يمكن التوفيق بينهما، كما ليس من الضروري أن يكون في وسعنا ذلك. فالدين الذي يسمح الله باتباعه حالياً هو دين واحد فقط، وهذا ما لا يمكن أن نوفق بينه وبين التعددية. ولكن لا شك أن الحقيقة الإلهية كانت في العصور الأخرى موجودة في بعض هذه الأديان. فقد قال الله إن المسيحية تناسب عصراً خاصاً لكن الفترة تلك قد انقضت، لا إن الدين المسيحي يخلو عن أي مستوى من الحقيقة. وإذا كانت التعددية تعني تحديد أهل الجنة وأهل الجحيم، فلا بد أن نقول: كثيراً ما يدخل الآثمون الجنة إنما بفضل الله، وهذا ما يناط برحمة الله ولطفه ومنتته مما نأمل أن يشمل الكثيرين.

○ نجد في الواقع أن ما جاء به النبي محمد (ص) هو أقرب الطرق وأكثرها استقامة وهو سبيل النجاة الوحيد أحياناً، وإذا كان المرء يلاحق الحقيقة فإن أكثر جوانبها تكاملاً هو الشريعة والأخلاق اللذين نتحدث عنهما. وذلك لا يعني بالضرورة أن يحرم من الجنة أولئك الذين لم يعملوا بقسم من شريعة الإسلام نتيجة لجهلهم وكونهم من المسضعفين (لا على أساس التعنت والعناد)، رغم أن طريقهم نحو الحقيقة ستصبح أطول وأكثر صعوبة غير أنهم سيصلون أخيراً إلى غايتهم. ولكن ألا تعتقدون أن التعددية تقضي على هاجس (البحث عن الحق) وملاحقة الحقيقة؟ إذ لا يجد المرء في ضوء مبادئهم تلك أن من الضروري المبادرة إلى ذلك ومحاولة تحديد الأفضل من بين الأديان.

□ أجل إن تأثيراتها تشمل حق البحث والحق في الاختيار أيضاً.

○ على سعيد آخر، لو عمدنا الى تضيق دائرة المهتمين، وقلنا بضلال كثير من بني البشر او اغلبهم، فإن البعض يتصور أن ذلك يتقاطع مع كون الله سبحانه هادياً.

□ يتمتع الانسان بالحرية، وأعتقد أن جوهر الإجابة على تساؤلك هو كون الإنسان مختاراً، ولقد حسب اولئك أن الإنسان هو مجرد شيء. كما أتصور أن الله يمتلك المبررات الكافية لما يفعل، حتى لو عجزت أنا عن تفسير ذلك، لكن علي أنا ان احدد مسؤوليتي بوصفي إنساناً حراً أحتاج الى انتقاء (الحقيقة). وقد فعل الله سبحانه ما كان عليه أن يفعل، وبقي ما أنا مسؤول عن فعله.

○ لا شك ان الله يمتلك مبرراته، ونجد الى جانب ذلك ان لبعض العرفاء كلاماً في موضوع ((إن الذات تبتهج بالذات))، كما يوجد في القرآن إشارات لوجه الحكمة في عملية الخلق. إنني أتفق معك في عجزنا عن تحليل افعال الله سبحانه بمقاييسنا نحن، إلا ان هناك ما يتوجب علينا استيعابه وقد اتاح لنا هو جل وعلا ذلك عبر العقل والنقل، وهذه هي الهداية. كما ان عنصر الحرية والاختيار الذي اشرت اليه يتمتع باهمية كبيرة، ويمكن الإجابة بان عملية الخلق لا تستهدف تحقيق الكمال الإجباري المفروض على الناس، بل الكمال الاختياري الحر. وعلى هذا الأساس فإن الله يحقق ذلك الهدف، ولعل من الممكن القول بان الكثير ممن يخفقون في تحقيق الكمال في هذا العالم ولا يبلغون كمالهم والتي هي احسن، فإنهم إذا مكلوا فترة في الجحيم سيستجيبون للهدى عندما تعرض عليهم بلحن شديد، كي تذهب الى الجنة جميعاً بعد ذلك.

□ يتمتع مصير الإنسان وقدره في المفهوم الإسلامي بالواقعية والتفائل في آن واحد. ثمة حقيقة لكل من الجحيم والجنة، وهما حصيلة لجهودنا التي نبذلها عن وعي واختيار وبحرية. إن رحمة الله تسبق غضبه دوماً، كما أن الغضب الإلهي نفسه إنما ينشأ عن رحمته بالإنسان.

الهوامش:

^١- أي الملاحظة التي سجلها جون هيك على المسيحية، مما أشار إليه لغنهاوزن آنفاً. (المحرر).

^٢- قصة الفيل هي اسطورة هندية قديمة تقول إن حكيماً دعا عدة أشخاص الى دخول كوخ مظلم ومحاولة التعرف على ما في داخل الكوخ (وقد كان هناك فيل نائم). حمل كل منهم بعد خروجه تصوراً يختلف عن تصور الآخر حول ما هو موجود في الداخل لأن أيديهم كانت تمس أجزاء مختلفة من جسم الفيل في الظلام. ويقال إنهم أكثروا الجدل بعد ذلك وراح كل منهم يرمي الآخر بالجهل أو الكذب. غير أن الحكيم حمل بيده مصباحاً وأخذهم ثانية إلى الكوخ فشهدوا هناك فيلاً واستغربوا لذلك، إذ اكتشفوا أن تخمينات الجميع كانت مخطئة. فسارع الحكيم إلى تهدئتهم قائلاً: لقد كنتم جميعاً على حق، غير إن كلاً منكم كان ينظر إلى الحقيقة من زاوية تختلف عن الجهة التي ينظر منها الآخر، لا سيما وأن الكوخ مظلم إضافة إلى حجم الفيل الكبير نسبياً. وترمي هذه الاسطورة إلى تصوير مهمة الإنسان العسيرة وهو يتحرك في ظلام مطبق محاولاً التعرف إلى الحقيقة خاصة وأن الحقيقة أكبر منه وأوسع نطاقاً (محدودية الإنسان وإطلاقية الحقيقة)، وما يستتبعه ذلك من محدودية في العلم. كما تفسر في ضوء ذلك الاختلاف القائم بين الأفكار على أساس أنه اختلاف في زاوية الملاحظة وحسب. (المحرر).

^٣- ال (Noumenon) تعني مفهوم الشيء كما هو في ذاته واقعاً، أو كما يبدو للعقل المحض في عالم النومينات على حد تعبير كانط، بينما تعني (Phenomenone) الشيء كما يبدو أو يظهر لنا، وهو التقسيم المعروف عن عمانوئيل كانط (ومن هذا اللفظ تشتق فلسفة الظاهريات (Phenomenology). لاحظ فيما يتصل بذلك مثلاً: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٤، ج ٢ ص ٢٧٠ فما بعد. (المحرر).

^٤- يستخدم لغنهاوزن هنا تعبير skepticism، وهو يعبر عن مذهب يؤمن بأن المعرفة الحقيقية أو المعرفة في حقل معين غير محققة أو مؤكدة، أو يدل على الشك في مبادئ الدين الأساسية (كالخلود والوحي... إلخ). لاحظ، قاموس المورد، مادة skeptic. (المحرر).

^٥- أو الشيء كما يتجلى للعقل المحض. (المحرر).

^٦- أي عالم النومينات على حد تعبير كانت. (المحرر).

^٧- من الأفضل استخدام تعبير الإسلاميات كمعادل للتعبير الإنجليزي (Islamology) الذي يترجم في الفارسية إلى (اسلام شناسي)، مما هو أضيّق دائرة من الاستشراق طبعاً، ويبدو أن دلالة الأكاديمية واضحة بما يكفي. (المحرر).

^٨- إشارة إلى قوله تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) يوسف ١٠٦. (المحرر).

^٩- هو عبد الله بن محمد ولقبه أبو بكر. صنف كتابه مرصاد العباد بالفارسية للسلطان علاء الدولة السلجوقي، ويتضمن مباحث في السلوك العرفاني وموضوعات المبدأ والمعاد. رافق متصوفة مشهورين كصدر الدين القونوي وجلال الدين الرومي (مولوي)، وتوفي عام ٦٤٥ هـ. يراجع لمزيد من التفصيل، دهخدا، علي أكبر، لغت نامه (القاموس). مادة (رازي). (المحرر).

مراجعة نقدية لملف

العيش سويا في فضاء التنوع والاختلاف

غالب حسن الشابندر*

كانت مبادرة جادة من مجلة (قضايا إسلامية معاصرة) أن تطرح موضوعة (العيش سويا في فضاء التنوع والاختلاف) في العدد الماضي (٣١/٣٢) من سنتها العاشرة، وجدية المبادرة تستمد مشروعيتها من حقيقة صارخة تجتاح العالم اليوم، حيث تسود العالم نزعات تنذر بخطر الحروب القومية والدينية والمذهبية، الأمر الذي يدعو المفكرين وأصحاب الأقلام الحرة من كل أبناء المعمورة إلى طرح القضية على بساط القراءة الجادة، وذلك في سياق من الحوار والنقاش والسجال، قبل أن يستفحل الخطر، وتحل الكارثة، خاصة وإن لغة حذف الآخر دخلت في كثير من ممارستها حيز التبرير الديني والأيديولوجي والاثني، مما يزيد من مخاطر المشكلة، ويعمق من مأساتها الإنسانية. الموضوعة بطبيعة الحال تنطلق من وجود مشكلة، وليس من فراغ، ومراجعة الدراسات والحوارات التي تضمنها العدد تبحث عن (امكانية) التعايش الثقافي والفكري والروحي والسياسي بين مختلف الديانات والثقافات والحضارات، الأمر الذي ينطوي على تصور مسبق، مفاده أن هناك ما

* باحث عراقي مقيم في السويد.

يهدد بحرب أو احتراب ديني وحضاري وثقافي وأثني، أو على أقل تقدير فوضى عالمية. وليس في ذلك غرابة بعد حملات التصفية العرقية التي اجتاحت البلقان، ونشوب نزعات اثنية متطرفة هنا وهناك، وبروز فكرة المركزية الأوروبية وفي مقابلها المركزية الأفريقية، وما يصاحب العودة إلى الدين من تنافس محموم على اجتياح العالم بوسيلة وأخرى، وانبعاث الثقافات المندثرة. لم نعد بحاجة إلى قراءة هذه الإمكانية بين الديانات والحضارات والثقافات العالمية وحسب، بل نحن بحاجة إليها حتى على صعيد الدين الواحد، المذهب الواحد، القومية الواحدة، فقد تشعبت المدارس وطرق التعاطي وأساليب الفهم داخل الإطار المذهبي المتجانس أصلاً بين الجيل القديم والجيل الجديد، بين أهل الجبل وأهل السهل وأهل الصحراء، بين الشعبي والنخبوي، بين أبناء المؤسسة وأبناء الثقافة العامة. فهناك موجات هائلة من التنوع والاختلاف، وخاصة في العالم الإسلامي، فهو ترسانة معتقدات وأديان وتصورات وثقافات وإثنيات وقوميات تتقابل الند للند، وفي داخل كل منها انشطار وتعدد وتنوع، فالخارطة مذهلة، والمساحة محتشدة بشكل عصي على الإحصاء والوصف.

ولم تعد شعارات مثل (احترام الآخر)، و(حق الآخر) وغيرها بكافية لحل المشكل، ودرء الخطر، بل القضية تحتاج إلى جهود دولية جبارة، قوامها ما يمكن أن يقدمه أصحاب الفكر، ممن تشبعت أرواحهم بالنظرة الروحية المتساوية المسافة من كل فقرات ومفردات هذا التنوع المذهل ولو بشكل نسبي.

لم يكن الحديث محصوراً حول إمكانية التعايش، بل تطرق الباحثون إلى الكثير من القضايا والموضوعات التي لها صلة بأصل المشروع، فكان هناك حديث عن الهوية، وعن الثقافة، وعن معنى التعددية، وطرق التفكير، والدين، والعقل، والعلمانية، وليس في ذلك غرابة، فإن إشكالية التعايش ليست إشكالية معلقة في الفضاء، بل لها علاقة وطيدة بكيفية التفكير، وبالموقف من الهوية، وتحديد وظيفة الدين، وحدود العلمانية ومفاراتها بين شرق وغرب... وتلك هي طبيعة المشاكل

والإشكاليات والموضوعات الاجتماعية، حيث تتسم بالتشابك والتناسج والتفاعل، ليست موضوعات خالصة، بريئة، بل هي موضوعات هجينة، تساهم كل حقول المعرفة في طرحها ومعالجتها ودراستها، من علم اجتماع ونفس وفلسفة وأنتروبولوجيا ولاهوت وأدب ولغة، ومن هنا يأتي سر ثرائها وسحرها وجمالها.

جدل العام والخاص

يستهل العدد الدكتور احמידة النيفر (وهو كاتب تونسي معروف) بالحديث عن (جدل العالمية والخصوصية) كمدخل لقراءة التعددية، والتعددية لدى الكاتب ليست تعددية دينية، بل شاملة، فهي دينية ثقافية حضارية، بصرف النظر عن تداخل المصطلحات والعناوين. وقد كان هدف الباحث إمضاء التعددية كقضية حتمية، نحتاجها بحد ذاتها، ليس بطرا، بل كضرورة نابعة من الواقع، ولأن التجربة التاريخية الإسلامية أثبتت أنها حقيقة، وأنها ضرورة.

ويقر الكاتب بفشلنا في الجواب على موضوعة المواطنة، مما يؤكد فشلنا في الجواب على موضوعة التعددية، فكأنما هناك تلازم بين القضيتين. بل أن سؤال العصر الذي هو كيف يمكن أن نعيش سويا ومختلفين، إنما هو توسيع لسؤال عن التساوي في الحقوق والواجبات. يدخل الاستاذ النيفر مباشرة في صلب الموضوع ليسطر لنا موقفين من قضية التعددية، الأول يقوم على ضرورة القطيعة مع التراث، مع الماضي، مع كل ما هو ساكن في الأعماق، فيما ينكر الطرف الثاني أي إمكانية لتحريك الساكن، وإمضاء الهوية كقدر، معرضاً عن فهم الآخر، وبالتالي، فكل الموقفين لا ينخرط في رهان التعددية، فإن التفرغ الكلي مسألة مستحيلة، كما أن العزلة هي الأخرى مستحيلة، مما يؤكد أو يعزز الخيار الثالث، وقوامه الجدل مع الذات والآخر، الربط بين الثابت والمتغير، بين المفارق والزمني، وهنا يكمن سر البقاء الحيوي. ويقترح مشروع قراءة التنزيل التي تتركب بين الإطار الخاص والأفق العالمي، كطريقة أو منهج للتوفر على الموقف الثالث، حيث يمضي التعدد ولا يدين

التناقض، ويسمح بالدخول في فضاء هذا الدين من أبواب مشرعة كثيرة، والقراءة التنزيلية قراءة تأويلية في الدرجة الأولى.

يستشهد الدكتور احميدة بمحاولة الفقهاء للجمع بين المطلق والنسبي، من خلال إيمانهم بأن مجال إصابتهم للحكم الشرعي يقوم على درجة الظن، فيما هناك يقين بما هو مطلق في السماء، وفي الوقت الذي كانت تتكون فيه أمة الدعوة من قريش، كان هناك الأفق العقدي الذي يفارق الزمان يتجسد في آيات العقيدة والإيمان! وفي تصوري كان الأولى بالدكتور أن يستشهد بهذا الثراء المذهبي والإيماني في الإسلام، حيث تفاعل النقل مع الواقع المفروز، فأنتج هذا التنوع المذهل في المذاهب والمدارس الكلامية والفلسفية، بل وحتى النحوية والفقهاء، فهذا الثراء إنما جاء من هذا الربط بين المفارق والزمني، بين السماء والأرض، بين اليقين والظن. يبقى موضوع في غاية الأهمية، ذلك هو تحديد آليات هذا الربط، وكيفية ممارسته، فنحن على ثقة أن هناك الكثير من المفكرين الإسلاميين يدعون إلى هذه الجدلية المبدعة، ولكن نفتقر إلى الحديث عن الآليات.

علمنة الدين... ماذا تعني؟

يشهد العالم اليوم عودة مثيرة للدين، وفي ظني أن هذا التصوير يجب أن يوضع في سياق أكثر تحديدا، فالمسألة هي عودة الدين في المجتمعات العلمانية التي قررت فصل الدين عن الدولة في كل مناهجها السياسية والاقتصادية، فضلا عن طريقة التفكير التي هي الأساس هنا، فالكلام عن عودة الدين في المجتمعات الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية في أوروبا وأمريكا وغيرها، وليس لذلك معنى في المجتمعات الإسلامية، فهذا الإطلاق صعب قبوله، ذلك أن هذه المجتمعات لم تعش يوما غربة بينها وبين دينها، بل كان الإسلام من أبرز محرركات تاريخها. هذه القضية يتناولها المفكر الفرنسي باتريك ميشيل ليؤكد في حوار أجرته معه قضايا إسلامية معاصرة، أن ليس هنا اندحار للعلمانية بعودة الدين إلى الساحة مرة

ثانية، بل تشكل هذه العودة انتصارا للعلمانية، ويوضح في المقدمة، أن العودة هذه تتسم بالراحة والاطمئنان، لأنها تأتي في سياق تحرر الكنيسة والمسجد والمعبد من لغة الإجماع، وتأصيلها للغة الاختيار.

وفي ظني أن انطباق ذلك على المسجد ما زال بعيدا بشكل عام، لكنه على المستوى الكنسي ربما حقق شأواً ملموساً، ولكن في عالمنا العربي والإسلامي ما زال ذلك بعيداً إلى حد ما، فالمسجد يملك سلطة روحية سياسية في كثير من الأحيان، والمجال العام للفكر الديني في عالمنا العربي الإسلامي ما زال يتحدث بلغة الوثوقية الدامغة. بدليل هذا الاحتراب المذهبي الذي لا تحمد عقباه، وهذه الفوضى الضاربة في أوصال الفكر الإسلامي، التي تتراوح بين الدعوة إلى القطيعة أو إلى الذوبان الكلي في الآخر يرى المفكر المذكور أن هذه العودة لم تكن على حساب العلمانية، ذلك (أن المجتمعات التي تمت علمتها تستطيع أن تنتج منتجات دينية، لكن هذه المنتجات الدينية الجديدة تتوافق مع الحداثة العلمانية نفسها، ومن ثم العودة هنا ليست لأشكال دينية تقليدية ولكن لفكرة التدين...). والسؤال هو: هل يصح هذا الكلام على منطقة الشرق الأوسط، التي تعتبر ترسانة التنوع الديني والمذهبي؟ لا بالطبع، وإنما الكلام كما يبدو يخص المجتمع الذي يعيش فيه الكاتب ليس إلا.

يرى المفكر أن هذه العودة انتصار للعلمانية وليست على حساب العلمانية، لأن العودة تتم وفق المعايير العلمانية، التي هي الاختيار، وقبل ذلك إخضاع الدين كظاهرة ووظيفة إلى مقاييس التجربة والفحص التعليلي والنقد، الذي يرفض تحكيم المقدس في استخلاص النتائج مهما كانت قيمة هذا المقدس.

والحقيقة هناك أكثر من تصور للعلاقة بين عودة الدين والعلمانية، تارة تتصور العودة وفق منهاج علماني كما بينا سابقاً، وتارة تعني أن العلمانية أمضت وظيفة الدين الروحية كأساس ومرجع لا يمكن التخلي عنه، أي هناك تعاون وتفاهم بين الدين والعلمانية، حيث كل في مجاله، ومن ثم فك الشباك بين كل من الزمن والروح، فلكل منهما مجاله الذي يبرع فيه، وهنا ربما أسجل نقطة، وهي أن مثل هذا

التفكير بدأت بعض بذوره تجد لها مكانا في تربة عالمنا الإسلامي والعربي، ولكن ما زالت تعاني من معوقات وعمل مضاد ليس سهلا التعاطي معه، ولكن بلا شك سوف تتسارع هذه البذرات في النمو، فيما إذا هبت رياح العلمانية على عالمنا العربي على مستوى الحكم، ومستوى النظم الاقتصادية والسياسية، حيث سوف تتغذى على مغريات هامش الحرية الذي توفره مثل هذه النقلة المرتقبة. كما أن فشل المشروع السياسي للحركات الإسلامية هو الآخر قد يشكل عامل تصعيد لحركة هذه البذرات التي أعتبرها بذرات طيبات، ويخال لي سوف يشهد العالم الإسلامي تحولات دراماتيكية على صعيد مستقبل الدين، وخاصة الإسلام، تتجسد في تأصيل الإسلام القومي، حيث سوف تطفح على السطح ظاهرة (الإسلام _ القومية) فنشهد ولادة إسلام عربي، وفارسي، وتركي، وباكستاني... وذلك بدل المدارس المذهبية بأسمائها الخالصة، أو من خلال تداخل معقد مع هذه المذاهب، وفي سياق صراع داخل كل دائرة، بين الجيل القديم والأجيال الجديدة، وفي تواصل حي ونشط وفاعل مع اجتهادات تتفاوت بين التجديد المنطرف والتجديد الهادئ، في مواجهة إصرار على تحكيم التراث كليا وبشكل شمولي، وهنا تجد عمليات تحويل الانتماء مجالها وممكناتها الموضوعية والذاتية، أي كما هو الحال الآن في المجتمعات الأوربية.

في هذا الخضم يتعرض المحاور إلى مديات وفرص انتشار ديانة على أخرى، فيرفض دعوى سيادة الديانة الانجيلية في المستقبل على حساب الكتلثة، ليمضي رؤية في غاية المتانة في تصوري، حيث يرى أن ذلك يعود إلى حيوية كل ديانة، بقدرتها على العطاء الروحي، وما يمكن أن تساهم فيه من تنمية للجانب العاطفي الحي، وإضفاء معنى متناغم على الكون. ولم تحقق الانجيلية هذا الحضور إلا لكونها ديانة تشجع على تنمية الذات، وتساعد على العبور للحداثة.

انتصار منطق الاختيار

يعتبر الشيخ محمد مجتهد شبستري من أساطين الفكر الديني التحديثي في هذا

العصر، وقد أغنى المكتبة الإسلامية بكتابات جريئة وجادة على هذا الصعيد، ومنتظر المزيد، ومما يضيفني على بحوث وأفكار هذا الرجل قيمة موضوعية كونه في الأساس رجل دين، ثم تخصص بالهرمنيوطيقا عبر اطلاعه الواسع على مدارس اللاهوت الجديد والاتجاهات التأويلية الحديثة، وقد ساهم في عدد مجلة قضايا إسلامية معاصرة الجديد من خلال مقابلة أجرتها معه المجلة، وكان عنوان اللقاء (أبعاد القراءة الإنسانية للدين). ترى هل يعني هذا أن هناك قراءة غير إنسانية؟ وهل يتضاد ذلك مع القراءة العلمانية للدين؟ يبدو أن القراءة الإنسانية هنا في مقابل القراءة الرسمية، أي قراءة المؤسسة الدينية. وأعتقد أن هذه القراءة إنما يلاحظ فيها المفكر المعروف قدرة الدين على تسلية الألم الإنساني، ومن هنا قد لا تكون قراءة (علمانية) بالضرورة، بل هي قراءة قائمة في نفسها. لقد جاء الحوار بين الشيخ والمجلة من خلال استعراض بعض أفكاره التي أودعها في شيء من بعض نتاجه، وعلى وجه الخصوص كتابه الموسوم بـ (إطلالة نقدية على القراءة الرسمية للدين).

ينطلق الشيخ في فكرته من رفضه للقراءة الرسمية، ولب القراءة الرسمية يتحدد ويتجسد في مبدأ واحد، ذلك هو (التكليف)، فيما القراءة الإنسانية تقوم على مبدأ آخر، ذلك هو (الاختيار)، فكان الموضوع أصلاً هو دراسة لهذين المفهومين ولكن في نطاق محدد هو (الدين)، وليس كل الدين، إذ لا مجال لهذه الدراسة بل لا صلاحية لها للولوج إلى عالم العبادة والدعاء وكل ما له صلة بشأن الروح، بل ذلك يختص بفضاء المادة، الفضاء الزمني، أي الحكومة، الاقتصاد، السياسة...

لغة التكليف تقوم على افتراض الحق مسبقاً ثم يتجه الطلب الرسمي إلى الالتزام بل العمل، فهناك مسبقات مفروضة تتكفل بها المؤسسة الدينية، وما على الآخر سوى الطاعة عملاً بمبدأ التكليف، فيما الاختيار يترك الفرصة للمخاطب أن يقيم ما هو الحق، وما هي مصاديقه، ثم يختار، وفارق كبير بين المنطقين.

يستعين الشيخ ببعض مفاهيم المنطق الأرسطي للتوضيح، حيث هناك القضية الحقيقية التي تصدق على كل حال، من دون تحديد زمني، فيما هناك القضية

الخارجية التي يناط صدقها بشروط تحقق موضوعها في الخارج في أحد الأزمنة، وأصحاب القراءة الرسمية للدين يقولون أن القضايا الخاصة بالأحكام الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية إنما هي على نحو القضية الحقيقية، وبالتالي، ينصب التكليف كضرورة لا بد منها، فيما معظمها قضايا خارجية في قاموس القراءة الإنسانية، ومن هنا يشخص الخيار كخيار لا بد منه.

يطرح الشيخ المنهج الظاهراتي لقراءة الدين في مجال الاحكام، أي القراءة التي تسير التحولات التاريخية المذهلة التي يمر بها الحكم الشرعي، ومن هنا لو أن الشيخ الكريم استشهد ببعض المقاربات المستلة من التاريخ لكان ذلك دليلاً على إمضاء القراءة الإنسانية حتى لدى الفقهاء ولكنهم لم يشعروا بذلك.

أن القراءة الإنسانية تتسلل خلصة ولو بنسبة ليست كافية إلى الكثير من جهود الفقهاء، فإن فكرة تغيير الاحكام بتغير الزمان والمكان إنما هي فكرة مستلة من فضاء القراءة الإنسانية، وإن كان الفقهاء مضطرين لذلك، بل حتى لو أن الفقهاء انطلقوا في ذلك من وجود ماهيات قارة مسبقاً، ثم أعطوا الحكم بإزاء ذلك، إلا أن هناك نكهة إنسانية خفية تفرض هذا الإجراء، وإن كان الفقيه لا يشعر بذلك، فهل هذا النزول لحركة التاريخ إلا تعاطف مفروض وغير مباشر مع منطق الحاجة الإنسانية؟ ألا تجري في الخفاء عملية اختيار سرية؟

ولكن هل يعني هذا انعدام تأثير الكتاب والسنة على قضية الحكم وإشكالية النظم السياسية والدستورية؟ يجيب الكاتب بالنفي، حيث يحدد الوظيفة بإرساء الحوار بين الدين والسياسة، وبالتالي تحييد وتشجيع أي شكل من أشكال الحكم التي تنتصر للعدالة. ومن جهة ثانية أن يستلهم المؤمن من النص الديني وظيفة نقد السلطة، وبالتالي، القراءة الإنسانية للدين تعطي للدين وظيفة الإرشاد والترشيد وليس وظيفة المضمون، وفي الأثناء تختفي فلسفة التكليف وتحل محلها فلسفة الاختيار. ولكن لماذا لا تخضع الروح هي الأخرى لقراءة ظاهراتية، وأقصد بالروح هنا النص العقدي، النص ذي الأفق الروحي، الدعاء أيضاً، الأخلاق أيضاً؟ هل يمكن القول

أن عقيدة التوحيد بنت زمنها؟ هل يمكن تأويل النص الأخلاقي ظاهرياً؟
 لم نجد جواباً واضحاً في خضم الحوار، وليس من شك أن القراءات الجديدة أو
 بعض القراءات الجديدة للنص الديني لا تستبعد مثل هذا المنحى، حتى على صعيد
 النص الروحي، فهل يمكن تحرير النص الروحي من القراءة الظاهرية، التي من شأنها
 توديعه في ذمة التاريخ بطريقة وأخرى؟

التعددية بين الممكن والطموح

التعددية أمر واقع، هذا ما يشي به الواقع، فالعالم اليوم ترسانة من الغيرية
 والتعددية والتنوع، تقاليد، ثقافات، أديان، مذاهب، لغات، ويمتد الخلاف إلى
 الشخص الواحد بصفته مجموعة من الأشخاص المخزونين في داخله، فهل هناك
 إمكانية للتعايش الإنساني رغم هذا التنوع الهائل؟ وهل من قيم بديلة عن القهر
 والعصف بالآخر؟ تطرح قضايا إسلامية معاصرة هذه الإشكالية على مجموعة من
 المفكرين العرب من خلال ندوة مشتركة أدارها رئيس التحرير الدكتور عبد الجبار
 الرفاعي، وفي الوقت الذي يبدو السؤال يتحدث عن قضية عالمية جاءت
 المساهمات وكأنها تجيب على قضية تتصل بالعالم الإسلامي العربي، مما قد يشير إن
 هاجس التعددية يشغل بال هؤلاء المفكرين الكبار.

يرى الدكتور عبد الوهاب بوحدية أن التعددية هي الأساس مادام علم
 الاجتماع والانثروبولوجيا، تربط ربطاً متيناً بين الشخصية الاجتماعية أو الفردية وبين
 وظيفة توديعها، مما قد يدرجها في خانة المكاسب الفطرية، ولكن رغم ذلك فهي
 مهددة بالتضاؤل أو الاندثار في الغرب والمجتمعات الناقدة له، بسبب ما يُمارَس من
 احتكار للعقول والنفوس والأدوار والوظائف.

ينبري الباحث العراقي الدكتور عبد الله إبراهيم ليشرح في العملية كلها، فأى
 حديث عن التعددية لا معنى له ما دام المجتمع العربي يعيش ضمن بنياته المغلقة،
 أي العشيرة والسلطة والمؤسسة الدينية، وغيرها من مكونات ذات صبغة ضيقة، لا

تسمح بالانفتاح على العالم والآخر، ولكن الدكتور هشام داود يرى في ذلك تشاؤما قائما على مبالغة لا داعي لها، فان الدكتور إبراهيم لا يلتفت إلى أن العشيرة مثلا خضعت لكثير من التحولات في مسار التحول العالمي والمحلي، فلم يعد ابن العشيرة منقطعا عما يجري في العالم، ولذا لا داعي لهذا الإطلاق المثير، وسوف أعلق على موقف الدكتور عبد الله إبراهيم لاحقا إن شاء الله. بل يذهب الدكتور داود أكثر من ذلك فيقول (أن القبيلة قادرة على إنتاج نفسها في واقع جديد وضمن تطلعات سياسية وسلطوية جديدة). يمتد الحديث إلى الهويات في سياق حوار ثري متزن، حيث يرى الدكتور ابو بكر باقادر أن الهوية تحولت إلى خيار وليس إجبار، هوية في الصباح وهوية في المساء، فيمكن لشخص أن يكون في الصباح عشائريا مع محيطه العشائري، ولكن في المساء يمكن أن يكون أمريكيا فيما إذا قابل وفدا حكوميا، وهذه الملاحظة يوردها الدكتور ابو بكر ردا على الدكتور عبد الله إبراهيم، الذي كما يبدو انطلق لا شعوريا في تصورات من فكرة ثبات الهوية!

ومن المعلوم أن التعدد واقعي، ولا يمكن إنكار الواقع، ذلك أن مجتمعاتنا تضح بمختلف الأديان والمذاهب والأفكار والقبائل والنحل والملل، وهذا ما يؤكده الدكتور ابو بكر باقادر، ولكن المسألة التي تحتاج إلى طرح وإثراء وقراءة هي مستويات هذا التعدد، فهل يكفي في ذلك أن تكون هناك عناوين دينية ومذهبية وعشائرية وأيدولوجية؟ هل هذا هو المستوى النهائي لمفهوم أو معنى التعددية؟

ان هذا مستوى من التعددية، ذلك أن هناك تنوعا لا يمكنك إنكاره، ولكن ماذا نقول لو أن هناك تفاضلا في هذه العناوين؟ هناك هيكل هرمي ينظم هذه العناوين؟ هنا تبرز صيغة أكثر عمقا للتعددية، فإن الاعتراف المتبادل بين هذه العناوين يقدم لنا نموذجا أرقى وأعمق للتعددية، ولكن هناك اعترافا متبادلا في الكثير من المجتمعات بين مكوناتها العرقية والدينية والمذهبية والأثنية، ولكنه اعتراف عند حدود حق الاسم مثلا، هنا يبرز مستوى أكثر ثراءً للتعددية، وذلك عندما يكون هناك تنظيم للسلطة على أساس هذا التنوع، أي ان هناك توزيعا عادلا للسلطة بين مكونات

المجتمع.... وبالتالي، ليس من الصحيح حصر التعددية في مستوى واحد، وهذا لا يستوجب تفكيك البنيات الأولى أو التقليدية للمجتمع، كما يذهب الدكتور إبراهيم. كانت التعددية الدينية محل اهتمام في الندوة، خاصة وإن هناك أكثر من رأي يؤكد عودة الدين إلى ساحة الفكر والسياسة في العالم، بل يدخل الدين اليوم في لحمه الصراع الوجودي، ولعل تحت ضاغط هذه الحقيقة يدعو أحد المشاركين إلى إيلاء علم الأديان المقارن أهمية كبيرة، لأن ذلك يساهم فعلا في التأسيس لتعددية دينية حية نشطة، ويلخص الدكتور ابو بكر صورة نموذجية لهذه التعددية بعبارة مضغوطة (أنني بقدر ما أؤمن وأرى مبررات لايماني، ينبغي أن يكون لدي الوعي أن أتفهم لماذا غيري يؤمن بتلك الصورة). وفي تصوري أن هذه التعددية تأخذ مكانها من حيز الواقع فيما إذا تفاعلت الأديان وتجاوزت من أجل عالم جديد، عالم يسوده التفاهم والحب والتعاون.

جدل عميق حول التعددية الدينية

يعالج كل من المتصوف الإيراني المسلم حسين نصر وفيلسوف الدين الأمريكي المسيحي جون هيك مشكلة التعددية الدينية بعمق وبرؤى جديدة، فكلاهما يقر أهمية التعددية الدينية، ويدعو إلى التعايش بين الأديان، ولكن لكل منهما منطلقه الخاص في العلاج. السيد حسين نصر يرى أن التباينات الدينية هي قدر إلهي مسبق، بتخطيط من الله، تخطيط مقصود وهادف، فالتثليث أو عقيدة التثليث تجل حقيقي للذات الإلهية أو الحق أو الذات الغائية، أي ليس هناك تحريف كما يرى بعض علماء الإسلام، بل هي قدر رباني، أمضي لأمة معينة، وتاريخ معين، بحكم ظروف معينة، وبالتالي، هو تجل صحيح، والمسيح تجلى بطريقتين بأمر الله، الطريقة القرآنية، والطريقة الإنجيلية. وهو الموقف الذي أثار عالم دين مسلم تحول إلى الإسلام من المسيحية. أكثر من ذلك، حيث يرى حسين نصر أن من واجبه أن ينصح صاحب عقيدة التثليث بان يتمسك بعقيدته فيما لو رام التحول عنها! في

المقابل يذهب هيك الى أن الدين هو استجابة بشرية للذات الغائية، وهذه الاستجابة تختلف وتباين من شخص لآخر، فكأن هناك نداء، نداء الذات الغائية، نداء الإنسان بان يتوجه نحوها، نداء فطريا، وتأتي الاستجابة حسب الظروف والمعطيات التي يمر بها المجيب، فالدين من البشر ولكن على صلة خاصة بالله، بالذات الغائية، وبالتالي، كل الأديان محقة وعلى صواب، وكلها تؤدي وظيفتها بنجاح! يقول السيد نصر (أنا كمسلم أَدافع عن الوعي المسيحي التقليدي لهذه الفكرة/ التثليث/ داخل نطاق المسيحية، وفي الوقت نفسه لا أراها وعيا مطلقا للسيد المسيح، ذلك إن هذه الشخصية من وجهة نظر المسلمين ليست حكرا على الديانة النصرانية). يرى نصر أن تفسير المسيح بأنه ابن الله لا يفي حق المسيح كاملا، ولذلك يجب أن يكون إلى جانبه تفسير آخر، ولكن هل كونه نبيا، مخلوقا كأبي مخلوق إنساني، كما هو تصور القرآن، في حاجة إلى تكملة؟ أي أليس هذا التصور كافيا، بل هو الحق؟ فهل في حاجة إلى تصور التثليث حتى يفي بحق السيد المسيح؟ ولم يطلق السيد نصر كلامه هذا جزافا، فعندما يقول هيك (إن كل تجل مختلف للحق رهن بالأفكار والظروف والأحوال الإنسانية إلى حد ما)، يؤيد نصر هذا التصور ولكن بضميمة مهمة، فهذا التجلي رهن الأفكار والظروف والأحوال الإنسانية بمقدار (ما تختاره الذات الإلهية من أوعية مختلفة الأشكال لتصب فيها شهداء الخالد). ولانحتاج إلى كثير عناء لنكشف المنابع الصوفية لفكر السيد حسين نصر.

في تصوري أن كل صورة للإله صحيحة نسبة إلى مختزنها في ذاته، فكل واحد من أبناء البشر يملك في خاصيته الروحية صورة ما للإله، وهي صورة ساهمت عوامل كثيرة في صياغتها، وهي بطبيعة الحال صحيحة في نطاق العوامل التي صاغتها، بمعنى ليس هناك صورة حاكمة على غيرها، بالصواب والخطأ، ومن هنا نحتاج إلى تعلم لاهوت جديد يلاحظ هذه الإشكالية، وعجبي من علماء الكلام وهم يحتكمون إلى العقل كما يقولون، في تجريحهم وتعديلهم للصور الإلهية المختزنة في الذوات الإنسانية، وهم جميعا خريجو مدارس فكرية ودينية وتاريخية

وسياسية متداخلة. ثم ما هو العقل الذي يرجعون إليه جميعاً؟ أليس مفهوم العقل تغير وتطور ودخل مسارات جديدة في الفكر المعاصر، كما أثبتت الدراسات والبحوث المعاصرة؟

يقول نصر (أنني لا أجد صعوبة أبداً، سواء كانت صعوبة عقلانية أو منطقية، في قبول تفسير المسيحية لحادثة الصلب، وتفسير الإسلام الذي يرفض وقوع الصلب)، وذلك اعتماداً على النجدة الإلهية للإنسان، حيث يصب الإله صورته في روحه، حسب المعطيات التي يعيش في كنفها، ومن هنا تشخص التعددية الدينية وكأنها فطرية أو قربية من الفطرية، سواء حسب تصور نصر أو تصور هيك!

هل يمكن الجمع بين الموقفين؟ نعم! فتجليات الله في الذات الإنسانية هي نتاج تفاعل بين رحمة الله من جهة وبين الواقع المعاش من جهة أخرى، حقاً أن مما يتضاد مع حكمة الله أن يطلب الله من الإنسان البدائي الذي لا يعرف التجريد، المنغمس في تحصيل لقمة عيشه بالصراع الدامي مع الطبيعة، أن يطلب منه أن يتصور الله في نطاق اتحاد الذات والصفات كما هي النظرية المعتزلية، وليس من الحكمة أن يطلب من الأمة الحاكمة أن تتصور الله مجرداً، في حين التصور التجسدي أقرب إلى حسها وتاريخها، كما هي طائفة السنة من المسلمين.

أن كلا النظريتين، نظرية حسين نصر أو نظرية هيك، تساهمان في إرساء قاعدة متينة لإمضاء التعددية الدينية، ولكنها في جانب نصر أقوى وأكد، لأن هيك من دعاة مراجعة الأديان لنقدتها وتهذيبها، وكذلك فعل مع المسيحية حيث يقوم بتهذيبها حسب زعمه من التثليث وغير ذلك، فيما يرى نصر أن ذلك مخالف لحكمة الله. ولكن كيف يكون الموقف من نظرية نصر وهناك مفكرون كبار غيروا ديانتهم، فهناك مسيحيون تحولوا إلى الإسلام بحجة وأخرى، كذلك العكس، فإن مثل هذه المفارقة كافية للدلالة على أن بمقدور الإنسان انتقاء ما يرجحونه من الأديان، وعليه يمكن أن يتعرض الدين للنقد، ويمكن أن يؤدي هذا النقد إلى تحولات كبيرة، وهو ما يتضارب مع نظرية السيد حسين نصر، هذا ما سجله الباحث المسلم محمد

لغنهاوزن على نصر، وهو مسيحي متحول إلى الإسلام. يمكن الجواب على ذلك إن مثل هذه التحولات نادرة ولا تسجل تياراً اجتماعياً، في حين تتوجه نظرية نصر إلى الدين الشعبي بشكل عام، حيث يسود السكون الإيماني إلى حد بعيد. تتسم الدعوة الإسلامية بأنها للعالم كله، فكيف ينسجم ذلك مع نظرية نصر؟ كذلك الديانة المسيحية... هذه نقطة من الصعب تجاوزها. ونحن في انتظار الجواب...

شايفان يعالج موضوع التعددية الثقافية

شايفان مفكر شرقي، يتألق عبر معالجاته الثرية لقضية الهوية وعلاقتها بالمتغيرات والتحولات الاجتماعية والفكرية في العالم، كل العالم، وله باع طويل في سبر أخايد الدين في ملحتمه الأولى، وفي تضاعيفه التي تتأسس في بحر الزمن، وكتابه عن ماهية الثورة الدينية ينطلق من الجنبه الوجدانية للتكوين البشري، ليؤسس مهارات نظرية رائعة، تصب في النتيجة النهائية لصالح الإنسان النوعي، وهو يعشق التراث الشرقي، بما هو عليه من: سحر، تقاليد، فكر، نظريات، شعر، ولكن ينحى إلى دمج كل هذه المكونات لدراسة العقلية الشرقية، من أجل أن يعلن انتصار الإنسان عبر تعطيله لنظريات التفوق والتغريب الكامل، فيما ينقد نقداً قوياً جارحاً دعاة الأصالة الخالصة، لأنها مجرد وهم تلهج بها حناجر الحالمين. في هذا العدد يركز نقده على منطق المركزية الثقافية، أي كون ثقافة ما هي المركز الذي يجب أن تدور حوله الثقافات الأخرى، كإحالة وتصحيح وتقييم وتقويم ونقد وبيان ومسار ونتيجة. ويشير إلى أن مرض المركزية ليس أوريبيا وحسب، بل هو مرض يبدو أخذ يسري بشكل مخيف إلى كل الثقافات، فكما أن هناك مركزية أوريبية هناك مركزية أمريكية، وهناك مركزية أفريقية، بل تتبدى المركزية الأخيرة أشد صلابة وتعصبا وشطحا من غيرها، ولكن الرجل يقر بأن المركزية الأفريقية قد تكون رد فعل على تلك المركزية الغربية - الأوريبية التي تصادر كل ما في التاريخ، باعتباره قشوراً أوفتاتاً فكرياً، فيما ثقافة الرجل الأبيض تتسم بالتناسق والعمق والقدرة على الإيغال

في مواطن الأمور، وهل ننسى تلك الكلمة التي أطلقها الفيلسوف الفرنسي رينان، والتي بموجبها يقرر أن العقلية الشرقية لا تتمتع بخاصية التحليل، وهي مجرد عقلية إنتقائية تجميعية، تلهف لمعرفة ما يخلقه ويكتشفه الآخرون لتجمع بين أوصاله في مركب هزيل، لا ينبئ عن عقل خلاق ولا خيال رائع.

يطالب هذا المفكر الكبير أن يتحول العالم إلى مجموعة ثقافات متبادلة الاعتراف، أي إلى تعددية ثقافية عالمية، ولكن شايفان كان دقيقا في طرحه، فهو لا يطرح التعددية على مستوى اسمي، بل يغوص في العمق لي طرح مفهومًا خلاقًا للتعددية الثقافية (ثمة بون شاسع بين تقبل وتصديق ثقافة معينة، مهما كانت درجة تكاملها ومرتكزاتها وبنائها التحتية، وبين رفع منزلتها إلى مستوى الثقافات الأخرى، ان احترام ثقافة من الثقافات إلى مصاف سائر الثقافات، والاعتراف الصريح بنصبيها من المعرفة الإنسانية، ليس من شأنه أن سيرفعها تلقائيا إلى مصاف الثقافات، ذلك أن تلك الثقافات تعبر عن أساليب أخرى في الوجود، ومستويات من الوعي).

ولم تستند دعوة المفكر الإنساني داريووش شايفان هذه إلى مفهوم أو أسلوب المساواة الرياضية، فإن مثل هذه المساواة تؤدي إلى (خلطة) حضارية تضع معها خصائص كل حضارة، وبالتالي، تعدم التاريخ، وتمزج كليًا بين التاريخ والجغرافية، فيما يجب أن يكون هناك تاريخ وهناك جغرافية، أي منطق (السلطة وليس الخلطة كما ينقل ذلك عن مفكر غربي هو دني لاكون). المفارقة الكبيرة أن منطق التعددية الثقافية قد يقود إلى تكريس منطق (الضعيفة)، الأمر الذي يجب معه معادلة ذلك بمنطق الحب كما أتصور، حيث تلك هي النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من هذا الطرح، ولكن هل هناك ثمة حب في مثل هذا المجال؟ في تصوري ينبغي الابتعاد عن المفاهيم أو المصطلحات العاطفية ونحن نغوص في لجة الموضوع الثقافي العالمي. إن المركزية الثقافية وخاصة في طبعها الأوروبية تستعيد العالم الإفلاطوني، حيث هناك وجود وظل الوجود، فهذه الثقافات المتميزة يجب أن تكون بمثابة ظلال انطولوجية للمركز، وهذا يرسم ثنائية قاصمة للظهور. نعم، فإن لسان هذا المركز

يرسم علاقة ثنائية بين وجود وظل (شعوبنا وقبائلهم، أدياننا وخرافاتهم، ثقافتنا وفولكلورهم...) وبالتالي، ينبغي أن تعلن في الوجود حقيقة واحدة، تلك هي أوربا والباقي غشاء. يندفع الدكتور شايفان بحماسة علمية استقصائية ليعلن (التعددية الثقافية، ونقد المركزية الأوروبية التاريخية والقومية، توأمان)، ولكن يستدرك ليصب جام غضبه على المركزية الثقافية الأفريقية، ليسخر من مقولة (التراث المسروق)، تلك الفرية التي تريد أن تعيد التاريخ كله إلى نقطة واحدة، الفرية التي تريد أن تجعل من أفريقيا غاية وليست بداية!

ليس من شك أن دعاة المركزية الثقافية يتمسكون بمنطق الهوية، فيما الهوية مفروضة من الخارج، ونحن نكسبها دون إرادة كما يقرر المفكر (بيتر كاوس استاذ جامعة جورج تاون). وفيما يكون لكل أمة تاريخها وتراثها المتصل بالثقافة، فإن هناك (تراثا ينبوعه خارج الإطار الثقافي، أنه تركة وصلتنا من الطبيعة ومن مشتركاتنا مع الآخرين، هذه عناصر فوق الثقافة تتصل بالبيئة الطبيعية والجسم، والركائز الوجودية للإنسان)، فهل بعد ذلك هناك هوية خالصة؟ وهل تصح الهوية بعد كل هذا لأن تكون ركيزة لتأسيس مركزية ثقافية، فإن الهوية أو تكوينها علاقة (متأملة، وذات وسائط، ونحن على علاقة دائمة بالعالم والآخرين)، ذلك ما يقوله استاذ جامعة جورج تاون الأمريكية.

بعد نزاع طويل مع المركزية الثقافية يخلص شايفان إلى سؤال مهم (هل الحوار ممكن في عصرنا الحاضر)، ويجب بنعم، ولكن بثلاثة شروط.

الأول: يجب العزوف عن التطرف الحاقد والخطابات المعادية لفلان وعلان، وهي خطابات تحترف اللعن لأنها تفتقر إلى القوام العلمي الرصين.

الثاني: يجب نبذ فكرة الثقافة المستقلة.

الثالث: نتقبل ونتذوق الفكرة التي تقول أن مستويات المعرفة إنما هي نتاج حوار

بين الإنسان مع ذاته ومع الآخرين.

وسؤالي هو: هل سوف يقتنع أصحاب المركزية الثقافية بمثل هذه الشروط؟

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية متخصصة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبد الجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصاله والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، واثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

- ١- نحو منهجية معرفية قرآنية د. طه جابر العلواني
- ٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة محمد ابو القاسم حاج حمد
- ٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية محمد ابو القاسم حاج حمد
- ٤- نحو فهم معاصر للاجتهد د. زينب ابراهيم شوربا
- ٥- الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث د. زينب ابراهيم شوربا
- ٦- الاسلام والاثربولوجيا د. ابو بكر احمد باقادر
- ٧- اشكاليات التجديد د. حسين رحال
- ٨- النص الديني و التراث الإسلامي د. أحميدة النيفر
- ٩- العرفان الشيعي د. خنجر حمية
- ١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة كمال الحيدري
- ١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد د. عبد الجبار الرفاعي
- ١٢- العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين مصطفى ملكيان

- ١٣- انثروبولوجيا الدين د. ابو بكر باقادر
- ١٤- النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة د.علي عبد الهادي
- ١٥- الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب ادريس هاني
- ١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد د. محمد الشيخ
- ١٧- المفكرون الغربيون المسلمون د. صلاح عبدالرزاق
- ١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور جمال دراويل
- ١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي الطاهر سعود
- ٢٠- المستنيرون الايرانيون والغرب د. مهرزاد بروجردي
- ٢١- التسامح ليس منة او هبة د. عبدالجبار الرفاعي
- ٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي د. فوزي حامد الهيتي
- ٢٣- رهانات الحداثة د. محمد الشيخ
- ٢٤- مخاضات الحداثة د. محمد سيلا
- ٢٥- فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي د. ابو يعرب المرزوقي

الموقع الإلكتروني لمركز دراسات فلسفة الدين

ومجلة قضايا اسلامية معاصرة

www.rifae.com



المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية
تصدر عن
جمعية المسلم المعاصر

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور / جمال الدين عطية

العدد (١٢١) السنة الحادية والثلاثون
ربيع ثاني - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤٢٧ هـ
يوليو - أغسطس - سبتمبر ٢٠٠٦ م

الإسلامية المعرفية

مجلة فكرية فصلية محكمة تصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صيف 1427/هـ 2006م

العدد 45

السنة الثانية عشرة

رئيس التحرير

طه جابر العلواني

أعضاء هيئة التحرير

عبد الجبار سعيد

التيحاني عبد القادر حامد

محي الدين عطية

فتحي حسن ملكاوي

لوي منير صافي

عدد خاص عن رؤية العالم في المنظور الإسلامي

المحرر الضيف: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة - شارع أحمد تقي الدين. بناية كولومبيا سنتر

قسم أ - طابق 4

هاتف: 00961-1-707361 / فاكس: 00961-1-311183

الموقع الإلكتروني: www.eiiit.org

الرقم الدولي ISSN 1729-4193