

# قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

العدد (الساوية عشرة) - العدد 51-52 / صيف وخرريف 2012 - 1433

رهانات الدين والحدائثة

(6)

الإيمان والتجربة الدينية

داريوش شايغان	أبو القاسم حاج حمد	مصطفى ملكيان
كيركيغارد	محمد مجتهد شبستري	قاسم كاكائي
نعيمة محمدي	محمد حسين الرفاعي	علي شيرواني

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

# قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر

السنة السادسة عشرة - العدد 51-52 / صيف وخریف 2012-1433

صاحب الامتياز ورئيس التحرير

**د. عبد الجبار الرفاعي**

مدير التحرير

**محمد حسين الرفاعي**

سكرتيرة التحرير

**إنتزال الجبوري**

صدر عن: مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

www.rifae.com – info@rifae.com

هاتف: 009647901978875 - 0096170619679

## مركز نور اساس فلسفة الدين

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

- 1- الدعوة للتعددية والتسامح، وارساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
  - 2- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
  - 3- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
  - 4- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.
  - 5- تعميم الاجتهاد ليشمل كافة حقول الموروث، واستبعاد عناصره القاتلة والميتة، واستدعاء العناصر الحية منه ودمجها بالواقع.
  - 6- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقا من: الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها.
  - 7- دراسة الدين والتراث على ضوء المناهج الحديثة للعلوم الانسانية.
  - 8- تطهير الدين من الكراهية والاكراهات.
  - 9- تحرير فهم الدين من المقولات والافكار والمواقف التعصبية والعدوانية.
  - 10- الكشف عن الاثر الايجابي للفهم العقلاني الانساني للدين في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.
  - 11- تبني الرؤى والمفاهيم التي تهدف الى مواكبة العصر، وتعزز المصالحة بين المتدين والمحيط الذي يعيش فيه.
  - 12- بناء مجتمع مدني تعددي تسود حياته قيم التسامح والعيش المشترك.
  - 13- التثقيف على الحريات وحقوق الانسان، وتجفيف منابع التي ترسخ مفاهيم الاستبداد، وتعمل على صياغة نفسية العبيد في المجتمع.
  - 14- تجلية الابعاد العقلانية والاخلاقية والانسانية والجمالية والمعنوية المضيئة في الدين والتراث.
  - 15- التحرر من سلطة السلف، واعمال العقل وشحذ واطلاق فاعلياته، والتوغل في الحقول المعرفية اللامفكر فيها.
  - 16- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.
- الاشترك السنوي:** المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار امريكي، الأفراد 50 دولار امريكي.
- يحق للمجلة إعادة إصدار النصوص المنشورة فيها، في كتاب، مستقلة أو ضمن مجموعة، بعد نشرها فيها.

## محتويات العدد

### كلمة التحرير

- 4 كيف نتحدث عن الإيمان في العالم المعاصر محمد مجتهد شبستري

### حوارات

- 13 الإيمان والتجربة الدينية مصطفى ملكيان  
59 غربة زائر شرقي في الغرب د. داريوش شايغان  
75 حاكمية الكتاب: دولة علمانية ومجتمع مسلم محمد أبو القاسم حاج حمد

### دراسات

- 98 التجربة الدينية د. علي شيرواني  
132 الإيمان والحربة والتجربة الدينية محمد مجتهد شبستري  
160 الإيمان عند كيركيغارد د. نعيمة بور محمدي  
201 التجربة الدينية والعرفانية عند ابن عربي د. قاسم كاكائي  
239 العقل واللاهوت النظري د. محسن جوادي  
266 حول الدين: خطب لمنكريه المثقفين رودلف أوتو  
278 الأنفسية حقيقة ثابتة كيركيغارد  
302 الإسلام والحداثة د. محسن كديور  
315 الإستيمولوجيا: تفكير في المعرفة العلمية الحديثة محمد حسين الرفاعي  
344 العقلانية الفقهية د. أبو القاسم فنائي

### نقد العدد الماضي

- 372 فكرة النقد محمد حسين الرفاعي

## كيف يمكن التحدث عن الإيمان في العالم المعاصر؟

محمد مجتهد شبستري

بأية شروط وفي أي المناخات الفكرية والنفسية والاجتماعية يمكن التحدث عن الإيمان بالله في عالمنا المعاصر؟ من الضروري بادئ ذي بدء ان أشير بشكل وجيز إلى أنماط الحديث عن الله في التاريخ الإنساني.

لقد شهد التاريخ البشري على امتداده أفكاراً وطروحات شتى - مباشرة وغير مباشرة - حول الله وما يتعلق به من مسائل. فريق تحدثوا عن الله في صورة إثبات فلسفي لمعتقدات معينة، وفريق آخر عبروا عن تجارب ووجدانيات إنسان متأله موضحين التجارب التي يكتسبونها، وما يجدونه من أمور وحالات تتصل بالله. طيف آخر خاضوا في التطورات والحالات الناجمة عن تجربة الحب بين الإنسان والرب. عشاق الله تحدثوا عن الله فيما يشبه قصة الحب والكلف. شخصيات أخرى عبروا عن المسألة على شكل ثقة مطلقة، وقالوا للآخرين كيف انهم وثقوا بالله وسلّموا أنفسهم له دون أي حساب لأي شيء. وفئة أخرى أخبرت عن نوع من الحيرة والدهشة الحقيقية. متأملون آخرون في الحقيقة الإلهية أفصحوا عن ملامح تفكيرهم الدائم غير المنقطع في أكثر الأمور إطلاقاً، وكيف ان هذا التفكير أوجد لهم أقصى الحالات وذرورة الارتباط الداخلي وسلبهم راحتهم وسكونهم. آخرون قالوا "نعم" للحقيقة النهائية - مقابل الموقف العدمي - فوجدوا "الله" في هذه الـ "نعم" التي قالوها للحقيقة النهائية.

طائفة ممن تحدثوا عن الله سجلوا شهاداتهم عن سماع خطاب ودعوة وتلبية لهذه الدعوة، وقرروا ان علاقتهم بالله علاقة متكلم ومستمع. جماعة أخرى تحدثت عن الله من

خلال قولهم إننا اخترنا الله في مقابل خيارات أخرى. وفي البحوث الكلامية الجدلية والدفاعية كانت هناك أنماط معينة - مباشرة وغير مباشرة - من الأحاديث عن الله. الذي سردناه إلى الآن هو أبرز الأشكال التي يمكن رصدها في أقوال وكتابات أناس متعبدين متألهين سجلوا تصوراتهم عن الله في عصور مختلفة، وفي إطار ديانات ومذاهب شتى. ولو تابعنا البحث والاستقصاء لألفينا مزيداً من التحليلات والبيانات في هذا الحقل. كل هذه أحاديث مباشرة أو غير مباشرة عن إله العالم.

من وجهة نظر المتألهين، تمثل الآراء أعلاه سنخاً صادقاً ومقبولاً من التحدث عن الله. ولكن ثمة إلى جانب هذا السنخ المقبول، صنوف كاذبة من الكلام عن الله نشير فيما يلي إلى اثنين منها:

1- هناك حديث عن الله في صورة تجسيد محدد لأمل أو خيال، بمعنى ان أناساً ومن دون ان يتفطنوا لأنفسهم تحدثوا عن صناعات أذهانهم وتصوروها إلهاً. أنهم تحدثوا عن شيء أوجدته طموحاتهم ورغباتهم أطلقوا عليه اسم الله.

2- وهناك حديث عن الله على شكل إيديولوجيا كاذبة ناتجة عن واقع غير سليم وظالم اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً.

قدم نقاد الفلسفة والثقافة والإيديولوجيا كثيراً من البحوث والدراسات في هذه الميادين وأوضحوا كيف تم التحدث عن الله بهذه الأشكال.

من جهة ثانية وعلى الصعيد العملي نواجه أيضاً على طول التاريخ نوعين من الآثار والمردودات العملية ترتبت على الدعوة إلى الله:

**الأول:** حديث عن الله يستتبع من الناحية العملية نشر المحبة بين الناس وإشاعة الخيرات والمبرات، وتقدير كرامة ذاتية للإنسان مضافاً، إلى سلسلة من الحقوق الإنسانية لا يمكن المساس بها. انه حديث عن الله يدعو إلى العدالة والحق والأخلاق، وينحاز للسلام والتعايش بين الشعوب والأقوام المختلفة، ويعترف عملياً ورسمياً بالميول والغرائز الإنسانية الطبيعية. هذا التصور والتحدث عن الله لا يتناقض بتاتاً مع سياق الحضارة، بل

ويمد يد العون لصناعة الحضارة النزيهة. هذا سنخ من الدعوة العملية كان مصدر استحقاقات عملية وواقع جيد في حياة الإنسان.

**الثاني:** في النقطة المضادة كانت هناك على امتداد التاريخ تيارات رفعت الله شعاراً لكنها على الصعيد العملي نشرت العداء بين البشر، وألغت الكرامة الإنسانية واستهانت بها، وضيعت حقوق الناس، وعارضت التحضر، وكانت مصدراً لصنوف شتى من البؤس في حياة الإنسان.

إذن، حينما نطالع ظاهرة المناداة بالله والدعوة إليه خلال أحقاب التاريخ البشري، نلاحظ نوعين من الكلام والدعوة إن على صعيد البيان والكلام، وإن من حيث التبعات العملية.

أجريت دراسات وبحوث جد مسهبة حول أنواع هذه الآراء وصنوف تلك التأثيرات. وحينما نراجع هذه الدراسات نكتسب رؤية رحيبة فيما يخص أبعاد التدين وألوانه المختلفة. ومن المناسب هنا الإلماع من بين تلك الدراسات إلى كتابين صدرتا قبل سنوات عن مؤسسة (Herdrbucherei) للنشر، أحدهما *Argumente fur gott* (أدلة لصالح وجود الله) والثاني *Religions kritik von fklanung bis Zur Gegenwart der* (نقد الدين من عصر التنوير إلى العصر الحاضر). يكتنف هذين المجلدين بمجموعهما أنواع شتى من الإيمان بالله والنزعات الإلهية الصادقة والكاذبة، ومختلف أشكال البيانات والأدلة المقامة في هذا الصدد، وأنواع التبعات العملية النافعة والضارة لهذه الدعوات والبيانات المختلفة، وقد وضع فصولهما طيف واسع من المتخصصين. واعتقد ان ترجمة هذا النوع من الكتب إلى لغاتنا، هو اليوم من أوجب الخدمات الدينية والثقافية الممكن اسدائها لمجتمعاتنا. وخلافاً لما يذهب إليه البعض، أرى ان نشر أعمال من هذا القبيل لا يتسبب إطلاقاً في إهزال الروح والفكر الديني، بل على العكس يساعد بامتياز على تنقية هذا الفكر وتلكم الروح وتعزيز مكانتهما.

بعد هذه المراجعة العاجلة لما وقع في التاريخ، بمقدورنا الآن التطرق لموضوع مهم يتلخص في السؤال الآتي: في أي ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية في العالم المعاصر

يمكن التحدث عن الله بحيث يكون الحديث حديثاً عن الله فعلاً؟ هل هذا الشيء ميسور على كل الأرضيات وفي كل الظروف؟ الواقع ان هذا الأمر يتطلب ظروفًا وأرضيات خاصة. الظروف هي:

أولاً- وخصوصاً في عالمنا الراهن - حرية النقاش والتعبير، فعلى خلفية حرية تامة في التعبير والبحث والنقد يتجلى أي الكلام هو حقاً كلام عن إله العالم، وأية الممارسات التي يُدعى إليها تحت عنوان الله هي فعلاً مصدر خير ومحبة وسعادة للإنسان، وأي كلام ليس بكلام عن إله العالم بل هو دعوة إلى الحقد والعداء والتضاد بين البشر.

إذا لم تتوفر في مجتمع ما حرية التعبير والبحث والنقد في هذه القضايا على نحو كامل، سيكون من الصعب تمييز هذين اللونين من الكلام، وهذين الصنفين من الدعوات العملية. حتى الذين يتحدثون عن الله ويدعون إليه هم أنفسهم لا يستطيعون إلا في مثل هذه الظروف الملائمة من حرية التعبير والبحث والنقد، أن يتأكدوا هل انهم يتحدثون عن الله حقاً أم لا. ذلك ان الإنسان في كثير من الأحيان لا يستطيع التعرف على الدوافع الحقيقية لبعض أفعاله وممارساته، وقد تكون دوافعه نحو فكرة معينة أو دعوة عملية ما، دوافع ومحفزات مغايرة للدافع الإلهي وهو غير شاعر بذلك. الانتماءات الاجتماعية والطبقية والصنيفية، وإرادة الحفاظ على جملة من المصالح باستطاعتها طبعاً خداع الإنسان. وأود هنا الإشارة إلى حديث اجتذبي معناه دائماً أشد الجذب؛ حديث يعبر عن صعوبة التعرف إلى الشرك الخفي، ويشير إلى طبقات جد عميقة ومعقدة في فؤاد الإنسان. جاء فيه ان الشرك يخالج أحياناً قلب الإنسان لكن الإنسان لا يشعر به، ذلك ان خلجان الشرك في قلب الإنسان مستور، مغمور، صامت وكأنه نملة سوداء تدب على صخرة وسط صحراء كبرى في ليلة مظلمة. كما ان الإنسان لا يشعر بهذا الديدب ولا يوليه اهتماماً، كذلك لا يطلع على خلجان الشرك الهادئ في قلبه. نماذج أخرى مشابهة لهذا الحديث تشير في الواقع إلى ان الذين يتحدثون عن الله عليهم التفتن إلى انهم قد يتحدثون من حيث لا يشعرون عن أنفسهم وليس عن الله في كل كلمة يطلقونها، ويعملون لأنفسهم في كل فعل يظنونه خالصاً لوجه الله. وحينما تكون القضية معقدة ودقيقة بالنسبة لصاحبها



نفسه، فهي بالطبع أكثر تعقيداً والتباساً على مخاطبيه ومستمعيه في المجتمع. خصوصاً في عالم اليوم حيث تستطيع وسائل الدعاية العامة باستخدام شتى أساليب التلقين وغسل الأدمغة؛ ان تظهر الليل نهاراً والنهار ليلاً! في ظروف التعبير والنقاش والنقد الحر فقط يتسنى فحص الأقوال والأعمال بنحو يتميز الحديث عن الله والحديث عن سواه، ويميز الفعل الإلهي عن الفعل غير الإلهي.

ثانياً- في بواكير طرح أية نظرية فلسفية، علمية أو دينية، حيث لا أحد يدري بعد ما هي مبانيها ومؤدياتها وأغوارها، يكفل النقاش والحوار الكشف عن مباني النظريات وأعماقها ويشي بمقتضياتها ولواحقها. كثيراً ما حدث ان قدم شخص ما نظرية في حقل معين لكنه لم يكن يدري بالضبط ما هي مبانيها ومستلزماتها. وعليه، فمن أجل ان تفهم النظريات الجديدة بنحو صحيح ينبغي فسح المجال لطرح وتمحيص كافة الأمور المتعلقة بتلك النظريات. قد تطول المدة سنوات وسنوات حتى يتبين إثر البحوث والحوارات ما تريد نظرية من النظريات ان تقوله بالدقة. بل ان اتضح كافة أبعاد النظريات الدينية التي تتحدث بشكل أو بآخر عن الله وتدعو إلى الله، يحتاج إلى زمان أكثر مما تحتاجه النظريات الأخرى. الذين يتخذون مواقف متسرعة من النظريات الدينية ويصدون عن استمرار النقاش، إنما يصدون في الواقع عن اتضاح مباني تلك النظريات ولوازمها. هذا التسرع مناقض للمنهج العلمي بكل تأكيد. التحدث عن الله يستدعي إعطاء الفرصة من قبل المخاطبين والمدعويين وصبرهم وترثيمهم.

أسوء الحالات هي ان تتخبط نظرية في دوامة الصراعات السياسية، ويخرج التعبير عنها عن نطاق الممارسة الفكرية والدينية. مثل هذا الحال تفسد النظرية الدينية وتنخرها من الداخل، وتلغي كل ضروب البحث والتفكير المنهجي المنتج حولها. التحدث عن الله ينبغي ان يبقى دوماً ذاتي المحور والأساس.

ثالثاً- ان التحدث عن الله يتطلب أرضية من التعاطف والتفاهم والتضامن. ومثل هذه الأرضية لا تتحقق إلا في مناخ تسوده المحبة والصميمية. مناخ النزاعات الإيديولوجية، والصراعات السياسية، والخصومات والصراعات الشخصية والحزبية والفئوية غير مناسب

للتحدث عن الله. ينبغي التنبيه إلى ان التحدث لا يتحقق بالمتكلم فحسب. أحد طرفي الكلام هم المخاطبون الذين يجب ان يفهموا، ولهذا لا يتكلم الإنسان مع الجمادات عادة. إذا لم يكن للمتحدث عن الله مستمعون يصغون إليه، فلماذا يتحدث أصلاً؟ وان يكون الإنسان مخاطباً مسألة لا تنفصل أبداً عن ان يكون الإنسان فاهماً. وبالتالي فالحديث لا يكون حديثاً إلا إذا كان له مخاطب يفهمه. على ان فضاءات فهم الخطابات مختلفة بحسب الخطابات. فضاء فهم الحديث عن الله هو التفاهم والتعاطف والتآلف، وهذه أحوال تتصل بفضاء آخر هو فضاء المحبة والصمیمية.

رابعاً- ان العلوم والمعارف البشرية والحياة الإنسانية كلما ازدادت اتساعاً وتنوعاً وتعقيداً، يغدو التحدث عن الله أصعب من ناحية ما، وأسهل من ناحية أخرى (بالطبع فإن هذه فكرة تصدق على مخاطبين مطلعين على العلوم والمعارف البشرية، وليس عامة الناس، إذ الحديث عن الله بالنسبة لعامة الناس يكتسي طابعاً دعائياً لا نروم الخوض فيه هاهنا)، وجه الصعوبة المضاعفة هو ان التحدث عن الله مع انه تعبير عن أقصى الحقائق وأسمائها، والعلوم والمعارف البشرية لا تستطيع بلوغ كنهها، إلا انها حقيقة لا يمكن التحدث عنها بما يتعارض وحقائق العلوم البشرية، ذلك ان الحقيقة النهائية لا يمكن ان تناقض الحقائق المحدودة رغم انها غير تلك الحقائق وأسمى منها جميعاً. الذي يريد تخطي مراحل هذه العلوم والمعارف البشرية ويتحدث عن السر الأقصى والحقيقة الأرقى بنحو معقول، يتعين ان يكون مطلعاً على هذه العلوم والمعارف، حتى لا يصدر منه ما يناقضها ولا يجعل الله في مقابل الإنسان وعلى النقيض منه. بديهي ان الطابع الضروري لهذه الإحاطة يعقد المسألة ويضاعف من صعوبتها. أضف إلى ذلك ان التحدث عن الله له وشائجه بكل ما نسب إلى الله على مر التاريخ، ومن المتعذر اليوم التحدث بشكل دقيق ومدروس عن الله من دون الاطلاع على تلك المعارف ونقدها.

النقطة المهمة الأخرى هي ان التحدث عن الله يجب ان يعنى بأسباب وخلفيات شتى صنوف الإعراض عن الله الملحوظة في عالمنا اليوم. للإعراض عن الله في عالمنا المعاصر مناشئ متعددة ومتنوعة، فمصدره ليس واحداً بالطبع. التصور القائل ان الإلحاد والإعراض

عن الله في العصر الراهن ليس سوى مسألة فكرية بحتة، تصور مجانب للواقع، فقد كان للإعراض عن الله في القرون الأخيرة عوامل عدة سأذكر في هذا المقام ثلاثة منها:

**الأول:** هو العامل المعرفي الفكري. فقد كان من ثمار الفلسفات الجديدة، ولا سيما الأنساق النقدية التي انطلقت في مجال المعارف البشرية، ان اجترحت مشكلات معينة لمقولة الإله، وكيف ينبغي ان يتصور وضعف البراهين المشهورة لإثبات وجوده، وهذا ما أفضى بالبعض إلى الإعراض عن الله. هذا الإعراض أو الشك الناجم عن التفلسف حالة تختص بجملة الفكر وأصحابه.

**الثاني:** للإعراض عن الله في القرون الأخيرة منشأ ذو طبيعة انثروبولوجية، بمعنى انه منذ زهاء ثلاثة قرون وإلى اليوم، جرب الإنسان الغربي نوعاً من الحرية يغيب في غمراتها الإله عن حياته. لم يكن لهذه التجربة صلة وثيقة بالفلسفة، بل كانت تجربة نفسية قبل كل شيء! الإله الذي كان قد أضحى في إطار الكنيسة وعن طريقها، مرجعيةً تفرض على الإنسان من خارجه ما يجب عليه القيام به بكل حسم وعسف، كان يفهم على انها عقبة أمام تحقق الإنسان وبلوغه طور التمام. انتهت هذه التجربة النفسية إلى تحليلات وفلسفات انثروبولوجية خاصة، واستدعت نقوداً عميقة في الثقافة والإيديولوجيا والرؤى الكونية والدين.

**الثالث:** للإعراض عن الله في عالمنا المعاصر، منشأ سوسيولوجي. انه الوضع الذي فكروا فيه مشاهير نظير ماركس ونضجوه وأطلقوا الدعاية له، فحينما تهتز أركان النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المبتني على هيمنة فئة على فئة واستغلال جماعة لأخرى كما حصل في الغرب، وتنفجر قضية بعنوان تحرير الإنسان من الجور الاجتماعي والطبقي، سوف يتزلزل أيضاً ذلك التصور لله الذي صاحب ذلك النظام واقترن به دوماً ووفر له التكييف الفكري والعقدي، وهذا ما حدث فعلاً وقاد البعض إلى الإعراض عن الله. ان معرفة أنواع هذا الإعراض وصنوفه تبدو اليوم حاجة ملحة، والذي يريد التحدث عن الله، لن يسعه تقديم شيء مؤثر في هذا المضمار بمعزل عن تلك المعرفة. عليه ان

يعرف العناوين البريدية التي ينبغي ان يبعث رسائله إليها، ومن هم مخاطبوه، وأي نوع من الإعراض عن الله يواجهه.

يلاحظ بعد كل هذا ان التحدث عن الله ازداد صعوبة في عالمنا الحاضر قياساً إلى ما كان عليه في السابق. انه عملية تستوجب كثيراً من المعارف والمعلومات، فهي تستلزم المعرفة بالماضي التاريخي للإنسان، والاطلاع على تاريخ الإلهيات والأديان، والتحولت الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي شهدتها المجتمعات الغربية والشرقية طيلة القرون الثلاثة الأخيرة. لا أروم القول ان جميع هذه المعلومات يجب ان تجتمع في شخص واحد، ولكن على كل حال، يتوجب على الذين يبغون التحدث عن الله في الأروقة العالمية وبين المفكرين الواعين، ان يكونوا على الأقل أعضاء في مجموعة علمية يكون لها إمام مقبول بهذه المسائل.

من جانب آخر ازداد التحدث عن الله في عالمنا المعاصر سهولة. على ان هذا اليسر يختص بفئة معينة هم أصحاب المعارف والمعلومات الغزيرة، إذ بالإمكان اليوم الاستعانة بكثير من العلوم والمعطيات البشرية للتحدث عن الله. لا أقول ان بالمستطاع إثبات الله والحقائق الدينية بالعلوم والمعارف البشرية، لأن مقصودنا أساساً هو عرض وبيان الحقائق الدينية بشكل مقبول بدل إثباتها. فمثلاً يتسنى استخدام الانثروبولوجيا الفلسفية المعاصرة، وهي حصيلة المزوجة بين العلوم التجريبية والاجتماعية حول الإنسان، لغرض تعريف الواقع الوجودي للإنسان ومظان ضعفه ونقصه وتوحده وضيق تخوم عقلانيته، وتعريف الإنسان لنفسه كما يلاحظ في التاريخ، وجعل هذه المعرفة للذات تمهيداً ومقدمة لمعرفة الله. حينما يتعرف الإنسان على نفسه ويكتشف ذاته تتخصب الأرضية فيه لمعرفة ربه. وهذا ما فعله لفيث من المتألهين المعروفين في القرن العشرين. ومن هذه النماذج المشروع الهائل الذي أنجزه المتأله البروتستانتي الكبير من ألمانيا "بول تيليش". فبالإضافة إلى كتبه المختلفة، وضع هذا اللاهوتي كتاباً مسهباً مشهوراً من ثلاثة مجلدات بعنوان: Systematische Theologie "اللاهوت المنتظم" قدم فيه بحثاً تفصيلية حول الإنسان وتعريفه لنفسه مستعينا بالانثروبولوجيا الفلسفية والعلوم الإنسانية. الجهود معمقة من هذا

القبيل تساعد على التحدث عن الله، وبهذا المعنى يجوز القول ان الحديث عن الله ازداد سهولة ويسراً.

خامساً- تتعلق بضرورة الاعتبار من التاريخ الإنساني فيما يتصل بمسألة التحدث عن الله. يشهد التاريخ ان التحدث عن الله له سبل متعددة ومنوعة، ولا بد ان تبقى هذه السبل مفتوحة على الدوام. في مطلع المقال أشرنا إلى أشكال مختلفة للإقبال على الله، وما أود تأكيده هنا هو ضرورة استخلاص العبر من هذا الواقع التاريخي الطويل. الذين يرنون إلى التحدث عن الله يجب ان لا يقطعوا طرق التعبير المختلفة عن الله، بمعنى انه لو كان المرء من أهل الفلسفة ويتحدث عن الله بلغة فلسفية، عليه ان يعلم انه في هذا المقام من أهل الفلسفة فقط. وإذا تحدث شخص عن الله بلغة العرفان عليه التنبه إلى انه في هذا المقام من أهل العرفان فقط. ما من أحد يجيد كافة الفنون والعلوم، ويناقد فيها ويمسك بيده جميع الطرق. وما من أحد يقبض بيديه على كامل الحقيقة الإلهية. كل يتحدث من منظوره ولا يلتفت في تلك اللحظة إلى منظورات غيره.

أضف إلى ذلك ان أي كلام هو كلام ذو طابع تاريخي، وبهذا ما من كلام عن الله يمكن نعتة بأنه الكلام النهائي الفصل. الفلسفة والإلهيات وعلم الكلام والعرفان كلها علوم تاريخية. التواريخ المسهبة التي دونت في هذه الحقول المعرفية تشي بهذه الحقيقة دون أي لبس. هنا أجد مناسباً تسمية سفر بحثي على جانب كبير جداً من الأهمية، يتألف من ستة مجلدات ظهر قبل سنوات، وتناول في مؤلفه تاريخ الفكر الديني وعلم الكلام بين المسلمين طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ولموضوعه صلة مباشرة بموضوع بحثنا. وضع هذا المؤلف العظيم البروفيسور "فان اس" وهو من خيرة أساتذة الجامعات الألمانية في حقل الإسلاميات. وقد كان المنجز الأبرز للبروفيسور فان اس هو بحوثه المستمرة في علم الكلام الإسلامي. ولا مرء ان مراجعة هذا الكتاب وأمثاله من المؤلفات، تهدينا بوضوح إلى تاريخية العلوم التي تحدثت عن الله والإيمان بالله.

## الإيمان والتجربة الدينية والنمط الجديد للحياة

حوار مع:

مصطفى ملكيان

○ ما هي تصوراتكم الأولية للإيمان الديني؟ إذا افترضنا الدين كياناً متألفاً من ثلاثة عناصر رئيسية: التجربة الدينية، والمعتقدات، والآداب والمناسك الدينية، ما هي العلاقة بين الإيمان الديني وهذه العناصر؟

□ ثمة نظريات عدة لتبويب قناعات الإنسان ومعتقداته، تنتمي غالباً لعلم نفس الدين، وتُصنّف فيها معتقدات البشر إلى عدة أصناف، يمكن تقسيم كل واحد منها في مرحلة لاحقة إلى عدة صنوف فرعية، بادئ ذي بدء أعرض تصنيفاً أفضله على باقي التصنيفات، ثم أتطرق لمكانة الإيمان والمعتقد الديني في إطار هذا التصنيف. أول من طرح التصنيف المذكور هو عالم النفس الأمريكي المعروف مارتين راكيتش، الذي صنف معتقدات كل إنسان إلى عدة حقول، ينخفض مستوى اليقين والرصانة فيها كلما اتّجهنا من الحقل الأول إلى الحقل الأخير.

الحقل الأول: المعتقدات الأصلية المجمع عليها "الإجماعية"، أو قل المعتقدات المركزية الإجماعية. إنها معتقدات أتوفر عليها أنا الإنسان كفرد، ويشترك معي فيها بقية الأفراد، لذلك تسمى معتقدات إجماعية، ومثالها: اعتقادي أنني فلان ابن فلان، أو أن الماء يرفع العطش، هذه بعض معتقداتي التي لا يخالفني فيها أحد، وربما صحّ القول: إنها تشكّل مساحة واسعة من Commonsense، أو الأفكار المرتكزة إلى

العرف المشترك بين البشر. إنها معتقدات بالغة الأهمية، إذا تززع يقين الشخص في أحدها، تززع يقيننا في سلامة عقله ونفسه، فهذه بالضبط أول علامات وأعراض الاضطراب النفسي؛ لذلك وصفت هذه المعتقدات بأنها أصلية أو مركزية. إنها أرسخ وأمتن المعتقدات لدى كل إنسان.

**الحقل الثاني:** حقل المعتقدات الابتدائية غير الاجتماعية، وهي غير إجماعية؛ لأن الآخرين لا يوافقوني جميعاً عليها، طائفة من الناس توافقني، وطائفة لا توافقني. وسمة هذا الصنف من المعتقدات إنك بالرغم من عدم مشاركتك إياي فيها إلا أنني لا أبالي بهذا الاختلاف، وعدم مبالأتي لا يصدر عن كوني في مستوى علمي أرفع منك؛ بل لأنها معتقدات شخصية جداً، لا تجعل مخالفتك أياي فيها ذات بال. وكذلك الحال بالنسبة إليك فيما يخص معتقداتك الابتدائية غير الاجتماعية، مثال ذلك: اعتقادي أنني ارتكبت ذنباً عظيماً لا يغتفر، أو كنت مسؤولاً عن الظلم الفلاني، فقد لا توافقني على شعوري هذا، ولكن إذا كان هذا الاعتقاد واضحاً بالنسبة لي إلى درجة السطوع واليقين، لن تعيّر معارضتك منه شيئاً، مهما تفننت في البرهنة على رأيك. والوضوح الذي أشير إليه هو من نوع الوضوح الأنفسي أو الشخصي طبعاً subjective.

وإذا أمعنا النظر، ألفينا أن هذه المعتقدات غالباً ما تتأتى عن تجارب شخصية، فمثلاً: هنالك أناس يولون أهمية استثنائية لمناماتهم، ويعتقدون أن الأحلام دليل حياتهم في اليقظة، ومن المؤلف أن لا يكون بمستطاعنا تغيير قناعتهم هذه بالاستدلالات والبراهين؛ لأنها تركز إلى تجارب شخصية متراكمة، ومن هذا القبيل: إيمان البعض بأخذ ((الخيرة)) بالقرآن، أو التفؤل بديوان حافظ الشيرازي، هؤلاء دفعتهم تجاربهم الحياتية إلى هذه القناعات، وربما لا يتوفر لديهم أي دليل آفاقي، أو خارجي objective يقنعونا به في اعتقادهم، قد تكون لي مثلاً سابقة صداقة حميمة مع شخص ما، تخلق لدي قناعة خاصة حوله، لا تعيّرنا كل معارضات الذين لم تربطهم مثل هذه العلاقة به.

**الحقل الثالث:** يضم المعتقدات التعبديّة التي أقتبسها من والدي، ووالدتي، وأساتذتي، وربما ديني، أو النظام السياسي الذي يحكمني، ويحكم مجتمعي، والواقع

أن المصدر الذي يلعب بالنسبة لي دور الإطار المرجعي هو الذي يغذيني بهذه العقائد.

**الحقل الرابع:** يخصّ المعتقدات التي يسمّيها راكيتش مشتقة أو فرعية derivative؛ إنها المعتقدات الاستنتاجية التي تبرعم من معتقدات سابقة؛ بمعنى أنها ليست معتقدات تعبدية، إلا أنها مشتقة من عقيدة تعبدية، فقد يرفدني بجملة قضايا، ومعتقدات أخذها عنه تعبدًا، لكنني قد أضار بها ببعضها، لأنترع منها معتقدات جديدة، اسميها استنتاجية أو مشتقة، وهي بالطبع ليست ذات المجموعة الأولى من القضايا التي أخذتها عن الشخص الذي أوّمن به تعبدًا، ويمكن أن تستخلص بأن هذه المعتقدات منطقية، أو آلية نفسية، قد تقول أنت: إن (ألف هو باء)، و(باء هو جيم)، ولأنني أتعبّد بأقوالك، أوّمن أن (ألف هو باء)، و (باء هو جيم)، ثم استنبط أن (ألف هو جيم) فتكون قضية (ألف هو جيم) مستحصلة بمنهجية منطقية، من جهة ثانية، قد توافيني بعدد من القضايا أخذها عنك تعبدًا، ثم استلّ منها نتائج وقضايا جديدة بآلية نفسية لا صلة لها بالمنطق.

**الحقل الخامس:** المعتقدات غير المؤثرة في سائر معتقداتنا، فقد اتخلّى عن واحد من هذه المعتقدات، واستبدله بنقيضه، دون أن ينال ذلك من منظومتي العقائدية على الاطلاق، وغالبًا ما تكون المعتقدات والقناعات المنبثقة عن الذوق taste على هذه الشاكلة، فإذا تغيّر اعتقادي مثلاً أن الأزرق أجمل ألوان العالم، إلى الاعتقاد بأن الأخضر أجمل من الأزرق، لا يترك هذا التغيير أي زعزعة لباقي معتقداتي وأفكاري. يطلق راكيتش على هذه المعتقدات صفة المؤقتة، أو الهامشية.

ربما كان من الصواب أن كافة معتقداتنا لا تشدُّ عن هذه الأصناف الخمسة، وهذا حصر استقرائي طبعاً، وإذا سلّمنا بهذا التصنيف كانت المعتقدات الدينية من الحقل الثالث الذي أسميناه حقل المعتقدات التعبدية authoritative beliefs؛ فالواقع أننا نتعبد بشخص أو عدة أشخاص نأخذ عنهم سلسلة من العقائد والأحكام والمعتقدات التعبدية، لا تقتصر بحال من الأحوال على العقائد الدينية، فثمة الكثير من المعتقدات التعبدية أو التقليدية أو النقلية لا تتخذ الصفة الدينية. والذي أراه هو نفس



رأي بولس الخوري في مضممار المعتقدات الدينية، وهو أنها إذا انفصلت، أو انسلخت عن الشخص الذي يتعبد بها، وانقطعت عن إطارها المرجعي، فلن تجد أي دليل عقلي حاسم لصالحها أو ضدها؛ بمعنى أنني لو لم أكن متعبداً وأريد احرازها استدلالياً، فلن أعثر على أدلة قاطعة تدعمها، أو تدحضها. بعبارة أخرى؛ أننا إذا انتهجنا المبنائية Fundationalism في علم المعرفة (الابستمولوجيا) فالذي أراه أن المعتقدات الدينية غير ممكنة الاثبات، وطبعاً لا يمكن اثبات نقيضها. أيضاً المعتقدات الدينية لا تقبل الاثبات العقلاني، ولا الدحض العقلاني. يعتقد المبنائيون أن معتقداتنا يجب أن تستحصل من قناتين:

الأولى: المتبنيات المبنائية التي كان يسميها السلف بديهيات.

والثانية: قواعد المنطق الصوري.

إذاً لا بد أن تكون جميع متبنياتنا إما مستنبطة من المنطق الصوري، أو مستندة إلى مسلمات بديهية.

○ هل المعتقدات الدينية التعبدية هي التي لا تقبل الاثبات على وجه

الخصوص، أم تناظرها سائر المعتقدات في هذه السمة؟ وهل ثمة معتقد يمكن

اثباته بنحو قاطع بالأدلة المنطقية؟

□ نعم، أعتقد أن بالامكان القول بوجود شكل أو نموذج pattern لهذا السنخ من الاعتقادات، ألا وهي المعتقدات الرياضية – المنطقية، وحينما أجمع الرياضيات والمنطق في سنخ واحد استند إلى وجهة نظر تقول: إن المنطق والرياضيات من الممكن تبديل أحدهما إلى الآخر، فالمنطق حالة خاصة من حالات الرياضيات، والرياضيات مرتبة من مراتب المنطق، وإذا تخطينا انموذج المنطق – الرياضيات، لا أخال أن ثمة اعتقاداً يمكن اثباته على نحو قطعي حاسم. والمعتقدات الدينية كسائر المعتقدات من هذه الزاوية .

ولا بد أن أضيف أن عدم القابلية للاثبات حالة ذات مراتب، فمثلاً: قضية أن (حاصل ضرب ضغط الغاز في حجمه في الظروف الاعتيادية مقدار ثابت بالنسبة

للغازات العادية) واحدة من تلك القضايا التي لا يتسنى اثباتها، أو دحضها بمنهج منطقي، إلا أنها تختلف بشكل أساسي عن بعض معتقداتي عن الحياة بعد الموت. مثلاً وكمقدمة ثانية: أودّ الإشارة إلى فكرة للفيلسوف وعالم النفس الأمريكي المعروف وليام جيمز، تقول: ان الإنسان إذا خلّي بينه، وبين طبعه، وغريزته الخالصة سينحو منحىً جزمياً، ويركن إلى الأفكار الشمولية المطلقة؛ بمعنى أن الإنسان إذا ترك لحاله، سيعتقد أن بإمكانه بلوغ الحقيقة، والعلم ببلوغه الحقيقة، يقول جيمز: قد يتخلّى البعض عن هذه النزعة البتية والجزمية الدوغمائية، لأسباب لا مجال لذكرها في هذا المقام، ويتحول إلى الإيمان بالتجربة. هذا الإيمان بالتجربة يختلف عن المذهب التجريبي الذي يقابل المذهب العقلي، فالمؤمن بالتجربة هنا هو المعتقد أننا قد نبلغ الحقيقة، بيد أننا لن نعلم بهذا، أي أن المؤمن بالتجربة لا يختلف عن الجزمي في إمكان الوصول إلى الحقيقة، إلا أنهما يختلفان في معرفة الإنسان بهذا الوصول، فيرى التجريبي أننا لا نعلم بوصولنا للحقيقة؛ لذلك فهو على استعداد دوماً لمضاربة متبنياته بما يناقضها، أو بالواقع الموضوعي، مؤكداً أن هذه المضاربة ربما تمخضت عن متبنيات جديدة تتطابق مع الواقع؛ أي أنه غير متيقن تماماً من مطابقة آرائه للواقع؛ لذلك فهو متقبّل دائماً receptive، متقبّل لأن تواجه متبنياته أفكار جديدة، من هنا كان منفتحاً باستمرار على جميع الآراء، والأفكار الأخرى، بينما يرى الدوغمائي أننا لا نصل إلى الحقيقة فحسب، بل ونعلم بوصولنا، ولهذا لا تراه على استعداد للتنازل عن معتقداته، بل يذهب إلى ضرورة أن يضع يديه في أذنيه، فلا يستمع لأي كلام جديد باعتباره قد بلغ الحقيقة المطلقة. ويمكن تصور فريق ثالث عدا هذين الفريقين الدوغمائيين والتجريبيين: هم الذين لا يوافقون الدوغمائيين، والتجريبيين، حتى في القضية الأولى، بإمكانية إدراك الحقيقة، مشدّدين على تعذّر الوصول إليها. ارتكز على هذه المقدمة لأقول: قد يكون الشخص ذا إيمان ديني، ودوغمائي في الوقت ذاته، وقد يكون ذا إيمان ديني وتجريبياً في نفس الوقت. التجريبي بالمعنى الذي أورده وليام جيمز في (خلاصة علم النفس).

أما المقدمة الثالثة: فأقول فيها إن عالم الأديان واللاهوت المعروف آلن واتس له

كتاب بعنوان: حكمة القلق The Wisdom of Insecurity يفصل فيه بين (الاعتقاد)، و(الإيمان) ملفتاً إلى أن هاتين الحالتين غالباً ما يُخلط بينهما، والصواب أنهما حالتان مختلفتان تماماً، لكل منهما خصائص مميّزة، فما هو الفرق بين الاعتقاد والإيمان؟ صاحب الاعتقاد بحسب تعريفه هو القائل بأن العالم في شكل ما أعتقد، أما صاحب الإيمان فيرى أن عليه معرفة العالم تدريجياً، وبالتالي فإن كل عقيدة يتبناها مرتبة من مراتب الوصول إلى الحقيقة، ولأنه لا يرى نفسه واصلاً للغاية أبداً فهو على استعداد للمسير صوبها دائماً، وهذا يعني الاستعداد لتغيير العقيدة. ولـ (واتس) عبارة لطيفة يقول فيها: belief clings, but faith lets go؛ أي أن الاعتقاد يقبض علينا، بينما الإيمان يحررنا، ويترك الأمور تأخذ مجراها الطبيعي، فالمؤمن يتحول، ويتبدل دوماً، ويعيش سيلاً وسيرورة متواصلة، ويضرب لذلك أمثلة مفيدة، يقول: ليس بإمكانكم اغتراف ماء جارٍ من النهر بالدلو، فبمجرد أن تغترفوه سيكف عن جريانه، وإذا أردتم ماءً جارياً يجب أن تطلقوا سراحه، وهكذا لو أراد الإنسان القبض على الحقيقة، أي لو أراد أن يتطابق رأيه مع الواقع، فيجب أن يتقبل التحوّل لمواكبة الحقيقة والواقع، ويوطن نفسه على تحريك عقائده بحركة الواقع، لذلك يقول: إن الإيمان هو طلب الحقيقة غير المستقرة القلقة، بينما يحاول الاعتقاد إيقاف الحقيقة غير المستقرة، ومنحها الاستقرار، وبمجرد أن يحدث ذلك لن تعود الحقيقة حقيقة، فالواقع متبدل ومتطور، ولا يمكننا التمسك بفكرة حول الواقع، والقول: إنها هي الواقع، وإذن لا بد أن نستعد دوماً لتحويل معتقداتنا وتغيير متبنياتنا.

### ○ وهل يطرأ التغيير على هذه العقيدة ذاتها (الواقع متغير دائماً)؟

□ لا أوافقكم على هذا النحو من الاستدلال، وهو إذا قال شخص: إن كل شيء متغير، يقال له: وهل يتغير كلامك هذا أم لا؟ أعتقد أن هذا الإشكال غير وارد أساساً، إذ ينبغي أن لا نخلط بين مقامين، إنني حينما أتحدّث؛ أعني بكلامي جملة حقائق، وتقاس صحة أو سقم كلامي بتطابقه مع الواقع الذي أتحدّث عنه، ولكن بعد أن أنتهي سيكون كلامي ذاته واقعاً حديث الظهور، لا ينضوي بالضرورة ضمن كلامي السابق. لنفترض أنني أنظر إلى عالم الطبيعة، عالم مشاهداتي، ولكن بمجرد أن أقول: كل شيء

متغير، ستكون مقولتي هذه واقعاً جديداً، له حكم منفصل. إنني لم أقل شيئاً عن هذا الواقع الجديد، فكل كلام له عالم مقال Universe of discourse والذي يقول: إن كل شيء متطور لا بد أن يفصح عن عالم مقال كلامه هذا، هل مراده كل شيء في عالم الوجود؟ أم كل شيء في عالم الطبيعة؟ أم كل شيء في العين والذهن؟ أم في العين فقط؟

○ الفرق بين الإيمان والاعتقاد طبق وجهة النظر هذه هو الاعتراف

بسيروية الواقع، ولكن ألا يجمع بينهما أن كلاهما من سنخ الاعتقاد الناظر إلى

الواقع؟

□ نعم، كلاهما من سنخ الاعتقاد الرامي إلى الواقع؛ أي أن موضوعهما هو الواقع factud، والآفاق objective غير أن الفارق بينهما هو أن صاحب الاعتقاد يتمسك باعتقاده تمسكاً صلباً، بينما المؤمن يتمسك تمسكاً صلباً بالحقيقة؛ باعتبار أنه غير واثق من مطابقة معتقده للحقيقة، من هنا كان المؤمن موطن النفس دائماً لاختبار معتقده وتمحيصه، من دون أي خوف من تغييره.

○ المؤمن إذن من يحمل مجموعة اعتقادات سيّالة، مفتوحة الباب باستمرار

على الواقع وتغييراته، وهذا يكفي لاعتباره مؤمناً؟

□ نعم، إنني قبل أن أصادف تصنيف واتس هذا، ألقيت هذا المفهوم بصيغة أخرى في بعض دروسي الكلامية – اللاهوتية، وأعود هنا إلى تلك الصيغة لأسأل: ما هي حقيقة الوثنية؟ كيف يغدو المرء وثنياً؟ الجواب هو أن الوثنية عبادة ما سوى الحق. ولا أخوض الآن في موضوع: ماهية العبادة لعمقه وسعته في علم نفس الأديان، لكنني أستطيع القول إجمالاً: إن العبادة أو العبودية إن لم تكن عين الحب والهيام، فإن الهيام أحد مكوناتها بلا ريب، معنى عبادة الأوثان أن يهيم الإنسان حباً بغير الحق، ولكن ما هو غير الحق؟ قد يكون ما سوى الحق صنماً خشبياً، أو حجراً نحتناه بأيدينا، وقد يكون ثراءً أو شعبية، وقد يكون منزلة اجتماعية، أو زعامة، وقد يكون علماً، وفوق كل هذا قد يكون عقيدة. إذا عبد الإنسان صنماً خشبياً يقال: إنه وثني، ولكن

ماذا يقال إذا عبد أهواءه النفسية؟ [أرأيت من اتخذ إلهه هواه] إن عبادة هوى النفس هو الآخر لون من الوثنية، وبذلك إذا همتُ بعقائدي وعبدتها، كنت عابداً للوثن، فمن هو إذن غير الوثني؟ إنه من يعبد الحق، ولأنه يعبد الحق، فلن يغرّم بهوى نفسه، ولا بأفكاره ومعتقداته، ولا بد من علامة لعدم هيام الإنسان بأفكاره ومتبنياته، فإذا كنت مغرماً بلوحة رسم، كانت علامة غرامي أن أوّطرها، وإذا أراد شخص مسّها طلبت منه أخذ الحيطه والحذر، ومثل هذا يصدق على عقيدة الإنسان أيضاً، فإذا لم يسمح لأحد بمس عقائده وعرضها على الواقع لمحاكمتها، فهو مغرم بها ومتورط بنوع من الوثنية. والعجيب أن أريك فروم يسمي في كتابه: (علم النفس والدين) هذا النمط من التدين الذي لا يسمح صاحبه لأحد بعرض معتقداته على الواقع، يسميه idolatry أي عبادة الأوثان، ومن المثير أن تكون كلمة idol بمعنى الوثن أو الصنم مشتقة من idea بمعنى العقيدة، وكلا الكلمتين من أصل يوناني. لنعود إلى تصنيف آلن واتس حيث يقول: إن اختلاف المؤمن عن المعتقد، هو أن المؤمن يعشق الحق، بينما المعتقد يعشق عقيدته.

### ○ هل «الحق» هنا مراد بمعناه العام أم الخاص؟

□ بل بالمعنى العام، والحق بالمعنى العام هو ما موجود في الحقيقة والواقع، وليس إله الأديان، كيهوه في اليهودية، أو الله في الإسلام، يقول واتس: إن المعتقدين يحرّمون الاستقرار، لأنهم ينشدونه، أما المؤمنون؛ فلأنهم ينشدون الحقيقة يفوزون بالاستقرار. حينما نطلب الثبات سيقلقنا كل ما يهدّد تغيير هذا الثابت، وإذا كنت مهموماً بأن لا يطرأ أيّ تغيير على ما أتبنّاه، سأعيش الهم والاضطراب والهلع دائماً، لوجود الكثير من العوامل المرشحة لتغييره وتبديله، وسأرى العالم في عناد مستمر مع هذا الثابت، أما إذا لم أنشد الاستقرار، فلن يقوى شيء على زعزعة سكينتي وطمأنيتي، ولهذا اختار واتس لكتابه عنوان: (حكمة القلق). المؤمن لا يرتبط ارتباط عشق وهيام بأية قضية عقدية ثابتة، وإنما يطلب السيرورة والحركة، لذلك لا يشعر بالخطر حيال أيّ تغيير، وإنما يتنابه الاستقرار والطمأنينة على طول الخط تأسيساً على هذه التمهيدات، أقول: إن حقيقة الإيمان الديني هي: تحرّي اللاقرار والفوز بالقرار، وإذا

استخدمنا تعابير الشاعر الإيراني سهراب سبهري، قلنا: إن الإيمان الديني هرولة وراء نداء الحقيقة، وليس التصاقاً بعقيدة تتوشح ثياب الحقيقة. وكآخر مقدمة أعود إلى ما عرضته عن راكيتش في مطلع الحوار حيث يقسم النظم العقديّة إلى: الدوغمائية وغير الدوغمائية، وهذه خصوصيات النظم العقديّة الدوغمائية.

1- لأنها دوغمائية يهددها العالم دوماً بالمخاطر والحروب، ويعيش أتباعها خوفاً مقيماً من أن تظهر حقيقة جديدة لا تتناغم مع منظومتهم العقيدية، ما يسلبهم استقرارهم النفسي وطمأنينتهم الروحية.

2- أن أتباع النظم الدوغمائية يحكمون على الأغيار من زاوية تأييدهم لمنظومتهم أو إختلافهم معها ليس إلا، فمثلاً: لو كنت بوذياً دوغمائياً سأُنظر للآخرين، من نساء، ورجال، وكبار، وصغار، وشرقيين، وغربيين، وأحكم عليهم فقط من زاوية إيمانهم ببوذيتي أو عدم إيمانهم.

3- أن النظم الدوغمائية ذات تقليد واحد، أي أنها لا تعترف بأكثر من تقليد.

4- أن الدوغمائيين وبسبب تنكّرهم لأكثر من تقليد واحد يرفضون أي تشذيب، أو تهذيب لمعتقداتهم، فالتشذيب لا يحصل إلا إذا تعددت مصادر المعرفة.

أما النظم العقديّة غير الدوغمائية فلا نجد فيها أيّاً من خصائص الدوغمائية الأربع، ويمكن ملاحظة الخصائص التالية فيها، وهي:

1- يبدو العالم من زاويتها في غاية الرحمة ولا داعي للخوف منه إطلاقاً، وإذا ظهرت فيه عقيدة جديدة فلتظهر، وإذا اكتشفت حقيقة جديدة فأهلاً وسهلاً بها، وهذا ما يجعل أتباع المنظومات غير الدوغمائية يعيشون حالة الانسراح النفسي، فلا يشعرون بالخطر الداهم في كل لحظة انطلاقاً من أنهم ينشدون الحق، والحق يتجلّى بتضارب الآراء والأفكار، إنهم فرحون مستبشرون دوماً، ولعل هذا ما أشار إليه ابن سينا بقوله: العارف هش بش.

2- أنهم لا يحكمون على الآخرين من باب تعاطفهم أو معارضتهم للتقاليد، والمعتقدات التي يتبنونها، وإنما يحكمون فيهم وفق معايير أخرى.

3- أن النظم غير الدوغمائية لا تقتصر على تقليد واحد، وإنما تستقى هذه النظم من مصادر عدة.

4- أن عقائدها تقوم بعضها وتهذبها بفضل استقائها من مصادر معرفية متنوعة.

بناءً على كل ما ذكرته من تمهيدات، أجب على السؤال؛ ما هو تصوري للإيمان الديني؟ فأقول: إنني أميز بين الإيمان الديني والاعتقاد الديني، ولبعض العرفاء الشرقيين تمثيل استخدمه ببعض التصرف: تصوروا أمماً تريد أن تُري طفلها القمر، فتشير إليه بإصبعها، لكن الطفل ينظر إلى اصبع أمه بدل أن ينظر إلى القمر، فلا يدرك أن هذا الاصبع يريد أن يريه شيئاً آخر، وكلما قالت الأم (ذلك)، نظر الطفل إلى (هذا). القضايا الدينية بمثابة أصابع يريد أن يرينا الله بواسطتها حقائق كبرى، والمؤمن هو الذي يرى القضايا الدينية أصابع تشير إلى الحقيقة، أما المعتقد فيهم بهذه القضايا والألفاظ والتعابير، يقدس اللفظ والكلمة letter دون الروح spirit، أو الرسالة message، لنسق مثلاً آخر: في الماضي لم تكن الطرق كما هي عليه اليوم، وربما انمحي الطريق تماماً، بفعل هبوب عاصفة رملية، وضلت القافلة طريقها، وتفادياً لهذه الحالة كانوا يبنون مناراً ضخماً جداً كل عدة فراسخ، ويضيئون في قمته سراجاً شديد الإنارة، ليعدل الضالون طريقهم بهديه، وكانوا يسمون كل واحد من هذه المنارات علم الهدى، أو علم الطريق، القضايا الدينية في رأيي اعلام هدى، خصوصيتها الدلالة إلى غيرها، ليس المنار ذات الطريق، وإنما دليل الطريق، لذلك إذا أخذ المنار وقبله فوت على نفسه الطريق، ويمكن التعبير عن هذا المعنى بلغة ثانية: المعتقد يرى نفسه صاحب الحقيقة، أما المؤمن بالدين فيجد نفسه طالب الحقيقة لاصحابها، وإذا رأى الإنسان نفسه طالباً، علم أن مقتضى الطلب السير والحركة وليس الوقوف، ويجب أن لا ننسى أن الاعتقاد الديني تبلور للإيمان الديني، ولعل الاعتقاد يفقد قدرته على الحركة بسبب هذا التبلور، وربما كان اعتقادي الديني، أو اعتقادك الديني إيماناً دينياً لمفكر عاش قبل ألف سنة، تبلور لدينا وتصلب في أدمغتنا، وما عادت له تلك الطراوة والحركة التي تمتع بها قبل ألف عام، وأخيراً جئنا أن يتبنى شخصان قضية واحدة، فيكون أحدهما مؤمناً بها، والآخر معتقداً.

○ فالمؤمن من وجهة نظرك هو من يرى الاعتقادات الدينية علامات ترشدنا

لجملة حقائق، وهذا هو الشرط اللازم والكافي للإيمان؟

□ بالضبط، في هذا التصور تكتسب دلالة الاعتقادات الدينية أهمية قصوى، وبكلمة ثانية؛ الإيمان فهم خاص للعقائد الدينية، فإذا اعتبر الإنسان المعتقدات الدينية منازل في طريق الوصول إلى الحق كان مؤمناً، وطبعاً ثمة آثار واستحقاقات لهذا التصور على الصعيد السلوكي.

○ وبالتالي هل الإيمان من سنخ الاعتقاد؟

□ الإيمان فهم أو تناول وجودي (existential) وانفسي (subjective) للمعتقد الديني، في حين أن الفهم الدوغمائي في الطرف المعاكس للفهم الإيماني.

○ هل يختص هذا الفهم الوجودي بالمعتقدات الدينية فقط؟ بمعنى ألا يلزم

المؤمن أن يتحلى بفهم وجودي خاص للآداب والتجارب الدينية أيضاً؟

□ بالطبع حينما يكون للمؤمن فهم خاص للقضايا الدينية سترتب على هذا التزامات عملية معينة، أضرب مثلاً من الإيمان غير الديني لتضح الفكرة، خذوا القضية القائلة: إن كل أجزاء الطبيعة تتعاقد وتتعاون لأصل أنا إلى مبتغاي، هذه قضية ميتافيزيقية لا تقبل التصديق أو التكذيب التجريبي، وخذوا إليكم قضية؛ فحواها أن كل ما في الطبيعة يتعاون ويتآمر لكيلا أبلغ أنا أهدافي، هذه أيضاً قضية ميتافيزيقية. الاعتقاد بأيّ من هاتين القضيتين تستتبعه لوازم على المستوى العملي، فحينما أعتقد بالقضية الأولى سأصبر على أعتى الشدائد، والمصائب؛ لأنني أؤمن أنها ستنتهي لصالحها آخر المطاف، وإذا اعتقدت بالقضية الثانية سأكون متشائماً حتى لو صادفتني أجمل التوفيقات، وأسح الفرص، وأقول: إنها ستقلب بؤساً وشقاءً عليّ، إن عاجلاً وإن آجلاً، هذان تصوران يتركان بصماتهما على سلوكنا، ومواقفنا العملية بلا مرأى. أسوق مثلاً آخر؛ طالما آمنت أنك أحذق وأمهر أطباء المدينة، سأطرق عيادتك إذا مرض ولدي، أما إذا قلت: إنك أحذق أطباء المدينة، ثم أخذت ولدي لغيرك إذا مرض، فمن الواضح أنني كنت كاذباً في قلبي، وهكذا الاعتقاد والإيمان الديني



يفضيان بطبيعة الحال إلى التزامات، وممارسات سلوكية معينة، المعتقد يفهم هذه الآثار واللوازم العملية فهماً ثابتاً؛ لأن فهمه للعقيدة ثابت أيضاً، أما المؤمن فإن الاستحقاقات العملية ستتحرك عنده بتحريك العقيدة. وأياً كان لا بد أن يسطع الإيمان الديني في الممارسات والمواقف العملية، وإذا لم تكن له اسقاطاته على ساحة الممارسة، لن يكون على حدّ تعبير بعض علماء نفس الدين: (أكثر من لقلقة لسان بيغاوية بقضايا الدين) طبعاً لا بد أن أضيف هنا إستناداً إلى المثال السالف، أنني قد اعتقدك أفضل أطباء المدينة، ولا آخذ مريضك إليك؛ بسبب أن الطريق إلى عيادتك بعيد جداً بحيث احتمال موت المريض قبل وصولي إليك، في هذه الحالة إذا لم آت بطفلي المريض إليك لن يُشكك بإيماني بأنك أفضل أطباء المدينة، أوكد على هذه النقطة؛ لأقول: إن من العسير جداً تحديد الاستحقاقات العملية لمعتقداتنا الإيمانية، وإنما المهم أن تكون ثمة استحقاقات، وانعكاسات سلوكية لإيماننا، وجائز بامتياز أن تتدخل الكثير من العوامل والظروف في تغيير هذه الاستحقاقات العملية، وإعادة صياغتها.

○ هل نفهم من هذا أن المعتقدات الدينية قد تفرز سلوكيات مختلفة بحسب

الزمنة، والأماكن، والثقافات؟

□ نعم، بيد أن المهم جداً هو أن تترك العقيدة والإيمان آثارها في الحيز العملي للحياة الإنسانية، والاعتقاد والإيمان متشابهان من هذه الناحية.

○ هل مرادكم من الممارسات الدينية هنا المناسك والآداب الدينية، أم

السلوك الديني؟

□ السلوك الديني على نوعين: سلوك ديني أخلاقي (moral)، وسلوك ديني شعائري (ritual). وقد ألمحت إلى فوارق الممارسة الأخلاقية، والشعائرية، في مناسبة سابقة. للسلوك الديني الشعائري ميزتان:

الأولى: هي أن كافة هذه السلوكيات رمزية، خلافاً للسلوك الديني الأخلاقي الذي لا يكون رمزياً كنائياً بحال من الأحوال.

الثانية: هي أنها مقدمات لذي مقدمة غيرها، بينما السلوك الأخلاقي قد يكون مقدمة لسلوك غيره وقد لا يكون كذلك، والصيام والحج في الديانة الإسلامية على سبيل المثال كلها ممارسات شعائرية، أما الصدق، أو العدالة فهي ممارسات دينية أخلاقية، وحينما يصدع القرآن الكريم ((ولا يجرمكم شئان قوم على أن لا تعدلوا أعدلوا)) إنما يوصي بسلوك أخلاقي.

### ○ ما هو ذو مقدمة الممارسات الشعائرية؟

□ هذا منوط بتصوراتنا لجوهر الدين، وهي تصورات متباينة طبعاً. إنني انطلاقاً من تصوري أن جوهر الدين نوع من الأخلاق العرفانية، أعتقد أن مقدمة السلوك الشعائري هو أن يتحلّى المرء بملكات وخصال أخلاقية رفيعة، فمثلاً: نسمع القرآن يؤكد بخصوص الصلاة ((إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)) وعن الصيام: ((يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون)) ويقول فيما يخص الحج ((لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم)).

### ○ ما هي تصوراتكم حول العلاقة بين الإيمان والتجربة الدينية؟

□ أعتقد أن التجربة الدينية توافي من نفسها، ولا تستحصل بتعبير آخر، التجربة الدينية غاية قصوى بالنسبة لنا، بيد أنها لا ترتبط بأعمالنا وحسب، أي أن الإنسان لا يمر بتجربة دينية على نحو الضرورة، إذا ما قام بكذا وكذا من الأعمال التمهيدية فلأجل أن يكون المرء صاحب تجربة دينية، لا بد له من سمات سايكولوجية خاصة، وهي سمات تتوفر في بعض الشخصيات بصورة طبيعية، ولا تتوفر في البعض الآخر، فبعض الشخصيات لا تحصل لديها تجربة دينية، حتى لو قضت عمراً كاملاً تعمل بأصعب خيارات الشرع، وعلى العكس من ذلك ثمة شخصيات تعيش تجارب دينية من دون تطبيق دقيق للأحكام الشرعية. إن جدّ واجتهاد الإنسان لا يمثل سوى شرط لازم لحصول التجربة الدينية، وليس شرطاً كافياً، وعليه فنحن نؤمن ونعمل بمقتضى الإيمان، ونتوافر بمقتضى العمل على جملة إنفعالات روحية اسميها حالات وخصالاً أخلاقية، وقد تؤدي هذه اللواعج الروحية إلى تجربة دينية، وقد لا تؤدي، لذلك لا

يمكن اعتبار التجربة الدينية جوهر الدين بالنسبة لجميع المتدينين.

○ بناءً على بيانكم يبدو الإيمان فهماً خاصاً للقضايا الدينية له تأثيراته على سلوك الفرد، والتجربة الدينية ليست شرطاً لازماً للإيمان. ولا شرطه الكافي، أي أن التجربة الدينية لا تلعب أي دور في تعريف الإيمان الديني؟

□ أبداً، لا دور لها على الإطلاق.

○ أوضحتم تأثيرات الإيمان على الأعمال، فهل للعمل تأثيراته على الإيمان؟

□ نعم، ثمة أربع مراتب للإيمان تستوجب كل واحدة منها نمطاً خاصاً من الأعمال. ولهذه الأعمال بدورها تأثيراتها في رقي الإنسان إلى مدارج إيمانية أرفع، هناك إذن تأثير متبادل بين الإيمان والعمل، فالمرتبة الإيمانية الأولى لها ممارساتها الخاصة التي تدفع صاحبها إلى المرتبة الإيمانية الثانية، والمرتبة الثانية لها ممارساتها الخاصة التي تأخذ أيدينا إلى المرتبة الثالثة، وهكذا.

○ كيف تأتي تعريفكم الذي قدمتموه للإيمان؟ هل رصدت في البداية عينات

من المؤمنين ثم استخلصت عناصرهم المشتركة، أم أنه تعريف سابق

للاستقراء؟

□ هذا سؤال مهم، يقول راكيتش نفسه: إننا إذا أمعنا النظر في النظم الدينية، وغير الدينية، كالنظم السياسية، أو الفكرية، أو الفنية، أو الأدبية، نجدتها تكتنف صنفين من الناس، البعض يتشبثون بأفكارهم اعتقاداً منهم أنها صحيحة على الإطلاق، بينما البعض الآخر يرون أن هذه الأفكار مجرد منازل نقطنها إلى حين، وقد نتركها إلى غيرها غداً أو بعد غد، وقد نبقى فيها إلى عشر سنين، إننا لا نعلم سوى أننا نسكن حالياً هذه المنازل. يؤكد راكيتش: أن العرفاء من كافة الأديان والمذاهب غالباً ما ينتمون للصنف الثاني، بينما علماء اللاهوت والدين من القسم الأول، إذن في البدء شوهدت حقيقة ما، ثم تحولت إلى مثال وقيم ومبادئ، وطبعاً قد لا يسمح هذا التحول بتشخيص الصنف الذي ينتمي إليه الإنسان، فمثلاً: قد يعمل الدوغمائي بنحو غير

دوغمائي بعض الأحيان، أو على العكس ربما سلك غير الدوغمائي طريقة دوغمائية في حالات عدة ولكن يمكن عموماً القول: إن البشر ينتمون إلى هاتين الطبقتين.

○ نعرف جميعاً أن العقلانية الحديثة نقديّة تشكيكية، ما هي برأيك

حيثيات العلاقة بين الإيمان الديني وكل من الشك *doubt*، والنقد *critique*؟ وما

علاقة الشك والتشكيك بالمدرسة التشكيكية *skepticism* والزرعة النسبية

؟ *relativism*

□ الشك غير التشكيكية، طبعاً الشك حالة جد متذبذبة، فقد يعرض عليّ الشك لعدة دقائق، ثم يزالني لعدة دقائق، بينما تصطبغ التشكيكية بلون من الديمومة والاستمرار، لذلك لا نسمي الذي يشك لمرة واحدة في مسألة من المسائل مشككاً، لأن المشكك هو الذي يستغرقه الشك؛ فيكون ملكةً فيه، أي أن التشكيك يستقر فيه ولا يزايله. أما على الصعيد المعرفي فتعدّ التشكيكية منهجاً معرفياً يقول: إن المعرفة لا تحصل لدى البشر، وإذا حصلت، فلا يمكن نقلها للآخرين. إذا آمن الإنسان بأحد هذين المبدأين فهو شكّاك، المهم أن التشكيكية تصنف على المضمار المعرفي الاستيممي، ويمكن من هذه الزاوية تقسيم المشككين المعرفيين إلى ثلاث مجاميع: المزاجيين، والاستدلاليين، والاستفهاميين. المشكك المزاجي هو الذي يخال غير المشككين سذجاً بسطاء، وهذا نمط نادر من التشكيك، والنمط الثاني: هم الاستدلاليون الذين يبرهنون بأساليب معينة على تعذرّ حصول المعرفة لدى البشر، والبراهين التي يصوغها هؤلاء متعددة، ومتنوعة، وتصل إلى اثني عشر استدلالاً على أقل تقدير، تناقش في علم المعرفة، أما النمط الثالث من التشكيك: فهو الاستفهامي الذي يسأل متبنيها: لماذا ألف هو باء؟ وتقول له: بدليل أن ألف هو جيم، وجيم هو باء، إذن ألف هو باء، ويقول لك: نعم، هذا صحيح، إذا سلّمنا أن ألف هو جيم وجيم هو باء، ولكن ما هو الدليل على أن ألف هو جيم؟ وتجيبه: بدليل أن ألف هو دال، ودال هو جيم، إذن ألف هو جيم، ويرد عليك: نعم، ولكن ما الدليل على أن ألف هو دال؟ ويستمر معك في هذا التسلسل الاستفهامي إلى أن تعجز عن استنباط قضيتك التي تؤمن بها من قضيتين آخرين، وعندها يستنتج المشكك الاستفهامي أن لا دليل على

قضيتك، وإذا كانت بلا دليل كانت القضية التي بنيت عليها بلا دليل أيضاً، ويتحرك قطار الشك الذي سبق أن سار إلى الورا، إلى الأمام هذه المرة، ويواصل مسيره حتى يصل إلى عدم وجود دليل على أن ألف هو باء. كل هذا يتصل بالمدرسة التشكيكية، أما الشك فهو حالة عارضة، فقد أشك في شيء من دون أن أكون شكاً، بمعنى أنني أو من بإمكانية حصول المعرفة للبشر، رغم أنني أشك في بعض الأمور.

للك منبتان:

الأول: حينما يصادف معتقدي معتقداً معارضاً مضاداً أو مناقضاً، فقد أشك في عقيدتي.

والثاني: عندما أُلقي واقعاً يصطدم بمعتقدي ويشكل بالنسبة له مثلاً ناقضاً Counterexample، في هذه الحالة أيضاً قد أعود وأشك في متبنياتي المصطدمة بالواقع، والشك في المعتقدات الدينية أمر وارد، ويبدو أنه في المعتقدات الدينية ينبثق لدى الإنسان في سبع مواطن:

الأول: حينما تدهم الإنسان أحداث مريرة مفعجة في حياته تمس إحدى معتقداته الدينية بشكل مباشر، أو غير مباشر، ومن المناسب أن أسوق مثلاً من زلزال ليسبون المعروف الذي نعلم أنه كان زلزالاً عنيفاً، شق طريقه إلى الكثير من الأعمال والكتابات المعروفة، ومنها كتاب: الابله Candid لفولتير، الذي يقول فيه: إنني أتعجب من الذين شاهدوا زلزال ليسبون ولم يغيروا اعتقادهم بوجود الله. يروي أحد المتضررين من زلزال ليسبون أنه فقد أولاده الخمسة في هذا الزلزال، وكانت زوجته مرمية في أحد الجوانب، تشخنها الجراح ولا أحد يراها، جثت أبنائه موزعة هنا وهناك، يقول في تلك الحال: كنت أحفر الأرض لأدفن أبنائي وزوجتي منخرطة في البكاء، تتوسل إليّ أن لا أدفن الأولاد لتتزوج منهم. قلت لها: لا أستطيع تركهم دون دفن، فالجو حار، وسرعان ما تجيف أشلاؤهم، تصوّروا هذا الموقف، إن الذي يمرّ بمثل هذه الرزية قد يتباه الشك في إرادة الخير لدى الباري، طبعاً لا يصح القول: إن هذه الكوارث تفيد عدم الخير الإلهي منطقياً، إن استنباط هذه النتيجة من تلك الحادثة

ليس استنباطاً منطقياً، وإنما هو استنتاج نفسي مزاجي، هنا قد يشكّ الإنسان؛ هل الله خير فعلاً؟ هل الله عادل حقاً؟

**الثاني:** عندما يطلع المرء على نظريات تعزو الظاهرة الدينية إلى أصول فسيولوجية وجسميّة، أو روحية سايكولوجيّة، بل ذهب البعض إلى وجود غدة في الجسم إذا زادت افرازاتها عن حدّ معين يكون الإنسان على استعداد للتدين والإيمان، ولعل آراء فرويد من هذا القبيل. حينما يواجه المرء هذه النظريات سواء آمن بها أم لم يؤمن قد يخالجه الشكّ في صحة متبنياته الدينية وحقيقتها، فالمخلوق البشري حسّاس جداً بطبيعته حيال الخداع، والغش، ويسوّؤه جداً أن تخدعه إحدى غدد جسمه فتريه الخيال حقيقة؛ لذلك حينما تطرق مداركه أفكار حول الأصل الفيزيولوجي، أو النفسي، أو حتى المجتمعي للتدين، ربما اعتراه الشكّ في معتقداته لبرهة قصيرة من الزمن.

**الثالث:** حينما يقع الإنسان ضحية سلوك لا إنساني من قبل متدينين، أو ادعاء تدين، خصوصاً إذا كان هذا السلوك من سنخ الرياء والنفاق. كتب الكثيرون في مذكّراتهم أن أول الشوائب التي كدّرت إيمانهم كان منشؤها متدينين، أو ممتظهرين بالدين يتفاوت سرهم وعلايتهم أيما تفاوت، يقولون من على المنبر والمحراب شيئاً، ويفعلون في خلواتهم شيئاً آخر، هذه المفارقات قد تبتّ الشكوك في رائيها، وقد تتمخض عن هذا الشكّ نتائج أخرى لاحقاً.

**الرابع:** من منابت الشكّ أحوال الذين يتشبّثون بالدين حباً للذات، وسعياً وراء مصالحهم، ودفعاً للضرر عن أنفسهم، فإذا لم تتحقق لهؤلاء مطامحهم، وإذا لم يلاحظوا من الدين الفاعلية، والعمالية التي كانوا يتوقعون، فقد تطرقهم الشكوك في معتقداتهم الدينية.

**الخامس:** قد ينتاب الإنسان الشكّ في دينه حينما يستعرض لنفسه تطور العقائد الدينية على امتداد التاريخ، فإذا علمت أن العقيدة التي تعد اليوم بدعة كانت يوماً من ضروريات الدين، وإذا توفر لي إمام بما طرأ على العقائد من تحولات جعلتها يوماً

بدعة يعاقب عليها ثم صارت تقليداً يعاقب على تركها، قد يتسرّب إليّ بعض الشك في أحقيتها وأصالتها، بل إذا كنت من أهل البحث التاريخي سألاحظ كم تحوّل أناس عن عقائدهم ومذاهبهم.

السادس: حينما يكتشف الشخص أن القضايا الدينية لا تقبل الاثبات العقلاني قد يعتريه الشك في صحتها.

السابع: عندما تتعارض تعاليم الوحي مع المعطيات البشرية، ويصرّح الدين بشيء لا يتناغم مع الحقائق العلمية الإنسانية، ربما فكّر الإنسان في أن التعاليم الدينية غير صائبة، والنتيجة هي أن المتدين قد ينتابه الشك، هذا معقول جداً، وقد تسألون إذا انتاب المتدين شك، فهل يصح أن يعتبر متديناً أم لا؟ أعتقد أن بالإمكان اعتباره متديناً رغم شكّه، فالشك أولاً ليس حالة ارادية يتعلق بها النهي الديني ذلك أن النهي يتعلق بالأفعال الارادية، أما إذا كان حلول الشيء، ومزايته خارج أيدينا فلا يصحّ أن يكون متعلقاً لأوامر الدين. طبعاً قد تتعلق التشكيكية بالنهي الديني، وثمة فارق بين الشك، والتشكيكية؛ لأن الأخيرة معناها أن يأتي الإنسان عالماً عاملاً عملاً يرسّخ الشك، والتشكيك في نفسه، إذا كانت التشكيكية بهذا المعنى فلن نعدم من يعتبرها ممارسة اختيارية، وعندها يتعلّق النهي بها، والشاهد الثاني على أن الشك لا يخرج شكّه عن دائرة التدين، هو أن القضايا الدينية في رأي الكثيرين - وأنا منهم - لا تقبل البرهنة العقلية، وإذا لم تنضو العقيدة في حيز الاثبات العقلي فمن الجائز جداً أن يشكّ فيها الإنسان للحظات. وهكذا يبدو التدين والشك ممكني الجمع تماماً.

أما بخصوص النقد الوارد ذكره في السؤال فاعتقد أن المؤمن بما هو مؤمن يمكنه تقبل النقد بكل رحابة صدر. وقد يطرح النقد على ثلاثة مستويات:

الأول: هل الإطار المرجعي الذي أتبنّاه له صلاحية هذه المرجعية أم لا؟ دعانا الكثيرون على طول التاريخ أن نتخذهم أسوة ومثلاً أعلى، لكننا اخترنا بعضهم دون البعض الآخر، أنا اخترت هذا، وأنت اخترت ذلك، وفلان اختار شخصاً ثالثاً، والسؤال هو؛ هل المرجع الذي اخترته أنا يستحق المرجعية فعلاً أم لا؟ هذه المسألة قد تسلط

عليها أضواء النقد، وعليّ تقبّل النقود في هذا المضمار.

المستوى الثاني الذي يصحّ النقد فيه يتجسّد بالسؤال؛ هل التفاسير الموضوعية لنصوص الاطار المرجعي تتطابق ومقاصده أم لا؟

والمستوى الثالث للنقد يفرض نفسه عندما نلاحظ مجافاة بين ما تتبناه تعبدًا وبين ما نصل إليه بالبرهان، هنا أيضاً تفتّح أبواب النقد على مصراعيها ليستبين الحق من الباطل.

○ اعتبرت السيورة ركناً مقوماً للدين يستشف أن هذه السيورة قريبة جداً من الشك والتشكيكية، فلا يمكن التحلي بالسيورة واللاجمود إلا عبر التشكيك، وبهذا ألا تتوغل التشكيكية إلى قلب الإيمان، وتتوطد الأواصر بين الإيمان والتشكيك؟

□ نعم، يبدو أن السيورة التي قررتها للإيمان تقترب به من أربعة أشياء؛ نبذ الدوغمائية، واجتناب الأحكام المسبقة، والاستدلال والنقد من تفرجات الاستدلال والشك، فالإيمان برأيي مواكب للشك دائماً. نظرت للأمور في هذا النقاش من زاوية فلسفة الدين، وعلم نفس الدين فقط، ولم أشأ تناول الموضوع من منظار الالهيات الإسلامية، أو حتى الإلهيات بالمعنى الأعم، ولكن يظهر أننا حتى لو راجعنا القرآن لألفينا فيه اشارات إلى إيمان لا يتربع على عرش اليقين المطلق فمثلاً: تكثر في القرآن مفردة الظن ومشتقاتها ((الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم)) طبعاً هناك من طمح إلى المساوقة بين الإيمان واليقين، وقال: إن الظن هنا بمعنى العلم، في حين لا تبارك اللغة العربية هذه المقولة، وفي آية أخرى: ((فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً)) وثمة مفردات قرآنية أخرى تفيد اللايقين مثل: (عسى)، (ولعل)، والحصيصة هي أن الإيمان بالمعنى الذي ألمعت إليه يتلاءم تمام الملائمة مع الشك، فقيمة المؤمن أن يثبت على إيمانه رغم شكوكه، إلا إذا حلّ ما هو أقوى، وهذا ما قد أعالجه لاحقاً.

○ يفهم مما ذكرته قبل قليل أن المؤمن ليس الذي يحتفظ بإيمانه رغم

شكوكه، وإنما لا بد له أن يشك ويتحرّك ويتحوّل؟



□ هذا صحيح، وإذا لم يوح كلامي الأخير بهذا المعنى، فإنني أغيره إلى ما أشرت إليه الآن.

○ أي أننا إذا اعتبرنا المؤمن محطم أوثانٍ كما ذهبتم، فلا بد من الالتفات إلى أن فأس محطم الأوثان هو الشك فلا يتحتم على المؤمن أن يكون متقبلاً (receptive) وحسب، وإنما عليه أن يصنع بيديه فأسه لتحطيم الأوثان، ولا يبقى بانتظار أن يهدى إليه الفأس قبل الآخرين على شكل نقد أو تشكيك؟

□ نعم، إننا يجب أن نبادر (initiation)، ولا نبقى منفعلين إزاء ملاحظات الآخرين النقدية، والخلاصة هي أن الشكّ يجتمع مع الإيمان الديني دون عائق، فهو لا ينسجم مع الإيمان وحسب، بل ويشكّل واحداً من العناصر المكوّنة للإيمان، يسجّل فرويد في كتابه (مستقبل وهم) أنه إذا أراد الإنسان تمحيص عقيدة دينية، يعرقلون أفصاحه عن شكوكه بإحدى ثلاث أدوات:

الأولى: تشديدهم على أن الشك يضرر الأمانة، فحينما يقارب الإنسان بعقله الصغير مداركه المحدودة ما اعتقده كلّ آبائه وأجداده وأسلافه، وأعظم قومه، ليشك فيه، فإنه يهينهم، ويوميء إلى عدم اكتمال عقولهم وأذواقهم، وإلى تخلف مستوى وعيهم عن مستوى وعيه.

الثانية: تأكيدهم أن علماء الدين وخبرائه أثبتوا كلّ هذه المعتقدات الدينية، والشاكّ فيها شك في قضايا ثابتة الصحة، والتطابق مع الواقع، وعليه فالشك لا ينطوي على الحط من شأن السلف فحسب بل أنه ممارسة فيها الكثير من الشطط، فالأداة الأولى، تقارع الشك بمنطلقات أخلاقية، بينما الثانية، تنطلق لحربه من مواقع معرفية. الثالثة التي تعرقل الشك، فهي اللاهوت والتعاليم القائلة: إن الشك غير محمود عند الله، وإذا شككت كنت آثماً، وبالتالي فإن الشك إما إهانة أو خطأ أو معصية، ويسوق فرويد أدلة متينة مسهبة في كتابه على تهافت كل هذه المقولات، وفي القرآن تعابير تلمح إلى ما يشبه هذه الفكرة ((أنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون)) ((ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا)).

○ **قررتم أن الإيمان فهم وجودي خاص للمعتقدات الدينية، والمعتقدات الدينية لا تقبل الإثبات العقلي، فما هو سند هذا الفهم الوجودي للمعتقدات الدينية، وما هي قواعده ومرتكزاته؟**

□ أخال أنكم تسألون؛ إذا لم نتسلح بدليل على الإيمان فماذا سيقى لهذا الإيمان من أركان ينهض عليها؟ أتصور أن الإيمان يقوم على أن الواقع يتضمن دائماً ثغرات، ومناطق فراغ، تجعل الإيمان ممكناً؛ بمعنى أن الواقع إذا تجلّى للجميع على غرار واحد، أو كان بالمستطاع اثبات جميع القضايا الخاصة بالواقع اثباتاً عقلياً، لاقتنع الجميع بها، واعتقدوا بصوابها واعتنقوها، ولما بقيت فسحة للإيمان، من ناحية أخرى؛ إذا أثبتنا خطأ قضية ما بأدلة عقلية حاسمة، لما أعتقد بها إنسان على وجه المعمورة، وإذا وجدنا أننا في ظروف تخولنا أن نؤمن بقضايا، ولا نؤمن بأخرى فمرد ذلك إلى كونها قضايا لا تقبل الإثبات، ولا التنفيذ بمناهج عقلية، بكلمة ثانية؛ حينما ينادي النص الديني: (يا أيها الذين آمنوا، آمنوا)، أي حينما يأمرنا بالإيمان، فهذا يشي بأن الإيمان ممارسة إرادية، وإلا لما تعلق بها الأمر، وبالإمكان ملاحظة مثل هذا في الكتاب المقدس أيضاً، يقول القديس بولس في رسالة للعبيرانيين: من تقرب إلى اللص فقد وجب عليه الإيمان به، وإذا كان الإيمان واجباً يؤمر به الناس، فهو عمل إرادي بلا ريب، والآن أسألكم؛ إذا برهنت لكم بدليل رياضي محكم أن الزوايا الداخلية للمثلث تساوي 180 درجة، فهل يمكنكم رفض الاعتقاد بهذه القضية؟ إذن حينما يكون الإيمان تفويضياً، فلا بد أن يكون موضوعه قضية لا يمكن الاستدلال عقلياً لصالحها، ولا لصالح نقيضها، وإذا لم يتوفر هذا الاستدلال كُنّا على الحياد تماماً من وجهة نظر معرفية، وفي مثل هذه الظروف فقط يمكن الحث على الإيمان بقضية، وعدم الإيمان بأخرى، أريد القول: إننا إذا اعتبرنا الإيمان فضيلة من الفضائل الدينية، لا بد أن ننظر إليه كممارسة إرادية، وبالتالي، لا مندوحة من أن يكون إيماناً بقضية لا يبرهن عقلياً على صوابها أو خطئها، والإيمان في ديننا الإسلامي إحدى الفضائل، بل إن المفكر الياباني المعروف توشي هيكو ايزوتسو لا يعتبر الإيمان فضيلة وحسب، وإنما يعدّها أم الفضائل كلها. أم الفضائل الدينية من وجهة نظر ايزوتسو فضيلتان،

الإيمان والشكر، وأم الرذائل في نظره اثنتان: الكفران والكفر، نقيض الإيمان والشكر، والاعتقاد السائد في المسيحية هو أن الفضائل الأم ثلاث، وتسمى الفضائل الإلهية theological virtues الإيمان، والأمل، والعشق، والإيمان من الفضائل في اليهودية أيضاً، إذن فهو فضيلة في كل الأديان الإبراهيمية، وإذا كان فضيلة فلا مفر من أن يكون حصوله اختياراً، وإذا كان اختيارياً وجب أن يكون متعلقه قضية لم يقم لها، أو عليها دليل عقلي قاطع.

○ الشيء الذي يستتبت الشك، يستجلب الإيمان أيضاً، والعكس صحيح؟

□ نعم، بالضبط، فإذا تعدّر الشك، تعدّر الإيمان. إذا كانت الأدلة على قضية ما ساطعة إلى درجة تحتم عليك التسليم وتسدّ كل طريق للشك، لا يمكنك الإيمان، نقول إننا نؤمن بالحياة بعد الموت، ونؤمن بوجود إله خالق.

○ جون هيك هو الآخر يقول إن هناك حفرة يملأها الإيمان؟

□ نعم، الإيمان فهم وتصور وجودي لا يتأتى إلا في الفراغ المعرفي، حيثما كان فراغ معرفي تسنى الإيمان، وطبعاً تسنى عدم الإيمان أيضاً.

○ أي أن الهوة التي يقفز فيها المؤمنون بتعبير كيركيغارد، هوة معرفية؟

□ نعم، سبق أن أوضحت على نحو التفصيل أن القفزة الإيمانية لكيركيغارد قفزة في وادٍ معرفي، فحينما يكون ثمة فراغ معرفي، سيستطيع الإنسان القفز فيه، أما إذا لم يكن فراغ معرفي سيستحيل القفز، وسيتبدى المرء منفعلاً مسيراً، كما هو حاله قبالة القضايا الرياضية والمنطقية، إما أن يوافق إنفعالياً أو يرفض إنفعالياً، ذلك أن البراهين الجازمة لا تترك أي فراغ معرفي.

○ ما ميزة هذه القفزة المعرفية عن التفكير الطامح؟ ما الذي يجعل هذه

الحال الوجودية مختلفة عن ما يسمى التفكير الطامح؟

□ يناقش علماء نفس الدين إشكالية السمات المميزة للإيمان عن بعض الحالات النفسية المقاربة، مثلاً ما هو فرق الإيمان عن الفوبيا (phobia)، أو القلق المجهول؟ أو

فرق الإيمان عن الوهم (illusion)؟ أو ميزة الإيمان عن الهذيان (delusion)؟ أو العلامات الفارقة بين الإيمان والخيال (hallucination)؟ وثمة دراسات حول فوارق الإيمان عن wishful thinking أو التفكير الطامح لقد خاض علماء نفس الدين في هذه الموضوعات، واستنتجوا أنه من أجل أن لا يختلط الإيمان بغيره من الحالات النفسية لا بد من ابتكار اختبارات للإيمان، وهكذا احتلت موضوعة اختبارات الإيمان مساحة واسعة مهمّة في علم نفس الدين، أما عن التفكير الطامح وميزاته عن الإيمان أقول: إن الأول حالة اعتقد في نطاقها ( أن ألف هو باء) لحبي ورغبتني أن يكون ألف هو ب، إنني أطمح أن يكون ألف هو باء لذلك اعتقد بطموحي هذا، أما الإيمان؛ فقال عنه علماء النفس، إنني اعتقد أن ألف هو باء، لأنني آمل أن يكون ألف باءً، وأعمل بمقتضى أمني، فأجد أن من الممكن فعلاً أن يكون ألف باءً.

○ إذا توجب أن يتبرعم الإيمان في الفراغ المعرفي، فما هي مرجحات الإيمان على عدم الإيمان؟ بعبارة أكثر دقة، ما هو مرجح الإيمان بقضية على الإيمان بنقيضها فإذا كانت قضية ( ألف هو باء) نفتقر إلى دليل يقيني على صوابها أو سقمها، فلماذا تؤمن بصحتها ولا تؤمن بخطئها؟ مع أن هذه القضية، والقضية المناقضة لها تقفان على مستوى واحد في الاعتبار المعرفية، أي أن قيمتهما المعرفية متساوية، بيد أن أموراً أخرى قد ترجح كفة هذه على تلك أو تلك على هذه، فما هي هذه الأمور؟

□ من هذه الأمور تلبية الاحتياجات على المستوى العملي والحياتي، أو اشباع الحاجات الوجودية للبشر، فحينما تؤمن قد تمنحنا القضايا التي تؤمن بها السكينة أو لا تمنحنا، وقد تهدي لنا البهجة أو لا تهدي، وربما حققت لنا الرضا الباطني أو لم تحقق وقد تحسّن علاقاتنا الاجتماعية، أو لا تفعل شيئاً في هذا السياق، كل هذه الاستحقاقات يمكن أن تعمل كمرجحات للإيمان بالقضية أو بنقيضها تبعاً لنظرتنا عن الدين.

○ تحدث بعض المفكرين والنقاد حول غياب الله عن العالم الحديث، وربما أمكن التأشير إلى أسباب هذه الحالة، من ذلك إمكانية تقديم تفسير ميكانيكي مكتف بذاته، بعيداً عن افتراض إله للعالم في العصر الحاضر. وأيضاً تراجع احتمال حدوث تجارب دينية عميقة - في مستوى التجارب النبوية - عما كان عليه في السابق بشكل كبير. وثالثاً: إعادة صياغة بعض الأدلة التي كانت تقام على عدم وجود الله، وطرحها من جديد على نطاق واسع، ومثالها إشكالية الشر التي عرضت لها صياغة منطقية (logical)، وأخرى قرآنية (evidential) لسؤال هو: إذا نظرنا لغياب الله بهذا المعنى، أفلا يكون الإيمان أصعب في العالم المعاصر، وبالتالي ألا توجد مسوغات كافية للحديث عن أزمة إيمان في عصرنا الحديث؟

□ أخال عموماً أن الإيمان في العالم المعاصر ليس أصعب منه في العالم القديم، كما لا يمكن القول، إنه أسهل؛ فمن ناحية تعاضدت عدة عوامل لتزيد من صعوبة الإيمان، ومن ناحية ثانية؛ اجتمعت مؤثرات أخرى لتجعل من الإيمان أسهل منالاً في عصرنا الراهن، وإذا سألتنا: هل العوامل المعرقله تغلبت على العوامل المساعدة في نهاية الشوط، أم العكس؟ يجب القول: إنني لا أملك جواباً على هذا السؤال، ولكن إذا أصرّ السائل، ربما أمكنني القول إن الإيمان أضحى اليوم أصعب، ومن أسباب تراجع الإيمان ما ذكرتموه من أن التفاسير الميكانيكية المغلقة غير المحتاجة إلى افتراض الله أصبحت ممكنة، وأوافقكم على ضمور التجارب الدينية، مضافاً إلى قيام أدلة نالت من بعض القضايا الدينية، هذه جميعاً عوامل تضافرت لتعرقل الإيمان في عالمنا المعاصر، وتضيّق دائرته عمّا كانت عليه في السابق. وأضيف إلى ما أشرت إليه عاملاً رابعاً هو شيوع المناهج الاستدلالية، وربما ناهز تأثير هذا العامل تأثير كافيّة العوامل الأخرى التي ساعدت على انحسار رقعة الإيمان، أتصوّر أن عقلية نبذ التعبد أسفرت عن نفسها بأسطع ما يكون على مسرحين:

الأول: ما يسمى بالانجليزية free thinking، فالبشر المعاصرون يقطرون تفكيراً

حرّاً، ونبدأً للتعبّد والتقليد، فمن غير المستساغ لديهم أبداً أن يقولوا إن (ألف هو باء) لأن فلاناً قال (ألف هو باء) إنهم مسكونون بروح استدلالية لا تحبذ أن يتدخل التقليد في عملية الاستنتاج.

والنقطة الأخرى التي أظنها الوجه الآخر لنفس هذه العملة هي شيوع مبدأ المساواة لدى البشر، ومغزى هذا المبدأ أن الناس جميعاً متساوون في أن نفتتح بآرائهم أو لا نفتتح، وهذا يعني غياب المراتب المتدرجة التي كان البشر يصنفون فيها واختفاء الفوارق في الاحترام (respect) الذي نكنّه لهذا وذاك، الواقع أننا نثبت للجميع احتراماً ومكانة متساوية؛ بمعنى أن كلامهم إذا كان مقنعاً ومبرهنأ أخذناه وإلا رفضناه، مجمل هذه التغيرات جعلت الإيمان اليوم أصعب منه بالأمس، لكنني أعتقد أن ثلاثة عوامل حديثة يسّرت عملية الإيمان في العصر الحديث:

الأول وهو بتصوري عامل مهم، أن العقلانية ذاتها التي لا نفتأ نتبجح بها تقاذفتها الشبهات والشكوك في غضون القرن الأخير على أقل التقادير، وداهمت الاحتجاجات والمؤاخذات من كل حذب وصوب، أقول في غضون القرن الأخير على أقل التقادير؛ لأننا إذا أردنا تقصّي مجافاة العقل والعقلانية في القرون الماضية من تاريخ الفكر الإنساني، وجدناها حافلة في تلك الأزمان، فسلاحظ نقد العقل لدى هيوم أولاً، ثم كانط، ثم في المشروع الذي جاء به ماركس، ونيتشه، وفرويد، وأخيراً نجده في قراءة جديدة لنيتشه قدمها ميشيل فوكو، هذه النقود لم توفر شيئاً من مكانة العقل، وهيبته؛ لأنها دللت على أن كل أفكارنا محض ايدولوجيات، ولو أردنا محاكمتها بدون مجاملة، سنجدها جميعاً بلا أدلة ولا إثباتات.

الحدث الآخر الذي فتح الآفاق أمام الإيمان هو تطور الهرمنيوطيقا، ولا اقصد بالهرمنيوطيقا، هرمنيوطيقا النصوص الدينية وإنما الهرمنيوطيقا الفلسفية، بمعنى إمكانية تفسير الكون والوجود على أنحاء مختلفة، ليس العالم بحيث يتمكن كل من يحسنوا فتح عينيه أن يرى حقائقه، كما لا يمكن القول: إن الذين لا يرون الحقائق، لم يحسنوا فتح أعينهم أو أن في أعينهم رمداً، فحتى حينما ننظر لهذا الكون بعينين سالمتين تماماً، ستتكون لدينا أكثر من قراءة وأكثر من تصور حوله، أعتقد أن الهرمنيوطيقا

بهذا المعنى فتحت مجالاً واسعاً بوجه الظاهرة الإيمانية في عالمنا المعاصر.

ثمة عامل ثالث أرى له أهمية كبيرة في تعضيد الإيمان وقد شدّد عليه هيوستن اسميث أكثر من باقي المفكرين المعاصرين، طارحاً حوله آراء جد متينة، توصل الإنسان المعاصر إلى أن ثمة إشكاليات لا يمكن بتاتاً الوصول إلى نتائج بشأنها توسلاً بدراسة الكون والطبيعة، تمثّل هذه الإشكاليات المعاني النهائية للأشياء، والقيم الأخلاقية الذاتية، والعلل الغائية، والأشياء غير المرئية، واللامادية، وسواها من الأمور التي لا يمكن تفسيرها، والوصول بشأنها إلى نتائج مرضية عبر التوغّل في دراسة الطبيعة، والعالم. وإذا اقتنعنا بهذا قد يقال: ان الدين جاء ليقدم لنا القيم الأخلاقية الذاتية؛ أي القيم التي نشعر بها أخلاقياً لا علمياً، وتكون ذاتية لا عرضية، ومطلوبة لذاتها لا لغيرها، وقد ينادي شخص بأن الدين جاء للافصاح عن العلل الغائية، وللكشف عن الأمور المستعصية على الإدراك العقلي. اريك فروم مثلاً من الداهيين إلى هذا القول، فهو بالرغم من ابتعاده عن أي توجّه أو نزوع ديني يعتقد أن الدين جاء ليحجب عن ال(لماذا) أما ال(كيف) فبمقدور العقل والعلوم البشرية الإجابة عنها، والآن لنضع هذا الكلام بجوار كلام نيتشه القائل: إننا لا نستطيع العيش إلا إذا عرفنا ال(لماذا)، حينئذ سيكون بمستطاعنا التكيّف مع كل أنواع ال(كيف)، إذا ما عرفنا ال(لماذا) وبهذا يستشف أن الأرضية تمهدت للإيمان أكثر في العالم المعاصر. ولكن اعتقد عموماً أن نبذ التبعّد لدى إنسان عصر الحداثة وما بعد الحداثة ضيق الخناق على الإيمان.

○ ألمحت إلى أن إحدى معالم الإنسان المعاصر نبذه للحالة التبعّدية

ومطالبته بالدليل، وهذه عقبة تعتور مسيرة الإيمان في الحقبة الراهنة. ألا يمكن في رأيك المناداة بتبعّدية مبرهنة؟ وللتمثيل أقول حينما يريد شخص أن يتعلم الموسيقى سيراجع أسناناً في الموسيقى، وبعد أن يتيقن من مهارته وخبرته سيأخذ تعليماته أخذاً تبعّدياً تقليدياً من دون مطالبة بالدليل، وعلى

## هذا النحو يمكن أن يتعبد الناس بتعاليم الأنبياء ودليلهم في ذلك أن الأنبياء هم أساتذة التدين ونماذجه العليا؟

□ تتراءى في هذا الأفق نقطتان، نقطة مفهومية، ونقطة مصداقية، عبارة (التعبد المبرهن) من الناحية المفهومية عبارة متناقضة، ذلك أن التعبد إذا كان مبرهنًا، فهو ليس تعبدًا، بسبب كونه مبرهنًا ينهض على أدلة وشواهد، أي أنني إذا أثبتُّ أن كل ما يقوله فلان من الناس صحيح، أو أن كل ما يقوله صالح ومفيد، لن يعود اتباعي لما يقوله تعبدًا وإنما فكرة قائمة على أدلة اكتشفتها وسقتها، ولكن من الناحية المصداقية أو ما تهم إلى أن (التعبد المبرهن) إن صح هذا التعبير له مصاديقه في الحياة العملية، اعتقد أن هذا القياس، قياس مع الفارق من جهتين: الأولى حينما أتعبد بما يقوله أستاذي في الموسيقى، فإن تعبدي هذا يستند إلى تجارب موفقة كانت لهذا الأستاذ في تدريس الموسيقى، هذه التجارب الموفقة، والماضي الزاهر، هو الذي يدفعني إلى التعبد بما يقوله، بكلمة ثانية أنا أتعبد بما يقوله إنسان أعلم بصلاح نتائج التعبد بتعليماته، أما في مضممار الدين والتدين فإن نتائج الإيمان بالأنبياء تظهر في الآخرة غالبًا، الآخرة التي لا علم لنا بها الآن.

### ○ أفلا يوجد للسير على هدى الأنبياء نتائج دنيوية يمكن الوثوق بها؟

□ إذا حصرنا هذه الموفقيات في تلك التي شهدها التاريخ الموضوعي، فستبدو أطروحتكم صحيحة، إذا كانت علامات الإنسان السعيد هو أن يعيش السكينة والبهجة، والأمل في هذه الحياة الدنيا، فلن يعود ذلك القياس قياساً مع الفارق، بيد أن الأديان، ولا سيما الأديان الإبراهيمية تقول أكثر من هذا، إذن لا تظهر نتائج تعاليم كهذه إلا في الآخرة.

### ○ ولكن هناك سبل أخرى للحكم على الموسيقىار سوى تنشئته تلاميذ

كفوتين، فإذا كان عازفًا ماهراً دل ذلك على مكانته المرموقة في عالم الموسيقى، والظاهر أن الناس تؤمن بالأنبياء وتتعبد بتعاليمهم عبر هذه الألية، وكأن



## النبي حينما ينطق بكلامه يشعر مخاطبوه أنهم حيال صوت سماوي ملكوتي يأتي من عالم آخر؟

□ ينبغي أن ننظر في معنى (الصوت الحسن) ضمن نطاق ما نحن فيه، أي في نطاق موضوع النبوة والدين والإيمان، يطرح الأنبياء سلسلة مدعيات و(حسن صوتهم) يكمن في صحة هذه المدعيات، ولكن يبدو أن صدق معظمها لا يتبدى إلا في عالم الآخرة، إن القسم الأكبر من مزاعم الأنبياء، وليس جميعها، تنتمي لشعبتين:

1- مزاعم خاصة بعالم ما بعد الموت.

2- ومزاعم تتعلق بعالم ما بعد الطبيعة، كوجود الله والملائكة.

وكلا الشعبتين لا تخضع لدائرة اختباراتنا وفحصنا.

### ○ لكن هذا يستند إلى واحدة فقط من نظريات صحة الأديان وأحقيتها؟

□ جون هيك مثلاً يعتقد بهذه النظرية، أي بنظرية قابلية النتائج للفحص والاختبار.

### ○ ذكرت أن ذاك القياس قياس مع الفارق من جهتين، ما هي الجهة الثانية؟

□ الجهة الثانية هي أن شخصاً قد يقول لا شأن لي بالملف الايجابي الناجح لفلان من الناس، أنا لي حاجات معينة، أتخذ الخطوة الأولى تعبدًا، فإذا أشبعت حاجاتي، وضعت الخطوة الثانية تعبدًا أيضاً، فإن ارتفع جزء آخر من حاجاتي، قطعت الخطوة الثالثة، وهكذا إلى آخر الشوط، أي أنني لاحظت نتائج تعبدي خطوة خطوة، وهذه الآلية هي الأخرى لا تنفع مع الأديان، والمذاهب الدينية، فمن بعد الموت فقط سيتضح هل يشع الدين حاجاتنا أم لا؟

### ○ علم النفس يوزع الأشخاص إلى مجاميع مختلفة من حيث الشخصية،

فهل يستلزم الإيمان والبقاء على الإيمان نمطاً نفسياً خاصاً، وأرضية سايكولوجية محددة أم لا؟ بتعبير ثانٍ؛ هل يقتضي الإيمان قابلية نفسية خاصة؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يصح مطالبة المفقتر لهذه القابلية النفسية أن

## يكون مؤمناً؟ وهل يمكن الارتكاز على هذه الفكرة للانطلاق منها إلى القول بأن التدين أساساً حق من حقوق الإنسان وليس تكليفاً يفرض عليه؟

□ يعتقد غالبية علماء النفس أن القابلية للإيمان أضعف عند بعض الناس، فيما هي أشد لدى البعض الآخر، وبالتالي لا يمكن التوقع من كل الناس، وبنفس المستوى أن يكونوا مؤمنين، وهذه ظاهرة يمكن أن تسحب على حالات وقضايا أخرى، مساعدة الفقراء مثلاً ممارسة أخلاقية، لكن البخل إذا كان طبعي، وسجيتي التي ولدت عليها، قد لا أدفع للفقراء إلا مبالغ زهيدة جداً، عقب كثر من مجاهدة الذات، أما أنت الذي ولدت لوالدين سخيين، فقد تنفق مالياً كثيراً على الفقراء بلا أي جهاد نفس أو مكابدة روح، وربما كان الإيمان كذلك، أي أن قابلية الأشخاص للإيمان ذات مراتب ودرجات، فرويد على سبيل المثال؛ يعتقد أن التابعين لغيرهم نفسياً، والذين لا تفارقهم حالات الطفولة، لهم قابلية أكبر للإيمان، لأن الإيمان لون من ألوان التبعية والتعلق بشيء وإذا استخدمنا اللغة الانجليزية قلنا أنه نوع من الـ clinging، فالإنسان المؤمن كسفينة تجد لها مرسى وسط بحر عاصف يعجّ بالأخطار، يقول فرويد: إننا في طور الطفولة نحیی شكلاً من التعلق بآبائنا، ثم نكتشف أننا لا نستطيع التعويل حتى على آبائنا، فقد كانت لهم طوال حياتهم اخفاقات وشطحات وكبوات كما لنا نحن، وإذا كننا ما نزال نعيش فترة الطفولة من الناحية النفسية، سنبحث عن أب آخر يكون أكبر وأقدر وأحب للخير، معنى هذا الكلام أن الذين يتخطون طور الطفولة تضعف قابليتهم للإيمان، أنا لا أحكم على صحة أو سقم هذه النظرية، بيد أن هذه التباينات موجودة على كل حال، أريك أريكسون عالم النفس الأمريكي ذو الميول الالحادية الخاصة، والذي يعد من رموز النهضة الثانية لعلم النفس، أي النهضة السلوكية، له كتاب بعنوان (الطفولة والمجتمع) Childhood and Society يقول فيه: إن المتسمين بروح توكل قوية، بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي إلقاء اعباء الذات على عاتق الآخر، يسارعون إلى الإيمان. وفريق من الباحثين نظير اريك فروم يشدد على الهروب من الحرية، فيقول: إن الذين يستخفهم الإيمان هم الذين لا يطيقون الحرية، فالصبر على الحرية عسير جداً، قد تحلو للإنسان بعض المستويات السطحية من الحرية، غير أن

تحمل أعباء الحرية بالمعنى الدقيق للكلمة صعب مستصعب، فالحرية المطلقة، بمعنى المسؤولية المطلقة، يوضح اريك فروم أن الهروب من الحرية خصلة توجد في غالبيتنا نحن الناس المتوسطين، وتحضنا بقوة على الإيمان، وانطلاقاً من هذا، يرى أن منبت الأديان التي يسميها أدياناً سلطوية هو الهروب من الحرية، وذهب علماء غيره الى أن السذج، والبسطاء أكبر قابلية على الإيمان. أنا طبعاً لست في مقام نقد هذه النظريات، والحكم على صوابها أو تهافتها، بيد أنني لا أشك في أن ثمة أصنافاً سايكولوجية أقل قابلية للإيمان من غيرها، هؤلاء إذا كان لهم الحد الأدنى من الإيمان، فيجب أن نشكرهم عليه، ولا يصح أن نطالبه بأكثر منه، وهم يتوزعون إلى فئات عدة:

الفئة الأولى: العاملون بنصيحة كانط، حيث يقول: فكّر بنفسك، هؤلاء مجبولون على التفكير، أو أنهم اكتسبوا هذه السمة عن البيئة والتعليم، وصار التقليد والتعبّد صعباً عليهم جداً؛ لذلك نراهم قلماً يؤمنون.

الفئة الثانية: هم الذين بمقدورهم وضع أنفسهم مكان الآخرين، هؤلاء أيضاً تضعف مرتكزاتهم الإيمانية، إنني إذا نظرت لمدينة طهران من نافذة شقتي رأيتها بشكل معين، وإذا لم أكن قد شاهدت طهران من نافذة شقة أخرى، أمكنني الإيمان بالصورة التي ألاحظها من نافذة شقتي، أما إذا سبق وأن نظرت إليها من نوافذ الآخرين، فسأذكر أنني رأيتها على شكل آخر، واستنتج أن بالإمكان رؤيتها على شاكلة أخرى، وسأخسر قدرتي على الاستعصام المطلق بالصورة التي تمنحها لي نافذتي.

○ أشرت في معرض الإجابة عن أحد الأسئلة أن الهرمنيوطيقا الفلسفية المعاصرة ضاعفت الفرص أمام الإيمان، وتقول الآن أن التفسيرات المتعددة للعالم واكتشاف هذه التعددية التي هي تعددية هرمنيوطيقية بلا مراء، تقطع الطريق على الإيمان؟

□ هذه ملاحظة دقيقة ومشكورة، ينبغي التفريق بين نمطين من الإيمان، الإيمان بالمعنى العام، والإيمان بالمعنى الخاص، الإيمان بالمعنى العام هو صرف الإيمان، أما

الإيمان بالمعنى الخاص فهو الإيمان بنظام ديني أو فكري محدد، الهرمنيوطيقا الفلسفية ترفد الإيمان بالمعنى العام، أما وضع الذات موضع الآخرين فيعرقل الإيمان بالمعنى الخاص، في مثل هذه الحالة سيغدو التمسك الإيماني بدين معين عملية عسيرة، فلأجل اللعب يكفي أن يكون لك أعضاء صحيحة، وجسم سليم، لكن هذا لا يعني أن كل صاحب جسم سليم لا بد أن يلعب كرة السلة، فقد يلعب كرة القدم، وان يختار الإنسان كرة القدم أو كرة السلة قضية تتصل بعوامل ومحيدات أخرى. أعود إلى السؤال السابق كُنَّا نتحدث عن فئات ذوي القابليات الضعيفة للإيمان.

الفئة الثالثة: هم مرهفو الإحساس إزاء آلام الآخرين، ومتاعبهم، ونظرتهم للدين عموماً نظرة كونية متفائلة، ترى العالم خيراً وصلاًحاً، وهذا ما توحى به أغلب التعاليم الدينية بشكل مباشر أو غير مباشر، فإذا كنتُ بليداً من الناحية العاطفية لا أشعر بمصاعب الآخرين ومكابداتهم، قد أستطيع تقبّل النظرة المتفائلة التي يطررها الدين، أما مرهفو المشاعر حيال آلام الغير ومراراتهم فسيترددون في الالتزام بمعتقداتهم الدينية، أنا شخصياً كلما استحضرت قصة ذلك المتضرر من زلزال ليسبون يخالجنى ألم فظيع، إذا استشعر الإنسان آلام ذلك الأب ستنابه الشكوك في الرؤية المتفائلة للأديان، طبعاً قد يتسنى إنكار هذا التفاؤل الديني بلطائف الحيل، فقد نقل عن أحد العرفاء أنه كان يقول: إلهي إنني سأقف يوم القيامة على بوابة جهنم، وكلما أردت إلقاء أحد فيها خاطبتك أن سجّل ذنوبه في صحيفتي حتى أدخل الجميع إلى الجنة، وأبقى مكانهم في الجحيم لوحدى، هذا لون من الاعتراض يصدر عن أناس رقيقي المشاعر عزيز عليهم عنت الآخرين، لذلك يتساءلون لم الجحيم أصلاً؟ ألا تكفي الناس آلامهم وويلاتهم في الحياة الدنيا؟

○ أليست هذه صياغة أخرى لإشكالية الشر. باعتبارها من قرائن عدم

وجود الله (evidential problem of evil)؟

□ نعم هذه إحدى القرائن، بالطبع قد نقبل براهين الفيلسوف الفلاني لتبرير آلام الناس وعنتهم، جون هيك على سبيل المثال يرى أن العالم ليس راحة الجسم، وإنما

مصنع الروح، لو كان الله يريد خلق واحة لاستراحة البشر لنقضت ذلك الأمراض والفقر والمظالم والجرائم، لكن الباري أراد خلق ساحة لصناعة الأرواح وتساميها، المتصلب عاطفياً يرى أنه لا ضير من تعرض البشر للآلام والعذاب ردحاً من الزمن، لأن ذلك سيصوغ نفوسهم ويصنعها، لكنكم تصوروا مشاعر الذي يحتاج ابنه إلى عملية جراحية، وهو لا يمتلك تكاليفها، فيراجع المستشفى ويبكي ويتوسل إلى العاملين هناك أن يجروا العملية الجراحية، وسيأتيهم بالمال غداً، لكنهم يمتنعون عن ذلك، ويؤدى التأخير في اجراء العملية إلى موت الطفل، وعند الفجر يلفون جسد ابنه البارد في بطانية ويسلمونه للأب، إذا استشعر المرء أحزان هذا الوالد وعذاباتة تعذر عليه أن يرى العالم مصنعاً للأرواح، كما يوصيه جون هيك، اعتقد أن الاعتراضات التي يطلقها المرهفون أحياناً تقارب هذه المسألة، الإيمان عسير على بعض النفوس الرقيقة المشاعر.

### ○ بناءً على هذا ستغدو بعض الفضائل مانعاً من موانع الإيمان؟

□ أجل، هذا صحيح، بل إن قيمة الإيمان وأهميته في أنه صعب المنال، وعلى حد تعبير اسبينوزا: أظهر الأشياء أصعبها منالاً، عظمة الإيمان تكمن في أن يؤمن الإنسان رغم تحليه بخصال التفكير العميق والمشاعر اللطيفة واللاذوغمائية، وصبره على كل متاعب الإيمان.

○ تقليدياً، ثمة محاولات مهمة لربط الإيمان باليقين، ولكن ذكرتم أن اليقين مرتبة عويصة جداً في حقيقتنا الراهنة، فهل يمكن اجترار قراءة جديدة تضع (الأمل) موضع (اليقين) في معادلة الإيمان؟ بكلمة أخرى هل يمكننا اعتبار الإيمان الديني نوعاً من الأمل؟

□ نعم، يبدو لي أن هذه قراءة مستساغة للإيمان، لا يتسع المجال لمناقشة علاقات الإيمان ببعض الحالات النفسية، ولكن في كتب علم نفس الدين، وحتى بعض كتب علم اجتماع الدين دراسات شيقة عن ارتباط الإيمان بحيثيات نفسية أخرى، كالأمل والانتظار والتوكل، والعشق والجزم واليقين، في سياق علاقة الإيمان

باليقين التي نحن بصدددها، يمكننا كما عبّرتم أن نعد الإيمان الديني نوعاً من الأمل، شريطة أن لا نخلط بين الأمل، والتفاؤل البليد، التفاؤل مشهود في مضامين التعاليم الدينية؛ أي أن هذه التعاليم متفائلة على العموم، بيد أن التفاؤل غير الأمل، فالأمل له منجمان، وإذا أردنا اعتبار الإيمان الديني لوناً من ألوان الأمل أمكننا ذلك من وجهين:

الأول: هو أن الإيمان الديني ينبثق في الفراغ المعرفي، وفي نوع من اللايقين النفسي المتماشي مع الفراغ المعرفي، وفق هذا يمكن القول: إن الذي يملأ ذلك اللايقين، أو الفراغ المعرفي هو الأمل.

الثاني: أن ثمة وجهاً آخر يخوّلنا اعتبار الإيمان الديني نوعاً من الأمل، وهو أن الأمل يقوم على قواعد ميتافيزيقية، كيف؟ إذا اقتنعتم فعلاً أن العالم يتلخص في عالم الطبيعة، فلن يبقى مجال للأمل، فإذا اختزل الوجود في عالم الطبيعة، أمكن التكهن بكل الأشياء على نحو من الانحاء، فيمكن التكهن بآثار وتبعات كل الأشياء، أما حينما يسكنني الأمل، أتوقع أن أتلقى نتائج وآثاراً فوق ما تقرّره الظواهر الطبيعية، والأمل أساساً هو تخطّي الظواهر، فمثلاً: يقال لك إن غدة سرطانية ظهرت في دماغ ابنك، وسرعة نمو هذه الغدة وآلية تضخّمها معروفة، فإذا لم يكن الوجود سوى هذه الطبيعة، أمكنك وفق القوانين العلمية المكتشفة لحد الآن أن تتكهن بموت طفلك بعد شهرين، ولكن لماذا يأمل هذا الأب أن يبقى ابنه حياً بالرغم من معرفته قوانين الطب وضروراته؟ لأنه ميتافيزيقياً لا يرى الوجود مقتصراً على عالم الطبيعة، وما تسوده من أحكام، إنه يعتقد بوجود شيء آخر بإمكانه أن يبطل قوانين الطبيعة أحياناً، أو أن يدخل الميدان عامل أقوى من العوامل التي صالت وجالت فيه لحد الآن، ضمن هذا النسق يحتاج الأمل إلى ميتافيزيقا، وإذا لم تتبنّ هذا المنهج الميتافيزيقي، ستحرم الأمل ولن تقدر عليه، وإذا لم تحمل هذه الرؤية الميتافيزيقية، لن تكون آملاً إلا إذا كانت المعارف العلمية غير متكاملة، فتتفد إلى دنيا الأمل من هذا الشرخ المعرفي، أضيف في النهاية أنه يمكن فهم الإيمان كشعبة من شعب الأمل، غير أن هذا الأمل سيزول تدريجياً، إذا لم ينجح في ما يعترضه من اختبارات، يشير عالم نفس الدين رويسبر إلى نقطة مهمة في هذا الباب، فيقول: رغم أن العالم الموضوعي يبدو للوهلة

الأولى ممكن التفسير بأشكال عدة، إلا أن هذا الحلم أو سكوت العالم الموضوعي عن التفاسير، والنظم الفكرية المختلفة ليس إلا إملاءً واستدراجاً، أما بعد ذلك، فسيتم اختبار هذه النظم واحداً واحداً، واقصاء غير الصالح. أن الإنسان يستطيع للوهلة الأولى اختيار أي نظام من النظم العديدة الموجودة، إلا أن تقلب الأزمان والأحوال يعرض النظم للاختبار والتمحيص، وإذا نظرنا لنتائج هذه الاختبارات، سنرى أن بعض النظم خرجت من الامتحان ناجحة وبعضها فاشلة، تماماً كما أأمل الخير من أحد الأطباء، فقد لا يتبدل أمني يأساً بعد عملية أو عدة عمليات جراحية فاشلة، ولكن إذا تواصل الفشل على طول الخط، ولم أفقد أمني في هذا الطبيب، وجب القول: إن هذا ليس بأمل، ولكنه نوع من الاضطراب النفسي.

○ ترك الدين والإيمان وراءهما تاريخاً طويلاً إلى يومنا هذا، ما هي نتائج

### هذا الاختبار التاريخي في رأيك؟

□ أعتقد أن النتائج كانت موفقة على المستوى الأنفسي، لكنها غير ناجحة على الصعيد الآفاقي، بمعنى أن المؤمنين متى ما أرادوا تدعيم الدين بواقع آفاقي موضوعي، ظهر واقع آفاقي آخر يناقض الدين، إذا أخذنا نظام العالم دليلاً على وجود منظم، فعندها لا بد أن نستنتج من وجود الاضطرابات والتدخل أن ثمة مُخلخل ومفسد، أو أن العالم يعوزه منظم، من هنا إذا تقصينا في الآفاق قرائن (evidence) تعضد معتقداتنا الدينية، تحرّى منافسونا الملحدون في نفس هذه الآفاق قرائن تفند منظومتنا، أن الآفاق تضمّر كلا السنخين من القرائن، أما في المضممار الأنفسي، فالذي أراه أن الإيمان الديني تجاوز امتحانه بنجاح باهر، فالدين على هذا الصعيد وفي بوعوده، ولعل هذا هو أبرز أسباب خلوده واستمراره، إنه اسبغ البهجة والطمأنينة على أناس، وانتشل آخرين من الشعور بالوحدة والكآبة، ومنح حياة البعض معاني رائقة، وجاد بالطاقة اللازمة لاحتمال الاجحاف والمظالم التي يعجّ بها العالم، بهذا اللحاظ يمكن القول: إن الدين قد خرج من اختباره بأكبر قدر من التوفيق.

○ ما هو تصوركم عن التجربة الدينية، وكيف تفسرونها كظاهرة؟ ومن أي

النواحي تبدو هذه الظاهرة تجريبية؟ ومن أي النواحي يمكن أن تكون دينية؟ وما

هي علاقة هذه الظاهرة بالتجربة العرفانية؟

□ "التجربة الدينية" مصطلح يستعمل في حقول الإلهيات، وفلسفة الدين، وعلم نفس الدين، وظاهريات الدين، لثلاثة صنوف من الظواهر على الأقل: الأول نوع من المعرفة المباشرة غير الاستنتاجية، تشبه المعرفة الحسية. معرفة بالله أو بشيء مفارق ومتعالٍ (The Transcendent) أو حالة مطلقة (The Absolute) أو أمر جنائي (The Numinous). لا يتمخض هذا النوع من المعرفة عن استدلال أو استنباط، وبالتالي فهو ليس معرفة غيبية للباري عزوجل، بل هو معرفة حضورية شهودية.

الصنف الثاني نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلى للإنسان عبر تأملاته في ذاته. ويعتبرها المؤمنون والمتدينون حصيلة المعرفة والميل الذاتي الفطري للإنسان نحو الله. المؤمنون والمتدينون يعتبرون النزعات والطموحات والآمال والتطلعات والشهود

الروحانية والمعنوية لدى البشر، وشعور الإنسان بالارتباط بشيء غير مرئي، كلها حالات لا تقبل التبيين ولا الإيضاح، إلا إذا وافقنا مقولة الفيلسوف الألماني رودولف أويكن (Rudolf Eucken 1846-1926): "تنشط في داخلنا قدرة فوق الإنسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة، وتنفخ فينا روحاً جديداً وتغيّر من علاقاتنا مع أبناء جلدتنا". الادعاء هو أن هذه الظواهر النفسية والمعنوية لا تقبل التفسير إلاً بافراض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها "الله"، وهذا هو سر تسمية هذا النوع من الظواهر بـ "التجربة الدينية".

أما الصنف الثالث فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث الخارقة والمعجز والكشوف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء. مثلاً من يلاحظ اختفاء غدة سرطانية بشكل مفاجئ من جسم ابنه المريض، فكأنه يشاهد تدخل الله في شفاء ابنه بعد ما طلب إليه ذلك في الدعاء. هذه الأصناف أو الأنواع الثلاثة تسمى



تجربة؛ لأن فيها جميعاً معرفة مباشرة ومشاهدة. وكل ما في الأمر أن هذه المعرفة تكون تارةً معرفة بالله ذاته (النوع الأول)، وتارةً بالظواهر النفسية والروحانية (النوع الثاني)، وتارةً ثالثة بالتأثير المباشر لله في بعض الحوادث (النوع الثالث).

أما صفة "الدينية" الملحقة بهذه التجارب فمردها - حسب الادعاء - الى كونها تشهد بالصحة لبعض القضايا الواردة في النصوص المقدسة للأديان المختلفة.

وأما حول علاقة التجربة الدينية بالتجربة العرفانية، فما من شك أن النوع الثاني والثالث من التجارب الدينية ليست من سنخ التجربة العرفانية، بمعنى أن أحداً لم يسمّ هذين النوعين من التجربة الدينية تجربة عرفانية. وبخصوص علاقة النوع الأول من التجربة الدينية بالتجربة العرفانية فقد قيل وكتب الكثير، وبرزت الى السطح اختلافات عديدة في وجهات النظر. هذه الاختلافات كانت غالباً وليدة الاشتراك اللفظي لمصطلح "التجربة العرفانية". وبدون أن نسرد المعاني المختلفة لمصطلح "التجربة العرفانية"، أو ندرس علاقة المصاديق المتنوعة للتجربة العرفانية بالنوع الأول من التجربة الدينية، يمكننا القول: إن أصحاب بعض التجارب يشعرون أنهم جربوا الله الواحد الذي تطرحه معظم الأديان والمذاهب (خصوصاً الأديان الغربية أو الابراهيمية) وأن ذلك الإله كان شيئاً غير ذواتهم. وفي تجارب أخرى يشعر صاحب التجربة أنه جرب وحدة كل الأشياء وغياب أي نوع من الغيرية والتمايز بين الأشياء، حتى بينه وبين الله. الجميع سمّى القسم الثاني تجارب عرفانية، أما القسم الأول فيسميها البعض تجارب دينية، والبعض الآخر تجارب عرفانية. بعبارة أخرى يسمّى بعض الباحثين تجربة الشيء الواحد (أي الله) تجربة دينية، وتجربة وحدة الأشياء تجربة عرفانية. والبعض الآخر يسمي كلا التجريبتين تجربة عرفانية. وهناك من يستخدم اصطلاح التجربة الدينية بمعنى عام يشمل التجربة العرفانية. والنتيجة هي أن التجارب التكررية تختلف عن التجارب الوجودية، سواء أطلقنا على المجموعة الأولى صفة "دينية"، أو سمينا الثانية "عرفانية"، أو سمينا كلا المجموعتين "عرفانية" أو "دينية".

## ○ ما هي علاقة التجربة الدينية بالدين المصوغ عبر التاريخ على شكل

### مؤسسات ونظم اجتماعية معقدة؟

□ ما من شك أن كل دين له مؤسساته وتاريخه، بدأ أول مرة بتجربة أو تجارب دينية لشخصٍ هو عادةً مؤسس ذلك الدين. وبهذا يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدين المؤسساتي التاريخي.

## ○ هل ترتبط التجربة الدينية بالدين الشخصي، وهل تعد منطلقاً ومبدأً

### للدين الشخصي أم غايةً له، أم كلاهما معاً، أم أنها ليست أياً منهما؟

□ إذا لم نأخذ "الدين الشخصي" بمعنى مجرد الانتساب لدين معين، وهو طبعاً انتساب لا إرادي لأمر تاريخي، وإنما فهمناه بمعنى الالتزام الإرادي الواعي بأحكام وتعاليم ديانة معينة على المستويين النظري والعملي، عندها نستطيع القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول (من بين الأنواع الثلاثة الواردة في جواب السؤال الأول) يمكنها أن تكون غاية الدين الشخصي. لاحظوا أنني قلت "يمكنها" ولم أقل "يجب"، أي ليست المسألة ضرورية، وإنما قد تكون التجربة الدينية غاية الدين الشخصي. وأنا أستعمل الغاية هنا بالمعنيين الممكنين للكلمة؛ بمعنى الهدف وبمعنى النتيجة. ومن الواضح أن هذين المعنيين مختلفان عن بعضهما. فالهدف هو الشيء الذي يتوخاه الفاعل من فعله ويطلبه أو يأمل أن يصل إليه، سواء وصل إليه فعلاً أم لم يصل. أما النتيجة فهي ما يصل إليه الفاعل بفعله سواء طلبها أو لم يطلبها. بتعبير آخر الهدف شيء مطلوب يريده الفاعل قبل إقدامه على الفعل سواء أدركه فيما بعد أم لا. والنتيجة محصلة ونهائية للفعل سواء أريدت قبل بلوغها أم لا (والنجاح في الفعل ليس سوى انطباق الهدف على النتيجة). ما أريد قوله هو أن التزام الشخص نظرياً وعملياً بدين خاص قد يكون بهدف حصول تجربة دينية من النوع الأول. ومن الممكن أن تكون نتيجة الالتزام النظري والعملي بدين معين حصول التجربة الدينية (النوع الأول). ولا ضرورة في الأمر في كلا الحالتين. ليس من المستحيل أن تكون التجربة الدينية من النوع الأول منطلقاً وبدايةً لدين شخصي. وربما أمكن الزعم أن هذه كانت حالة بعض

مؤسسي الأديان والمذاهب. تجارب النوع الثاني والثالث أيضاً يمكنها أن تكون منطلقاً للأديان الشخصية. أما أن تكون غاية، فيجب القول: إن النوع الثاني من التجربة الدينية قد يكون نتيجة الدين الشخصي، لكنه لا يكون هدفاً له. والتجربة الدينية من النوع الثالث بمقدورها أن تكون نتيجة للدين الشخصي وهدفاً له على السواء.

### ○ كيف تنظرون للوشائج الممكنة بين التجربة الدينية والإيمان؟

□ هذا سؤال يرتبط تمام الارتباط بما نقصده من "الإيمان". والواقع ان مفردة "الإيمان" و مترادفاتهما في اللغات المختلفة وكذلك المفردات القريبة المعنى منها ذات دلالات متنوعة ومتباينة جداً في السنن الدينية المختلفة كالإسلام والمسيحية والأديان الرومية والأديان اليونانية، والديانة البوذية والهندوسية. وحتى في نطاق الديانة الواحدة هناك أنساق مختلفة لفهم ظاهرة الإيمان. لهذا السبب تتعدد أيضاً وجهات النظر بخصوص متعلق الإيمان وموضوعه، فالبعض يرى متعلق الإيمان القضايا والأحكام، والبعض يراه الإنسان والبشرية، والبعض يقرر أن متعلق الإيمان الموجودات اللإنسانية، والبعض يراه القيم. فكيف يمكن الإجابة بسرعة وسهولة عن سؤال يشمل بين دفتيه كل هذه المعاني والمفاهيم والنظريات؟ ومع هذا من المناسب الإشارة الى بعض النقاط بشكل إجمالي.

إذا أخذنا الإيمان بمعنى التصديق القلبي - أو القبول - بجملة عقائد قطعية (وهذا هو الرأي السائد في الكلام الاسلامي) ولم نلاحظ مصدر هذا التصديق - أو القبول - نستطيع عندها أن يكون لنا إيماننا المبتني على التعبد بشخص معين (كالتعبد بمؤسس الدين مثلاً) وهو ما يسمى "الإيمان في التقليد"، ويمكن أيضاً أن يكون لنا إيماننا المبتني على العلم، أي على التصديق بعقيدة ثبتت صحتها "الإيمان في العلم"، وكذلك يمكن أن يكون لنا إيماننا المستند الى الشهود والرؤية الباطنية أو الكشف والشهود العرفاني "الإيمان في العيان". إذا فهمنا الإيمان بهذا المعنى الواسع، أمكن القول: إن جميع الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمقدورها أن تكون مصدراً للإيمان. أي أن الشخص الذي يمر بإحدى هذه الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمستطاعه عبر أدواته المنطقية أو السايكولوجية أن يبلغ حالة من تصديق - أو قبول - بعض العقائد

الدينية. وفي هذه الحالة تكون التجربة الدينية علّة التصديق – أو القبول – بجملة من المعتقدات الدينية. هذا بالرغم من أن التجربة الدينية شيء والايان شيء آخر.

أما إذا نظرنا للإيمان بمعنى الاعتقاد الأوسع من الشواهد الموجودة. أي الاعتقاد الذي لم يقم الدليل على صدقه، سواء كان صادقاً في الواقع أم غير صادق، في هذه الحالة يمكن القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول على الأقل، تبدل الأيمان علماً (أي عقيدة صادقة مبرهنة) بالنسبة لصاحب التجربة ذاته. وتعبير أبسط؛ إذا آمن الإنسان بالله كان صاحب تجربة دينية من النوع الأول. وعندها يتحول إيمانه بالله إلى علم بالله. بمعنى أنه يرتقي إلى مرتبة أسمى في الاعتبار المعرفية، فاعتقاده بالله بعد الآن ليس اعتقاداً أوسع من الشواهد الموجودة، وإنما هو اعتقاد يتناسب والشواهد الموجودة (بالطبع، هناك من بين فلاسفة الدين من ينكر هذا؛ لأنهم ينكرون الحجية المعرفية لتجربة الله، أو حتى كامثال ميلز T.R.Miles في كتاب Religious Experience يرفضون أن يكون لعبارة "تجربة الله" معنى محصل) من هذه الزاوية فإن التجربة الدينية غير الأيمان. وإذا حصلت ارتقت بالإيمان إلى درجة العلم وهو شأن معرفي أسمى.

أما إذا اعتبرنا الأيمان من سنخ الاعتماد والتوكل، أي أخذناه بصفته حالة إرادية وليس معرفية. وتعبير ثان إن لم نعتبره تصديقاً لحقيقة ما، وإنما تسليمياً لحقيقة مصدقة، عندها يمكن القول: إن كل أنواع التجارب الدينية يمكن أن تكون عللاً لحصول الإيمان.

○ ماهي في رأيكم العوامل المساعدة على حصول التجربة الدينية؟ وماهي

الموانع التي تحول دون وقوعها أو استمرارها؟

□ الإجابة عن هذا السؤال من اختصاص علماء نفس الدين، لكن الواقع أن علم نفس الدين هو الآخر لم يستطع لحد الآن تحديد عوامل وقوع أو عدم وقوع النوع الأول من التجربة الدينية بشكل حاسم. طبعاً تذكر في علم نفس الدين بعض العوامل التي قد تيسر حصول التجربة الدينية، ويشار إلى بعض الأعمال الخاصة المؤثرة في

تكوين التجربة الدينية. بيد أن علماء نفس الدين يعترفون أن التجربة الدينية من النوع الأول ما تزال غير خاضعة للمطالعات والاختبارات العلمية والتجريبية. ورغم هذا ربما أمكن القول: إن طائفة من الكلام النفسي والسلوكي والشخصي له قابلية أكثر لتحقيق التجربة الدينية. مثلاً المنتمون للصنف النفسي "انفعالي - انطوائي" لهم قابلية أكبر على التجارب الدينية من الصنوف النفسية الثلاثة الأخرى: "انفعالي - انفتاحي"، و"فاعلي - انطوائي"، و"فاعلي - انفتاحي". هؤلاء تقريباً هم الجديرون حسب علم الأوصاف الهندوسي بـ "راجا يوغا" (Raja yoga). طبعاً لا بد أن يسلك هؤلاء طرقاً عملية معينة يسميها الرهبان المسيحيون "طريق التذكرة" وتسميها الأديان الشرقية بأسماء من قبيل "التوجه"، و"التذكر". من هذه الطرق أن يسعوا دائماً الى حفظ وعيهم بارتباطهم بالله، أو حفظ وعيهم بواجبهم تجاه الله. ويمكن لأجل ذلك استخدام أذكار أو أوراد أو أدعية قصيرة، أو يمكن الالتحاق بمجموعة من الناس تحمل نفس همومهم ليكونوا مشجعين ومشوقين لهم على مواصلة هذا الوعي. الطريقة الأخرى هي التمتع أكثر ما يمكن بوعي "خالص"، بمعنى المحافظة على الذهن هادئاً خالياً فارغاً من أي محتوى. والطريقة الأخرى التوفر على معرفة واسعة بالكثير من الوقائع الداخلية والخارجية والأنفسية والآفاقية. ومع كل هذا فإن توفر الصنف النفسي المطلوب والطرق العملية المساعدة، لا يشكل سوى شرطاً لازماً من شروط التجربة الدينية، أي أن ما ذكرناه لا يكفي بمفرده لحصول التجارب الدينية.

أما أبرز موانع التجربة الدينية فهو في تقديري العامل العقيدي والمعرفي، وهو العلمية (Scientism)، أي الاعتقاد برؤية كونية مستحصلة من العلوم التجريبية بطريقة نفسية خاطئة، لا بطريقة منطقية. إن العلمية بتشكيكها في إمكانية حصول التجربة الدينية أو في قيمتها وحجيتها المعرفية تقتل في الإنسان جميع التمهيدات المعرفية والعاطفية والارادية اللازمة للسعي والمثابرة صوب التجربة الدينية.

○ هل توافقون القول بأن الإنسان الحداثي (Modern) أقل قابلية على خوض

تجارب دينية من الإنسان التقليدي؟ وما هو السبب؟

□ أجل، يبدو الانسان الحداثي ذا تجارب دينية أقل مقارنة بالانسان التقليدي أو ما قبل الحداثي. والسبب في رأيي هو هذه العلموية التي أشرت إليها في جواب السؤال السابق.

### ○ هل للخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة الدينية

تأثيراتها في اصل التجربة الدينية، أم في تفسيرها وتأويلها، أم في كليهما، أم ليس لها

تأثير في أي منهما؟

□ يبدو أن أصل وقوع التجارب الدينية من النوع الثالث خاضع تماماً ومتأثر ومعلول للخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة. ولعل السر في أن إختفاءً مفاجئاً لغدة سرطانية يبعث شعوراً بالحضور الإلهي واليد الربانية لدى بعض الناس، ولا يؤدي لمثل هذا الشعور عند آخرين، يكمن في التفاوت بين الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية من شخص لآخر. طبعاً في نطاق النوع الثالث من التجارب الدينية إذا كان المراد من اصل التجربة الدينية عملية اختفاء الغدة السرطانية ذاتها، وليس رؤية اليد الإلهية في هذا الاختفاء، فأنا لا أجد إجابةً عن السؤال، أي لا أستطيع القول تحت تأثير أية عوامل تختفي الغدة السرطانية بشكل مفاجئ، وهل الطبيعة العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب الغدة المخفية أو الباقية ذات تأثير في هذا الاختفاء أو البقاء أم لا؟ لكنني شخصياً أعتقد أن هذه الخصائص لها تأثيرها في ذلك، إلا أنني غير جازم في هذا الاعتقاد.

وأما التجارب الدينية من النوع الثاني فأصل ظهور الظواهر النفسية والمعنوية المومي إليها في إجابة السؤال الأول قد لا تكون ذات صلة وطيدة بالخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية للشخص الذي تنكشف له هذه الظواهر. ثم إن جميع البشر يجدون في أنفسهم هذه الظواهر بنسب متفاوتة، أما تفاسير هذه الظواهر فإنها بلا ريب متأثرة بالخصائص الشخصية للمفسر.

ولكن يبدو أن النوع الأول من التجارب الدينية هو المقصود في السؤال في هذا المضمرة، يجب القول كما ألمحنا في جواب السؤال الخامس أن الخصائص العقيدية

والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تتدخل إجمالاً (ولو كشرط لازم لا كاف) في صياغة التجربة الدينية. وإذا كان القصد من "أصل التجربة الدينية" وقوعها، كان الجواب إيجابياً. وإذا كان المراد من "أصل التجربة الدينية" محتواها ومضمونها في مقابل تفسيرها وتأويلها (وأنا على يقين تقريباً أن هذا هو المقصود) فينبغي القول أنني لا أملك جواباً قاطعاً، أي أنني لا أدري لحد الآن هل للخصوصيات العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تأثيرها في النتائج المباشرة (والعديمة الواسطة وغير المفسرة) التي توصل إليها أم لا؟ وبخصوص تفسير التجربة الدينية فإنه يخضع بكل وضوح لخصائص المفسر. فكما أكد ما بعد الحداثيين (post - modernists) والبراغماتيين الجدد (neo-pragmatists) لا مفرّ من التفسير إطلاقاً، والتفسير لا يمكنه الانفصال عن معتقدات المفسر وتطلعاته.

### ○ هل تنطوي التجربة الدينية على قيمة وحجّة معرفية؟

□ لا يخلو هذا السؤال من غموض، ولدفع الغموض نعيد صياغته بالقول: هل للقناعة الناجمة عن التجربة الدينية قيمة وحجّة معرفية؟ ومعنى هذا السؤال هو: هل يعتبر علماء المعرفة القناعة الحاصلة من التجربة الدينية معرفةً أم علماً، أم أنها مجرد قناعة؟ ولأن علماء المعرفة يعرفون المعرفة أو العلم بأنه "القناعة الصادقة المبرهنة"، (بغض النظر عن الخلافات فيما بينهم حول هذا الموضوع) لذا يمكن إحالة السؤال المطروح الى السؤال: هل يرى علماء المعرفة أن القناعة المستخلصة من التجربة الدينية تتسم بـ "الصدق" و "البرهنة" أم لا؟ الإجابة هنا تتوقف بشكل أساسي على مقومات كون القناعة مبرهنة. صحيح أن الرؤية التقليدية ترى البرهنة شرطاً لازماً لا كافيّاً للمعرفة أو العلم، وتأخذها بمعنى كفاية الأدلة والشواهد التي يمتلكها الشخص لقناعاته، إلا أن أصحاب هذه الرؤية يذهبون مذاهب شتى في البرهنة على القناعة، أو هم يتوزعون على أقل تقدير إلى فريقين رئيسيين؛ التأسيسيين (Foundationalists) والترابطيين (Coherentists). ناهيك عن وجود التوثيقين (Reliabilists) في مقابل التقليديين، وهم من يرون أن البرهنة بالرغم من كونها شرطاً لازماً للعلم أو المعرفة، لكنهم لا يتعاملون معها بمعنى كفاية الأدلة أو الشواهد.

يعتقد التأسيسيون أن القناعات التي تعتبر معرفةً أو علماً تنقسم الى قسمين رئيسيين: القناعات الأساسية وهي المبرهنة لوحدها من دون الاعتماد على قناعات أخرى. والقناعات الفوقية أو غير الأساسية التي تُبرهن ابتناءً على القناعات الأساسية عن طريق سلسلة من الاستنتاجات والاستدلالات المعتبرة. وحسب هذه الرؤية، أتصور أن القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية لا تكون مبرهنة إلا إذا كانت من القناعات الأساسية للشخص، وإلا تعذر إثباتها والبرهنة عليها بأي استدلال أو استنتاج مهما كان متيناً.

طبقاً لنظرية الترابطيين لا توجد قناعة مبرهنة يمكن أن تكون أساسية، ودرجة برهنتها ترتبط بدرجة ارتباطها بباقي قناعات الشخص. وثمة اختلاف طبعاً حول معنى هذا الترابط. البعض يعتبرونه انسجاماً والبعض يرونه تبييناً وإفصاحاً، والبعض يعدونه حمل شيء على شيء والبعض يأخذونه بمعنى المعقولة النسبية. وبدون أن نخوض في شرح هذه المفاهيم الأربعة، أقول إجمالاً: إنه طبقاً لهذه الرؤية يمكن اعتبار القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية مبرهنة بشكل أو بآخر.

ووفقاً لآراء التوثيقين، فإن القناعة مبرهنة حينما تكون حصيلة عملية أو منهج مجاز، حتى لو لم يفتن صاحب القناعة ذاته للشيء الذي جعل قناعته مبرهنة. وحسب هذه الرؤية أيضاً يمكن أن تكون القناعات المتأثية عن التجربة الدينية مبرهنة.

والخلاصة: هي أن قيمة وحجية التجربة الدينية من الناحية المعرفية تتوقف تماماً على مذهبنا بخصوص قضية البرهنة المعرفية. وعموماً فإن المنحى الخارجي أو الانفتاحي (Externalist) والتوثيقية أبرز أنماطه، اشد ميلاً لاعتبار التجارب الدينية ذات قيمة وحجية. بينما المنحى الداخلي أو الانطوائي (Internalist) والتأسيسية والترابطية أشهر صنوفه، أقل نزوعاً صوب الاعتراف بالحجية المعرفية للتجارب الدينية.

○ هل تفيدنا التجربة الدينية في البرهنة (Justification) المعرفية على

القناعات والمعتقدات الدينية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، فبأي شكل من الأشكال؟



□ ما من شك في أن الشرط اللازم لقدرة التجربة الدينية على برهنة المعتقد الديني هو تمتعها بالقيمة والحجّة المعرفية، وهذا موضوع السؤال السابق. لنفترض أن جواب السؤال السابق كان إيجابياً وأن التجربة الدينية لها قيمتها المعرفية. عندها ستكون التجربة الدينية من دعامات المعتقد الديني. ولكن هذا ليس شرطاً كافياً؛ لذلك ما يزال السؤال قائماً: هل بإمكان التجربة الدينية أن تلعب دوراً كدعامة معرفية للمعتقدات الدينية؟

النقطة الأولى: التي يجب أن تتجلى في هذا المقام هي أية تجربة دينية نريد جعلها دعامة معرفية لأي معتقد؟ لا شك أن تجربة دينية من النوع الذي يسميه الفيلسوف الألماني رودولف اوتو (Rudolf Otto) (1869 – 1937) تجربة جنائنية (Numinous experience) لا يمكنها إطلاقاً أن تكون برهاناً للمعتقدات الدينية البوذية. وتجربة وحدة الأشياء لا يمكن أن تتبدى كدعامة للاعتقاد بإله متشخص شخصي (أو على غرار الانسان Personal).

النقطة الثانية: أي الأشخاص نريد أن نجعل التجربة الدينية دعامة معرفية لمعتقداتهم الدينية، صاحب التجربة ذاته، أم غيره من الأفراد؟ لا شك أن التجربة الدينية إذا كانت دليلاً على المعتقد الديني لصاحب التجربة فإن هذا لا يعني بالضرورة كونها دليلاً على معتقدات الآخرين.

النقطة الثالثة: هل يراد أن يكون النوع الأول من التجارب الدينية سنداً للمعتقدات الدينية، أم النوع الثاني منها أم النوع الثالث؟ وواضح هنا أيضاً أن النوع الأول ذو قابلية اكبر على إسناد وبرهنة المعتقدات الدينية. ثم يليه النوع الثالث، أما النوع الثاني فيأتي في المرتبة الأخيرة.

بإيضاح هذه النقاط نقرب تدريجياً من الإجابة. بعض فلاسفة الدين مثل ميلز يرون أن التجارب الدينية بالرغم من ثبات وقوعها إلا أنها لا تبرهن على أي معتقد ديني. وأنا أعتقد أن هذه الآراء مدخولة غير ناهضة، إذ يمكن القول: إن بعض التجارب الدينية يمكنها أن تكون سنداً لبعض المعتقدات الدينية لدى بعض الأفراد.

من ناحية أخرى فإن أصحاب التجارب الدينية أنفسهم يؤكدون بكل إصرار أنها تنطوي على علم أو معرفة خاصة بالعالم الواقعي، والمعتقد المنبثق عن هذا العلم أو المعرفة من جملة أو ثقل القناعات وأقوى المعتقدات التي تبنيها طوال أعمارهم على الإطلاق. فإذا كان مثل هذا المعتقد عين قضية من قضايا الدين، كيف يمكن رفض قيمة التجربة الدينية في البرهنة على هذا المعتقد الديني؟ طبعاً هذه القيمة خاصة بصاحب التجربة دون غيره.

من جانب آخر، من لم يكن صاحب تجارب دينية، يمكنه بطريق غير مباشر أو استنتاجي أو استدلال، الإيمان بأن قسماً من التجارب الدينية تمثل أدلة لبعض القناعات الدينية. وصيغة ذلك كما يلي: ثمة تجارب دينية نقلت ورويت وتواترت رواياتها إلى درجة بلغ شيوخها ورواجها حداً يضاهي شيوخ التجارب والإدراكات الحسية. وكما يحصل في التجارب والإدراكات الحسية تواتر ينفي احتمال تواطئ كل الرواة على الكذب، ففي التجارب الدينية أيضاً لا يبقى احتمال عقلائي على كذب جميع الرواة. وعليه يمكننا حمل روايات هذه التجارب الدينية على الصحة، واعتبارها مطابقة لمعتقدات الرواة وأصحاب التجارب. ولكن مطابقة القول للاعتقاد (الصدق الأخلاقي) شيء، ومطابقة الاعتقاد للواقع (الصدق المنطقي) شيء آخر تماماً، غاية ما أحرزناه لحد الآن مطابقة أقوال مدعي التجارب الدينية لمعتقداتهم. فمن اين لنا الوثوق بمطابقة معتقداتهم للواقع؟ هنا إما أن نقرر أن التجارب الدينية من سنخ العلوم الحضورية لا تقبل الخطأ، أو نعتبرها على الأقل في مستوى الإدراكات الحسية العادية، فنقرر لها ذات القطع واليقين العيني (Objective) التي نقررها للإدراكات الحسية. الأخذ بأي واحد من هذين السيلين يحتاج إلى الدليل طبعاً. فإذا توفر لنا الدليل على صحة أحد السيلين، وبالتالي أحرزنا الصدق المنطقي لروايات تجارب دينية خاصة، في هذه الحالة إذا تطابقت هذه الروايات مع قضايا دينية معينة كان بمقدورنا الاستنتاج أن تلك الروايات بمثابة سند معرفي لهذه القضايا.

على هذه الشاكلة نجد توماس مرتون (Thomas Merton) يكتب في كتابه "عرفاء الزمن واسبابهم" حول كتاب جوليان نورويتشي (Julian of Norwich) أكبر

عرفاء بريطانيا: "يجب التأكيد أن كل كتاب هذه السيدة من ألفه الى يائه كتاب آفاقي، رغم أنه بتمامه كتاب شخصي في نفس الوقت. لا يمكن اعتبارها مجرد تقرير مبهج لتجارب أنفسية. إنه وثيقة تدل بأسلوب بليغ وفصيح على صحة تعاليم وسنن الكنيسة الكاثوليكية، وشرح وتفسير عرفاني حقيقي منبثق عن المراقبة، لتعاليم المذهب الكاثوليكي الأساسية" (ص 141).

○ ماهي في رأيكم الآثار التي تتركها التجربة الدينية على شخصية وسلوك

صاحبها؟

□ إذا أردنا تلخيص كل الآثار الايجابية التي تتركها التجربة الدينية - كما يعتقد علماء نفس الدين - على شخصية وسلوك صاحبها في عبارة واحدة قلنا: إن التجربة الدينية تخلق نوعاً من الرضا الباطني العميق جداً لدى صاحب التجربة.

## غربة زائر شرقي في الغرب أنا شرقي شئت أم أبيت\*

حوار مع:

د. داريوش شايعان

○ نترقب في هذه الأيام صدور ملخص لآثارك العلمية، يمثل تصنيفاً مضغوطاً لحياتك الفكرية. نتمنى بهذه المناسبة أن نسمع رأيك في خصوص الصورة التي كوَّناها نحن عن شايعان وأفكاره من خلال كتاباته وما نشره خلال أكثر من أربعة عقود، وأن تقدم لنا قراءة لمسيرتك الفكرية.

إذا أردنا ان نرسم مسيرة شايعان العلمية والفكرية، سوف نفصل بين ثلاث مراحل أو ثلاثة مفكرين. اولها في كتابي: "آسيا في مواجهة الغرب"، "الأصنام الذهنية والذاكرة الازلية". في هذين الأثرين نعر على المفكر الشرقي الذي يدرك هجمة الحداثة الغربية، والناقد للغرب دفاعاً عن الذات، والمكتشف لعدمية الغرب.<sup>1</sup>

"شايعان الثاني" يتعد عن الأول قليلاً، كما يظهر بعد الثورة الاسلامية الايرانية (1979) من خلال تأليف: "ما الثورة الدينية؟"، "النفس المبتورة، الفصام<sup>2</sup> الثقافي". في

\* - أجرى الحوار: رضا خجسته رحيمي ومحمد منصور هاشمي لمجلة مهرنامه، العدد الثاني، 2010/4.

ترجمة: مشتاق الحلو.

<sup>1</sup>. Nihilism

<sup>2</sup>. Schizophrenia

هذه المرحلة يبدو ان موقفه المناهض للغرب قد انحسر بعض الشيء، وصار ينتقد محاولات "أدلجة التراث" من أجل مواجهة الغرب.

اما "شايغان الثالث" فقد عرفناه من خلال كتابه: "السحر الحديث". موقفه هنا أقل عدائية للغرب بكثير من الأول. يبدو انه حدد موقعه في هذا العالم "هوية بأربعين وجهاً" و"الكوكبي". هذه المرة لا نرى ذلك الانشداد للهوية.

### والآن نريد أن نعرف هل تقرّ بهذا التقسيم الذي قدمناه؟ أو ترفضه وتعتبر كل ذلك جاء ضمن سياق واحد وحركة متواصلة؟

□ للإجابة عن سؤالكم اشير الى رؤيا عجيبة رآها يونغ. شاهد في المنام انه كان في القرن الثامن عشر في الطابق الثاني من بيت "ركوكو"<sup>3</sup> مؤثث بشكل رائع؛ ثم نزل للطابق الأول، فرأى نفسه في بيت من طراز عصر النهضة والقرون الوسطى. كان يتجول حائرا في هذا المبنى، حتى عثر على سلّم يقود للطابق الاسفل، حينما نزل منه وجد نفسه في بناء يعود للعصر الروماني، حينئذ لاحظ قرصا حجريا يرفعه، ثم رأى حلقة يرفعها ايضا، وسلما سرّيا آخر ينزل منه، واذا به أمام غار فيه هياكل عظمية بشرية. هذه الرؤيا جميلة جدا، اذ تعكس - بشكل ما - جميع مراحل تفكير يونغ. منذ ما قبل التاريخ، الغاطسة في اعماقه، حتى القرن الثامن عشر. كل مرحلة في طبقة منفصلة. في بعض الأحيان افكّر مع نفسي، انا ايضا بدأت من تلك الطبقات السفلى، وصعدت واحدة تلو الأخرى. الطبقات السفلى تعود للدراسات التي قمت بها عن الهند "الأديان والمدارس الفلسفية في الهند"، ثم "الديانة الهندوسية والعرفان الاسلامي". حينها كنت في العصر القديم، أبحث عن العرفان. لهذا زرت الكثير من العلماء، وتعلمت منهم. طبعاً كان تلمذي شفاهيا، لأنني لم أدرس المعارف الدينية في الحوزة العلمية. بعد هذه الفترة كتبت "آسيا في مواجهة الغرب"، و"الأصنام الذهنية والذاكرة الازلية". كأني كنت أخرج من ذلك الغار وأصعد الى طبقة أعلى، أشاهد فيها العالم الخارجي. لكن ترسبات الطبقة السابقة ترافق الانسان، ولا تتعارض مع ما يليها.

<sup>3</sup> . Rococo.

قطعت هذا الطريق مرحلة تلو الأخرى، حتى وصلت الى "السحر الحديث". لم اختزل أية مرحلة. لعل مشكلتنا مع العالم من حولنا - لا معنى اليوم للتعبير بدول المركز والأطراف - هي بإعتبارنا لم نساهم في تكوين الحضارة الغربية، فنبحث عن طريق لاختزالها والالتفاف عليها. في بعض الحقب كانت الشيوعية تمثل أفضل طريق للالتفاف. مايفستو<sup>4</sup> ماركس كان أفضل حل للالتفاف على الثقافة الغربية والوصول الى كنه القضية. دول تشبهنا، ممن لم يحضروا وليمة الحداثة الغربية، والنهضة الايطالية في القرن الخامس عشر، والاصلاحات الدينية في القرن السادس عشر، وحركة التنوير في القرن الثامن عشر، والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، كانوا في سبات عميق، ولم يصحوا من رقاهم الا بعد أن رست بواخر أوروبا في شواطئهم. في مثل هذه الدول يبدو ان الالتفاف واختزال الطريق، هو الحل الوحيد لإخفاء الغياب عن التاريخ. لم نلتفت لحالنا وللمصير الذي وصلنا إليه إلا في نهاية القرن التاسع عشر. اذا أردنا أن نقارن، ربما يمكننا ان نعتبر بعض المتقدمين من قبيل السيد جمال الدين الأسد آبادي (الأفغاني) وعوا القضية أفضل من بعض المستنيرين المعاصرين، كعلي شريعتي؛ فسيد جمال الدين على الأقل كان في حيرة من أمره، ويعرف ذلك، بينما الكثير من المستنيرين يحاولون الالتفاف واختزال الطريق.

○ لماذا تحول شايغان الأول الى الثاني؟ ما السبب الذي دعا شايغان الثاني أن

يبتعد عن شايغان صاحب "آسيا في مواجهة الغرب" وعن نظريته السلبية للحداثة

الغربية، فكتب "ما الثورة الدينية؟"، و "النفس المبتورة، او الفصام الثقافي<sup>5</sup>"؟ ما

سبب هذا التطور؟ هل هي الثورة الايرانية؟

□ تنبغي الإشارة الى ان كتاب "آسيا في مواجهة الغرب" فهم بصورة سلبية جدا. على

سبيل المثال جواد الطباطبائي دائما ينتقده، بينما الكثير من المفاهيم التي طرحها فيما بعد

4- Manifesto

5- Schizophrenia

موجودة في ذلك الكتاب. مفاهيم "الوهم المضاعف، التحول"<sup>6</sup>، فن بلا موضوع " وجميع المفاهيم التي تتكلم عن الحالة الوسطية، مدونة فيه. الكتاب يحتوي على فصل يعرض أقطاب الفكر الأربعة في آسيا، انه مديح للشرق. غير انه يختتم بفصل يعالج "العممة الفكرية الحديثة"، وهو انذار بخطر التشدق بالهوية.

○ لعل الفصل الأخير غير متجانس مع سائر الفصول، لأنك تنتقد في الكتاب

الحضارة الغربية بشدة، في الوقت نفسه تمتدح التراث الشرقي. اليس كذلك؟

□ صحيح. كلا الأمرين موجود في الكتاب. وما كنت اريد التنبيه عليه هو انه لا يمكننا ببساطة وبحركة واحدة ان ندفع الغرب الى الوراء.

○ في "آسيا في مواجهة الغرب"، تصور الغرب غارقا في العدمية، أي اختزلت

الغرب في العدمية.

□ هذا الكلام لم يعد لي. الكثير من المفكرين الكبار الألمان، من بعد كانط طرحوا هذا التصور. اولهم ياكوبي وآخرون من بعده، الى ان نصل لنيثشة ومارتن هيدغر.

○ انهم يطرحون هذا النقد من داخل المجتمع الغربي، بينما انت كنت تكرره من

خارجة.

□ منذ مقبل العمر عشت في الغرب، وانصهرت به. لهذا لم يكن كلامهم غريبا علي.

○ سؤالى هو أن نظرتك للغرب، من تأليف "آسيا في مواجهة الغرب" الى تدوين

"ما الثورة الدينية؟"، ألم تغدو أكثر اعتدالا؟

□ قد يكون كذلك.

○ يعني تقرّ بهذا التغيير في افكارك؟

□ في لحظة ما التفت الى انه اذا كانت الأسس العقلانية ضعيفة، فإن ذلك النمط من النقد، خطر جدا. أشبه بإطلاق الجن من القارورة ولا سبيل لإرجاعه بعد.

○ عبر تأليفك "ما الثورة الدينية؟" وطرح فكرة "أدلجة التراث" نايت بنفسك عن تفكير علي شريعتي وجلال آل احمد، اللذين كنت تشترك معهما في موقفك المناهض للغرب. فإنقذت شريعتي ونظرتة الايديولوجية. وأوضحت بأن الذين يسلمون التراث بأليات غربية من قبيل الايديولوجيا، لمواجهة الغرب، يخسرون المعركة مسبقا. ما أريد أن أعرفه انك قبل الثورة، وحينما كنت متأثرا بأحمد فرديد ومارتن هيدغر وناقدا للغرب، ماذا كان تصورك عن شريعتي وافكاره؟ هل كانت لديك ملاحظات جادة عليه، ام ان هذه الافكار تبلورت بعد الثورة؟

□ لم اقرأ كتاب "الإصابة بالتغريب" لجلال آل احمد الا بعد الثورة. قبل الثورة ورقته، وجدته هزيلا حين قرأته بعد الثورة، ذلك انه لا يعرف الغرب. آثار شريعتي ايضا قرأتها بشكل مفصل بعد الثورة، وجدته متأثرا الى حد كبير بفرانز فانون. ومعلوماته عن الغرب من الدرجة الثانية.

○ تقصد قبل الثورة لم تكن لديك معرفة بشريعتي؟

□ كلا. شريعتي كان يحاضر في حسينية الإرشاد، وعادة ما تطبع محاضراته على شكل كراسات، وهي غير متوفرة. وقتئذ لم أحاول الحصول عليها. لم اكن مهتما به قبل الثورة.

○ اذن بعد الثورة تنبعت الى شريعتي و "أدلجته للتراث"؟

□ نعم. اضافة لشريعتي، اكتشفت سيد قطب والمودودي وأمثالهما، ذلك ان هذا الفكر وصل للسلطة. أريد أن اعرف ماذا حدث؟ فأصبح فهم مشروعهم مهما بالنسبة لي.

○ على فرض انك اطلعت عليه قبل الثورة، هل كنت ترى نقدك في "آسيا في

مواجهة الغرب" مختلفا عن شريعتي أو عن جلال آل احمد أو مشابها لهما؟



□ حتى لو اني عرفتهما، أتلمس طريقي مستقلا عنهما. طبعاً قد لا يكون بالوضوح الذي قمت به فيما بعد، بعد ان نقدت توجههم.

### ○ هم يبحثون عن ايديولوجيا، هل كنت في "آسيا في مواجهة الغرب" كذلك؟

□ لم تكن الايديولوجيا قضيتي. مثلاً أحاول أن أبين الفارق بين النظرة الغربية والشرقية للتاريخ، أو الفارق بين علاقاتهم وعلاقتنا الاجتماعية. والكثير من ذلك الكلام ما زال مقبولاً، لأنه شكل من أشكال المقارنة. أعترف في بعض الأحيان هناك تقييمات تابعة من حس الحنين<sup>7</sup>. بعد الثورة تحدثت عن أدلجة التراث. ما كنت اقصد هو ان التراث حينما يلج التاريخ يغير اتجاهه بطبيعة الحال، ويتنقل من منظومة فكرية الى أخرى، اما أن يصارع المفاهيم الحاكمة على المجتمع، أو يتقوّل بقليلها. يتحول التراث الى مادة لهذه الصور الجديدة. في مثل هذه الظروف تصبح تلك الصورة هي الحاكمة على المادة. وهذا ما قام به شريعتي، ففي مشروعه تحول التراث الى مادة بقوالب ماركسية. لهذا تكلمت عن "التغريب اللا شعوري". أي كيف يستخدم الانسان المفاهيم الغربية لمقارعة الغرب، دون أن يشعر هو. في هذا الاطار، يمسي غريباً دون ان يعلم. كان شريعتي يريد مقارعة الماركسية، لكنه حوّل الاسلام ماركسياً.

### ○ هل المستنبرون الدينيون الذين جاءوا بعدهم على نفس النسق؟

□ لا أعرفهم جيداً. قد يكون بينهم من هو ما زال حائراً، لكن أغلبهم تجاوزوا عقدة الايديولوجيا. في عام 1982 طرحت هذا الموضوع، فقلت: أن الايديولوجيا وعي زائف، لا علاقة لها بالدين أو المذهب أو الفلسفة.

### ○ أي لو واجهنا الحداثة بهاجس الدفاع عن التراث، عملياً سوف تؤدج التراث؟

□ ان السبيل الوحيد للحفاظ على التراث هو الخصخصة. أي لأجل الحفاظ على التراث يجب ان نكون حاضرين في العلاقات الزمنية للعالم الحديث. في مثل هذا الفضاء

<sup>7</sup> - Nostalgic .

بوسعنا الحفاظ على التراث في المجال الخاص. ربما يبدو ظاهر هذا الكلام متناقضا، لكنه سبيلنا الوحيد.

○ توصلت من خلال نقد "أدلجة التراث"، الى ان الاستخدام المفرط للتراث، بغرض مواجهة الغرب ينتهي الى نتائج غير محمودة. ألا تسعى الى تنقيح أفكارك من خلال هذا الموضوع، باعتبار نقدك المنافع عن الهوية في "آسيا في مواجهة الغرب"، هو أيضا يمهد للأدلجة.

□ طرح هذه القضية غريبة لأفكاري. أعرف الهند والعرفان الشرقي. العرفان على الرغم من جماله وجاذبيته، غير انه مؤهل أن يتحول الى خطر داهم. عندما يسعى أن يصير فكرا اجتماعيا يطبق في المجتمع. العرفان مكاني، لا علاقة للزمان فيه. دائرة تحيطها الأبدية من جانب والأزلية من جانب آخر، تضم جميع مراتب الوجود. في هذه الدائرة نصل من الله الى الانسان، ونعود من الانسان الى الله. هذا البناء حيثما يلبث في الذهن فإنه جميل جدا، غير انه لو سعى ان يطبق في المجتمع، يتحول الى خطر داهم. من خلال تدوين "ما الثورة الدينية؟" لاحظت أن الأنساق التاريخية المختلفة متشابكة في مجتمعنا، تتراكم بعضها مع بعض دون أدنى مبرر. التراث والايديولوجيا، أو الثورة والآخرة، مفاهيم تنتمي لإنساق تاريخية مختلفة، تمازجت ببعضها بشكل غير متجانس. هذه الملاحظة وما يرتبط بها مهمة جدا.

○ ماذا تقصد بغريبة أفكارك؟ ما الذي تغير من ذهنك وشخصيتك؟

□ توصلت الى ان مبدأ الحياة الاجتماعية والقانون والمدنية وحقوق الانسان والديمقراطية وأشباهاها في الحياة الحديثة، جميعها غريبة. انها ثمرة أربعة قرون من تاريخهم. على حدّ تعبير ونستون تشرشل: "الديمقراطية أسوأ أسلوب للحكم، لكن ما الحيلة حين لا يوجد ما هو أفضل منها؟" لا أعتقد بأن الرأسمالية والسوق الحرة كاملة، لكن تجارب القرن العشرين أثبتت فشل جميع الطرق الأخرى. ذهب في عام 1976 للاتحاد السوفيتي، تحيرت من رؤية بلد مشلول. ما كان بالامكان التسوق بالعملة الروسية،

بينما يمكن ذلك بالدولار الأمريكي. من الواضح ان البلد الذي لا قيمة لعملته فيه، ونقود عدوه هي الرائجة، آيل الى الزوال. قلت مع نفسي هذا النظام جنازة على الأرض، قد يبقى هكذا لفترة طويلة، دون ان يشعر هو بموته. كان ماركس يعتقد بأن العلاقات الاقتصادية بصفتها البنية التحتية تحطم البنية الفوقية وتغيرها. لكن ما حدث في الاتحاد السوفيتي عكس ذلك. الايديولوجيا شلّت البنية التحتية. العلاقات الاقتصادية اقفلت ودخلت في طريق مغلق. الفوق خنق التحت. بعد الثورة، تنبّهت أكثر للأمور الاجتماعية، بينما قبل الثورة ربما لم أكن مهتما بها لهذا الحد. طبعاً في "آسيا في مواجهة الغرب" تكلمت عن الاختناق المروري في طهران وغير ذلك. لكن بعد الثورة أوليت اهتمامي بمفهوم الدستور، وحقوق المواطنة، والفصل بين السلطات، وأمثالها بشكل أكبر.

### ○ في تلك المرحلة كان النزوع للهوية ما زال يسكن بواطنك، أليس كذلك؟

□ نعم! لأنني شرقي شئت ام أبيت. أتحوّر مع أصدقائي الغربيين، إلا ان التواصل الباطني معهم صعب جداً بالنسبة لي.

### ○ هذا النزوع للهوية اذا تمثل اجتماعياً قد يفضي الى أدلجة الهوية والتراث.

#### اليس كذلك؟

□ ينبغي أن نسلح برؤية فردية في هذا المجال، ما يعود للفضاء العام وعلاقة الانسان بالدولة وسائر السلطات، لا علاقة له بالتراث.

### ○ اذن ما زلت تحتفظ بشكل من أشكال المعنوية والعرفان من المراحل السابقة،

وهي تجربة فردية ونظرة خاصة، وبموازاة ذلك ترى بأن المدنية التي نعيش فيها، هي مدنية غربية حديثة. وتعتقد ان المعطيات الغربية، التي يتوفر الغرب على آليات نقدها، من قبيل الايديولوجيا، لا يجوز ان نحملها لبلداننا، ونطبقها من دون استخدام آليات نقدها.

□ نعم، بالنسبة للإرتباط مع العالم. أفهم أن النظريات الفيزيائية الحديثة، يمكن الأخذ بها، ولا علاقة لتراثنا المعنوي بذلك. لكن هذا التراث لا يجوز اعادة انتاجه على

شكل ايدولوجيات حديثة. لاحظ الهندوس الاصوليين، بمجرد أن يهيمن التراث على المجتمع يتحول الى ايدولوجيا، ثم تصبح هذه الظاهرة شمولية، وكل من لا يؤمن بها ينعت بالكفر. خلافا لهذا الموقف، انا توصلت الى مصالحة مع الغرب. ان الغرب في بعض الأحيان يأتي نحونا. في عام 1979 شاركت في مؤتمر في قرطبة، حول "المعرفة والعلم"، تعرفت هناك على امريكي باسم "ديفيد بوهم"، انسان مهم جدا، شارك في برنامج مناهاتن، ولكونه يسارياً خرج في عهد ملك كارتني الى بريطانيا واشتغل بالتدريس هناك. هو مختص بميكانيكا الكم، ولكنه يعرف فكر كريشنا مورتني، وكان يتحدث عنه. اقصد يجب ان نعرف بأننا نعيش في عالم توجد فيه جميع هذه الأفكار ولها مكانة فيه.

○ في "آسيا في مواجهة الغرب" وفي كتابات المرحلة التالية أيضا، تقول بأنه لا

يمكن الانتقال من المدنية الغربية، لأن الغرب وحدة واحدة.

□ نعم، تحضرني قصة تاريخية. ذهب المبشرون في القرن السابع عشر الى الصين. انجذب الصينيون لهم بشدة في بادئ الأمر، لأنهم كانوا يحملون لهم آلات حديثة من قبيل الساعات الميكانيكية. بعد حين، التفتوا ماذا يدخل لهم مع تلك الآلات، فقالوا لهم: انتم تريدون إغواءنا. نحن ننتقي ما نشاء. ما نريده نأخذه، وما لا نريد نرفضه. لم يتنبهوا الى أن أي شيء يأخذونه، يحمل معه ميتافيزيقيته الخاصة به.

○ في ضوء ذلك، هل يمكن أن نأخذ السياسة ونظام الحكم الغربي، ونتوقع أن

لا يؤثر على هويتنا الشرقية وتراثنا؟

□ كل موضوع يصطحب وجوده الذهني. حينما نتكلم عن حقوق الانسان، تدخل "الذات" البشرية في الموضوع، فنصبح مواطنين، وتتحول "الأمة" الى "المجتمع المدني".

○ ما هو مصير هواجسك في المرحلة الفكرية الأولى؟ كنت مدافعا عن التراث

الشرقي تجاه الهجوم الغربي.

□ في تلك المرحلة كنت أنوح أيضا، نعم! كنت أخشى أن تنهار حضارتنا.

○ في المرحلة الثانية تحس بأنه لا مفر من ذلك.

□ أؤكد مرة أخرى بأن جذور المرحلة الثانية كانت موجودة في المرحلة الأولى. حينما انشأنا "المركز الإيراني لحوار الحضارات"، أقمنا مؤتمرا موسعا. أتذكر جاء روجيه غارودي وصار يتبجح، بأنكم جيدون ونحن سيئون. تعلمون بأنه كان ماركسيا ثم أراد أن يكون مسلما. الجميع هاجمه واعترضوا على كلامه هذا. كذلك كان موقفهم من احسان نراقى وسيد حسين نصر. أنا ايضا وان كنت الى حد ما أردد نفس الكلام، ولا أبرئ نفسي، ولكن يمكنني رؤية الوجه الآخر. كنت أحذر من "عتمة متاهة فكرية حديثة" في الفلسفة والفكر. طبعا قد تكون هذه العتمة الفكرية آنذاك غير محددة لدي.

### ○ في حينها ماذا أصبح مصير النزوع للهوية، وهاجس الحفاظ على التراث؟

□ هذا الهاجس ما زال معي، لكنه بشكل فردي وشخصي. حينما أذهب الى اصفهان وأرى كم ان صناعاتنا اليدوية تراجعت وأصبحت قبيحة وسيئة، او أذهب الى القاهرة وأراهم أسوأ منا حالا، احزن بشدة. نحن شعب بنينا "مسجد شاه" في اصفهان، وميدان "نقش جهان". لماذا وصلنا لما نحن عليه؟ بنينا آلاف المساجد خلال العقود الثلاثة الأخيرة. لا شئ منها يعكس جماليات التراث. يبدو ذلك التراث الذي كان يستطيع خلق تلك الآثار الفنية لا وجود له. على حدّ تعبير هيغل ربما يصح القول: ان هذه "صور بلا روح، غادرتها أرواحها فماتت". هذا هو حال ثقافتنا التقليدية. لم يبق سوى الشعر الذي استطاع أن يحافظ على حضوره بيننا الى حدّ ما.

### ○ في مقال "بحثا عن الفضاءات المفقودة"، الذي تقارن فيه بين العمارة في

اصفهان وباريس، وبودلير مع حافظ، تتساءل في الختام: "كيف يمكننا الوصول الى هذه الفضاءات المفقودة في عمارتنا الحديثة؟". لكن اجابتك غير محددة اذ تقول: "الاجابة على هذا السؤال تتوقف علينا".

□ لا توجد اجابة على هذا السؤال، لأن هذا الأمر شخصي، يختلف حسب كل فرد. أضيف شيئا هنا، وهو ان فننا بدأ يأخذ مجاله في العالم. في يوم ما، كان الفن غربيا فحسب. سنة 1950 حينما ذهبت الى أوروبا كانوا ينظرون للفن الشرقي من زاوية التراثيات

الشرقية والحضارة القديمة فقط. كان مكانه في المتاحف، والفن المعروض هو، الفن الغربي فقط. لكن اليوم ترون فنا من قبيل "تناولي" يعرض أعماله في لندن، او فنا هنديا باسم "حسين". حتى الرسامين الشباب الايرانيين ايضا بدأوا يأخذون مجالهم. إنتهت مركزية الغرب في هذا الحقل، لأن دول الأطراف ايضا دخلت هذا المضمار. لا حرب بين المركز والأطراف في الفن. هذه ظواهر جديدة. طبعاً فنا اليوم كي يستطيع أن يعرض نفسه، يجب أن يمر من منظور الحداثة. اليوم لا مجال لرسم المنمنمات. ذلك الفضاء الذي كان تعبيره الفني رسوم المنمنمات لا وجود له اليوم.

○ اقتربنا من "شايفان الثالث". هل التحولات التي حدثت في العالم من حولنا

قادتك الى التفكير الكوكبي في "العالم المرقع" و "الهوية بأربعين وجها"؟

□ الثقافة الغربية دارت دورة كاملة وتحولت الى "فكر ذاكرة"، أصبحت تتقبل كل شيء. وتتعاطى مع جميع الحضارات بسعة صدر. كافة الحضارات وجدت لنفسها متسعا فيها، وأصبحت مائدة الحداثة مبسوطة للجميع. على سبيل المثال: طبقات الأرض جميعها عمودي. افترضوا لو أدتموها بحيث تصبح جميعها افقية ومتجاورة. هذه الحالة شبيهة جدا بالوضع الثقافي للعالم المعاصر. احدى المرات حينما كنت في لوس انجلس، وكنت أتجول في "فيس بيتش" بجوار المياه، رأيت محلات عجيبة أثارت دهشتي. أحدها يقوم بالتمريغ الياباني، الآخر يعزف موسيقا الروك، الثالث طقوس الهنود الحمر. كلما يتخيله الانسان كان بالامكان أن يراه معا. قلت مع نفسي اننا نعيش في عالم تتجاور فيه جميع الثقافات القديمة والجديدة، وتعرض نفسها كالموزايك المترابط. في هكذا فضاء يتمكن الرسم والتصوير والايخراج السينمائي الايراني أن يعرض نفسه. أينما أذهب أرى هويات مكوّنة من أربعين لونا. أصبحت هوية الشاب الايراني اليوم مؤلفة من عدة هويات. لا أعلم هل هذا ايجابي أو سلبي، لكن تلك "الهوية الاصلية" النقية اختفت اليوم.

○ لعل تجربتك الشخصية وتجربة جيلك بحاجة الى فترة زمنية كيما تستقر.

كنت تعيش في بلد يخطو بسرعة نحو الحداثة، وأي شخص في مثل هذه الظروف

يحس بالغربة ويغمره الحنين، ويفكر مع نفسه انه في أيام الطفولة لم يكن كذلك. لكن الآن مضى زمان على تلك المرحلة، وتأقلمت مع التغييرات التي حدثت. نرى مارشال برمن في "تجربة الحداثة" تواقا لنيويورك قبل خمسة عقود. وأنت كذلك كنت شغوفا بطهران قبل خمسة عقود.

□ الغرييون أيضا يتحدثون كثيرا بهذا المنطق. يقولون باريس قبل خمسة عقود كم كانت أفضل.

○ الحنين الذي كان في "آسيا في مواجهة الغرب"، تخلق عن مكانه للنظرة

#### الواقعية.

□ نعم. طفولتي عجبية وغريبة جدا. ولدت قبل خمسة وسبعين عاما في أسرة حداثوية. أحمل سبعة عقود من الذكريات، لكن كأني عشت عدة قرون. أول ذكرياتي تعود لأحداث عام 1941 والخوف الذي كان مخيما على الجميع. ثم شهدت عصر مصدق. وتابعت المتغيرات حتى اليوم. في أيام الشباب كان الغرب يمثل بالنسبة لنا كل شيء. كل ما هو غربي صحيح. لكن هذه التصورات تغيرت في المراحل التالية. كنت دائما في تغيير متواصل.

○ في "السحر الجديد" تشير الى حقيقة مزدوجة. فتقول بأنه لا يمكن اليوم أن

نكون حداثويين ولا تقليديين ولا يمكننا التلقيق بينهما. في المقابل، نتحدث عن حل

باسم "الحقيقة المزدوجة" والحركة في اطارها.

□ من الأفضل أن نتكلم عن الحقيقة المتعددة الوجوه.

○ هل الحياة بهذه الصورة ممكنة؟ هل يمكن أن يعتقد الانسان بعدة حقائق،

دون أن تتنازع فيما بينها داخل وجود الانسان؟

□ هذا أصعب سؤال. حينما تقرأ أشعار حافظ، يجب أن تتخلى عن الغرب.

○ هل يمكن التعامل الميكانيكي مع باطن الانسان ووجوده؟

□ لا أعلم. لجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي عالم مختلف عن عالمنا اليوم. أساسا بيئة ذلك العالم مختلفة تماما. حينما تذكرون القانون وحقوق الانسان، تتحدثون عن عالم مختلف تماما. يجب أن تتسلحوا بآليات متنوعة لمعرفة هذه العوالم المختلفة. لا يوجد مفتاح سحري واحد لكل العوالم.

### ○ وماذا عن التناقضات الداخلية؟

□ يجب وضع هذه العوالم في مراتب مختلفة ثم تتم دراستها. لا يصح خلطها مع بعض. هذه العوالم المتنوعة بمثابة السفر من مرحلة لأخرى. في بعض الأحيان توجد قطعة بينها فيصعب الأمر.

### ○ اذن هذه حلول فردية؟

□ نعم. لا يوجد أي حل اجتماعي. في المجتمع يجب أن نبحث عن حلول معقولة وعلمية لإدارة البلد، والحد من التضخم. لكن ما نتحدث عنه يعود لعالم الأفراد الخاص بهم.

○ نحت المصطلحات، احدى الأعمال التي أنجزتها، ومن أولى المصطلحات التي صغتها وطرحتها في مؤتمر حوار الحضارات الذي ذكرته آنفا، مصطلحي "التحول" و "نشوة التحول"<sup>8</sup>. بمعنى القفزة المفاجئة الخطرة لثقافة ما حين احتكاكها بثقافة أخرى، والحوار المنتج والغير عقيم بين ثقافتين. هل تتصور في عالمنا اليوم، من الممكن أن تحدث "نشوة التحول" كثمرة لمواجهةنا مع الثقافة الحديثة؟

□ ما زال كلا الامكانين قائمين. ذلك الفكر المعنوي التقليدي ما زال موجودا، ولا يمكن القاء في سلة المهملات. بسبب مشاكل العصر الحديث قد يزداد الرجوع اليه ويتضاعف حجمه. ولكن في الوقت ذاته قد يحدث "التحول"، بمعنى ظهور فكر انتقائي خطير. علي شريعتي وسيد قطب نماذج لهذه الحالة. نحن نعيش في عالم مضطرب.

<sup>8</sup> -Trance Mutation .



○ تقصد انه ربما تتولد ظواهر حديثة من قلب التراث، بينما هي ليست نتاجه

الطبيعي، بل بسبب مواجهته مع الغرب؟

□ نعم. حينما يكون النقد ضعيفا، يهيمن الفكر الانتقائي، الذي قد يتولد منه أي شيء، من قبيل العمليات الانتحارية المنبثقة من تراث يحرم الانتحار. هذه ظاهرة حديثة. العجيب هو ان الفكر الذي يغذي هذه الظواهر الحديثة يشبه العدمية في القرن التاسع عشر، والفوضوية<sup>9</sup> الروسية. تذكروا كتاب "مذلون مهانون" لفيودور دوستوفسكي. في ذلك الكتاب يوجد دعاة الهوية الأصوليون والغرييون والمجانين، وجميعهم يريد ان يبني جنة.

○ لكن في النهاية يبنون جهنما.

□ نعم. يحرقون المدينة.

○ استمرارا مع ما طرحته في كتاب "آسيا في مواجهة الغرب" يبدو انك مازلت

تعتقد بأن الغرب قد ينتج العدمية، مع فارق ان الغرب بسبب وجود عنصر النقد يستطيع ان ينتج لقاحه ايضا.

□ نعم. ولهذا السبب اذا دخلت العدمية لبلدان لا تتوفر فيها لقاحاتها تغدو خطيرة. حالة الخمير الحمر كانت عجيبة جدا. جماعة في بيرو يمتنون قتل البشر.

○ هؤلاء نسخة من العدمية الغربية في العالم الثالث؟

□ نعم. العدمية الغربية فكرة تكوّنت بعد كانط، الى ان جاء نيتشة ففسر مجموع التاريخ الغربي بالتاريخ العدمي.

○ لكن هناك، الى جانب نيتشة الذي اعتبر التاريخ "تاريخ العدمية"، هيغل

الذي اعتبر التاريخ "تاريخ العقل".

<sup>9</sup> - Anarchist .

□ نعم. بينما نحن ليس لدينا هيغل ولا كانط أو بوبر أو الفلسفة الوضعية، أو أساس علمي رصين. للأسف علاقتنا مع الفكر علاقة المرید والمراد. غوبينيو<sup>10</sup> رصد ذلك في إيران جيداً. هو فرنسي دخل إيران عام 1850. وعاصر محمد شاه القاجاري وأوائل حكم ناصر الدين شاه. أوردت حديثه في بحث "الفصام الثقافي". يشبه إيران بالماء الراكد الذي تحدث فيه انفعالات كثيرة، قد يخرج منه مخلوق غريب الاطوار.

○ في هذا العالم المرقع بأربعين رقعة - على حدّ تعبيرك - ما زال يحتمل حدوث

"فصام ثقافي" بالمعنى الخاص الذي قصدته. مالمذي يعنیه "الفصام الثقافي"، كي

نرى علاقة عالمنا اليوم به.

□ ما أقصده بالفصام الثقافي هو أن يحضر الفرد في فضائين وجوديين، غير انه لا يستطيع التفكيك بينهما. يصبح كالتلفاز الذي يستقبل قناتين، كلاهما تظهر من خلال شاشة واحدة، وفي نفس اللحظة، ماذا يحدث؟ حينما تأتي أفكار حديثة ولا نعلم من أين أتت، أو حينما يصاب الانسان بتغريب لا واع، يكون عرضة لفصام ثقافي. انا رأيت ماركسين إيرانيين، في الصباح يجلدون مخالفيهم بالديالكتيك، وفي المساء يسهرون مع مشوي جلال الدين الرومي. حينما تتداخل هاتان الحالتان يصاب الفرد بالشلل الذهني، فيضطر للتغليف والطلاء. يسحب هذه على تلك، وتلك على هذه. يخلع غطاءً حديثاً على التراث، أو غطاءً تراثياً على الحداثة.

○ هل يمكن الوصول الى الهويات المزدوجة أو متعددة الوجوه التي أشرت لها

في كتاب "السحر الحديث"، وفي الوقت ذاته يكون الفرد مصوناً من الفصام الثقافي؟

□ وضعت مصطلحاً آخر لهذه الحالة. وهو "الفصام المكبوح"، لأن هذا الفصام موجود ولا مفرّ منه. أنا نفسي مصاب به. بل أكثر من هذا مركب الفصامات، ولكن يجب ضبطها. قراءة أشعار حافظ الشيرازي والالتذاذ بها جيد جداً، في الوقت الذي نتواصل مع

<sup>10</sup> - Joseph Arthur de Gobineau .

كانط ايضا، كالبساتين المتنوعة التي تفضي واحدة لأخرى. ينبغي رؤية الواقع بهذا المنظار. اعتقد بأن كل فرد يجب أن يربّي في نفسه حس الابداع. لدي أمل كبير بالقابلية الايرانية. لا تحسب اني شوفيني، لكن اعتقد بأن ايران بلد استثنائي. كنا جسر تواصل عجيب بين العالم، ولدي حلم بأن يكون لنا مستقبل مشرق أيضا.

○ اذا أردنا أن نغور في أعماق فكرك الحالي أكثر، هل هناك ظاهرة هامة لم

تنتحت لها مصطلحا بعد، وقد تصبح منطلق نتاجاتك المستقبلية؟

□ مؤخرا اعجبت جدا بالنهضة الايطالية. يقول بور كهارت: قبل النهضة الايطالية كانت جميع الحضارات تعيش في "غشاوة من الوهم". طبعا هذا الغشاء كان جميلا جدا. النهضة أزلت هذا الغشاء، وانكشف الخارج كموضوع والداخل كفكرة. لكنني أتصور أن ما حدث في النهضة الايطالية أشرف على استفاد أغراضه. أي ان ذلك الغشاء لم يغادرنا، يريد أن يعود ثانية. اهتمامي اليوم هو رصد هذه الحالة. هناك اشارات تدل على ان ثقافة اليوم ليست كفيلة بحل مشاكل البشر.

○ على حدّ تعبيرك في كتاب "السحر الحديث" تعتبر "مفكراً سياراً"، كالراصد

للعالم تراقب المصالح والتراث الذي فقد، كيف يحيا مرة أخرى، هل انه يحيا أساسا

أم لا، أكثر ما تكون متفرجا، أليس كذلك؟

□ يمكن اعتباري في حالة سير وسلوك ومراقبة. لست نادما على حياتي ولا على الطريق الذي سرت فيه. أنا شاكر لربي. ما كنت أريد فعله انجزته. وما كنت أحب أن أراه وصلت له. حينما صدر كتاب "ما الثورة الدينية؟" في فرنسا. قال لي، كريستيان جامبه: هذا الكتاب دراسة ظاهراتية للرؤى الكونية المختلفة. هكذا وصف الكتاب. أنا ما زلت في حالة السير والسلوك في الرؤى الكونية المختلفة، ذلك أنني أعرف أن عالمنا ما زال في طور الصيرورة ولم يكتمل بعد.

## حاكمة الكتاب: دولة علمانية ومجتمع مسلم\*

حوار مع:

محمد أبو القاسم حاج حمد

آخر حوار لم ينشر للمفكر السوداني الصديق حاج حمد، الذي رحل عن عالمنا بتاريخ "20 ديسمبر 2004". طور المرحوم حاج حمد آراء واجتهادات جريئة، وصاغ مجموعة مقولات ومفاهيم ومصطلحات، خرج فيها على الصياغات الجاهزة والمكررة في الأدبيات الحديثة والراهنة للإسلاميين. تتضمن إجاباته في هذا الحوار تلخيصاً لرؤيته المعرفية.

○ "الجمع بين القراءتين"، هذه المقولة تعد مركزية ومدخلا أساسيا للرؤية

الكونية، ولكن بأي معنى؟ لأن ثمة كتابات ترد فيها هذه المقولة ولكن بمعنى غير الذي أنجز في كتاباتكم.

□ "الجمع بين القراءتين" فهم خطأ ممن كتبوا عنها، فكثير من الذين انتحلوا هذا العنوان وكتبوا فيه اعتبروه مجرد جمع ثنائي بين القرآن والواقع لا أكثر؛ فالقرآن قبل "الجمع بين القراءتين" يحدثنا عن أسلوبين في علاقة الله الكونية بالوجود؛ فالعلاقة الأولى فيها منهجية الخلق عند الله لا نهائي في التكوين، من ماء وتراب يخلق الله اللامتناهي (نخل قنوان وعنب وفاكهة..). هناك أمران في الخلق؛ خلق لا نهائي ينطلق من قاعدة شيء محدد ونهائي ( $2 = 1 + 1$ )، فبدأت أتفهم أن هناك نظرتين في العمل الإلهي التكويني في

\*- أجرى الحوار: عبد العزيز راجل، في الدار البيضاء 10-12 نوفمبر، و4 ديسمبر 2004.

الخلق؛ نظرة محددة بالعلم الاستقرائي الطبيعي وهي النظرة المختبرية؛ فكل شيء محدد، ولكن هناك خلق لا متناه؛ فكيف يتم الربط بين اللامتناهي والمحدد؟ المتناهي المحدد المنشأ (اقرأ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) (العلق: 3-5)؛ فهذه القراءة الثانية اللامتناهي، التي لا تخضع للتحديد القلمي ولا تضبط بأي صيغ علمية هو اللامتناهي؛ اللامتناهي في النتائج (اقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ) (العلق: 1-2)؛ والامتناهي المحدد هو الذي يقرأ فيزيائيا وعلميا هو (اقرأ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)؛ إذن فالله يقبض على مستويين في الدائرة الكونية: مستوى ما هو منشأ ومحدد يرتبط بالإنسان وفعله ويمكنه في الحركة في الوجود، وسميتها "القراءة الثانية"، و"القراءة الأولى" هي قراءة اللامتناهي في كون لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر. فالربط بين القراءتين باسم الله خالق اللامتناهي، والقراءة مع الله خالق اللامتناهي المحدد، وما بينهما خطورة النظرية النسبية لـ"إينشتاين"، فككت ولم تجعله دوغما [Dogma] طبيعية كالنظرية الوضعية الطبيعية المادية، لأنها فككته بالنسبة لتفتحه على اللامتناهي؛ فالنظرية النسبية تلعب دورا خطيرا جدا، في الربط بين (اقرأ) بالقلم المحدد، وبين الانطلاق إلى اللامتناهي، في التكوين الخلفي.

طرحت "الجمع بين القراءتين" بمعنى فعل المحددات وفعل اللامتناهيات؛ وهذا الربط بين المتناهيات المتشبهة وأسميتها بـ"نظرية الشيو" وبين "نظرية اللامتناهي". فالكونية إذن فيها اثنين وتربط بينهما النسبية وتأخذ طابعها الإجمالي. اعتقد البعض أن "الجمع بين القراءتين" انفصام، فبدأوا يقولون: إنك تقرأ القرآن كأنك تقرأ الكون. وليس هذا هو المقصود، فأنت تقرأ الكون كله بالقرآن، وهذه ليست قراءة تجزيئية، فأنت تجد في القرآن مثلا ذكرا للذرة فتربطها بالذرة في الكون، والقضية أخطر من ذلك، لا بد من الربط بين نظرية الشيو المحدد وبين نظرية الخلق اللامتناهي، وأسميت "الخلق" اللامتناهي وصولا إلى التلاشي، والقفز فوق النظرية والارتباط في نفس الوقت بالنظرية المحددة؛ وبهذه الدائرة الكونية المحددة للمتشيئ والامتناهي، تبتدئ عملية علاقة بالخلق، ولكن كيف تتم؟ بالفجائية؛ خلق آدم من ماء وطين، وهنا تأتي جدلية الغيب في علاقته بالإنسان وفي علاقته بالطبيعة الذي لا يفهم ويستوعب التوسطات الجدلية في الخلق، ولا يستوعب

"الجمع بين القراءتين"، ولا يستوعب كذلك عالم الأمر والإرادة والمشئبة؛ فهذا كله جزء متكامل مترابط، ولا يمكن الكتابة عن "الجمع بين القراءتين" دون الأخذ بـ"اللامتناهي" و"المتشبي"، ولا يمكن فهم اللامتناهي والمتشبي إلا بفهم الجدلية الثلاثية، ولا يمكن فهم هذه الأخيرة إلا بفهم العوالم الثلاثة؛ فمن هنا تتكامل القضية في نظرية إلهية كونية مستمدة من القرآن، وضوابط التعامل مع القرآن ككتاب عضوي واحد، وأنا لا أعترف بمكي ولا مدني، وإنما هو كتاب واحد بعد إعادة الترتيب من فاتحته إلى معوذتيه، ولا أعترف بمترادف ولا مجاز ولا مشترك، وبهذه الضوابط تكتمل النظرية.

○ إذن تكون الإجابات من خلال القرآن وليس من خلال ملحقات تفسيرية بشرية

على هامش المتن القرآني كالأخبار والمرويات...

□ السنة مقررة بالقرآن يقول الله تعالى: (وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بَعْدَ لِحَبِيرٍ بِصِيرٍ) (فاطر: 31). نحن مأمورون بما يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم سنة من القرآن مربوطة بالقرآن (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) (النجم: 4-5). القرآن له مقياس خطير فيما ذكره في سورة النساء (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (النساء: 59)، (وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ) (النساء: 81)، (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء: 82)؛ فقد قال لنا إن الرسول يأخذ السنة من وحي الكتاب، وقال لنا إن هذه السنة وحي يوحى من الكتاب، ثم قال لنا إن ما يقال لكم عن الرسول سنتي فقايسوه بالقرآن حتى تنفوا ما بيتوا، وذكر الله عز وجل أنهم بيتون، وقال لنا إن الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا له والقول لنا (وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ) (الحاقة: 44-46). المنظور واضح التركيب، فحتى الاسترجاع النقدي للتراث يتم من خلال القرآن وإلا لما دخلنا في هذه الآلاف المؤلفات المكدسة من الأحاديث التي لم يجد فيها أبو حنيفة رحمه الله نفسه إلا أكثر من ثمانين في المائة حديثا صحيحا فقط، أو يمكن أن يكون صحيحا.

### ○ هناك كثير من السنة المبيّنة في هذا الركام من المرويّات.

□ نعم سنة مبيّنة تملأ التراث، ولا تنس أن الناس يجمعون على باطل وينصرفون عن الدين المعرفي إلى الدين – الإيديولوجية الذي يصنعونه هم على هامش الدين الحقيقي ويعتبرونه مصدراً لهم. والآن كل الحركات الإصلاحية تكتشف التزييف الذي حدث في فهم التوراة، والحركات المسيحية الإصلاحية تكتشف الدس الإيديولوجي على الإنجيل، ويكفيك أن حضارة وصلت إلى القمر ما زالت تقول إن المسيح ابن الله. إذن الأمم تجمع على باطل ودائماً ما يفترون على الأنبياء والمصلحين. فأكبر حضارة ديمقراطية (أثينا)، من كان ضحيتها؟ أكبر فيلسوف بشري (سقراط) الذي شرب السم؛ فأين المعرفة؟ وأكبر حضارة غربية من هو نبيها؟ هو ابن الله والعياذ بالله. والحضارة اليهودية التي تقوم على التوحيد أصبح الله يقاتل ويصارع في المبارزة. إذن الأمم تجمع على باطل وتزييف. وحتى أفكار المصلحين بل حتى الثورة الفرنسية (الإخاء – المساواة – الحرية)؛ هذه رسالتها بنفسها وللعالم؛ ولكن أين هذه المبادئ في علاقتها بالشعوب؟ هل هي منارة للبشرية جمعاء ضد الإقطاع والقنانة واللاهوت؟ أين هذه القيم في التعاملات مع العالم؟ لقد ألغيت بأكملها.

إذن، البشرية دائماً تزييف حكم وأقوال الحكماء والفلاسفة والأنبياء والدين الموحى من الله؛ هذه قاعدة. وإذا أنت قرأت القرآن، يؤكد لك أن الأمم تجمع على باطل، فعندما ألق نوح بفلكه، خلفاء نوح ضلوا فأبادهم الله، وقوم عاد وثمود ضلوا فأبادهم الله، ضد الوحي والفكر التأسيسي للفلاسفة.

### ○ إذن أمتنا تجمع كلها على ضلال..

□ لأنها تحتمي بالإيديولوجية والعرف.

○ وددت أن أطرح سؤالاً على فضيلتكم حقيقة أثارني، وأريد مزيداً من التوضيح بشأنه؛ يتعلق الأمر بمقالاتكم التي أصدرتم بعنوان "العلمانية ضرورة إسلامية"؛ بأي معنى تطرحون مفهوم العلمانية؟ وهل تريدون إعادة طرح علي

## عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"؟ وهل أنتم مع الدكتور عبد الوهاب المسيري في تقسيم العلمانية إلى: علمانية جزئية، وعلمانية شاملة؟

□ ليس هناك علمانية جزئية ولا شاملة، لأن مفردة وكلمة "العلمانية" بالمعنى الفلسفي لا يقصد منها إقصاء الدين عن الدولة أو المجتمع، ولم يستخدم بهذا المنطق إلا في سنة 1905م وما بعدها في فرنسا. أما مفهوم العلمانية فيقصد به نفي سلطة الإكليروس الكنسي الثيوقراطي عن الدولة وليس الدين؛ فالعلمانية هي مفهوم موجه ضد ثيوقراطية الحكم المدني واستبداله بالحكم المدني، أي أن العلمانية هي مرادف للمدنية بمعزل عن الثيوقراطية وليس عن الدين، وبهذا المعنى كانت كتابات "فولتير"، مع مواجهة "فولتير" الفلسفية للإلحاد، في كتابه المنشور "الفيلسوف الحائر". كان فولتير رجلاً يؤمن إيماناً عميقاً بالدين وبالنزعة الإنسية في الدين ضد اللاهوت و ضد الكهنوت والثيوقراطية، وحين استخدم أنا مفردة "علمانية" استخدمها بالمفهوم الفولتيري، ولا استخدمها بالمفهوم الآخر الذي بدأ يظهر في الفكر السياسي منذ 1905م، أي بالمعنى المضاد للدين؛ لأن العلمانية لا تضاد الدين نهائياً. إن الذي يضاد الدين هو الفكر الوضعي؛ وهذا فكر فلسفي أسسه "أوغست كونت" الذي طلب حذف المرحلة اللاهوتية الأسطورية الخرافية والدينية من العقل الإنساني، وألاً يرجع إلى الغيبيات بالمفهوم اللاهوتي في تناول الحقائق الكونية، ويرفض أن يستمد أي مرجعية لاهوتية كهنوتية قديمة في الفكر الإنساني، وقال إن تلك مرحلة الطفولة البشرية، ثم جاءت مرحلة أكثر منها تطوراً، هي مرحلة الرؤى ما فوق الطبيعة التي تقوم على التأمل والحدس، واعتبرها رؤى غير منضبطة مع واقع العلم والتجربة والقياس، فنادى بضرورة التحول عن العقلية اللاهوتية والميثافيزيقيا وكذلك التأملية وما فوق الطبيعة، إلى الرؤى الوضعية التي تستند إلى التجربة والعلم. وحتى في مرحلة "أوغست كونت" لم تكن العلمية قد تطورت لإنضاج الخيار الوضعي، ولكنها كانت كفكر تأسس بالطريقة التي تنفي اللاهوت والميثافيزيقيا. فالوضعية هي خصم للدين، ومن الوضعية تطورت مفاهيم المادية الجدلية فيما بعد حتى أنني في كتابي "العالمية الإسلامية الثانية" منذ الطبعة الأولى 1979م، قلت إن الماركسية اللينينية بحكم نزعتها الوضعية في العلوم الطبيعية، هي المولود التاريخي الشرعي لوضعية "أوغست



كونت"، فنرى أن المجتمع الأوروبي لم يأخذ بخيار "أوغست كونت" ونهاياته الماركسية اللينينية المادية في جدل الطبيعة؛ فالمجتمع الأوروبي لا زال يحافظ على قيمه الدينية وأخلاقياته وتراثه الديني، ولكنه ضد الشيوعية الكاثوليكية والكنيسة.

إذن، مفهوم العلمانية تأسسا وفكرا هو المفهوم الذي يطرح مدينة الدولة، وليس ثيوقراطيتها الوضعية ضد الدين. العلمانية ضد الشيوعية اللاهوتية المؤسسة كنيسيا في السلطة. إذن حتى الذين يفرقون بين العلمانية الجزئية والكلية أخطأوا في المصطلح وفي سياقه التاريخي، فالعلمانية لا شأن لها بالدين من قريب أو بعيد، لأنها موجهة ضد الكهنوت الكنسي، كما أن الجمهورية موجهة ضد النظام الملكي المقدس تماما، كما أن المواطنة موجهة ضد النظام القناني والإقطاعي الذي يجعل السيد الإقطاعي مالكا للأرض والإنسان. فمفهوم المواطنة ضد القنانية الإقطاعية والنبالة والسيادة، ومفهوم الجمهورية هو ضد الشكل المقدس للملكية، وليس ضد كل الملكيات؛ فهناك ملكيات دستورية كالملك الدستورية في بريطانيا. فإذن منطلق الجمهورية هو ضد تقديس الملك والملكيات. هذا هو مفهوم الجمهورية من أساسه ومفهوم العلمانية ضد السلطة الكهنوتية والدينية؛ فهذه هي مرتكزات المفاهيم، إذن العلمانية هي الدولة المدنية التي تستبعد السلطة الشيوعية ولا تستبعد الدين.

### ○ لقد قلت تحديدا: العلمانية ضرورة إسلامية.

□ هذا القول الذي قلته يرتبط مباشرة بمفهوم الذي طرحته عن حاكمية الكتاب خلافا للحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف. فقد تأملت ودرست من خلال القرآن كيفية استخدام الله سبحانه للعلاقة السياسية والسلطوية في الأرض مع الإنسان، فوجدت أن أول شكل من أشكال العلاقة كان يحكم، ولا تشبيه عليه، بشكل مباشر أرضا أسماها مقدسة، وشعبا أضفى عليه صفة التفضيل (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم) (المائدة: 21)؛ لماذا قدست هذه الأرض؟ ألترابها؟ لا، فترابها يماثل أي تراب في الأرض في الصين أو في نيكارغوا؛ ولماذا فضل هذا الشعب؟ هل لذاته؟ إذا كان كذلك فلماذا رفض الله كبرياء إبليس على آدم حين استند على عنصر الذات؟ إذن حين ندرس

مفهوم التقديس، أي تقديس الأرض، وتفضيل الإنسان، أي بني إسرائيل، نجد أن كليهما ارتبط بحاكمية إلهية عبر الأنبياء من موسى إلى داود. طوال تلك الفترة كان هذا الشعب المفضل يسكن الأرض المقدسة، وينال تعليماته اليومية من بعد نزول التوراة وهي صفحات معدودة، عبر توجيهات الله المباشرة للأنبياء؛ تلك حاكمية إلهية. ماذا كان مقابل تلك الحاكمية؟ كان شق البحر، وكان المن والسلوى ينزل من السماء، وكان يقول لموسى - عليه السلام - (اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا) (البقرة: 60)؛ فالحاكم الإلهي بذاته كان يتجاوز قوانين الطبيعة لفائدة شعبه؛ يحكم ويتجاوز كل سنة طبيعية في الكون أو غيرها لأنه هو الذي كان يحكم؛ وأسّمت تلك الحقبة "حقبة الحاكمية الإلهية" المربوطة بعطاء خارق يتجاوز سنن الطبيعة، وعقوبات خارقة تتجاوز المنطق الإنساني كما تتجاوز قوانين الطبيعة في شق البحر؛ فالعقوبات: (وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَلَمَّا قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (البقرة: 65)، (فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) (الأعراف: 166)؛ لأنهم تجاوزوا يوم السبت وقطع يد السارق والرجم.

كان الأنبياء هم وسطاء الله في الحكم في الأرض المقدسة على الشعب المفضل؛ فالأرض قدست والشعب فضل نتيجة ارتباطه بالحاكمية الإلهية، ثم تمرد الإسرائيليون على هذه الحاكمية وقالوا لله: (ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (البقرة: 246)، فجاءت قصة طالوت وجالوت وسليمان وداود، وتحولت الحاكمية بناء على طلب بني إسرائيل إلى ملك، وأصبح الملك مستخلفاً عن الله؛ فالله وضع نهائياً قضية شق البحر، والخوارق الأخرى، وحول صلاحياته من عنده إلى خليفته. ولذلك أورد الله عز وجل قضية علاقة سليمان بالجن وأن الجن سخر له، وأنه يعرف لغة النمل (...). لم يطرح الله هذه الأشياء من قبيل المعجزات والخوارق والأساطير، بل طرحها من زاوية أنها دلائل ونسق لحاكمية الاستخلاف عنه، بتحويل صلاحيته له إلى خليفته. ومن هنا، جاء التعبير الذي طرحته "حاكمية استخلاف" محددة بـداود وسليمان بحكم الصلاحيات التي منحت لهما في خوارق كونية إلخ، وقارنتها بالحاكمية الإلهية التي سبق أن شرحت مواصفاتها. وحين جاءت الرسالة الإسلامية لم توجد فيها أي خوارق حسية؛ لا شق بحر ولا من ولا سلوى ...

وينص القرآن طلب العرب من الرسول أن يعطيهم ما أعطى موسى: (وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَبُوعًا) (الإسراء: 90)، لكن ظروف تنزيل الإسلام ليست هي مواصفات حاكمة إلهية ولا حاكمة استخلاف. نزل هذا الكتاب على الإنسان لكي يستنبط منه كل الأحكام، والرسول استنبط الأحكام بحكم السنة وما أوحى إليه من الكتاب، ولذلك قلت: هذه حاكمة كتاب وليس حاكمة استخلاف؛ وحاكمة الكتاب تعنى القرآن الإنسان: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) (الرحمن: 3-4). أنزل القرآن ولم يعقبه أنبياء يحملون وصايا من الله متواكبة لتكون كحاكمة موسى الإلهية ومن بعده من الأنبياء. فإذن درست مواصفات علاقة السماء بالأرض في مرحلة الإسلام والتنزيل، وهذه المواصفات هي مواصفات القرآن والإنسان، ولا توجد مواصفات أخرى ما عدا تنزل الملائكة المنصوص عنه في القرآن (بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ) (آل عمران: 125)، (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ) (الأنفال: 9)، وهذا تنزيل غيبي أخبر به الله ولم يره أحد فلا توجد خارقة حسية واحدة توضع ضمن مواصفات أن الله يحكم أو أنه يحكم من خلال خليفة حول له صلاحيته. إذن القرآن كتاب (القرآن – الإنسان). لهذا السبب يؤسس رسول الله دولة جعل العلاقة مباشرة بين القرآن والإنسان، حتى أن صلاحية الرسول نفسه نص عليها بأمر إلهي، (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) (النساء: 59)، ولكن ما بعد الرسول قال: (وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (النساء: 59)، الذي يعين هو القرآن والإنسان (وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ). أصبحت المشروعية للكتاب، ولا أنبياء من بعد رسول الله. وهذه التفاصيل درستها في حاكمة الكتاب.

حاكمة الكتاب تعني نفي السلطة الثيوقراطية، حتى سلطة الصحابة غير مدرجة في حاكمة الكتاب (وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)؛ إذن سلطة المدينة المنورة هي سلطة مدنية، وسلطة الرسول فيها بأمر الله وليس بحكم المجتمع ولا باختياره، فالمطابقة هنا بين العلمانية كتأسيس للحكم المدني، وبين حاكمة الكتاب كتأسيس لمجتمع الدعوة وليس دولة المدينة، فنجد أن الله أبعد سلطة الفقهاء والعلماء والصحابة وجعل الأمر (أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ). ولذلك، لم يعين رسول الله مؤسسة واحدة، لا لإدارة الشؤون العسكرية ولا

الإدارية، ولا حتى مؤسسة لجمع الزكاة، بل جعل الأمر للمجتمع، فهو الذي يعين ما يريد ويختار؛ وهذا هو أساس السلطة العلمانية غير الثيوقراطية.

### ○ إذن المجتمع هو الذي يشرع.

□ المجتمع هو الذي يشرع بالكتاب عبر الكتاب، لذلك أسميتها حاكمية الكتاب؛ فحاكمية الكتاب تتطلب حرية المجتمع في الاجتهاد والتشريع؛ فلو كانت السلطة غير علمانية سيأتي العلماء باسم الدين للسيطرة على المجتمع، ويشرعون هم بطريقتهم، فتكون النتيجة أن يجتهد رجل متصوف كمحمود محمد طه في السودان فيؤمر بإعدامه، وتاريخ المسلمين مليء بالعديد من حالات الإعدام غير فسخ الجلد، لأنهم استحلوا ثيوقراطية السلطة وباسم الخلفاء، وهذا أول ما نهى الله سبحانه وتعالى. لذلك فالعلمانية هي المؤسسة للحكم المدني. ودولة المدينة كانت مهمتها الدعوة والخروج ولم يضع الرسول حدودا للدولة، ولم يضع لها نظاما دستوريا؛ فالذين قالوا إن الرسول أسس دولة ليشرعوا مفهوم الدولة في الإسلام ويسلموها للحركات الإسلامية هم ألد أعداء القرآن، ولذلك أصبحوا ألد أعداء العلمانية لأسباب سياسية لا علاقة لها بالدين. إن حاكمية الكتاب تنتصر للعلمانية بالمفهوم الذي طرحته، ولكنها ضد الوضعية، وأوروبا ضد الوضعية لأن نهاية الوضعية هي الماركسية اللينينية التي تعتمد جدل الطبيعة، وكانت النتيجة انهيار الاتحاد السوفياتي، ولذلك أخذت أعتبر العلمانية وقلت إنها ضرورة إسلامية وبالذات في كثير من البلدان الإسلامية حيث يسحق الفكر والاجتهاد باسم الدين.

### ○ هل تتطابق العلمانية مع حاكمية الكتاب؟

□ اعتبرت العلمانية شكلا من أشكال حاكمية الكتاب لرفضها الثيوقراطية واللاهوتية كموقف "فولتير"؛ فهل حاكمية الكتاب هي الوجه الآخر من العملة؟ بالنسبة للعلمانية هي الوجه الأقرب من ناحية المفهوم، لماذا؟ لأنها تنحت ضمن نسق الصراعات السياسية في أوروبا؛ وحاكمية الكتاب هي أختها التي أنزلها الله في منطقة الوحي "الأمة الوسط"، لكنهما لا تتماثلان تماثلا قطعيا، فقلت إن العلمانية هي شكل من أشكال التعبير عن

مجتمع مدني في حاكمية الكتاب، ومن هنا وقع الترابط، لكنني لا أفعل في إشكالية خير الدين التونسي، رحمه الله، فأقول مثله: الديمقراطية هي الشورى الآن. فالديموقراطية ضمن النسق الغربي هي تقنين الصراع وليس إلغاءه، في حين أن الشورى الإسلامية، إن قدر لها أن تطبق كما أراد القرآن، هي لإلغاء الصراع (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً) (البقرة: 208)، وحذر من الصراعات في قوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ، وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ) (البقرة: 204-205).

إن الإسلام يضع قاعدة لتوليد الحياة السياسية؛ فالشورى إلغاء للصراع في ما طرحه الله، وليس كما طبقه العرب؛ فما طبقه العرب هو الخلافة. أما الديمقراطية فهي تقنين للصراع، ولذلك فالديموقراطية قياساً إلى واقعنا، هي اختيار متقدم، والعلمانية بالشكل الذي تطبق به الأنظمة الإسلامية بإجراءاتها الردعية خيار متقدم يواجه السلطة الثيوقراطية في السعودية و السودان وغيرهما، وانحطاط الحركات الإسلامية. هذا الخيار المتقدم هو العلمانية لعزلها عن أدوات السلطة في ضرب المجتمع والفكر، ودون فكر وحرية لا تنمو مجتمعاتنا؛ فحاكمية الكتاب تتحد في المقدس مع العلمانية في مواجهة الحركات الأصولية وفي مواجهة الثيوقراطية اللاهوتية، ولهذا قلت: العلمانية ضرورة إسلامية.

○ لكن يبدو أن ما لاحظتم على خير الدين التونسي شبيه بهذا، ما دامت حاكمية الكتاب هي الوجه الأقرب للعلمانية، وهذه الأخيرة انبثقت في بيئة معينة، ومن ركائزها الليبرالية والحرية. وحاكمية الكتاب ليست كذلك، فهي مصوغة بطابع غيبي قيمي؛ فهل هو تطبيع مع هذا المصطلح، أم ثمة تواصل مرحلي مع المجتمع؟ ولماذا لا تكون حاكمية الكتاب هكذا بشكل مباشر؟

□ لأنه يصعب على الناس فهم مبدأ حاكمية الكتاب؛ فهناك من أخذ عنواني وأصدر كتباً أسماه "حاكمية الكتاب"، ففرحت لأن هناك من يتبنى أفكارى وي طرحها للناس، لأن المشروع الذي أطرحه هو مشروع عالمي وليس مشروع حاج حمد، والحقوق محفوظة في سجلات النشر. أنا أفرح حين تستخدم تعبيرات "الجمع بين القراءتين"، "حاكمية

الكتاب"، "جدلية الإنسان والغيب والطبيعة"، لكن حين قرأت الكتاب وجدته مخالفا لما أطره؛ فالمفهوم نفسه ليفهمه المسلمون المكبلون بما طرحه سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، فهم من الأتقياء والأطهار، ولكن ثقافتهم وتجربتهم وعدم اطلاعهم على منهجية القرآن المعرفية من الداخل جعلتهم يتخذون قصة الحاكمية الإلهية من القرآن كما يأخذها أي إنسان يقرأ القرآن، أي أن الإنسان مستخلف عن الله؛ فحين يقول حاكمية الاستخلاف يقول إن الإنسان مستخلف في الأرض (ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ) (يونس: 14) فتضيع عليهم المحددات المنهجية للقرآن ويلجأون إلى فكر المودودي وسيد قطب (أَفْحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ) (المائدة: 50)، (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) (الأنعام: 57)، ولا يفرقون بينها وبين صيغة "إن الحكم لله"؛ فالله يحذر رسوله من اليهود والنصارى ويقول ليحكم أهل الإنجيل ما أنزل إليهم، ويخاطب اليهود بالحكم بما أنزل الله في التوراة، وهذه الآيات لا علاقة لها بالمسلمين. لذلك فإشكالية تداول المصطلحات لا تجعلني أقول لهم خذوا ما قلت "حاكمية كتاب"، بل أوجد للناس صيغة مغايرة؛ فأقول لهم: "العلمانية ضرورة إسلامية"، حين يأتون للحجاج، وأطرح لهم هذا الطرح بوثائقه وبما طرحته في محاضراتي، وهذا هو السبب.

○ كيف يمكن لكتاب أنزل في بيئة رعوية بدوية أن يتضمن تشريعات تصلح

لنا في وقتنا الراهن؛ هل القرآن - هذا الكتاب المطلق - كتاب تشريع أم كتاب قيم؟

كيف ننظرون إلى طبيعة القرآن؟

□ لعلك تستدرك العبارة التي أكررها دائما، أن القرآن الكريم هو كتاب مطلق، وله صفة الكتاب الحرام المتنزل في البيت الحرام، المرتبط بالذات الإلهية مباشرة، وليس كالكتب المتنزلة الأخرى عبر الوحي السماعي الحسي (موسى)، أو عبر الوحي الذي يجري من داخل الصدر كما هو لسيدنا المسيح فيما كتب في الإنجيل أو التوراة؛ هذا الكتاب هو كتاب جاء متنزلا بكامل حرفه وكتابته من عند الذات الإلهية بمستوى الحرمة الإلهية الذاتية التي حافظت عليه، وليس حتى حفظه بالتواتر. هذه الصفة أعطت الكتاب صفة الإطلاقية التي أعبر عنها بالقول: إنه الكتاب المعادل موضوعيا للوجود الكوني

وحررته؛ فهو الكون المقروء في مقابل الكون المتحرك بظواهره الطبيعية التي تقرأ بالقلم؛ هذا الكتاب فيه القراءة المطلقة ولذلك لا كتاب بعده. لهذا ارتبط بختم النبوة والرسالة. وقلت إن الكتاب من خصائصه أن يقرأ في كليته البنائية العضوية الواحدة؛ من فاتحته إلى معوذتيه وأن يعتمد على العائد المعرفي المحدد للمفردة.

نأتي للسؤال الجوهرى: كل كتاب يتنزل في بيئة معينة لا بد لأحكامه ذات الصلة المباشرة بالمجتمع أن تكون ذات صفة تاريخانية ترتبط بالمؤثرات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية لبيئة التنزيل، ولهذا ربط كثير من الباحثين في علوم الاجتماع وعلوم الإناسة بين أحكام القرآن وبيئة التنزيل. وبالذات حين وجدوا ما يتماثل عرفيا في هذه الأحكام القرآنية مع ما كان أصلا في نفس هذه البيئة وبالذات فيما يخص موضوع المرأة وعادات الزواج والتعدد، بحيث إن أي دراسة مقارنة مع أخلاقيات وأعراف وثقافات المجتمع العربي في مرحلة التنزيل وبعض آيات القرآن، يمكن أن نجد ما هو متشابه مماثل حتى إن بعض نصوص القرآن أرجعها البعض إلى مقاطع مع الشعر الجاهلي فيما قاله زهير بن أبي سلمى وغيره. إذا جئنا بالمنطق العقلي المجرد، نستطيع أن نقبل هذا القول منطلقين من محاكمة العقل المجرد للنص، وبما استجمعنا من وسائل منهجية معاصرة لدراسة بيئة التنزيل، فسنستفك على هذه المقولة، لكن حين ننزل من النص القرآني المطلق أو نصعد إليه لنحاكم بيئة التنزيل فس نجد فوارق كثيرة جدا:

أولها: أن القرآن ليس متنزلا باللسان العربي البلاغي الدارج، هو متنزل بلسان إلهي في استخدامه للمفردة تختلف جذريا عن الاستخدام العربي للغة مع اللسان العربي، ولذلك قال الله تعالى: (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ) (يس: 6)، وأخطر من ذلك قوله: (وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ) (يس: 6) لنفي الترادف والمجاز والمشارك والجناس، وكل أدوات الاشتغال البلاغي التي اعتمد عليها العرب وتداولوها. حين نأتي لبنائية القرآن نجد آيات الأحكام فيه، أو ما يسمى بأحكام النكاح وأحكام الطلاق وأحكام الربا... هذه الأحكام لا تتجاوز أكثر من مائتي آية؛ فهل تلك الآيات خاصة بمرحلة التنزيل ليخاطب الواقع؟!!

ثانيها: قال كثيرون: "كل القرآن المدني إن لم يكن أغلبه، هو قرآن تشريعي يختص بالعلاقة المباشرة مع المجتمع، وليس كالقرآن المكي الذي ينصرف معظمه إلى الآيات

العقائدية والفكرية والفلسفية". أنا أرد على هذا القول بمطلقية القرآن ووحدته البنائية العضوية، فأنا لا أتعامل مع القرآن بالتصنيف التالي: مدني ومكي، إنما أتعامل مع القرآن في وحدته البنائية التي وضعها الروح القدس الأمين جبرائيل الذي عنده علم الكتاب فيما يسمى بالعرضة الأخيرة للقرآن بينه وبين خاتم الرسل والنبیین، وهي العرضة التي تم فيها إعادة ترتيب الآيات ليس حسب مواضع النزول لكن تبعا للمنهج؛ فالآية (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) (المائدة: 3)، ليست نهاية الكتاب، ولكن في الجزء السادس، والآية (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) (العلق: 1) ليست بداية الكتاب، بل هي في الجزء الثلاثين؛ فإعادة الترتيب يعني إعطاء الكتاب وحدته المنهجية العضوية؛ فلو كانت هناك آيات مدنية خاصة بظرفية التنزيل والعلاقة الإنسانية بالمجتمع، لما كان هناك داع أصلا لوضع هذا الكتاب. ففي مرحلة إعادة الترتيب كانت تنسخ وتبقى جانبا باعتبار أن مكانها وزمانها قد انتهى باقتراب عروج الرسول الأخير إلى الملاء الأعلى. إذن الإبقاء على ما صنف كآيات مدنية في مرحلة إعادة الترتيب أكبر دليل على أنها جزء لا يتجزأ من كلية الكتاب المطلق. الإشكالية القائمة الآن هو أن النسق الغربي في تطوره الحضاري والمعرفي بالقيم التي أنتجها في إنتاج الإنسان المعاصر، والقيم الإنسانية خرجت من القيم السابقة على المجتمع الصناعي الليبرالي الديمقراطي العلماني في السياسة والأخلاق وفي مناهج التفكير، ولذلك حين تأتي المقارنة بين المنتج المعاصر الأوروبي وبين النسق الذي بدأ يحكم في مرحلة العولمة وبين قراءة التراث القرآني التي تشده إلى عرفية واجتماعية الواقع العربي القديم؛ فمن ناحية هناك تعدد الزوجات مثلا وجلد الزاني، في حين أن عملية الجلد نفسها الآن تعتبر مناقضة حتى لحقوق الحيوان وليس حقوق الإنسان، والجلد ثابت في القرآن. وإذا قلنا إنه ليس هناك رجم، ثم هناك أمثلة أخرى ينطبق فيها أن الخطاب نفسه ذكوري، ولم يعد الخطاب العالمي المعاصر الآن خطابا ذكوريا. لست أقصد أن يستبدل بـ"gender" أقصد أن الخطاب الآن أصبح يتجه إلى المرأة كما يتجه إلى الرجل.

إذن ما نحن فيه من نسقين متغايرين هو الذي ألقى بظلال الشك على مواد التشريع والأحكام في هذا الكتاب المطلق؛ فلماذا لم ينسخ الله هذه الأحكام في مرحلة إعادة



ترتيب الكتاب، وجعلها وقفا على مرحلة ظرفية لإعادة التنزيل؟ وذلك حتى تتأكد مطلقة الكتاب المتعالي فلسفيا وعقائديا على حيثيات التنزيل. إذا تعمقنا داخل منهجية القرآن المعرفية، سنكتشف أن كثيرا من التغييرات التي ألحقت بالقرآن في مجالات التشريع هي تفسيرات تاريخانية متولدة من البيئة العربية ولا علاقة لها بالقرآن. في هذا المجال مثلا: التفسير العرفي العربي جعل التعدد مطلقا في النساء، والقرآن يجعل التعدد مقيدا وليس مطلقا، فجعل الزوجة الثانية مربوطة بحالة الوفاة من الرحم للأيتام، والزوجة الثالثة مرتبطة بعجز الأولى والحالة الرابعة مفتوحة على كل الاحتمالات الاجتماعية؛ فالقرآن بمنهجه المعرفي المطلق جعل تعدد الزوجات مقيدا وبصرامة. أما العرف العربي في التفسير فقد جعل التعدد مباحا حيث وصل التعدد إلى عشرات الزوجات؛ ففي هذه المادة القانونية القرآن نقيض مع بيئة التنزيل وليس منسجما معها من الناحية التاريخية. التناقض الثاني هو أن القرآن نقيض التشريعات التوراتية، بما في ذلك: "قطع اليد، والرجم، والسِّن بالسِّن والعين بالعين، ونقيض القتل المماثل في القتل"؛ فهو نقيض كل تشريعات الإصر والأغلال والنكال. لكن هنا تدخل الموروث ثقافيا على الحقب الدينية السابقة ليعيد إنتاجها بالنص القرآني المناقض لها، وأكبر خطيئة وجدت في التراث القول بـ"شريعة من قبلنا شرعة لنا"، في حين أن القرآن يقول إنه ناسخ للشرائع السابقة: (مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ) (المائدة: 48)، فهذه الآية من سورة المائدة، وهي سورة التشريع، تأتي لتبطل التشريع التوراتي والإنجيلي؛ فالتشريع التوراتي الإنجيلي يمتد من الآية 32 إلى الآية 47، ثم تأتي الآية 48 لتبطل كل ذلك الركام التشريعي الحسي الذي حدث.

تدخل العرف العربي ليعطي معنى التعددية في الزوجية المباح المطلق بشكل حسي شهوي، والقرآن جاء نقيضا لذلك، وجاءت الثقافة العربية لتسترجع التشريعات السابقة بمنطق التصديق دون الهيمنة. (وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) (المائدة: 47)، فنسب سبحانه وتعالى الفسق للنصارى، ونسب الكفر لليهود (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) (المائدة: 44)، ولا تنسب (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ...) للمسلمين، ثم نسب لكليهما "حكم الجاهلية".

### ○ الجاهلية هنا بأي معنى؟

□ الجهل هو مقابل للعقل (أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) (البقرة: 67). وحكم الجاهلية هو الذي لا يرتبط بالعقل والمعقولية؛ فشق البحر ومسح الناس إلى قردة هي أمور فوق العقل. أما حكم القرآن فهو حكم العقل، ولا يمكن أن يكون كحكم الجاهلية. لقد جاء القرآن الكريم حتى يمنع استمرارية المراحل التاريخية السابقة (اليهودية والمسيحية) في التشريع ويحدث معها قطعة تشريعية ومعرفية. أما القطيعة التشريعية فقد جاء المفسرون العرب فنفوها بعودتهم إلى التشريعات السابقة، ونفوا القطيعة المعرفية بعودتهم إلى تراثهم العرفي وبالذات في نموذج (التعدد). إذن فالقرآن أحدث قطيعتين معرفية وتشريعية مع واقع التنزيل ولم ينسجم معه، وهنا ما يؤكد لك مطلقته لاستخدامه للأمرين: التصديق بمعنى الاستيعاب لما كان وما قرر الله سبحانه وتعالى في السابق، والهيمنة بمعنى التجاوز. ويمكن إيجاد نماذج فكرية عديدة للدراسة التطبيقية في هذا الصدد، وبالذات في قضية القربان، حيث إن الموروث الثقافي يذكر أن الله عز وجل طلب القربان البشري من إبراهيم لذبح إسحاق، في حين أن القرآن يقول بأن هذا ليس صحيحا، بل طلب نموذجا رؤيويًا في الحلم للقربان الذي ينصرف إلى ما يماثل خلق السموات والأرض والجبال، والمماثل هو البدن التي جعلها الله لكم في الحج، لذلك جاء العتاب لسيدنا إبراهيم عليه السلام أنه صدق الرؤيا ولم يتأولها؛ القرآن أحدث قطيعة معرفية حتى مع التفسير التوراتي، ولكن العرب تبنا التفسير والتشريع التوراتي، وكذلك عرفهم وثقافتهم؛ القرآن كتاب قطيعة معرفية وتشريعية ولذلك فهو مطلق.

### ○ ما هي العلاقة بين تفكيكية القرآن وتفكيكية أوروبا؟

□ القرآن بمنهجية معرفية يفكك تراث خمس وثلاثين قرنا بمنطق الهيمنة التي تعني التجاوز، وأوروبا تفكك كذلك تراث خمس وثلاثين قرنا، التي تقوم على العقلانية والعلمية والإبستمولوجية، والقرآن تفكيكيته تقوم بمنطق الوحي المطلق داخله عبر القرآن وهي تلتقي وتتخالف مع تفكيكية العقل العلمي الوضعي، ومن هنا يركبان سرجا واحدا في مجال التفكيك لكن الاختلاف في مجال التركيب، لأن القرآن يفكك ويركب

لأنه يملك المطلق الكامل، مطلق الوحي المعادل للوجود الكوني وحركته الإستيمولوجية. التفكيكية العلمية الأوروبية لم تملك بعد المنهج التركيبي بمنطق العقل وتحاول أن تصل إلى مشارف التركيبية العقلية وليس تركيبية الوحي وجهودها تستمر في موازاة التركيبية القرآنية. أي أنه في التركيبية القرآنية هناك جهد مواز بين تركيبية القرآن ومحاولات أوروبا للتركيب. أما على صعيد التفكيك فثمة اتحاد؛ فالقرآن يأخذ بالألسنة في ضوابط اللغة، ويأخذ بنسبية "إينشتاين" في الربط بين القراءتين: قراءة الخلق المتلاشي وقراءة الشيو.

○ يمكن القول أن ثمة إرهابات لبزوغ تركيبية في أوروبا، فهل بإمكان العقل

الأوروبي أن يولد تركيبية خاصة به، بناء على مطلقات ونظم وقيم يتواضع عليها

ويحددها؟ دون الحاجة إلى تركيبية القرآن، هل يمكن ذلك؟

□ لم أقل إن العقل الأوروبي لا يركب أو لا يستطيع التركيب، بل قلت إن العقل الأوروبي لا زال في مرحلة التفكيكية العلمية الإستيمولوجية لمعطيات التاريخ والتشريع والأحكام عبر 35 قرناً، وقلت إنه بدأ مسيرته منذ سقراط، ولكن قطعت هذه المسيرة بتزييف الإنجيل، وإلا لكان الإنجيل قد لعب الدور التركيبي للعقل الأوروبي التحليلي النقدي، وهذا ما أخرج مسيرة أوروبا فكان أن أرادت أن تتخلص مما زيف في الإنجيل فتخلصت من الإنجيل كله، لأنها لم تجد فيه القدرة على توظيفه تركيباً في الإطار العلمي؛ وجدته مفارقاً لها منذ صراع الكنيسة مع "غاليلي"، وصراع الكنيسة مع "داروين" و"نيوتن"، فاستمرت أوروبا في تفكيكيتها ولم تراجع نفسها في التركيب ولم تستمد أي وحي للتركيب فتحاول أن تركب بذاتها. لذلك لم أقل لك إنها فشلت أو لم تحاول التركيب. أقول لك إنها في طريق التركيب من بعد الثورة التفكيكية؛ فهذا هو "فوكوياما" يراجع المفهوم الليبرالي لينظر إلى التركيب من خلال العائلة، وهذه عملية تطويرية هامة جداً ولكن هل وصلوا إلى التركيب؟ إنهم بدؤوا ويحاولون. إذن نبوة الوحي تتحالف مع نبوة العقل؛ وهذه الأخيرة مهمتها أن تساعد على تفكيك تراث خمسة وثلاثين قرناً.

## ○ بالنسبة لما اصطلحت عليه بـ "نبوة النفس" وضمن دائرتي التفكير

### والتركيب، أين يمكن أن نموقعها؟ هل تفكك أم تركيب؟

□ نبوة النفس أصلاً قامت على تجاوز الحواس والعقل التجريبي، فנסقها يختلف تماماً، ولكنه لا يتناقض بل يتكامل من على بعد. نبوة النفس لم تبدأ بالعقل، بوذا الجالس تحت الشجرة المباركة قفز إلى النفس وإلى عالمها ليصعد بها إلى "النيرفانا" والخلاص. كان بوذا يعيش التجربة من الباطن وليس بالحواس كما عاشها العلم الأوروبي. نبوة العقل في أوروبا ابتدأت بالحواس ( $2 = 1 + 1$ ). أما نبوة النفس فبدأت بالقفز فوق العقل. بدأت بالنفس مباشرة لخلاصها وإلغاء الجسد؛ ورمزها هذه البوذية التي يعتنقها المليارات؛ فنبوة النفس هي شرق الأمة الوسط ونبوة العقل هي غرب الأمة الوسط حيث نبوة الوحي. ربنا تبارك وتعالى يؤكد لك على مطلقة القرآن حين خاطب نبوة الوحي في شكلها الختامي الرسالي الأخير مجسدة في سيد الوجود الذي آتاه الله السبع المثاني والقرآن العظيم، وخاطبه بوصفه آخر الحلقات في نبوة الوحي المرتبطة بالأمة الوسط والاصطفاء (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ) (آل عمران: 33) إلى محمد عليه الصلاة والسلام. ولذلك سلّمنا الكتاب الكوني المطلق الذي لا كتاب بعده الذي يجيب عن الأسئلة إلى نهاية الساعة بعد إكمال خاتم الرسل مهمته التي حددت منذ البداية في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) (الجمعة: 2). الأميين أي غير الكتابيين؛ فمهمة الرسول كانت تأسيس الأمة الوسط. الرسول ختم نبوة الوحي وأطلق الكتاب الكوني بعد تأسيس الأمة الوسط، ومهمة هذا الكتاب أن ينطلق إلى الضفتين: شرق الأمة الوسط باتجاه نبوة النفس، وغرب الأمة الوسط باتجاه نبوة العقل لتحقيق التكامل والاتحاد مع النبوات الثلاث:

1- نبوة العقل: التي بدأت من سقراط والآن تأخذ مجالها في التفكيكية حتى "جاك

دريدا" بالرغم من النتائج العدمية الجزئية.

2- نبوة النفس: لدى العالم الآسيوي، وهي تواجه الآن تحدي العولمة. ومن أكبر المشاكل التي صادفت "صامويل هانتغتون" في صدام الحضارات هو مشكلة البوذية

والكونفوشيوسية وليس الإسلام فقط؛ فهناك تصارع نبوة النفس لتحقيق ذاتها وتتجاوز التراث الأسطوري الذي أقحمت فيه. إذن نحن أمام ثلاثة أطر بشرية:

3- نبوة العقل.

نبوة الوحي، التي تتصدر العالمية الإسلامية الثانية بمنهجها المبين لتستعيد حقيقة نبوة الوحي؛ حقيقة النص الديني بمعزل عن التراث والعرف العربي.

نبوة النفس.

تتحرك هذه النبوات الثلاث وستكامل في خطاب للأمين و يبقى على اليهودية والمسيحية الخطاب الآن (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ) (التوبة: 33، الفتح: 28، الصف: 9) وليس على الأمين. وهذا الخطاب موجود في السور الآتية: الفتح والصف والتوبة، وهذا الخطاب لم يربطه الله تعالى باصطفاء جغرافي أو بشري لأنه ربط خاتم النبيين بالأمين (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) (البقرة: 143) جغرافيا وتاريخيا وديموغرافيا - لتكونوا شهداء على الناس يا عرب ويكون الرسول شهيدا عليكم، ثم جاءت آية استقبال الكعبة. أما في آيات الظهور الكلي للدين لا يستخدم الله عز وجل شهادة الناس ولا شهادة الرسول، يقول الله تبارك وتعالى (وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا) (الفتح: 28)؛ أي أنه حول الأمر في دمج النبوات الثلاث إلى ذاته المنزهة سبحانه وتعالى؛ أي أنه يتولى هذه المرحلة بنفسه وليست مرحلة الأمين العرب وليست مرحلة الشهادة على الناس من الأمة الوسط، ثم في هذه الآيات لم يطرح الله عز وجل كلمة الإسلام بالمسمى؛ ففي كل الآيات الثلاث لم يذكر "الإسلام" لكيلا يتحول إلى دين عصبوي وحتى لا يصطدم الحوار بالمسمى الذي يتحول إلى عصبوية تجاوز الله تعالى ذلك، بعدم ذكر كلمة الإسلام. أما الأمة الوسط فقد انتهت مركزيتها وبنائيتها بعودة بني إسرائيل.

○ بالنسبة لنبوة الوحي التي نعتبر نحن - كما فهمنا منكم - من أصحابها،

يعتبر نطاقها الجغرافي مثقلا بمعرفة دينية وفقهية وركام من التراث العربي الذي حجب أنوار النص القرآني على الإنسان.

□ وهو كالتراث الثقيل في أوروبا.

### ○ هل ثمة توقيت زمني لتفكيك هذه المعرفة الدينية؟

□ هذا أجيبك عليه. فلو لم يقل الله تبارك وتعالى (وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا) (الفتح: 28) لحول الأمر إلى نفسه سبحانه، فأنا لا أعرف هل سيتم من خلال خمسة دقائق أو من خلال خمسمئة سنة، ثم لا ننسى أن الله عز وجل قال: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ) (فصلت: 53). ربنا سبحانه وتعالى حدد الأمر من عنده بشكل قاطع، ينتزل من عالم الأمر إلى عالم المشيئة – وقد شرحت تلك المراحل – ليتولى الأمر بنفسه. نحن مجرد عباد الله مبشرين ليس لنا من الأمر شيء، وعسى أن نشهد شيئاً في حياتنا وعسى ألا نشهد شيئاً.

### ○ إذن مهمة الإنسان المعاصر ما هي؟

□ أن يفكك التراث وأن يعزل العرف العربي وتراث خمسة وثلاثين قرناً والأفكار الأسطورية وأن يحقق ما أراده القرآن من قطيعة معرفية وتشريعية مع تراث 35 قرناً. هذه مهمة شباب المسلمين ليعيدوا للوحي نضارته ونقاءه، ولا يهمهم إن قُبلوا أو لم يقبلوا، ولا ينصرفوا لحوار مع سلطة ولا لتنظيمات ولا لسياسة. مهمتهم إعادة بناء المجتمع المعرفي الإسلامي القائم على الوحي.

### ○ لماذا عنوانكم "العالمية الإسلامية الثانية"، فالبعض يلاحظ أن

العنوان لم يكن ربما موفقاً بدليل أن البعض حين يقرأ العالمية يعتقد أن الكتاب يتناول قضايا العولمة وعالمية الإسلام (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) (الأنبياء: 107). ما الشيء الذي تحكم في اختيار عنوان مؤلفكم؟

□ لماذا العنوان "العالمية الإسلامية الثانية"؟ هي دورة تاريخية في تطور الخطاب الإلهي للبشرية عبر ثلاثة مراحل، هو مرحلتها السادسة في تشكيل الخطاب الإلهي فالعنوان ليس اختياراً ذاتياً إنما هو محكوم بمصطلح وخلفية ومساق؛ فهناك بداية الخطاب في عالم الأمر الإلهي وينقسم إلى دورتين: دورة الهبوط وإلى تأسيس بابل الأولى والتي انتهت إلى نوح – عليه السلام – فالمرحلة الأولى من بابل وإلى مدين، ثم بدأت المرحلة الثانية وهي مرحلة عالم الأمر

الإلهي، وبدأت بموسى والحاكمية الإلهية إلى داود. والدورة الثانية في المرحلة الثانية، أي استخلاف داود وسليمان وانتهت بالسيد المسيح. والمرحلة الثالثة: ختم الدين والاصطفاء والنبوة والرسالات التي هي مرحلة الإسلام الأولى وجوهرها تكوين الأمة الوسط، ثم إنهاء الاصطفاء بكامل إشكاله بعد وفاة الرسول، وانتهى تأسيس الأمة الوسط بتدخل غيبي للملائكة وتوحيد القدس مع الكعبة شهادة على الناس؛ فهذه هي الدورة الأولى.

الدورة الثانية تبتدئ بعد إجهاض الدورة الأولى، دورة الأئمين العرب بثقافتهم وتراثهم، وعودة بني إسرائيل باختراق الأمة الوسط؛ تبتدئ مباشرة مع القرآن بوصفه منهاجا للهدى والحق بما يذكر في السور الثلاث (التوبة، الصف، الفتح) التي تعطي مضمون الهدى ودين الحق الذي ابتدأه الرسول، والقسم الثاني هو التحول بالدين إلى الإنسان وأن يأخذ الإنسان دوره في ثلاثية العلاقة مع الغيب والطبيعة، وينفتح الدين للفكر ونبوات النفس والعقل، وتدخل البشرية كلها في مرحلة حوار، فتنتهي مرحلة الاصطفاء هنا تتحقق علاقة كل البشر بالوحي عبر مفاهيم إنسانية، أي أن الإنسان يلعب الدور الأساسي.

إذن، عنوان العالمية الإسلامية الثانية هو عنوان لدورة تاريخية؛ هي الشكل السادس من الخطاب الإلهي للعالم وتوحيد لكل العالم العنوان مأخوذ ضمن منهج، وليس انتقاء ذاتيا للمؤلف هي العالمية الإسلامية الثانية وهي الخطاب الإلهي السادس، فلا أستطيع أن أتحكم في تغيير العنوان لأي سبب من الأسباب.

○ من خلال تعاملكم مع المتن القرآني الذي يتسم بنوع من الجدة في الطرح، وكانت بالفعل قراءتكم للنص القرآني قراءة تجديدية وجديدة، وتستحق من ثم أن نطلق عليها هذا الوصف، نتج عن هذه القراءة أن صدرت منكم اجتهادات في فهم النص القرآني تخالف المألوف والموروث، وتنحى منحي تاويليا يؤسس لتعامل سيفتح النص القرآني على تاويلات متعددة، وبالتالي قد يؤسس للفوضى... ما رأيكم في هذا الرأي؟

□ هناك من يقول إنني فتحت باب الفوضى! أنا فتحت أبوابا محددة لا أدعي فيها الجراءة، ولكن أدعي فيها الالتزام بالنص القرآني. أولا فتحت القطيعة المعرفية مع التراث الأسطوري والبشري عبر خمسة وثلاثين قرنا؛ بدأ منذ اليهود في القرن الرابع عشر قبل الميلاد واستوعب ضمن التفاسير وبناء الأحاديث والأصحاح اليهودية والأصحاح الإسلامية في الحديث وتوظيف القرآن في المهمات الأربع: المواعظ، الأحكام، والعبر، والعظات. وهذا عمل لم يأخذ منه العرب أكثر من أربعمائة آية من أصل ستة آلاف آية؛ أي أن هذه الأخيرة بقيت خارج الاشتغال الفلسفي والحكمي. والقرآن اتخذ ككتاب مقسم على مواضيع اهتموا بها في التدوين، ولم يأخذوا الكتاب كمنهج وكفلسفة تسيطر على الجزئيات، وكل جزئية تدرس بنفسها، حتى إن هناك بابا للنجاسة مع أن النجاسة لم تذكر إلا مرة واحدة دون أن يفهموا النجاسة في إطارها الكلي. أنا اشتغلت بالقرآن في إطار وظيفته كتنقيض مع تراث خمسة وثلاثين قرنا، وإحداث قطيعة معرفية وتشريعية؛ القطيعة المعرفية الأخرى التي اشتغلت بها هي بين التراث والإنتاج العربي بأشكاله المختلفة؛ وأهم ما في هذه القطيعة بين التراث والقرآن هو أن القرآن يتجاوز الصفة الأعجمية للغة العربية، ويطلق كل المنطق الأعجمي لكل لغات العالم بما فيها اللغة العربية، ويميز نفسه بأنه مبين وليس أعجميا (وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ) (الشعراء: 198)؛ فالقرآن في تعامله مع اللغة العربية يوظف مفرداتها بيانيا بمنطق اصطلاحى، يتجاوز أعجميتها (أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ) (فصلت: 44)؛ فكلمة "عربي" حين ترد في القرآن، ترد إلى بيان القرآن باعتباره بيانا ومبينا، وعربي في مقابل البيان والبلاغة العربية التي يسميها "أعجمية"، حتى في الرسالة حين ادعوا أن أحد الأعراب من المسيحيين يعلم الرسول ويعتقد في التوراة رد عليهم القرآن (وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) (النحل: 103)، والعجم هنا ليست سريانية وليست عمورية ولا آشورية، لأن محمدا نفسه لا يفهم غير اللغة العربية، وأن هذا الذي يعلمه لسانه عربي أعجمي لا يتسق مع لسان القرآن المبين؛ فالقرآن يدخل فيه تناقض معرفي وقطيعة معرفية مع ما كتبه العرب عنه، لذلك أيضا مما عمله هو إيجاد القطيعة المعرفية بين القرآن والتراث العربي اللساني، وهذا واضح في كثير من الأشياء؛ في التمييز



بين الفرج والعورة... (ينظر محاضرة التجديد، ومحاضرة المرأة...). ولذلك نجد أن عدة أشكال من القطاعات المعرفية أحدثها القرآن مع الإنتاج العربي لأربعة عشر قرناً ومع الانتاج العالمي لخمس وثلاثين قرناً، ثم بعد ذلك يفصح القرآن عن منهجيته الخاصة في استخدام المفردات، فيعطيها المنطق الرياضي المحدد، وسبق أن قلنا إن الرسول قال فيه الحق سبحانه: (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) (يس: 69).

○ ننتقل إلى طرح سؤال آخر، يتعلق بإشكالية نهوض الأمة من حالة الركود والتخلف؛ فثمة مشاريع فكرية في الساحة العربية طرحت إجابات مختلفة ومتعددة، لكن الملاحظ أنها انطلقت واحتفظت بذات السؤال الأرسلائي ولم تتجاوزه بعد، الشيء الذي يدفعنا للقول بأن المشكلة في صياغة السؤال وتفكيكه في أفق طرحه بصيغة أخرى. أين هو — بنظركم — موطن الخلل في الفكر العربي والإسلامي المعاصر؟

□ عندما نبحث في عمق الأزمة من أين نتجت بالنسبة للفكر المعاصر، نجد أن الأسئلة لم تطرح من جدل الواقع الداخلي، وإنما طرحت بصدام الواقع مع الوراثة الحدائث الأوروبي ضمن حادثة 1840م وما بعد الثورة الفرنسية. لم تكن أصلية لأن السؤال أصلاً لم ينشأ من الواقع بل نشأ من تحدٍّ خارجي، ولذلك انحصرت الإجابة في منعطفين: أ- منعطف المقاربات: أن نقارب ما لدينا من نصوص قرآنية بالوافد الأجنبي كجهود "خير الدين التونسي" في المقاربة بين الشورى والديموقراطية؛ وهذه المقاربة لم تكن منهجية سواء في طرحها للسؤال أو في الإجابة؛ فهي مقاربة تلفيقية توفيقية، وقد درس الدكتور كمال عبد اللطيف في دراسته قضية خير الدين الذي تجاهل تركيب النسقين المتميزين في مفهوم الشورى إسلامياً التي تستند على النص الشرعي في الحكم، وفي الديموقراطية التي تستند على مشروعية الإنسان في الحكم. لو كان السؤال من الداخل العربي المسلم لكان السؤال الواجب طرحه هو: ماذا تعني الشورى في تطورنا هذا؟ وليس: ما علاقة الشورى بالديموقراطية؟ فموقف التونسي ومقاربتة كانت من خارج السؤال من الداخل، وبمعزل عن السؤال من الخارج.

ب- منعطف المقارنات: فعوضاً على الإجابة حول: ما هو وضع المرأة من خلال نسقنا الاجتماعي؟ كان السؤال: ما هي رؤيتنا للمرأة مقارنة بالمرأة من الخارج؟ إذن، فالمقارنة أخذت موقفاً دفاعياً.

ظل فكر المقارنات والمقاربات مهيمناً على فكرنا إلى أن حكم العسكريون المنطقة العربية، فأوقفوا الفكر الإصلاحى بإيقافهم لحرية الرأى، والديموقراطية تحت ذريعة أنه لا صوت يعلو فوق صوت المعركة. وحين بدأت تنبعث التيارات مجدداً، بالذات في الثمانينات، وظهورها كان ضد الأصولية، لأنه بعد هزيمة الحركة الثورية العربية أمام إسرائيل 1967م، أصبح فكر النهضة مجرداً عن الفكر الليبرالى لأن العسكريين وأدوا الليبرالية الإصلاحية التي كانت تمكن من طرح الآراء، فأصبحت المنطقة تعيش فراغاً ملاءه الأصوليون الذين برزوا بتأثير بريجنسكي والمواجهة مع أفغانستان، وتأثير الملك فيصل، لإيجاد البديل الإسلامى بالمفهوم الوهابى عن البديل الاشتراكى الثورى، وبدأت كذلك بتأثير السادات لتطويق المد الناصرى، وبدأ الحداثيون والقوميون والاشتراكيون والليبراليون يستعيدون أنفسهم، ولم يستطيعوا الخروج من فكر المقاربات والمقارنات، وحتى ما يكتبه الآن المعاصرون نجده محاولة منهم لتأويل عصري للنص لىوجد للمرأة حقوقاً متكافئة مع حقوقها في الغرب، ولىوجد مفهوم الدولة الحديثة ولمؤسسات المجتمع المدني في تمامه مع ما يوجد في الغرب.

إن هوس التأصيل هذا أصاب الأصوليين، وهوس الحداثة أصاب الحداثيين، ولم نخرج من الأزمة حتى الآن، وما يفعله مشروع منهجية القرآن المعرفية والعالمية الإسلامية الثانية والجمع بين القراءتين، هو إعادة تأهيل المنطقة لطرح السؤال من الداخل والإجابة من الداخل، لكن مع تفكيك التراث، وهذا أهم شيء في الموضوع.

## التجربة الدينية

د. علي شيرواني\*

التجربة الدينية، الخبرة الدينية، الحالة الدينية، والواقعة الدينية، مصطلحات متنوعة لجأ إليها المترجمون عند ترجمتهم للمصطلح الإنجليزي (Religious experience). في هذا الإطار يبدو التعبير بالتجربة الدينية أكثر شيوعا – وإن كان التعبير بالخبرة الدينية أو الشعور الديني في الكثير من الموارد أدق في إفادة المعنى المراد من هذا المصطلح – من هنا فإننا في هذه المقالة سنلجأ إلى استخدام مصطلح التجربة الدينية بوصفه معادلا للتعبير الإنجليزي.

التجربة الدينية مفهوم مرتبط بالغرب الحديث، حيث شدت إليها أنظار الخبراء في الحقل الديني منذ قرنين، وعبر هذا المفهوم الحديث أضحى الدين أكثر اتساعا، يشتمل على أبسط أنواعه ومصاديقه، وعلى أكثر نماذجه تطورا في طول تاريخ الإنسانية. بمفهوم أشمل فإن كل نوع من الشعور والحال والمشاهدة والانكشاف الشخصي، الذي يربط المرء بنحو من الأنحاء بالعالم غير المرئي، وبما وراء الطبيعة، والقوى الغيبية المهيمنة على الإنسان وغيره من موجودات عالم المادة، وتشد انتباه الإنسان إليها، يسمى تجربة دينية. في ضوء هذا المعنى العام فإن التجربة الدينية تستوعب حتى التجارب الاستبصارية التي يعيشها المؤمنون على المستوى الشخصي أيضا، فإنهم إثر مشاهدتهم لبعض الأحداث المتعارفة في حياتهم، يحصلون على بصائر منبهة بشأن الأبعاد غير المادية في ذاتهم،

\* - باحث وأستاذ جامعي إيراني.

وكذلك ارتباط ونسبة الكائن الغيبي بهذا العالم. أما التجربة الدينية بالمعنى الأخص فهي تلك التجربة التي يبدو فيها أن الله قد أظهر نفسه إلى الإنسان، وتجلي له بنحو من الأنحاء، وهي التجربة التي يتصور فيها الفرد أن متعلقها هو الله، أو تجلي الإله في فعل أو كائن مرتبط به بشكل من الأشكال. بعبارة أخرى: يمكن القول بأن التجربة الدينية بمعناها الخاص عبارة عن نوع من ظهور أو تجلي الله على الشخص الذي يعيش تلك التجربة.

الحصول على التجربة الدينية لا يقتصر على أولئك الذين يؤمنون ويعتقدون بمفهوم الله – على نمط الأديان الإبراهيمية – فقط، وإنما يشمل حتى الأفراد الذين ينتمون إلى القبائل البدائية، أولئك الذين يعيشون المفاهيم الإلهية في مراحلها الأولية.

مفهوم التجربة الدينية مدين في ظهوره في أواخر القرن الثامن عشر – وطرحه بوصفه جوهر الدين – لجهود الفيلسوف اللاهوتي الألماني شلايرماخر (1768 – 1834). وكان ذلك إثر الظروف الفكرية والثقافية الخاصة التي هيمنت على المناخ الغربي في حينه.

إن اهتمام الخبراء في الحقل الديني ببحث التجربة الدينية إنما إنشأ عن التحول الفكري الذي تجلى في مرحلة الحداثة<sup>1</sup>. وهذه المرحلة التي بدأت منذ القرن السابع عشر تقريبا تشمل على خصيصتين رئيسيتين، وهما:

1. محورية الإنسان، بمعنى أن ينظر إلى كل شيء من زاوية الإنسان، حتى يغدو الإنسان محورا لكل شيء.

2. التعويل على العقل، فإن الإنسان الحديث من خلال الاعتماد على العقل يسعى إلى الحصول على الروايات الكبرى<sup>2</sup> فيما يتعلق بعالم الوجود، بتصور أن بإمكان العقل – بغض النظر عن المشروطيات الثقافية واللغوية – أن ينظر بحيادية إلى الوجود بأسره، ويرسم له تصويرا كبيرا ورواية شاملة. وكان لكل واحدة من هاتين الخصيصتين في

<sup>1</sup> - modernity.

<sup>2</sup> - grand narrative.

مرحلة الحدائة تأثير بنحو ما في الاهتمام بالتجربة الدينية، وإعطاء الدور المحوري لها في الدين، لكن بشككين مختلفين تمام الاختلاف، بمعنى أن دور إحداهما كان إيجابيا، بينما كان دور الأخرى سلبيا.

فيما يتعلق بإيضاح نفي الاتجاه العقلي المتطرف من قبل الكثير من العلماء الذين ظهروا بعد ديكارت، ربما كان ديفيد هيوم أكثرهم إصرارا على ذلك، فهو يذهب الى أن البراهين القائمة على إثبات وجود الله غير سديدة، وإن التلثيث أمر لم يقم عليه الدليل والبرهان. وفاقم تعارض العلم مع التعاليم المسيحية من المشكلة وزادها تعقيدا، فإن العلم الحديث الذي بدأ انتعاشه بغاليليو لم ينسجم أبدا مع تعاليم الكنيسة الرسمية.

ذهب كانط إلى تأييد هيوم في قوله بأن الدين لا ينسجم مع العقلانية المتطرفة، وإنه لا يمكن إثبات المفاهيم الدينية عن طريق العقل، وعمد إلى بيانها بشكل أفضل منه. اقترح كانط وجوب إخراج الدين من دائرة العقل النظري، وإدخاله في مجال العقل العملي، بمعنى الأخلاق، ففي رأيه إن وجود الله إنما يكون مقبولا لافتراضه المسبق من قبل العقل العملي والأخلاق، وليس بسبب الأدلة التي يقيمها العقل النظري على إثباته؛ إذ هناك في مقابل هذه الأدلة ما يعارضها. وأفضى هذا التفكير بكانط إلى القول بأن حقيقة الدين هي الأخلاق، وأن يصدر فتواه بأن الدين والأخلاق شيء واحد.

الصبغة الجافة والميتة للعقلانية المتطرفة شكلت أرضية لظهور الرومانطيقية المستندة إلى الخيال والعاطفة، في هذا السياق عمد شلايرماخر إلى مخالفة العقلانية المتطرفة – التي تؤدي إلى تحويل الدين إلى سلسلة من العقائد الدينية – من جهة، وخالف القول باعتبار الدين والأخلاق شيئا واحدا من جهة أخرى. لقد رأى شلايرماخر – الذي كان يعيش في مناخات الرومانطيقية – ان حقيقة الدين تتمثل في المشاعر والعواطف، واعتبر ان جوهر الدين هو إحساس الرغبة بالمطلق، في كتابه (حول الدين)، والشعور بالانتماء إلى المطلق، في كتابه (الإيمان المسيحي). جدير بالذكر أن شلايرماخر في الإشارة إلى

هذا الشعور قد استند إلى مفردة اللحظة<sup>3</sup>، ونادرا ما وجدناه يستخدم مصطلح التجربة والتجربة الدينية، بل إنه لم يستخدمها أصلا. على الرغم من استعمال مصطلح التجربة الدينية لدى الكثير من الكتاب، بيد أن معناها الحديث والخاص المستعمل حاليا يعود بجذوره إلى أعمال وليم جيمز<sup>4</sup>. يسير جيمز بالتوازي مع التيار الذي بدأه شلايرماخر.

ملخص القول إن إخفاق العقلانية المتطرفة والإلهيات الطبيعة، وعدم نضج حلول كانط القائلة بتحول الدين إلى الأخلاق، قاد اللاهوتيين المسيحيين إلى البحث عن مساحة للدين مستقلة عن الاستدلالات اللاهوتية. وحيث أن الرؤية الإنسانية كانت هي الغالبة في مرحلة الحداثة، أصبح الإنسان محور الحقائق، واعتبر أن طوق النجاة والحقائق كامن في نفس الإنسان<sup>5</sup>. هذه هي النقطة المحورية في التجربة الدينية.

### أنواع التجربة الدينية

وقف فلاسفة الدين – خاصة الذين مارسوا البحث الواسع بشأن التجارب الدينية – على أنواع متعددة من هذه التجارب، التي أدت من حيث معرفة الظواهر إلى إعادة تعريف الأنواع المختلفة من هذه التجارب. وفي تصنيف شامل نسبيا يمكن لنا أن نرصد الأقسام الآتية للتجربة الدينية:

#### أ - التجارب التفسيرية<sup>6</sup>

المراد من التجارب التفسيرية هو تلك المجموعة من التجارب التي لا تعود دينيتها إلى خصائص التجربة ذاتها، بل إنها تعتبر دينية بسبب الرؤية المسبقة لها في ضوء التفسير الديني، ففي هذه الموارد يعمد صاحب التجربة إلى النظر لتجربته على أساس مجموعة

<sup>3</sup> - moment.

<sup>4</sup> - Cupitt, Don, *Mysticism after Modernity*, London, Blackwel, 1988, P 21.

<sup>5</sup> - Ibid, P 23.

<sup>6</sup> - interpretive experiences.

من التفسير السابقة، من قبيل أن يعتبر المسلم أن موت ابنه إنما هو عقوبة له على معصية اقترفها، أو أن يعتبر المسيحي ذلك مساهمة في عذابات عيسى المسيح، وبالتالي فإنه سوف يتصبر، وسيشعر إثر ذلك بالحزن أو الغبطة. عندها يمكن تسمية هذا الشعور تجربة دينية<sup>7</sup>.

ما ينبغي ملاحظته بهذا الشأن، أنه من خلال الاستعانة بالشبكة التفسيرية السابقة، يمكن إضفاء صبغة دينية على جميع وقائع الحياة وأحداثها، وتجربتها بشكل ديني – بطبيعة الحال لا تترتب نتائج هامة على البعد المعرفي لهذه التجارب – ومن أهم مصاديق هذا النوع من التجارب استجابة الدعاء. إن النقطة المحورية لهذا النوع من التجارب هو التفسير الذي يقدمه الشخص للحادثة، فهذه الحادثة مهما كانت عادية، إلا أنها – طبقاً للتفسير الخاص الذي يخلعه عليها الفرد المتدين – يمكن أن تكون منشأً لأكثر الحوافز وأشد الدوافع المحركة في وجود الإنسان<sup>8</sup>.

### ب - التجارب شبه الحسية<sup>9</sup>

التجارب شبه الحسية هي تلك المجموعة من التجارب التي يكون للحواس الخمس فيها نوع من الإدراك الحسي المؤثر. ويمكن إدراج الرؤى الدينية، والشعور بالألم عند خوض التجربة الدينية، ورؤية الملائكة، وسماع الوحي، وتكليم الله لموسى، يدخل بأجمعه في هذا النمط من التجربة الدينية<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> - Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, 1989, pp 33 – 35.

<sup>8</sup> - هناك تأكيد كثير في التعاليم الإسلامية على وجوب أن يعتبر الفرد جميع الحوادث من فعل الله، وأن يرى يد الله في جميع الأمور، وأن ينسب كل شيء إليه، وأن يعتبر إرادته نافذة في كل شيء. ويمكن لنا بيان استناد القرآن الكريم على التوحيد الأفعالي، ومفاهيم التقدير والمشئبة الإلهية وما إلى ذلك على هذا الأساس.

<sup>9</sup> - quasi – sensory experiences.

<sup>10</sup> - Ibid. pp 35 – 39.

عمد ريتشارد سوين بيرن إلى تقسيم التجارب التي يدخل فيها الحس بنحو من الأنحاء إلى أربعة أقسام. (إن التجربة الدينية باعتقاد سوين بيرن، هي تجربة الله أو الحقيقة الغائية، وهي تكون تارة بتوسط الأمر المحسوس، وتارة بلا توسط هذا الأمر المحسوس)، بمعنى أن الأمر المحسوس الذي يتوسط التجربة الإلهية إما أن يدخل في دائرة التجربة العامة أو لا، فإن لم يكن داخلاً في دائرة التجربة العامة (في هذه الصورة لن يكون متعارفاً)، فهو إما أن يكون أمراً عاماً<sup>11</sup>، أو لا (الأمر الخاص). فإن كان أمراً خاصاً، فإما أن يمكن توصيفه في إطار لغة حسية متعارفة، أو لا يكون قابلاً للتوصيف<sup>12</sup>. وعلى هذا فإن الأقسام الأربعة للتجارب الحسية في تقسيم ريتشارد سوين بيرن عبارة عن:

أولاً: التجربة الدينية بواسطة الشيء المحسوس الداخل في دائرة التجربة العامة. مثلاً: يمكن لشخص أن يرى الله في صورة شخص مقدس، أو في غروب الشمس أو في المحيط الهادر. لا شيء من هذه الأمور يمثل الله، بيد أن الشخص يواجه الله أو الأمر ما وراء الطبيعي في إطار هذه الأمور أو من خلالها<sup>13</sup>. وقد ذكر مايكل بيترسون لهذا النوع من التجربة المثال الآتي: "في شعاب صحراء جرداء، في حفرة مليئة بالثلج، في ظلمة الشفق، وتحت سماء ملبدة بالسحب ... كنت مفعماً بشغف عميق ... في الغابة يجري شباب خالد. في هذه المزرعة الإلهية، والسلطنة المقدسة القديرة، أقيم حفل خالد ... أقف على أرض جرداء ... غمر رأسي نسيم رقيق وتجلّى في فضاء لا متناه. فانزوت جميع

<sup>11</sup> - public.

<sup>12</sup> - Swinburn, Richard, The Existence of God, Oxford, Oxford University Press, 1979, PP 249 – 52.

<sup>13</sup> - لا ينبغي الظن بأن هذا الصنف إنما يرجع إلى التجارب التفسيرية. ذلك أن ما يسمى بالتجربة الدينية في هذا القسم تحصل فيه المعرفة من خلال إحساس، في حين أنه في الصنف المتقدم تظهر حالة خاصة إثر مواجهة حدث، يعمل على بلورة التجربة الدينية. نعم يمكن لهذين الأمرين أن يقتربا، هكذا هو الحال في الغالب، لكنهما يشكلان بعدين مختلفين، وبلحاظ ذلك يمكن إدراجهما في صنفين مختلفين.



ذواتي جانبا، وغدوت عينين بصيرتين، أنا لست شيئا، أنا أرى جميع الأشياء، تيار الوجود يجري في كياني، لقد أصبحت جزءا من الله<sup>14</sup>.

ثانيا: التجربة الدينية التي تحصل بتوسط شيء محسوس غير متعارف لكنه شائع وعام. وقد ذهب بعض فلاسفة الدين إلى الادعاء بأن تجربة موسى تندرج تحت هذا الصنف من التجربة الدينية: (وَأَمَّا مُوسَى فَكَانَ يَرَعَى غَمَمَ يَثْرُونَ حَمِيهِ كَاهِنِ مِدْيَانَ، فَسَاقَ الْغَنَمَ إِلَى وِرَاءِ الْبُرِّيَّةِ وَجَاءَ إِلَى جَبَلِ اللَّهِ حُورَيْبَ. وَظَهَرَ لَهُ مَلَاكُ الرَّبِّ بِلَهَيْبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُيُقَةٍ. فَظَنَرَ وَإِذَا الْعُلَيْقَةُ تَتَوَقَّدُ بِالنَّارِ، وَالْعُلَيْقَةُ لَمْ تَكُنْ تَحْتَرِقُ. فَقَالَ مُوسَى: "أَمِيلُ الْآنَ لِأَنْظُرَ هَذَا الْمَنْظَرَ الْعَظِيمَ. لِمَاذَا لَا تَحْتَرِقُ الْعُلَيْقَةُ؟". فَلَمَّا رَأَى الرَّبُّ أَنَّهُ مَالٌ لِيَنْظُرَ، نَادَاهُ اللَّهُ مِنْ وَسَطِ الْعُلَيْقَةِ وَقَالَ: "مُوسَى، مُوسَى!". فَقَالَ: «هَإِنْدَا». فَقَالَ: «لَا تَقْتَرِبْ إِلَى هَهُنَا. اخْلَعْ حِذَاءَكَ مِنْ رِجْلَيْكَ، لِأَنَّ الْمَوْضِعَ الَّذِي أَنْتَ وَاقِفٌ عَلَيْهِ أَرْضٌ مُقَدَّسَةٌ»<sup>15</sup>).

حسب زعمه فإن توقد النار في العليقة دون أن تحترق ظاهرة عامة، بمعنى أن الكثير من الناس لو قدر لهم حضور الواقعة، لأمكنهم أن يشاهدوها كما شاهدها موسى، ويكونوا قد تمكنوا من الحصول على التجربة الإلهية بذلك. لكن هذه الظواهر غير متعارفة؛ لأنه لم

<sup>14</sup> - بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ترجمة: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، ط 1، طهران، انتشارات طرح نو، 1376 ش، ص 38، نقل بيترسون هذه العبارة من المصدر الآتي:  
Emerson, Ralph Waldo, "Nature", "Essays and Addresses", Selected Writings of Ralph Waldo Emerson, New York, New American Library, 1965, p 189.

يمكن اعتبار الرواية الشهيرة المأثورة عن الامام علي: (ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه) بناء على تفسير خاص، إشارة إلى هذا النوع من التجربة. بطبيعة الحال يجب التنويه إلى هذه الحقيقة وهي أن الفرد عند مواجهته لظاهرة أو حدث حسي قد تحصل له بصيرة أو حالة لا ربط لها بالناحية المعرفية والشهودية. وهذه الموارد خارجة عن محل بحثنا في الوقت الراهن، كأن يقوم مزارع بحرث أرضه فينتبه إلى أنه إذا لم يقض على جذور الشجرة القريبة فإنها ستفسد عليه زرعه. يمكن للمزارع أن يرى هذه الظاهرة، ويحدث مقارنة بينها وبين انتشار الذنوب وقضائها على بصيرته.

<sup>15</sup> - العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح الثالث، الفقرة: 1 - 5.

يشاهد ظاهرة اشتعال النار في العليقة دون أن تحترق سوى موسى<sup>16</sup>.

ثالثاً: التجربة الدينية بتوسط ظاهرة خاصة في إطار لغة حسية متعارفة قابلة للتوصيف. ففي بعض الموارد تكون الحادثة التي تمت تجربتها خاصة بشخص واحد ولا يمكن للآخرين – حتى إذا كانوا قريبين منه – مشاركته فيها، من هذا القبيل: الرؤى، الكشوف، والمشاهدات. في بعض الموارد حتى وإن كانت الواقعة المشهودة خاصة وغير عامة، يمكن بيانها بلغة حسية، والمثال الواضح على هذا النوع من التجارب تمثل جبرائيل للنبي الأكرم على هيئة دحية الكلبي، وكذلك تمثل الملك (الروح) للسيدة مريم العذراء على ما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: (فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا، قَالَتْ إِنَّيَأُغْوَدُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنَّ كُنْتَ تَقِيًّا)<sup>17</sup>.

رابعاً: التجربة الدينية بتوسط ظاهرة خاصة لا يمكن توصيفها في إطار لغة حسية متعارفة. ففي هذا المورد يشعر الفرد بشيء أو يراه، لكن ذلك الشيء الذي يعيش تجربته بمنزلة أمر يستعصي على الوصف. وإن الواقعة التي روتها القديسة تيريزا (1512 - 1582) تندرج تحت هذا النوع من التجربة الدينية: "كنت في حالة من التضرع في حفل سانت بطرس المهيب حيث رأيت المسيح واقفاً إلى جانبي، أو بعبارة أوضح: أحسست بوجوده؛ إذ لم أكن أرى شيئاً لا بعين البصر ولا بعين البصيرة. شعرت أنه قريب مني جداً، وكنت أرى وأتصور أنه هو الذي يكلمني ... طوال المدة كان يبدو لي أن عيسى المسيح

<sup>16</sup> - بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، مصدر متقدم، ص 39. في هذا المثال تم التركيز على اشتعال النار في العليقة دون أن تحترق، ولم يتم التركيز على تكليم الله لموسى، وعلى كل حال فإن هذه الواقعة إنما تندرج في هذا القسم إذا كان وقوعها قد تحقق في عالم المادة، وتمت مشاهدتها بالعين المجردة. في حين يحتمل القول بأن هذه الواقعة ذات صلة بالخيال المنفصل، وأنها قد شوهدت بالعين البرزخية، خاصة وأنها قد اقترنت بسماع الوحي، مع انه لا يستطيع كل شخص أن يسمع الوحي، بمعنى أن الأمر لم يكن بحيث يستطيع كل شخص يحضر مع موسى أن يسمع أو يشاهد ما سمعه موسى وشاهده. في هذه الحالة ستكون هذه الواقعة مثالا للصف الثالث.

<sup>17</sup> - مريم: 17. 18.

إلى جواري، ولكن هذا اللقاء لم يكن وهما. لم أستطع رؤيته ضمن أي إطار، ولكنني طوال المدة كنت أشعر بوضوح أنه خلفي تماما، وأنه يرصد جميع أعمالي<sup>18</sup>.

### ج - التجارب السماوية<sup>19</sup>

هذا النوع من التجارب - على حد تعبير دافيس - يشمل الوحي والإلهام أو البصيرة المفاجئة. إن التجارب السماوية تخطر على صاحب التجربة بشكل مفاجئ ودون توقع سابق، وتكمن دينيتها بلحاظ محتواها ومضمونها. يذهب دافيس إلى الاعتقاد بأن هذه التجارب تحتوي على خمس خصائص، وهي كالآتي:

1. أن تكون التجربة مفاجئة وقصيرة.
2. الحصول على المعرفة الجديدة عن غير طريق الاستدلال والتفكير.
3. تدخل العنصر الخارجي (في نظر صاحب التجربة على الأقل) في حصول المعرفة الجديدة.

4. الإيمان الراسخ لصاحب التجربة بصدقها وصحتها.

5. عدم قابلية البصيرة الحاصلة للبيان (بحسب دعوة صاحب التجربة على الأقل)<sup>20</sup>.

بالنظر إلى فهم العالم المسلم والفهم السائد بين المفكرين المسلمين حول الوحي، هل يمكن إطلاق مصطلح التجربة الدينية على الوحي واعتباره نوعا من التجربة أم لا؟

إذا اقتصر الأمر على مجرد التسمية وصياغة المصطلح، فلا مانع من ذلك. نستطيع أن نصوغ المصطلحات وأن نطلقها على ما نشاء من الموارد دون أن نصدر حكما خاصا

<sup>18</sup> - بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص 40، نقلا عن:

Peers, Allison, ed., The Life of Teresa of Jesus, Garden City, NY, Image Books, 1960, p 249.

<sup>19</sup> - revelatory experience.

<sup>20</sup> - Davis, The Evidential Force of Religious Experience, pp 39 - 44.

بشأنها، فنقول مثلا بأننا من الآن فصاعدا سنطلق على الموارد: أ، وب، وج مصطلح X. فما دام الأمر مقتصرًا على مجرد التسمية لا مشاحة في ذلك. أما إذا أراد البعض أن يتوصل من خلال هذه التسمية إلى نتائج خاصة، من قبيل قوله: "إن الوحي تجربة دينية، وحيث أنها تجربة فإنها تصقل بفعل التكرار؛ لأن طبيعة التجربة أنها تقبل التكامل". ثم يستنتج من ذلك قائلا: "إن النبي مع مرور الزمن وتكرار الوحي، أصبح أكثر بصيرة برسائله وغاية نشاطه، وأضحى أكثر حزمًا في القيام بأعباء مسؤوليته، تماما كما هو الأمر بالنسبة إلى العالم والمفكر في أثناء قيامه بتجاربه في المختبر حيث يجتاز مثل هذه المسيرة التكاملية"<sup>21</sup>.

إن هذا النوع من الاستدلال لا يعدو أن يكون مجرد مغالطة لا أكثر، ذلك أن مفردة التجربة في مصطلح "التجربة الدينية" تختلف عن التجربة بمعنى الاختبار المستعمل في العلوم التجريبية، وهي في ذلك أشبه بالمشترك اللفظي، فإن مفردة (Experience) وإن كانت مأخوذة من المفردة اللاتينية (Pericuium) بمعنى التجربة والاختبار، بيد أن هذه المفردة في المصطلح الإنجليزي المتأخر بدأت تطلق على معانٍ أخرى، من قبيل: الشعور، والحالة، وحتى الإدراك، والمراد من هذه المفردة في فلسفة الدين (Religious experience) هو هذه المعاني الأخيرة في الغالب.

والملفت للانتباه أنه يذهب إلى القول: "حيث أن الوحي تجربة دينية، والتجربة الدينية تحدث بالنسبة إلى الآخرين أيضا، فإن التجارب الدينية للآخرين تزيد من ثراء الدين وغناه، وبمرور الزمن تتسع رقعة الدين وتزداد تطورا. من هنا فإن التجارب الدينية للعرفاء تعمل على إكمال وإتمام التجربة الدينية التي بدأها النبي، وبالتالي فإن دين الله سيغدو أكثر نضجا. وإن هذا البسط والاتساع لا يحدث في المعرفة الدينية، بل في الدين والشريعة نفسها"<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> - انظر، سروش، عبد الكريم، بسط تجربة نبوي، ط 1، طهران، انتشارات صراط، ص 13.

<sup>22</sup> - انظر: المصدر أعلاه، ص 28.

إن المدهش في هذا الكلام هو أن العرفاء أنفسهم لا يدعون ذلك، فإن العرفاء البارزين من المسلمين يمنحون النبي الأكرم على الدوام منزلة خاصة بسبب اختصاصه بالوحي الرسالي. وقد أكدوا بأن الشريعة الإلهية لا تلقى إلا على النبي، وإن على العرفاء والأولياء الذين يأتون بعده أن يتبعوه في الشريعة اتباعاً كاملاً. نجد محيي الدين بن عربي في الكثير من مواضع "الفتوحات المكية" يصرح بأن النبوة قد ختمت في نبي الإسلام، وأن شريعته هي آخر الشرائع، وإن العرفاء والأولياء الذين جاؤوا بعده رغم حصولهم على نوع من الإلهام والكشف والشهود المرتبط بولايته، إلا أنهم لا يحظون بشيء من نبوة النبي وما يتصل بها من بسط الشريعة المحمدية، وإنهم في ذلك مجرد أتباع لنبي الإسلام الحنيف<sup>23</sup>.

النقطة الهامة التي يجب الالتفات إليها فيما يتعلق بالوحي – الذي يعد أحياناً نوعاً من التجربة الدينية، ويصطلح عليه بالتجربة النبوية – تكمن في أوصافه الخاصة التي تميزه عن سائر التجارب الأخرى، بما في ذلك التجربة العرفانية أيضاً. إن من بين أهم خصائص الوحي هي أحقيته وصحته القطعية، فإن الوحي نوع من التلقي والشهود الغيبي الذي لا يتطرق إليه الخطأ والباطل أبداً. ما يحصل عليه النبي أثناء نزول الوحي، على حد تعبير القرآن الكريم: (لَا رَيْبَ فِيهِ). النبي في مثل هذه الحالة يصل إلى مقام يكون فيه حقاً محضاً، وحيث يكون حقاً محضاً لا يبقى هناك مجال للشك والريب فيه، إنما الشك يكون في موضع يمتزج فيه الحق بالباطل، وهذا الأمر محتمل بالنسبة إلى الكشف والشهود عند العرفاء. من هنا فإننا نجد العرفاء البارزين يصرحون بأن ما يشاهدونه يحتمل الخطأ، وأنه قد يكون سراهاً من اختلاق الوهم والخيال. من الممكن تماماً أن يتصور العارف بأن ما ترسمه له مخيلته وينطبع في ظرفه الوجودي حالة الشهود، حقيقة واقعية وخارجية. في الحقيقة كما هناك نوعان من الأحلام والرؤى، وهي تلك التي تكون تارة أضغاث أحلام،

<sup>23</sup> - انظر، شيرواني، علي، ضرورت بيروي از شريعت در سلوك عرفاني (وجوب اتباع الشريعة في السلوك العرفاني)، مجلة: كتاب ماه، دين، العدد: 25، تم في هذه المقالة نقل نصوص وبحث من كلام ابن عربي في هذا المجال.

وتكون تارة أخرى كفلق الصبح من الرؤى الصادقة في تطابقها مع الواقع، كذلك الأمر بالنسبة إلى الكشف والشهود أيضاً<sup>24</sup>.

الفارق الآخر أن التجربة النبوية تحمل على كاهلها أعباء رسالة خطيرة، فالنبي عندما يتلقى الوحي يكون مأموراً بإبلاغه وإيصاله إلى الآخرين. عبارة أخرى: إن التجربة النبوية تستتبع إنشاء تشريع، بمعنى صياغة الأحكام الإلهية التي تهدف إلى تنظيم العلاقات المتبادلة بين الناس والمجتمع والطبيعة، والأهم من ذلك علاقة الإنسان بربه وخالقه.

كما أن التجربة العرفانية ما هي إلا تعبير وتفسير يقرره العارف عن تجربته، وقد يكون هذا التعبير ناقصاً أو خاطئاً، أو متأثراً بالمناخ الثقافي السائد في عصره والمهيمن على ذهنه. وهذا الأمر لا يجد لنفسه طريقاً فيما يتعلق بالتجربة النبوية، ففي الوحي حيث تكون هناك رسالة، ويكون هناك أمر بالإبلاغ، فإن الله يتكفل بصحة جميع مراحل هذه التجربة ويأخذها على عاتقه.

#### د - التجارب التجديدية<sup>25</sup>

هذا النوع من التجارب يعتبر من أكثر أنماط التجارب الدينية شيوعاً. وهناك الكثير ممن يرى نفسه مديناً في إيمانه لهذا النوع من التجارب. التجارب التجديدية هي التجارب التي يتجلى بفعالها إيمان صاحب التجربة. هذه التجارب تؤدي إلى حصول تغييرات هامة في الحالة الروحية والأخلاقية لصاحب التجربة، وفي هذا النوع من التجارب يشعر الفرد أن الله يعمل على هدايته في ظرف خاص، ويأخذ بيده نحو الحقيقة<sup>26</sup>.

هناك نماذج من هذه التجارب ذكرها وليم جيمز في كتابه (أنواع التجربة الدينية) عن رجل سويسري، حيث قال: "كان لي من العمر ست وثلاثون سنة.. كنت بكامل الصحة

<sup>24</sup> - انظر: شيرواني، علي، دين عرفاني وعرفان ديني، ط 1، قم، انتشارات دار الفكر، ص 55 - 61.

<sup>25</sup> - regenerative experiences.

<sup>26</sup> - Ibid, pp 44 - 48.

والعافية. كنا في اليوم السادس من مسيرة شاركت فيها مع مجموعة من المواطنين. كانت سعادتنا بالغة. قبل يوم من وصولنا إلى موضع يدعى (سكايس) بلغنا (ترينت) قادمين من (بوئيت). لم أشعر بأي تعب أو جوع أو عطش .. كنت في كامل الاعتدال النفسي. فجأة أحسست وكأن وجودي قد بلغ ذروة التسامي، شعرت بقربي من الله – وأنا هنا أكتفي بكتابة ما شعرت به فقط – كأن رحمة الله وقدرته قد أحاطت بكياني من جميع الجهات. لقد طفحت خلجات المشاعر وهدير العواطف عندي في تلك اللحظة، بحيث لم يسعني إلا أن أطلب من رفقتي أن يوصلوا مسيرتهم ولا يتوقفوا في انتظاري. ثم جلست على صخرة حيث لم يبق عندي رمق. هناك بدأت الدموع تجري على خدي، وشكرت الله على أن الهمني معرفته، وشكرته على رحمته على عبد حقير وآثم مثلي. وسألته بشغف وحرقة أن يوفقني فيما بقي من عمري إلى خدمته والقيام بأمره؛ فشعرت بجوابه وكأنه يطلب مني العمل بأوامره على طبق مشيئته، وأن يرى مني البؤس والمسكنة والمتربة، تاركا أمر القضاء إلى يوم الحساب”<sup>27</sup>.

### هـ التجارب المقدسة<sup>28</sup>

يرى رودولف أوتو (1869 – 1937) اللاهوتي الألماني البارز، أن الدين يقوم على أساس مواجهة روح الإنسان لحقيقة ذات وجهين أحدهما عقلائي والآخر غير عقلائي. المصطلح السائد للإشارة إلى هذه الحقيقة السامية هو الأمر المقدس<sup>29</sup>. غير أن هذا

<sup>27</sup> - James, William, The Varieties of Religious Experience, Chapter 3.

لقد ترجم هذا المقطع في الصفحة 49 من كتاب: دين وروان (الدين والروح). جدير ذكره أن الجملة الأخيرة تحكي بوضوح عن أحوال خاصة شرحها (أوتو) في بيان التجربة الخارقة للعادة، من الشعور بالعبودية الكاملة، وإنه لا بد من تلبية أوامر الله بمسكنة ومتربة، وترك أمر الحكم إلى الله. في الحقيقة إن التجارب الدينية حالات معقدة لا يمكن تصنيفها بشكل محدد. في التجربة الدينية هناك نواح متعددة، وإن تلك التجربة تندرج بالنظر إلى كل واحد من تلك النواحي في مجموعة خاصة.

<sup>28</sup> - numinous experiences.

<sup>29</sup> - The Holy.

المصطلح في تطوره المفهومي عبر الزمن قد امتزج بالمفاهيم العقلية، بحيث حجب بعده الأصيل وغير العقلاني والغفلة عنه. ربما كان أهم مفهوم دخل ضمن المعنى القدسي، وأضحى هو المتبادر عند سماع هذا اللفظ هو: إرادة الخير، والصلاح، والخير المحض، بحيث أصبح الأمر المقدس حقيقة تعني الخير المحض وإرادة الخير. ذكر أوتو أن غلبة هذا النوع من المفاهيم الأخلاقية والنظرية يؤدي إلى خفاء البعد الأهم من الأمر المقدس، وهو البعد الذي لم يدخل في هيئة المفاهيم أبداً، ولا يمكن اكتشافها من قبل منظومة العقل النظري، وإنما يقتصر اكتشافها على الشعور العميق الكامن في وجود الإنسان<sup>30</sup>.

اختار أوتو للإشارة إلى هذا البعد من هذه الحقيقة – لتجنب المحسنات الأخلاقية والنظرية التي أحاطت بمصطلح المقدس – لفظ نومين<sup>31</sup>، الذي هو لفظ لاتيني، وصاغ منه صفة نومينوس<sup>32</sup>. وعمد أوتو نفسه في النص الألماني من كتاب مفهوم الأمر المقدس إلى تعريف كلمة نومين في كشاف الألفاظ الأجنبية بقوله: (حقيقة خارقة للطبيعة دون أن يكون هناك تصوير دقيق عنها)<sup>33</sup>.

ليس لكلمة نومينوس ما يماثلها في اللغة الفارسية تماماً بحيث يمكنه بيان مراد أوتو بشكل تام، إلا أن الذي يقاربه من المفردات الفارسية هو الأمر المينوي<sup>34</sup>، من هنا فإننا سنضطر إلى استعمال هذا اللفظ كعنوان مشير لما يروم أوتو بيانه.

<sup>30</sup> - Otto, Rudolf, The Idea of the Holy, Trass. Sohn w. Harvey, New York, Oxford University Press, 1958.

<sup>31</sup> - numen.

<sup>32</sup> - numinous.

<sup>33</sup> - النص الألماني، ص 225، (نقلاً عن زماني، مسعود، وجهه قدسي (الوجهة القدسية)، رسالة على مستوى الماجستير، جامعة الشهيد بهشتي، 1376 - 1377، ص 20. تم حذف هذا النص من كتاب أوتو في ترجمته الإنجليزية).

<sup>34</sup> - إن كلمة مينوي تعني الأمر المعنوي أو المنسوب إلى الجنة، واستعمل العالم المينوي بمعنى العالم الروحاني.



إن كلمة (numen) في اللغة اللاتينية مأخوذة من (nuere) التي لا يزال لها حضور في مفردة (abnuere) بمعنى الإنكار بإيماء الرأس، و (adnuere) بمعنى التصديق بإيماء الرأس. وعليه فإن كلمة (numen) من الناحية المفهومية ترجع إلى كلمة (nutus) بمعنى الإيماء بالرأس. وإن المنشأ الأبعد لهذه الكلمة هي المفردة الهندو – أوروبية (neu) التي تحمل ذات المعنى الذي تحمله كلمة (neuma) اليونانية<sup>35</sup>.

المسألة الهامة للغاية هي أن أوتو في كتابه مفهوم الأمر المقدس يستعمل كلمة نوميونوس على نحوين، فتارة يطلقها على ذات الحقيقة المتعالية، وتارة على شعور خاص وحصري ينبثق في وجود الإنسان إثر مواجهته لهذه الحقيقة. واضح أن هذين المعنيين رغم ارتباطهما الكامل، يجب الفصل بينهما، لأن امتزاجهما يؤدي إلى الابهام والتعقيد في فهم المراد، بل وحتى سوء الفهم أيضا. وللحيلولة دون الوقوع في هذا الخطأ فإننا سنطلق مصطلح الأمر المقدس على تلك الحقيقة المقدسة، وسنطلق التجربة المقدسة على تلك الحالة الروحية.

يرى أوتو أن الأمر المقدس خارج تماما عن مستوى الإدراك، ومن هنا فإنه يستحيل شرحه<sup>36</sup> ولا يمكن وصفه<sup>37</sup>. إن الأمر المقدس لا يمكن بلوغه من خلال أعمال الفكر وشحذ العقل في مجال المفاهيم والمقولات الذهنية، بل من خلال الشعور الخاص والقد الكامن في وجود الإنسان، الذي يستثار عند مواجهته لتلك الحقيقة الملغزة والمحاطة بالأسرار. هذه النقطة هي من أهم الأركان وربما كان أهم أصل فكري عمل عليه أوتو وسعى جاهدا إلى إثباته في كتابه مفهوم الأمر المقدس.

<sup>35</sup> - Pobert, Schilling, "Numen", in The Encyclopedia of Religion, ed. By Mircea Eliade, Vol. 11, London, Macmilan Publishing, 1986, p 21.

<sup>36</sup> - (arretion) مفردة يونانية تعني الأمر الذي لا يمكن بيانه وتفسيره أو الحديث بشأنه.

<sup>37</sup> - (ineffabie) مفردة يونانية تعني الأمر الذي لا يمكن وصفه.

التعبير بالسر المهيب والجذاب<sup>38</sup> الذي يستخدمه أوتو لوصف الأمر المقدس، إنما هو في الواقع توصيف للتجربة المقدسة، أو بعبارة أدق: توصيف للأمر المقدس كما يتجلى في التجربة المقدسة، لهذا السبب نجد أوتو يتحدث في مفهوم الأمر المقدس – رغم أن عنوان الكتاب يشير إلى نفس المقدس – بشأن الحالة والشعور المقدس الذي هو نوع من التجربة الدينية، ويسعى إلى استثارة الوعي الذاتي للقارئ بهذا الشعور الخاص الكامن في أعماق وجوده، والذي يبرز إلى السطح أحيانا، ويصل عند بعض الناس إلى قمة الازدهار والتفتح:

”نحن ندعو القارئ إلى التأمل في التجربة الدينية التي يمكن الشعور بها من أعماق النفس“<sup>39</sup>.

بيد أن الشعور الخاص الذي يستثار عند مواجهة الأمر المقدس (التجربة المقدسة) هو في حد ذاته شعور فذ وفريد في نوعه، وبالتالي فإنه لا يقبل التوصيف، وهو مثل كل معلوم بالأصالة – بالمعنى الدقيق للكلمة – لا يمكن تعريفه، وإنما يمكن التوغل في ظلاله، والسعي إلى إثارته في نفس السامع. في الحقيقة فإن أوتو على الرغم من توصيف الأحوال المقدسة، بل وتسويغه حتى توصيف ذات المقدس، يذهب بالمعنى الدقيق للكلمة إلى استحالة وصف هذه الأمور. إن اتضح هذه النقطة منوط بالتأمل في رؤية أوتو بشأن اللغة الدينية.

إن الشعور المقدس يشتمل على نواح متنوعة، من هنا ذهب بعض المفكرين إلى اعتباره نوعا من الشعور، بل سلسلة من المشاعر والأحاسيس<sup>40</sup>. إن هذا الشعور علاوة على استبطانه العديد من النواحي، يشتمل على مساحة واسعة بلحاظ مراتب الشدة والضعف أيضا. وهذه المراتب المتنوعة من التجربة المقدسة من ناحية يمكن دراستها في إطارها

<sup>38</sup> - *mysterium tremendum fascinans*.

<sup>39</sup> - Otto, *The Idea of the Holy*, p 8.

<sup>40</sup> - بيترسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص 42.

التاريخي، بمعنى أن هذه التجربة على طول التاريخ والمسار التحولي للأديان تتعرض بما يتناسب وظروفها التاريخية للصعود والأفول. من ناحية أخرى يمكن لكل فرد أن يحصل على ظهورات متنوعة من هذا الشعور، وتكون مختلفة بلحاظ الشدة والضعف.

يرى أوتو الأمر المقدس متجليا في ثلاثة أنواع من المشاعر والأحاسيس الخاصة. أما النوع الأول فهو الشعور بالتبعية والارتباط، فنحن لسنا سوى مخلوقات، (نحن بأزاء ذلك الموجود الأسمى من جميع المخلوقات، محفوفون وغارقون في انعدام الذات)<sup>41</sup>. أما النوع الثاني فهو الشعور بالخوف الديني (أو الخشية الدينية)، والتقهر أمام ذلك السر المهيّب. إن فرائصنا ترتعد عند رؤية الله. أما النوع الثالث والأخير فهو شعورنا بالشغف والشوق إلى ذلك الموجود المتعالي الذي يجتذبنا إلى نفسه. إن هذا الشوق المفرط في وجودنا تجاه الإله يشكل جزءا من وجودنا<sup>42</sup>.

### و - التجارب العرفانية<sup>43</sup>

من أهم أنواع التجارب الدينية هي التجارب العرفانية. في كتابه العرفان الشرقي والغربي صنف أوتو التجارب العرفانية إلى نمطين، هما:

التجارب المرتبطة بـ (العرفان الاستبطاني)<sup>44</sup>،

التجارب المرتبطة بـ (عرفان مشاهدة الوحدة)<sup>45 46</sup>.

في "العرفان الاستبطاني" يعتزل العارف الأشياء المحيطة به، ويلتفت إلى دخيلة نفسه،

<sup>41</sup> - Otto, The Idea of the Holy, p 10.

<sup>42</sup> - Ibid.

<sup>43</sup> - mystical experiences.

<sup>44</sup> - mysticism of introspection.

<sup>45</sup> - mysticism of unifying vision.

<sup>46</sup> - كما يسمى هذان النوعان من العرفان بـ "العرفان الأنفسي"، و"العرفان الآفاقي" أيضا.

ويستغرق في أعماقها في سعي منه إلى العثور على القوة المقدسة<sup>47</sup>، أو العثور على عمق أو جذر<sup>48</sup> ما يعتقد كامنًا في مركز أو النقطة النهائية في أعماق روحه. من المحتمل أن تتصور هذه القوة المقدسة وذات العارف الصادق أو أساس وجوهر العالم<sup>49</sup> شيئًا واحدًا.

في العرفان الاستبطاني يجهد العارف بسد جميع حواسه الجسدية، كي لا يتسلل أي إحساس إلى ضميره الواعي. وهذا إنما يحصل من خلال التركيز الكامل على أمر محدد. وعندما يتمكن الفرد من صب جميع اهتمامه على نقطة واحدة، فإن سائر الصور والأحاسيس والمشاعر الأخرى – حتى الشعور بالألم وما يشاكله – ستخرج عن دائرة الضمير الواعي. وبعد أن يتحرر العارف من هجوم المشاعر، وينجح في محو جميع الصور الحسية من صفحة ضميره، يسعى إلى اجتثاث جميع الأفكار الانتزاعية، والطرق العقلية والاستدلالية، والرغبات والأهواء، وسائر الهواجس الذهنية. في هذه المرحلة لن يبقى أي شيء ذهني، لن يبقى سوى الفراغ والخلأ المحض. طبقًا لما صرح به مختلف العرفاء في هذا الشأن، تحصل لهم في هذه المرحلة حالة من الوعي المحض. وإنما نصف هذا الوعي بالمحض والخالص لكونه غير ناظر إلى أي موضوع أو مضمون تجريبي، وليس له أي مضمون خارج عن ذاته. وحيث أن هذه التجربة فاقدة للمضمون، فقد عبر عنها العرفاء غالبًا بالخلأ أو العدم، وعبر عنها أحيانًا بالأوحد<sup>50</sup> واللامتناهي<sup>51</sup> أيضًا.

يمكن القول إن العارف في هذه التجربة قد تحرر من قيود الأنا أو النفس التجريبية<sup>52</sup>، وبعدها سوف تتجلى (الأنا) أو النفس المحضة البسيطة<sup>53</sup>. النفس التجريبية

<sup>47</sup> - the holy power.

<sup>48</sup> - ground.

<sup>49</sup> - world – ground.

<sup>50</sup> - one.

<sup>51</sup> - infinite.

<sup>52</sup> - empirical ego.

<sup>53</sup> - pure ego.

هي ذلك الوعي السيال، وإن النفس المحضنة والبسيطة هي الوحدة التي تربط بين الخطوط الرفيعة المتكثرة لذلك الوعي السيال. هذه الوحدة التي لا تمايز فيها هي التي تمثل كنه التجربة العرفانية الأنفسية. إن لدى مايستر اكهارت - الذي عمد أوتو في كتابه إلى مقارنة عرفانه بعرفان شانكارا - الكثير من العبارات في وصف هذا النوع من التجربة العرفانية: "وبذلك ستصل النفس إلى وحدة التثليث المقدس. ومن خلال التقدم والوصول إلى مرتبة الواحدية التي يعتبر التثليث مظهرها لها، تستوفي نعمة القرب أكثر فأكثر. ليس في مرتبة الواحدية فعل أو فعالية، وإن الروح بعد أن تلج في أودية الواحدية التي لا مجال فيها للصورة والفعالية يصيها الاضمحلال وتزول هويتها"<sup>54</sup>. وقال في موضع آخر: "إذا رمت تجربة هذه الولادة، فعليك أن تتخلى عن جميع الشواغل .. والشواغل هي الهواجس والآمال النفسية من: الذاكرة<sup>55</sup>، والفهم<sup>56</sup>، والإرادة بجميع أنواعها. عليك أن تهذب نفسك من جميع هذه الأمور والشوائب، من الإدراكات الحسية، من التخيل .. وبذلك يمكن لك أن تدرك تلك الولادة، وليس هناك من طريق آخر"<sup>57</sup>.

تعبير اكهارت صريح في إمكان الوصول إلى هذه الحالة من خلال تطهير الضمير من الهواجس الذهنية. أما النوع الثاني من العرفان، أي: عرفان مشاهدة الوحدة، فهو في رأي أوتو علي ثلاث مراحل:

**المرحلة الأولى:** يبدأ العارف بإدراك وحدة الطبيعة. وهنا تندمج كل ظاهرة من الظواهر الطبيعية وتتوحد مع الظواهر الأخرى، ومع العارف أيضا. وتصبح الأشياء واضحة<sup>58</sup>، ساطعة<sup>59</sup>، مرئية<sup>60</sup>، ويتوقف الزمن<sup>61</sup>. وتكون الطبيعة هي متعلق التجربة في

<sup>54</sup> - نقلا عن: استيس، العرفان والفلسفة، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، الطبعة الثالثة، طهران،

انتشارات سروش، ص 96.

<sup>55</sup> - memory.

<sup>56</sup> - understanding.

<sup>57</sup> - المصدر أعلاه، ص 97.

<sup>58</sup> - transparent.

هذه المرحلة، بيد أن الطبيعة هنا تكون قد غيرت من صورتها، فهي مجردة عن الزمن وعلى نحو فذ ومحفوف بالأسرار.

المرحلة الثانية: لا تكون الطبيعة وحدها، بل تكون من ورائها قوة كامنة هي التي تقومها، وتعمل على إظهار نفسها من خلالها: الواحد المتكثر من وراء الحجب<sup>62</sup>.

المرحلة الثالثة: يتم إلغاء الطبيعة وإخراجها من الدائرة، ويغدو بإمكان العارف مشاهدة الواحد دون الكثير، حيث لا يمكن لأي اختلاف أو كثرة أن تتطرق إليه<sup>63</sup>. هنا يستشهد أوتو بعبارات لا كهارت أيضا: "إن ما يمتلكه المرء ويدركه في العالم ما هو إلا كثرة في الظاهر، ووحدة في الباطن، فكل برعم أخضر، أو خشبة يابسة، أو حجارة، وكل شيء، ما هو إلا ذلك (الواحد). وهنا مكمن الحقيقة".

ولا كهارت عبارة أخرى يقول فيها: "رباه! متى يكون الإنسان مقيدا بسلاسل العقل الضيق؟ أرى أنه إنما يكون كذلك حين يمسي أسير التجزئة، فيرى الأشياء مستقلة عن بعضها. متى يتحرر من قيود هذا العقل الضيق؟ أستطيع القول: عندما يرى الكل في الكل"<sup>64</sup>.

شرح أوتو هذا النص: "لا الأسود يتجرد عن سواده، ولا الأبيض يتجرد عن بياضه، لكن الأسود أبيض، والأبيض أسود، حيث تجتمع الأضداد، ولا تتصل عن ذاتها"<sup>65</sup>. حسب أوتو ليس هذا النص مجرد ثرثرة، بل هو ما يراه العارف ويشاهده حقيقة<sup>66</sup>.

<sup>59</sup> - luminous.

<sup>60</sup> - visionary.

<sup>61</sup> - Otto, *Mysticism East and West*, p 46.

<sup>62</sup> - the One behind the many.

<sup>63</sup> - Ibid, p 52.

<sup>64</sup> - Ibid, chapter 4.

<sup>65</sup> - Ibid.

<sup>66</sup> - فيما يتعلق بتجربة الوحدة العرفانية يعتقد أوتو بارتفاع قاعدة امتناع اجتماع النقيضين

## القاسم المشترك بين التجارب الدينية

بالالتفات إلى تنوع التجربة الدينية يطرح هذا السؤال نفسه: هل هناك قاسم مشترك وخطط تنتظم فيه جميع حبات التجارب الدينية، بحيث يمكن لنا أن نعد بعض الخصائص بوصفها الوجه العام الذي يجمع بين هذه التجارب كافة؟ أم أن هذه التجارب الدينية من التنوع والاختلاف بحيث لا يمكن لحلقاتها أن تنتظم في أي عقد من العقود؟

وإنما تبرز أهمية هذا السؤال عندما ينظر إلى التجربة الدينية بوصفها الجوهر واللباب والأساس الديني الثابت الذي يتأسس عليه كل شيء، بما في ذلك العقائد والأخلاق والسلوكيات. وتبرز كذلك - على نحو أكثر - عندما يتم التداول في الناحية المعرفية من التجربة الدينية، وتغدو هذه التجارب طريقاً إلى معرفة الحقيقة الغائية؛ وذلك لأن هذه المسألة إنما تؤدي إلى النتيجة المطلوبة إذا كان هناك نوع من المعرفة الواحدة والمشاركة - وإن على درجات متفاوتة - نحصل عليه من تلك التجارب، إذ في غير هذه الصورة ستقف المعرفة الحاصلة من كل واحدة من هذه التجارب الكثيرة حيال المعرفة الحاصلة من التجارب الأخرى.

المسألة الهامة الأخرى تكمن في أن القاسم المشترك بين التجارب الدينية يمكن له أن يشكل قاعدة لأولئك الذين يبحثون عن نحو من التعددية الدينية. إن أوتو ينظر إلى هذين الأمرين بأهمية بالغة. أوتو يسير على نهج وليم جيمز وشلاير ماخر في اعتبار التجربة الدينية جوهر الدين وأساسه؛ إذ يرى لها شأنًا معرفيًا، كما يدافع عن التعددية فيما يتعلق بالأديان.

---

وارتفاعهما. وحسب تعبيره: يصبح للعرفان منطق خاص يتجاهل هاتين القاعدتين، فكما تذهب الهندسة غير الإقليدية إلى تجاهل أصل موضوع الخطوط المتوازية، فإن المنطق العرفاني يتجاهل أصلي الموضوع، من هنا يبرز الجمع بين الأضداد (Coincidentia oppositorum)، والوحدة بين الضدين (identity of opposites) ومفهوم الديالكتيك (dialectic conception). (العرفان الشرقي والغربي، الفصل الرابع).

هناك مجموعتان من الباحثين في التجربة الدينية. في المجموعة الأولى ينتظم أمثال: شلاير ماخر، وليم جيمز، رودولف أوتو، وولتر استايس، من الذين يقولون بوجود نواة مشتركة بين جميع التجارب الدينية بشكل عام أو التجارب العرفانية بشكل خاص. وفي المجموعة الثانية ينتظم: ستيفن كترز، وفيين براودفوت، من الذين يقولون بأن التجارب الدينية متنوعة ومتعددة ولا يمكن انبثاقها من صنف واحد.

يرى كتر أن الخلفيات والقبليات السابقة لصاحب التجربة تشكل سبباً لظهور تجربته. ليست هناك أي تجربة لم تتبلور من خلال مفهوم أو معتقد. إن جميع التجارب – حتى وعي الإنسان – إنما تتبلور ضمن إطار مفهومي وضمن مقولات خاصة. من هنا يمكن اعتبار الإطار المفهومي والمقولات الخاصة علة في حصول التجربة. إن كل تجربة تقوم على شكل وأساس ذلك الإطار والهيكل الموجودة مسبقاً، وإن هذه الهياكل تتبلور من خلال تعاليم المعلمين والمربين<sup>67</sup>.

يذهب براودفوت إلى أبعد من ذلك، إذ يقول: بأن المتبنيات السابقة والإطار المفهومي السابق يعتبر جزءاً من التجربة. وإن العلاقة القائمة بين المعتقد والتجربة ليست علاقة عليية، بل هي أوثق منها، العلاقة بينهما هي علاقة الجزئية، بمعنى أن بالإمكان أن نقيم بينهما ارتباطاً منطقياً (تحليلياً)<sup>68</sup>. هذه الرؤية بشأن التجربة الدينية تعرف بالرؤية البنيوية<sup>69</sup>، مقابل الرؤية الجوهرية<sup>70</sup> التي تؤمن بوجود نواة مشتركة بين جميع التجارب الدينية. وقد ذكر شلاير ماخر في كتابه (حول الدين)، الشعور المطلق والشوق والرغبة إلى اللامحدود، وفي كتاب (الإيمان المسيحي)، الشعور بالتبعية إلى المطلق بوصفه الوجه

<sup>67</sup> - C. F. Katz, Steven, "Language Epistemology and Mysticism" in: *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Katz, Oxford University Press, 1978.

<sup>68</sup> - انظر: برادفورت، فين، التجربة الدينية، ترجمة: عباس يزداني، قم، مؤسسة طه.

<sup>69</sup> - constructivism.

<sup>70</sup> - essentialism.



العام للتجارب الدينية، ويعتبره جوهر الدين<sup>71</sup>. بالنسبة للتجارب العرفانية يقول وليم جيمز: إن هذه التجارب تحتوي على أربع خصائص مشتركة:

أ. الاستعصاء على الوصف: حيث يشكو العارف بعد عودته إلى حالته الطبيعية من عدم تمكنه من شرح ما شاهده، كما يستحيل على الخبير الموسيقي شرح جمال الموسيقى إلى الآخرين.

ب. الكفاءة المعرفية<sup>72</sup>: التجربة الدينية وإن كانت حالة نفسية، مثل: الغضب والرضا، الجوع والعطش، لكنها تختلف عن هذه الأمور في أن هذه الحالات النفسية لا تقدم لنا معرفة من خارجنا، وإنما كل شيء يحصل داخل الإنسان. في حين أن التجربة الدينية تمنحنا معرفة من الخارج.

ج. سرعة الخطور: نستطيع أن ننظر إلى شيء ونستمر في النظر إليه لساعات طويلة، بيد أن التجربة الدينية التي يخوضها العارف سريعة الزوال، لا يمكن أن تستمر لفترة طويلة.

---

<sup>71</sup> - جاء في كتابه (حول الدين): (إن العلم الحقيقي، رؤية كاملة. وإن العلم الحقيقي، ثقافة وفن تلقائي الوجود. وإن الدين الحقيقي شعور ورغبة نحو المطلق). ص 39. وجاء في كتابه (الإيمان المسيحي): (إن العنصر المشترك في جميع التعبيرات المختلفة عن التدين، الذي يؤدي إلى فصل هذه التعبيرات عن جميع المشاعر الأخرى، أو بعبارة أخرى: إن الجوهر المطابق لذات التدين هو: الوعي بالتبعية المطلقة، أو بعبارة أخرى تحمل ذات المحتوى: الوعي بالارتباط مع الله). ص 4. إن خصائص هذين الكتابين على النحو الآتي:

On Religion: Speeches to its Cultured Despisers, Trans. J. Oman, New York, Harper and Row, 1958.

The Christian faith, 2ded, Trans H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, Edinburgh, T. and T. Clark, 1928.

<sup>72</sup> - وهو ما عبر عنه وليم جيمز بـ (noetic quality)، للأسف الشديد فقد ترجمه قائني في كتابه الدين والروح - (وهو ترجمة سبعة فصول من الفصول العشرين لأنواع التجربة الدينية) - خطأ بـ (الوجدانية)، كما ترجمه بهاء الدين خرمشاهي في كتابه "العرفان والفلسفة" خطأ - وتبعه في ذلك مترجمو كتاب العقل والاعتقاد الديني - بـ (الدوقية).

د . الانفعالية: على الرغم من إمكان المرء أن يحصل على أرضية لظهور الحالات العرفانية، من خلال القيام ببعض الآداب والمقدمات، لكن ما أن تحصل تلك الحالة حتى يشعر العارف بأن إرادته قد سلبت، وكأنه وقع تحت سيطرة إرادة وقوة أكبر من إرادته وقوته<sup>73</sup>.

يسعى استيس (1886 - 1967) من خلال البحث في الظواهر حول التجارب العرفانية - والتمييز بين التجربة والتعبير عنها - أن يقدم توصيفا خالصا عن التجربة العرفانية. ففي رأيه إن جوهر التجربة العرفانية يحتوي على سبعة خصائص على النحو الآتي:

1. الوعي الوجداني<sup>74</sup>، الوحدة الحقيقية<sup>75</sup>، والخلا<sup>76</sup>.
2. انعدام المكان وانعدام الزمان.
3. الشعور بالعينية أو الحقيقة.
4. الشعور باليمن والبركة<sup>77</sup>، والصلح والسلام والأمان، وما إلى ذلك.
5. الشعور بالأمر المقدس والحرمة أو الألوهية.
6. المفارقة.
7. استحالة التفسير والبيان<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> - James, Wiliam, The Varieties of Religious Experience, Chapter 16.

<sup>74</sup> - unitary consciousness.

<sup>75</sup> - the one.

<sup>76</sup> - استعملت مفردة العدم في العرفان الإسلامي أحيانا في عبارات من قبيل: (إذن لأغدو عدما مثل أرغنون)، في معنى مقارب من (void).

<sup>77</sup> - blessedness.

<sup>78</sup> - استيس، و. ت. العرفان والفلسفة، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، الفصل الثاني.

## التجربة الدينية بمنزلة جوهر الدين

يرى مفكرون من أمثال شلاير ماخر وأوتو أن التجربة الدينية تمثل جوهر الدين، ولا يرون للعقائد والأخلاق إلا دوراً ثانوياً. فمن وجهة نظر أوتو لو بني الدين على أساس المعرفة العقلانية لأوصاف الله، واعتبر الاعتقاد والتصديق بسلسلة من المسائل المرتبطة بذات الله بوصفها جوهر الدين، سنكون قد أخطأنا في فهمنا للدين. وهكذا إذا ربطنا الدين بمجموعة من القوانين المهيمنة على السلوك<sup>79</sup>، وحصرناه في هذه الدائرة - أي ما أضحى هو السائد في عالم المسيحية بعد كانط - نكون قد ارتكبنا خطأً أيضاً. إنما نحصل على فهم صحيح للدين عندما نعتبر التجربة الدينية هي لبابه ومركزه الرئيس. أما التجربة الدينية عند أوتو فهي التجربة المقدسة التي تجلت على صور وأشكال مختلفة طوال حياة الإنسان.

إن تفسير التجربة الدينية بوصفها جوهر الدين رؤية تبلورت في العالم الغربي، وكانت وليدة الطبيعة الثقافية الخاصة السائدة في ذلك العالم.

لدراسة هذه الرؤية سنطرح تفسيرين لجوهر الدين، وسنبحث موقف كل من أوتو ومحبي الدين بن عربي تجاه كل واحد من هذين التفسيرين:

<sup>79</sup> - في أعمال أوتو والكثير من الباحثين تدخل قوانين من قبيل: (يجب قول الصدق، ويجب عدم الكذب) في مجال الأخلاق. في حين أننا نجد هذه المفاهيم في الثقافة الإسلامية تدرج ضمن المسائل الفقهية، وأن الأخلاق ناظرة إلى الملكات والسجايا النفسية الخارجة عن الدائرة الفقهية. وعليه فإذا تحدث علماء الغرب عن ربط الدين بالأخلاق فإنما ينظرون إلى حد بعيد إلى اعتبار الدين، وما يسمى في الثقافة الإسلامية فقهاً وشريعة شيئاً واحداً، رغم أن مجال الفقه الإسلامي أوسع بكثير مما يعرف في العالم الغربي أخلاقاً. الواجبات والمحظورات الأخلاقية - في حدود تعلقها بالدائرة السلوكية - تعد جزءاً من الأحكام الفقهية في الإسلام. من ناحية أخرى في الأخلاق جوانب خارجة عن الحقل الفقهي. الغرض من هذا الكلام بيان مسألتين، الأولى: ليس في المسيحية شريعة بالمعنى المصطلح، من هنا حلت الأخلاق محل الدين إلى حد كبير. الثانية: في الأخلاق الإسلامية نتحدث عن الحالات النفسية، دون القوانين السلوكية.

## التفسير الأول:

التجربة الدينية هي جوهر الدين بمعنى أن حقيقة الدين هي ذات الأحوال والعواطف الخاصة التي تظهر في وجود الإنسان عند مواجهته مع الحقيقة الغائية، وإن الأمور الأخرى غيرها - الأعم من العقائد والمناسك والأخلاق بأجمعها - خارجة عن حقيقة الدين. ونتيجة لذلك حيثما توفرت هذه الأحوال وجد الدين، وإلا فلا. وإن مقدار تدين الشخص يرتبط بدرجة هذه الأحوال لدى الشخص من الشدة والضعف. فكلما كانت هذه الأحوال أشد، كان الشخص أكثر تدينا، وكلما كانت أضعف، كان تدينه أقل. إن حكمنا على هذه الرؤية يتوقف على تعريفنا للدين، وعلى إجابتنا عن السؤال القائل: ما هو الدين؟

لا شك في أننا إذا ذهبنا مذهب جيمز في اعتبار الدين "مجموعة من الأحاسيس والأعمال والتجارب التي يحصل عليها الأفراد عند الوحدة، عندما يرون أنفسهم وجها لوجه أمام كل ما يعتبر إلهيا"<sup>80</sup>، فإن التجربة الدينية ستمثل حقيقة الدين، وبالتالي فإنها ستكون جوهره. ويرى شلاير ماخر "أن الدين الحقيقي هو شعور ورغبة إلى المطلق واللا محدود"<sup>81</sup>. ويذهب إلى: "إن الدين في ذاته عبارة عن مجموعة من العواطف، وتجلب للمطلق في الكائن المحدود، ورؤية الله في المحدود، ورؤية المحدود في الله"<sup>82</sup>، وهذا ما يميل إليه أو تو أيضا.

واضح أن النزاع حول تعريف الدين إلى حد ما نزاع لفظي وعقيم. يمكن لشخص أن يدعي "أن الدين هو الأحاسيس الخاصة التي تستثار في وجود الإنسان عند مواجهته للأمر المقدس"، ليعتمد إلى دراسة وتوصيف هذه الأحاسيس من خلال علم الظواهر، ليدعي بعد ذلك أن جوهر الدين هو هذه المشاعر، وكل ما هو خارج عنها يكون مسألة ثانوية. إن هذا

<sup>80</sup> - هيغ، جون، فلسفة الدين، ترجمة: بهرام راد، الطبعة الأولى، طهران، انتشارا بين المللي هدى،

<sup>81</sup> - Schleiermacher, on Religion, p 39.

<sup>82</sup> - Ibid, p 36.

الكلام لا يقبل الرد، ولا يقوم برهان على تأييده، بل هو أشبه بتحشيد الكلمات. من ناحية أخرى، إذا اعتبرنا الدين هو مضمون رسالة الأنبياء، وقلنا إن الدين يعني ما أنزله الله (الحقيقة الغائية) على رسله من أجل هداية الإنسان، وجب علينا الحكم بعدم كون التجربة الدينية هي جوهر الدين (بالمعنى المتقدم من اعتبار حقيقة هذين الأمرين شيئاً واحداً)، ذلك لأن التجربة الدينية التي يخوضها المؤمنون واتباع الرسل إنما هي من الأحوال التي تتجلى في دائرتهم الوجودية، وهي بشكل عام خارج دائرة الوحي إلى الأنبياء. وعند مراجعة ما جاء به الأنبياء من عند الله لهداية الإنسان نواجه مجموعة مشتملة على مسائل معرفية يجب الإيمان بها (العقائد)، وأحكاماً وقوانين يجب العمل بها (الفقه في المصطلح الإسلامي، والأخلاق في المصطلح الغربي)، وأحوالاً وملكات يجب التحلي بها (الأخلاق في المصطلح الإسلامي، والتجارب الدينية في الثقافة الغربية)<sup>83</sup>. إن هذه الأحوال (التجارب الدينية):

أولاً: ترتبط ببعض جوانب الدين، وليس بجمعها.

ثانياً: ما يعد جزءاً من الدين بالمعنى الدقيق للكلمة هو الدعوة إلى إيجاد هذه الأحوال في النفس، وبيان طرق الحصول عليها، وليس نفس تلك الأحوال.

قد يقال: حتى إذا فسرنا الدين بهذا الشكل يمكننا أيضاً اعتبار التجربة الدينية هي جوهر الدين، بمعنى أن الهدف والغرض الذي يرمي إليه الله من وراء إرسال الأنبياء هو دعوة الناس إلى تطوير التجارب الدينية في أنفسهم. وإن جميع الأحكام والقوانين والعقائد التي وردت في نص الوحي الإلهي ورسالة الأنبياء، تؤدي بحسب النتيجة إلى هذا

<sup>83</sup> - بطبيعة الحال لا يمكن إدراج جميع الأحوال والملكات الممدوحة في الأخلاق الإسلامية ضمن التجارب الدينية وفقاً للمصطلح الشائع. كما لا تندرج جميع التجارب الدينية في دائرة الأبحاث الأخلاقية. فمثلاً لا تعد ملكة الكرم في المصطلح السائد تجربة دينية، ومن الناحية الأخرى لا تدخل تجربة الفناء في دائرة الأخلاق. بيد أن أموراً من قبيل: الخوف والرجاء والحزن والأمل ومحبة الله وأولياء الله، تندرج ضمن دائرة الأخلاق في المصطلح الإسلامي.

الغرض، وتعتبر مقدمة لهذا الهدف الرئيس. لكن يمكن القول في الجواب: إن هذه النقطة وإن أمكن الدفاع عنها (وهو ما سنخوض فيه لاحقاً)، لكنها خارجة عن محل بحثنا، فلا يمكن إثبات وحدة الدين بالمعنى المذكور من خلال التجربة الدينية.

قد يقال: إذا اعتبرنا الدين هو التدين، أمكن اعتبار جوهر الدين هو هذه التجربة الدينية حتى بالنظر إلى هذا المعنى المذكور. يمكن الجواب عن ذلك: إن التدين عبارة عن القبول والالتزام بالدين واعتناقه. وإذا كان الدين عبارة عن الرسالة التي أمر الأنبياء بإبلاغها من قبل الله، سيكون التدين بمعنى الرضا والالتزام والاعتناق التام لهذه المجموعة من التعاليم المشتملة على الأحوال الإيمانية، والتي تشكل التجارب الدينية جزءاً منها وليس جميعها. من خلال مطالعة مؤلفات محيي الدين بن عربي<sup>84</sup> ندرك أنه يعتبر الشريعة<sup>85</sup> المشتملة على قوانين السلوك جزءاً لا يتجزأ من الدين، ويذهب إلى القول:

<sup>84</sup> - عمد كاتب السطور في كتابه (الأسس النظرية للتجربة الدينية) إلى نقل ودراسة أدلة هذه الدعوى بالتفصيل من آثار ابن عربي.

<sup>85</sup> - تختلف كلمات العرفاء في تفسير الشريعة والطريقة والحقيقة، فهناك من يرى - مثل مولانا جلال الدين الرومي في "المثنوي المعنوي": أن الشريعة تعني مطلق العلم الديني، والطريقة تعني العمل الديني، والحقيقة تعني الوصول إلى الغايات والنتائج، وتحقق الدين في وجود الإنسان، والإحساس بطعم الإيمان، وحدوث التحول في شخصية المتدين، إذ يقول: (حاصل القول إن الشريعة بمنزلة علم الكيمياء، فهي عبارة عن حصول العلم وتعلمه على يد أستاذ أو دراسته في الكتب، والطريقة تعني استعمال المواد المعالجة وطلاء النحاس بالمواد الكيميائية، أما الحقيقة فتكمن في تحول النحاس إلى ذهب)، المثنوي المعنوي، مقدمة الكتاب الخامس، الطبعة الأولى، طهران، انتشارات علمي وفرهنكي، ص 707. وهذا التفسير ينسجم مع الرواية المأثورة عن النبي الأكرم (ص) إذ يقول: (الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي).

وهناك من يرى أن الشريعة هي الأحكام العملية والعمل بها، والطريقة هي الأخلاق واكتساب الفضائل، والحقيقة هي الأحوال الإيمانية. قال أبو سعيد أبو الخير: (الشريعة أفعال في أفعال، والطريقة أخلاق في أخلاق، والحقيقة أحوال في أحوال)، محمد بن المنور، أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 352.

أما في مصطلح محيي الدين بن عربي - كما يقول ذلك عبد الرزاق الكاشاني أيضاً - فإن الأحوال

أولاً: إن الشريعة تشكل جزءاً من مجموعة التعاليم التي وضعها الأنبياء تحت تصرف البشر.

ثانياً: إن العمل والالتزام بها أمر ضروري للحصول على التجارب الدينية والعرفانية، ولا يمكن إهمالها، أو هي في الحد الأدنى أفضل الطرق<sup>86</sup>.

ثالثاً: إن الالتزام بالشريعة لا يعد ضرورياً لمن ينشد طريق الكمال في بداية السلوك العرفاني فحسب، بل هو أمر لازم وضروري حتى بلوغ الغاية والنهاية، بل حتى عندما يبلغ العارف قمة التجارب العرفانية يكون مشمولاً لأحكام الشريعة، إلا إذا استحوذت عليه التجربة العرفانية بحيث تسكره وتفقدته وعيه واختياره، عندها سيفقد شرط التكليف، ويخرج عن دائرة التكليف كأبي شخص مضطر فاقده للاختيار. لذا نجد الأنبياء الذين مارسوا أسامي التجارب العرفانية كانوا يقسون على أنفسهم أكثر من غيرهم في مراعاة الشريعة وحفظها.

رابعاً: إن الشريعة هي الطريق إلى الوصول للتجارب العرفانية الكاملة والمتعالية، بل إنها الخطوة الأولى في ذلك. وإن الالتزام بالشريعة يعد بالنسبة إلى محيي الدين بن عربي

ترتبط بالطريقة أيضاً، بمعنى قطع وتجاوز المنازل والارتقاء في المقامات، والحقيقة عبارة عن شهود الحق تعالى في صورة أسمائه، بحيث يشهد العارف الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، فيصل إلى مقام الفناء، والبقاء بعد الفناء. وفي هذه المقالة يتم البحث على أساس هذا التفسير (الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، ص 65. 156).

وبناء على هذا التفسير تكون التجارب الدينية بالمعنى الواسع للكلمة شاملة لمرتبة الطريقة والحقيقة معاً، بمعنى أن الأحوال الإيمانية والمقامات التي يتجاوزها السالك واحدة بعد أخرى مصداق للتجربة الدينية، كما أن مقام الفناء والبقاء بعد الفناء الذي هو شهود عرفاني تام، مصداق للتجربة الدينية أيضاً. وفي هذا التفسير يعتبر التصديق الذهني للمسائل الاعتقادية في الحقيقة جزءاً أو مقدمة للشريعة، وهو خارج عن مجال الطريقة والحقيقة.

<sup>86</sup> - يجب الفصل في هذا الشأن بين القاصر والمقصر، فالذي لم يحصل على نداء الحق ورسالته ولم يلتزم بها بسبب جهله عن قصور، واختار لنفسه طريقاً إلى الحق، قد يمكنه الحصول على النجاة.

شرطا لازما - لكنه غير كافي بطبيعة الحال - للوصول إلى التجارب العرفانية.

من هنا فإن ابن عربي لا يرى التجربة الدينية هي جوهر الدين، وهذه إحدى نقاط الاختلاف الرئيسة بين أوتو و محيي الدين بن عربي في بيان موقع التجربة الدينية في الدين. وبطبيعة الحال فإن جذور هذا الاختلاف في النظر شيء آخر، وهو أن أوتو في بيان حقيقة الدين لا يرى للأنبياء بوصفهم حملة الدين سوى دور ضئيل، فإنه يبحث عن الدين إلى حد كبير داخل الأحوال والتجارب المقدسة، من هنا لم تكن العلاقة بين الدين والنبي وثيقة بالنسبة إليه، بل تم إغفالها إلى حد بعيد، بعكس ابن عربي في "فصوص الحكم" حيث ركز كل كلامه حول الأنبياء، فإنه يعتبر الأنبياء حملة الدين والداعين له من قبل الله.

ندرك من خلال مطالعة آثار أوتو أنه رغم اهتمامه الكبير بالمعنويات ومواجهة الأمر المقدس (الإله)، حتى أنه أنفق كل حياته من أجل الدفاع عنها والدعوة إليها، إلا أنه يعتبر الدين بمنزلة المادة الخام التي يمكنها أن تتقبل جميع الأشكال والصور، دون أن يكون هناك أدنى تفاضل بين الأشكال المختلفة، سوى انضمام العناصر العقلانية إليها. كما أنه يرى أن السر في أفضلية المسيحية على سائر الأديان الأخرى يكمن في هذه الجهة، وهي أن التأملات العقلانية بشأن القوة الإلهية تؤدي إلى ثراء وتكامل التجربة المقدسة، كما تعمل معاهد تدريس الموسيقى على إثراء وتكامل الحس الموسيقي لدى هواة الموسيقى.

لا يتفق محيي الدين بن عربي مع هذه الرؤية تماما، فهو على الرغم من عدم حصره لعبادة الله في إطار وشكل خاص، لكنه في الوقت نفسه يؤمن بوجود سلسلة الأنبياء، ويعتقد بأن شريعة كل نبي ناسخة لشريعة النبي الذي سبقه، وإن على الإنسان في كل عصر أن يتبع شريعة النبي الأخير، وأن يسير على هديه وطريقة سلوكه.

جدير ذكره أنه يمكن القول بأن جوهر الدين وحقيقته عند ابن عربي يمكن أن تكون هي التجربة الدينية بمعنى من المعاني، ذلك لأن المراد من التجربة الدينية هي التجربة النبوية التي يحصل عليها النبي، وتتحقق من خلالها الرسالة الإلهية. ابن عربي يرى إن استلام الوحي (التجربة النبوية) هو في حد ذاته نوع من التجربة الدينية (الشهود العرفاني) التي لا تحصل للسالك عن طريق السعي فقط، بل من خلال الرعاية الربانية التي



لا تكون إلا من نصيب أولئك الذين يختارهم الله سبحانه وتعالى.

من هذه الزاوية ستكون حقيقة الدين عبارة عن نوع من التجربة العرفانية، وطبقا لتصريح ابن عربي فإن الأنبياء هم وحدهم الذين يمكنهم الحصول عليها، وإن كانت سائر أشكال الوحي والإلهام الأخرى لا تختص بالأنبياء، ويمكن أن تتحقق لغير الأنبياء من أولياء الله، إلا أن خصوص الوحي الرسالي يختص به الأنبياء فقط، من هنا يتعين على الولي أن يكون تابعا للرسول.

### التفسير الثاني

التجربة الدينية هي جوهر الدين، بمعنى أنها تمثل الهدف والغاية والغرض الرئيس من الدين. وانطلاقا من هذا المعنى يذهب ابن عربي إلى اعتبار التجربة الدينية جوهر الدين، وحسب اعتقاده فإن الشريعة طريق يؤدي بالسالك إلى أودية الطريقة (والطريقة هي الأحوال المختلفة التي يحصل عليها السالك أثناء اجتيازه الطريق)، وفي نهاية المطاف يصل إلى الحقيقة، والتي هي شهود أسماء الله تعالى وصفاته. وهذه المرحلة الأخيرة – التي هي غاية الدين وقمة الكمال – هي تجربة الفناء العرفانية التي يصل فيها السالك إلى مقام الولاية، وإن مقدار تدين المرء رهن بدرجة قربه من هذه المرحلة.

إن التجربة الدينية التي يعتبرها ابن عربي وأتباعه جوهر الدين وهدفه وغايته الرئيسة، هي التجربة التوحيدية، بمعنى أن الإنسان لا ينبغي له الاكتفاء بمجرد إدراك وتصديق التوحيد الأفعالي والصفات والذاتي – لأن هذه هي مجرد خطوة أولى، ويمكن اعتبارها من أضعف الإيمان – وإنما عليه الحصول على ذلك من خلال مشاهدته العرفانية، والوصول إلى مرحلة الفناء في فعل الحق تعالى وصفته وذاته.<sup>87</sup>

<sup>87</sup> – إن محورية التوحيد في الإسلام من الواضح بحيث تبرز في مختلف المجالات، فالتوحيد في القرآن الكريم محور جميع الأبحاث الإلهية. كما تم بيان المفهوم الرئيس والأساسي من الدين ضمن إطار كلمة التوحيد "لا إله إلا الله". وفي علم الكلام تدور جميع المسائل حول محور التوحيد، وإن جميع أصول العقيدة إنما تنفرع منه. والهدف النهائي في الفقه هو السلوك طبق النهج الذي رسمه

يمتاز ابن عربي وبشكل عام سلسلة العرفاء المسلمين في هذه الجهة عن بعض الفقهاء والمتكلمين والمفسرين، وبشكل عام عن تلك الطائفة المنكرة لجوهر العرفان<sup>88</sup>.

باعقادي يجب علينا العثور على النقطة المركزية للاختلاف بين العرفاء، وهذه الجماعة من علماء الدين في هذا الحقل، فهؤلاء يعتبرون الدين برنامج حياة، وإن محتواه الرئيس هو الأحكام والقرارات الشرعية، أما العقائد فهي مقدمة ومدخل للعمل بالوظائف. وهذه الأحكام لدى المتكلمين الشيعة والسنة تقوم على سلسلة من المصالح الحقيقية، وإن العمل بها يوصل الإنسان إلى السعادة والكمال، وهذه السعادة ليست سوى التمتع بالحياة الجيدة في الدنيا، والدخول إلى الجنة في الآخرة، والاستمتاع بالنعم المادية المعدة والمتاحة هناك.

يعتقد علماء الدين أن هذا المستوى من فهم الغاية من الدين ناشئ عن القصور والجهل بالحقائق، فهم يرون:

أولاً: أن بين الشريعة وبلوغ الكمال واسطة باسم الطريقة، لا يحفل بها المناهضون للعرفان.

ثانياً: إن السعادة والكمال الذي ينتظر الإنسان ويدعو له الدين أسمى من أن يفهمه أمثال هؤلاء. وهذا الكمال هو الرؤية الشهودية لصفات الله وأسمائه، وفناء العبد في ربه. وفي هذا الشأن يكون حديث "قرب النوافل والفرائض" وتمسك العرفاء — ومنهم ابن عربي — به غني عن التعريف.

---

الشارع، الذي يرمي إلى إظهار العبد لحالة العبودية والتسليم المحض أمام الله الواحد القهار. وفي الأخلاق تعود جذور جميع الملكات والفضائل إلى توحيد الله وعبادته مقابل عبادة الذات والأنا. وفي العرفان يعد تحقيق التوحيد بمختلف مراتبه المتنوعة هو الهدف النهائي. من هنا يمكن القول بأن روح التعاليم الإسلامية تكمن في التوحيد والدعوة إلى عبادة الله الواحد، وبطبيعة الحال فإن هذا الحكم يصدق على جميع الأديان التوحيدية، وإن كانت في الإسلام قد بلغت أعلى درجات كمالها.

<sup>88</sup> - معظم الفقهاء والمتكلمين المسلمين كانوا من العرفاء الذين يتمتعون بحالات إيمانية ومراتب عالية من الكشف والشهود.

ثالثاً: إن الله ليس مجرد مشرع للأحكام، بل هو محبوب ومعشوق للعباد.

وبذلك يتضح أن العرفاء ومن بينهم محيي الدين بن عربي، سواء في تعيين طريق السعادة أو تحديد مصداقها، قد جاؤوا بتفسير مغاير لتفسير المنكرين للعرفان، إنما في هذا التفسير يمكن القول: إن التجربة الدينية هي الهدف والغرض الرئيس للدين، أو جوهر الدين بحسب التعبير المعاصر.

يتلخص مما سبق أنه بحسب مصطلح محيي الدين بن عربي يتعين على السالك أن يتخطى الشريعة، ويتسلق سلم الأحوال والمقامات ليصل إلى درجة الولاية. فهو يرى أن الولاية باطن الدين، وأن الشريعة تمثل القشرة الخارجية لها. وإن الذين بذلوا كل جهدهم في العمل بالأحكام الفقهية وسلكوا دروب الطريقة، ولم يصلوا إلى الحقيقة (مقام الولاية)، لم يحصلوا على نصيب من جوهر الدين، ولم ينالوا حظهم من الكمال الإنساني.

هذا ما أورده العرفاء على المتكلمين، الذين اعتبروا حقيقة الدين تكمن في الإذعان لبعض المسائل الكلامية. وعلى الفلاسفة، الذين ذهبوا إلى القول أن تمام الكمال يكمن في الإذعان المعرفي المستند إلى البراهين العقلية. وهم يرون أيضاً أن حقيقة الدين هي الإيمان، وأن الإيمان هو الاعتقاد ببعض المسائل المستندة إلى الأدلة. وقد واجه ابن عربي وسائر العرفاء هذا الاتجاه أيضاً، فمن وجهة نظرهم إن هؤلاء قد خلطوا بين السعادة ومقدمتها واعتبروها شيئاً واحداً. واضح أن العارف إذا أراد الشروع في السلوك وجب عليه الإيمان بعدد من أصول ما بعد الطبيعة، إذ أنه من دونها لا يكون السلوك في الطريقة ميسوراً له، إلا أن هذه المسائل إنما تجعل من الوصول إلى السعادة أمراً ممكناً، فالذي علم أن الله موجود، تعين عليه السعي والسلوك في الطريق التي تؤدي به في نهاية المطاف إلى الله، ومشاهدته من خلال مكاشفة عرفانية، ويرى جميع الوجود تجلياً لفعله ووصفه وذاته. بطبيعة الحال فإنه إذا اكتفى بمجرد المعرفة الأولى، سيكون بمنزلة ذلك الذي يتصور معنى الحلاوة دون أن يتذوقها. وهنا يوجد اتفاق في الرؤية بين أوتو ومحيي الدين بن عربي إلى حد ما. إن أوتو ينتفض بشدة على تحويل الدين إلى أخلاق (قوانين السلوك) وعقائد، فهو يرى أن الذين يعتبرون الدين مجرد مجموعة من الأحكام والقوانين

الظاهرية، أو الذين خلطوا بين الإذعان والإيمان وبعض الاعتقادات، قد كتموا حقيقة الدين التي هي عبارة عن التجربة الدينية. لا بد من التذكير بطبيعة الحال بأن التجربة الدينية لدى أوتو تعتبر هي منشأ الدين ومنطلقه، وهي ذلك الأمر الذي تنبثق عنه المناسك والعقائد. أما عند ابن عربي فإن التجربة الدينية تمثل غاية الدين وهدفه، وهي الأمر الذي تؤدي إليه المناسك والعقائد. وإن منشأ هذا الاختلاف يعود إلى القول بارتباط الدين بالوحي الرسالي أو استقلاله عنه. وقد ذكرنا أن أوتو يستند في رؤيته الدينية إلى البعد الشخصي والباطني الذي يتمخض داخل الإنسان، وتضع أمامه مجموعة من العقائد والمناسك والشعائر. طبقاً لهذه الرؤية لا يكون الحديث عن هدف الدين والغرض منه مسألة هامة، وبالتالي لا يصح اعتبار جوهر الدين منشوداً في هذا المعنى. خلافاً لابن عربي الذي يرى الدين حصيلة ما يأتي به الأنبياء، وينسبه إلى مصدر خارجي (الله)، لذلك تترتب على هذا الأمر نتائج مختلفة. هذا التفسير للدين الذي يتبناه أوتو، يمثل الرؤية الجديدة التي شاعت في القرون الأخيرة من قبل خبراء الشأن الديني في العالم الغربي، والتي يكون مفهوم الدين (religion) فيها واسعاً جداً، يشمل جميع المدارس والمذاهب التي ترتبط بنحو من الأنحاء بأمر خارق للطبيعة، ويكون محور الدين المجال المعنوي والروحي في حياة الإنسان.

## الإيمان والتجربة الدينية والحرية\*

محمد مجتهد شبستري

### 1- الإيمان والتجربة الدينية:

ان الظواهر التي تسمى معاجز لا تتسبب في الإيمان إلا بالنسبة لأولئك الذين يمكنهم اعتبارها علامة "آية" تدل على الله. وبالنسبة للذين لا يعتبرون تلك الظواهر "آيات" إلهية، لا تثار قضية الإيمان بالنبوة عن هذا الطريق. وإذن، فوجود نوع من الارتباط بين الإنسان والله يتمثل في مشاهدة تلك الظواهر على أنها "آيات"، هو شرط مسبق لإمكانية الإيمان بنبوة النبي. وهذه هي الفكرة المهمة التي تناولها الغزالي في كتاب "المنقذ من الضلال". المضمون الإجمالي لأطروحاته هناك هو ان الذي يستطيع معرفة النبي هو من يكون في فؤاده نموذج مصغر لما استغرق فؤاد النبي بتمامه<sup>1</sup>. وبهذا فالإيمان بأنبياء الله غير متاح إلا إذا سبقه إيمان بالله من خلال مشاهدة الظواهر على أنها "آيات".

للعارف المسلم الشهير ابن عربي نظرية بشأن حقيقة الوحي قريبة إلى حد كبير من رؤية الغزالي. يستفاد من نظريته هذه ان معرفة الوحي وهو بحد ذاته معجزة من المعاجز، لا تتصل بالالزام العقلي المنطقي بل ان هذه المعرفة ضرب من التأثير

\* - ترجمة: حيدر نجف.

1- المنقذ من الضلال، الغزالي، مع إضافات الدكتور عبد الحليم محمود: ص 148-150، 1394هـ.

والانفعال من أعماق الوجود. تقول نظرية ابن عربي: ان وحيانية الكلام ترتبط بنوعية تأثيره في الإنسان. فقد يكون "الكلام الواحد" وحيًا بالنسبة لشخص ما، ولا يكون كذلك بالنسبة لشخص آخر. ولاكتشاف وحيانية الكلام لا ينبغي إثارة السؤال هل ذلك الكلام ينقض قوانين الطبيعة أم لا؟ وإنما يجب طرح السؤال ما الذي يفعله هذا الكلام بالإنسان مما لا يفعله كلام الآخرين. فوحيانية الكلام تتحقق إذا اتصف الكلام بأنه "كلام آخر تمامًا".

بناء على هذه النظرية يكون القرآن الكريم وحيانيًا بالنسبة لرسول الإسلام، أما بالنسبة للآخرين فهو وحياني حينما يكون "كلامًا آخر تمامًا" في نظرهم. "الوحي بذاته وبالنسبة للجميع وبصفة دائمة" أمر لا معنى له.

أشار ابن عربي في مواضع مختلفة من كتابه "الفتوحات المكية" إلى هذه النظرية ونقل فيما يلي إحدى هذه الإشارات. مضمون كلامه باختصار وبيعض التصرف هو:

"ما هو الوحي؟" الوحي "إشارة" تقوم مقام "العبارة". بالعبارة نعبر إلى المعنى المقصود، ولهذا تسمى عبارة، بينما لا يحدث في الوحي عبور من شيء إلى آخر. فالإشارة في الوحي هي عين المشار إليه.

الإفهام والمفهوم والفهم حقيقة واحدة في الوحي. الوحي يقع سريعاً إلى هذه الدرجة. وإذا لم تتمكن من إدراك اتحاد هذه الحقائق الثلاث في الوحي فليست ممن يتلقى الوحي... كلام الوحي هو ذلك الذي يتحلى بمثل هذه السممة... ولذا حينما يتكلم الله وحيًا تصعق الملائكة، وحينما أوحى الله إلى موسى صعق موسى... إن تأثير الوحي في نفس السامع كبير السرعة والنفاد، وهذا ما لا يعرفه سوى العارفون بالشؤون الإلهية... ولهذا حينما يكون الكلام وحيًا لا يمكن تصور مخالفة أو معارضة له، ذلك ان الهيمنة الروحية للوحي أقوى من ان تقاوم. إن سلطة الوحي على الموحى إليه أقوى بكثير من سلطة الموحى إليه على نفسه، يقول الله [ونحن أقرب إليه من جبل الوريد] (سورة ق/ 16) فيا أيها الولي؛ متى ما ظننت ان الله أوحى إليك انظر إلى نفسك هل فيها شيء من التردد أو المخالفة أم لا؟ فإذا كان ما يزال فيك شيء من التدبير والتفكير

والتحليل فاعلم انك لست صاحب وحي ولم يوح إليك، أما إذا غلب عليك الوحي وغلب على بصرك وسمعك وحال بينك وبين فكرك وتديريك، واستولى عليك بالتمام والكمال، فاعلم عندها انه قد أوحى إليك<sup>2</sup>.

ثمة جملة من النقاط ممكنة الاستلال من النص أعلاه:

أولاً: لا يرى ابن عربي وحيانية الكلام الإلهي من جهة "العبارة" ودلالاتها على المعنى الذي يقصده المتكلم، وإنما من جهة انه إشارة سريعة جداً تترك تأثيرات لا توصف في نفس الموحى إليه تسلبه تفكيره وتدييره وتأمله ونظره تماماً. فالكلام الوحياني من وجهة نظره هو كلام الله، وهو كالله ذاته "آخر تماماً".

ثانياً: "الآخر تماماً" لا يعني نقض قوانين الطبيعة. إنما "الآخر تماماً" خصيصة لا تتعارض أساساً مع قوانين الطبيعة ذات الصلة بظهور الكلام، ولا هي في مستواها، بل تقع في مساحة أخرى.

ثالثاً: ما من كلام بوصفه مجموعة كلمات وجمل يمكن ان يكون "وحيًا في ذاته" دائماً وبالنسبة للجميع. الكلام لا يكون وحيًا إلا حينما يترك تأثيرات لا توصف. وأينما تحققت مثل هذه التأثيرات كان الكلام المؤثر وحيًا.

كلمات القرآن وجملاته كانت بالنسبة لنبي الإسلام وحيًا لأنها تركت فيه مثل هذه التأثيرات. ولو تركت هذه الكلمات والجمل نظير تلك الآثار في شخص آخر، لكانت بالنسبة إليه أيضاً كلاماً وحيانياً إلهياً. فالكلام الوحياني في كل حالة، يختص بتلك الحالة.

وعليه يكون الفهم الحقيقي للقرآن هو ان تكتسب كلمات القرآن وجملاته - العادية والصامتة في ظاهرها- بالنسبة لشخص معين سمة "الآخر تماماً" فتستولي عليه بالكامل وتهيمن على كل وجوده. وفي مواضع أخرى من كتاب الفتوحات، لاسيما

2- راجع النص في ((الفتوحات المكية))، ج2، ص78، الدار العربية الكبرى، مصر.

عند ذم العلماء الشكليين وأهل الظاهر، يشدد ابن عربي على هذه النقطة وهي ان الفهم الباطني للقرآن هو نفسه بمثابة الوحي، فهو يقول: كما ان تنزيل الكتاب على قلوب الأنبياء كان من الله، فإن تنزيل فهمه على قلوب بعض المؤمنين من قبل الله أيضاً<sup>3</sup>.

رابعاً: للوحي استمراريته، فهو لا يختص بالأنبياء الرسميين.

خامساً: ينبغي ان لا يفهم كلام الوحي وقبل كل شيء بأنه مجموعة من المعلومات والمعارف حول الوجود. وطبعاً فإن لكلام الوحي نصيباً من المعرفة، بيد ان ميزته الرئيسية هي "الآخر تماماً" من حيث التأثير والنفوذ.

يلوح ان النظرية الواردة في كتابات الطباطبائي، ومن قبله الغزالي وابن عربي وسائر العرفاء بشأن المعجزة والكلام الوحياني، لها ميزتان رئيستان:

**الميزة الأولى:** انها لا تعاني مما تعاني منه نظريات المتكلمين والفلاسفة من مشكلات تتعلق بنقض قوانين الطبيعة وانقطاعها بتدخل إلهي مباشر، أو نسبة الكلام الوحياني إلى النبي حقيقة وإلى الله مجازاً.

**الميزة الثانية:** هي انها من خلال تبيينها للمعجزة والوحي، بما لهما من آثار ومردودات والقول باستمرارية الوحي، تعالج إشكالية التعارض بين الوحي والعقل الذي يتبدى في صورة تعارض بين الوحي والفلسفة، والوحي والعلوم. انها نظرية تطرح الوحي والمعجزة في أفق غير أفق العلم والفلسفة. فمضافاً إلى مساحتي العلم والفلسفة تقدم هذه النظرية مساحة أخرى للإنسان هي مساحة "الآخر تماماً". هذه النظرية التي جنح إليها العديد من العرفاء المسلمين بالمستطاع مقارنتها بنظريات متأخرة لمتألهين بروتستانت نظير كارل بارث وبول تيليش. فحينما يطالع المرء مبحث العقل والوحي لتيليش في كتاب "الثيولوجيا المنتظمة" يُدهش لمواطن الشبه العديدة التي تطالعه بين نظريته ونظرية ابن عربي حول الوحي. وكأن سالكي سبيل الحقيقة في

3- راجع النص في (( الفتوحات المكية ))، ج 1، ص 279 - 280، الدار العربية الكبرى، مصر.



كل مذهب ودين وفي كل عصر وزمان وفي كافة البلدان والأمصار، يلتقون أخيراً على أرض واحدة<sup>4</sup>.

من المناسب هنا الإشارة إلى كلام بشأن نظرية تقول: ان الوحي ضرب من التجربة الدينية، سبق ان تقدمتُ به لمؤتمر علمي وقارنت فيه بين طروحات مفكرين أحدهما مسلم والثاني مسيحي. انها نظرية تقترب إلى حد كبير من أفكار الغزالي وابن عربي، بل يمكن القول انها تعبير آخر لنفس تلك الأفكار.

التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية الأخيرة التي شهدها العالم الإسلامي والناجمة عن نموذج العصر الحديث، أفرزت إشكالية كلامية فحواها: ما هي العلاقة الممكنة بين هذه التحولات الجديدة والوحي الإسلامي؟ انه سؤال كلامي يتعلق بالحدائث وصلاتها بمقولة الوحي. من المعلوم ان قضية الحدائث والوحي كانت في بواكير القرن العشرين من أخطر القضايا الكلامية في العالم الكاثوليكي، ولا تزال الإشكاليات التي طرحت آنذاك قائمة لحد الآن. ولقد اخترتُ لهذه المقارنة "تيرل" من الحدائث الكاثوليك، و"إقبال" من الحدائث المسلمين. أروم الإشارة هاهنا إلى أبرز العناصر الكلامية التي أثارها تيرل، ومن ثم أتطرق إلى العناصر المشابهة لها في الفكر الكلامي لإقبال. ظهرت آراء كلا المفكرين في العقود الأولى من القرن العشرين. وكلاهما تاق إلى الإجابة عن السؤال: ما هي العلاقة المتصورة بين إثبات الوحي من جهة، وتحولات المعرفة والحياة البشرية ومنها الإلهيات من جهة ثانية؟ كيف يتسنى الحفاظ على الوحي الثابت في معارف متحولة وحيوات متنوعة؟ وكما سنرى فإن كلا الرجلين حاول معالجة المشكلة استعانة بمفهوم التجربة الدينية وإرساء الإلهيات على أساس هذه التجربة.

4- Paul Tillich, Systematische Theologie, Band 1, Ersterteil, II-Die Wirkli Chkeit der offenbarung.

لمزيد من الاطلاع على معاني ((الكلام الوحياني)) انظر فصل ((المعاني المختلفة للكلام الوحياني عند المتألهين المسلمين)) من كتاب ((الهرمنيوطيقا، الكتاب والسنة)) لمؤلف هذا الكتاب.

## التجربة الدينية عند تيرل:

كان التصور الشائع في علم الإلهيات طوال قرون من الزمن ان ارتباط الإنسان بالوحي يتحف الإنسان بمجموعة من التعاليم والمعارف ليس إلا، لكن تيرل أضاف شيئاً جديداً فقدم نظرية تفيد ان ارتباط الإنسان بالوحي يؤثر في مجمل الوجود الإنساني بما في ذلك ملكة الفهم لديه، أو ما يسمى القوة الفاهمة. أوضح تيرل ان الوحي عبارة عن "ارتباط روح الله بالإنسان"، وهذا الارتباط يتجلى في "التجربة الدينية" للإنسان المؤمن. ان هذه التجربة حقيقة أو حادثة تستولي على وجود الإنسان بالتمام، أي ليس على ملكة الفهم لديه وحسب، بل حتى على إرادته وشعوره وقلبه أيضاً. وهو يقول ان الوحي مما لا يمكن إدراكه وفهمه إلا عن طريق التجربة الدينية لدى الإنسان المؤمن. وإذا كان الوحي يظهر ويفهم على شكل تجربة دينية، والتجربة الدينية واقعة تتصل بالإنسان ذاته، إذن سيتحد الغيب والشهادة والطبيعة في التجربة الدينية، ويكون الله حاضراً في الطبيعة إلى جانب كونه غيباً مستوراً. وبالتالي سيمسي من الخطأ تقسيم الموضوعات إلى "مقدسة" و "غير مقدسة". كما ينبغي رصد الوحي وتحققه في التغييرات الجذرية التي تطال الحياة الدنيوية للإنسان وليس في زيادة معلوماته.

يؤكد تيرل ان هذه التجربة الدينية التي يفهم الوحي (ارتباط روح الله بالإنسان) في إطارها، لم تكن حجر الزاوية لنبوة الأنبياء وحسب، وإنما هي ممكنة لدى جميع المؤمنين بالوحي، أساساً لإيمانهم. فالمؤمنون أيضاً لهم تجاربهم الخاصة بالارتباط بالروح الإلهية، وبهذا فالوحي مستمر على طول الخط، رغم ان ما جاء به الأنبياء على انه وحي، يتخذ معيار صحته من الطروحات التي يقدمها الآخرون لتفسير تجاربهم الدينية. يصرح تيرل ان الإلهيات هي "تفسير مستمر لهذه التجربة الدينية" وحيث ان هذا التفسير يتقيد في كل عصر بأدوات فهم تاريخية معينة، إذن ستتغير الإلهيات بصورة مستمرة مع ان تلك الروح الإلهية التي تتصل بالإنسان تبقى بلا أي تغيير. لقد حاول تيرل عن هذا الطريق معالجة إشكالية أساسية في اللاهوت المسيحي، تتلخص الإشكالية في انه بالرغم من التحولات التاريخية التي طالت الجزميات واللاهوت،

والتطورات التي شهدتها الحياة الحديثة، كيف تستطيع الكنيسة مع كل هذا الادعاء انها تحافظ دوماً على أصالة الوحي. أراد تيرل معالجة هذه المشكلة عن طريق الاستعانة بمفهوم "التجربة" وهي أبرز قضية نالت الاهتمام والتركيز في القرون الأخيرة. كانت هذه خلاصة لآراء تيرل، بيد ان معارضي أفكاره سألوه: في ذلك الجزء من التجربة الدينية المتعلق بالقوة الفاهمة، هل الفاهمة بنفسها هي التي تدرك الله وإن على نحو ناقص، أم ان الفاهمة تدرك "تأثير الله" على الإنسان وحسب، ولا تصيب شيئاً من الفهم حول الله؟ وقد أوضح هؤلاء المعارضون ان مقتضى نظرية تيرل هو ان لا تحصل ملكة الفهم الإنسانية عن طريق هذه التجربة على معلومات بشأن الله، فالمعلومات المستحصلة تتعلق بالتأثيرات الناجمة عن اتصال روح الله بالإنسان. كانوا يقولون لتيرل ان نظريتك تنتهي إلى "اللاأدرية" (Agnosticism)، ويقولون أيضاً ان تيرل يجعل من تجربة الإنسان معياراً لفهم ونقد اللطف الإلهي، والحال ان اللطف الإلهي ذاته هو المعيار لفهم ونقد كافة أبعاد الوجود الإنساني. وأشكلوا عليه أيضاً بأنه عبر إثارته لفكرة ان آثار الوحي مما ينبغي تحريره في التغييرات الجذرية لحياة الإنسان الدنيوية، وليس في زيادة معلوماته، إنما يحط من قيمة الحياة الأخروية وأهميتها.

### التجربة الدينية عند إقبال:

لمحمد إقبال أيضاً على صعيد العالم الإسلامي أطروحة تناظر في كثير من عناصرها رؤية تيرل ومن شاطره آراءه. يرى إقبال ان أساس المعرفة الدينية إنما هو "تجربة دينية". المعرفة الدينية هي تفسير لتجربة دينية، وما براهين إثبات الله إلا أدوات فلسفية لكليات التجربة الدينية. وهو يؤكد ان الإيمان ليس عقيدة انفعالية بقضية أو جملة من القضايا، إنما الإيمان طمأنينة حية تتأتى بفضل تجربة خاصة. من وجهة نظره ان التجربة الدينية للفرد المسلم عبارة عن "خلق الصفات الإلهية في الإنسان". والأهم من ذلك ان إقبال يعتبر "النبوة" ضرباً من الوعي الذاتي الباطني والتجربة الدينية. فهو يقول: "النبوة نوع من الوعي الذاتي الباطني تميل فيه تجربة الاتحاد بالواقع إلى الفيضان عن حدودها. يثار النبي بواسطة هذه التجربة، وبفضل إثارته هذه يكشف عن

مسارات حياتية جديدة". يقول إقبال: ان القرآن عرّف الوحي بوصفه "خصوصية للحياة". وأوضح ان الوحي ساد سيادة مطلقة في أطوار من حياة الإنسانية، إلا انه بعد ظهور العقل الناقد في حياة البشر كان لابد لهذا العقل من إخضاع الوحي أيضاً للدراسة والنقد. يرى إقبال ان "التجربة الدينية" ستبقى مستمرة في الحياة البشرية، ومعنى ختم النبوة في الإسلام ان سيادة الوحي المطلقة، أي عدم نقده من قبل العقل، عهد قد انتهى إلى غير رجعة. ان انتهاء النبوات إسلامياً معناه انتهاء ترفع الوحي على النقد، وليس انتهاء الوحي ذاته. يرى إقبال ان القرآن اعتبر التاريخ والطبيعة من مصادر المعرفة الإنسانية، فضلاً عن التجربة الدينية، وعلى الإنسان التنسيق بين هذه المصادر المعرفية الثلاثة. الاهتمام البالغ لإقبال بالتجربة يتمادى إلى حد قوله ان منهج التفكير الذي دعا إليه القرآن، ما هو إلا منهج التجربة والاستقراء. انه يُمعن الوحي بـ "تجربة الإنسان الدينية" محاولاً بذلك رفع البون بين عالمي الغيب والطبيعة. وهو يشدد على ان الأمور الدينية والأمور الدنيوية جانبان غير منفصلين عن بعضهما في التصور الإسلامي. كل ما هو دنيوي فهو مقدس، باعتبار انه من الله. يستنبط إقبال من هذه المقدمات ان على المسلمين التوفيق في حياتهم بين مقولتي الأبدية والتغيير. ان هذا المجتمع ورغم حاجته إلى مبادئ أبدية لتنظيم حياته الاجتماعية، ولكن إذا فهمت المبادئ الأبدية على انها معارضة لكل تغيير، عندئذ ستؤدي إلى عرقلة تحرك شيء هو بطبيعته متحرك. يعتقد إقبال ان تقييم تأثيرات الوحي في حياة الإنسان لا يتم بالنظر لمقدار المعلومات التي يقدمها الوحي، بل بالنظر للثقافة والحضارة التي يصنعها لمنجزه الثقافي والحضاري. يلاحظ ان إقبال يوظف مقدماته الفلسفية والدينية المتمحورة حول مفهوم "التجربة الدينية" لإيجاد معالجة مقبولة للمسلمين الغاية منها استيعاب التطورات الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية، إلى جانب الحفاظ على ثبات الوحي. وهذه معالجة قريبة للتي اقترحها تيرل بغية الحفاظ على ثبات الوحي المسيحي بموازاة ما يطرأ على الجزميات والإلهيات من تطور. كلا المفكرين حاول بتأثير من الحياة الجديدة الإقلاع عن المباحث النظرية والانتزاعية واعتبار الوحي "تجربة خاصة". وقد كان من رأيهما ان الجمع بين الثابت والمتحول غير متاح إلا عن هذا الطريق.

الإشكالات ذاتها التي سجلت مسيحياً ضد تيرل، أثرت في العالم الإسلامي أيضاً حيال آراء إقبال. فقيل ان إقبال بمعننته الوحي على انه "تجربة بشرية" قطعه عن عالم الغيب وجعل الإلهيات علماً بشرياً، وبإطلاقه فكرة العقل الناقد للوحي، حَرَمَ من مرجعية الوحي، وبإيلائه أهمية بالغة للثقافة والحضارة، هوّن من قيمة الحياة الأخروية. لا يتسع هذا الفصل للحكم على آراء تيرل وإقبال والنقود التي سجلت ضدهما، إلا ان من الضروري إيضاح نقطة ما، وهي ان الإشكاليات التي عالجهما تيرل وإقبال وأضرابهما في العالمين المسيحي والإسلامي، وواجهت في حينها اعتراضات ومؤاخذات غير قليلة، لقيت طوال الثمانين عاماً المنصرمة نوعاً من القبول والإقبال، وبالمستطاع رصد هذا القبول غالباً في طائفة من المواقف الكلامية أو التطورات الموضوعية على الصعيد الاجتماعي والسياسية. ففي خصوص العالم المسيحي أشير إلى ثلاث تحولات:

1- تم التسليم في الفاتيكان الثاني لفكرة ان الإيمان بالوحي ليس مجرد سلسلة من المعلومات، إنما هو تجربة تستغرق كل وجود الإنسان.

2- حاول المتكلم الكاثوليكي المعاصر "كارل رانر" إلغاء الفاصل بين الغيب وطبيعة الإنسان. وهذه هي ثيولوجيا الترانسندننتالية (Transcendental) أو اللاهوت المتعالي.<sup>5</sup>

3- ثمة في الكنيسة الكاثوليكية اليوم محاولات متظافرة لتقديم الإلهيات بنحو يتصل قبل كل شيء بصلاح الحياة الدنيوية، وبشكل يضمن معنى جديد على هذه الحياة.

وفي العالم الإسلامي حصلت تطورات هامة أشير فيما يلي إلى ثلاثة جوانب منها:

1- التحول الرئيس هو ان البعد السياسي - الاجتماعي للإسلام تنامي بين

5. انظر كتابه المهم: Grundkurs des Glauben.

المسلمين خلال العقود الأخيرة بصورة ملحوظة، فتمتة اليوم حركات سياسية بحوافز إسلامية نشأت عن التفكير القائل بتعذر الفصل بين الإيمان الإسلامي وتأثيراته في هذه الحياة الدنيا، ولا بد ان يبرز الإسلام آثاره الدنيوية. باختصار فإن سياق إسقاط الدين على الظروف الدنيوية مشهود بوضوح في عالمنا الإسلامي.

2- من هذه التطورات الاجتهاد الملائم لظروف الزمان والمكان في المسائل الفقهية، وصدور عدة فتاوى غير مسبوقه تتعلق بهذا المضمون. لقد صدرت هذه الفتاوى من أجل استيعاب مقتضيات الحياة العصرية الحديثة. وبهذا تجري محاولة التوفيق بين المقولات الثابتة والأخرى المتغيرة كما قال إقبال.

3- التحول الثالث هو ظهور علم الكلام الإسلامي الجديد، والذي لا يزال في أطوار نضجه الأولى. والنظريات التي أطلقت ضمن هذا النطاق رغم انها لم تكتسب بعد الرسمية اللائقة، بيد انها تتبع المنهجية القائلة ان الإلهيات لا يمكنها تجاهل العلم والفلسفة. روح الكلام الإسلامي الجديد الذي يولد حالياً، تتمثل في الاهتمام العميق بقضية "التجربة الدينية" وتشديد الإلهيات الإسلامية على ذلك الأساس.

## 2- تجربتنا "الذات الشاملة المطلقة"، و"الخطاب الإلهي":

هناك معنيان للإيمان يرتكزان على حرية الفكر والإرادة الإنسانيين:

1- "تجربة الذات الشاملة المطلقة عن طريق تجربة الإمكان".

2- "تجربة الخطاب الإلهي".

وسوف أسلط الضوء فيما يلي على هذين التفسيرين، ليتضح ارتكازهما على حرية الفكر والإرادة الإنسانيين. من المعلوم ان الفكر البشري هو أحد الأركان التي تستقيم عليها إنسانية الإنسان، ولهذا كان الفكر هوية سيالة. الفكر هو عملية التفكير التي أينما توقفت خسرت نفسها. التفكير بالمعنى العام هو عدم التوقف عند طور معين من التفكير، وهو عين الحرية. اننا حين نقول "الحرية" فلا مناص من إعتابها بـ "من". وهنا يثار السؤال: إذا كان التفكير السيال عين الحرية، فمن أي شيء نتحرر

هاهنا؟ الجواب هو التحرر من كل أشكال الجزم، وكل ألوان العاطفة، وجميع أنماط الشعور. هذه الجزميات والعواطف والمشاعر والوجدانيات تحاصرنا من كل حذب وصوب، فتسبغ علينا "أنا" كاذبة، وتطبق علينا كالغيوم، وتدعونا إلى المراوحة والتوقف. ان تحرر الفكر من كل هذه الأصفاد يعد حركة ونشاطاً وإبداعاً. حرية الفكر تعني عدم الرضوخ لأسر أي جزم أو عاطفة أو شعور، والخوض في كل هذا ليس بشيء يتحقق للإنسان دفعة واحدة وإلى الأبد. لا يمكن ان يصل الإنسان إلى طور يخوله القول انني أصبحت حراً، إذ ليست حرية التفكير أمراً ساكناً أو ثابتاً، ولا هو سجية يكتسبها الإنسان ويتخلق بها ويبقى على هذه الحالة إلى الأبد. ان هذه الحرية صيرورة دائمة. القضية هي تماماً كما قال الشاعر: "موجة نحن عدمنا في سكوننا".

إن كان الأمر على هذه الشاكلة جاز لنا القول بخصوص الإنسان ان من أركان إنسانيته هو التفكير الذي يراجع ذاته باستمرار، التفكير الذي يتجاوز ذاته دائماً ويكسّر قشوره باضطراب، وينبثق من داخل تلك القشور، وما ينبثق من تلك القشور يتحول بدوره إلى قشور تتحطم تارة أخرى لتولد براعم جديدة تستحيل بعد فترة إلى قشور تؤول إلى التصدع والانكسار كما حصل لسابقتها. ان أمكن صياغة تعريف ثابت للإنسان، فلا جدال ان التفكير الحر سيكون أحد عناصر هذا التعريف. التفكير الحر يروم دوماً تنحية ما بحوزته جانباً، لأنه إذا توقف وأعلن ان ما يمتلكه هو ذروة ما يمكن ان أمتلكه، فسيصنع قفصه بيديه ويحبس نفسه في ذلك الطور ناسفاً هويته. ليس الفكر بالذي يمكن ان تتكلس القشور حوله وتحبسه في داخلها. الفكر لا يمكن ان يتشياً لأن هوية الفكر هي التفكير، والتفكير عملية متواصلة.

إذا فرغنا من ان الفكر الحر أحد الأركان الرئيسة للإنسانية الإنسان، وكان الفكر على ما ذكرنا، فالإنسان إذن محدود ومهدد بالعدم على الدوام! محدود، بمعنى انه في كل لحظة ليس سوى تلك الفكرة الموجودة، لا أكثر ولا أقل، وهذا هو القصور أو المحدودية بعينها! ليس له ماض ولا مستقبل. مخلوق لحظي يتجسد فيه القصور.

صحيح ان التفكير مستمر، بيد ان هذا التفكير المستمر من صفاته انه ليس سوى ما هو عليه في كل لحظة، وليس أكثر أو أقل مما هو عليه. هذا القصور يعني التهديد بالعدم، بمعنى ان الفكرة لا تمتلك لحظتها الآتية، أو قل انها لا تمتلك مستقبلها. التفكير قد ينقلب في كل لحظة إلى لا تفكير. طالما كان الوعي بالنسبة لنا ذا معنى، كانت الفكرة بالنسبة لنا ذات معنى. وبمجرد ان يرتفع الوعي ترتفع الفكرة.

هذا بغض النظر عن: هل ذلك الوعي وعي للذات، أو وعي للعالم، أو وعي لله، أو... الخ. طالما كان هذا الوعي وعياً، فهو موجود ولكن بطريقة مهددة باللاوعي في كل لحظة. انه تهديد بالعدم ينجم عن ذلك القصور الذي سبق ان ألمحنا إليه. إذن، نستطيع تلخيص القول بأن أحد أركان إنسانية الإنسان التفكير الذي يراجع نفسه دائماً ويتجاوز ذاته، فيكون فكراً جديداً، وهو ذو ميزتين رئيسيتين:

**الأولى:** انه قاصر ومحدود، **الثانية:** انه مهدد بالعدم.

لكن كل هذا يعادل ويعني في الوقت ذاته حرية التفكير. يلاحظ ان الحرية في هذا التعريف الفلسفي لا تعني حقاً يمنح للإنسان ويدون في قوانين البلدان.

لكن الله، في النقطة المقابلة للإنسان، وإزاء هذا التعريف الفلسفي لحرية الفكر، هو تلك الذات الشاملة المطلقة التي يتحقق بها هذا الفكر المحدود المهدد بالعدم والذي هو عين الحرية. فذلك المطلق هو شرط تحقق هذا القاصر. حينما يعيش الإنسان هذه التجربة وجدانياً، ويجد نفسه فكراً متجاوزاً لذاته وقاصراً ومهدداً بالعدم، سيرى وجوده كهامش، وهذا الهامش هامش نص أصلي. أو كموجة من بحر عظيم، أو كقطرة ماء وفير. مرد هذه التجارب إلى ان المحدود أو القاصر ليس بمقدوره ان يتحقق من دون المطلق، ومثل هذا الموجود المهدد بالعدم ينبغي ان يتوكأ على مكان ما، ويجب ان ينبثق من مكان ما. انه المطلق الذي يتحقق به هذا المحدود. ان هذا السلوك عبارة عن تخطي تجربة الإمكان (بمعنى تجربة القصور والمحدودية والتعرض للخطر) إلى تجربة المطلق. ثمة العديد من الصفات سُجلت لله في بيانات متنوعة، فقليل انه عالم، وقادر، ورحمن، ورحيم، وهذه صفات تمت صياغتها لذلك



المطلق بالفكر البشري السيال العابر، بما يتلاءم وقصور هذا الفكر، أو بلغة تصويرية رمزية. ولكن، من ذا الذي يعلم حقاً ما هو ذلك المطلق؟ كيف لهذا المحدود ان يتجاوز حدوده ويلج أرض المطلق؟ صحيح اننا نقرب إلى معرفة الله عبر هذه الصفات، بيد اننا، وكما سأذكر، إذا قيدنا الله بهذه الصفات، أخرجناه عن إطلاقه.

والسؤال الآن: الإنسان بمعنى التفكير السيال المتجدد المراجع لذاته والمحدود بالعدم، إذا وجد نفسه على أعتاب تلك الذات الشاملة المطلقة، وعاش تجربة ان يكون قطرة من ذلك البحر، فهل سيلغي ذلك المطلق هذا الإنسان، أم انه سيمنحه قوامه وهيكله؟ إذا ألغي ذلك المطلق هذا المحدود، حينئذ سيكون الله على الضد من حرية الإنسان. وإذا عمل ذلك المطلق على صياغة المحدود ومنحه قوامه الخاص، فسيغدو الله مؤسساً للإنسان أو عاملاً على أنسنة الإنسان. التفكير الفلسفي العميق يهدينا إلى ان الله ليس مقيداً للإنسان أو لاغياً له، ولا مزاحماً للإنسان أو رافعاً له قاضياً عليه. إنما الله تلك الذات الشاملة المطلقة التي يكتسب الإنسان بها إنسانيته. الله هو ذلك الموجود الذي يجد الإنسان في العلاقة معه وإدراكه، ان هويته كإنسان إنما هي عين حرية التفكير.

يبدأ الإلغاء الإلهي للإنسان حينما نسلخ نحن البشر الله عن إطلاقه. هذا خطر نحن معرضون له، وغالباً ما نقع فيه. كل البشر يفعلون ذلك. كيف نقوم نحن البشر بإنزال الله عن مراتب إطلاقه العليا؟ حينما نشدد على ان معرفتنا لله وصفاته هي الغاية القصوى الممكن وصولها في معرفة الله، وكل من تكلم بشيء آخر عن الله فهو على خطأ. وحينما نزع لأنفسنا الإحاطة بالله، ومعرفة كل ما يمكن ان يكون الله، وان الله موجود في قبضتنا. معنى هذا الادعاء هو ان الله لم يعد مطلقاً بل محدود بالذي نعرفه عنه. ان ما نعرفه يبقى محدوداً قاصراً، فمعرفتنا للعالمية معرفة خاصة مقيدة، وتصورنا للقدرة والقادرية خاصة ومحدودة أيضاً، وكذا الحال بالنسبة للخالقية وغيرها من الصفات. حينما نقرر ان مجموعة هذه التصورات المحدودة هي الله، نكون طبعاً قد حددنا الله. وعندما نحدد الله سيلغي الله الإنسان وينقضه ويسلبه حرته، لأن علاقة

الإنسان بالله في مثل هذه الحال، ستمسي علاقة شيئين محدودين يلغيان بعضهما. الشيطان المحدودان ينقضان بعضهما. بما أنك محدود فأنت ناقض للآخر. وحينما ترسم للشيء حدوداً معينة فانك تقرر الغيرية والآخرية، والغيرية تستدعي القصور. انني حينما أتصور الله على شكل خاص في ضوء أفكارى القاصرة المحدودة. أو حينما يُصاغ الله بهذا الشكل في ثقافة مجتمع معين. سيقف الله في النقطة الناقضة المضادة للإنسان، ويسقط الأخير عن هويته التحررية. لا يتأتى للإنسان ان يجرب نفسه كفكر سيال إلا إذا جرب الله كمطلق. انها تجارب تقف على أرض واحدة. وإذا ثلمت ثلثة في جانب من هذه الأرض، اضطرب نظام التجربة كله، ولم يعد بمقدور الإنسان تصور نفسه كتفكير حر. لذا، يجب في التصور الفلسفي ان لا نقيّد الله أبداً. حينما قال أهل التعمق في الأغوار: أي وصف يذكر الله فلن يحيط به، ويبقى الله فوق كل النعوت، فإنما أرادوا الإفصاح عن هذه الحقيقة. إذن، يجب عدم تقييد ذلك المطلق في أية أفكار أو معارف أو أوصاف. وإذا كان ذلك، فستكون جميع التصورات لله، لدى أي من الناس ممكنة التخطي، وبوسع صاحبها ان يتجاوزها، أي ان الإنسان سالك إلى الله لا يتوقف عن المسير إليه، ولا يصل إلى الله وإلى كنهه. على الإنسان ان ينظر لكافة تصوراته ونعوته لله على انها استعارية أو رمزية ممكنة التغير.

من جانب آخر، فإن علاقة الإنسان بالله في النصوص الدينية الوحيانية، علاقة انا وهو، علاقة أنا وأنت، علاقة شخصين، وليست علاقة شيئين. الله هو المتكلم، والإنسان مستمع لكلام الله. الله والإنسان في هذه التجربة كلاهما شخص. ما هو شرط المخاطبة؟ وكيف يتحقق الحوار؟ يتحقق الحوار حينما يعتبر المتكلم المستمع شخصاً ويعترف به رسمياً على انه شخص. هذا هو الحوار الحقيقي. اننا في حوارنا مع إنسان آخر، إذا افترضنا شيئاً فلن نجتري حواراً حقيقياً. فالحوار الحقيقي لا يكون إلا إذا عرفنا طرف الحوار بصفة الشخصية، إلا إذا علمناه مستقلاً وحرراً في أعماله وقراراته، وصاحب قدرة، ويعترف هو أيضاً بهذه الصفات الثلاث للمتكلم. أما حينما نجعل من الآخر في حوارنا معه شيئاً نفرض أنفسنا عليه على نحو يقصيه عن شخصيته، فلن يكون ما نقوم به حواراً. حينما يرى الله نفسه في نصوص الوحي

شخصاً، ويرى الإنسان شخصاً ويفتح معه باب الحوار ويخاطبه ويطلب منه ان يستمع لكلامه، فلأن الله يعترف رسمياً بالإنسان كشخص، أي كموجود له حرية الفعل وله استقلاله وقدراته، بالرغم من ان حريته هذه واستقلاله وقدرته محدودة حيال الله، بل انها جميعاً مستمدة من الله. الله شخص مطلق، والإنسان شخص محدود. ثم ان فلسفة الوحي أساساً تشير إلى اعتراف الله بحرية الإنسان. لو لم يعلم الله الإنسان حراً لما كلمه، بل كان سيرغمه على ما يريد. لكنه تحدث إليه، وهذه قضية على جانب كبير من الأهمية وقد جاء في بعض الأديان الوحيانية انه في البدء كانت "الكلمة"، أو في البدء كان "العقل". وقد وردت هذه الفكرة بتعابير شتى. وجاء في نصوصنا الدينية ان الله خلق العقل قبل أي شيء. في كل هذا نلاحظ ان الجوهر الرئيس للعلاقة بين الله والإنسان هو الحوار. ان الله كمتحدث لا يلغي حرية الفكر الإنساني، ولا يشطب على شخصيته، انما هو بمخاطبته للإنسان يكرس فيه حالة الإصغاء والاستماع، وبتكريسه حالة الإصغاء لدى الإنسان، يرسخ لديه هوية التحرر الفكري. حينما يطلب الله من الإنسان ان يؤمن فإنما يطلب منه ان يستمع لله من أعماق وجوده، فيصل عن هذا الطريق إلى حقيقته الأصلية، أي ما يجب ان يكون عليه، وليس ما هو عليه حاضراً، وهكذا، يغدو الإصغاء لخطاب الله عز وجل عين أنسنة الإنسان. لو لامسنا القضية برؤية فلسفية، فلن يكون الله ناقضاً للحرية، وإذا عالجتناها من زاوية كلامية لاهوتية تنهض على أساس النصوص الوحيانية، لألفينا كذلك ان الله لا يزاحم حرية الإنسان. ذكرنا في بحثنا الفلسفي ان الإنسان إنسان طالما اعتبر نفسه هامشاً لذلك المطلق وقطرة من ذلك البحر، ونقول في إطار المعالجة الكلامية ان الإنسان إنسان طالما أصغى لله وكان مخاطبه المتلقي لكلامه. هذا هو الإيمان. الإيمان هو ان يكون الإنسان مخاطباً من قبل الله فيصغي إلى خطاب الله، ومن أصغى لخطاب الله كان مؤمناً. العيش الإيماني هو العيش المستمع، وليس تكديساً لكم من العقائد الجافة في الذهن. تكديس تلك المعتقدات اليايسة في الذهن والتعصب لها، والشطب على كل من لا يحملها، وإلغاء أية فكرة جديدة، ينحت للإنسان إلهاً يلغي الإنسان. الإنسان المتدين يعاني من مشكلة كونه يعيش وسط مؤسسات ومواضعات اجتماعية مختلفة،

ولهذا فإن عبوديته لله في حياته الاجتماعية تظهر هي الأخرى على شكل مؤسسة، أي ان عبودية الله تفرز مؤسسات (بالمعنى السوسولوجي للكلمة) ولهذه المؤسسات من يقوم عليها من رؤساء ومرؤوسين، وتكون لها ضوابطها وأعرافها ورسومها. حينما يتحول الدين إلى مؤسسة، فسينتصب خطر إلغاء الإنسان عن طريق هذه المؤسسات. لماذا؟ لأن الدين إذا أمسى مؤسسة يهبط الله المطلق عن إطلاقه. ان مأسسة الدين، تحصر الله في أطر الكنيسة، والمسجد، والفلسفة الدينية، واللاهوت، والقوانين، والأعراف، والتقاليد، وإرادات سدنة الدين، والمصالح الفئوية والطبقية الضيقة، والأوضاع والأحوال العائلية، والشعائر الدينية. كل هذه حجب تستر وجه الألوهية. إذا قامت مثل هذه الحجب، فلن يكون الإنسان أمام إله مطلق، بل حيال إله محدود تم تبديله إلى شيء ذي أطر ومواصفات معينة ومحدودة. في مثل هذا الظرف يلغى الإنسان، وإذا ألغى الإنسان، سيصار إلى تجريب إله معارض للحرية. وهذا من الأخطار التي تحدق بالدين.

من جهة أخرى، يتعذر ان يعيش الإنسان في هذا العالم ولا تكون له مؤسسات دينية. الإنسان لا يسعه العيش من دون مؤسسة دينية، مثلما لا يسعه العيش من دون مؤسسة سياسية أو اقتصادية. ما من مجتمع يمكن ان يذكر بوصفه خالياً من المؤسسات الدينية. إذن، ما الحل؟ الحل يكمن في ان تتم وبصفة دائمة غربة المؤسسات الدينية أكثر من المؤسسات الأخرى التي تحتاج بدورها إلى الغربة والمراجعة الدائمة. ينبغي ان تطهر المؤسسات الدينية من الشرك دوماً، لترفع الحجب التي تستر وجه الألوهية. هذا هو ما يعنيه التحرك من الشرك إلى التوحيد. الشرك شيء موجود دائماً لا انه كان مشهوداً في رده من تاريخ الحياة الدينية، ثم أعقبته الحقبة التوحيدية. الشرك آفة موجودة دوماً، والإنسان ينتج الشرك بفضل المؤسسات الدينية الاجتماعية، فمثلاً قد يظهر من يقدم توصيفاً معيناً لله، ثم تتطافر جملة عوامل وتألف لتقول ان هذا هو الوصف الوحيد لله، ولا يجوز الحياض عنه قيد أنملة بهذا الاتجاه أو ذاك. وهكذا يتم إنتاج الشرك عن طريق هذا التحجر. الرسوم والأعراف والتقديس الشخصي والمؤسسي تنتج كلها صنوفاً من الشرك. ولأجل ان

لا تتجلى التربية الدينية على نحو ينقض هوية الإنسان، وبغية ان لا تتنامى القوانين الدينية على شكل سلسلة من القوانين الجامدة تفرض على الإنسان بإكراه خارجي، ومن أجل ان لا يظهر الدين وعبودية الله في صورة عوامل تصد عن ازدهار الإنسان، ينبغي العمل باستمرار على مسح الغبار عن وجه الألوهية. على علماء الدين السعي لتلطيف الدين، لا مضاعفة الهالة العابسة العنيفة حوله. واجب العالم الديني هو التلطيف ومسح الغبار، وإنتاج المحبة والعمل على ازدهار البواطن. ماذا كان يصنع الأنبياء حتى واجهوا كل هذه المعارضة المزمنة؟ القضية هي ان الأنبياء كانوا يفككون المؤسسات والأفكار الدينية السائدة، محاولين عن طريق حلحلة الوضع القائم عرض وجه جديد لله عز وجل. النبوة بمعنى نزول الوحي - بالمفهوم الخاص للوحي - انتهت واختتمت، بيد ان المهمات النبوية لم تختتم. لن يبعث فينا نبي جديد، غير ان مهمة الأنبياء وهي مسح الغبار عن وجه الألوهية، مهمة ينبغي ان يمارسها الجميع. المحصلة التي أروم الخلوص إليها من حديثي هي ان حرية الإنسان لا تلغى مقابل الله المطلق اللامحدود، إنما المؤسسات والمراكز وأدعياء الدين هم الذين يشطبون على تفكير البشر، ومن واجب كل إنسان متدين ان يمسح الغبار ويخرق الحجب باستمرار عن وجه الألوهية المطلق. وطبعاً، من المهم جداً التحذير من حمل هذا الكلام على النزعة الإنسانية، فلا أريد القول بتاتا أننا ولأجل الدفاع عن الإنسان، يتعين علينا فهم الألوهية والله والدين على هذه الشاكلة حتى يبقى الإنسان إنساناً. لا أريد قول هذا، لأن أطروحتي هذه ليست أطروحة مصلحة ذات منطلقات إنسانية، بل هي أطروحة فلسفية كلامية. المصالح لا مكان لها في النقاشات الفلسفية والكلامية، وليس الهدف الحيلولة دون جرح مشاعر الإنسان وعواطفه. ما أقوله هو ان التصور الكلامي والفهم الفلسفي الصائب لله والإنسان يمليان القضية على هذا النحو، ولذلك نفكر على هذا النحو.

في التحليل الفلسفي واللاهوتي أعلاه استنتجنا ان تجربة الذات المطلقة وتجربة الخطاب معنيان آخران للإيمان بالله. وليس هذا وحسب، بل تبين لنا أيضاً ان كلا التجريبتين لا تتواصلان من دون حرية التفكير وإرادة الإنسان. ان تجربة الذات

الشاملة المطلقة عن طريق تجربة الإيمان لا تدوم إلا إذا راجع الفكر الإنساني نفسه باستمرار، لكيلا يحصر الله في معارف وإدراكات البشر القاصرة. واضح ان هذا التجاوز الدائم للذات الذي ينهجه الفكر، وخلع الجلد المستمر الذي يعمل به العقل البشري هو عين حرية التفكير، ومن جانب آخر فإن هذه القفزات الفكرية ممارسة إرادية جد حيوية ومتوثبة لا تأتي بغير التحرر المستمر للإرادة من كل أنماط الأسر الخارجي والداخلي. كذلك الحال بالنسبة لتجربة خطاب الله، أي انها لا تتشكل ولا تستمر بسوى حرية التفكير والإرادة. الحفاظ على علاقة الإنسان بالله، واستمرار شخصانية الله وشخصانية الإنسان شرط رئيس لتجربة الخطاب، ومثل هذه العلاقة تتنافر مع كافة ألوان حبس الإنسان داخل سجون الجزميات الفكرية، أو تقييد إرادته خلف أي من حجب الباطن أو الخارج. الإصغاء لخطاب الله لا يتاح إلا حينما يبلغ الفكر أرقى درجات الشفافية، وتسمق الإرادة إلى أنشط أطوار التوثب<sup>1</sup>.

### 3- المواجهة المشوقة لله: معنى آخر للإيمان يقوم على حرية الفكر والإرادة لدى الإنسان

سنحاول تقديم رؤية لحرية الإرادة، نخلص منها إلى معنى آخر للإيمان يتمثل في (المواجهة المشوقة لله) أو (مقابلة الله بشوق ووجد)، وسنبيّن الصلة الوطيدة لهذا المعنى الجديد بحرية الإرادة والفكر الإنسانيين.

بمقدورنا اليوم التوافر على تصور للحرية جلي نسبياً. وما هذا إلا ثمرة التكامل الفكري لدى الإنسان، والمسعى الحثيثة الجمّة التي بذلها المفكرون على طول التاريخ لإيضاح وتنقية مفهوم الحرية. أحياناً قد يعشق الإنسان شيئاً بيد انه يعجز عن معنّته بصورة جيدة. حينما يتمكن الإنسان من ان يمعنّ لنفسه وبصورة صحيحة متعلق عشقه ومحبه، عندئذ فقط يسير ذلك العشق والمحبة في جادة الرقي والتعالى. ثمة ثلاث قضايا تطرح ضمن نطاق الحرية:

1 - "الحرية من..."

2- "الحرية في..."

3- "الحرية لأجل..."

ربما سبق ان طالع القارئ هذه التعابير في طيف من الكتابات، ففي تعريف الحرية يجب الإشارة إلى ما يتحرر منه الإنسان، وإلى ما يكون الإنسان حراً فيه، وأيضاً إلى الهدف الذي يجب ان يكون حراً من أجله، فما لم تتضح هذه القضايا الثلاث لن يتجلى معنى الحرية بنحو صحيح.

يبتني هذا التعريف على ان أحد أركان إنسانية الإنسان هو على الأقل إرادته. إرادة الإنسان ينبغي ان تكون ذات ارتكاز ذاتي، وهذا ما لا يتحقق إلا بتحرر الإرادة من سواها. إذن، لنسأل من أي الأشياء يجب ان تتحرر الإرادة؟ هل هي العوامل الخارجية التي تكبل الإنسان؟ إرادة الإنسان ينبغي ان لا تتحرر من العوامل الخارجية وحسب، بل ومن العوامل الداخلية أيضاً. من خارج الإنسان، قد يكون هناك على سبيل المثال شخص متجبر، أو نظام سياسي استبدادي، أو تقاليد سيئة خاطئة تكبل إرادة الإنسان. ومن داخل الإنسان هناك غرائزه وذوقه ونزعاته التي قد تصفد إرادته وتكبلها. ولا بد للإرادة من ان تتحرر من كلا الضاغطين الخارجي والداخلي الذين لا يمثلان الإرادة. وهنا، يثار السؤال: في أي مقام وفي أي إطار تنبثق هذه الحرية من العوامل غير الإرادية؟ أو لنقل: ما هو المحمل الذي يحمل هذا التحرر؟ والجواب هو: حيث ان الإنسان موجود "فاعل" لذا وجب ان تكون حرية الإرادة في مقام "الفعل"، أي ينبغي ان يكون الإنسان حراً في أفعاله وأعماله، وفي تمرير إرادته. على ان "الفعل" له دوماً غاية وهدف، وبتعبير أصح فإن الإرادة لا تكون حرة في فعلها إلا إذا عملت باتجاه الهدف الذي رسمته هي لنفسها.

وهكذا تنتصب حيالنا القضية الثالثة، ألا وهي الحرية من أجل كذا وكذا من الأهداف. الموضوعة المهمة التي تثار في دائرة القضية الثالثة هي ان هذا الهدف لا يمكن ان يكون سوى "الحفاظ على حرية الإرادة" وفي الواقع الحفاظ على الهوية الحقيقية للإنسان. بمعنى ان حرية الإنسان هي تحرره لأجل الحفاظ على حريته.

وإذن، يتسنى تعريف حرية الإنسان بالقول: (حرية الإرادة من كافة العوامل الغيرية في مقام العمل، بهدف الحفاظ على حرية الإرادة. والنتيجة التي تسفر عنها هذه المقدمات هي ان حقيقة إنسانية الإنسان ليست سوى "تحرره الدائم". العيش بإنسانية هو العيش بحرية. الإنسان هو ذات الحرية وعين الحرية). هذا أولاً.

ثانياً: ذكرنا ان الحرية هي حرية الإرادة في فعلها بهدف حفظ حرية الإرادة. ولكن ما هي الأعمال التي يمكن بواسطتها حفظ حرية الإرادة؟ وما هي الأفعال التي تفضي إلى الغاية المنشودة المتمثلة في الحفاظ على حرية الإرادة؟ علينا تشخيص سنخ هذه الأفعال. اننا كبشر يمكن ان يصدر عنا سنخان من الأعمال. أعمال معطوبة على الأشياء، وأعمال معطوبة على الأشخاص. وعن طريق الأعمال المعطوبة على الأشخاص فقط يمكن للإنسان ان يكرس حرية إرادته. وبالتالي، يتعين الفرز بين الشيء والشخص. الشيء هو الموجود الذي حينما نواجهه لا نستطيع التعامل والتعاطي معه، أي لا يتاح لنا إقامة علاقة متبادلة معه. وحينما نعطف أنفسنا عليه تواجه إرادتنا عقبة تترد إلينا. حينما نتعامل مع الأشياء فإن تعاملنا أحادي الجانب بكل ما للكلمة من معنى. أنا الذي التفت إلى ذلك الشيء، أما الشيء نفسه فلا يصلني منه أي شيء. انه لا يلتفت إليّ إطلاقاً. القضية أحادية الجانب تماماً. ولكن ماذا عن الشخص؟ انه ليس كذلك بكل تأكيد. الشخص له تحققه بحيث حينما أواجهه سيقوم بينه وبينني تعاط وتعامل وارتباط متقابل، كالتفاني لإنسان آخر وتعاملي معه. حينما أكون حيال إنسان آخر فسوف أعطي وأخذ. وسيكون ثمة تواصل لأنني إزاء شخص من الأشخاص. بمعنى ان هناك إرادتين تتعاملان مع بعضهما. إذن، فنحن في علاقتنا مع الأشخاص نستخدم بدل تعبير "ذلك" عبارة "هو" و "أنت" أو "نحن" و "أنتم". لا نستطيع أبداً ان نقول لمجموعة من الميكروفونات نحن وأنتم. ولأجل معرفة أدق بالفارق بين الشخص والشيء، نقرر جملة خصائص للشخص. من خصائص الشخص اننا نستطيع ان نتصور له استقلالاً وحرية. لا يمكننا تصور استقلال وحرية لميكروفون، لكنني حينما أكون حيال أحد الناس بوسعي ان أتصور له استقلالاً وحرية. السمة الثانية هي إمكانية تصور القدرة للشخص، فالشخص له قدرته بالنسبة لنا. والسمة



الثالثة هي ان الشخص زاخر بالمفاجآت ولا يمكن التنبؤ بمواقفه على نحو التحديد الدقيق. انكم مهما تعرفتم على الإنسان - وهو شخص طبعاً - فقد يصدر عنه سلوك لم تكونوا تتوقعونه أو تحتملونه منه إطلاقاً. لا يتسنى القول بالمرّة انني أعرف فلاناً بحيث يسعني التكهن بأفعاله وسلوكياته كلها مئة بالمئة. نعم، يمكن التكهن ضمن حدود معينة، ولكن ليس مئة بالمئة. وهكذا، فنحن أمام شخص يتسم بخصائص من قبيل الاستقلال والحرية والقدرة وصعوبة التنبؤ به. ومتى ما واجهنا مثل هذا الموجود يقوم بيننا وبينه تعامل وتبادل، ونستطيع استخدام عبارات هو، وأنت، وأنتم، ونحن. إرادة الإنسان الحرة التي نتحدث عنها إذا عطفت على شخص، سيكون باستطاعة هذه الإرادة الحفاظ على حريتها وازدهارها. أما إذا عطفت الإرادة على الأشياء فستسقط عن الازدهار، وبالتالي تسقط عن الحرية أيضاً، ذلك ان الأشياء محدودة تكسر الإرادة وتقتلها، بينما الأشخاص غير محدودين يموجون الإرادة ويخصبونها، الشيء هو المحدود. بوسعنا مثلاً تقديم تعريف نهائي لهذا الميكروفون، ولكن لا يتسنى صياغة تعريف نهائي للإنسان. وحتى لو أحاط أحدنا بكل تاريخ الإنسان، فلن يقدر مع ذلك على تقديم تعريف نهائي للإنسان، إذ ما يدرينا ما الذي سيقع في المستقبل من حياة الإنسان. وهل إنسان اليوم نفسه تماماً إنسان ما قبل 2000 عام؟ التجارب والعلوم والخصال التي يتوفر عليها إنسان اليوم، والثقافة التي يصنعها إنسان اليوم تختلف عما كانت عليه في السابق. الإنسان موجود لا تتاح صياغة تعريف محدود له لنقول بعدها اننا عرفنا الإنسان بفضل هذا التعريف النهائي، فالإنسان شخص، ولا يتسنى التكهن بكل ما يصدر عنه من أعمال وتكامل وصيرورات وأنماط حياتية.

كذلك الحضارات التي يصنعها والثقافات التي يوجد لها ليس بالإمكان التنبؤ بها وتخمين طبيعتها. إذن، فالإنسان لا يمكن التنبؤ به. وما لا يمكن التنبؤ به ليس له تعريف نهائي. ينبغي إعادة تعريفه دائماً.

الآن إذا عطفنا إرادتنا وفعلنا الحر على الأشياء، فستصطدم بالأشياء وتموت. أما

إذا عطفت الإرادة والفعل على شخص، فلأنهما عطفاً على موجود غير محدود يتجدد دائماً، سيكون بمقدور الإرادة ان تتعامل وتفتح على خيارات عدة. في مثل هذه العلاقة ستغدو الإرادة والفعل متحركين، وهذه الحركية هي التي تكفل حرية الإرادة. لأفتح قوساً وألامس مشاعر كم: ما معنى السجن الانفرادي؟ ما الذي ينزل بالإنسان في زنزاة انفرادية من المعروف ان الصبر عليها عسير جداً! ما الذي يُسلب من الإنسان هناك؟ في السجن الانفرادي ليس للإنسان من يخاطبه. حينما يلقون بإنسان في زنزاة طولها متران وعرضها ثلاثة أمتار مثلاً، فلن يكون حياله سوى الباب والجدار والأسمنت والطابوق والخشب. في مثل هذا الظرف يدفن الإنسان داخل الأشياء ويفقد هويته الإنسانية. أية هوية إنسانية يفقدها؟ انه يفقد إرادته. الإرادة التي يجب ان تتحرك كالموجة وينبغي ان يتوفر لها مخاطباً، وليس للإنسان في الزنزاة الانفرادية مخاطب. الإنسان لا يسكن إلا للإنسان لأنهما يكملان بعضهما. إذا أطلقوا أحداً من زنزاة انفرادية وتركوه في حديقة كبيرة لا أثر فيها لإنسان، فبعد عشرة أيام ستقلب الحديقة الكبيرة سجنًا انفرادياً عليه. السكنية يحصل عليها الإنسان مع الإنسان، والحرية التي يعشقها الإنسان تتحقق في نطاق العلاقة الإنسانية. إذا انفصمت الأواصر الإنسانية ارتفعت الحرية، إذ ضمن سياق الوشائج الإنسانية تنبثق الإرادة وتأخذ مدياتها.

ثالثاً: في تيار الحياة، يواجه الإنسان شخصين: الإنسان والله. ان يكون الإنسان الآخر شخصاً بالنسبة لنا، فهذا ما نستطيع إدراكه وفهمه. أما كيف يكون الله شخصاً بالنسبة للإنسان؟ هذا ما يمكن ان يرصده الإنسان أثناء مناجاته الحقيقية، وما يعتريه في تلك الأثناء من تجارب. في المناجاة، يجرب الإنسان التحدث إلى شخص مطلق. انه يلتفت إلى شخص رغم انه لا يراه. ليس بمستطاعه التواصل مع ذلك الشخص بأي من حواسه، إلا انه يرتبط بذلك الشخص بحيث لا يدرك حتى هو كيف يتم هذا الترابط. لأن المناجي يقول لله "أنت". اللهم أنت كذا، اللهم أنت كذا، اللهم افعل كذا، اللهم افعل كذا. إذن، فالإنسان حيال نوعين من الأشخاص. شخص محدود بالزمان والمكان، وشخص متعال على الزمان والمكان، ومطلق بكل المقاييس، إلا انه

في الوقت ذاته شخص له سمات من سنخ الاستقلال والحرية والقدرة وتعذر التنبؤ به. والآن كما اننا حينما نعطف الإرادة الحرة على الشخص الإنساني، فتعامل مع هذا الشخص، فإن هذا لا ينبع من إرادتنا الحرة وحسب، بل هو الذي يحافظ على هذه الإرادة، كذلك عطف الإرادة على الله وهو أساس الإيمان، لا ينبع من الإرادة الحرة فحسب، بل هو الذي يكفل المحافظة على حرية الإرادة بأسمى أشكالها الممكنة. الإرادة الحرة المعطوفة على البشر الأحرار، هي الأساس لفلسفة الأخلاق وفلسفة المجتمع. والإرادة الحرة المعطوفة على الله هي أساس الإيمان والدين. وهنا نكون قد وصلنا إلى تعريف الإيمان.

رابعاً: الإيمان في هذا التعريف الذي أطرحه ليس عقيدة، كالاعتقاد مثلاً بأن لهذا العالم خالقا وإلهاً. ولا هو يقين، ولا هو علم أو فلسفة. إذن، ما هو الإيمان؟ الإيمان "عمل". جوهر هذا العمل وأساسه هو ان الإنسان بانجذابه إلى الله يفقد ذاته المحدودة أمام الله ليصل إلى ذاته الحقيقية، أي الذات التي يجب ان يكونها. الإيمان يواكب عناصر "الثقة" و "العشق" و "الشعور بالأمن" و "الأمل". انه مواجهة الإنسان لله بشوق ووجد. في الإيمان يتقابل شخصان أحدهما محدود والآخر مطلق. وهكذا فالإيمان حيوية عميقة لوجود الإنسان. كيف يفقد الطفل ذاته في أحضان أمه، ويسلم نفسه لوالدته ويثق بها من أعماق وجوده، كذلك هو الإيمان أو هكذا هو الحال عند مواجهة الله. سائر الأمور ما هي إلا مظاهر وأشكال للإيمان. ليس الإيمان ان يعتقد الإنسان ان للعالم إلهاً. فهذه عقيدة، وهي عقيدة صالحة حسنة. ولكنها ليست الإيمان. انها عقيدة كسائر العقائد التي نتبناها. كما ان الإيمان ليس اليقين. فقد نكون على يقين من ان للعالم إلهاً. اليقين حالة يمكن ان نحققها في الآخر عبر الإيحاء والتلقين، وقد يكون يقيناً بشيء باطل. اليقين هو ان يعتقد الإنسان بمسألة إلى درجة يتأكد معها ان خلافها غير ممكن. والإيمان ليس حتى العلم، فقد يتوافر المرء على معارف إلهية وعلم بجملته قضايا يصرّفها إلى جانبها ليستنتج منها ان العالم لا بد وان ينتهي إلى واجب الوجود. هذا علم لا يساوي الإيمان. فلو طالعنا صفات المؤمنين وأحوالهم في القرآن الكريم لألفينا ما قاله القرآن عن أحوال المؤمنين

وأوصافهم بالنحو الذي يعرفنا على حقيقة الإيمان في القرآن؟ لم يقل القرآن ان المؤمنين هم من يعتقدون ان للعالم إلهاً، بل ان مفردة العقيدة لم ترد في القرآن أصلاً. اننا حين نراجع أحوال المؤمنين في القرآن نواجه جملة حالات وجودية، فمثلاً، المؤمنون هم الذين إذا واجهوا الحق واستمعوا إليه تفيض أعينهم من الدمع. انهم من يبصرون آيات الله في العالم. وهم من يشفي القرآن آلامهم، ومن تطمئن قلوبهم لذكر الله، و... الخ<sup>6</sup>. المؤمن من يخرج عن ذاته ليعيش مع الله. جاء في الإنجيل: ان من أراد الحفاظ على نفسه فعليه ان يفقد نفسه، ومن فقد نفسه وجد نفسه<sup>7</sup>. ان هذه الذات التي لكل واحد منا هي سجننا. هذه الذات التي صيغت لنا من السجون الأربعة: التاريخ، والمجتمع، واللغة، والجسم، هي مصدر عذابنا وآلامنا. الإيمان بهذا المعنى له بالطبع استحقاقات اجتماعية. الإنسان المؤمن بهذا المعنى الذي نذكره ينظر للسياسة بصورة مختلفة، وكذلك للعلاقات الإنسانية، ويرى العالم بشكل متفاوت. مثل هذا الشخص ينشد نظاماً اجتماعياً يتلاءم مع هذا المعنى للإيمان. ليست المسألة ان المؤمن ينشغل بباطنه فقط ولا يتدخل في شؤون المجتمع والسياسة. هذا سوء فهم ينبغي ان لا يحصل. النقطة التي أود التشديد عليها هو ان الإيمان فعل ينبع من كل وجود الإنسان، والإنسان المؤمن يندك بقضية الإيمان من أعماق وجوده. اننا قد نستخدم أحياناً مثل هذه التعابير في حياتنا اليومية فنقول مثلاً

6- من الموضوعات المثارة في الفلسفة الإسلامية ان الإنسان ليس أكثر من ((وجود ربطي)). تجربة ان يكون الإنسان وجوداً ربطياً، هي من ناحية، تجربة إمكان الإنسان، ومن ناحية ثانية تجربة الذات الشاملة المطلقة. يقول الإمام علي (عليه السلام): فإن الله يكلم المؤمنين في قلوبهم ((وناجاهم في قلوبهم)) (نهج البلاغة). ويشير العرفاء المسلمون إلى تجارب الخطاب الإلهي بأنحاء مختلفة. السهروردي يعبر عنه في مستهل كتاب ((عوارف المعارف)) بأنه ((حسن الاستماع)). ومن بين المتألهين المسيحيين أبدع كارل بارث واتباع مدرسته أجمل الأعمال فيما يتصل بتجربة الخطاب الإلهي.

7- {وَتَنْزَلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ} (الإسراء: من الآية 82)، {أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ} (الرعد: من الآية 28)، {وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ} (المائدة: من الآية 83). فإن من أراد ان يخلص نفسه يهلكها، ومن يهلك نفسه من أجلي يجدها. إنجيل متي - الإصحاح 16 - 25.

انني استمتعت بالموسيقى الفلانية بكل وجودي، أو استمعت إلى المحاضرة الفلانية بكل وجودي. تارة ينظر الإنسان ويرى، وتارة ينهمك بكل وجوده فيما يرى فيتحول كل وجوده إلى التركيز على ذلك الشيء. معنى الإيمان نفهمه أفضل حينما نعيد دراسة الإرادة الحرة للإنسان والتي تصنع للإنسان هويته. الإرادة الحرة التي تحدثنا عنها لها هوية غير مكتملة. إذا راجع الإنسان باطنه لألفى ان هذه الإرادة الحرة تأتي من مكان ما كما تأتي الطاقة، وإذا انقطع تيارها فلن تكون ثمة إرادة. للإنسان دائماً تجربة غير تامة وستبقى غير تامة إلى الأبد. انه شعور أعيشه وتعيشونه أنتم ويعيشه الجميع، وهو ان هناك مهمات غير مكتملة يخشى المرء ان يموت قبل ان تتم وتكتمل. انه شعور موجود لدى الجميع. أحدهم يقول مهمتي ان أربي الأطفال الذين ما يزالون صغاراً، فإذا قضيت نحبي بقيت هذه المهمة غير مكتملة. وآخر يقول أخشى ان لا تكتمل مهمة نيلي الدكتوراه. وثالث يقول أريد بناء بيت وأخشى ان لا يتم. وآخر يقول أروم بناء البلد، وهكذا... كل إنسان له غايات يطمح إليها ويخشى ان لا تتم ويسبقها إليه الموت. وما أجمل ما قال سعدي الشيرازي: لا يخرج من العالم أحد إلا بحسرة، ما عدا شهيد العشق الذي تقتله سهام الحبيب.

هذه الحسرة التي يشير إليها سعدي، والتي تصاحب مغادرة العالم هي بالتحليل النفسي عبارة عن الشعور بعدم اكتمال الحياة، أي ان الحياة أشبه بأغنية غير مكتملة! وهكذا هو الفن التراجيدي الذي ينظر للحياة بوصفها أغنية غير مكتملة، وهي بالنسبة لي ولكم حقيقة لا تبلغ نهايتها أبداً بل تنقطع قبل الاكتمال. انها تنقطع تماماً حيث نظن انها يجب ان تتواصل. وبالتالي لا يقيض للإنسان أبداً أن يشعر بأنه حقيقة تامة. بل يعيش دوماً شعور عدم الاكتمال. وحينما يؤمن بالله فهو في الواقع يرنو إلى إنقاذ نفسه من هذا النقصان. الإنسان المؤمن يسلم هويته غير التامة إلى المبدأ الذي تنبع منه الإرادة الحرة، وبهذا يصبح الإنسان إنساناً. شعور الإنسان بعدم الاكتمال يمكن ان يمثل مقدمة للإيمان الحقيقي. وحتى لو لم يتسرب هذا النقصان إلى وعي الإنسان، فهو همٌ يقض مضجعه ويقلقل أحشائه لا شعورياً. أساس كل هموم الإنسان هو هذا النقصان وعدم الاكتمال. الإنسان المؤمن يكتسب الاطمئنان والأمان. إذن، فالإيمان

ينشأ من تلك التجربة، ولهذا الإيمان هوية متجددة. انه ليس بالشيء الذي يظهر فجأة ويبقى، بل انه لن يكون موجوداً إذا لم نجدده، شأنه شأن المحبة والعشق. هذه الأمور بلغة علماء النفس والمحللين النفسيين، أمور ترويضية. الإيمان أمر ترويضية. يجب ان يبقى متحركاً حيويًا على الدوام. ومثل هذا الإيمان بالنحو الذي ذكرته، هو أكثر الأعمال التي يمكن ان يقوم بها الإنسان حريةً. فهل من أسر يمكن ان ترويه في مثل هذا الإيمان؟ في الإيمان المتجذر في أعماق وجود الإنسان لا تخضع إرادتنا الحرة لأغلال العوامل الخارجية. بالإيمان لا تنقض حريتي أنا الإنسان، وليس هذا وحسب، بل تكتسب الحرية ذروة تحققها، لأن ما أقوم به هو العمل الأكثر تحرراً والأوفر معنى من بين كل الأعمال التي أستطيع ممارستها لإغناء حرية إرادتي وتكريسها.

خامساً: إذا كان هذا هو الإيمان، فسيكون من المتعذر وجود إيمان متحرك حيوي في أي نظام من الأنظمة الاجتماعية. لا يمكن لمثل هذا الإيمان ان يكون تقليدياً. انه إيمان يستدعي النزول إلى الساحة، والنزول إلى الساحة اختيار ليس فيه تقليد. الشك لا يتعارض مع هذا الإيمان، فالإيمان يتموضع في حالات عديدة. الإنسان ليس وجوده على حرارة واحدة دائماً، لذا ينتاب الإنسان المؤمن الشك، واليأس، وسائر الأحوال الأخرى. بيد انه يحاول ان ينهض بنفسه تارة أخرى. الذي لا ينسجم معه الإيمان بالمرّة هو التقليد. بمعنى ان ننظر ماذا يفعل الآخر فننقل مثله بمجرد التبعية. ثمة في التقليد أسر. التبعية والتقليد في القضايا المصيرية للإنسان تقتل الحرية. إذا لم يتوفر في النظام الاجتماعي ما يحافظ على هذا الإيمان، بمعنى ان النظام الاجتماعي مصمم بالشكل الذي يتعارض مع حيوية الإيمان وحركيته، فلا مناص من إعادة تشكيل ذلك النظام بما يتناسب وحيوية الإيمان وحركيته. الثقافة التي يطرح فيها الإيمان باعتباره تقليداً، ويطرح فيه الله على انه شيء أو إنسان عظيم جبار قهار لا يتسنى التواصل معه في إطار علاقة "أنا" و "أنت"، هي بالتأكيد ثقافة ناسفة للإيمان. إذن، لا يتسق الإيمان مع كافة النظم الاجتماعية أو مع جميع الثقافات كيفما كانت. الذين يهتمهم ازدهار الإيمان في مجتمع ما عليهم النظر إلى طبيعة النظام والثقافة السائدين في ذلك المجتمع. هل بوسع التجارب الإيمانية النمو

والازدهار في ذلك المجتمع أم لا؟ النزعة الشكلية آفة الإيمان. إذا أردنا معرفة هل ثمة إيمان في مجتمع ما أم لا، فمن غير الصواب ان ننظر إلى ظواهر أفعال الناس في ذلك المجتمع. بل علينا التوغل إلى تجاربهم الإيمانية لنرى ما هي وما طبيعتها. وإذا رما توفير تربية وتعليم دينيين لأبناء مجتمع من المجتمعات، يجب ان لا نراوح عند النزعة الشكلية، بل يتعين علينا النظر أي أنظمة التربية والتعليم بمقدوره إحياء التجارب الدينية للأطفال. علينا النظر في الفعل الفلاني الذي نقوم به باسم الدين والكلام الذي نطلقه باسم الدين، أو الخطة المعينة التي نحاول تطبيقها في المجتمع باسم الدين، ما الذي تتركه عملياً من آثار. ينبغي التدقيق فيما يتفاعل ويحصل داخل وجدان الأفراد، وإلا فظواهر الأمور ممكنة التصريف بهذا الشكل أو ذاك. النزعة الشكلية آفة الإيمان. لا يعني هذا القول ان الأشكال أمور زائدة ينبغي ان ترتفع ولا تكون، بل الصحيح هو ان تصب الأشكال في خدمة التجارب لتعبّر عنها وتنبثق منها وتنسجم معها. الأصل هو التجارب. وهذا هو سر كفاح العرفاء قاطبة. أتباع الغزالي وأتباع الرومي أرادوا إحياء هذه التجربة، وكان ثمة فريق وقعوا في أسر الشكليات شددوا على نحو متخشب جامد على قوانين الحلال والحرام فقط، ولم يأبهوا أبداً لتجارب الناس، بينما ركز العرفاء على أرواح الناس وقالوا: لا بد من إحياء الأرواح وتفجير طاقاتها. العرفاء الذين كتبوا عن أسرار العبادات كتبوا في الواقع عن هذا الجانب. العبادات أعمال إذا صبت لصالح تلك التجارب الوجدانية كان لها قيمة كبيرة، وإلا خسرت قيمتها وجوهرها. الإفتاء، الدعوة إلى الدين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسائر الأمور الأخرى ينبغي ان توظف لخدمة تلك التجربة الدينية. الإلهيات يجب ان تضطلع بمهمة الإفصاح عن تلك التجربة الدينية وإحيائها. إذا حسب البعض في المجتمع ان الإيمان بضاعة من البضائع يمكن إقناع الناس بها عن طريق الدعاية، كالدعاية الإذاعية والتلفزيونية مثلاً، أو انه قانون يمكن تطبيقه بالقوة والإكراه، أو إيديولوجيا يمكن حقن الشباب بها، أو انه مجرد علم إلى جانب العلوم الأخرى ينبغي تأليف كتب حوله وإعداد أساتذة مختصين به، فهم على خطأ جسيم. الإيمان هو الخيار الإنساني الأكثر حرية ومصيرية وحرمة. أي كلام أو ممارسة

تمس هذا الانتخاب الحر وتنال معه حرمة، تعد خيانة للإيمان وان جاءت باسم الدين. اتضح من التحليل أعلاه ان الإيمان بمعنى المواجهة المشوقة لله لا تحصل إلا بتحرر فكر الإنسان من أسر كافة أنماط الجزم. وما أعنيه هو الأسر حيال الجزميات، وليس التصديق المنطقي الواعي لقضية أو مبدأ عقيدي. الفكر الأسير المقلد لا يقيض له الانجذاب المشوق إلى الله. ذكرنا ان الإيمان التقليدي تركيبة متناقضة باطلة. قد تكون هناك عقائد يفرزها التقليد، بيد ان العقيدة ليست هي نفسها الإيمان. هناك الكثير من الأفراد لهم معتقداتهم الدينية التقليدية، إلا ان معتقداتهم هذه ليست هي الإيمان. إذ ليس الإيمان سهلاً وزهيد الثمن، بحيث يكون متاحاً لأي إنسان. الإيمان أمانة الله العظيم، وحمل هذه الأمانة يستدعي لياقة عالية<sup>8</sup>.

اقتبست آراء إقبال وتيرل من المصدرين أدناه:

1- إحياء التفكير الديني في الإسلام، فصلي: "المعرفة والتجربة الدينية" و "روح الحضارة الإسلامية وثقافتها" لمحمد إقبال.

2- Die Wechselbeziehungen Zwischen philosophie Und Katholischer Theologie, S. 111-134. Richard Schaeffler Wissenschaftliche Buch Gesellschaft Darmstadt, 1980.

8- ثمة في النصوص الدينية العرفانية الإسلامية كلمات جد عميقة وماتعة حول ((لقاء الله)) الذي لا يقتصر على الآخرة. وقد أولى المتألهون المسيحيون في القرن العشرين هذه القضية اهتماماً بالغاً. والبحوث ذات الصلة بكون الله شخصاً (شخص غير محدود وغير مشروط) والمتعلقة بالانجذاب الذي يطبع الإيمان كما وردت في أعمال ((كارل رانر)) و((بول تيليش)) تتعلق بهذه الموضوعات المهمة. وفيما يخص هذه الفكرة أيضاً وضع المتأله البروتستانتى الشهير ((برونر)) كتاباً ممتازاً عنوانه (الحقيقة بمعنى مواجهة الله):

Wahrheit Als Begegnung.



## الإيمان عند كيركيغارد

د . نعيمة بور محمدي\*

اللاهوت عند كيركيغارد مستوحى من فلسفته الوجودية. وعليه فإننا في هذا الفصل سنعمد - قبل بيان الإيمان من وجهة نظر كيركيغارد - إلى التعريف بالفلسفة الوجودية إجمالاً، كيما يتضح لنا الإطار الفكري الذي أقام اللاهوت عليه. إننا فيما يتعلق بالفلسفة الوجودية نعمل على بيان محاور الوجودية والمعرفية. ثم وفي بداية البحث عن إيمان كيركيغارد سوف نقدم نظريته السلبية بشأن الإيمان على نظريته الإيجابية. إن كيركيغارد ينبذ الإيمان الرسمي في عصره، كما يرفض الإيمان القائم على البرهنة والاستدلال. وهذا هو الجانب السلبي من نظريته. وأما نظريته الإيجابية فيما يتعلق بالإيمان فهي مستلهمة من الشعور الوجودي بالذنب بوصفه أرضية لنشوء الإيمان، وهي تتحقق بنزول الإله - الإنسان في لحظة الإيمان. وإن حقيقة هذا الإيمان أنفسية، وهي مرتبطة بالإرادة والحركة والشغف والتجديد. ثم ننتقل إلى شرح الإيمان الكامل من وجهة نظر كيركيغارد. وفي الفصل الأخير سيكون لنا تحليل حول الارتباط بين العقل والإيمان من وجهة نظر كيركيغارد، وسنعمل على ترجيح كفة الشارحين الذين يذهبون إلى الاعتقاد بمذهب كيركيغارد الذي يتجاوز الحدود العقلية.

### 1- الفلسفة الوجودية

لقد عرف كيركيغارد بوصفه الأب المؤسس للفلسفة الوجودية. وإن الفلسفة الوجودية في الأصل تقف إلى الضد من الفلسفة العقلية والانتزاعية لهيجل. ومن هنا يتعين

\* - استاذة في جامعة الأديان والمذاهب في قم.

علينا أولاً أن نعمل على بيان الفرق بين هاتين الفلسفتين، لنصير بعد ذلك إلى بيان المحاور الوجودية والمعرفية في الفلسفة الوجودية.

### أ- الفلسفة الوجودية في مواجهة الفلسفة العقلية لهيغل

إن القرن الذي عاش فيه كيركيغارد (القرن التاسع عشر) هو القرن الذي أُلقت فيه فلسفة هيغل – والتعبير لماركس – بثقلها على صدره، حيث كان التفكير الفلسفي السائد عبارة عن النظريات الانتزاعية والديالكتيك العقلي لهيغل. لقد أدرك كيركيغارد عدم جدوائية وضعف هذا النمط من التفكير، وعمل على نقده. وقد تمخّضت جهوده عن الفلسفة الوجودية. وقد تركز اختلاف كيركيغارد مع هيغل على خمس مسائل هامة، وهي:

1- إن ما هو المهم من وجهة نظر كيركيغارد هو الحماس والشغف الذهني، دون العقل والمنظومة الاستدلالية. وإن اللجوء إلى الفلسفة العلمية والعقلية قد يكون أمراً مقبولاً وحسناً من الناحية الفكرية، ولكنها غير مجدية على المستوى العملي: "ما جدوى البحث والتدقيق في جميع الأنظمة الفلسفية، والحصول – عند الضرورة – على إمكانية التحقيق بشأنها جميعاً، وإظهار التناقضات والمغالطات داخل هذه الأنظمة؟ ما الذي أحصل عليه إذا نجحت في بناء نظرية وحشرت جميع الأجزاء في كل متكامل وأقمت عالماً لا أنوي العيش فيه، وإنما سأكتفي بمجرد عرضه على الآخرين؟ ما هي الفائدة التي أحصل عليها إذا ارتجفت الحقيقة أمامي باردة وعارية دون أن تبالي بما لو كنت أعرفها أو لا أعرفها؟ وأنا قطعاً لا أنكر ضرورة الإدراك، ولكن هذا الإدراك يجب أن يكون له تأثير في حياتي، وهذا هو الشيء الأهم من وجهة نظري في هذه اللحظة"<sup>1</sup>.

2- ليس هناك موضع في فلسفة هيغل للفرد وأفكاره وعواطفه ومشاعره الخاصة. فإن الروح والعقل أو الوعي بالعالم لدى الفرد تعتبر عند هيغل أموراً لاغية، وإن الأمر

<sup>1</sup> - Bretall, A Kierkegaard Anthology, p 5.

المطلق عند هيغل أمر تجريدي استحال فيه الوجود والحياة الخاصة لكل فرد. ليس هناك شيء ملموس من الحياة في فلسفة هيغل. فكل ما هو موجود لا يعدو أن يكون مجرد انتزاع وتجرد محض. في حين أن الفرد وحياة الفرد هو الذي يشكل حجر الزاوية في اهتمام كير كيغاراد.

3- يذهب كير كيغاراد فيما يتعلق بنظرية هيغل بشأن التاريخ- والتي تسعى إلى فهم الحاضر من خلال النظر في الماضي والاستعادة التدريجية للروح أو العقل العالمي- إلى الاعتقاد بأنها تتجاهل الإنسان الذي يتعين عليه العمل الآن وفي اللحظة الراهنة. في حين يجب على المرء أن يعيش وهو متطلع إلى المستقبل.

4- يذهب كير كيغاراد إلى تأييد حرية الإنسان في الاختيار بين الطرق المختلفة والأنواع المتضادة من الحياة، في حين يذهب هيغل إلى الاعتقاد بضرورة بل وجوب التركيب بين الآراء المتعارضة بشكل كامل. وعليه فإن كير كيغاراد يذهب إلى الاختيار، بينما يذهب هيغل إلى التركيب.

5- إن كير كيغاراد يذهب إلى القول بأن الحرية التي يدعو لها هيغل ليست من الحرية في شيء أبداً، وذلك لأن الأفراد طبقاً لهذه النظرية إنما يحصلون على حريتهم من خلال الانسجام والتناغم مع المثل العقلية السائدة في عصرهم، وإن كل شخص إنما يحقق ذاته من خلال عضويته وانتسابه إلى المجموعة التي تكاملت بشكل تدريجي عبر التاريخ. وهذا ما يرى فيه كير كيغاراد نفيًا للمسؤولية عن الأعمال الشخصية، والنقطة المقابلة للحرية<sup>2</sup>.

### ب- الفلسفة الوجودية في مناهضة الفلسفات غير الوجودية

إن اختلاف كير كيغاراد لا ينحصر في اعتراضه على هيغل فقط، بل إن الفلسفة الوجودية تقف على النقيض من جميع الفلسفات غير الوجودية. ويمكن الإشارة إلى

<sup>2</sup> - أندرسون، فلسفة كير كيغاراد، ص 60 . 61.

أوجه الخلاف بينهما على النحو الآتي:

1- الموضوع في الفلسفة غير الوجودية هو الذات والماهية، في حين أن الموضوع في الفلسفة الوجودية هو الوجود.

2- الغاية في الفلسفة غير الوجودية تكمن في معرفة الذات، بينما تكمن الغاية في الفلسفة الوجودية في معرفة الوجود.

3- للفرد في الفلسفة غير الوجودية ذات محددة وتعريف معين، وأما في الفلسفة الوجودية فليس له ذات محددة أو معينة، وإنما يتحدد الفرد ويتعين من خلال إرادته وسلوكه.

4- حيث تكون للفرد في الفلسفة غير الوجودية ماهية محددة، فإن طريق التفكير بشأنه يكون طريقاً خارجياً وآفاقياً، وأما طريق التفكير بشأن الفرد في الفلسفة الوجودية فهو ذهني وأنفسي. وذلك لأن ماهية وذات الأشياء قابلة للتعقل، إلا أن وجود الأشياء غير قابل للتعقل. وإن الوجود لا يحصل من خلال التعقل، وإنما يتضح من الداخل ومن خلال التفكير الذهني والباطني؛ وعلى هذا الأساس فإننا من الآن فصاعداً سوف نميز الفلسفة غير الوجودية من الفلسفة الوجودية من خلال التفريق بين التفكير الآفاقي والتفكير الأنفسي.

5- المفكر الآفاقي ليس مهتماً ولا شغوفاً ولا متحمساً، في حين أن المفكر الأنفسي شغوف وشديد الحماسة، وهو منشد إلى الموضوع بكل وجوده وكيانه. وإنه يرى نفسه واجداً للحقيقة، خلافاً للمفكر الآفاقي فإنه يعتبر الحقيقة خارجة عن ذاته وفي مواجهته، وإنه لا يملك بأزائها إلا التعرف عليها وفهمها.

6- المفكر الآفاقي يفكر بشكل عام. في حين أن المفكر الأنفسي يفكر بشكل خاص وجزئي وغير كلي.

7- المفكر الآفاقي قادر على بيان جميع مدركاته، إلا أن المفكر الأنفسي غير قادر على بيان جميع سلوكياته الأنفسية والباطنية.

8- المفكر الآفاقي إذا أخذ بالتفكير في شيء كان لازم ذلك الإستغراق في موضوع

الفكر، وفي هذا هروب من الذات باتجاه الفكرة. أما المفكر الأنفسي فإنه لا يجد نفسه في متاهة، وتبقى فرديته على حالها.

9- المفكر الآفاقي لا يعيش مع الموضوع الذي يفكر به، أما المفكر الأنفسي فإنه يعيش ضمن رقعة المفاهيم التي يحملها في ذهنه. وعليه فإنه بدلا من قراءة الأخلاق يقوم بممارسة الأخلاق على الأرض، وبدلا من قراءة الدين يجد نفسه مشدودا إلى ممارسة الحياة الدينية. فهو يحمل تفكيراً ذا حدين، فهو من جهة يفكر في المسألة، ومن جهة أخرى يفكر بموقفه منها. فمثلاً: إنه لا يفكر في الله فقط، وإنما يطرح السؤال التالي مباشرة فيقول: ما هو نوع العلاقة التي تربطني به؟

10- المفكر الآفاقي يتعاطى مع الماهية، أما المفكر الأنفسي فإنه يتعاطى مع الكيفية. المفكر الأنفسي بدلا من السؤال عن ماهية المسيحية، يتساءل عن كيفية إدخال المسيحية وتجسيدها في الحياة. إن المفكر الآفاقي قد يفهم الدين، لكنه لا يمارسه.

11- المفكر الآفاقي يعمل على توظيف كل شيء في إطار الوصول إلى النتيجة والفهم، أما المفكر الأنفسي فإنه يوظف كل شيء في مسار الصيرورة. المفكر الأنفسي لا يتعامل مع المفاهيم الثابتة، إنما يتعامل مع الوجود، والوجود في حالة انسياب وصيرورة. وعليه فإن المهم في التفكير الأنفسي ليس الفهم، وإنما هو التغيير والتحول.

12- المفكر الآفاقي لا شأن له بسعادته الأبدية. فهو لا يحملهما أو قلقا بشأن سعادته الأبدية في إطار تفكيره النظري والفلسفي. أما المفكر الأنفسي فهو في كل لحظة يعيشهما وتعلقا وانشدادا لا حصر له أو حد فيما يتعلق بسعادته الأبدية، وهو يدخل هذه السعادة في جميع أبعاد منظومته الفكرية<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> - انظر: توكلي، العقل والدين من وجهة نظر صدر المتألهين وكير كيغارد، رسالة دكتوراه، جامعة

## 6- الإيمان حقيقة أنفسية

نتيجة لهذا التوجه الذي يتخذه كيركيغارد بشأن الإيمان المسيحي، يغدو الإيمان الحقيقي أنفسيًا وذهنيًا، وليس حقيقة آفاقية وخارجية. كيركيغارد يرى إن الحقيقة الأنفسية للإيمان تمثل هوية الإيمان المسيحي.

### 6-1 - عدم الاهتمام بالحقيقة الآفاقية للإيمان

كيركيغارد لا ينكر الحقيقة الآفاقية للمسيحية، بيد أنه يعتقد أن موقفنا بشأن المسيحية ليس آفاقياً، وإنما هو موقف أنفسي وذهني، يعبر عن الاعتقاد بالمسيحية<sup>4</sup>. كيركيغارد واقعي، لا يمكن لمجرد تأكيده على الحقيقة الأنفسية اعتباره مثالاً أو غير واقعي. كيركيغارد يؤمن بالحقيقة الخارجية للمسيحية، كما يتبين ذلك من نقده للدليل التاريخي، حيث قال: يتضح من شهادة التاريخ أن الإله - الإنسان كان له وجود حقيقي، لكنه يعد الإيمان والاعتقاد به مسألة ذهنية وأنفسية، بمعنى أن للمسيحية متعلقاً خارجياً، بيد أن معرفتنا بها إنما تتحقق إذا تعاطينا معها من خلال التوجه الذهني والأنفسي. إن حقيقة الله حقيقة عينية، إلا أن الإنسان لا يمكنه التعرف عليه إلا من خلال التوجه الذهني<sup>5</sup>.

مضافاً إلى ذلك فإن كيركيغارد يذهب إلى الاعتقاد بأن الحقيقة تظهر نفسها للراغبين بالحصول عليها، بمعنى أن الإيمان يفضي إلى الفهم، لذلك لو اعتبرنا الإيمان حقيقة أنفسية - وعلى حد تعبير كيركيغارد: نبدأ بـ "الكيفية" - فإن الحقيقة الآفاقية للإيمان ستتكشف لنا، فنحصل على علم بـ "ماهيتها" أيضاً؛ لأننا عندما نؤمن لن يبقى المجهول مجهولاً، ومهما كان الإيمان ضعيفاً، سيزول انعدام المعنى بنفس النسبة، وإن حماسة الإيمان هي الشيء الوحيد الذي يمكنه التغلب على انعدام المعنى<sup>6</sup>. لكن لماذا لا يعبأ

<sup>4</sup> - Lemke, Subjectivity in Kierkegaard: A Reassessment, p 4.

<sup>5</sup> - Hannay & Marino, Cambridge Companion to Kierkegaard, pp 171 - 174.

<sup>6</sup> - Lemke, Subjectivity in Kierkegaard: A Reassessment, p 5.

كير كيغارد بالحقيقة الآفاقية للإيمان؟ يرى كير كيغارد أن الإيمان بالله يستدعي علاقة غير متناهية، وإن هذه العلاقة والاهتمام لن يتم الحصول عليها عبر المعرفة الخارجية والآفاقية، بل من خلال العثور على المعرفة الذهنية والأنفسية<sup>7</sup>. بالإضافة إلى ذلك إن كانت تلك الحقيقة آفاقية وخارجية، فإنني على كل حال أستطيع الحكم بشأنها وانتقادها، وعلى هذا الأساس فإنني سوف لا أكون بحيث أعيش وأموت من أجلها. إن كليماكوس (الاسم المستعار لكير كيغارد) في كتابه "حاشية غير علمية على بعض الكتابات الفلسفية" المنسوبة إلى الناقد والكاتب المسرحي الألماني غوتهولد أفرايم ليسنغ (1729-1781)<sup>8</sup>، يشرح بوضوح دليل عدم مبالاة كير كيغارد تجاه الحقيقة الآفاقية المرتبطة بالإيمان، وذلك إذ يقول: "لو أن الله وضع جميع الحقيقة في يمينه، ووضع السعي الدؤوب في الوصول إلى الحقيقة في شماله، وقال لي: اختر أيهما تشاء، فإنني سأرمي بنفسي لا شعورياً على يساره، وسأقول له: أبتاه ساعدني، فإن الحقيقة الصرفة والمحضنة هي أنت ولا أحد سواك"<sup>9</sup>.

### رفض رؤية هيغل بشأن حقيقة الإيمان

يقوم ادعاء هيغل على: "إن العقل حقيقة، وإن هذا القول هو الحقيقة العقلية الوحيدة". وإن الطريق الوحيدة لبيان الحقيقة هو النظام العلمي، والذي يحضى بالقيمة هو الوعي والمعرفة وحدها<sup>10</sup>. لهيغل رؤية مطلقة ومجردة تجاه العالم، فالفرد من جهة هو التاريخ، ومن جهة ثانية هو الله أو المطلق.

أما عند كير كيغارد فإن هذا مجرد وهم لا يمت إلى الواقع بصلة، ذلك إن للحقيقة

<sup>7</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, pp 14, 17, 57.

<sup>8</sup> - لقد تأثر كير كيغارد فيما يتعلق بالتفكير الأنفسي والآفاقي والقفزة نحو الإيمان بـ (ليسنغ).

<sup>9</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p 106.

<sup>10</sup> نقلاً عن: Hannay & Marino, Cambridge Companion to Kierkegaard, p 107.

أنواعاً مختلفة، الحقيقة ليست عقلية فقط، بل هناك حقيقة وجودية أيضاً، الحقيقة المتعلقة بالإيمان هي من نمط الحقيقة الوجودية<sup>11</sup>. إن كيركيغارد مضافاً إلى مخالفته لحتمية هيغل في قوله بالتسوية بين الحقيقة والعقل، يعترض بشكل خاص على نزعه العقلية والآفاقية في فهم الإيمان، إذ يقول: "إن حقيقة الإيمان لا تحصل من خلال الانتقال بين المقدمات كما صنع ديكرت وهيغل"<sup>12</sup>.

إن نظام هيغل وإن كان حسناً بالنسبة إلى خارج الأشياء، بيد أننا نعيش مع الأشياء لا خارجها. إن تهكم كيركيغارد إنما يتوجه إلى الموقف العقلي لهيغل ورفض علمه الحصولي، وهو ينزع إلى العلم الحضوري بالحقيقة<sup>13</sup>. وإن جهوده تصب في إثبات أن بإمكان الإنسان إنجاز الحقيقة في وجوده دون الحاجة إلى توسيط العلم الحصولي، وإن التفكير العقلي والمنطقي يحرمنا من الإدراك الحضوري<sup>14</sup>.

## 6-2- الاهتمام بالحقيقة الأنفسية للإيمان

تناول كيركيغارد موضوع الحقيقة الأنفسية والذهنية للإيمان في كتابيه الهامين:<sup>15</sup>

<sup>11</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p 176; McDonald, "Soren Kierkegaard", The Internet Encyclopedia of Philosophy, p 62.

<sup>12</sup> - Climacus, Philosophical Fragments.

<sup>13</sup> - Rasmussen, "Between Irony and Witness: Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope, and Love", New York: London: T & T Clark International, p 149.

<sup>14</sup> - Notabene, Prefaces, Light Reading in Various Estate According to Time and Opportunity, p 58;

مستعان، كركغور متفكر عارف بيثيه (كيركيغارد مفكر ذو نزعة عرفانية)، ص 63 و68 و70 و72.

<sup>15</sup> - لمزيد من الاطلاع بشأن الحقيقة الأنفسية للإيمان أنظر:

Hannay & Marino, Cambridge Companion to Kierkegaard, p 114;



"شذرات فلسفية"، و"حاشية غير علمية". وقد ألف هذين الكتابين تحت اسم مستعار هو "يوهانس كليماكوس". وكلمة "كليماكوس" تعني السلم. إقتبس كيركيغارد هذا الاسم من كتاب إغريقي اسمه "سلم نحو السماء"<sup>16</sup>. في السلم هنا إشارة إلى عدم جدوى المقدمات المنطقية التي ساقها كل من ديكارث وهيجل، وإنه لا بد من العثور على سلم روحي وباطني. إن كليماكوس في هذين الكتابين لا يمثل شخصية مؤمنة، لكنه يعلم أن المعرفة الآفاقية والخارجية فيما يتعلق بالله لا تناسب الإنسان الذي هو مخلوق ذهني وباطني، بل هي غير ممكنة أيضا، وعليه لا بد من العثور على معرفة تسوق الروح إلى الله، وليس هناك من سبيل غير سبيل الإيمان<sup>17</sup>.

لقد استلهم كيركيغارد التوجه الأنفسي والذهني، وعدم الاهتمام بالخارج، والاهتمام بالباطن للمرة الأولى من سقراط. إن تهكم سقراط في خطابه الموجه إلى جماهير الشعب يكمن في أن العالم يفقد اعتباره، وتتم دعوة الإنسان إلى الارتباط المطلق بداخله، هذا هو الارتباط الذهني مقابل الكلبي<sup>18</sup>. كتب كيركيغارد رسالته الدكتوراه تحت عنوان: "حول مفهوم التهكم مع إشارة خاصة لسقراط"، وهو بطبيعة الحال يستلهم سقراط في ما يتعلق بالتفكير الأنفسي. غير أن أسلوب كيركيغارد يختلف عن أسلوب سقراط في تغيير الرؤية من الخارج إلى الداخل، ومن الخارج إلى الذهن. يعمد سقراط من خلال نظرية الاستذكار<sup>19</sup> إلى إلفات انتباه الإنسان إلى الماضي، ويرى أن الحقيقة تكمن في داخل

---

Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, pp 129 – 257, 301 – 360, 385 – 560.

<sup>16</sup> - اسم الكتاب (Klimax tou Paradisiou) وهو يعود إلى القرن السادس للميلاد.

<sup>17</sup> - Climacus, Johannes Climacus.

<sup>18</sup> - Hannay & Marino, Cambridge Companion to Kierkegaard, p 127.

<sup>19</sup> - إن نظرية الاستذكار لسقراط. التي تم بسطها بشكل أعمق من قبل تلميذه أفلاطون. ترى الإنسان عالما بكل شيء في عالم المثل، لكنه نسي جميع هذه المعلومات عندما نزل إلى عالم المادة، وإن استذكار هذه الأمور التي نسيها إنما تكون عبر العودة إلى الداخل ومن خلال السلوك الباطني.

الإنسان بالاتجاه نحو الماضي، أما كيركيغارد فإنه يلفت انتباه الإنسان إلى الحقيقة الأبدية، التي يجب أن يتم الحصول عليها في المستقبل<sup>20</sup>.

يذهب كيركيغارد في السلوك الأنفسي إلى الحد الذي لا ينكر فيه الحقيقة الأفاقية لله، لكنه يبدو مقتنعا بكلام الفلاسفة المشككين حيث يذهبون إلى عدم الإيمان بالإله المتشخص والمستقل. فهو يقول إن الاعتقاد بالإله المتشخص والمتعين يعيق السلوك الأنفسي للإيمان. إن الإله الخارجي والشخصي إنما يحتاج إلى الإيمان الأفاقية والخارجي<sup>21</sup>. إذن من الأفضل أن لا نفترض إلهًا متشخصًا وخارجيًا.

### 6-3- العلاقة الوجودية للإيمان

"ليست المسيحية نظرية أو معلومة، بل إنها علاقة وجودية"<sup>22</sup>. يرى كيركيغارد أننا إذا اعتبرنا المسيحية مجرد معلومة أو نظرية نكون قد ارتكبنا خطأ كبيرًا، فالمسيحية عبارة عن ارتباط بالمعلم وليس بالمعلومة. وأساسا فإن حقيقة المعلم في الإيمان أهم من المعلومة نفسها. وإن العلاقة والارتباط بالسيد المسيح أهم من نصوص المسيحية<sup>23</sup>. لكن ما هو السبب في ذلك؟ هذا ما يجب عنه نوثيل س. آدمز، طبقا لتحليله بشأن الارتباط قائلا: إن كل ارتباط بأي مسألة يمكن تحقيقه من خلال إحدى صورتين: فإما أن يكون هذا الارتباط مباشرا، أو غير مباشر. وفيما يتعلق بالارتباط المباشر ينصب تفكيرنا على ذات الموضوع، أما الارتباط غير المباشر فينصب تفكيرنا فيه على ذات الارتباط. إذا ركزنا في الارتباط كل اهتمامنا على الموضوع، فإننا سنغفل عن ذات الارتباط وما يكتنفه. الارتباط

<sup>20</sup> - McDonald, "Soren Kierkegaard", The Internet Encyclopedia of Philosophy, p 8.

<sup>21</sup> - Afham & Others, Stages on Lifes Way: Studies by Various Persons, p257.

<sup>22</sup> - Adams, Kierkegaard's Conception of Indirect Communication in "The Dialectic of Ethical" and Ethical Religious Communication, p 1.

<sup>23</sup> - آندرسون، فلسفه کرکگور، ص 112.

الأول علمي، بينما الارتباط الثاني إرادي. في الارتباط العلمي يتم طرح الافتراض أو الإمكان، أما فيما يتعلق بالارتباط الإرادي فالمطروح هو الواقعية. والارتباط الإرادي ينقسم بدوره إلى ثلاثة أنواع، وهي: الارتباط الذوقي، الارتباط الأخلاقي، والارتباط الديني. فعندما يكون التأكيد في الارتباط الإرادي على الأطراف بدرجة واحدة، يكون الارتباط ذوقيا، وعندما يكون التأكيد على مستقبل الارتباط، يكون الارتباط أخلاقيا، وعندما يكون التأكيد على الرابط يكون الارتباط دينيا<sup>24</sup>. وعليه ففيما يتعلق بارتباطنا بالدين يكون لنفس ارتباطنا بالدين أهمية وليس للتدقيق والتمعن في الموضوع، هذا أولا. وثانيا إن التأكيد يتم على الارتباط بمرسل الدين أي السيد المسيح، من هنا يقول كيركيغارد: "إن موضوع الإيمان ليس هو المعلومة، لأنه سيكون حينئذ عقليا ومناقضا للإيمان، إذ ستغدو المعلومة حينها أهم من المعلم، وإن موضوع الإيمان هي حقيقة المعلم"<sup>25</sup>.

هنا تكتسب الكيفية أهميتها بدلا من الماهية، بمعنى أننا إذا اعتبرنا الإيمان ارتباطا بالمسيح أو الله، فإن الذي يكون حائزا للأهمية بالنسبة إلى الفرد هو كيفية هذا الارتباط، وليس ماهية المسيحية أو المسيح أو الله. وإن الذي يمثل حقيقة إيمانه، هو حقيقة هذه العلاقة وكيفيتها، وليس الحقيقة الخارجية للمسيحية وماهية المسيح أو الله<sup>26</sup>. قال كيركيغارد: "إن الإيمان هو ارتباط خاص بالله"<sup>27</sup>. وخلافا لمن يقول بكفاية مجرد التلطف بالإيمان في تحقق الإيمان والاعتقاد بالله، فإن كيركيغارد يذهب إلى الاعتقاد بأن التدين

<sup>24</sup> - Adams, Kierkegaard's Conception of Indirect Communication in "The Dialectic of Ethical" and Ethical Religious Communication, pp 2 – 3.

<sup>25</sup> - آندرسون، فلسفه كر كگور، ص 112.

<sup>26</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, pp 199, 202, 384, 204; Climacus, Philosophical Fragments, p 43.

<sup>27</sup> - كر كگور، ترس ولرز (الخوف والفرع)، ص 16.

ارتباط مباشر ووثيق مع الله<sup>28</sup>. وعلى هذا الأساس فإن الحقيقة ليست هي الموضوع، إنما الحقيقة هي الارتباط. وفي ذلك يقول كيركيغارد: "إن مسألة الآفاقية هي: هل المسيحية على حق؟ والمسألة الأنفسية: ما هي علاقة الفرد بالمسيحية؟ وبعبارة أوضح: كيف يمكن لي أنا - يوهانس كليماكوس - أن أحصل على نصيبي من السعادة التي وعدتني بها المسيحية؟"<sup>29</sup>. إن المعرفة الخارجية ذات صلة بالحقيقة المسيحية، وإن المعرفة الذهنية والأنفسية ذات صلة بعلاقة الفرد بالمسيحية. وعلى هذا الأساس فحيث قلنا بأن الحقيقة المرتبطة بالإيمان أنفسية، فإن هذا يلزم منه القول بأن الإيمان سيتحول من الموضوع والمسألة إلى العلاقة والارتباط. وإذا اعتبرنا الحقيقة المرتبطة بالإيمان آفاقية، فإن هذه الحقيقة بالنسبة لنا لن تساوي شيئاً، سوى أننا كنا نقيم معها ارتباطاً ذهنياً وأنفسياً. من هنا قال كيركيغارد: إن الذي يقيم ارتباطاً خارجياً وآفاقياً مع الله لا يختلف عن الملحد؛ لأن الله بالنسبة إليه كما هو بالنسبة إلى الملحد ليس له وجود<sup>30</sup>. إن مراد كيركيغارد أنه ما لم يتمكن الفرد بنفسه وعلى المستوى الشخصي والذهني من الارتباط بالله، فإن الإيمان لن يتشرب في وجوده، ولن يحصل أذى تغيير في وجوده وحياته. إن على الشخص أن لا يكتفي بمجرد الاشتغال طوال عمره بما قاله الآخرون أو فكروا فيه، بل يجب أن تتفاعل الحقيقة وتحبب في وجود الشخص نفسه. لا يجب أن تبقى الحقيقة في وجود الفرد راكدة وجامدة، يجب أن لا يقف الفرد تجاهها بلا مبالاة. إذا أصبح الإيمان من الناحية الذهنية والأنفسية بالنسبة إلى الشخص حقيقياً، فإنه سيقرب من الله مباشرة، وحتى إذا انهارت جميع الأسس العالمية، ستبقى لديه ركيزة في نفسه يمكنه الركون إليها<sup>31</sup>. هناك مثال يذكره كيركيغارد لبيان الارتباط الوجودي للإيمان في قالب الحقيقة الأنفسية، وذلك إذ

<sup>28</sup> - آندرسون، فلسفه كر كگور، ص 62.

<sup>29</sup> - كيركيغارد، الأنفسية حقيقة ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 63.

<sup>30</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, pp 14 - 17.

<sup>31</sup> - مستعان، كر كگور متفكر عارف بيشه (كيركيغارد مفكر ذو نزعة عرفانية)، ص 87.

يقول: إن الرؤية الظاهرية للمسيحية بمنزلة الطريق، له حقيقة خارجية، لا يؤثر في ذلك إذا كان هناك سالك لهذا الطريق أم لا، ولا فرق أيضا في كيفية سلوك كل شخص لهذا الطريق، وما إذا كان سيسلكه بحماسة وشغف أم ببرود ولا مبالاة. فإن طريق المسيحية هي طريق المسيحية وكفى. أما من الناحية الباطنية فإن المسيحية ستكون طريقا بالنسبة إلى الشخص الذي يتبناها ويسلك طريقها، وإن هناك أهمية قصوى لطريقة وكيفية سلوكها<sup>32</sup>.

#### 6-4- إرادة الإيمان

"تبين من الواضح جدا أن الإيمان ليس معرفة، بل هو عمل يقع في دائرة الاختيار، إن الإيمان إن هو إلا تجل للإرادة، وكلما كان الاعتقاد عزما وتصميما فهو ليس استنتاجا، وإن الإيمان هو من أكثر الأنشطة الاختيارية مغامرة"<sup>33</sup>.

هل نعلم أولا إلى فهم المسألة، ونعتقد بصدقها وصوابها، ومن ثم نتخذ القرار بشأنها وعلى أساسها، ونصوغ اعتقادنا انطلاقا من ذلك، أم أن الأمر على العكس من ذلك تماما، بمعنى أن يكون هناك شيء أولا يسترعي انتباهنا ويستحوذ على أفكارنا، ثم يخلق لدينا حافزا تترتب عليه بعض الرغبات والمطالب، وهذا هو الذي يحدد نوع فهمنا واعتقادنا؟ بعبارة أخرى: هل قراراتنا ضاربة بجذورها في عقائدنا، أم أن عقائدنا هي التي تضرب بجذورها في قراراتنا؟ اختلف أنصار العقل وأنصار الإرادة في الإجابة عن هذا التساؤل. فذهب أنصار العقل إلى الاعتقاد بأن قراراتنا تستند إلى عقائدنا، وإن عقائدنا بدورها تستند إلى الأدلة والشواهد. في حين ذهب أنصار الإرادة إلى الاعتقاد بأن عقائدنا خاضعة لسيطرة إرادتنا. وإن رغباتنا ومطالبنا تلعب دورا أكبر وأكثر تأثيرا من عقولنا. ففي البداية تتبلور المطالب في الإنسان، وإن هذه المطالب هي التي تحدد نوع الأفهام حيال ذلك. انطلاقا من هذا الكلام يمكن القول بأن الإيمان عند كيركيغارد يقوم على الإرادة، فإن

<sup>32</sup> - Kierkegaard, Upbuilding Discourses in Various Spirits, p 289.

<sup>33</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, p 83.

كيركيغارد يقيم الإرادة في الإيمان بدلا من العقل بشكل صريح، ويعمل على إخراج الإيمان من دائرة المعرفة، ويعمل على تعريف سلوك الفرد في ضوء الإرادة المعرفية، ويرى أن ما يقوم به الفرد لا ربط له بمعلوماته، بل هو مرتبط بإرادته<sup>34</sup>. بطبيعة الحال هناك العديد من الآراء بشأن تفاصيل وجزئيات الإرادة المنظورة لكيركيغارد، فقد ذهب لويس بويمان إلى القول بأن كيركيغارد يرى أن العقيدة هي نتاج مباشر للإرادة<sup>35</sup>. بينما يذهب استيفان إيفانز إلى القول بأن كيركيغارد يرى أن العقيدة نتاج غير مباشر للإرادة<sup>36</sup>. ويذهب م. جيمي فيريرا إلى الاعتقاد بأن كيركيغارد يرى أن اعتناق المسألة قبل مقام العقيدة هو أمر إرادي، غير أن حصول الاعتقاد لا يكون إراديا<sup>37</sup>.

يقول بويمان في تعريف صاحب الإرادة: هو الشخص الذي يعتقد بأن الإيمان مسألة خاضعة لسيطرتنا وإرادتنا. ويعمد بويمان إلى تقسيم الإرادة إلى: إرادة اقتراحية، وإرادة توصيفية، ويقول بأن الإرادة التوصيفية تعكس إمكانية إرادة العقيدة، وأما الإرادة الاقتراحية فإنها تخطو بالإرادة من أجل تحقيق العقيدة. من وجهة نظر بويمان فإن عدم انتماء كيركيغارد إلى الحقيقة الأفاقية والخارجية للمسيحية، وعدم قوله بأن الإيمان

<sup>34</sup> - McIntyer, "Kierkegaard Soren Abye", Encyclopedia of Philosophy, p 62.

<sup>35</sup> - Pojman, "Kierkegaard on Justification of Belief", International Journal for Philosophy, pp 143 – 144, 71 – 73; Pojman, The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion; Pojman, "Kierkegaard on Faith and Freedom", International Journal for Philosophy of Religion 27 (1990), pp 41 – 61.

<sup>36</sup> - Evans, "Does Kierkegaard Think Beliefs Can be Directly Willed?", International Journal for Philosophy of Religion 27 (1990), pp 173 – 184.

<sup>37</sup> - Ferreira, Translation Vision: Imagination and will in Kierkegaardian Faith; Ferreira, "Kierkegaard's Faith: Te Condition and the Response", International Journal for Philosophy of Religion 28 (1990), pp 63 – 79.

حصيلة البينة، وكونه - بغض النظر عن عدم البينة واستحالة محتوى العقيدة - يرى الإيمان حصيلة العزم والقرار والإرادة، يثبت أنه ينتسب إلى القائلين بالإرادة الاقتراحية. من وجهة نظر بويمان فإن كير كيغارد يرى أن الإيمان - حيث يفتقر إلى المعنى، وحيث يكون متناقضا ومستحيلا - لا يمكن الحصول عليه إلا من خلال عامل الإرادة، وإنه في الأساس يرى الإيمان ليس علما، بل هو عمل، وهو عمل من النوع الإرادي أيضا.

من ناحية أخرى فإن إيفانز يعد أجزاء من كلام كير كيغارد - التي يستفيد منها بويمان في إثبات الإرادة المتطرفة والمباشرة والاقتراحية لكير كيغارد - مجرد مخالفات واعتراضات على هيجل الذي كان يروم الإعلان عن ضرورة الحقائق التاريخية، وتعريف المسيحية بوصفها حقيقة تاريخية. من هنا انبرى له كير كيغارد وعد الإيمان بالمسيحية قائما على أساس الإرادة دون العلم، وقال بأننا مهما بالغنا في البحث عن الدليل من أجل تحصيل اليقين، فإننا لن نوفق في ذلك إلا بفضل الإرادة<sup>38</sup> - كما يذهب، فيريرا في تفسير كير كيغارد، إلى تسمية المقام الأول من التعاطي مع المسيحية بمقام التقبل، وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن الفرد يتقبل الموضوعات الدينية بإرادته، ويدخل من خلال ذلك في علاقة وارتباط مع الله، إلا أن هذه الإرادة، والجهد الذي يقوم به يؤدي إلى قيام رابطة حقيقية بينه وبين الله، وهي التي نسميها بالإيمان، وحصول هذا الإيمان لا يمكن أن يكون إراديا. يمكن القول بأن تفسير فيريرا لإرادة كير كيغارد قريب من تفسير إيفانز ونمط من الإرادة غير المباشرة<sup>39</sup>.

على أية حال فإن القدر المتيقن هو أن كير كيغارد يطرح مسألة إرادة الإيمان، وإن كان هناك اختلاف في بيان مراده من هذه الإرادة، فهو يخرج من دائرة العقل، ويدخل في دائرة الإرادة، وإن ساحة الواقعيات والوجودات لا تحظى بأهمية عنده، إنما الذي يشغل اهتمامه هو الضرورات، وحيث يتعلق شوقه بشيء يجب القيام به، فإنه يترك ساحة

<sup>38</sup> - Jewell, Willed Faith and Belief.

<sup>39</sup> - نقلا عن أكبري، إيمان كروي (النزعة الإيمانية)، ص 71.

الوجودات للعلوم، ويدخل في ساحة الضرورات والواجبات، وذلك إذ يقول: "إن الذي لا أملكه حقيقة هو أن أكون على ثقة مما يجب علي أن أفعله أو لا أفعله. وإن العثور على هذا الشيء الحقيقي، هو الذي يمثل الحقيقة بالنسبة لي"<sup>40</sup>.

والسؤال المطروح هنا هو: ألا تلازم إرادة كيركيغارد الأهواء والرغبات، وتحرر الإنسان من جميع قيود العقل والواقع؟ ألا يكون كيركيغارد عندما يقول: أنا أترك تأثيراً على هذا، فإنه بدلاً من القول: هذا يؤثر فيّ، فهو حقيقة، مقترحاً للوهم والخيال لا غير؟ في توضيح هذا السؤال يجب القول: إن المفهوم الحقيقي من الناحية الذهنية، يعني أن الشخص الذي يدرك شيئاً من الناحية الباطنية، انطلاقاً من الرغبة العميقة، يعتقد بأنه حقيقي، حتى وإن كان لا يعرف عنه شيئاً، ولا يمكنه أن يعرف شيئاً. بعبارة أخرى: إن معيار الحقيقة الذهنية، هو الطلب والإرادة. وعندما يكون هناك تقبل ذهني وأنفسي، يوجد الإيمان على أساس نوع من القفزة الإرادية. وإن هذا النوع من الإيمان في الواقع هو أن الإرادة تتعلق مثلاً بأن "أ" حقيقة، وليس تعيين أو ضرورة أن الـ "أ" حقيقة. الإجابة عن هذا السؤال هي أنه من البديهي إذا كانت الإرادة بمعنى السلوك الأنفسي والباطني من أجل إيجاد الإيمان، فإن الإرادة حينها لن تكون بمعنى الإيمان المنبثق عن مجرد الرغبة والهوى، إذ ربما كانت تحرر الإنسان بحسب الظاهر من وظيفة الإصابة الخارجية، لكنها تضع على كاهله أكبر مسؤولية ألا وهي صحة الاعتقاد الذهني والباطني، وأن يكون الإيمان متشرباً في روحه وقلبه، وأن يشهد جميع وجوده بهذه الحقيقة وصحة ذلك الإيمان<sup>41</sup>. إن هذه المسؤولية أخطر من أن يمكن توظيفها بشأن الوهم والخيال.

## 6-5 - القفزة الإيمانية

"حتى إذا تمكن شخص من إثبات الله، يبقى من الضروري له للإيمان بوجوده أن

<sup>40</sup> - Bretall, A Kierkegaard Anthology, p 5.

<sup>41</sup> - Hannay & Marino, Cambridge Companion to Kierkegaard, p 112.



يقوم بقفزة، وهي قفزة من الإثبات نحو الوجود<sup>42</sup>. بعد أن اتضح أن الإيمان حقيقة أنفسية وليس حقيقة آفاقية، وأنه إرادة وليس معرفة، تصل النوبة إلى القفزة نحو الإيمان. ذكرنا أننا نواجه محدودية فيما يتعلق بالمعرفة النظرية في مورد متعلق الإيمان، كما تعود محدودية المعرفة إلى دليل آخر، وهو التفاوت المطلق بين الله والإنسان، وكذلك لتناقض التجسد في المسيحية. إذن السبيل الوحيد إلى الإيمان هو القفزة الإرادية<sup>43</sup>. إن القفزة هي ذات الاختيار واتخاذ القرار المفاجئ الذي يتخذه الإنسان باتجاه الإيمان. والسؤال الذي يرد هنا: ما هو الفرق بين القفزة الإيمانية وبين الإرادة الإيمانية؟ ألا يكفي أن نقول بأن الإيمان ليس موضوعا للمعرفة بل هو موضوع للإرادة؟ أم يجب حتما أن نستخدم مفهوم القفزة والثبوتية في مورد الإيمان؟

يمكن صياغة الإجابة عن هذا السؤال على النحو الآتي: ليس هناك إيمان من دون مجازفة أو ركوب الخطر. إن ركوب الخطر والمجازفة تعني أن لا يتمكن الفرد من التعرف على المخاطر والفرص، وأن لا يتعرف إلى مقدار الربح والخسارة، بل يدعن باحتمال أن لا يكون اختياره عمليا أو منتجا أبدا. يمكن لنا أن نتصور بوضوح أن الشخص الذي يروم الإيمان، لا مفر له من هذه المجازفة، وإن هذه المجازفة الكبرى لا تأتي من خلال مفهوم الإرادة الصرف، بل لا بد من القفزة أيضا<sup>44</sup>، وفي ذلك يقول كيركيغارد: "إن القفزة من الإمكان إلى الوجود، بل وحتى القفزة من الامتناع إلى الوجود، ليست قفزة نحو الإيمان الحقيقي والزمني القابل للاستبدال والاستدراك، بل هي شخصية بالكامل، وغير مضمونة النتائج، ويترتب عليها التزام كامل"<sup>45</sup>.

لكن هل تحصل هذه الإرادة والرغبة بشكل غير إرادي أو تلقائي بشأن إرادة الإيمان؟ يتم طرح هذا التساؤل وتكراره بشأن القفزة الإيمانية أيضا، إذ يقال: أليست

<sup>42</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, p 42.

<sup>43</sup> - Hannay & Marino, Cambridge Companion to Kierkegaard, p 209.

<sup>44</sup> - Ibid, p 221.

<sup>45</sup> - Ibid, p 216.

القفزة الإيمانية قفزة عشوائية عمياء؟ يجب كيركيغارد على ذلك بالنفي. إن القفزة الإيمانية لا تخلو من أي نوع من الاقتضاء والإيجابية، فحيث يمتلك الفرد أدلة وافية وكافية على عدم الوثوق بالعقل والمعرفة النظرية في موضوع الإيمان، فإنه يقفز نحو الإيمان بإرادته مباشرة. وعليه فإن قفزته ليست قفزة في الظلام<sup>46</sup>. إن تشديد كيركيغارد الكثير على القفزة الإرادية نحو الإيمان، يعني اختيار الإنسان الحر ومسؤوليته الشخصية في هذه الاتجاه، وليس بمعنى أن يبادر الإنسان بإرادته إلى الاعتقاد بكل أمر تافه أو غير معقول<sup>47</sup>.

### 6-6- الحماسة الإيمانية

"تعلمنا المسيحية أن طريق الوصول إلى الحقيقة أنفسي، وإن هدف المسيحية هو البلوغ بشدة وحدة الحماسة إلى أقصاها، غير أن الحماسة هي أنفسية، وليس لها أي تحقق آفاقي"<sup>48</sup>. بعد أن أعرب كيركيغارد عن عدم تفاعله مع الحقيقة الآفاقية في الدين، ومحدودية المعرفة بالنسبة إلى متعلق الإيمان، فإنه يصل إلى نتيجة مفادها أن السبيل الوحيد هو القفزة إلى الإيمان من خلال السلوك الباطني والأنفسي. وعندما يصل الدور إلى مفهوم القفزة الإيمانية، تتجلى ضرورة العناصر الذاتية في القفزة الإيمانية وهي العناصر المتمثلة بـ "الحماسة". إن الحماسة تعمل على تدارك الفراغ والمحدودية المعرفية المرتبطة بالإيمان، كما أنها أفضل وأكثر تأثيراً في الحقيقة الأنفسية والسلوك الباطني، كي لا تقهر في مواجهة الحقيقة الآفاقية والسلوك الخارجي، وأن تكون لديها حجة قابلة للاستناد والطرح. وفي ذلك يقول كيركيغارد: "عندما يجنح الإيمان نحو التناقص، ويفقد

<sup>46</sup> - Hannay & Marino, Cambridge Companion to Kierkegaard, 219; Evans, Kierkegaard on Faith and the Self, p 129.

<sup>47</sup> - Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, p 280.

<sup>48</sup> - كيركيغارد، الأنفسية حقيقة ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 70.

حماسته بالتدريج، وعندما يميل نحو حالة لا يمكن أن يسمى معها إيماناً، عندها سيكون بحاجة إلى البرهان، لكي يتعزز عليه ويفرض احترامه على جبهة الكفر<sup>49</sup>.

إن الشوق إلى اتخاذ القرار، والالتزام بالاختيار، والحزم في الانتقاء، يعتبر جزءاً ذاتياً من الحماسة. وإن الشخص الوحيد الذي يمكنه إيجاد التعهد والالتزام أي الإيمان في نفسه هو ذلك الذي يتمتع بشغف وحماسة وهم مطلق تجاه سعادته الأبدية. من هنا فإن الحماسة الإيمانية هي وحدها التي تدعونا إلى عدم اعتبار الإيمان حقيقة آفاقية. يكتب كير كيغارد: "لا ينبغي اعتبار التصور القائل بأن الالتزام الأنفسي ينبثق بطبيعته من صميم التفكير الآفاقي غفلة شريرة أو تجاهلاً ماكراً"<sup>50</sup>. ولكي يثبت كير كيغارد أن الحماسة الإيمانية تؤدي بنا إلى النظر إلى الإيمان بوصفه حقيقة أنفسية يسوق المثال الآتي: "هل الحق إلى جانب ذلك الشخص الذي يبحث عن الله الحقيقي وفق المنهج الآفاقي، وينشد الحقيقة التقريبية والظنية، أم إلى جانب الشخص الذي يختزن قلقاً لا حد ولا حصر له، فيما يتعلق بالارتباط بالله ويدفعه إلى التمسك به؟ لنأخذ مثلاً شخصاً يعيش في قلب الثقافة المسيحية، ويذهب إلى بيت الله الحقيقي، وتكون لديه معرفة حقيقية وتصور صائب بشأن الله، وهناك يمارس طقوسه العبادية، لكن دون أن يكون عنده أي إخلاص في النية، ولتأخذ إلى جانبه مثلاً شخصاً آخر يعيش في بلد ملحد لكنه يعبد الوثن بحماسة لا حد لها ولا حصر. فهل يكون الحق إلى حد أكبر مع الشخص الأول أم مع الشخص الثاني؟ إن أحدهما يعبد الله مخلصاً وإن كان سجوده للصنم، بينما الآخر يعبد الله الحقيقي نفاقاً ورياء، وبذلك لا يمكن أن يكون إلا وثنياً"<sup>51</sup>.

لا يريد كير كيغارد بهذا الكلام أن ينكر الحقيقة الآفاقية، إنما يروم تجاهلها. يذهب كير كيغارد إلى الاعتقاد بأنه يمكن لنا أن نتفاعل ونقول بأن الحماسة الإيمانية والإخلاص

49 - المصدر أعلاه، ص 68.

50 - المصدر أعلاه، ص 70.

51 - المصدر أعلاه، ص 73.

الذي يتمتع به ذلك المشرك – أي الحقيقة الأنفسية – قد يوصله في نهاية المطاف إلى الحقيقة الأفقية، لكن ما هو الشأن بالنسبة إلى المسيحي المنافق؟ ليست هناك أية حماسة ولا أية حقيقة في ذهنه وروحه، مهما كان الواقع المحيط به ليس سوى الحقيقة. من هنا نجد كيركيغارد يقول: "إن المسألة هي مسألة باطنية برمتها. وإن الكيفية الباطنية في أقصى مراتبها هي حماسة مطلقة، إن الحماسة المطلقة هي الحقيقة"<sup>52</sup>.

## 6-7 - تجديد الإيمان

إن الإيمان بحاجة إلى تجديد وتكرار وتحديث، فإن حصول الإيمان بالله لا يكون دفعة واحدة ويبقى إلى الأبد، بل يجب على الدوام استئناف الإيمان بالله من جديد. إن تجديد الإيمان هو نتيجة للماهية التي قمنا بتعيينها بشأن الإيمان حتى الآن. لقد اعتبرنا الإيمان حقيقة أنفسية، وطبيعي أن الذي يريد أن يكون حقيقيا في ذهن الإنسان وروحه فهو بحاجة إلى تجديد الالتزام بشأنه. لقد اعتبرنا الإيمان أساسا من سنخ الارتباط، وطبيعي أن كل ارتباط بحاجة إلى تجديد للميثاق حتى يبقى محتفظا بقوته وحيويته وعنفوانه، ولا يفقد شيئا من بريقه. واعتبرنا الإيمان اعتقادا إراديا، وقلنا بأنه نتيجة لقفزة الإنسان نحو الحياة الدينية، وطبيعي أن ما كان حدوثة إراديا، فهو في بقاءه بحاجة إلى بقاء الإرادة أيضا. ولاحظنا أن الإيمان حماسة وشغفا مطلقا، وأن الحماسة والشغف بحاجة إلى إحياء وإعادة. يذهب كيركيغارد إلى الاعتقاد بأنه إذا لم يتحقق تجديد في الإيمان، فإنه سيتحول إلى معلومة فلسفية، يكون الإنسان على معرفة بها، وليس على إيمان بها، والنتيجة التي سوف تترتب على ذلك لا محالة هي الإحباط<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p 201.

<sup>53</sup> - McDonald, "Soren Kierkegaard", The Internet Encyclopedia of Philosophy, p 8.

## 7- الإيمان الكامل

يتحدث كيركيغارد عن حركتين في الإيمان، وهما: "حركة التخلي"، و"حركة التحقيق". ويرى أن المؤمن الكامل هو الذي يقوم بكلتا الحركتين، ويراه الفارس والنبيل أو أبو الإيمان الذي يستحق أن نتخذه مثلاً يحتذى.

### 7-1- الاستسلام والتخلي

"وَحَدَّثَ بَعْدَ هَذِهِ الْأُمُورِ أَنَّ اللَّهَ امْتَحَنَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ لَهُ: يَا إِبْرَاهِيمُ! فَقَالَ: هَآنَذَا. فَقَالَ: خُذِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، الَّذِي تُحِبُّهُ، إِسْحَاقَ، وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرْيَا، وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ"<sup>54</sup>.

**المشهد الأول:** بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يسطحب إسحاق إلى المذبح، وهناك يرمي إسحاق بنفسه على قدميه يستدر عطفه ويسأله أن يرحم شبابه ومستقبله. إن إسحاق لا يستطيع أن يفهم أباه، يتخذ إبراهيم ملامح مخيفة وقاسية، يأخذ بخناق ولده ويقول: أيها الولد الجاهل، هل تتصور أنني أعبد الله؟! كلا فأنا وثني، وهذه هي رغبتى وليست رغبة الله.

**المشهد الثاني:** بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يسطحب إسحاق إلى المذبح، يبدأ بجمع الحطب بهدوء، يشد وثاق إسحاق، ثم يستل سكينه، فينزل الله كبشا، يعمد إبراهيم إلى التضحية بالكبش، ويقفل راجعا إلى بيته، لكن وجهه لا يرى الفرح أبدا.

**المشهد الثالث:** بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يسطحب إسحاق إلى المذبح، لكن لا يبدو عليه الهدوء والطمأنينة أبدا، أفليس هذا الأمر معصية؟ وهل هناك معصية أكبر من هذه المعصية! وهل يمكن الصفح عن هذه المعصية؟

**المشهد الرابع:** بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يسطحب إسحاق إلى

<sup>54</sup> - الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثاني والعشرون، الفقرة الأولى.

المذبح، لكنه حيث يعود أدراجه بصحبة إسحاق إلى البيت، لا يتحدث عن هذه الواقعة، ولا يطلع أي شخص آخر بشأنها.

**المشهد الخامس:** بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يصطحب إسحاق إلى المذبح، ويبدأ بالتضرع إلى الله استدرارا لعطفه ورحمته.

**المشهد السادس:** بعد أن سمع إبراهيم بهذا الأمر الصادر من الله، يصطحب إسحاق إلى المذبح، وعندها يتوجه بالخطاب إلى الله: "اللهم لا تمتهن هذا القربان، رغم أنني أعلم بأن الرجل العجوز لا يمكن أن يعدل شيئا بالقياس إلى الولد الموعود"، ثم يعطن فؤاده بالسكين<sup>55</sup>.

ما هي الغاية التي يرمي إليها كيركيغارد من وراء عرض قصة إبراهيم وإسحاق، والمشاهد المختلفة والمتنوعة التي يمكن تصورها – والتي هي بأجمعها غير حقيقية بحسب الواقع عن هذه القصة؟ إن كيركيغارد يسعى من خلال هذه المشاهد إلى بيان الحركة الأولى من الإيمان، التي هي التخلي والتسليم، وبطبيعة الحال فإنه يعمل على تصوير عدم اكتمال الإيمان على هذا النحو من خلال حركة التخلي والتسليم. عندما سمع إبراهيم أمر الله بالتضحية بإسماعيل<sup>56</sup>، نجده في الواقع مستسلما لأمر الله، يتخلى عن كل شيء في سبيل الله، ويترك جميع الأشياء بشكل مطلق، ليثبت إيمانه بالله. بيد أن تحقق التسليم والرضا يمكن أن يصدر عن غيره أيضا. وعلى الرغم من أن الإيمان الكامل لا يتحقق دون تحقق هذه المرحلة، غير أن التسليم والرضا ليس هو الإيمان الكامل<sup>57</sup>.

وفيما يلي نستعرض نقاط ضعف كل واحد من هذه المشاهد التي هي في الحقيقة

<sup>55</sup> - كر كگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 36.39.

<sup>56</sup> - يبدو أن ذكر إسماعيل هنا قد صدر سهوا من قبل مؤلفة هذا الكتاب، وإن كانت هذه الرواية هي المتداولة إسلاميا، لكن المفروض أن القصة مروية عن كيركيغارد نقلا عن التوراة، وقد أثبتناه كما هو رعاية للأمانة "المعرب".

<sup>57</sup> - مستعان، كر كگور متفكر عارف پی شه (كيركيغارد مفكر ذو نزعة عرفانية)، ص 94.

نماذج وأمثلة عن التسليم والتخلي:

إن إبراهيم في المشهد الأول حيث يسعى إلى تشويه سمعته وإسقاطها من عين إسحاق، لكي يبرر فعلته لإسحاق وغيره من خلال إظهار نفسه ملحدا وثنيا، وأنه لا يؤمن بالله بشكل كامل. إنه لا يعتقد بالمحال والتحقيق المتكرر مع إسحاق، ويبحث بنفسه عن تبرير تسليمه وتخليه في أعين الآخرين، وذلك بأنه يظهر نفسه للآخرين بوصفه ملحدا وثنيا عديم الأخلاق.

في المشهد الثاني حيث يستعيد إبراهيم ولده إسحاق، لا يمكنه أن يكون فرحا، إذ ليس له إيمان تام بالله، فقد ضحى بأفضل ما عنده في سبيل الله، وجعل الإيثار الكبير من أجل الله بديلا عن الإيمان بالله، فهو يقول لنفسه: الآن قد ضاع كل شيء، فقد أراد الله إسحاق، "وأنا أضحي به وأضحى بجميع أفراحي"<sup>58</sup>. إن إبراهيم لا أمل له بالحفاظ على إسحاق، ومن هنا فإنه يستل سكينه دون أدنى أمل بنجاته أو الحصول على نتيجة مفرحة<sup>59</sup>. إن استعادة الشيء الذي يتخلى عنه الفرد من خلال التضحية به مؤلم وموجع، يززع السلام والهدوء الذي صنعه الإنسان لنفسه. إن الحزن، والإحباط الإبراهيمي الذي عمد إلى التضحية بجميع آماله وأفراحه ليس هو الإيمان الكامل. "كل ما سوى الإيمان، إنعدام للأمل"<sup>60</sup>.

أما في المشهد الثالث الذي يرزح فيه إبراهيم تحت وطأة الشك والترديد، يبدو له ما قام به ذنبا عظيما، ليس لديه إيمان كامل بالله. وهو يتصور أن الله قد تلاعب به، حيث يطلب منه أن يقتل المعجزة التي تحققت بلطفه، بمعنى أن يقتل بيده إسحاق الذي وهبه إياه بعد بلوغه سن الهرم والشيخوخة، ومع كون امرأته عاقرا<sup>61</sup>. ألم يعده الله أنه سيغفر

58 - كر كگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 59.

59 - فريتهوف، كيركيغارد (السيرة والأعمال)، ص 61.

60 - كر كگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 60.

61 - المصدر أعلاه، ص 44.

لجميع الأمم ببركة نسله؟ ألم يكن من الأجدى أن لا يكون إبراهيم مختاراً من قبل الله<sup>62</sup>؟ إن سوء الظن هذا دليل على التسليم المترامن مع عدم الإيمان.

في المشهد الرابع نجد إبراهيم بعد التحقيق مع إسحاق، يكتّم القصة في صدره، ولا يذكرها لأي أحد، وليس لديه إيمان كامل بالله، فهو لا يؤمن بأن الله يجعل كل أمر ممكناً، فلا يكون الموضوع مفهوماً عنده، ولا يمكنه إغماض عينيه والاستغراق في المحال بهدوء وسكينة<sup>63</sup>.

لا نجد إبراهيم في المشهد الخامس بعد سماعه أمر الله – حيث يبدأ بالتضرع والبكاء أملاً في استدرار عطف الله، عله يترحم عليه ويتراجع عن أمره – مؤمناً كامل الإيمان بالله – فهو يخاطب الله: "أين ذهبت سبعون سنة من الانتظار الإيماني؟! من الذي يسرق منسأة العجوز؟! من الذي يروم كسر عكاز الهرم الضعيف؟! من الذي يريد أن يسلب هذا العجوز طمأنينته وراحته؟! أليس من الأجدى أن ترحم هذا الرجل الذي أكلته السنون أو أن ترحم هذا الطفل البريء؟!"<sup>64</sup>. إن هذا التضرع دليل على التسليم، في الوقت نفسه هو دليل على عدم الإيمان بلطف الله.

في المشهد السادس حيث يعمد إبراهيم إلى الانتحار بعد سماع أمر الله، لا نجده مؤمناً بالكامل، فهو يوظف جميع طاقته وقوته من أجل التخلي عن إسحاق، فلا يبقى لديه حتى شيء ضئيل منها ليعيد له حتى القليل، نراه يشرب كأس الحزن العميق جرعة واحدة، ويتخلى عن كل شيء حتى حياته، ولا نجده على ثقة بالمستحيل، كي يعطيه قوة وحماسة لمواصلة الحركة إلى التحقيق المستحيل<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> - المصدر أعلاه، ص 43.

<sup>63</sup> - آندرسون، فلسفه كر كگور، ص 120؛ مستعان، كر كگور متفكر عارف پی شه (كيركيغارد مفكر ذو نزعة عرفانية)، ص 92 و 99.

<sup>64</sup> - كر كگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 45.

<sup>65</sup> - المصدر أعلاه، ص 21 و 76؛ آندرسون، فلسفه كر كگور، ص 120.



## 7-2- الإيمان بتحقيق المحال

"لقد حفظت أجيال متعاقبة قصة إبراهيم عن ظهر قلب، لكن كم منهم حرم لذة العيش وطيب المنام؟ الجميع يروم الحصول على فهم الكنوز الكامنة في قصة إبراهيم دون أن يبذل مجهودا يذكر! الكل يثنون على إبراهيم، لكن كيف؟ الجميع يروي هذا الكلام المبدول: "إن عظمته تكمن في أن عشقه لله بلغ به مرحلة أضحى معها على استعداد للتضحية بأعز ما يملك في سبيل الله" .. إن الذي يفكر على هذه الشاكلة يمكنه أن يشرب قهوته باسترخاء أثناء تأمله في هذه الحقيقة، ويمكن للسامع أن يمدد رجله بكل ارتياح .. يبدو أن فهم هيجل بالغ التعقيد، إلا أن فهم إبراهيم أمر في غاية اليسر والبساطة! .. وكأن قصة إبراهيم قد تمت بنفس السرعة التي استغرقتها رواية قصته: حيث يركب إبراهيم سهوة جواده المطهّم، وما هي غير لحظات حتى يبلغ أرض المريا، وما أن يصل إلى هناك حتى يبصر كبشا، وينقضي كل شيء دون عناء! .. نحن ننسى أن إبراهيم إنما ركب على ظهر بغلة ضعيفة، بطيئة الحركة، حتى استغرقت رحلته ثلاثة أيام كاملة، واستغرقت عملية شحذ السكين وجمع الحطب منه مدة طويلة ... لكنني إذ أفكر في إبراهيم يتحطم كل شيء في كياني، وأستطلع كل لحظة من هذه المفارقة التي تمثل جوهر سيرة إبراهيم، في كل لحظة أنكفي على عقبي، دون أن أتمكن من فهم مقدار ذرة من هذه المفارقة العظيمة رغم الحماسة والشغف الذي أشعره في نفسي. تتقلص جميع عضلاتي من أجل تجسيد مشهد واحد من مشاهد هذه الواقعة، لكن في تلك اللحظة أشعر بالشلل .. أرى أن إبراهيم لا يصل إلى الطمأنينة إلا من خلال الاضطراب والقلق، ولا يعمل على إنقاذ المحبوب غير ذلك الذي يسقط في الهاوية"<sup>66</sup>.

يذهب كيركيغارد إلى الاعتقاد بأن الإيمان التام الذي يتمتع به إبراهيم يكمن في ثقته بأن الله قادر على تحقيق المستحيل، بمعنى أنه "مؤمن بالمحال". إن إبراهيم في الوقت الذي يقوم باتخاذ الخطوة الأولى من الإيمان، أي أنه يترك ويسلم كل شيء إلى الله، يقوم

<sup>66</sup> - كركگور، ترس ولرز (خوف ورعده)، ص 50 و51 و56 و79.

باتخاذ الخطوة الثانية من الإيمان، بمعنى استعادة الشيء الذي تركه أيضا. إن إبراهيم في الوقت الذي استل فيه سكينه ليضحي بولده، كان مؤمنا بأن الله سيعيد إسحاق إليه؛ لأن الله كان قد وعده بأن يبارك له في نسله من صلب إسحاق. ولثقتة بتحقيق وعد الله كان مؤمنا بالمحال، كان ينشد هذا المحال. ألا وهو المحال المتعلق بالمحافظة على إسحاق وعودته إلى أبيه: "سار إبراهيم ببطء، طوال هذه المدة كان مؤمنا. كان مؤمنا بأن الله لا يريد منه إسحاق. لقد كان مؤمنا باللطف المحال. بدأ يتسلق الجبل، حتى في اللحظة التي أخرج سكينه وبان له لمعانها؛ كان مؤمنا بأن الله لا يريد إسحاق، كان مندهشا من نتيجة العملية. لكن بحركة مزدوجة عاد الإيمان إلى حالته الأولى، واستعاد إسحاق، فكانت فرحته به أشد من الأولى"<sup>67</sup>.

إن الإيمان التام هو أن يقوم الإنسان بتسليم نفسه وينقاد إلى الله، أن يترك كل شيء له، حيث يبدو له من المحال استعادة ما تركه، لا ينكر إمكان تحقق المحال، بل يطلب هذا المحال لثقتة بأن الله قادر على تحقيق كل شيء مهما كان مستحيلا<sup>68</sup>:

"إن المؤمن يدعو أفكاره المتوثبة إليه، ثم يشرذم بها إلى جميع الجهات، وعندما تعود إليه جميعا، كما تعود أسراب الحمام الزاجل بالأخبار المؤسفة، وتخبره باستحالة الأمر، يبقى محتفظا بهدوئه واطمئنانه، ولا يفقد الأمل، ثم يسرحها ليبقى وحده ويمارس عمله بالتوكل على الله"<sup>69</sup>.

يشير كيركيغارد باستمرار وبشكل غير مباشر إلى حادثة فسخ خطوبته من حبيبته ريجين أولسن. وهذا الأمر ذو صلة بما نحن فيه، فقد كان كيركيغارد يشعر بأن عليه التخلي عن ريجين قربة إلى الله، لكنه أدرك فيما بعد أن الإيمان الأكبر بالله يكمن في أن يكون المرء على ثقة بأن الله يمكنه أن يقوم بكل مستحيل، وكان بإمكانه أن يحتفظ

<sup>67</sup> - المصدر أعلاه، ص 60.

<sup>68</sup> - المصدر أعلاه، ص 18. 19.

<sup>69</sup> - المصدر أعلاه، ص 68.

بريجين أيضا ولا يتخلى عنها<sup>70</sup>. إن المراد من الإيمان الأكبر في الحقيقة هو الخطوة الثانية من الإيمان الذي هو اليقين باستعادة المرء لما تخلى عنه. كان كيركيغارد يتصور أن الإيمان ينتهي بخطوة الترك والتسليم، كان يخشى من أن التعلق بالأشياء يبعده عن الله، في حين أنه أدرك فيما بعد أن الإيمان التام لا يتحقق إلا بعد أن يثق بقدرته الله على فعل المستحيل، وإعادة ما تخلى عنه الإنسان في سبيله، لذلك ينبغي أن يزداد تعلقا باستعادة ما تخلى عنه، ويزداد يقينا بالله في تحقيق المحال.

إن الحقيقة الهامة هي أن إبراهيم في هذه الحياة الدنيا كان مؤمنا باستعادة ما يتخلى عنه في سبيل الله، بمعنى أنه كان مؤمنا بأن إسحاق سيكبر في هذه الأرض، وأنه سيكرم من قومه، وإن إبراهيم سيعرف بين الأمم إلى الأبد من خلال نسله من إسحاق. لم يكن إيمانه باستعادة إسحاق يرتبط بما بعد هذه الحياة الدنيا وعالم ما بعد الموت. ولو أن إيمانه باستعادة إسحاق كان مقتصرًا على الحياة الآخوية، لكان من دون شك قد تخلى عن كل شيء، ليخرج مسرعًا من هذا العالم الذي لا ينتمي إليه<sup>71</sup>، وعندها فإن استعادة إسحاق لن تكون أمرًا مستحيلًا، وإن المطالبة به والاعتقاد واليقين بذلك لن يكون هو ذروة الإيمان. يقول كيركيغارد: "لنفترض أن إسحاق كان قد ضحى به بالفعل، لكان إبراهيم مؤمنا أيضًا. فهو لم يعتقد أنه سيغفر له في العالم الآخر، وإنما كان على يقين من أنه سوف يسعد في هذه الأرض. فكان بإمكان الله أن يهبه إسحاق آخر، كما كان بإمكانه إعادة الحياة لإسحاق الذي ضحى به. لقد كان مؤمنا بتحقيق المحال، وذلك لأن كل محاسبة عقلية كانت معلقة منذ القدم"<sup>72</sup>.

لكي يثبت كيركيغارد إمكان تحقق الإيمان الكامل لغير إبراهيم من سائر الأفراد وخاصة الأفراد المعاصرين لنا، يذكر نموذجًا ومصداقًا يجسد من خلاله فارس الإيمان

<sup>70</sup> - Bretall, A Kierkegaard Anthology, p 126; Kirmmse, Encounters with Kierkegaard, a Life Seen by his Contemporaries, p 36.

<sup>71</sup> - كر كگور، ترس ولرز (خوف ورعدة)، ص 44. 45.

<sup>72</sup> - المصدر أعلاه، ص 60.

المعاصر، وذلك إذ يقول: "يا إلهي الكبير! إنه فارس الإيمان! على الرغم من هيئته الشبيهة بجبابي الضرائب! لكنه هو على حقيقته. ها أنا أنظر إليه من قمة رأسه إلى أخمص القدم. إنه رجل محب للحياة. لا يحمل أدنى أثر ينسبه إلى الفروسية في حلبة الإيمان، فهو يستمتع بكل شيء، يحب كل شيء. يبدي تفاعلاً شديداً وتفانياً في عمله. يذهب إلى الكنيسة في كل يوم أحد، ولا يبدو عليه أي أثر سماوي. عند الغروب يعود ادراجه إلى منزله، ويمني النفس أثناء الطريق بأن زوجته ستستقبله بطبق شههي من الشواء المتبل الساخن والطازج والمحاط بأنواع الخضروات. إن طريقة تناوله للطعام تصلح أن تكون دعاية ناجحة لتسويق الأصناف التي يأكلها، حيث يأكل بحماسة وشهية. وبعد الفراغ من طعامه يجلس أمام النافذة ويشعل سيجارة فاخرة ويمتغ بصره بالنظر إلى الفضاء الخارجي .. يا لها من حياة تافهة، لكن هذا هو الواقع، انه سعيد بجميع لحظات هذا الواقع، وهو على استعداد لكي ينفق كل ما يملك من أجل أن يحظى بكل لحظة من هذه اللحظات، لكنه مؤمن بالمحال، وهو لذلك لا يقوم بأدنى عمل إلا بالاعتماد والتعويل على هذا الإيمان"<sup>73</sup>. إن فارس الإيمان المعاصر الذي يصوره كيركيغارد، يعكس مراده من الإيمان التام بشكل واضح وصريح، فالإيمان التام هو أن يقوم الفرد في كل لحظة من حياته بالتخلي عن كل ما يملك، ويستسلم لله، في تلك اللحظة نفسها يحصل على كل ما تخلى عنه بفضل إيمانه باللطف المحال. حتى إبراهيم الذي رأينا فيه المصدق البارز للإيمان الكامل في واقعة تضحيته بإسحاق، كان في حالة تضحية مستمرة في جميع لحظات حياته، ويتوقع استعادة ما ضحى به في سبيل الله. ان طلب المحال والإيمان بالمحال حتى بالنسبة إلى ولادة إسحاق أيضاً، فقد بلغ إبراهيم من الثقة بإمكان المستحيل على الله بحيث طلب الولد رغم كونه طاعناً في السن، ورغم كون زوجته عاقراً، وقد حصل على ما أراد بفضل إيمانه باللطف المحال<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> - المصدر أعلاه، ص 64 .65.

<sup>74</sup> - المصدر أعلاه، ص 44.

## 8- العقل والإيمان

ما العلاقة بين العقل والإيمان عند كيركيغارد؟ هناك من يرى ان الإيمان منسجم مع العقل، وهناك من يراه متعارضاً مع العقل، وهناك من يراه مجانبا للعقل. وأما الفئة التي لا تقيم أي علاقة بين الإيمان والعقل، فإنها ترى الإيمان غير عقلي، لكنه لا يعارض العقل. إن إيمان كيركيغارد لا ينسجم مع العقل؛ لأن مفارقة التجسد في المسيحية لا تسمح بأن يكون الإيمان منسجماً مع العقل. لكن هل الإيمان عند كيركيغارد معارض للعقل أو مجانب له؟ إن معارضة العقل بأن يكون الإيمان مخالفاً للعقل، أما مجانبة العقل فيعني أن يتخطى الإيمان العقل. وإننا نشاهد كلا هذين الأمرين عند شرّاح كيركيغارد، لكن الحق يرجح كفة مجانبة الإيمان للعقل عند كيركيغارد.

### 8-1 - عدم تقبل العقل للإيمان

"ما هو الأمر اللامعقول؟ إن الأمر غير المعقول هو أن تدخل الحقيقة السرمدية اللازمانيّة دائرة الزمان، وأن يدخل الله حيز الوجود، وأن يدخل عالم الدنيا، وأن يغدو كبيراً، يكون تماماً كأبي إنسان آخر، وأن لا يغدو بالإمكان تمييزه عن سائر أفراد البشر"<sup>75</sup>. يدعي المسيح أنه إله وأنه بشر، وهذا يعني أنه يدعي أمرين متناقضين<sup>76</sup>. ممكن التناقض هنا أن الله يدخل في الدائرة الوجودية، ويغدو مثل سائر البشر، لكن الوجود مرتبط بالإنسان وليس الله. وهذا من الناحية العقلية تناقض أو محال<sup>77</sup>.

إن تناقض التجسد ذو حدين. وإن الحد الأول هو تحول الأمر الأزلي إلى زمني، أو دخول الله في دائرة التاريخ والوجود، أما الحد الثاني فهو أزلية الأمر الزمني، بمعنى أن

<sup>75</sup> - كيركيغارد، الأنفسيّة حقيقة ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 79.

<sup>76</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, p 37.

<sup>77</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p 504.

الإنسان يصبح أزلًا عن طريق الارتباط بالله الذي دخل حقل التاريخ. من هنا فإن لتناقض التجسد وجهين:

الأول: الله في الزمان.

الثاني: الإنسان في الأزل<sup>78</sup>.

إن التناقض يشكل قلب الديانة المسيحية، وإن هذا التناقض لا يرفع من خلال الانهماك في صياغة الأدلة والبراهين. وأساسا هل يمكن من خلال إقامة الدليل أن نحول المحال إلى ممكن؟ وهل هناك من برهان أو دليل يمكنه القيام بهذا الدور؟ إذا كان مثل هذا الدليل موجودا فهو بحكم الممحاة، ولا يصح تسميته دليلا، فهو محو للمسألة وليس حلا لها<sup>79</sup>. المسيح إنسان بشكل كامل، وإله بشكل كامل. وكل محاولة من أجل رفع هذا التناقض تعني اعتبار التحقق الخارجي لشيء يستحيل تحقيقه على المستوى الخارجي، وإذا اعتبرناه خارجيا، كان الإيمان به نوعا من الغباء<sup>80</sup>. مضافا إلى ذلك فإننا إذا أردنا رفع التناقض بين الفرد الوجودي، ووجودنا، والفرد الثابت الأزلي، ووجود الله، وأن نقدم شرحا وتوضيحا بهذا الشأن، فإننا سنضطر إلى رفع هذا التناقض من خلال تبديل دائرتنا الوجودية وتحويلها إلى وجود ثابت، وهذا على خلاف نمطنا الوجودي، ويستحيل أن يكون ممكنا<sup>81</sup>.

لقد أوضح كيركيغارد في كتابه "حاشية نهائية غير علمية على مقتطفات فلسفية" كيف لا يمكن رفع التناقض والاستحالة القائمة في المسيحية، وجعلها محتملة، والإيمان

<sup>78</sup> - Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, p 226;

Climacus, Philosophical Fragments, p 46.

<sup>79</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p 182.

<sup>80</sup> - Ibid, p 185.

<sup>81</sup> - Ibid, p 218.

بها بعد ذلك<sup>82</sup>، ذلك لأن الأمر لا يغدو إيماناً، بل يكون علماً، وفي ذلك يقول كير كيغارد: "لنفترض شخصاً يريد أن يغدو مؤمناً - من هنا تبدأ الكوميديا - إنه يروم الحصول على الإيمان بمساعدة البحوث الآفاقية ونتائج ومعطيات التقريب والتخمين من خلال البحوث المستندة إلى الوثائق، فما الذي يحصل؟ بفعل تراكم الوثائق يتحول الأمر اللامعقول إلى شيء آخر، يغدو محتملاً، ومن ثم يسمي محتملاً على نحو أشد، وربما أصبح محتملاً على نحو أشد وأقوى ... إن كل قضية محتملة تقريبا، محتملة منطقياً، ومحتملة إلى حد قوي جداً، هي شيء معلوم تقريبا، معلوم على المستوى العملي، ومعلوم إلى حد كبير جداً، لكنها ليست متعلق الاعتقاد عن طريق الإيمان؛ لأن الأمر اللامعقول هو متعلق الإيمان، وإن التوجه القاطع الذي يمكن لنا أن نكونه بالنسبة إليه هو الإيمان، وليس العلم"<sup>83</sup>. شرح كير كيغارد في كتابه "التمرين في المسيحية" أهمية تناقض التجسد للإنسان قائلاً: "لو أن الإله - الإنسان كان قابلاً للفهم مثل سائر الأمور، لما عاد إلهاً أو منقذاً أو محبوباً، بل يكون عندها مثل سائر البشر"<sup>84</sup>. وعليه فإن هذا التناقض هو الذي يؤدي بالإنسان إلى الشعور بالتضاؤل والخضوع، ويجعله ملتزماً بمتعلق ذلك الإيمان. من هنا فإن كير كيغارد يقترح بأنه بدلاً من السعي إلى رفع هذا التناقض، يجب التمسك به والإصرار عليه، ذلك لأن التناقض يشكل المحتوى الوجودي للمسيحية. يجب الالتفات إلى معطيات التناقض لإدراك أن التناقض نافع ومفيد. وإن معطيات التناقض في المسيحية من وجهة نظر كير كيغارد على النحو الآتي:

**1- تغيير ماهية الإنسان:** إن المسيحية ليست بالأمر الموجود في داخل الإنسان على نحو فطري، بل هي متعالية، تفاض على الإنسان بشكل متسامي. إن التعاليم المسيحية من قبيل التجسد، إذا لم تبد متناقضة، فإنها ستكون متناغمة مع فطرة الإنسان، ولما عملت على تغيير ماهيته أبداً لتجعل منه إنساناً متعالياً.

<sup>82</sup> - كير كيغارد، الأنفسيّة حقيقة ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 79. 80.

<sup>83</sup> - المصدر أعلاه، ص 79. 80.

<sup>84</sup> - Anti-Climacus, Practice in Christianity, p 137.

**2- الالتزام الوجودي:** حيث يقوم التناقض في المسيحية، لا يمكن إقامة الارتباط العقلي معها، وعليه لا يكون الارتباط قائما مع المسيحية إلا من خلال التعهد والالتزام الوجودي. إن نتيجة الارتباط الوجودي هي التي ينشدها الدين المسيحي؛ إذ لا يمكن العيش على أساس المسيحية إلا من خلال الارتباط الوجودي. إن العلاقة والارتباط العقلي لا ينتج عنه سوى التفكير بشأن المسيحية.

**3- إمكان حب الله:** لقد عمد الله من خلال التجسد إلى تقريب نفسه من الإنسان، وإلى التقلب بشكل جزئي، لكي يتمكن الإنسان من الاقتراب والدنو من الله، ويتمكن من إبراز محبته وعشقه له، من أجل ان لا تتغلب عليه عظمة الله، وأن يختار الإيمان به بحرية، وأن يعود ذهنه ونفسه على هذا الحب. إن الله إنما يتمكن من إظهار عشقه من خلال التجسد، وإن هذا العشق هو الذي سيكون منشأ لتغيير وتكامل الإنسان، وإن الذي لا يمكن اجتنابه هو تناقض التجسد.

**4- إمكان استفادة الجميع:** إن الدين المسيحي لو كان بحيث لا يمكن فهمه لغير الأذكياء والحاذقين، لكان الله مقصرا، وكان الجميع معذورين بسبب هذا التقصير؛ إذ لا يمكن فهم هذا الدين إلا للنزر اليسير، في حين أن تناقض المسيحية الذي يتساوى الجميع في عدم التمكن من رفعه وحله، يجعل من الممكن للجميع أن يستفيدوا منه<sup>85</sup>.

**5- إمكان الحماسة:** "إن التفكير من دون تناقض بمنزلة العاشق المفتقر للشغف والحماسة". لو أن المسيحية لم تكن تحتوي على أي تناقض، لأمكن للجميع أن يحيطوا علما بها كما هو الشأن بالنسبة إلى متعلق العلم، دون أن يكون هناك شعور بالشغف والحماسة أو التعلق. أما التناقض فحيث يكون مصحوبا بانعدام اليقين، فإنه يخلق حالة من إمكان الشغف والحماسة وركوب الخطر والخسارة، وبذلك يخلق أرضية للحصول على

<sup>85</sup> - Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, pp 241 – 244.



جوهر الإيمان الذي هو ذات الشعور بالشغف والحماسة والتعلق<sup>86</sup>.

## 8-2- نفي معارضة الإيمان للعقل

هناك من شرّاح كيركيغارد - من أمثال: آلستر هيني<sup>87</sup>، وبراند بلانشر<sup>88</sup>، وهربرت غارليك<sup>89</sup>، وماكين تاير<sup>90</sup>، ولويس ماكي<sup>91</sup> - من يذهب إلى الاعتقاد بأن كيركيغارد مناهض للعقل. ففي رأيهم أن التناقض الذي يرسمه كيركيغارد بشأن الإيمان، والطريق التي يتوصل إليها من أجل العبور من التناقض (القفزة الإيمانية)، تتناسب بشكل كامل مع النزعة الإيمانية المعارضة للعقل. لكن هذه الرؤية خاطئة، ويمكن لنا أن نسوق ثلاثة أدلة في نقدها:

أ- نفي التناقض المنطقي للإيمان: من وجهة نظر إيفانز إن التناقض الموجود في الإيمان ليس تناقضا منطقيًا، على الرغم من أن التناقض الذي يذهب إليه كيركيغارد في صراع مع العقل، لكنه لا ينافيه<sup>92</sup>. عندما يستخدم كيركيغارد كلمة "التناقض" فإنه يريد منها عدم التناغم دون التناقض الحقيقي؛ فمثلا نجد كيركيغارد يقول: هناك إمكان لإيمان المعاصرين للمسيح، غير أن الأجيال اللاحقة إذا أرادت أن تؤمن وتعتمد على الرواية التاريخية وإخبار الأشخاص السابقين، سيقع التناقض<sup>93</sup>. من الواضح أن التناقض الحاصل هنا ليس تناقضا منطقيًا، بل هو مجرد عدم تناغم بين الأمر الأنفسي (الإيمان) والدليل

<sup>86</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, p 37.

<sup>87</sup> - Evans, Kierkegaard on Faith and the Self, p 118.

<sup>88</sup> - Ibid.

<sup>89</sup> - Ibid.

<sup>90</sup> - Davenport & Rudd, Kierkegaard after Macylntyner, pp 125 – 242.

<sup>91</sup> - Mackey, Kierkegaard: A Kind of Poet; Mackey, The Poetry of Inwardness in Kierkegaard: A Collection of Critical Essays, pp 61 – 90.

<sup>92</sup> - Evans, Kierkegaard on Faith and the Self, p 119.

<sup>93</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, p 101.

الآفاقي (التاريخ)<sup>94</sup>. يقول إيفانز في موضع آخر: إن استخدام كيركيغارد للتناقض من قبيل استخدام التناقض من قبل هيجل، فإن هيجل يصف كل تضاد بأنه تناقض؛ ل يتم رفعه عند وضع المجامع<sup>95</sup>. وعليه فإذا كان كيركيغارد يستخدم مصطلح التناقض في الإيمان، فإن مراده ليس هو التناقض الصوري والمنطقي الذي يجعل نزعة الإيمان في تناقض مع العقل.

من ناحية أخرى فإننا نجد كيركيغارد يتبنى أسس المنطق الصوري بالكامل، فإنه مثلاً عندما ألف كتاب "هذا أو ذاك" يتضح من خلاله أنه يتبنى أصل امتناع التناقض، وإن الديالكتيك الموجود في هذا الكتاب يقوم على أسس المنطق الصوري. من هنا لا يمكن اعتباره مؤيداً للتناقض الصوري والمنطقي<sup>96</sup>.

ب- الاستدلال على نفي طريقة العقل: يستخدم كيركيغارد طريقة عقلية في الرد على العقل، ويعمل على تبرير رفض العقل في الإيمان من خلال هذه الطريقة<sup>97</sup>. وقد ذهب لويس بيتمان إلى القول بأن كيركيغارد في مخالفته العينية الخارجية في المعرفة الدينية قد سلك طريق المنطق حيث نجده يسوق أدلة قياسية، فهو يثبت الذهنية في المعرفة الدينية أو الحقيقة الأنفسية للإيمان بشكل عقلي، وذلك على النحو الآتي:

1- لكي ندرك الحقيقة فإننا بحاجة إما إلى الاتجاه الخارجي أو الاتجاه الذهني.

2- إن الاتجاه الخارجي للحصول على الحقيقة الدينية ليس مناسباً.

النتيجة: إذن للحصول على الحقيقة الدينية لا بد من المصير إلى الاتجاه الذهني.

أو لكي يبطل الاستناد إلى الدليل التاريخي للوصول إلى الإيمان، نراه يسلك

<sup>94</sup> - Evans, Kierkegaard on Faith and the Self, p 121.

<sup>95</sup> - Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, p 215.

<sup>96</sup> - Ibid, p 218.

<sup>97</sup> - Amesbury, "Fideism", Stanford Encycbpedia of Philosophy, p 13.

الاستدلال الآتي:

1- إن البحث التاريخي هو مجرد حدس وتخمين.

2- إن الحدس والتخمين لا يكفي في تحقق الإيمان.

النتيجة: إذن البحث التاريخي ليس كافيا في تحقق الإيمان.

إن الاستدلال الأول هو من نوع القياس الاستثنائي المنفصل، والاستدلال الثاني من القياس الاقتراضي. ثم استطرد لويس بيمان قائلا: هل يمكن لنا بعد هذه الأدلة العقلية التي يسوقها كيركيغارد أن نعتبره شاعرا مفتقرا إلى العقل، كما صنع لويس ماكي؟<sup>98</sup>

كما يذهب إيفانز إلى الاعتقاد بأن كيركيغارد لكي يخالف هيجل في حصر الحقيقة بالحقيقة العقلية والعلمية، يستخدم تحليلا عقليا استخدمه هيجل بنفسه.<sup>99</sup>

ج- الاستدلال من أجل إثبات طريق الإيمان: لقد عمد إيفانز إلى جمع الأدلة التي ساقها كيركيغارد في كتابه "شذرات فلسفية" على إثبات الاعتقاد الديني عن طريق الإيمان، وهي كالاتي:

1- المنشأ الإلهي للإيمان بالمسيحية: إن هنالك مسائل لا يمكن لنا أن نتوقع حصولها عن طريق إبداع العقل البشري، وإن واحدا منها هو الاعتقاد بالمسيحية. إن العقل البشري لا يستطيع أبدا أن يبدع أو يتمخض عن الاعتقاد بالمسيحية. إن الاعتقاد بالمسيحية إنما يأتي عن طريق الإيمان دون العقل.

2- التجسد مفهوم يفوق الطبيعة: واضح جدا أن مفهوم التجسد لا يمكن أن يكون

<sup>98</sup> - Pojman, "Kierkegaard on Justification of Belief", International Journal for Philosophy, no. 8, pp 75 – 93; Pojman, The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion.

<sup>99</sup> - Hannay & Marino, Cambridge Companion to Kierkegaard, p 103.

منبثقا عن الذهن البشري، فليس هناك إنسان يمكن لذهنه أن يتفقق عن هذا المفهوم القائل بأن الله قد أضحى مثل الإنسان، أو أن الإنسان قد ارتقى لمستوى الإله. وعليه فإن لهذا المفهوم منشأً يفوق الطبيعة. إن الاعتقاد بالتجسد إنما يأتي عن طريق الإيمان دون العقل.

**3- شاهد من إلحاد الملحدين:** إن الملحدين والذين يكفرون بالمسيحية يرفضون على وجه الخصوص فكرة التجسد، ويصرحون بأن مفهوم الإله – الإنسان تناقض مستحيل. إن هذا الإلحاد والمخالفة شاهد على إثبات أن المسيحية مسألة إلهية وليست عقلية أو إبداعية. وعليه فإن الاعتقاد بالمسيحية – خاصة التجسد – إنما يأتي عن طريق الإيمان دون العقل.

بالإضافة إلى هذه الأدلة الثلاثة هناك أدلة أخرى عمد إيفانز إلى استخراجها من مجموع كتاب "شذرات فلسفية"، وهي تصب بأجمعها في إطار إثبات الاعتقاد الديني عن طريق الإيمان<sup>100</sup>. إن إيفانز من خلال بيان هذه الأدلة يهدف إلى غاية، وهي إثبات أن كيركيغارد لا يعارض سنة كتابة الأطاريج العلمية والاستدلال، بمعنى أنه لا يعارض العقل؛ والدليل على ذلك أن كيركيغارد نفسه عمد إلى كتابة أطروحته واستدل فيها عقليا على إثبات أن الاعتقاد الديني إنما يأتي عن طريق الإيمان دون العقل<sup>101</sup>. إن الأطروحات والاستدلالات التي يرفضها كيركيغارد هي تلك التي تصرح عموما بعدم ضرورة الإيمان بالاعتقاد الديني، وترى إمكانية الحصول على الاعتقاد الديني عن طريق العقل. واضح أن هذا النوع من الأطروحات والأدلة إنما يقوم على أساس المبني التقليدي القائل بقيام جميع معتقدات الإنسان على أساس الاستدلال<sup>102</sup>. إن كيركيغارد لا يرفض الأطروحة

<sup>100</sup> - Evans, Kierkegaard on Faith and the Self, pp 135 – 140.

<sup>101</sup> - Ibid, p 134.

<sup>102</sup> - إن النزعة المبنائية التقليدية المقتبسة من المعرفة القديمة، ترى ذهن الإنسان بمنزلة البناء القائم على دعائم من المفاهيم البدئية والحسية، وإن جميع عقائد الإنسان الأخرى تحصل من خلال الاستدلال. في هذا الاتجاه لا يمكن أن يحصل الإيمان بالله إلا من طريق الاستدلال. أما بناء على النزعة المبنائية الحديثة المقتبسة من المعرفة المستصلحة، فنجد أن أسس بناء عقيدة الإنسان قد توسعت،

والاستدلال على الاعتقاد الديني إذا لم يستند إلى النزعة المبنائية التقليدية. انه في الحقيقة يبحث عن أدلة تفسح الطريق أمام الإيمان، ولا تجعل الإلحاد ممتنعا<sup>103</sup>. فإذا اعتبرنا هذا الكلام من إيفانز مقنعا، فإننا سوف لا نعتبر النزعة الإيمانية لكير كيغارد معارضة للعقل.

### 8-3- إثبات مجانية العقل للإيمان

إن بعض الشراح الآخرين لكير كيغارد - من أمثال: ديفد سفينسن<sup>104</sup>، وآلستر ماكين<sup>105</sup>، وكورنيلو فيرون. هسو<sup>106</sup>، ولويس ييمان<sup>107</sup>، وبالطبع استيفن إيفانز نفسه - من يذهب إلى القول بأن كي كيغارد ليس مناهضا للعقل، وإن التناقض الذي يتحدث عنه بشأن الإيمان ليس تناقضا صوريا ومنطقيا، بل هو تناقض مطلق، فهو بدلا من أن يرى الإيمان مخالفا للعقل، يراه فوق العقل.

#### أ- التناقض المطلق للإيمان:

يعمد إيفانز إلى الوقوف في صف الشراح المؤيدين لمجانبة كي كيغارد للعقل. يرى كي كيغارد أن التناقض القائم في الإيمان هو تناقض مطلق، وليس تناقضا منطقيًا. انه يرى أن التناقض المطلق هو التناقض الذي لا يكون نسبيا، وإن عدم النسبية يعني عدم وجود حدود، وعدم وجود الحدود يعني عدم التناقض المنطقي، أي التناقض الذي لا يمكن

---

وأخذت تشتمل بالإضافة إلى المفاهيم البديهية والحسية على مفاهيم أخرى أيضا، من بينها الإيمان بالله. وإن أهم مؤسس لهذه النظرية هو آلفين بلاتينغا.

<sup>103</sup> - Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, pp 141 – 149.

<sup>104</sup> - Evans, Kierkegaard on Faith and the Self, p 118.

<sup>105</sup> - Ibid.

<sup>106</sup> - Ibid.

<sup>107</sup> - Pojman, "Kierkegaard on Justification of Belief", International Journal for Philosophy, no. 8, pp 75 – 93.

للعقل أن يكتشفه أو يعمل على رفعه، ومثل هذا التناقض هو سر لا يمكن لنا أن نبغ كنهه. إن السر الذي لا يمكن لنا أن نبغ كنهه هو الذي يرسم حدود العقل ويثبت أن هناك أموراً لا يمكن معرفتها من خلال التفكير وشحذ الأذهان والعقول. يذهب كيركيغارد إلى أن الإله – الإنسان يدخل في هذا النوع من التناقض: إن التناقض المطلق هو الذي تنتهي فيه حدود العقل، ولا يعود العقل فيه مؤهلاً للكشف عنه<sup>108</sup>. وقد تم استخدام التناقض المطلق بدلاً من التناقض المنطقي، والتناقض الظاهري، والتناقض اللفظي أو التناقض النسبي من قبل كيركيغارد نفسه<sup>109</sup>. إن كيركيغارد لا يقول إن الإله – الإنسان مجرد تناقض، وإنما يقول: إن الإله – الإنسان تناقض مطلق أو تناقض فريد في نوعه<sup>110</sup>: "لا تكمن المشكلة في أننا لا نفهم المسيحية، إنما المشكلة تكمن في أننا لا نفهم أن المسيحية غير قابلة للفهم"<sup>111</sup>.

إن العقل المحض يتعرض للوسوسة، وحيث أنه لا يستطيع أن يدرك التناقض المطلق في مفهوم الإله – الإنسان، يعلن أنه مستحيل وفاقد للمعنى، وينزع إلى تجنب الإيمان بشكل كامل، ويعمل على احتقاره بتكبر واستعلاء. بيد أن العقل البشري قد تعرف إلى محدوديته، وأخذ يشعر بالتداعي والسقوط، أما التناقض القائم في الإله – الإنسان، ويشعر بأنه لا يستطيع أن يدركه، وإنه عبارة عن لغز معقد لا يسعه إلا أن يعترف بعجزه عن حله، ويشعر بأنه يفوق قدرته، وأن عليه أن ينسحب من أمامه، ولا يتجاوز حدوده<sup>112</sup>. يكتب كيركيغارد: "قد يتوصل الشيء الأحقر إلى استحالة الشيء الأسمى. وإن الإيمان هو ذلك

<sup>108</sup> - Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, pp 217 – 224.

<sup>109</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, p 46.

<sup>110</sup> - Evans, Kierkegaard on Faith and the Self, p 122.

<sup>111</sup> - Kierkegaard, Journals and Papers.

<sup>112</sup> - Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, p 233.

الشيء الأسمى<sup>113</sup>. على هذا الأساس فإن التناقض في الإله – الإنسان، ليس نسفا للعقل، بل هو تقييد وتحديد للعقل. إن العقل يدرك من الناحية العقلية أنه عاجز عن إدراك القوة الأسمى والأرقى، بمعنى أن العقل يدرك محدوديته وعجزه بنفسه<sup>114</sup>. وإن الإيمان في هذه اللحظة – لحظة اعتراف العقل وإذعانه بعجزه ومحدوديته – يكون قابلا للتحقق<sup>115</sup>، وفي ذلك يقول كيركيغارد: "لا يجدر بالعقل أن يقر شيئا آخر بوصفه بديلا عن الإيمان، ولا يحق له الاستهانة بالإيمان. لا يمكن للعقل أن يصنع الإيمان، بل عليه أن يستوعب نفسه، وأن يعي ما الذي يمكنه أن يعطيه ويقدمه. ليس من شأن العقل أن يخدع الآخرين بضرورة التخلي والابتعاد عن أمر دون أن يدرك أبعاده ومراميه"<sup>116</sup>.

يذهب إيفانز من خلال هذا الوصف إلى تعريف كيركيغارد بأن إيمانه يتخطى العقل ولا يخالفه، فمن وجهة نظر كيركيغارد هناك فرق بين اللا مفهوم وغير القابل للفهم. إن الإيمان غير قابل للفهم، لا أنه غير مفهوم أو فاقد للمعنى. إن العقل لا يعتقد باللا مفهوم، لكنه يعتقد بغير القابل للفهم. كما يؤمن العقل بأن هناك أمورا قد استعصت عليه، فلم يجد لها حلا وأوكل أمرها إلى الإيمان<sup>117</sup>.

### ب- تناقض الإيمان، تناقض في الفهم دون الوجود:

"إن الحقيقة لا يمكن أن تتناقض في عالم الواقع، إنما تتخذ صبغة التناقض عند ارتباطها بنا"<sup>118</sup>. يذهب كيركيغارد إلى الاعتقاد بأنه لا يمكن القول بأن الوجود أمر

<sup>113</sup> - Ibid, p 238.

<sup>114</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p 568; Evans, Kierkegaard on Faith and the Self, p 125.

<sup>115</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, p 104; Evans, Ibid, p 129.

<sup>116</sup> - كركگور، ترس ولرز (الخوف والفرع)، ص 44.

<sup>117</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p504; Evans, Faith Beyond Reason, a Kierkegaardian Account, p153.

<sup>118</sup> - كركيغارد، الأنفسية حقيقة ثابتة، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 77.

متناقض، فإن التناقض إنما يحصل في فهمنا، وليس في الوجود. في التناقض القائم في مفهوم الإله – الإنسان، الذي هو تناقض ذو حدين: زمانية الأمر الأزلي (في وجود عيسى المسيح)، وأزلية الأمر الزماني (أن يصبح الإنسان في علاقته مع الله كائنا وموجودا أزليا)، يكون المطروح هو الأزلية والزمانية. وإن الأزلية والزمانية تدخل دائرة الوجود، ولا ربط لها بالتفكير والتعقل<sup>119</sup>. وعلى هذا الأساس إذا كان الموجود في الزمان متناقضا مع الوجود الأزلي في مقام التفكير والتعقل، فإنه غير متناقض معه في مقام الوجود.

من هنا فإن كيركيغارد يرى إمكانية فهم المسيحية من خلال الديالكتيك الوجودي، دون الديالكتيك العقلي والفكري. إن كيركيغارد لا يقول بعدم فهم المسيحية على الإطلاق، أو استحالة التفكير بشأنها، إنما يقول بإمكانية الإدراك والتفكير الوجودي، لأن مضمونه ومحتواه هو وجود الحقيقة السرمدية والذاتية في مقابل الوجود الزماني. وعليه فإن الإدراك العميق للوجود من لوازم الإدراك الصحيح للمسيحية<sup>120</sup>.

### ج- الديالكتيك الوجودي، الطريق إلى فهم تناقض الإيمان:

"من ذا الذي يسعى إلى فهم الولادة؟ هل هو ذلك الذي ولد، أم ذلك الذي لم يولد أصلاً؟ إن الإيمان هو الذي يتمخض عن الفرد. وبديهي أن الفرد قبل الولادة لا يمكنه أن يفهم شيئاً عن مفهوم الولادة، ولكنه بعد الولادة لا يعتبر هذه الولادة أمراً متناقضاً"<sup>121</sup>. ذكرنا أنه بناء على نظرية كيركيغارد فإن للإنسان رؤية متكبرة وذاتية فيما يتعلق بنفسه، وهذا يعني خطيئة الإنسان وتقصيره. إن الفرد الخاطئ والمقصر لا شيء، وهو فاقد للحقيقة، عندما يقف أمام الوجود الذاتي والأزلي، فإنه – بسبب هذا الاختلاف الوجودي

<sup>119</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p 568; Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, pp 209 – 211.

<sup>120</sup> - Ibid.

<sup>121</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, pp 24 – 25.



– يعجز عن فهمه، ويصفه بالمتناقض<sup>122</sup>. إن الطريق إلى الفهم من وجهة نظر كير كيغاراد يكمن في الديالكتيك والصيرورة الوجودية. في الديالكتيك الوجودي يعمل الفرد على تغيير وجوده، ويرى تناقض الإيمان والاختلاف الوجودي بينه وبين الله من زاوية أخرى ومن خلال وجود آخر. وعليه فإن تناقض الإيمان بعدها لا يكون أمرا مستحيلا، في حين أنه مستحيل من وجهة نظر الملحدين، يقول كير كيغاراد: "إن عدم إمكان إدراك المسيحية يعود إلى التناقض القائم فيها، وإن هذا التناقض سببه معصية الإنسان. في تلك المساحة التي يتغير فيها الفرد العاصي، لا تعود المسيحية متناقضة أو مستحيلة"<sup>123</sup>.

من هنا يمثل كير كيغاراد بـ "الولادة". فإن تغير الفرد العاصي، وصيورته الوجودية بمنزلة الولادة الجديدة التي لا يمكن إدراكها قبل الولادة، فكما أن الجنين لا يدرك الولادة، لكنه بعد الولادة لا يراها أمرا متناقضا. لو أن الجنين كتب له أن يتحدث عن الولادة، فإن حديثه لن يعدو أن يكون تكرارا لكلمات أولئك الذين ولدوا. يقول كير كيغاراد: إن الذين يفتقرون إلى الإيمان، أو الذين يتحلون بإيمان جمعي وغير أنفسي هم على هذه الشاكلة<sup>124</sup>. لهذا السبب فإن ما قام به إبراهيم بشأن التضحية بإسحاق غير قابل للفهم بالنسبة لنا، لكنه بالنسبة إلى إبراهيم نفسه قابل للفهم. وإن إبراهيم هو وليد الإيمان. إن المعنى المنظور لكير كيغاراد من قوله: "إن الحقيقة ستظهر نفسها لمن ينشدها"، و"لا معنى لتناقض المسيحية من وجهة نظر المؤمن"، و"كلما انخفض منسوب الإيمان، يكون انعدام المعنى هو الغالب"، أو "إن الإيمان هبة الله التي تتجلى للوهلة الأولى روحانية، ثم تتحول بالنسبة إلى الإنسان عقلائية"<sup>125</sup>، يرمي إلى هذه الحقيقة.

<sup>122</sup> - Evans, Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus, p 268.

<sup>123</sup> - Ibid, p 239.

<sup>124</sup> - Climacus, Philosophical Fragments, pp 24 – 25.

<sup>125</sup> - Climacus, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, p 501.

## التجربة الدينية والتجربة العرفانية وملاك فهمهما عند ابن عربي

د. قاسم كاكائي\*

اكتسب بحث التجربة الدينية أهمية خاصة بعد أن شاعت النظرة الخارجية إلى الدين، وأخذت طريقها لتطرح في حقول: علم النفس الديني، فلسفة الدين، وعلم الظواهر الدينية. تبلور مسار هذا البحث يرتبط إلى حد ما بالتقابل والمواجهة بين الرؤية "العقلانية" والرؤية "الحسية". إن العقلانية المفرطة واللاهوت الطبيعي في حقل الدين قد واجه حملة شعواء من أنصار المذهب التجريبي، ونتيجة لذلك حصلت "التجربة" في مقابل "العقل" على مكانة مرموقة، وتغلغل ذلك في مجال اللاهوت أيضا. عمد كانط عبر نقد العقل النظري في دفاعه عن الدين إلى حصر طريق معرفة الله بالعقل العملي، إلا أن طريقة حل كانط في تحويل الدين إلى الأخلاق لم تتمكن من صد هجمات الحسين وأصحاب النزعة التجريبية المنبثقة عن العلوم الحديثة. من هنا سعى الفلاسفة المؤمنون بالله بعد كانط إلى العثور على طريق آخر إلى إثبات وجود الله. وكان هذا الطريق كامنا في التجربة، ولا بد للذهن أن لا يكون له أي دور إيجادي في هذه التجربة، بمعنى يجب أن تكون في منأى عن أن تطلها الذهنية الناقدة لكانط، لذلك فإنهم إتجهوا إلى دراسة التجربة الدينية<sup>1</sup>.

\* - أستاذ الفلسفة في جامعة شيراز.

<sup>1</sup> - براود فوت، وين، التجربة الدينية، ترجمة: عباس يزداني، ص 22، ط 1، مؤسسه فرهنگي طه، قم.

في ذلك الحين كانت التجربة تشتمل على الإدراكات التي ترتبط بنحو من الأنحاء بالحواس الخمس، ثم عمل بعد ذلك شلايرماخر ووليم جيمز على توسيع مفهوم التجربة في بحث التجربة الدينية، لتشمل الأحاسيس والمشاهدات الباطنية أيضاً، لذلك ارتبط بحث التجربة الدينية بالتجارب العرفانية وأحوال العرفاء ارتباطاً خاصاً، بحيث شكلت روايات العرفاء عن مكاشفاتهم ومشاهداتهم مادة للكثير من أعمال الباحثين والدارسين في التجربة الدينية.

الميزة الرئيسة للتجربة الدينية تكمن في عدم عقلانيتها. وقد أشار وليم جيمز - في معرض كلامه عن استحالة وصف التجربة العرفانية<sup>2</sup> - إلى هذه الناحية غير العقلانية؛ ذلك ان كل أمر عقلي يمكن وصفه في إطار المفاهيم الذهنية. كما يذهب شلايرماخر إلى اعتبار التجربة الدينية نوعاً من الإحساس والشعور دون أن تكون تجربة عقلية<sup>3</sup>. فيما ذهب مفكرون آخرون إلى القول بأن هذه التجربة تتخطى حدود التمايز المفهومي، فاعتبروها نوعاً من الإحساس والشعور<sup>4</sup>. وأكد رودولف أوتو على الأبعاد غير العقلانية للدين مقابل العناصر العقلانية، معتبراً الدين ميبناً لحقيقة لا يمكن العثور عليها إلا عن طريق الإحساس الأصيل والفذ وغير العقلاني<sup>5</sup>. أوتو يطلب من قارئه أن يتعمق بشأن التجربة الدينية التي يمكن الشعور بها من أعماق الروح، كما يدعو الذين لا يتمتعون بالحالة الدينية، ولا يمكنهم الشعور بالناحية غير العقلانية من الأمر المقدس أن لا يقرأوا

<sup>2</sup> - جيمز، وليم، الدين والروح، ص 62، ترجمة: مهدي قائي، ط 2، دار الفكر، قم.

<sup>3</sup> - Schleiermacher, Fredrick Daniel, (1928), The Christian Faith, Second edition, Trans. H. R. Machintosh and J. S. Stewart, B. A. Gerrish, T. and T. Clark Publishers, Edinburg, p 17.

<sup>4</sup> - بيترسون، مايكل، وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ص 41، ترجمة: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، ط 1، طرح نو، طهران.

<sup>5</sup> - Otto, Rudolf, (1954), The Idea of the Holey, Trans. John W. Harvey, Oxford University Press, New York p 16.

كتابه<sup>6</sup>. أشار بعض شراح أوتو إن مراده من الأمر العقلاني هو ذلك الشيء الذي يأتي من خلال التفكير، وإن مراده من غير العقلاني هو الذي يأتي عن طريق الإحساس والشعور "feeling"<sup>7</sup>. هل يسعنا الاطمئنان بواقعية التجربة الدينية إذا اعتبرناها مجرد نوع من الأحاسيس والعواطف؟ وبعبارة أخرى: إن المطروح هنا هو البحث عن التحقق الخارجي للتجربة الدينية. من هنا عمد وليم جيمز إلى دراسة التجربة الدينية بوصفها مصدرا معرفيا (quality noetic) لبيان امتيازها عن الأحاسيس والعواطف الأخرى، مثل: الغضب، الرضا، الجوع والعطش، يكتب جيمز: "على الرغم من أن العرفانيات تشبه الأحاسيس والمشاعر بحسب الظاهر، لكن الحالات العرفانية بالنسبة إلى من عاشها وأدركها تمثل شكلا من أشكال المعرفة. إن الحالات العرفانية عبارة عن البصيرة الباطنية واكتشاف أعماق الحقائق بشكل لا يمكن قياسه بميزان العقل والاستدلال"<sup>8</sup>. ويذهب براود فورت إلى القول: "دعوى أن التجربة الدينية هي نوع خاص من التجربة، وأنها لا تدرك إلا من قبل صاحب التجربة، قد تم بيانها بوضوح شديد في توصيف رودولف أوتو للإحساس بالأمر المقدس، فهو لا يعرف هذا الإحساس بوصفه مجرد إحساس، بل ينظر إليه بوصفه حالة نفسية محددة"<sup>9</sup>. من ناحية أخرى فإن التجربة الدينية، وإن كانت من نوع ما يحس، لكنها تختلف عن المدركات الحسية التي تحصل من خلال الحواس الخمس. يشير وليم جيمز إلى ميزتين أخريين للتجربة العرفانية، هما:

أ- سرعة الزوال.

ب- الانفعالية.

<sup>6</sup> - Ibid, p 8.

<sup>7</sup> - Almond, Philip C., (1984), Rudolf Otto, The University of North Carolina Press, North Carolina, p 55.

<sup>8</sup> - جيمز، وليم، الدين والروح، ص 63.

<sup>9</sup> - براود فوت، وين، التجربة الدينية، ص 25.

المدركات الحسية يمكنها أن تكون بطيئة الزوال، كما يمكن للفرد المشاهد متى شاء وطبقاً لإرادته واختياره أن يوجد في نفسه، من هذه الناحية تختلف التجربة الدينية والتجربة العرفانية عن الإدراك الحسي<sup>10</sup>. أما استيس فإنه على الرغم من عدم اعتباره التجربة العرفانية أمراً ذهنياً (subjective)، إلا أنه كذلك لا يعتبرها أمراً خارجياً (objective)، ليكون بذلك قد بين الفرق بينها وبين الإدراكات العقلية والحسية<sup>11</sup>. بالالتفات إلى كون التجربة الدينية شخصية، فإن الذين يفتقرون إلى هذا النوع من الإحساس أو الإدراك العرفاني، ليس أمامهم لبحث هذا الإحساس والإدراك من طريق سوى الرجوع إلى رواية العرفاء لهذا الإحساس والإدراك. ابن عربي - أحد أبرز عرفاء الإسلام، ممن روى الكثير من المكاشفات في مؤلفاته، وهو أكبر المنظرين في العرفان الإسلامي - من الذين لا يمكن تجاهلهم أو المرور عليهم مرور الكرام فيما يتعلق ببحث التجربة الدينية. لذلك سيكون من المناسب عرض الملاكات والمعايير التي ذكرها المنظرون في حقل التجربة الدينية بشأن طبيعة هذه التجربة وخصوصياتها، واختبارها في ضوء ما قاله ابن عربي، كما نجد من المناسب الاستعانة بآراء ابن عربي في ترميم آراء المنظرين الجدد.

### طبيعة التجربة الدينية عند ابن عربي

التجربة الدينية هي نوع من الإدراك، وذلك لأنها:

- 1- تختلف عن المدركات العقلية، بل تسمو عليها، ولا يمكن قياسها بميزان العقل والاستدلال.

<sup>10</sup> - جيمز، وليم، الدين والروح، ص 63-64.

<sup>11</sup> - استايس، و. ت.، العرفان والفلسفة، الفصل الثالث، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، انتشارات سروش، طهران.

2- تختلف عن الأحاسيس والعواطف البحتة؛ إذ تحتوي على خاصية معرفية تحكي عن الواقع.

3- تختلف عن المدرجات الحسية أيضاً؛ لأنها عابرة وسريعة الزوال، ولا يمكن السيطرة عليها من قبل صاحب التجربة، وعلى حد تعبير استيس: لا يمكن عدّها أمراً خارجياً.

4- تتضمن تناقضاً.

5- لا يمكن وصفها.

6- كون متعلقها أمراً مقدساً، وذا حرمة إلهية وسماوية.

7- تتحقق معها الطمأنينة والأمن والسلام<sup>12</sup>.

ما هو الإدراك الذي يشتمل على هذه الخصائص السبع عند محيي الدين بن عربي؟

يمكن الحصول على إجابة بن عربي عن هذا السؤال من خلال منهجه في بحث "الخيال". وربما كان أكثر شيء تميزاً لخصائص تعاليم الشيخ محيي الدين هو تشديده على الخيال. فهو يذهب إلى حد الإدعاء بأن الذين لم يدركوا انطباع الخيال، لم يدركوا شيئاً على الإطلاق<sup>13</sup>. ابن عربي في المعارف والعقائد يجعل الكشف طريقاً مقابل طريق العقل، ويؤكد في هذا الشأن على الكشف<sup>14</sup>. فهو يقول: "العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم، وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده، من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن.

<sup>12</sup> - استيس، و. ت.، العرفان والفلسفة، ص 134.

<sup>13</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 313.

<sup>14</sup> - كاكائي، قاسم، وحدة الوجود عند ابن عربي ومايستر اكهارت، ص 189 - 192، هرمس،

ومن لا كشف له، لا علم له<sup>15</sup>. وبذلك يتضح:

أولاً: أن متعلق الكشف هو "عالم الخيال".

ثانياً: إن القوة التي تمتلك هذا الإدراك هو القلب، الذي يعبر عنه بن عربي أحياناً بقوة الخيال. وإن هذه القوة تقع بين العقل والحس. وحيث أنها تخرج المعقولات والمجردات المحضّة على شكل الصور الحسية، وتجرد الماديات من أشكالها المادية، كانت أوسع من العقل والحس: "علم الخيال.. وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة.. وليس بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلي وعمومه أتم من هذا الركن؛ فإنه واسطة العقد، إليه تعرج الحواس، وإليه تنزل المعاني، وهو لا يبرح من موطنه، تجنى إليه ثمرات كل شيء<sup>16</sup>... إن كنت صاحب عين؛ فعين الخلق في الحق. وإن كنت صاحب عقل؛ فعين الحق في الخلق. وإن كنت مستجمعا للعين والعقل؛ فإنك لن ترى بالفعل غير شيء واحد؛ لأن حضرة خيال الكون أوسع من العقل والإحساس<sup>17</sup>... كما حاز الخيال درجة الحس والمعنى، فلطف المحسوس، وكشف المعنى<sup>18</sup>".

يذهب ابن عربي إلى أن علة وسعة الخيال تكمن في أن الخيال واسطة بين المجردات المحضّة والماديات الصرفة، وبذلك فإنه يجمع بين خصوصياتهما. لهذا السبب يسمي ابن عربي الخيال بـ "البرزخ" أحياناً، فالبرزخ هو الذي يتوسط شيئين ويفصل بينهما، في الوقت نفسه يتصف بصفاتهما. بيد أن ابن عربي يرى للخيال أقساماً وأنواعاً:

1- كل ما سوى الله مما يقع بين الوجود المطلق والعدم المحض. حسب ابن عربي فإن الوجود كله خيال، تصدق عليه مفارقة "هو لا هو"، بمعنى أنه هو وليس هو، هو متحد مع الله وهو غير الله. ويمكن القول إن جميع المفارقات العرفانية تنشأ من هذه الناحية،

<sup>15</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 218.

<sup>16</sup> - المصدر أعلاه، ج 2، ص 309.

<sup>17</sup> - المصدر أعلاه، ج 3، ص 390.

<sup>18</sup> - المصدر أعلاه، ج 3، ص 451.

بمعنى أن العارف يدرك أمرا، وفي الوقت الذي يعي أنه شيء يرى أيضا أنه لا شيء. ويدرك أنه موجود وأنه معدوم أيضا. وأنه نور وأنه ظلمة<sup>19</sup>. من هنا يرى استيس أنه ليس خارجيا (بمعنى الموجود)، ولا ذهنيا (بمعنى المعدوم)، بل هو أمر يتخطى الذهن (transsubjective)<sup>20</sup>. وعلى حد تعبير ابن عربي: "إنما الكون خيال.. وهو حق في الحقيقة.. والذي يفهم هذا.. حاز أسرار الطريقة"<sup>21</sup>، و"الوجود كله خيال في خيال"<sup>22</sup>، وباختصار: "لم يظهر العلم إلا في الخيال وفي نفس المتخيل. فهو هو، وفي الوقت نفسه ما هو هو"<sup>23</sup>.

2- الخيال بالمعنى الثاني عالم مستقل، يقال له: عالم المثال أو عالم الملكوت، وهو يقع بين عالم الملك وعالم الجبروت، ويسميه ابن عربي الخيال المنفصل.

3- المعنى الثالث الخيال المرتبط بالإنسان، وله معنيان:

أ- نفس الإنسان الواقعة بين الروح والجسد.

ب- قوة الخيال الواقعة بين قوة العقل وقوة الحس. وهي التي يطلق عليها ابن عربي تسمية الخيال المتصل<sup>24</sup>. وقد ذكر في بيان الفارق بين الخيال المتصل والخيال المنفصل قائلا: "الخيال وله حالان: حال اتصال، وهذا الحال له بوجود الإنسان وبعض الحيوان. وحال انفصال، وهو ما يتعلق به الإدراك الظاهر منحازا عنه في نفس الأمر"<sup>25</sup>... الفرق بين الخيال المتصل والخيال المنفصل، أن المتصل يذهب بذهاب المتخيل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح؛ فتجسدها بخاصيتها، لا يكون غير ذلك، ومن هذا

<sup>19</sup> - استيس، و. ت.، العرفان والفلسفة، ص 164.

<sup>20</sup> - المصدر أعلاه، ص 149.

<sup>21</sup> - ابن عربي، فصوص الحكم، ص 120، مكتبة الثقافة الدينية، ط 2، القاهرة، 2006.

<sup>22</sup> - المصدر أعلاه، ص 63.

<sup>23</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 303.

<sup>24</sup> - انظر: كاكائي، قاسم، وحدة الوجود عند ابن عربي ومايستر اكهارت، ص 456-461.

<sup>25</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 442.



الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل<sup>26</sup>. إذن القوة المدركة للكشف (التجربة الدينية) عند بن عربي هي قوة الخيال (الخيال المتصل)، ومتعلق هذا الإدراك هو عالم الخيال (الخيال المنفصل). وإن هذا العالم بسبب من برزخيته وتضاده يعمل على ربط الأعيان الروحانية بالأعيان الجسمانية. إن عالم الخيال يدل هذا الأمر من خلال إعطاء صفات الأمور الجسمية إلى الحقائق المجردة. بعبارة أخرى: إن الخيال المنفصل (وليس القوة المتخيلة) يعمل على تجسيد الأمور غير المادية. وإن الرؤى والمنامات نماذج عن هذا الخيال، فهي حقائق غير جسمانية وإدراكات معنوية تجسدت ضمن قوالب صورية، فما يقال من أن للملائكة أجنحة ليس مجرد استعارة؛ لأن الأمور الغيبية تتخذ صورة المحسوسات في عالم الخيال. أي أن إنزال المعاني في عالم الخيال يمكنه أن يكون منشأً للتجربة الدينية، بل حتى منشأً للوحي، الذي هو عبارة عن: "إنزال المعاني المجردة العقلية في القوالب الحسية المقيدة في حضرة الخيال في نوم كان أو يقظة، وهو من مدركات الحس في حضرة المحسوس، مثل قوله: (فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا)<sup>27</sup>، وفي حضرة الخيال، كما أدرك رسول الله العلم في صورة اللبن"<sup>28</sup>.

### ابن عربي صاحب تجربة دينية

روى ابن عربي الكثير من المكاشفات والمشاهدات التي جربها وحصلت له شخصياً. ويعرف نفسه صراحة على أنه من أصحاب الكشف والشهود، وأنه من أولياء الله، بحيث أنه منذ صدر شبابه - وعلى حد تعبيره: قبل أن يظهر الشعر في عارضيه - كان الله قد أولاه من الناحية المعنوية عناية جعلت ابن رشد رغم كبر سنه يجثو بين يديه تعظيماً وإجلالاً له. كان ابن رشد قد سمع بأخبار نبوغ محيي الدين بن عربي وحالاته المعنوية، لذلك طلب من أبيه أن يجمعه به لكي يراه عن قرب، يكتب الشيخ محيي الدين: "دخلت يوماً بقرطبة

<sup>26</sup> - المصدر أعلاه، ج 2، ص 311.

<sup>27</sup> - مريم: 17.

<sup>28</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 58.

على قاضيهما أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي – لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي – فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والذي إليه في حاجة، قصدا منه حتى يجتمع بي؛ فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي، محبة وإعظاما، فعانقني .. وقال: كيف وجدت الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ .. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي؛ فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة (وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ)<sup>29, 30</sup>.

يذكر ابن عربي مكاشفاته ضمن بيانات عميقة، فإن أحرزنا صدقه فيها، دلت بأجمعها على صدق مدعاه في بلوغ مقام الولاية، ونحن نكتفي بذكر بعض الموارد من بين المئات التي ذكرها، ومنها: "عندما دخلت في هذا الموقف، تجلى لي نور من غير شعاع، فرأيت ذلك النور علما، ورأيت فيه نفسي وجميع الأشياء، كما شاهدتها من طريق الأنوار التي تحملها في ذواتها .. فوجدت مشهدا عظيما، وكان حسيا ولم يكن عقليا، وكان صورة ولم يكن معنى"<sup>31</sup>.

هذا هو موضع دخول ابن عربي في عالم الخيال، حيث أدرك الحالات المعنوية لا بالعقل أو الصورة، بل بالحس المتفق مع الصورة. وقد بين في موضع آخر من "الفتوحات المكية" كيفية الوحي وحالات النفس عند نزوله في سياق الروايات، شارحا كيفية انبهار واندھاش الأنبياء عند نزول الوحي عليهم، وأضاف قائلا: "وقد رأينا هذا كله – بحمد الله – من نفوسنا، فلا نشك فيه، وما أشبهه إلا بأبواب مغلقة، فإذا فتحت الأبواب وتجلي لك ما

<sup>29</sup> - البقرة: 105.

<sup>30</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 153-154.

<sup>31</sup> - المصدر أعلاه، ج 2، ص 263.

وراءها أحطت بالنظرة الواحدة علما بها، كما يفتح الإنسان عينه في اللمحة الواحدة؛ فيدرك من الأرض إلى فلك البروج<sup>32</sup>.

كما تحدث ابن عربي في موضع آخر – حول بحث فناء الإنسان واحتراق قواه الإنسانية وتحولها لتغدو إلهية – عن تجربته الشخصية، وكيف أنه كان يذكر الله حتى بلغ مرحلة احترق فيها لسانه وفنيت قواه، وهناك كان الله هو الذي يذكر الله وليس ابن عربي: "وقد ذقنا ذلك، ووجدت الحرق حسا في ذكرى الله بالله، فكان هو ولم أكن أنا، فأحسست بالحرق في لساني، وتألمت لذلك الحرق تألما حسيا حيوانيا لحرق حسي قام بالعضو، فكنت ذاكرة الله بالله في تلك الحالة ست ساعات أو نحوها، ثم أنبت الله لي لساني، فذكرته بالحضور معه لا به"<sup>33</sup>.

### مفهوم دينية التجربة

فيما يتعلق بالتعرف إلى طبيعة التجربة الدينية علينا قبل كل شيء أن نبين: متى نستطيع أن نطلق صفة الدينية على تجربة من التجارب؟ وهذا أيضا يتوقف بدوره على إيضاح معنى الدين. في التجربة الدينية يتم عادة توسيع مجال المفهوم الديني، بحيث تشمل كل نوع من أنواع الإحساس والشعور بالتعلق أو معرفة الموجود الأسمى الذي يفوق الإنسان، سواء أكان ذلك الموجود هو الله، أو أي أمر متفوق ومتعالي (The Transcendence)، أو المطلق (The Absolute)، أو المقدس (The Numinous). بيد أنه ليس هناك من شك في أن مجال الكشف والشهود أوسع من ذلك بكثير، بمعنى أحيانا قد نحاور في المكاشفة روح شخص ميت، أو نشاهد في عالم الرؤيا الصادقة حادثة ستقع في المستقبل، أو حادثة وقعت في زمان أو مكان آخر، أو أمورا غيبية، من قبيل: الملائكة أو حالات وأوضاع الآخرة – الأعم من الجنة والنار – أو أن نشعر في أنفسنا بالارتباط والتسليم والحب والاتحاد بالله، أو الكائن المتعالي. فهل يمكن لنا تسمية كافة هذه الأمور بالتجربة الدينية؟

<sup>32</sup> – المصدر أعلاه، ج 3، ص 39.

<sup>33</sup> – المصدر أعلاه، ص 298.

من الصعب جدا الفصل بين حقل التجربة وحقل التعبير، يمكن القول بمعنى من المعاني: إن كل تجربة إنما يتجلى معناها ومفهومها في إطار مجموعة من التعابير، وإن التجربة الدينية لشخص صاحب التجربة يمكن تسميتها دينية أو غير دينية، تبعا لمعرفة وتحليل ذلك الشخص. وبالنسبة الى محيي الدين بن عربي فإنه كذلك أيضا. الكشف والمكاشفة لا تعتبر بالنسبة إليه أساسا للاعتقاد الديني أبدا، بل إن ابن عربي أخذ دينه من العقل والشرع والقرآن والسنة، وبهذا المعنى فإن التجربة الدينية عنده عبارة عن أمر يخدم الدين، وأنها تعزز حالة الإيمان الديني لدى الفرد، وتخلق لديه حالة من الوجد والحماسة الروحانية والمعنوية تجاه الدين. في التجربة الدينية لا يركز ابن عربي على الناحية التجريبية بالمقدار الذي يتم التركيز على الجانب الديني فيها، بمعنى ان الكشف والشهود لا ينبغي أن يعارض ما هو مبين في النصوص الدينية، بل يجب أن يعمل على تكريس الإيمان الديني القائم على هذه النصوص. على هذا الأساس فإن جميع المكاشفات المتقدمة يمكن تصنيفها في التجربة الدينية، شريطة اسفائها هذه الخصائص؛ رغم أنها لا تكون من نوع الإدراك غير المباشر للأمر المتعالى أو الأمر المقدس أو الأمر المطلق. على كل حال فإن هذه التجارب حيث تنسجم مع النصوص الدينية المنزلة وحيا من قبل الله، تعتبر إلهاما وهبة من الله. للتجربة الدينية عند العرفاء مثل ابن عربي ثلاث خصائص هامة، وهي:

أولا: الدين من خلال العبادات والرياضات والمراقبات يفتح طريقة عرفانية تفضي إلى ظهور تجارب ومكاشفات خاصة.

ثانيا: الكشف والشهود كسائر أنواع الإدراك الأخرى، قد يكون عرضة للوقوع في الخطأ، سواء من ناحية التجربة (من قبيل الإلقاءات الشيطانية) أم من ناحية التعبير.

ثالثا: إن ذات الدين إنما هو حصيلة كشف المعصوم؛ لذلك لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ.

على هذا الأساس يتعين على العارف:

أولاً: أن يكون متعبداً بالشريعة ليغدو صاحب كشف.

ثانياً: إن على المكاشفات أن تخضع لميزان الدين، وأن يتم تقييمها في إطار المعايير الدينية. من هنا قال سهل بن عبد الله: "كل وجد ليس له شاهد من الكتاب والسنة، فهو باطل"<sup>34</sup>. وقال أبو سليمان الداراني: "ربما ضربت الحقيقة باب قلبي أربعين يوماً، بيد أنني لا أسمح لها بدخوله حتى تأتيني بشاهدين من الكتاب والسنة"<sup>35</sup>.

يسير ابن عربي على ذات هذه الأصول، حيث روى عن الجنيد قوله: "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فهو الميزان"<sup>36</sup>. وروى عن شخص آخر من العرفاء قوله: "كل فتح لا يشهد له الكتاب والسنة فليس بشيء". ثم أضاف قائلاً: "فلا يخرج علم الولي جملة واحدة عن الكتاب والسنة، فإن خرج أحد عن ذلك فليس بعلم"<sup>37</sup>.

وهذا يعني أنه يذهب إلى الاعتقاد بأن العلم والذوق والمكاشفة والشهود والتجلي، وكل شيء آخر يعارض ظاهر الكتاب والسنة يجب ضربه عرض الجدار. من وجهة نظره فإن الكشف مثل العقل، يجب أن يخضع لميزان الشرع. إذ قال في شرح كيفية اعتبار الشرع ميزانا: "وأما الميزان الشرعي فهو أن الله إذا أعطاك علماً من العلوم الإلهية لا من غيرها؟— فإننا لا نعتبر الغير في هذا الميزان الخاص— فننظر في الشرع إن كنا عالمين به، وإلا سألنا المحققين من علماء الشرائع— لا نسأل أهل الرأي— فنقول لهم: هل رويت عن أحد من الرسل أنه قال عن الله كذا وكذا؟ فإن قالوا: نعم؛ فوازنه بما علمت وبما قيل لك، واعلم أنك وارث ذلك النبي في تلك المسألة. أو ينظر هل يدل عليها القرآن"<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> - السراج، أبو نصر، اللمع، ص 146، دار الكتب الحديثة، 1380 هـ، مصر.

<sup>35</sup> - المصدر أعلاه.

<sup>36</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 8 و 56.

<sup>37</sup> - المصدر أعلاه، ص 56.

<sup>38</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 6، ص 25، دار إحياء التراث العربي، ط 1،

يمكن للمرء أن يكون في الكشف وارثا لأحد الأنبياء، أو أن يأخذ علمه عنه مباشرة، بل يستطيع الحصول على علمه من الله مباشرة، بشرط أن يكون منسجما مع الموازين الشرعية. وفي ذلك يقول ابن عربي: "ثم رأيت أن ذلك تشغيب على المتأهب الطالب للمزيد، المتعرض لنفحات الجود بأسرار الوجود، فإن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيرا لا شيء له عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى، ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الربانية .. وقال أبو يزيد [عندما كان يتكلم مع علماء الرسوم]: أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت<sup>39</sup> .. يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي. وأنتم تقولون: حدثني فلان الميت، عن فلان الميت"<sup>40</sup>.

وهذا يعني أن ابن عربي يرى لنفسه ولهذا الصنف من العرفاء نوعا من النبوة، يطلق عليها اسم "النبوة الإنبائية"، ويعتقد بأن حتى أمثال الغزالي يعجزون عن إدراكها. فهو من ناحية يعتقد بأن رسالة التشريع والنبوة التي حمل رسول الله (ص) أعباءها قد ختمت وانقطعت، إلا أنه يعتقد من ناحية أخرى وانطلاقا من قوله تعالى: (إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)<sup>41</sup>: "إن التنزيل لا ينقطع، وهو مستمر بالنزول في الدنيا والآخرة"<sup>42</sup>. يمكن للناس أن يحصلوا على هذا النوع من النبوة. وهو يعتقد بأن الأولياء والأنبياء الإنبائيين – الذين يسميهم بأنبياء الأولياء<sup>43</sup> – إنما يحصلون على الأخبار والأنباء فقط، في حين أن الأنبياء الرسل يحصلون بالإضافة إلى الأخبار، على الحكم والشرع أيضا<sup>44</sup>. وعليه فإنه يرد التوهم القائل بأن أمثاله يدعون النبوة، بقوله: "إن من جملة أصولنا أن لا نتحدث إلا من الذوق،

39 - المصدر أعلاه، ج 1، ص 31، طبعة دار صادر بأربع مجلدات.

40 - المصدر أعلاه، ج 3، ص 298.

41 - الأنفال: 29.

42 - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 456.

43 - المصدر أعلاه، ج 1، ص 150.

44 - المصدر أعلاه، ج 2، ص 257.

ولكننا لسنا برسل ولا أنبياء، وليست لدينا شريعة خاصة"<sup>45</sup>.

إن ابن عربي يتبع منهجا غير متعارف في رواية الحديث، وهو أن يبادر العارف إلى رواية الحديث عن رسول الله مباشرة، وبذلك سيكون متحررا من دراسة سند الحديث. وقد روى بالفعل عدة أحاديث بهذه الطريقة عن النبي (ص)<sup>46</sup>. ادعى ابن عربي قائلا: "لقد كتبت الكثير من كتبي بأمر من الله، حيث ألقيت إلي إما في المنام أو من طريق المكاشفة"<sup>47</sup>. لكنه يؤكد على أن جميع هذه المكاشفات إنما كانت بتوريث من النبي الأكرم (ص). وفيما يتعلق بفصوص الحكم قال: "أما بعد: فإني رأيت رسول الله (ص) في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمئة بمحروسة دمشق، وبیده (ص) كتاب، فقال لي: هذا (كتاب فصوص الحكم) خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به"<sup>48</sup>. وقال عن الفتوحات المكية: "فالعالم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الروح الأمين على قلبه. وهذا الكتاب [الفتوحات المكية] من ذلك النمط عندنا؛ فوالله ما كتبت منه حرفا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني.. وإنما قلنا ذلك لئلا يتوهم متوهم أنني وأمثالي أدعي نبوة، لا والله، ما بقي إلا ميراث وسلوك على مدرجة محمد رسول الله (ص) خاصة، وإن كان للناس عامة، ولنا ولأمثالنا خاصة من النبوة ما أبقى علينا منها"<sup>49</sup>.

خلاصة القول إن التجربة الدينية هي المكاشفة المعتبرة، وإن المكاشفة المعتبرة هي التي تنسجم مع ميزان الشرع - أي الكتاب والسنة - أو تلك التي يرثها شخص المكاشف عن أحد الأنبياء، بمعنى أن ترتبط بنحو من الأنحاء بالشريعة السماوية والدين المنزل. وإن هذه الشريعة عند ابن عربي هي الإسلام، وإن النبي بالنسبة له هو رسول الله (ص).

45 - المصدر أعلاه، ص 58.

46 - انظر: كاكائي، قاسم، وحدة الوجود برواية بن عربي ومايستر اكهارت، ص 195-196.

47 - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 198.

48 - ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، ص 5، مكتبة الثقافة الدينية، ط 2، القاهرة، 2006.

49 - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 456.

## التجربة الدينية والتجربة العرفانية

من المسائل التي يتم بحثها بشأن التجربة الدينية، هو الاختلاف أو التوافق بين التجربة الدينية والتجربة العرفانية. القدر المتيقن هو إطلاق وصف العرفانية على التجربة، إذا كانت مرتبطة بالكشف والشهود، وقد رأينا أن الكشف والشهود مرتبطان بالقلب والخيال. بيد أن الكشف والخيال من السعة بحيث يشملان حتى الرؤى التي يراها الناس العاديون في منامهم أيضا. لذلك لا يمكن تسمية الشخص عارفا لمجرد تجربته للكشف والشهود، كما أن استيس لم يكن ليعد المشهودات والمسموعات الباطنية من الأمور المثبتة للحالة العرفانية<sup>50</sup>. كما لم يكن يعتبر الوجد والانجذاب الصرف من أقسام التجربة العرفانية<sup>51</sup>. يبدو أننا يجب أن نبحث عن الفرق بين الإدراك والتجربة العرفانية وبين سائر التجارب الدينية في متعلقهما.

قلنا إن "الخيال" عند بن عربي قد استعمل في أربعة معان. وإن الميزة الرئيسة في الخيال تكمن في التوسط أو التضاد، لذلك فإن ابن عربي يسميه برزخا، بمعنى أنه يتوسط طرفين على الدوام. وإن تلك المعاني الأربعة كالآتي:

أ- الخيال المتصل، الذي هو قوة من قوى النفس، تقع بين الإدراك العقلي والإدراك الحسي، وهناك من يطلق عليها اسم القوة المتخيلة أيضا، وهي القوة التي يحصل الكشف والشهود من خلالها.

ب- الخيال المنفصل، الذي هو عالم يتوسط بين عالم العقول المجردة وعالم المادة.

ج- النفس البشرية الواقعة بين الروح والجسد.

د- العالم أجمع، أي كل ما سوى الله، الواقع بين الوجود المحض (الله)، والعدم الصرف. فلا هو موجود ولا هو معدوم، أو هو معدوم وموجود في آن واحد، ليس هو الله،

<sup>50</sup> - استيس، و. ت. العرفان والفلسفة، ص 38.

<sup>51</sup> - المصدر أعلاه، ص 42.



ولا هو غير الله (هو لا هو)<sup>52</sup>.

إن صاحب التجربة الدينية غارق في عالم الخيال، يتعاطى مع القلب الذي هو محل الكشف والشهود. يرى الأمور المعنوية في قوالب حسية، يرى الصور النفسية التي هي لا مجردة صرفاً ولا مادية صرفة. هذه الأمور بأجمعها ترتبط بالمعاني الثلاثة الأولى من معاني الخيال التي يشترك فيها غير العرفاء مع العرفاء. بيد أن المكاشفة الرابعة، التي هي رؤية وفهم مفارقة "هو لا هو"، فهي تجربة شهود اتحاد جميع الأمور بالله (الوحدة الآفاقية)، أو تجربة الوصال والاتحاد بين صاحب التجربة وبين الله (الوحدة الأنفسية)<sup>53</sup>.

وعليه تكون التجربة العرفانية أخص من التجربة الدينية. في سائر أقسام التجارب الدينية تحصل مكاشفة صاحب التجربة في قالب الصورة، مثلاً ذكرنا أن العلم يتجلى على صورة اللبن، أو أن جبرائيل يظهر على هيئة البشر، بمعنى أن الشخص المكاشف يدرك الأمر، الذي تجلى بإحدى قوى الخيال، أي عن طريق الحواس الخمس، لكن في عالم الخيال أو المثال، أي أن صاحب التجربة يرى أمراً غير مادي، يسمعه، أو يشمه، أو يتذوقه، أو يلمسه. هنا يتجلى الفرق بين المدرك وبين المدرك.

أما تلك التجربة التي نسميها بشكل خاص تجربة عرفانية، فليس هناك من فرق بين المدرك والمدرك. إن هذه التجربة تستلزم فناء العارف. ففي الفناء يجرب العارف معنى الاتحاد، "يرى الحبيب بعين الحبيب"، أي في عين تجربة الفناء (العدم) يكون قد أدرك الوجود المحض (الله)، بمعنى أنه يجرب الوجود في عين العدم. هذه هي مفارقة "هو لا هو" التي لا يمكن لغير العارف أن يدركها. ولازم هذا الأمر الخروج عن طور العقل<sup>54</sup>؛ بمعنى أن مشاهدات صاحب التجربة مثلاً أو رؤيته أو سماعه للأمر المعنوي في سائر

<sup>52</sup> - كاكائي، قاسم، وحدة الوجود عند ابن عربي ومايستر أكهارت، ص 456-461.

<sup>53</sup> - لمعرفة الفرق بين الوحدة الآفاقية والوحدة الأنفسية، انظر: كاكائي، القسم الثاني، مفهوم وحدة

الوجود عند ابن عربي وأكهارت.

<sup>54</sup> - للبحث في مورد الطور وراء طور العقل، انظر: المصدر أعلاه، ص 421-427.

التجارب الدينية، لا تلازم الخروج عن طور العقل، إلا أن الإدراك والتجربة العرفانية المذكورة تستلزم الخروج عن طور العقل.

صاحب التجربة في سائر التجارب الدينية يدرك متعلق التجربة بإحدى حواسه الخيالية، أما في التجربة العرفانية، فإن شخص العارف يتحد مع متعلق التجربة ويدركه بجميع وجوده، وليس بإحدى حواسه فقط. من هنا يتضح سبب تشديد العرفاء على الوجود بوصفه متعلق المعرفة، إلا أن اختلافهم عن الفلاسفة يكمن في أنهم يفكرون "مع" الوجود، لا "ب" الوجود<sup>55</sup>.

يمكن ربط الفرق بين التجربة الدينية بالمعنى الأعم، والتجربة العرفانية بالفرق الذي يقول به القيصري بين "الكشف الصوري" و"الكشف المعنوي"، حيث يرى الكشف الصوري هو ذلك الشيء الذي "يحصل من طريق الحواس الخمسة في عالم المثال" ويرى أن الكشف المعنوي هو الكشف "المجرد عن الصورة، ومن تجليات اسم العليم"<sup>56</sup>.

### اختلاف الكشف الصوري عن الإدراك الحسي المادي

ذكرنا إن الحواس الخمسة تنشط في الخيال أيضاً، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن تكون الحواس الإدراكية الخمس الخيالية هي ذاتها الحواس الخمس في العالم الجسماني، لذلك فإن الشيخ محيي الدين يفرق بين العين الحسية التي ترى في اليقظة، وبين العين الخيالية التي ترى في المنام. رغم أن عين الخيال يمكنها أن ترى في اليقظة أيضاً<sup>57</sup>. يكتب ابن عربي: "إن الشخص المكاشف يرى في اليقظة ذات الشيء الذي يراه النائم في نومه"<sup>58</sup>. وبعبارة أخرى: إن النائم والمكاشف يدركان المتخيلات التي هي

<sup>55</sup> - لمعرفة الفرق بين معنى الوجود عند كل من العارف والفيلسوف، انظر: المصدر أعلاه، ص

250-257.

<sup>56</sup> - القيصري، داود بن محمود، شرح على فصوص الحكم، ص 33-36، انتشارات بيدار، قم.

<sup>57</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 305.

<sup>58</sup> - المصدر أعلاه.

ليست جسمية تماما ولا روحانية تماما. لذلك ليس من السهل دائما التمييز بين الشيء الخيالي والشيء الحسي. إن وظيفة كل من عين الخيال وعين الحس هي الرؤية، وإن التمييز بين إدراك هاتين العينين معرفة لطيفة ودقيقة<sup>59</sup>. وقد ذهب محيي الدين بن عربي إلى الاعتقاد بأن الحصول على هذه المعرفة من أكثر الأمور صعوبة وتعقيدا، وحتى الكثير من أهل الله لا يمكنهم الحصول عليها: "ما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس، فإن الإنسان إن تمكن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية.. فإذا أعطاه الله قوة التفصيل، أبان له عن الأمور إذا رآها بأي عين رآها؛ فيعلم ما هي إذا علم العين التي رآها به من نفسه، فأكد ما على أهل علم الله هذا العلم، وكثير من أهل الله من لا يجعل باله لما ذكرناه"<sup>60</sup>.

حتى حينما ظهر جبرئيل على صورة أعرابي وسأل النبي (ص) بعض الأسئلة، لم يكن بعض الصحابة قادرا على التمييز بين رؤية العين الحسية والعين الخيالية. كذلك مريم العذراء (ع) في لحظة البشارة عندما تمثل جبرئيل أمام بصرها بشرا سويا<sup>61</sup>، لم تكن تمتلك مثل هذا العلم. وأشار الشيخ ابن عربي - في شرحه لصعوبة التمييز بين هذين النوعين من الإدراك - إلى هاتين الواقعتين قائلا: "فاعلم أنه إذا قبل الروح الصورة الطبيعية في الأجساد المتخيلة لا في الأجسام المحسوسة التي جرت العادة بإدراكها، فإن الأجساد المتخيلة أيضا معتادة الإدراك، لكن ما كل من يشهدا يفرق بينها وبين الأجسام الحقيقية عندهم، ولهذا لم يعرف الصحابة جبرئيل حين نزل في صورة أعرابي، وما علمت أن ذلك جسد متخيل حتى عرفهم النبي (ص) لما قال لهم: هذا جبريل. ولم يقم بنفسهم شك أنه عربي. وكذلك مريم حين تمثل لها الملك بشرا سويا؛ لأنه ما كانت عندها علامة في الأرواح إذا تجسدت"<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> - المصدر أعلاه.

<sup>60</sup> - المصدر أعلاه، ج 3، ص 507.

<sup>61</sup> - مريم: 17.

<sup>62</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 333.

إن هذه "العلامة" تتكفل في رأي الشيخ الأكبر بدور أساسي في إعادة التعرف على التمثلات الخيالية. ومن دونها لا يمكن للناس التمييز بين الظهورات الخيالية للأرواح (الملائكة والجن والناس) وبين ظهورات ذات الله، لذلك فإنهم عندما يحصلون على مكاشفة دون امتلاكهم لمثل هذه العلامة يكون "حكم الجانب الإلهي وحكم الجانب الروحاني متحدا بشكل كامل" في أعينهم<sup>63</sup>. ولا يكون لديهم حتى طريق إلى التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة من الأرواح المخلوقة. وقد ادعى الشيخ صراحة أنه يمتلك تلك العلامة التي تجعل التمييز بين الأنواع المختلفة للموجودات المتمثلة أمرا ممكنا للعارف، فهو عند المكاشفة على الدوام يعلم ما إذا كانت عين خياله ترى الله أو ترى ملكا أو جنا أو إنسانا آخر. قال في هذا الشأن: "يمكن لبعض الأفراد تمييز الحقيقة الروحانية المتجسدة في عالم الخارج من غيرها، أعم من الإنسان والصور المسانخة له. ولكن ليس كل إنسان يحصل على هذه المعرفة. والذين هم من الطائفة الأولى يفرقون - بعون من علامة يعرفونها - بين الصور الروحانية المعنوية المتجسدة في الخارج، والصور التي تمثلت في دخيلة نفس الإنسان. وأنا على علم بهذه العلامات، وقد تحققت بها؛ لأنني أميز بين الروح التي تجسدت في الخارج أو الداخلة من صورة الجسم الحقيقي، غير أن عامة الناس لا يمتلكون مثل هذه المعرفة"<sup>64</sup>.

ولا بد من الالتفات إلى أن مراد الشيخ محيي الدين من "العامة" ليس هو الناس العاديين من الذين نلاقيهم في الأسواق والأزقة، بل هم الأكثرية الغالبة من الصوفيين والسالكين الذين حصلوا على مكاشفات من عالم الخيال. لكن محيي الدين لا يصرح بماهية هذه العلامة أو العلامات؛ ذلك لأن هذه العلامة إنما هي شيء يتحقق بين الله وعبده، وهي تختلف باختلاف الأفراد. وربما كان سبب عدم بيانه لهذه العلامة هو الحيلولة دون ادعائها من قبل غير الصالحين كذبا وزورا. وقد تحدث عن العلامة التي

<sup>63</sup> - المصدر أعلاه.

<sup>64</sup> - المصدر أعلاه، ج 3، ص 173.

تعطى للكاملين الذين تجردوا عن عالم الطبيعة بالكامل ودخلوا في زمرة الملائكة قائلا: "نحن نعلم بهذه العلامات ذوقا. ولكننا لا نقولها لأحد مخافة إفشائها كاذبا في مدعاه. ولذلك فإنني وأمثالي مأمورون بإخفائها"<sup>65</sup>.

### الفرق بين التجربة الدينية الحقيقية والمكاشفة المضللة

يمكن تصنيف التجارب الشهودية طبقا لأربعة عناصر على النحو الآتي:

- 1- حالة الفرد الذي يعاني ذلك الشهود، كأن يكون يقظا أو لا يكون يقظا، وأنه يدرك ذلك في حالة اليقظة بعين الحس أو بعين الخيال، وفي حالة غير اليقظة هل تعتريه أثناء النوم أو تعتريه حالة روحانية من قبيل "الغيوبة" أو "الفناء".
  - 2- حقيقة الأمر التي تبرز في التخيل أو التمثل. الله والملائكة، أو الأرواح النورية من الجن، أو الأرواح النارية، وأبناء البشر، لكل واحد هذه القدرة أو يمكن أن تكون لديه القدرة على إظهار نفسه للآخرين في صور خيالية.
  - 3- الصورة التي يتخذها ذلك الأمر المتخيل والمتمثل. إن الأمور التي تدرك على هذا النحو تستقبل كل صورة، شريطة أن تكون تلك الصورة محسوسة مثل كل ظاهرة خيالية.
  - 4- "محل" تجسد ذلك الأمر في العالم، بمعنى في أي واحد من العوالم قد تجسد ذلك الأمر؟ وهل تجسد في الخيال المتصل، أم أنه تجسد في الخيال المنفصل؟ من هذه العناصر الأربعة المذكورة يعد "محل" التجسد من أصعبها على الإطلاق<sup>66</sup>.
- ما دام الإنسان عاجزا عن معرفة "العلامات"، وبالتالي لا يستطيع إدراك الماهية الحقيقية لتجربته العرفانية، فإن الكشف لن يكون موثوقا كمصدر للمعرفة اطلاقا،

<sup>65</sup> - المصدر أعلاه.

<sup>66</sup> - Chittick, William, (1994), Imaginal Worlds, State University of New York, Press, New York, p 88 – 89.

خصوصا إذا كان ذلك الكشف كشفا صوريا. يقول الشيخ محيي الدين: "كل كشف لا يكون صرفا - لا يخالطه شيء من المزاج - لا يعول عليه، إلا أن يكون صاحب علم بالمصور"<sup>67</sup>. لا أحد غير الأنبياء والأولياء يستطيع أن يفهم من أو ما تجسد له أثناء المكاشفة على هيئة مثالية. وإن السالكين الذين لم يظهر الله لهم العلامة هم على الدوام عرضة للتلبس في تجاربهم الشهودية. وهذا لا يحصل للمبتدئين فحسب، بل يحصل حتى للمتبحرين المتقدمين أيضا. وقد يكون هذا الخطأ في أصل التجربة أو في التعبير عنها.

أ- الخطأ في التجربة: الخطأ الذي قد يقع في أصل التجربة إنما يأتي من تلبس إبليس. حذر الشيخ محيي الدين من أن الشيطان وأتباعه من الجن يسعون إلى تضليل الإنسان. وهذه هي مهمتهم الرئيسة في كل مكان؛ كما أن مهمة الأنبياء في هذا العالم هي الهداية. وباعتقاد بن عربي فإن الجن "يتلاعبون بالقوى العقلية لبعض الأفراد" ويجعلونهم يتخلون الوصول إلى معرفة خاصة. وهكذا يفعل السحرة<sup>68</sup>. وبهذا يعمل الجن على تضليل الإنسان لمنعه من العثور على الصراط المستقيم. وإن هذا التلبس قد يقع حتى في أعلى مراحل السلوك، وحتى لو كان العارف قد بلغ إلى نوع من أنواع المعراج. يرى الغزالي أن التلبس لا يعرض للإنسان إلا في عالم العناصر، وأما إذا عرج الإنسان من هذا العالم، وفتحت له أبواب السماء، فسوف يكون في مأمن من التلبس. لكن ابن عربي لا يوافق الرأي، فيقول بأن عدم التلبس إنما يصح إذا تمكن السالك من تحقيق معراج رسول الله (ص)، بمعنى أن يكون معراجه جسمانيا وروحانيا، وأن يواكب الجسد الروح في عروجها، وأما إذا كان معراج السالك بواسطة الفناء أو عروج روحه فقط "فلا بد من التلبس إن لم يكن لهذا الشخص علامة إلهية بينه وبين الله يكون فيها على بينة من ربه فيما يراه ويشاهده ويخاطب به، فإن كان له علامة يكون بها على بينة من ربه، وإلا

<sup>67</sup> - ابن عربي، محيي الدين، رسائل ابن عربي، رسالة لا يعول عليها، ص 258-259، دار صادر، ط 1، بيروت، 1997.

<sup>68</sup> - انظر: ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 621.

فالتلبس يحصل له، وعدم القطع بالعلم في ذلك إن كان منصفاً<sup>69</sup>.

هناك للتمييز بين المكاشفة الرحمانية والإلقاء الشيطاني عدة معايير<sup>70</sup>:

**المعيار الأول:** هو ما تقدم من أن الله يجعل لأوليائه علامة يعلمها الأولياء أنفسهم.

**المعيار الثاني:** إذا كانت المكاشفة لا توافق القرآن والسنة فإنها تسقط عن الحجية ولا يمكن اعتبارها رحمانية.

**المعيار الثالث:** أن ما تلقيه الجن لا ربط له بالمعرفة الإلهية، وهو يحظى بمرتبة متدنية من المعرفة: "إعلم أن الجان هم أجهل العالم الطبيعي بالله، ويتخيل جليسه بما يخبرونه به من حوادث الأكوان، وما يجري في العالم مما يحصل لهم من استراق السمع من الملاء الأعلى؛ فيظن جليسه أن ذلك كرامة الله به، وهيئات لما ظنوا! لهذا ما نرى أحداً قط جالسهم فحصل عنده منهم علم بالله جملة واحدة، غاية الرجل الذي تعنتي به أرواح الجن أن يمنحوه من علم خواص النبات والأحجار والأسماء والحروف، وهو علم السيمياء، فلم يكتسب منهم إلا العلم الذي ذمته السنة الشرائع. ومن ادعى صحبتهم وهو صادق في دعواه، فاسأله عن مسألة في العلم الإلهي، ما نجد عنده من ذلك ذوقاً أصلاً"<sup>71</sup>.

كما ذكر الشيخ محيي الدين في هذا الشأن معياراً رابعاً أيضاً. توضيح ذلك أن بعض العلماء قالوا بأن أحد معاني التجربة الدينية رؤية يد الله، بمعنى المشاهدة المباشرة لله في الأحداث الخارقة للعادة والمذهلة<sup>72</sup>. وهنا يمكن للساحر أيضاً أن يقوم بعمل مذهل، ويتصرف من خلاله بالخيال وبذلك يخدع الإنسان. الشيخ محيي الدين يفرق بين أعمال السحرة الذين يستطيعون القيام بالأعمال العجيبة من خلال استعانتهم بعلم السيمياء، وبين

<sup>69</sup> - المصدر أعلاه، ص 622.

<sup>70</sup> - يمكن توظيف هذه المعايير من أجل التعرف على التجارب الدينية وفصلها عن الحالات التي تظهر على الأفراد بسبب تناول بعض العقاقير الخاصة.

<sup>71</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 273-274.

<sup>72</sup> - ملكيان، مصطفى، اقتراح، ص 5، مجلة: نقد ونظر، العدد: 23-24.

كرامات الأولياء من ناحية أخرى، فمثلا من الممكن للساحر من خلال الاستعانة بعلم السيمياء أن يعد طعاما، لكن لو أن شخصا أكل من هذا الطعام سوف لا يشعر بالشبع. بعكس ذلك لو كان إعداد الطعام بسبب تمثيل قام به أحد أولياء الله، "وهذا المقام الذي ذكرناه ليس كذلك، فإنك إن أكلت به شبع، وإن مسكت فيه شيئا من ذهب أو ثياب أو ما كان، بقي معك على حاله لا يتغير، وقد وجدنا هذا المقام من نفوسنا، وأخذناه ذوقا في أول سلو كنا مع روحانية عيسى عليه السلام"<sup>73</sup>.

ب- الخطأ في التعبير: الخطأ الآخر الذي قد تتعرض له المكاشفة هو الخطأ من حيث التعبير، بمعنى أنه كما يمكن أن يرى الشخص رؤيا صادقة، لكنه يخطئ في تفسيرها والتعبير عنها، قد يحصل له ذات الشيء بالنسبة إلى المكاشفة أيضا. والميزان هنا هو كشف الأنبياء أيضا، بمعنى أن العارف يجب عليه أن يعرض كشفه على كشف الأنبياء، وأن يقيس تفسيره وتعبيره على تفسير النبي وتعبيره (كالقرآن والسنة): "إذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء - عليهم السلام - كان الرجوع إلى كشف الأنبياء، وعلمنا أن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعا من التأويل بفكره؛ فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا فإن كشفه صحيح وأخبر عما رأى، ويقع في الخطأ في التعبير، لا في نفس ما رأى، فالكشف لا يخطئ أبدا، والمتكلم في مدلوله يخطئ ويصيب"<sup>74</sup>.

إن هذه المسألة شبيهة بالمسألة المعروفة في الخطأ الحسي وخداع البصر، بمعنى أنه لا يحدث خطأ أبدا في تقرير الحس الظاهري، وإنما يقع الخطأ في التعبير عنه وتفسيره من قبل العقل، فمثلا عندما نضع ملعقة في كأس زجاجي مملوء بالماء حتى النصف، ستبدو تلك الملعقة مكسورة. هنا يقدم الحس تقريرا مفاده: "إنني أرى هذه الملعقة مكسورة" فيتدخل العقل ويصدر حكمه قائلا "إن هذه الملعقة مكسورة". من الواضح أن الخطأ هنا

<sup>73</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 43.

<sup>74</sup> - المصدر أعلاه، ص 7.



في التفسير الثاني، وليس في التفسير الأول، أي أصل تفسير الحس. هكذا يكون الأمر بالنسبة إلى المكاشفة الحسية.

### الخصائص الرئيسة للتجربة الدينية والتجربة العرفانية

نعود هنا إلى نظرية وليم جيمز، حيث يذكر أربع خصائص للتجربة العرفانية، على النحو الآتي:

أ- عدم إمكان الوصف (ineffability).

ب- إمكان المعرفة (noetic quality).

ج- سرعة الزوال (transiency).

د- الانفعالية (passivity)<sup>75</sup>.

لا يخفى أن جيمز يبحث هذه الخصائص الأربعة بوصفه عالم نفس أو فيلسوفا لاهوتيا. ومن المناسب هنا أن نستطلع رأي محيي الدين بن عربي في هذا الخصوص بوصفه عارفا:

#### أ- إمكان المعرفة:

ذكرنا أن التجربة عند بن عربي عبارة عن كشف أو شهود عالم الخيال. ومن خلال ما تقدم في موضوع الخيال المنفصل واختلافه عن الخيال المتصل، يتضح أن التجربة الدينية لا ترتبط بالحالة النفسية للعارف فقط، بل إن بعدها الذي يعكس تلك الواقعية ومعرفيتها يعتبر من أهم أبعادها، وإنما يسمى العارف عارفا بسبب امتلاكه لهذه المعرفة، وليس لمجرد امتلاكه الانجذاب والحماسة والحال.

<sup>75</sup> - جيمز، وليم، الدين والروح، ص 62-64.

**ب- عدم إمكان الوصف:**

يرى ابن عربي أن عدم إمكان وصف التجربة الدينية يحتوي على مفهومين وبعدين:

الأول: يرتبط بحال المدرك بفعل هذه التجربة.

الثاني: يرتبط بطبيعة المدرك.

إن الحالات العرفانية هي من النوع الأول، أما الأسرار العرفانية فهي من النوع الثاني، فمثلا عندما يكون الكلام حول العشق والعلقة والسكر وانجذاب العارف العاشق تجاه المعشوق، لا يكون هناك إمكان لوصف هذه الحالات، ولا يمكن فهمها إلا إذا أصبح الإنسان عاشقا، وهو ما أشار إليه الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي قائلا:

لا تسلني عما قاسيته من ألم الحب لا تسلني عما تجرعته من علقم الهجران<sup>76</sup>

وهذا الأمر يرتبط بحالة المدرك نفسه. لكن أحيانا يكون الكلام حول عدم إمكان وصف المعشوق أو المعلوم بالنسبة للمتكلم أيضا، أي أن عدم إمكان الوصف يكون مرتبطا بالمدرك. وهو الذي يرمي إليه حافظ الشيرازي أيضا حين يقول:

حيث لا يزيح المعشوق النقاب عن محياه سيضل الواصفون في وصف حسنه  
وجماله<sup>77</sup>

إن بعض المنظرين في التجربة الدينية مثل وليم جيمز، حين يتكلمون حول استحالة بيان التجربة الدينية يريدون بذلك في الأعم الأغلب هذا البعد الأول، بمعنى أن الحماسة والشوق والوجد والعواطف التي تحصل من التجربة الدينية تستعصي على البيان والوصف، فهي تختلف عن الإدراكات العقلية من الناحية الكيفية، وعن الحالات التي تحصل من خلال الإحساس بالأمور المادية من حيث الشدة. لكن قد يكون نفس المدرك

<sup>76</sup> - "درد عشقي كشیده ام که مبرس زهر هجری جشیده ام که مبرس".

<sup>77</sup> - "معشوق جون نقاب زرخ بر نمي كشد هر كس حكايته به تصور جرا كند".

قابلا للوصف، فمثلا قد يرى شخص في عالم الرؤيا أو في المكاشفة رسول الله (ص) أو أحد أولياء الله، فتعترية حالة من الانجذاب والحماسة يستحيل وصفها، في تلك الحالة يحدث حوار بينه وبين ذلك الولي. يمكن لهذا الشخص أن ينقل لنا ما جرى في تلك الرؤية وذلك اللقاء – بشرط أن نغض النظر عن سرعة زوالها – لكن قد لا يسعه وصف حالته الخاصة في تلك المكاشفة.

قد يكون لهذا الأمر مصداق في التجربة الدينية بالمعنى العام، لكن هذه المسألة تغدو في التجربة العرفانية بشكل خاص أشد عمقا من ذلك، بمعنى أنه بالإضافة إلى استحالة وصف حال المدرك، فإن نفس المدرك يكون عصيا على الوصف أيضا. وإذا قبلنا بأن التجربة العرفانية هي ذاتها تجربة الاتحاد بين المدرك والمدرك، ستغدو المسألة أكثر تعقيدا، وتمتج كلتا المشكلتين ببعضهما، علاوة على الحماسة والشوق والشغف والبهجة والسكر تضاف الحيرة أيضا<sup>78</sup>.

على كل حال يعتقد العرفاء أنفسهم أن الإدراكات العرفانية عصية على البيان، وإن كل محاولة لبيانها وشرحها وتفسيرها سيفاقم من استغلاقتها، ويكون فيها إغراق للمخاطب في الجهل. يتفق العرفاء من شتى الثقافات على وجوب البحث عن عمق العرفان في السكوت. وقد شاع هذا المفهوم بينهم بوصفه أصلا إذ يقولون: "أولئك الذين يتكلمون لا يعلمون، وأولئك الذين يعلمون لا يتكلمون" (Steindle-Rast, ix). وفيما يتعلق بمعضلة العرفاء في بيان الإدراكات العرفانية، يذكر العرفاء أنفسهم سببين لذلك: أحدهما يعود إلى التعبير، والآخر إلى التجربة. بمعنى أن أحدهما يرتبط بماهية اللغة ومحدودياتها في بيان الحالات العرفانية، والآخر يرتبط بماهية وطبيعة المدرك ذاته. وأحيانا يمتزج هذان الاثنان ببعضهما.

<sup>78</sup> – لمعرفة معنى الحيرة عند العرفاء، انظر: كاكائي، قاسم، وحدة الوجود برواية ابن عربي ومايستر

من الزاوية الأولى، رغم أن العرفاء يستعينون بالكلمات، لكنهم على يقين من أن الكلمات التي يستعملونها عاجزة في ذاتها عن إيصال تجربتهم<sup>79</sup>، بمعنى أن مشكلتهم تكمن في أنهم يرون أنفسهم مضطرين — في وصف حالاتهم العرفانية، من قبيل: القرب والعروج والسكر وما إلى ذلك — إلى كلمات لم توضع لهذه الأمور والمعاني. ومن الزاوية الأخرى تكون ذات الواقعية المدركة بحيث لا يمكن للعارف أن يدركها إلا من خلال فناء ذاته، وبمجرد عزمه على بيانها يتعد عنها، ويبدأ الحديث عن البقاء. أي أن المشكلة لا تقف عند القصور اللغوي. يعمد ابن عربي إلى تقسيم التجارب الدينية إلى مجموعتين، تمنحان الإنسان نوعين من العلم؛ أحدهما: علم الأحوال، والآخر: علم الأسرار<sup>80</sup>.

أما استحالة بيان علم الأحوال فيعود إلى القصور اللغوي، وأما استحالة بيان علم الأسرار فيعود إلى طبيعة ذات المدرك. إن علم الأحوال يشتمل على إدراكات لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال الذوق: "كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة الجماع، والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم. فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويدوقها"<sup>81</sup>.

إن الذوق حالة شخصية تماما، أي أنه يرتبط بشخص المدرك. وعلى هذا الأساس قد يكون لعدة أشخاص أذواق مختلفة لمدرك واحد. بل وحتى يمكن أن تحصل لشخص واحد في زمنين مختلفين حالتان مختلفتان عن مدرك واحد. فمثلا قد يحصل للمرء أثناء تناوله لتفاحة ذوق جديد مع كل قضة يقضمها من تلك التفاحة، بحيث يكون مذاق القضة التالية مختلفا عن مذاق القضة السابقة<sup>82</sup>. هكذا هو حال بعض حالات العرفان أيضا، بمعنى أنها أذواق وحالات يمكن إدراكها، ولا يمكن وصفها "تدرك ولا توصف"،

79 - استيس، و. ت. العرفان والفلسفة، ص 289.

80 - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 31.

81 - المصدر أعلاه، ج 1، ص 31.

82 - المصدر أعلاه، ج 2، ص 672.

وينبغي إدراجها في عداد اللطائف، وعلى حد تعبير ابن عربي: "إن من بين المعاني اللطيفة عبارة عن الإشارة التي يكون معناها دقيقا، بحيث تتضح للفهم دون أن تكون العبارة وافية بها. ومن هذا الصنف علوم الأذواق والأحوال، فهي تفهم ولا تبين"<sup>83</sup>.

يرى بعض الكتاب أن السر في استحالة بيان التجارب الدينية يكمن في هذه المسألة، أي أن هذه الاستحالة ناشئة عن قصور غير العرفاء؛ لأن هؤلاء هم الذين لا يستطيعون إدراك هذه الأمور. وكما لا يمكن وصف الألوان للأعمى منذ الولادة، فإن غير العارف إنما هو أعمى بحسب الباطن، من هنا لا يمكن نقل الأحوال العرفانية له<sup>84</sup>. وعلى حد تعبير وليم جيمز فإن العرفاء لا يستطيعون بيان تجاربهم للآخرين من خلال اللغة، كما لا يمكن وصف زرقة السماء للشخص الأعمى منذ الولادة، أو وصف اللحن الموسيقي للأصم، أو وصف طعم التفاحة لشخص لم يذق فاكهة في حياته<sup>85</sup>. أي أن حالة من قبيل السكر العرفاني إنما يمكن وصفها لشخص يتمتع بذائقة عرفانية. وبالتالي فإن الذين يستطيعون فهمها نادرون جدا، وإن وصفها لغير العرفاء بمنزلة وصف اللون للأعمى منذ الولادة.

أما علوم الأسرار فهو العلم الذي فوق طور العقل<sup>86</sup>. والمصداق البارز لذلك اتحاد المدرك والمدرك أو وحدة الوجود. وهنا حتى إذا أراد العارف الواقع في طور العقل بيان تلك التجربة التي شاهدها في طور وراء طور العقل لنفسه، سيجد صعوبة في ذلك، بمعنى أن بيانها يكون مشكلا حتى بالنسبة له، فما ظنك بالنسبة إلى الآخرين، فإذا كان هو حائرا فيما رآه وخاض تجربته، فكيف يمكنه بيان ما حير عقله لسائر العقلاء؟!

<sup>83</sup> - المصدر أعلاه، ص 503.

<sup>84</sup> - استيس، و. ت. العرفان والفلسفة، ص 295.

<sup>85</sup> - Merkur, Daniel, (1996), "Unitive Experiences and the States of Trance" in Mystical Union, Moshe Idel And Bernard McGinn editors, New York, Continuum.

<sup>86</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 31.

ما يميز علم الأحوال عن علم الأسرار هو أننا نستطيع أن نضع مصطلحا للأول ، من قبيل أن نسمي حالة عرفانية بـ "السكر" مثلا . لكن من الصعب أن نجد مصطلحا لعلم الأسرار، بل يستحيل ذلك، إنما نستطيع بيانه على نحو الإشارة فقط. وذلك لأن علم الأسرار يتعلق بـ "الباطن" بمعنى السر الربوبي، وهو خارج عن وصف العقل. كما قال ابن عربي: "وصل الأذواق، وهو العلم بالكيفيات، فهي لا تقال إلا بين أربابها إذا اجتمعوا على اصطلاح معين فيها، وأما إذا لم يجتمعوا على ذلك فلا تقال بين الذائقين، وهذا لا يكون إلا في العلم بما سوى الله مما لا يدرك إلا ذوقا كالمحسوسات واللذة بها وبما يجده من التلذذ بالعلم المستفاد من النظر الفكري، فهذا يمكن فيه الاصطلاح بوجه قريب. وأما الذوق الذي يكون في مشاهدة الحق فإنه لا يقع عليه اصطلاح، فإنه ذوق الأسرار وهو خارج عن الذوق النظري والحسي"<sup>87</sup>.

على هذا الأساس فإن الكشف والشهود المرتبط بالحق تعالى يتعلق بالذوق وعلم الأسرار. يرى ابن عربي أن المصداق البارز لعلم الأسرار عبارة عن: "علم ظهور المعدوم في صورة الموجود، وتميزه في الوجود من الوجود الحقيقي"<sup>88</sup>. وإن هذا هو علم التجلي والظهور الذي اعتبره ابن عربي في الكثير من المواطن من العلوم النادرة<sup>89</sup>. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن: "هذا الفن من أكبر أسرار علم الله في الأشياء"<sup>90</sup>... وهو من أغمض ما يتعلق به علم العلماء بالله، كشفه عسير، وزمانه يسير<sup>91</sup>... ومع هذا فتحير هذه المسألة عسير جدا؛ فإن العبارة تقصر عنها، والتصوير لا يضبطها؛ لسرعة تفلتها وتناقض أحكامها"<sup>92</sup>.

87 - المصدر أعلاه، ج 3، ص 384.

88 - المصدر أعلاه، ص 307.

89 - المصدر أعلاه، ج 4، ص 81.

90 - المصدر أعلاه.

91 - المصدر أعلاه، ج 2، ص 70.

92 - المصدر أعلاه، ص 216.

### ج- سرعة الزوال:

يفهم من النص الأخير الذي نقلناه عن ابن عربي أن أحد أسباب استحالة وصف التجارب الدينية، وخاصة التجارب العرفانية، يكمن في سرعة زوالها، وهذا أيضا ناشئ عن طبيعة هذه التجارب، بحيث لا يمكن للتصور أن يضبطها بسبب مفارقتها وسرعة تغيرها، وبالتالي لا يمكنها المكث طويلا، لذلك لا يمكن تكوين مفهوم ثابت عنها أو وصفها. أي أن عدم إمكان وصف هذا النوع من الإدراكات ناشئ عن عدم قدرة الشخص المكاشف على ضبطها. لأن التجلي في الروح قد يتخطى الخيال (بمعانيه الثلاثة الأولى) ولا يبقى أي أثر قابلا للبيان في النفس.

إن الشيخ محيي الدين غالبا ما ينسب مثل هذا التجلي إلى "الذات" الربوبية، التي هي مجهولة تماما، وممتعة على الوصف. وشبه ابن عربي تجلي الذات سواء في "ترجمان الأشواق" أم في "الفتوحات المكية" بـ "البرق" حيث يظهر في سماء النفس للحظة واحدة ثم يختفي. وقد شرح سبب ذلك قائلا: "إن البروق شبيهة بمشاهدة الذات، حيث لا بقاء لها ولا دوام"<sup>93</sup>. وقد ذكر في شرحه على البيت المذكور في ترجمان الأشواق: "كل الذي يرجو نوالك أمطروا.. ما كان برقك خلبا إلا معي" قائلا: "لأن البرق مشهد ذاتي، فإذا أمطر فهو ما يحصل في قلب المشاهد من المعارف التي لا تثمر، فنبه على أنه مشهد ذاتي في حجاب ممثل.. يقول: فإن برقك خلب، أي لا يتحصل من هذا المشهد الذاتي علم في نفس المشاهد؛ لأنه تجلٍ في غير صورة مادية، فلم يكن للخيال ما يضبطه به، فلم يكن للعقل ما يعقله، إذ لا يدخل تحت كيف ولا كم ولا حال ولا نعت ولا وصف"<sup>94</sup>.

وقد ذكر الشيخ محيي الدين مزيدا من التوضيح في معرض شرحه هذا البيت في "ترجمان الأشواق": "وإذا ما وعدوكم ما ترى.. برقه إلا بريقا خلبا" مبينا الفرق بين مشهد

<sup>93</sup> - المصدر أعلاه، ص 98.

<sup>94</sup> - ابن عربي، محيي الدين، ديوان ترجمان الأشواق، ص 100، دار الأرقم، ط 1، بيروت،

الذات التي هي من نوع الكشف المعنوي، وبين الكشف المثالي الذي يشتمل على صورة. "إنها" هي "الرياح" التي تشير إلى مختلف أنحاء التجلي الناشئة عن نفس الرحمن". يقول: "إذا وقع الوعد منهم، كان مثل برق الخلب، وهو البرق الذي ليس معه رعد ولا مطر، أي لا ينتج شيئاً، كالريح العقيم، وإن وعدهم هنا إنما هو بمشهد ذاتي، ولهذا شبهه بالبرق وجعله خلماً؛ لأن المشهد الذاتي لا ينتج شيئاً في قلب العبد؛ لأنه لا ينضبط ولا يتحصل منه سوى شهوده عند خفقانه، فإنه يتعالى عن أن يحصره كونه أصلاً، بخلاف التجلي في الصورة في عالم التمثل، فإن الرائي يضبط صورة ما تجلى له ويعبر عنها، كما ورد في الخبر من ذلك كثير فيما لا صورة له حسيّة"<sup>95</sup>.

#### د- الانفعالية:

إن الأمر الهام فيما يتعلق بالتجربة الدينية، هو أنه لا ينبغي مصادرة لفظ التجربة عندما نقول بأننا نجرب الله، فيذهب بنا التصور إلى أن التجربة هذه بأيدينا، بل علينا أن نعلم بأننا هنا نتعاطى مع الله الحي المريد. فهو الذي بيده تفاصيل هذه التجربة، وبيده عملية الإذابة، يمنح منها لمن يشاء بمقدار ما يشاء. فهو المحيط بكل وجود الإنسان، يغدو هو المعلم للإنسان، ويلقي في قلبه التعاليم بحسب ما يراه صالحاً. وإن مسؤوليتنا الوحيدة عند بن عربي هي ما عبر عنه بقوله: "وذلك بأن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه تعالى، حتى يكون الحق تعالى تعليمنا على الكشف والتحقيق لما سمعته يقول: (اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ)<sup>96</sup>، ويقول: (إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)<sup>97</sup>، ويقول: (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا)<sup>98</sup>، ويقول: (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)<sup>99</sup>. فعندما توجهت قلوبهم وهمهم إلى الله

<sup>95</sup> - المصدر أعلاه، ص 45.

<sup>96</sup> - البقرة: 282.

<sup>97</sup> - الأنفال: 29.

<sup>98</sup> - طه: 114.



تعالى، ولجأت إليه، وألقت عنها ما استمسك به الغير من دعوى البحث والنظر ونتائج العقول كانت عقولهم سليمة، وقلوبهم مطهرة فارغة فعند ما كان منهم هذا الاستعداد تجلى الحق لهم معلما فأطلعهم تلك المشاهدة على معاني هذه الأخبار والكلمات دفعة واحدة، وهذا ضرب من ضروب المكاشفة<sup>100</sup>.

### التجربة الدينية في خدمة الإيمان

لو اعتبرنا الإيمان من نوع اليقين — أعم من اليقين بالمسائل الواردة في النصوص المقدسة، أم اليقين بذات الله — فعندها سيكون هذا الإيمان واليقين علاوة على وجود درجات فيه، فإنه من الناحية الكيفية يمكنه أن يحتوي على أنواع مختلفة، يعبر عنها العرفاء بعلم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. إن علم اليقين قد يتحقق من خلال الدليل العقلي (أي التبعية والتقليد)، وقد يتحقق عن طريق إخبار المخبر الصادق (تقليد النبي أو الولي). أما عين اليقين وحق اليقين فهما ثمرة التجربة الدينية والتجربة العرفانية. لذلك من الممكن أن يشترك العارف وغير العارف في الإيمان واليقين بمسألة من مسائل النصوص المقدسة، لكنهما علاوة على درجة اليقين يختلفان في نوع اليقين أيضا، فيكون لدى الأول علم اليقين، في حين يكون لدى الثاني عين اليقين أو حق اليقين. وقد أشار ابن عربي إلى هذين النوعين من المعرفة على النحو الآتي: "ولسنا من أهل التقليد — بحمد الله — بل الأمر عندنا كما آمننا به من عند ربنا، شهدناه عيانا"<sup>101</sup>.

في اعتقاد ابن عربي إن الدين يخبر في تعاليمه عن أمور تعتبر غيبية، لذلك لا يمكن للحس أن يدركها، كما ليس للعقل مسرح فيها. وعلاوة على ذلك هناك في النصوص الدينية أمور يرفضها العقل لتناقضها واحتوائها على المفارقات. إن جميع هذه الأمور تعد من الأسرار التي تكون متعلقا للشهود أو الإيمان دون العقل، بمعنى أنه يجب إما شهودها

<sup>99</sup> - الكهف: 65.

<sup>100</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 89.

<sup>101</sup> - المصدر أعلاه، ج 3، ص 352.

أو الاعتقاد بها عن طريق الإيمان، وإلا ليس للعقل طريق إليها. كما رأينا فإن ابن عربي يعتبر العلوم على ثلاثة أنواع، هي:

- 1- علم العقل.
- 2- علم الأحوال.
- 3- علم الأسرار.

أما "علم الأسرار فهو العلم الذي يفوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروح، فيختص به النبي والولي"<sup>102</sup>. وإن خواص أهل الله يشاهدونه، وعوام المؤمنين يؤمنون به فقط. قال ابن عربي في تفسير قوله تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)<sup>103</sup>: "إن مراد الله تعالى من الذين يلقون السمع هم المقلدين للرسول، حيث يقلدونهم في قبول الأخبار التي جاؤوا بها. وهو شهيد؛ أي أن هؤلاء المقلدين للأنبياء يتبهون إلى حضرة الخيال"<sup>104</sup>.

بعبارة أخرى: إن الناس عند ابن عربي ليسوا على نسق واحد من حيث الطبع والمزاج، كما أنهم ليسوا على مستوى واحد من ناحية القدرة على الإدراك، وحيث أن النصوص المقدسة قد نزلت من عند الله لجميع الناس، فقد أخذ هذه الاختلافات بنظر الاعتبار، وبين الحقائق بشكل يمكن كل شخص من الاعتراف منه والانتهاج من معينه بمقدار وسعه. وهذا لا يعني فقط أن كل شخص يستطيع الاستفادة من قسم من القرآن، بل ويعني أيضا أن القرآن على نحو بحيث قد يفهم كل شخص من آية واحدة فهما مغايرا لفهم الآخر تبعا لاختلاف مستوى فهمهما. وقد عبر ابن عربي عن درجات اختلاف الناس في فهم القرآن، وتنوع الآيات تبعا لتنوع الأفهام، قائلا: "تنوع الأصناف [أصناف الناس] بتنوع

<sup>102</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ص 73، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 2010.

<sup>103</sup> - ق: 137.

<sup>104</sup> - ابن عربي، محيي الدين، ج 1، ص 123.

الآيات للمتفكرين وللعالمين وللعقلاء ولأولي الألباب. كما قال تعالى في القرآن العزيز هذا بلاغ للناس<sup>105</sup>، يريد طائفة مخصوصة لا يعقلون منه سوى أنه بلاغ، ولينذروا به في حق طائفة أخرى عينا بهذا الخطاب، وليعلموا أنما هو إله واحد في حق طائفة أخرى عينا بهذا الخطاب، وليذكر أولوا الألباب في حق طائفة أخرى أيضا، والقرآن واحد في نفسه، تكون الآية منه تذكيرة لذي اللب، وتوحيدا لطالب علم بتوحيده، وإنذارا للمتقرب الحذر، وبلاغا للسامع ليحصل له أجر السامع<sup>106</sup>.

وفي موضع آخر عمد ابن عربي إلى تقسيم الناس – تجاه الآيات المتشابهة والآيات المذهلة التي تفوق العقل – إلى ست طوائف، ورأى أن الطائفة السادسة هي طائفة العرفاء، وهم الفرقة الناجية: "ف[عندما] أخذ الرسول يصف لهم مرسله الحق تعالى ليعرفهم به المعرفة التي ليست عندهم.. فلما سمعوا ما تنكره الأدلة العقلية النظرية وترده؛ افترقوا عند ذلك على فرق:

1- فمنهم من ارتد على عقبه وشك في دليله الذي دل على صدقه ..

2- ومنهم من قال: إن في جمعنا هذا من ليس عنده سوى نور الإيمان، ولا يدري ما العلم ولا ما طريقه، وهذا الرسول لا نشك في صدقه وفي حكمته، ومن الحكمة مراعاة الأضعف؛ فخاطب هذا الرسول بهذه الصفات التي نسبها إلى ربه .. وللحق أن يصف نفسه بما شاء على قدر عقل القابل .. واتكل هذا المخبر بهذا الوصف المراعي حق هذا الأضعف ..

3- وفرقة أخرى من الحاضرين، قالوا: هذا الوصف يخالف الأدلة، ونحن على يقين من صدق هذا المخبر، وغايتنا معرفتنا بالله .. فهذا أعلم بالله منا في هذه النسبة فنؤمن بها تصديقا له، ونكل علم ذلك إليه وإلى الله ..

<sup>105</sup> - إشارة إلى قوله تعالى: (هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَيُنذِرُوا بِهِ وَيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَيَذَكَّرَ أُولُوا

الألباب) إبراهيم: 52.

<sup>106</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 85.

4- وفرقة أخرى من الحاضرين قالوا: لا نشك في دلالتنا على صدق هذا المخبر، وقد أتانا في نعت الله الذي أرسله إلينا بأمر إن وقفنا عند ظاهرها وحملناها عليه تعالى كما نحملها على نفوسنا أدى إلى حدوثه وزال كونه إلهاً وقد ثبت؛ فننظر هل لها مصرف في اللسان الذي جاء به فإن الرسول ما أرسل إلا بلسان قومه، فنظروا أبواباً مما يؤول إليها ذلك الوصف مما يقتضي التنزيه وينفي التشبيه، فحملوا تلك الألفاظ على ذلك التأويل ..

5- وفرقة أخرى [الظاهرية] وهي أضعف الفرق لم يتعدوا حضرة الخيال وما عندهم علم بتجريد المعاني ولا بغوامض الأسرار .. فحملوا الأمر على ظاهره .. وما بعد هذه الطائفة طائفة في الضعف أكثر منها، فإنهم على نصف الإيمان، حيث قبلوا نعت التشبيه، ولم يعقلوا نعوت التنزيه ..

6- والفرقة الناجية من هؤلاء الفرق المصيبة للحق هي التي آمنت بما جاء من عند الله على مراد الله وعلمه في ذلك مع نفي التشبيه بليس كمثلته شيء<sup>107</sup> .

يعمد ابن عربي إلى تقسيم العلوم — من حيث أسلوب حصولها — إلى قسمين، وهما: العلوم الكسبية التي تحصل من الطرق المتعارفة، والعلوم الوهبية التي تنزل من العالم الأعلى. وإن علم العرفاء هو من النوع الثاني، ومنه يعلمون معاني القرآن وسائر الكتب السماوية. وقد ذهب ابن عربي إلى اعتبار الآية الشريفة الآتية تتضمن إشارة إلى هذين النوعين من العلوم، وذلك إذ يقول تعالى: ( وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَمَرًّا ) (سورة القصص: 24) وَإِلَيْهِمْ يَرْجِعُ أَلْسِنَهُمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ<sup>108</sup> . وقال في تفسيرها: "إن العلوم على قسمين:

1- موهوبة، وهو قوله تعالى: (لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ)<sup>109</sup> وهي نتيجة التقوى، كما قال

<sup>107</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 306-307.

<sup>108</sup> - المائدة: 66.

<sup>109</sup> - المائدة: 66.

تعالى: (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ)<sup>110</sup>، وقال: (إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)<sup>111</sup>، وقال: (الرَّحْمَانُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ)<sup>112</sup>.

2- ومكتسبة، وإليها الإشارة بقوله تعالى: (وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ)<sup>113</sup> يشير إلى كدهم واجتهادهم وهم أهل الاقتصاد.. ومنهم من أقام الكتاب، فقام بعبادة ربه وسأله أن يوفقه على مراده من تلك الألفاظ التي حواها الكتاب.. والراسخون في العلم يعلمهم الحق ما يؤول إليه هذا اللفظ المنزل المرقوم وما أودع فيه من المعاني من غير فكر فيه، إذ كان الفكر في نفسه غير معصوم من الغلط، ولهذا قال: (والراسخون في العلم يقولون: ربنا لا تزغ قلوبنا)، يعني بالفكر فيما أنزلته بعد إذ هديتنا إلى الأخذ منك علم ما أنزلته إلينا (وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ)<sup>114</sup>؛ فسأله من جهة الوهب، لا من جهة الكسب<sup>115</sup>.

يرى ابن عربي أن العبد الواصل إلى مقام الولاية، والذي ينشغل في حلك الليل بالتهجد والتضرع إلى الله ومناجاته وقراءة القرآن، يبلغ منزلة لا يكون فيها هو الذي يقرأ القرآن، بل إن الله هو الذي يتلو له القرآن على لسانه. إن مثل هذا الشخص قد تخلى عن فكره ورأيه، وسلم الله روحه وقلبه، فأصبح الله هو معلمه المباشر الذي يعلمه المفاهيم الباطنية للقرآن. وقد قال ابن عربي على لسان الله بشأن هذا العبد: "أنا أتلو كتابي عليه بلسانه وهو يسمع، فتلك مسامرتي، وذلك العبد هو الملتذ بكلامي، فإذا وقف مع معانيه فقد خرج عني بفكره وتأمله، فالذي ينبغي له أن يصغي إلي ويخلي سمعه لكلامي حتى أكون أنا في تلك التلاوة كما تلوت عليه وأسمعته، أكون أنا الذي أشرح له كلامي وأترجم له

<sup>110</sup> - البقرة: 282.

<sup>111</sup> - الأنفال: 29.

<sup>112</sup> - الرحمن: 1-2.

<sup>113</sup> - المائدة: 66.

<sup>114</sup> - آل عمران: 8.

<sup>115</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 2، ص 594-595.

معناه، فتلك مسامرتي معه؛ فيأخذ العلم مني لا من فكره واعتباره، فلا يبالي بذكر جنة ولا نار ولا حساب ولا عرض ولا دنيا ولا آخرة، فإنه ما نظرها بعقله ولا بحث عن الآية بفكره، وإنما ألقى السمع لما أقوله له وهو شهيد حاضر معي أتولى تعليمه بنفسه؛ فأقول له: يا عبدي أردت بهذه الآية كذا وكذا، وبهذه الآية الأخرى كذا وكذا، هكذا إلى أن ينصدع الفجر، فيحصل من العلوم على يقين ما لم يكن عنده، فإنه مني سمع القرآن، ومني سمع شرحه وتفسير معانيه<sup>116</sup>.

أما أصحاب العقل فلا هم مصداق لمن ألقى السمع، ولا هم مصداق لمن هو شهيد. لأنهم قلدوا العقل دون الرب، بمعنى أنهم يدركون جميع الأمور بواسطة العقل ومن وراء حجاب، وليس من دون واسطة، كما يقول ابن عربي: "فلا شيء أكثر تقليداً من العقل، وهو يتخيل أنه صاحب دليل إلهي، وإنما هو صاحب دليل فكري؛ فإن دليل الفكر يمشي به حيث يريد، والعقل كالأعمى، بل هو أعمى عن طريق الحق، فأهل الله لم يقلدوا أفكارهم، فإن المخلوق لا يقلد المخلوق؛ فجنحوا إلى تقليد الله؛ فعرفوا الله بالله"<sup>117</sup>.

يمكن العثور على المثال الواضح لهذين النوع من الإدراك من خلال استيعاب وفهم قوله تعالى: ( وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ )<sup>118</sup>. فهذه الآية تتحدث صراحة عن تسبيح جميع الكائنات. ولازم التسبيح أن تكون لدى المسبح معرفة وإرادة، بمعنى أنه يفهم من هذه الآية أن جميع الكائنات مدركة ومريدة للوحي، وأنها مشغولة لذلك بتسبيح الله. وحيث أن العقلاء يذهبون إلى استحالة هذا الأمر بالنسبة إلى الجمادات في الحد الأدنى؛ فإنهم يضطرون إلى تأويل معنى التسبيح والتحميد. أما العرفاء الذين يشهدون حمد وتسبيح جميع الكائنات، فإنهم في غنى عن مثل هذه التأويلات. قال ابن عربي في هذا الشأن: "كل ما في الوجود من ممكن موجود يسبح الله بحمده بلسان لا

<sup>116</sup> - المصدر أعلاه، ج 1، ص 239.

<sup>117</sup> - المصدر أعلاه، ج 2، ص 290.

<sup>118</sup> - الإسراء: 44.

يفقه ولحن ما إليه كل أحد يتنبه فيسمعه أهل الكشف شهادة، ويقبله المؤمن إيماناً وعبادة، فقال تعالى: (وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) فجاء باسم الحجاب والستر، وهو قوله غفوراً.. وهو الحليم لما علم أن في عباده من حرم الكشف والإيمان، وهم العقلاء عبيد الأفكار<sup>119</sup>.

أن العلم الذي يأتي من طريق الكشف والشهود (التجربة الدينية)، يمكنه أن يفتح للمؤمن نافذة جديدة على الإيمان، ويذيقه كيفية جديدة من حلاوة الإيمان، كما يقول ابن عربي: "الإيمان نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده، فإذا انضاف إلى نور العلم فهو نور على نور"<sup>120</sup>. لكنه ينوه إلى أن العلم الصحيح لا يكون إلا عن طريق الكشف: "وإن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده، من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن. ومن لا كشف له، لا علم له"<sup>121</sup>.

### الاستنتاج:

بالالتفات إلى الخصائص التي ذكرها المنظرون لـ "التجربة الدينية"، يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها: إن هذا الإدراك الذي لا هو عقلي ولا حسي، ويحتوي مع ذلك على خاصية معرفية تحكي عن الواقع، من وجهة نظر ابن عربي هو الإدراك المرتبط بـ "الخيال" الذي نحصل عليه من خلال "الكشف". إن ابن عربي لا ينشد الكشف من أجل إثبات أصل الدين، وإنما للتوصل إلى البطون الأعمق التي يشتمل عليها الدين. وهو يرى أن التجربة العرفانية من أعمق أنواع التجارب الدينية، وهي عبارة عن إدراك "الاتحاد" بين الحق والخلق. وقد قدم عناصر عديدة لتمييز الإدراك الخيالي من الإدراك الحسي، والتجربة العرفانية من التجربة الدينية، والمكاشفة الحقيقية من المكاشفة الزائفة.

<sup>119</sup> - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 3، ص 257.

<sup>120</sup> - المصدر أعلاه، ج 1، ص 520.

<sup>121</sup> - المصدر أعلاه، ص 218.

## العقل واللاهوت النظري

### دراسة مقارنة بين فلسفة كيركيغارد ومذهب الأشاعرة

\_\_\_\_\_ د. محسن جوادى - د. نعيمة بور محمدي\*

لم يكن اللاهوت عند "كيركيغارد"<sup>1</sup> أو الأشاعرة مناهضا للعقل؛ ذلك أن كيركيغارد يرى التناقض القائم في متعلق الإيمان إنما هو تناقض مطلق أكثر منه تناقضا منطقيا. إنه يقترح طريقة الديالكتيك الوجودي لفهم هذا التناقض دون رفعه أو حله.

الأشاعرة يذهبون بدورهم إلى إمكان إثبات وجود الله وإدراكه عن طريق العقل المطلق أو العقل غير المخول من قبل الشرع (الدين)، رغم أنه لا يترتب أي أثر عملي على هذا الإدراك. انهم لا يناهضون العقل. اللاهوت عند كيركيغارد يتخطى عتبة العقل، بينما اللاهوت الأشعري متمسك بالعقل. الإيمان لدى كيركيغارد - حيث نجد الدليل الفلسفي معلقا أو معاقا، وحيث يعتبر الدليل التاريخي تقريبا أو تخمينيا، مضافا إلى عدم الوثوق بالكتاب المقدس - لا يتمسك بالعقل، بل يتخطاه؛ وذلك لوقوع التناقض في الفهم دون الوجود، أي أنه يتخطى التعقل ويفوق العقل. في حين أن الإيمان الأشعري يغدو

\* - د. محسن جوادى: أستاذ الفلسفة في جامعة قم. نعيمة بور محمدي: استاذة في جامعة الأديان والمذاهب في قم.

<sup>1</sup> - سورين أوبي كيركيغارد (1813 - 1855م): فيلسوف ومفكر ديني دنماركي، يعتبر مؤسس الفلسفة الوجودية (existentialism) في نزعها الإيمانية. أشهر آثاره: شذرات فلسفية (Philosophical Fragments)، محطات على طريق الحياة (Stages on Life's Way).



مبررا ومعقولا من خلال الدليل الذي يهتدى إليه بأمر الشرع وهدية، بمعنى أنه يكون مقبولا على مستوى العقل. لا نصيب للعقل في اللاهوت النظري عند كيركيغارد، فلا هو بالشرط الضروري عنده ولا هو بالشرط الكافي. أما عند الأشاعرة فهو شرط ضروري وإن لم يكن كافيا؛ إذ يفتقر إلى الشرع. فكما أن العقل عاجز عن بلوغ جميع مقدمات الدليل، فهو عاجز أيضا عن إلزام الفرد بتصديقه. من هنا يأتي الشرع لكي يتدارك عجز العقل من هذه الناحية، ولكي يوفر له الغطاء الملزم، ويملاؤه هذا الفراغ الذي لا يستطيع سده بمفرده.

### العقل واللاهوت النظري عند كيركيغارد

يذهب كيركيغارد إلى انتقاد طريق الاستدلال لتحصيل الإيمان بالله. هناك ثلاثة أنواع من الاستدلال على حصول الإيمان بالله تعالى، وهي: الدليل الفلسفي، الدليل التاريخي، والدليل من خلال الكتاب المقدس، وهي مرفوضة بأجمعها من وجهة نظر كيركيغارد.

### رفض الدليل الفلسفي

لقد اعترض كيركيغارد على إقامة البرهان الفلسفي على الإيمان بالله، وقد ذكر لاعتراضه هذا عدة أسباب، وهي:

### 1 - إعاقة الدليل وتعليقه

تظهر بعض الثغرات والآفات في سياق البحوث الفلسفية والدراسات النظرية، ربما يمكن تجاوزها ورفعها أحيانا، أو لا يمكن ذلك في أحيان أخرى، وهنا تمس الحاجة إلى إعادة النظر في مجموع المسار النظري أو النتيجة المترتبة عليه، ولربما تسبب الإشكال الوارد عليها في حدوث ثغرات لا يمكن تداركها وإصلاحها. علاوة على ذلك فإن تشخيص حقيقة البحث النظري والدليل المنبثق عنه رهن بالمستقبل، مع إمكان الجدل فيه، فإذا كان الإيمان بالله والالتزام الديني قائما على أساسها، فإنه سيتم تعليقه وتأجيله

باستمرار، ولن يحين وقت الالتزام بالدين على المستوى العملي أبداً<sup>2</sup>. وإن إمكان الجدل في الدليل النظري يحول دون حصول الاطمئنان التام بمضمونه، وعليه لن يكون دليلاً حاسماً وفاصلاً<sup>3</sup>.

## 2 - إمكان عدم الدليل

إذا أريد طرح دليل فلسفي لإثبات دعوى الدين، وجب تقديم نظام عقلي متكامل يعمل على تبرير العالم بأسره وتفسيره ضمن منظومة عقلية شاملة. بيد أن هذا النظام الفكري - حيث لا تكتمل الدراسات النظرية أبداً - يبقى ناقصاً، والنظام الناقص لا يكون له أي محل من الإعراب، وذلك النظام عبارة أخرى عن الشمولية والاكتمال. وأساساً لا معنى من عرض جانب من النظام؛ لأنه لا يكون واقعياً عندها، ولا قابلاً للوثوق والاستناد. فإذا أريد استعراض برهان النظم مثلاً، وجب أخذ جميع جوانبه وأطرافه في إطار نظرية جامعة، والعمل على تبريره والدفاع عنه، من هنا يكون الجواب عن إشكال الشرور في نظام الخلق ضرورياً بوصفه متمماً لبرهان النظم، الأمر الذي يبقى ملف هذا البرهان مفتوحاً وغير مكتمل على الدوام<sup>4</sup>.

## 3 - الإيمان بالدليل أم بالخالق؟

إن الباحث الفلسفي من وجهة نظر كير كيغارد لا يخرج عن إحدى حالتين، فهو إما أن يؤمن بحقيقة المسيحية تعبدًا، أم لا. في الحالة الأولى لا ينبغي له التعميل على بحثه؛

<sup>2</sup> - كير كيغارد، "انفسي بودن حقيقت است"، (1995)، ترجمة: مصطفى ملكيان، ص 70، نقد ونظر، العدد: 3 و4؛ آدمس، روبرت، "ادله كير كيغارد بر ضد استدلال آفاقي در دين" (1995)، ترجمة: مصطفى ملكيان، ص 89، نقد ونظر، العدد: 3 و4.

<sup>3</sup> - Climacus, Johannes, (1992), Concluding Unscientific postscript to Philosophical Fragment, trans. Howard v. Hong and Enda H. Hong Princeton University, P 150.

<sup>4</sup> - كير كيغارد، (1995)، ص 76؛ Climacus, (1992), P 10.

وذلك لأن أي نوع من الإنشغال الذهني والحيرة ستعد نوعاً من الوسوسة والتشكيك في إيمانه، وعليه لن يحصل على نتيجة ذات جدوى. وفي الحالة الثانية سيكون كل همه منصباً على بحثه، ولن يكون لديه أي حيرة أو قلق فيما يتعلق بإيمانه.<sup>5</sup>

#### 4 - التعارض بين الدليل والاختيار

الدليل يحول دون اتخاذ القرارات الحقيقية. إذ لو كان لدى الفرد دليل قاطع على اختياره، فإنه في هذه الصورة لن يكون حراً على نحو الحقيقة، بل إنما هو خاضع في ذلك للأدلة التي حددت له بوصلة انتخابه. وعلى هذا الأساس فإن الأدلة التي تقام على إثبات الإيمان الديني إذا كانت قاطعة، فإنها ستؤدي إلى حصول انفعال في نفس الشخص يسمّى بالرضا، وإن هذا الانفعال والرضا هو نوع من الاضطرار. وأما العزم والاختيار فهو فعل نفساني يحافظ على الحرية في الاختيار. ولو أن شخصاً آمن بشيء لوجود دليل لا يقبل التشكيك، كان الفضل في الإيمان به يعود إلى ذلك الدليل دون الشخص المؤمن، ويجب عندها الثناء على ذلك الدليل دون الفرد، لأن الإيمان إنما سيكون من نتاج ذلك الدليل دون انتخابه واختياره من قبل ذلك الشخص.<sup>6</sup>

#### 5 -- عدم تأثير الدليل على الإيمان أو الإلحاد

يذهب كيركيغارد إلى الاعتقاد بعدم تأثير أي رؤية ناقدة أو دليل منتحل على الإنسان المؤمن، سواء أكان ذلك الدليل قائماً على تأييد أو رفض وجود الله. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الملحد، فلا جدوى من الأدلة التي تساق إليه في إثبات أو رد الإيمان الديني.<sup>7</sup> فما هو المتسالم عليه من وجهة نظره، هو أنه ليس هناك مؤمن حصل على إيمانه من خلال الدليل

<sup>5</sup> - كيركيغارد، (1995)، ص 64، 73، 65.

<sup>6</sup> - Climacus, Johannes, (1985), Philosophical Fragment, trans. Howard v. Hong and Enda H. Hong (Princeton University), P 83.

<sup>7</sup> - Climacus, (1992), P 26 29.

الذي قام على إثبات الإيمان الديني، كما أنه ليس هناك ملحد اختار الكفر لوجود دليل على رد الاعتقاد الديني<sup>8</sup>.

## 6 - الدليل من خصائص العلم دون الدين

إن الدين يعد الإنسان بالسعادة الأبدية الخالدة، وإن مسألة الخلود هي من المسائل التي تمور في ذهن الإنسان وتعتلج في صدره، أما المعرفة والعلم الخارجي فهو من خصائص العلوم التي تقتضي الدليل والبرهان. وعليه ففيما يتعلق بالدين الذي هو مقولة ذهنية وروحية، يجب التعاطي معه بما يتناسب وهذه المقولة الذهنية والروحية، وبدلاً من مسار الاستدلال والسير الآفاقي، يجب علينا أن نخوض في السير الأنفسي<sup>9</sup>.

## 7 - الدليل الجمعي والإيمان الفردي

إن الدين يستدعي إيماناً شخصياً وتعلقاً فردياً، بمعنى أن على الفرد أن يصل إلى حقيقة الدين على المستوى الشخصي، كيما يحصل على التعلق القلبي والباطني. وإن طريق الوصول إلى الحقيقة - التي تكون حقيقة بالنسبة إلى الفرد نفسه - هو طريق السلوك الباطني والأنفسي؛ وذلك لأن الحقيقة التي تكون حقيقة للفرد، إنما هي حقيقة بالنسبة له، وهي ذات قيمة بالنسبة له، وذات تأثير عليه فقط. وأما الدليل فلا يمكنه أن يشكل حقيقة للفرد، وإن كانت تلك الحقيقة على مستوى الذهن الجمعي<sup>10</sup>.

## 8 - فرضية وجود الله في الدليل

يذهب كيركيغارد إلى القول بأن إثبات وجود الله من خلال الآثار يستدعي افتراض

<sup>8</sup> - Climacus, (1992), P 150.

<sup>9</sup> - Climacus, (1992), P 14, 17, 32.

<sup>10</sup> - Bretall, Robert, (1946), A Kierkegaard Anthology, Princeton University Press, New Jersey. P 5; Climacus, (1992), P 57.

وجود الله مسبقا. فإن الحكمة والخير والتدبير لا ترى في الأشياء مباشرة، وإنما نحن نقوم ببسط أهدافنا وغاياتنا على الأشياء، وإن وجود الحكمة والخير والنظم في الأشياء إنما هو في الواقع توزيع للأوصاف التي نفترض وجودها في الله مسبقا<sup>11</sup>. وبذلك يتوصل كيركيغارد إلى نتيجة مفادها عدم إمكان التوصل إلى إثبات وجود الله عن طريق الآثار.

## 9 - أهمية الحماس في الإيمان

إن بعد الإحساس والعاطفة يشكل أهم بعد في الدين، بمعنى أن الفرد الذي يلتزم بالدين ويتعهد في قبالة، فإنه يتمسك ويتعلق به من دون حد أو حصر، ويستعد للتضحية وركوب الخطر من أجله. وإن المؤمن بدين هو الذي يصر على اعتقاده، ويضحى بكل شيء. بما في ذلك ماله وروحه وسمعته، من أجل صيانتته<sup>12</sup>. يذهب كيركيغارد إلى القول بأن هذه الخصوصية الجوهرية للمتدين، التي يمكن أن نطلق عليها تسمية الحماسة الدينية، والتي تجعل المتدين مستعدا إلى المخاطرة بنفسه من أجل الدين، لا تنسجم مع اليقين الفلسفي والنظري. فعندما يكون هناك دليل يقيني على الاعتقاد الديني، فسوف لا يرى المؤمن حاجة إلى ركوب الخطر، ولن يكون لديه دافع للتضحية. فالذي يكون من أصحاب النظر، لا يتوفر لديه أدنى شوق لاتخاذ القرار وعقد العزم، ولا يرى حاجة إلى الالتزام في جميع المواطن، وذلك لأن المائل أمامه واضح تماما، وكل ما يقوم به إنما يعد نوعا من المعاملة التي لا تحتوي على أي تفاعل أو حماس. بطبيعة الحال فإن أهمية بعد الإحساس والعاطفة الدينية، تستلزم عدم اليقين العقلي والفلسفي<sup>13</sup>.

## نفي الدليل التاريخي

النوع الآخر من الأدلة هو النقل والآثار والوثائق التاريخية. فالتاريخ يشهد بأن "الله -

<sup>11</sup> - Climacus, (1992), P 42.

<sup>12</sup> - Climacus, (1985), P 59, 61; Hannay, (1998), P 224.

<sup>13</sup> - آدمس، (1995)، ص 92. 95. 229; Bretall, (1946), P 229; 95.

الإنسان" كان موجوداً، حيث ولد وعاش بين ظهرانينا. بيد أن كيركيغارد يذهب إلى الاعتقاد بأن شهادة التاريخ لا تنهض دليلاً على إثبات المسيحية، وقد ساق لمعارضته الدليل التاريخي البراهين الآتية:

## 1 - التكهن والتخمين التاريخي

يعتقد كيركيغارد أن أفضل ما يمكن لنا الحصول عليه من الإتيان في المسائل التاريخية، إنما يمكن بيانه على نحو التكهن والتخمين وليس القطع واليقين، وغني عن الذكر أن الأمر الذي يذكر على نحو تقريبي، تزداد فيه نسبة احتمال الوقوع في الخطأ<sup>14</sup>. وعلى هذا الأساس فإنه يذهب إلى عدم إمكان الإيمان بالله من خلال مثل هذا الأمر التقريبي الذي يحتمل فيه الخطأ<sup>15</sup>. ولتوضيح هذه المسألة يسوق كيركيغارد مثلاً عن باحث في تاريخ المسيحية. كان هذا الباحث شديد التشبث بالتاريخ، ويعمد إلى بناء صرحه الديني على أساس من الحقيقة التاريخية للمسيحية والكتاب المقدس. وقام بالكثير من الدراسات والبحوث الواسعة والرصينة في هذا المجال، حتى إنك لتراه مغتبطاً وسعيداً بالنتائج المذهلة التي توصل إليها، ولكنه قبل موته بأربعة عشر يوماً يعثر على وثيقة تاريخية هامة تقوض له ركناً أساسياً من بحوثه الماضية. يتساءل كيركيغارد: كيف يكون موقف ذلك العجوز المؤرخ المؤمن؟ هل يتعين عليه آخر عمره أن يتخلى عن إيمانه؟ أم يبقى معلقاً بأهداب أمل وهمي يحته على رفع الخلل الطارئ في هذه السويغات المتبقية من عمره؟ انه على كلتا الصورتين لن يبقى مطمئناً إلى إيمانه<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> - آدمس، (1995)، ص 92. 95. Kierkegaard on Faith and the Self, Baylor University Press. P 160;

<sup>15</sup> - Climacus, (1985), P 26, 106; Climacus, (1992), P 502; Evans, (2006), P 154.

<sup>16</sup> - كيركيغارد، (1995)، ص 65.

## 2 - عدم التناسب بين المعرفة التاريخية والسعادة الأبدية

يسعى الإنسان من خلال اعتناقه للدين إلى إقامة سعادته الأبدية، وهو في هذه الحالة قلق من ناحية سعادته الأبدية بكل كيانه، فإذا علم بأن هذا الشيء الذي تشبث به بشكل مطلق إنما هو رهن بالحقيقة التاريخية، سوف يصاب بالاحباط؛ ذلك أن الحقيقة التاريخية أوهن من أن نقيم عليها سعادتنا الأبدية. ويحق لمن يتعلق بمعرفة السعادة الأبدية دون حد أو حصر أن يحصل على جواب حاسم فيما يتعلق بهذه السعادة. وواضح أن التاريخ لا يقدم لنا مثل هذا الجواب الحاسم<sup>17</sup>. من هنا فإن كيركيغارد يرى من المضحك أن نحفظ بحماستنا من أجل شيء نقلق بشأنه إلى ما لا نهاية مع أنه لم يقم عليه إلا دليل يثبتته على نحو التخمين والتكهن، وإن هذا بالتالي سيثبت الجمود وعدم الحيوية في نظامنا الفكري<sup>18</sup>.

## 3 - عدم تأثير الدليل التاريخي في الإيمان والإلحاد

إن كيركيغارد يريد منا أن نجري مقارنة بين شخصين، أحدهما عايش السيد المسيح لحظة بلحظة، والآخر لم يوفق إلى رؤيته أبداً، وأن ندرك أن الشخص الأول لن يكون مسيحياً بالضرورة، كما أن الشخص الآخر لا يكون غير مسيحي بالضرورة<sup>19</sup>. من وجهة نظر كيركيغارد لا توجد هناك أية علاقة بين المعرفة التاريخية والإيمان بالله. بمعنى أن

<sup>17</sup> - كيركيغارد، (1374)، ص 65. Afham, William, (1845), A Married Man, Frater

Taciturnus, ed. Hilarius Boodbinder, Stages On Lifes Way: studies by Various Persons, Compiled, Forwarded to the press and published by Halarius

Evans, C. Stephen, (1983), Kierkegaard, s "Fragments" Bookbinder. P 439; and "postscript" The Religious Philosophy of Johanes Climacus, Humanities Press International INC. P 251;

<sup>18</sup> - كيركيغارد، (1995)، ص 69.

<sup>19</sup> - Evans, (1983), P 252 - 253.

المعرفة التاريخية لا هي ضرورية، ولا هي كافية في حصول الإيمان. وذلك لأن الإيمان بالله يتوقف على إرادة الفرد وحماسه وعزيمته، ولا يرتهن بمستوى معرفته ومعلوماته التاريخية. فلا يمكن الحصول على الإيمان بالمسيح اعتماداً على الرواية التاريخية مباشرة. وإنّ العنصر الذي يؤدي بنا إلى الإيمان لا علاقة له بالشواهد التاريخية، فهو عنصر مرتبط بالتفكير الأنفسي والباطني، ومتعلق بالعزم والإرادة<sup>20</sup>.

#### 4 - تأثير الإيمان في الدليل التاريخي

إن كيركيغارد لا ينكر تأثير التاريخ في حصول الإيمان بالله فحسب، بل يرى العكس هو الصحيح، بمعنى أن الإيمان بالله إنما يؤدي إلى رفع الشك، وحصول اليقين بالتاريخ. وأساساً فإن كل حدث تاريخي لكي يؤمن به الإنسان، يكون بحاجة إلى الإيمان من قبل الشخص، وذلك لما تقدم أن ذكرناه من أنّ احتمال الخطأ يجعل منه أمراً تقريبياً وتخمينياً. وعلى هذا الأساس فإن الإيمان بالمسيحية بوصفها حدثاً تاريخياً تحتاج - في معنى عام - إلى الإيمان. مع ذلك فإن للحدث التاريخي المسيحي خصائص تفوق الفهم البشري، فهو في الحقيقة ظاهرة فريدة واستثنائية. وعليه يمكن القول: إن الإيمان بالمسيحية لا يناط بالإيمان بالمعنى العام فحسب، بل ويناط به بالمعنى الخاص أيضاً<sup>21</sup>.

#### 5 - الإيمان بالدليل التاريخي أم الله؟

لو حصلنا على الإيمان من خلال الشواهد التاريخية، فإن تلك الشواهد التاريخية ستحل بالنسبة إلى الفرد محل الله، وذلك لأنّ هذه الشواهد التاريخية هي التي أضحت منشأً لتغيير حياته، وأضحى هو مرتبطاً بها. من باب المثال: إن الشخص المعاصر للسيد المسيح يغدو مؤمناً بالسيد المسيح، وأما الشخص غير المعاصر للسيد المسيح، فيؤمن بالشخص المعاصر للسيد المسيح. الذي أصبح هو الوسيط بينه وبين السيد المسيح، وليس

<sup>20</sup> - Evans, (1983), P 257, Evans, (2006), P 159.

<sup>21</sup> - Evans, (2006), P 266.



بالسيد المسيح نفسه. من هنا يذهب كير كيغارد إلى الاعتقاد بأن كل تلميذ يؤمن بالمعلم وليس بتلميذ آخر. مع ذلك لو أن المؤمنين وكتاب السير - أو بحسب تعبير كير كيغارد "التلاميذ المعاصرين للسيد المسيح" - كانوا هم المنشأ لاعتقاد وإيمان المؤمنين من غير المعاصرين للسيد المسيح، فسوف يحصل تناقض؛ لأن المؤمن المعاصر للسيد المسيح حيث يكون مؤمناً بالسيد المسيح لا يمكن أن يكون إلهاً، ولكنه حيث يكون مورداً لاعتقاد المؤمن غير المعاصر يكون هو الله، وهذا تناقض<sup>22</sup>.

### نفي الدليل عن طريق الكتاب المقدس

بالإضافة إلى البحوث والدراسات النقدية التاريخية التي يمكن لنا أن نشير إليها فيما يتعلق بحياة السيد المسيح، فإن الكتاب المقدس للمسيحيين - العهد الجديد أو الإنجيل - قد خضع أيضاً ولا يزال للكثير من البحوث والدراسات العلمية الموسعة. فهل يمكن أن نتخذ من اعتبار الكتاب المقدس دعامة موثوقة للإيمان بالله؟ هناك أدلة ينطلق منها كير كيغارد ليجيب عن هذا التساؤل بالنفي.

### 1 - استحالة اليقين بوثاقة الكتاب المقدس

إن التحقيق في مورد وثوق النصوص المقدسة يجب أن يصل إلى يقين بكمال الكتاب المقدس وتماमितه، ووثاقة مؤلفيه، وضمانة الوحي والإلهام الإلهي للكتاب المقدس. إن إقامة الإيمان بالله على أسس اعتبار وحجية الكتاب المقدس هو في حد ذاته يرقى إلى الإعجاز وصنع المستحيل بسبب ما يعاني منه الكتاب المقدس من المشاكل الذاتية؛ إذ أن مجرد الشك في كلمة أو مصطلح واحد في هذا النص المقدس سيؤدي إلى زوال اليقين واحتدام الجدل في مصداقيته برمته<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> - Evans, (1983), P 251.

<sup>23</sup> - كير كيغارد، (1995)، ص 66. 67.

## 2 - عدم تأثير الوثوق أو عدم الوثوق بالكتاب المقدس في الإيمان والإلحاد

يذهب كيركيغارد إلى الاعتقاد بعدم جدوى البحوث الموسعة والمملة المحتمدة بين المؤرخين والباحثين في الكتب المقدسة. وقد تحدث عن نظرية اسمها "نظرية الإنجيل"، بمعنى "السعي إلى العثور على أساس موثوق للإنجيل من أجل الإيمان والاعتقاد بالله"<sup>24</sup>. كما يعتقد أنه لا يمكن الحصول على شيء ذي صلة بالإيمان عن طريق نتائج البحث المدرسي البحت، وإنما الإيمان رهن بعقد العزم والحماسة. ومن جهة أخرى فإن عدم الوثوق بالكتاب المقدس لا يقضي على الإيمان<sup>25</sup>.

## 3 - تأثير الإيمان في الاستناد إلى الكتاب المقدس

يذهب كيركيغارد إلى الاعتقاد بأن النصوص المقدسة لا يمكنها أن توفر برهاناً ملموساً للمسيحية، وبالتالي لا يمكن من خلالها الوصول إلى الإيمان بالله، بل إن العلاقة بين القبول بالكتاب المقدس والإيمان بالله هي بعكس العلاقة المذكورة. بمعنى أن الذي يؤمن بالله، سيؤمن لا محالة بالنصوص المقدسة، وكلما طرأت عليه شبهة أو استولى عليه مقدار من الشك، عمد إلى تداركه من رصيده الإيماني واعتقاده والتزامه الديني. إذن فالإيمان هو الذي يعطي الكتاب المقدس قداسته، لا أن الكتاب المقدس هو الذي يؤدي إلى الإيمان<sup>26</sup>.

## تناقض التجسد

يدعي المسيح أنه الله، وأنه بشر في آن واحد. وهذا تناقض أو مفارقة واضحة. لماذا يكون في هذا الأمر تناقض؟ لأن الله هنا قد دخل في دائرة الوجود، وتمثل في جسد إنساني، وإن مثل هذا الوجود إنما هو من خصائص البشر دون الله. وهذا يعتبر من الناحية

<sup>24</sup> - Evans, (1983), P 245.

<sup>25</sup> - كيركيغارد، (1995)، ص 67. 68. Evans, (1983), P 254 - 255;

<sup>26</sup> - Evans, (1983), P 255.

العقلية تناقضاً أو محالاً<sup>27</sup>. إن لتناقض التجسد وجهين:

الوجه الأول: زمنية الأمر الأزلي، أو دخول الله في دائرة التاريخ والوجود.

الوجه الثاني: أزلية الأمر الزمني، بمعنى أن الإنسان يكون قد أصبح أزلياً من خلال الارتباط بالله، الذي دخل في الدائرة التاريخية.

وعلى هذا الأساس يكون لتناقض التجسد وجهان، هما:

1. الله في الزمان.

2. الإنسان في الأزل<sup>28</sup>.

### تناقض التجسد: تناقض منطقي أم تناقض مطلق

إن الإيمان من وجهة نظر كيركيغارد - لوجود هذا التناقض - لا يمكن أن يكون مقبولاً من الناحية العقلية. ولكن هل الإيمان الذي يقول به كيركيغارد مناهض للعقل أم أنه يتخطى العقل؟ إن مناهضة العقل تعني أن يكون الإيمان مخالفاً للعقل، وأما يتخطى العقل فيعني أن نجعل الإيمان فوق العقل. وإنما نجد كلا هذين الاحتمالين ماثلاً عند شراح كيركيغارد. فهناك من شراح كيركيغارد - أمثال: آلستر هاني<sup>29</sup>، وبراند بلانشر<sup>30</sup>، وهيربرت غارليك<sup>31</sup>، وماكين تاير<sup>32</sup>، ولويس ماكي<sup>33</sup> - من يذهب إلى الاعتقاد بأن كيركيغارد كان مناهضاً للعقل. فمن وجهة نظرهم إن التناقض في الإيمان الذي يرسمه

<sup>27</sup> - كيركيغارد، (1995)، ص 79؛ Climacus، (1992)، P 37؛ Climacus، (1985)، P 37؛

504؛

<sup>28</sup> - Evans، (1983)، P 226؛ Climacus، (1985)، P 26، 46.

<sup>29</sup> - Evans، (2006)، P 118.

<sup>30</sup> - Ibid.

<sup>31</sup> - Ibid.

<sup>32</sup> - Davenport، (2001)، P 125 - 242.

<sup>33</sup> - Mackey، (1971)؛ Mackey، (1972)، P 61 - 90.

كير كيغارد، والطريق الذي يجده لنفسه من أجل العبور من هذا التناقض (القفز نحو الإيمان) ينسجم تماما مع المنحى الإيمانى المناهض للعقل. ويذهب شرّاح آخرون لكير كيغارد - أمثال: ديفد سوينسون<sup>34</sup>، وآلستر ماكين<sup>35</sup>، وكورنيلو فيرون. ه. سو<sup>36</sup>، ولويس بويمن<sup>37</sup>، واستيفن إيفانز - إلى الاعتقاد بأن كير كيغارد لم يكن مناهضا للعقل حقيقة، وإن ما يذكره من التناقض في الإيمان ليس هو تناقضا صوريا أو منطقيا، وإنما هو تناقض مطلق. فهو بدلا من أن يعتبر الإيمان مخالفا للعقل، يراه متفوقا عليه.

يرى إيفانز إن التناقض الموجود في الإيمان ليس تناقضا منطقيا، وعلى الرغم من أنّ التناقض المراد لكير كيغارد في صراع مع العقل، ولكنه ليس مناهضا للعقل<sup>38</sup>. عندما يستعمل كير كيغارد كلمة "التناقض" يريد بها عدم الانسجام دون التناقض. فمثلا يقول كير كيغارد: هناك إمكان لإيمان المعاصرين للمسيح، وأما الأجيال اللاحقة فإنها إن أرادت أن تعتنق الإيمان، والاستناد في ذلك إلى التاريخ وآراء الأشخاص، فسوف يحصل التناقض<sup>39</sup>. واضح أن التناقض الحاصل هنا ليس تناقضا منطقيا، وإنما هو مجرد عدم انسجام بين الأمر الأنفسى (الإيمان) والدليل الآفاقي (التاريخ)<sup>40</sup>. وقال إيفانز في موضع آخر: إن استعمال كير كيغارد للتناقض من قبيل استعماله من قبل هيجل، فإن هيجل يصف كل تضاد على أنه تناقض، لكي يتم رفعه في وضع المجامع<sup>41</sup>. وعليه فإذا كان كير كيغارد قد استعمل كلمة التناقض في الإيمان لم يرد بذلك التناقض الصوري أو المنطقي، لنجعل

<sup>34</sup> - Evans, (2006), P 118.

<sup>35</sup> - Ibid.

<sup>36</sup> - Ibid.

<sup>37</sup> - Poyman, (1977), P 75 – 93.

<sup>38</sup> - Evans, (2006), P 119.

<sup>39</sup> - Climacus, (1985), P 101.

<sup>40</sup> - Evans, (2006), P 121.

<sup>41</sup> - Evans, (1983), P 215.

إيمانه في مواجهة وطلاق تام مع العقل. مضافا إلى أنه ملتزم بأسس المنطق الصوري تماما، فمثلا عندما يؤلف كتاب "هذا أو ذلك"، يتضح أنه يلتزم بأصل امتناع التناقض. إن الديالكتيك الموجود في كتاب "هذا أو ذلك" يقوم بالكامل على أساس المنطق الصوري. من هنا لا يمكن اعتباره من القائلين بالتناقض الصوري والمنطقي.<sup>42</sup>

إن كير كيغارد في نقده للعقل ينتهج طريقا عقلانيا، ويعمل على توجيهه وتبرير رفضه للعقل<sup>43</sup>. وقد ذهب بويمان إلى الاعتقاد بأن كير كيغارد في مخالفته للتعين في المعرفة الإيمانية قد سار على أساس من المنطق، وساق لذلك أدلة قياسية، من قبيل قوله:

1. لكي نصل إلى الحقيقة يجب إما أن نتجه اتجاهها خارجيا أو اتجاهها ذهنيا.

2. إن الاتجاه العيني الخارجي لا يتناسب والوصول إلى الحقيقة الدينية.

إذن: لا بد من الاتجاه الذهني للوصول إلى الحقيقة الدينية.

ومن قبيل استدلاله الآتي أيضا:

1. إن البحث التاريخي إنما هو تكهن وتخمين صرف.

2. إن التخمين والتكهن غير كاف للإيمان.

إذن: لا يكفي البحث التاريخي في الإيمان.

إن الاستدلال الأول هو قياس استثنائي منفصل، والاستدلال الثاني هو قياس اقتراني. ثم استطرد بويمان قائلا: مع وجود هذا النوع من الاستدلالات العقلية التي يسوقها كير كيغارد، هل يمكن – مثل ما صنع ماكي – اعتباره شاعرا فاقد لعقله؟! كما يذهب إيفانز إلى الاعتقاد بأن كير كيغارد لكي يخالف هيجل في القول بانحصار الحقيقة بالحقيقة العقلية والعلمية، يستخدم ذات التحليل العقلي الذي استخدمه هيجل<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> - Evans, (1983), P 218.

<sup>43</sup> - Amesbury, (2005), P 13.

<sup>44</sup> - Hannay, (1998), P 103.

وقد أضاف إيفانز على كلام بويمان قائلاً: هناك مجموعة من الأدلة التي يسوقها كيركيغارد في كتاب "كتابات فلسفية لإثبات الاعتقاد الديني عن طريق الإيمان":

### 1 - المنشأ الإلهي للإيمان بالمسيحية

هناك بعض المسائل التي لا يمكن لنا أن نتوقع من العقل البشري أن يبدعها. ومن بين تلك المسائل الإيمان بالمسيحية. فإن العقل البشري لا يستطيع أبداً أن يبدع أو ينتج إيماناً بالمسيحية. إذن فالاعتقاد بالمسيحية يأتي من طريق الإيمان.

### 2 - التجسد مفهوم يتخطى الطبيعة

مما لا غبار عليه أن مفهوم التجسد لا يمكن أن يكون منبثقا عن ذهنية الناس، فليس بمقدور أي إنسان أن يخطر في ذهنه أن يتحول الإله إلى بشر، أو أن يتحول الإنسان إلى إله. وعليه لا بد أن يكون لهذا المفهوم منشأ يفوق الطبيعة. ومن هنا وجب أن يكون منشأ الاعتقاد بالتجسد هو الإيمان.

### 3 - شاهد من إلحاد الملحدين

إن الملحدين والكفار لا يؤمنون بالمسيحية وخاصة مفهوم التجسد، ويصرحون بتناقض مفهوم "الإله - الإنسان"، ويرونه أمراً مستحيلاً. إن هذا الإلحاد والمخالفة شاهد على إثبات إلهية المسيحية، وليس دليلاً على عقليتها. وعليه يجب أن يكون الاعتقاد بالمسيحية وخاصة التجسد عن طريق الإيمان. بالإضافة إلى هذه الأدلة الثلاثة، يعتمد إيفانز من خلال مطالعته لمجموع "كتابات فلسفية" إلى استنباط المزيد من الأدلة، فقال إن هذه الأدلة بأجمعها تأتي في سياق إثبات الاعتقاد الديني عن طريق الإيمان<sup>45</sup>.

يقف إيفانز إلى جانب الشراح المؤيدين لاعتبار كيركيغارد متخطياً للعقل. إذ يذهب كيركيغارد إلى القول بأن التناقض القائم في الإيمان إنما هو تناقض مطلق، وليس تناقضاً

<sup>45</sup> - Evans, (2006), P 135 - 140.

منطقيًا. فهو يعتقد بأنّ التناقض المطلق يعني التناقض الذي لا يكون نسبيًا، ولا تكون له حدود أو قيود، وإن عدم وجود القيود يعني عدم التناقض المنطقي، وعدم التناقض المنطقي يعني ذلك التناقض الذي لا يستطيع العقل اكتشافه ورفعه، وعليه فإنه سرّ لا يمكن للعقل أن يدركه، وهو يحدد مساحة العقل، ويثبت أن هناك أمورًا لا يمكن إخضاعها للتفكير، ولا يمكن التوصل إلى معرفة كنهها. يرى كيركيغارد التناقض في قضية "الإله - الإنسان" على النحو الآتي: التناقض المطلق الذي يحد العقل، ولا يدخل في حدود صلاحياته، فلا يمكن للعقل أن يكتشفه<sup>46</sup>. إن التعبير بالتناقض المطلق بدلًا من التناقض المنطقي، والتناقض الظاهري، والتناقض اللفظي أو التناقض النسبي قد استعمل من قبل كيركيغارد نفسه<sup>47</sup>. إن كيركيغارد لا يقول: إن "الإله - الإنسان" تناقض صرف، وإنما يقول: إن "الإله - الإنسان" تناقض مطلق أو تناقض فريد من نوعه<sup>48</sup>: فالمسيح هو إنسان بالكامل، كما هو إله بالكامل. وإن كل مسعى يصب في رفع هذا التناقض يعني اعتبار تعيين ذلك الشيء الذي يستحيل تعينه، ولو أننا اعتبرنا تعينه فسوف يتنزل إيماننا إلى مستوى الغباء. فالعقل تصيبه الوسواس، فحيث لا يستوعب التناقض المطلق في مفهوم "الإله - الإنسان"، فإنه يذهب إلى القول باستحالته، ويذهب به التصور إلى أنه ينسخ الإيمان بالكامل، ويعمل بكل غرور إلى احتقاره وعدم اعتباره شيئًا<sup>49</sup>. وأما أن يستطيع العقل أن يدرك عجزه عن فهم المعاني الأسمى، فهذا يعني أن العقل يدرك محدوديته بنفسه. وإن الإيمان قابل للتحقق في هذه اللحظة التي يقر العقل فيها بعجزه واعترافه بمحدوديته<sup>50</sup>. من خلال هذا التوصيف يعمد إيفانز إلى تعريف كيركيغارد بأنه ينتمي

<sup>46</sup> - Evans, (1983), P 217 - 224.

<sup>47</sup> - Climacus, (1985), P 46.

<sup>48</sup> - Evans, (2006), P 122; Climacus, (1992), P 182.

<sup>49</sup> - Evans, (1983), P 238.

<sup>50</sup> - Climacus, (1992), P 568; Climacus, (1985), P 104; Evans, (2006), P 125

إلى النزعة الإيمانية التي تتخطى العقل دون أن تخالفه. فمن وجهة نظر كيركيغارد هناك فرق بين غير المفهوم والذي يستعصي فهمه، والإيمان من القسم الذي يستعصي فهمه، وليس أمراً غير مفهوم، أو لا معنى له. فالعقل لا يعتقد ولا يؤمن بغير المفهوم، ولكنه يؤمن بالشيء الذي يستعصي فهمه<sup>51</sup>.

### تناقض التجسد: تناقض في الفهم أم تناقض في الوجود

يذهب كيركيغارد إلى الاعتقاد بعدم إمكان القول بأن وجود الشيء متناقض، فالتناقض إنما يحصل في فهمنا وليس في الوجود. وفي تناقض مفهوم "الإله - الإنسان" الذي هو تناقض ذو وجهين - زمنية الأمر الأزلي (وجود عيسى المسيح)، وأزلية الأمر الزمني (أن يغدو الإنسان كائناً أزلياً في ما يتعلق بالإله) - يكون المطروح هو الأزلية والزمنية. وإن الأزلية والزمنية تقع ضمن دائرة الوجود، ولا ربط لها بالتفكير والتعقل<sup>52</sup>. وعلى هذا الأساس إذا صرنا بصدد التفكير والتعقل في مقام الزمن من حيث الوجود الأزلي فسوف نجد تناقضاً، وأما في مقام الوجود فلا يكون هناك تناقض في البين.

### العقل واللاهوت النظري عند الأشاعرة

يمكن لعقلنا أن يتوصل إلى وجود الله وصفاته، وأن يدرك وجود الله. كأن يعمل على إثبات الصانع من خلال حدوث العالم، ويدرك قدمه وتوحيده. إن استدلال العقل بأحكام الحدوث والقدم في الكائنات، واستنتاج وجود الله منها صحيح. من هنا يمكن للعقل قبل تدخل الشرع أن يتوصل بالاستنتاج عن طريق حدوث العالم إلى وجود الله وقدرته وصفاته وعدله وحكمته<sup>53</sup>. ولكن هذا الإدراك وهذه المعرفة ليس هي الإيمان.

<sup>51</sup> - Climacus, (1992), P 504; Evans, (1998), P 153.

<sup>52</sup> - Climacus, (1992), P 568; Evans, (1983), P 209 - 211.

<sup>53</sup> - ابن فورك، محمد بن الحسن (1425)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، ص 30، مكتبة الثقافة الدينية؛ البغدادي، عبد القاهر (1401)، أصول الدين، ص 24 - 31، بيروت، دار



## مدخل العقل غير المأمور

أولاً: إن العقل كثيراً ما يصاب بالغفلة، ويتعرض للسهو والنسيان بشكل كبير. لا يتجه عقل جميع الناس إلى السعي من أجل معرفة الله، والكثير من الناس تستحوذ عليهم الأمور الدنيوية، فيغفلون النظر في الله ودلالة العقل عليه. من هنا فإن العقل بحاجة إلى منبه وبوصلة شرعية تأخذ بيده إلى الله<sup>54</sup>.

ثانياً: إن العقل يبقى ضمن شرنقة المعرفة، ولا يرقى إلى دائرة الإيجاب والإلزام. فالعقل لا يوجب شيئاً على الإنسان<sup>55</sup>. وعليه فإن استدلاله لا ينتج حكماً بشأن وجود الله، ويبقى الإنسان في حالة من التوقف والتعليق<sup>56</sup>. ويبدو أن معرفة العقل النظرية لا يترتب عليها أثر عملي. فلا يمكن للعقل أن يطالب الإنسان بتصديق - سواء على مستوى التصديق القلبي أو التصديق اللساني أو التصديق العملي - فيما يتعلق بهذه الحقيقة التي أدركها<sup>57</sup>.

الكتب العلمية، الطبعة الثانية؛ مجتهد شبستري، محمد، مدخل "الإيمان"، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج 10، ص 713؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (1295 ق)، الملل والنحل، ج 1، ص 115، بيروت؛ السبحاني، محمد تقي (1995)، "عقل كرائي ونص كرائي در كلام اسلامي"، مجلة نقد ونظر، السنة الأولى، العدد: 3 و4، ص 211-212.

<sup>54</sup> - الجويني، عبد الملك، بلا تاريخ، البرهان في أصول الفقه، 18 - 23؛ الجويني، عبد الملك (1422)، العقيدة النظامية، ص 57، بيروت، دار سبيل الرشاد ودار النفائس؛ الجويني، عبد الملك (1416)، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 8، مؤسسة الكتاب الثقافية، الطبعة الثانية؛ عبد الله، محمد رمضان (1986م)، الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص 278، بغداد، مطبعة الأمة.

<sup>55</sup> - ابن فورك، (1425)، ص 30؛ سابق الصقلي، أبو بكر (2008)، كتاب الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية، ص 142-144، تونس، دار الغرب الإسلامي؛ الجويني، عبد الملك (1422)، عبيدات، محمود سالم (1998)، تاريخ الفرق وعقائدها، ص 92، الشهرستاني، (1295)، ج 1، ص 55.

<sup>56</sup> - ابن فورك، (1425)، ص 31؛ جبرائيلي، محمد صفر (1998)، "أشعريه" دانشنامه كلام اسلامي، ج 1، ص 293، مؤسسة الإمام الصادق.

<sup>57</sup> - الجويني، عبد الملك (1422)، ص 57؛ الجويني، عبد الملك (1416)، ص 8؛ الباقلاني، أبو

إن ما نقوله من اقتران دلالة العقل بالسهو والنسيان، وعدم وجوب تصديق دلالته، إنما يعكس جانبا من المسألة فقط. أما الجانب الآخر للمسألة فهو أن للإيمان في ذاته ماهية الأمر والحكم الشرعي. إن الإيمان أو الكفر، هو طاعة أو معصية لله. وإن إطاعة أو معصية الله، هي موافقة أو مخالفة لأمر الله. وما لم نحصل بعد على أمر، فإن الموافقة أو المخالفة، والإطاعة أو المعصية، وبالتالي الإيمان أو الكفر لن يكون له موقع من الإعراب. وعليه فإذا استنتج عاقل - قبل ورود الشرع وإيجابه، ومن خلال حدوث العالم - وجود الله، فإن معرفته هذه لا تكتسب عنوان الإيمان، ولا يستحق عليها الثواب من قبل الله. ولو أن شخصا قبل إرسال الرسل أدرك وجود الله من خلال مشاهدة آثاره - أي العالم - وكان من أهل المعاصي والضلال، لن ينطبق عليه عنوان الكافر، ولن يعتبر عاصيا، ولن يستحق العقاب على الكفر. فقبل بعثة الأنبياء والدعوة الإلهية، لا يكون الإيمان واجبا ولا حراما<sup>58</sup>. بل يمكن القول بأن الإيمان والكفر لا مفهوم لهما قبل الدعوة الدينية والأمر الإلهي.

وبالتالي فإن نتيجة هذين الوجهين والجانبين المختلفين من المسألة، أي: خاصة عدم إلزامية العقل، وكذلك خاصة كون الإيمان أمرا شرعيا، تستوجب أن لا يكون الإيمان من معطيات العقل غير المأمور أو العقل المطلق. وبطبيعة الحال فإن تأثير الإدراك العقلي لوجود الله يثبت أن الإيمان لا يناهض العقل، وإن العقل يصدر حكمه بجواز ورود الشرع وتكليف الناس بالإيمان بالله. وبهذه النتيجة الهامة فإن الإيمان بالله لا يعود مناهضا للعقل؛ وذلك لأن متعلقه ليس من النوع المهمل أو الخرافي، الذي لا يمكن للعقل أن يكون له أدنى إدراك عنه، وإنما يؤخذ بأكمله من خلال الإيمان.

بكر محمد بن طيب (1407)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 35، بيروت، عالم الكتب.

<sup>58</sup> - البغدادي، عبد القاهر (1401)، ص 14 . 25؛ أحمد ديان، عبد الله (2002)، سير تحليلي كلام أهل سنت از حسن بصري تا ابو الحسن اشعري، ص 179، نشر احسان؛ الباقلائي، أبو بكر (1407)، ص 32 . 39؛ صبحي، أحمد محمود (1985)، في علم الكلام: دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ص 100 . 103، دار النهضة العربية.

## ورود الشرع ودعوة الرسول

يرد الشرع من خلال إرسال الرسول وبدء الدعوة. ويأتي رسول الله بالمعجزة لكي يثبت صدق ما جاء به. يقول الأشعري: "ما دل على صدق النبي من المعجزات . بعد تنبيه سائر المكلفين على حدوثها ووجود المحدث لها- قد أوجب صحة إخباره، وإذا ثبت بالآيات صدقه، فقد علم صحة كل ما أخبر به عنه، وصارت أخباره أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصار خبره سبيلا إلى إدراكه وطريقا إلى العلم بحقيقته"<sup>59</sup>. فهل المراد من ذلك أن دلالة المعجزة أمر عقلي، وأن العقل يغدو مؤمنا بعد ظهور المعجزة ومقتنعا بصدق ما جاء به الرسول؟

يقول الأشعري ما مضمونه: "إن المعجزة لا تحتاج إلى استدلال عقلي، فإن المخاطب بالمعجزة هو أفئدة الناس، كي تدعن وتصدق وتشهد. فالمعجزة تحرك القلب، القلوب هي التي تلين عند مواجهتها لما هو خارق للعادة، وتجعل المرء على استعداد للإيمان بصدق النبي"<sup>60</sup>.

وقد عمد كل من الجويني<sup>61</sup>، والنسفي<sup>62</sup>، والتفتازاني<sup>63</sup> إلى شرح مراد الأشعري، فقالوا: إن دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست مثل دلالة الأدلة العقلية على مدلولها. من وجهة نظرنا لا تتم الحجة على العقل من خلال المعجزة، بل يبقى هناك إمكان

<sup>59</sup> - الأشعري، أبو الحسن، (بلا تاريخ)، أصول أهل السنة والجماعة (رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب)، ص 43، المكتبة الأزهرية للتراث؛ البغدادي، عبد القاهر (1401)، ص 173.

<sup>60</sup> - الأشعري، أبو الحسن، (بلا تاريخ)، ص 32-52.

<sup>61</sup> - الجويني، عبد الملك (1416)، ص 273-280؛ الجويني، عبد الملك (1422)، ص 225.

<sup>226</sup>؛ الجويني، (1407)، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، ص 196، عالم الكتب، الطبعة الثانية.

<sup>62</sup> - النسفي، أبو معين ميمون بن محمد (1990)، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ج 1، ص 31.

<sup>32</sup>، رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية.

<sup>63</sup> - التفتازاني، سعد الدين (بلا تاريخ)، شرح العقائد النسفية، ص 208.

لتشكيك العقل، كما كان هناك في عهد الرسول من ينكر المعجزة رغم رؤيته لها، الأمر الذي يثبت أن دلالة المعجزة وإتمامها للحجبة يتم عبر طريق مغاير للعقل. فالمعجزة إنما تكون ذات دلالة عند ذلك الشخص الذي يستعين بحسه الباطني في الوصول إلى اليقين بأن هذا الأمر الخارق للعادة خارج عن قدرة الإنسان وإرادته، بل هو صادر عن إرادة تفوق إرادة البشر، وعليه يجب أن تكون هذه المعجزة صادرة عن قوة وإرادة مطلقة تفعل ما تشاء. يمكن للمعجزة أن توفر أسباب اليقين الباطني للإنسان.

عندما يأتي الشرع، ويؤمن به الإنسان على المستوى النفسي، فإنه يدعو الإنسان إلى النظر في وجود الله. وإن أول شيء يدعو له الشرع بعد إظهار المعجزة للناس هو النظر في آيات الله من أجل الوصول إلى وجود الله والإيمان به<sup>64</sup>. إن الحصول على معرفة الله لا يبقى في إطار دعوة الشرع فقط، بل إن الشرع يأمر بها، وينهى عن تركها؛ وذلك لأنه يمتدح كل من يسعى إلى معرفة الله ويثبته، ويذم كل من يتجنب معرفة الله، ويرصد له عقاباً. أما الأمر الثاني للشرع فهو الإيمان والإقرار بوجود الله<sup>65</sup>. يذهب الأشاعرة إلى القول باعتبار الطريق إلى وجوب النظر من أجل معرفة الله شرعي، ويسوقون لذلك شواهد من الآيات والروايات، من قبيل قوله تعالى: { وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً }<sup>66</sup>، وقوله تعالى: { فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا }<sup>67</sup>، والحديث المأثور

<sup>64</sup> - الأشعري، أبو الحسن (بلا تاريخ)، ص 46.

<sup>65</sup> - ابن فورك، (1425)، ص 271، 250، 285، 292. 293؛ النسفي، (1990)، ج 1، ص 28. 29؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (بلا تاريخ)، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 271، مكتبة المتنبى؛ البغدادي، عبد القاهر (1401)، ص 25، 31؛ الجويني، عبد الملك (1416)، ص 31؛ الجويني، عبد الملك (1981)، الشامل في أصول الدين، ص 120، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مكغيل، الباقلائي، أبو بكر (1407)، ص 22؛ ص 47. 48؛ الإيجي، عضد الدين (بلا تاريخ)، المواقف في علم الكلام، ج 1، ص 156. 171، عالم الكتب؛ عبد الله، محمد رمضان (1986)، ص 276. 278.

<sup>66</sup> - الإسراء: 15.

<sup>67</sup> - الروم: 50.

عن النبي الأكرم: "ويل لمن لا كها بين لحبيه، ولم يتفكر فيها"<sup>68</sup>. إنهم يرون كل من يصل إلى مرحلة البلوغ مخاطبا بالدعوة إلى النظر في وجود الله ومعرفته<sup>69</sup>.

وحيث أن الجميع مأمور بالنظر والمعرفة في وجود الله، فلن يكون هناك معنى للتقليد في الإيمان بوجود الله<sup>70</sup>. وأما حكم الشخص الذي يؤمن عن تقليد فهو أنه حيث يكون معتقدا بالله، فلا يكون كافرا ولا مشركا؛ لأن الكفر والإيمان بالحق متضادان ولا يمكن الجمع بينهما. ولكنه مع ذلك لا يستحق صفة المؤمن، وإنما يمكن أن نرجو له المغفرة من الله؛ لأنه ليس مشركا ولا كافرا<sup>71</sup>. إذن ليس لدينا مصطلح باسم المؤمن المقلد؛ وذلك لأن مثل هذا الشخص يكون ناقضا لأول واجبات حصول المعرفة بالله.

### مدخل العقل المأمور

يشير عبد الرحمن بدوي بوضوح إلى أن دليل الأشاعرة - خاصة أبو الحسن الأشعري - على إثبات وجود الله يختلف اختلافا كبيرا عن الأدلة التي يسوقها المعتزلة. فلا تجد فيه أدنى أثر للفكر الإغريقي والطرق العقلية والإلهيات الطبيعية، بل هو عرفي وغير انتزاعي، علاوة على ذلك نجد الكثير من النصوص المقتبسة عندهم من القرآن والروايات، ابتداء من المقدمات ووصولاً إلى النتائج<sup>72</sup>. لكن على الرغم من ذكر بدوي لهذه الظاهرة، غير

<sup>68</sup> - الفخر الرازي، محمد بن عمر (1405)، تفسير الفخر الرازي المعروف بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج 9، ص 459، دار الفكر.

<sup>69</sup> - ابن فورك، محمد بن الحسن (1425)، ص 30؛ الجويني، عبد الملك (1416)، ص 25؛ الباقلائي، أبو بكر (1407)، ص 29.

<sup>70</sup> - ابن فورك، محمد بن الحسن (1425)، ص 5، ص 251. 252؛ الأشعري، أبو الحسن (1400)، ص 2؛ البغدادي، عبد القاهر (1401)، ص 255؛ إدلبي، صلاح الدين (1429)، عقائد الأشاعرة في حوار هادئ مع شبهات المناوئين، ص 162، دار السلام؛ التفتازاني، مسعود بن عمر (1992)، شرح المقاصد، ج 5، ص 288، انتشارات الشريف الرضي.

<sup>71</sup> - البغدادي، عبد القاهر (1401)، ص 255؛ ص 248. 249.

<sup>72</sup> - بدوي، عبد الرحمن، تاريخ انديشه هاي كلامي در اسلام (تاريخ الفكر الكلامي في الإسلام)،

انه يحجم عن بيان أسبابها.

إنّ العقل المأمور والمؤيد والمنبه يصطف مع الشرع، ويعمد إلى أخذ الأدلة من الشرع نفسه، من هنا فإن آيات القرآن حاضرة ابتداء من المقدمات ووصولاً إلى النتائج، وإن هذه الأدلة غير فلسفية ولا إنتزاعية<sup>73</sup>. لقد شرح الأشعري مسار توجيه الشرع للعقل وهدايته من أجل العثور على الدليل بوضوح إذ يقول ما مفاده: إن الرسول بعد اجتراح المعجزة واتضح صدق كلامه، يدعو الناس إلى التفكير في حدوث الإنسان والكون، للوقوف على حدوث أنفسهم وحدث العالم، ولكي يتوصلوا إلى هذه الحقيقة من خلال الأدلة التي يعثرون عليها، وإن الرسول يقول بأن هذا العالم بأسره لم يكن موجوداً ثم وجد، وعليه فهو محدث وله صانع قديم لا يحتاج إلى من يوجده. برأي الأشعري يقوم الشرع بتوجيه العقل إلى الطريق نحو معرفة حدوث الإنسان والعالم، ودلالة ذلك على وجود المحدث<sup>74</sup>. وهنا يوجه الأشعري انتقاداً لادعاء لمنهج الفلاسفة والقدرية. وعلى حد تعبيره: أهل الزيغ والبدع، حيث أنهم يستدلون على وجود الله عن طريق وجود الجواهر والأعراض، لكنهم يرون ضرورة معرفة الكثير من الأمور الأخرى أيضاً، وهي صعبة المنال، وعدم وجودها يعتبر نقضاً للاستدلال. من قبيل: معرفة وجود الجواهر، والأعراض، وعدم بقاء الأعراض، وعدم قيام الأعراض بالذات، واستحالة خلو الجواهر من الأعراض، واستحالة التسلسل في الأعراض، وما إلى ذلك. بالإضافة إلى ذلك فإن الفلاسفة من خلال هذا المنهج سيكونون في غنى عن الرسول؛ لأنهم سوف يصلون إلى جميع المعرفة بجهودهم العقلية، وهذا يعني بعبارة أخرى نقضاً للشرع. ثم يستطرد الأشعري قائلاً: إن إخبار الرسول ينطوي على دلالة واضحة جداً على وجود الله، ولا يحتاج إلى مقدمات معقدة وغير قطعية الحصول. من هنا كان السلف الصالح يسعى جاهداً إلى جمع أخبار

ص 571. 581، نقله إلى الفارسية: حسين صابري، آستان قدس رضوي، بنياد پژوهشهاي اسلامي.  
<sup>73</sup> - الأشعري، أبو الحسن، (بلا تاريخ)، ص 33. 38؛ الباقلائي، أبو بكر محمد بن طيب، (1407)، ص 33. 37.

<sup>74</sup> - أبو الحسن الأشعري، (بلا تاريخ)، ص 51. 62؛ وص 87. 88.

الرسول، وكان يبذل الكثير من الجهود من أجل تسقط كلمة واحدة قالها رسول الله، وذلك لأن إخبار الرسول - من وجهة نظرنا - هو الطريق إلى معرفة الله، ومن هنا نجد الله يقول للرسول: لقد بلغت رسالتك، أو أن الرسول نفسه يقول: (ولقد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها). فلو كانت معرفة الله تحصل عن طريق الدليل الفلسفي الذي يحتاج إلى معارف مستقلة، لما استوثق الله والرسول من إتمام وحصول هذه المعرفة<sup>75</sup>.

### الاستدلال عن طريق حدوث العالم

الأشاعرة يعتقدون بأن الشرع يعلمهم أسلوب الاستدلال عن طريق حدوث العالم على وجود المحدث، وإنه يجب على العقل المأمور أن ينشد الطرق التي تثبت حدوث العالم.

### حدوث الإنسان وحالات ذلك

عندما ينظر المرء إلى نفسه ويتأمل في خلقه، يجد أن وجوده قد انتقل عبر مراحل مختلفة من المرحلة الجنينية إلى مرحلة البلوغ، وأنه في قلب من حالة إلى حالة أخرى. ومما لا شك فيه أنه لم يكن باستطاعته أن يحدث خلق نفسه، أو أن ينتقل من حال إلى حال آخر، عندها سيدرك أن له صانعا ومحدثا قديرا وعلیما ومريدا قد أحدثه وأوجده<sup>76</sup>.

### حدوث الجواهر والأعراض

يتكون هذا العالم من مجموعة من الجواهر والأعراض. الجواهر لا تخلو من الأعراض، والأعراض حادثة بأجمعها، وعليه تكون الجواهر حادثة أيضا. وبالتالي يكون العالم بأسره حادثا، وإن له محدثا اسمه الله وهو قديم. وتحدث الباقلائي والجويني عن

<sup>75</sup> - الأشعري، (بلا تاريخ)، ص 51 . 61.

<sup>76</sup> - الأشعري، (1408)، ص 18 . 19؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، (1295) ج 1، ص

هذا الاستدلال بالتفصيل ابتداء من مقدماته إلى نتائجه<sup>77</sup>.

### حدوث تخصيص الأعراض بالجواهر

إن لكل جوهر أعراضه الخاصة، وإن كل عرض لجوهر خاص أمر حادث يحتاج إلى محدث، ويحتاج إلى مخصص، وإن مخصصه ومحدثه هو الله<sup>78</sup>.

### حدوث تقديم وتأخير الموجودات

إن بعض الموجودات قد سبقت بعض الموجودات الأخرى من الناحية الزمنية، وإن هذا التقديم والتأخير أمر حادث، يحتاج إلى محدث، ومقدم ومؤخر. وإن مقدمه ومؤخره ومحدثه هو الله<sup>79</sup>.

الأشاعرة يسوقون جميع هذه الأدلة تحت عنوان حدوث العالم وإثبات المحدث<sup>80</sup>. وعليه فإن مدخل العقل المأمور لا يعدو أن يكون أكثر من دليل واحد فقط، وهو دليل إثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم. والشرع هو الذي يرشد العقل إلى العثور على هذا الطريق. ويمكن القول بأن اتجاه وأسلوب الدليل من الشرع، وإن منفذ ومساق الدليل هو العقل.

<sup>77</sup> - الأشعري، (بلا تاريخ)، ص 33؛ ابن فورك، محمد بن الحسن (1425)، ص 36. 37؛ الباقلائي، أبو بكر (1407)، ص 29؛ أبو بكر الباقلائي، (بلا تاريخ)، ص 34؛ عبد الله، محمد رمضان (1986)، ص 402؛ الجويني، عبد الملك (1407)، ص 90. 91؛ الجويني، عبد الملك (1416)، ص 39. 51؛ الجويني، عبد الملك (1981)، ص 32. 150؛ الجويني، عبد الملك (1422)، ص 129. 127.

<sup>78</sup> - الباقلائي، أبو بكر (بلا تاريخ)، ص 45؛ عبد الله، محمد رمضان (1998)، ص 408.  
<sup>79</sup> الباقلائي، أبو بكر (1407)، ص 21؛ الباقلائي، أبو بكر (1407)، ص 45؛ عبد الله، محمد رمضان (1968)، ص 412؛ الجويني، عبد الملك (1981)، ص 363.

<sup>80</sup> - الأشعري، (بلا تاريخ)، ص 25؛ البغدادي، عبد القاهر (1401)، ص 14، 33. 72؛ أبو المعين ميموم بن محمد النسفي، (1990)، ج 1، ص 62. 105.



## مقارنة واستنتاج

### 1 - نفي مناهضة كيركيغارد والأشاعرة للعقل

إن الإيمان لدى كل من كيركيغارد والأشاعرة ليس مناهضا للعقل؛ لأن كيركيغارد يذهب إلى القول بأن التناقض القائم في متعلق الإيمان إنما هو تناقض مطلق، وليس تناقضا منطقيا. ويقترح طريقة الديالكتيك الوجودي بغية فهمه دون رفعه. والأشاعرة أيضا يذهبون إلى إمكان أن يدرك الله من قبل العقل المطلق، أو العقل غير المأمور من الشرع، على الرغم من أن هذا الأدراك لا يستتبع تأثيرا عمليا.

### 2 - تخطي العقل من قبل كيركيغارد، وقبول العقل من قبل الأشاعرة

إن الإيمان لدى كيركيغارد - بسبب تعليق وتعويق الدليل الفلسفي، والتكهن والتخمين بالدليل التاريخي، وعدم الوثوق بالكتاب المقدس - ليس عقليا، بل هو، بسبب التناقض المطلق القائم في ذاته يتجاوز العقل، أي أنه يتخطى العقل ويفوقه. بيد أن إيمان الأشاعرة يتبلور على نحو معقول من خلال أمر الشرع وهداياته، من أجل العثور على دليل، فيكون الإيمان مستدلا، أي أنه مرحب بالعقل وقابل به. إذن يمكن القول: إن المعقولية في الإيمان عند كيركيغارد لا هي ممكنة ولا هي مطلوبة، بينما عند الأشاعرة تكون ممكنة ومأمورا بها.

### 3 - العقل واللاهوت النظري عند كيركيغارد والأشاعرة

لا نصيب للعقل في اللاهوت النظري لكيركيغارد، فلا هو بالشرط الضروري في اللاهوت، ولا هو بالشرط الكافي. أما في اللاهوت النظري لدى الأشاعرة فهو ضروري ولكنه ليس كافيا، وبالتالي فهو يحتاج إلى الشرع. إننا في اللاهوت النظري نتعاطى مع الدلالة والتصديق، والعقل في اللاهوت النظري ليست له دلالة، وإذا لم تكن له دلالة لن يقع موردا للتصديق طبعاً. إن عقل كيركيغارد لا يتعاطى معرفيا مع المسائل الوجودية للإنسان التي تحتاج إلى ارتباط وجودي فقط، وكذلك المسائل التي يكون متعلقها الروح

من قبيل المسيحية. بل يرى هذه الأمور فوق العقل، ويتركها إلى الفهم الوجودي، لكي يفهمها طبقاً لأسس الديالكتيك الوجودي. إن عقل كيركيغارد يواجه التناقض المطلق في الإلهيات "الله - الإنسان"، ويعرف حدوده ولا يتجاوزها، ولا يقف في وجه الإيمان كما هو الحال بالنسبة إلى التناقض المنطقي أو الأمر غير المفهوم. وأما العقل الأشعري في اللاهوت النظري فله دلالة، إلا أنه ليس من اللازم تصديق هذه الدلالة. فالعقل وحده يستطيع أن يدرك وجود الله، ولكن ليس من صلاحية العقل أن يطلب التصديق من الإنسان، هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإن ماهية المسائل في اللاهوت النظري عند الأشاعرة هي من نوع الأوامر والأحكام. ولا شك في أن ما يعجز عن طلب التصديق، لا يمكنه أن يتعاطى مع الأمور التي تحتوي في ذاتها على الأوامر والأحكام. من هنا فإن العقل في اللاهوت النظري عند الأشاعرة - مع وجود الدلالة - ليس مستقلاً عن العقل. وإن الشرع يعمل على تدارك عجز العقل في الدلالة، بحيث أنه إذا لم يتمكن العقل من إدراك جميع المقدمات يعمل الشرع على هدايته والأخذ بيده إلى تلك المقدمات، ويعمل كذلك على ملء فراغ الحكم والإلزام في دائرة العقل.

على هذا يختلف موقف كيركيغارد عن موقف الأشاعرة فيما يتعلق باللاهوت العقلي. إذ يذهب كيركيغارد إلى الاعتقاد بأن العقل إذا أراد الدخول في معترك اللاهوت النظري، فإنه سيرفع التناقض القائم فيه، ويعمل على تغيير متعلقه، وفي هذه الصورة ستحدث استحالة في اللاهوت، ولن يعود متعلقه ذلك الأمر اللامعقول الذي كان عليه في البداية. وعلى هذا الأساس فإن العقل يثبت عدم دلالة في اللاهوت، ويستدل لتأييد اللاهوت الذي يفوق العقل أو اللاهوت السماوي. وأما الأشاعرة فإنهم يؤيدون اللاهوت العقلي، ويرون أن تدخل العقل يصب في صالح اللاهوت، بيد أنهم يعتقدون بضرورة تدارك نواقص العقل في التكوين والتشريع من خلال اللاهوت النقلي.

## "حول الدين: خطب لمنكريه المثقفين" لشلايرماخر

رودلف أوتو\*

لكلام شلايرماخر حول الدين أهمية بالنسبة إلينا، يمكن اعتبارها متقومة بأربعة أبعاد، سنذكرها تباعاً:

أولاً: أنه مهما كان موقفنا من منهج شلايرماخر حول الدين أو تعبيراته حوله، فإن المرء يجد نفسه مأخوذاً بمسعاها الأصلي في أن يعيد جيل زمانه، الذي أصبح مغترباً عن الدين ومشككاً به، إلى منابعه الأساسية، وأن يعيد حياكة الدين، الذي أصبح مهدداً بالنسيان والإهمال، داخل النسيج الغني للحياة الفكرية. البرجوازية في العصر الحديث.

هذا الجهد حصل مع نهايات القرن الثامن عشر، في منتصف ظهيرة ذلك الربيع المتوهج الذي شهد تفتح وازدهار الحياة الفكرية الحديثة. حيث وصل الشعر والأدب حينها إلى ذروة إبداعه وقوته، وقطعت الفلسفة الألمانية الكلاسيكية شوطها الأول، وأخذت تتحضر وتتهيأ لخطوات وإنجازات جديدة وإضافية. كما أن العلوم الطبيعية والإنسانية قد تطورت وخرجت من شكلها القروسطي، مدعّمة بالإكتشافات الجديدة، ومعدّلة ومغيّرة بالكامل، ما جعلها ترتقي إلى مستويات جديدة، بفضل المقاربات

\* - مقدمة رودلف أوتو لكتاب شلايرماخر: "حول الدين: خطب لمنكريه المثقفين". طبعة العام 1958، الناشر: هاربر ورو، نيويورك. وهذه ترجمة للنص الإنجليزي، الذي تُرجم بدوره من النص الألماني، حيث ترجمه من الألمانية للإنجليزية: سالفاتور أتاناسيو. وترجمه من الإنجليزية للعربية: د. وجيه قانصو.

والإكتشافات المتكررة، لتصل إلى مستوى النضج الحاصل في تعبيراتها الحديثة. سيل جارف من القوة والسلطة، والطاقت والمواهب، وكدح للروح البشرية، تدفقت جميعها إلى الأمام. بيد أن هنالك جانبا واحدا من الإهتمام البشري بدا وسط الحراك والحماس الكونيين بطيئاً ومتقاعساً، وهو الإهتمام الذي كان لفترة طويلة يتصدر في السابق جميع الإهتمامات، بل كان الإهتمام الوحيد وهو الدين. كانت مرتبة الإهتمام بالدين بين النخب الفكرية الحديثة في أدنى درجاتها، وبدا أنه قد أحيى على التقاعد، وكأنه شيئاً حانت بسرعة خاطفة ساعة نهايته وموته، مُجبراً إياه على تخلية الطريق لقوى روحية أكثر حيوية. لم يكن هذا يعني وجود عداء مفتوح ومتعمد ضد الدين قد سيطر داخل الدوائر الفكرية والثقافية في ذلك الوقت. إذ ليس دقيقاً أن ننسب إلى ألمانيا هذا النوع من العدوانية الذي كان من نتائج ومميزات توجهات وآفاق المادية، اللذين كانا سائدين لفترة طويلة بين الطبقات المتعلمة في البلاد المجاورة لألمانيا، مثل فرنسا.

فالمادية الفرنسية، وكتبُ فرنسية مثل "نظام الطبيعة" لبارون دهلباك، وكتاب "الرجل - الآلة" لدولا ميتري، لم تجد استجابة عميقة بين أبناء الشعب الألماني، الذي كوّن لديه ميلاً قديماً للأفكار المثالية والعاطفية. بل كانت هنالك مثالية متعالية مصحوبة بتوقعات متفائلة كبرى، يمكن اعتبارها سمة العصر حينها، الذي احتضن إيمانويل كانط وهردر وغوته.

فمن غوته انحدر تيار هادر في الرؤى الشعرية، يتمثل في اللجوء إلى الطبيعة وبناء اختبارات ذاتية مع الأشياء، ما ترك أثراً هائلاً جعل الإرث المشترك لذلك العصر هو احتقار كل نزعات الفكر المادية.

أما هيردر فقد أيقظ الإيمان والحماس بالمثل الإنسانية، وأطلق آمالاً عالية بالظهور الحقيقي لكمال الجنس البشري، الذي أعلنه هدف وغاية جميع أشكال الطبيعة، وهدف حركة التاريخ نفسه.

وبقدرة لا تقارن، فقد أيقظ إيمانويل كانط الناس على الوعي الأخلاقي، وكرامة الروح وسموها، والإرادة الخيرة. وقد آثر تلامذة كانط وأتباعه؛ شرح العالم وتناسقه

وتناغمه بطريقة تتناسب مع قوانين وصور الذهن والإرادة الخيرة، بدلا من اشتقاق نشاط الذهن من الترابط الآلي مع العالم الفيزيائي.

ومع ذلك، ورغم وجود الحساسية الجمالية من جهة، والتعاليم الأخلاقية من جهة أخرى، فإن الدين قد حشر في الزاوية. إذ ظهر الدين كأنه خرافة ولم يعد مواكبا للأزمة. فالمرء حينها لم يكره الدين ولكن قد يزدريه ويحتقره مثل الشيء الذي له فيه أي نفع أو فائدة. أصبح المرء مثقفاً ومليئاً بالأفكار، وأصبح جمالياً، وأخلاقياً، لكنه لم يعد متديناً.

في صيف 1799، ظهر فجأة كتاب لمؤلف مجهول، يحمل عنوان: "حول الدين: خطب مع محتقره المثقفين". كان غرض الكتاب واضحاً كالشمس، وهو استعادة موقع الدين الذي فقده في العالم الفكري بعد أن أصبح الآن مهدداً ومعرضاً للنسيان الكامل. كان الهدف هو إخراج الدين من الزاوية المهملة التي رمي فيها، ليرهن على أن الاهتمام بالدين لا ينحصر باللامتقف أو العامي، أو الناس التقليديين الخارجين عن موضحة العصر، الذين وجدوا في الدين تعويضاً ملحا وعاجلا لهم عن الأشياء الأعلى والأهم التي افتقدوها في الحياة، بل إن هذا الدين بحسب شلايرماخر، له علاقة أيضاً بالمثقفين الحقيقيين، والشخصيات الرزينة. بحيث يمكن القول، أن حياة البشر الفكرية بدون الدين ستكون محرومة من أنبل مكوناتها. إنه كتاب تم تأليفه، لجعل الدين خميرة وعنصراً رئيسياً في نمو وتطور العصر الحديث.

كان المؤلف الذي تجرأ على خوض هذه المغامرة والجهد غير معروف نسبياً، إنه قسيس ملحق بمستشفى برلين: فردريك شلايرماخر. وهي مهمة وضعها لنفسه ولم يفشل بها، إذ في وقت قصير، كان الجميع يتكلم عنه وعن مؤلفه الجديد. كان قدر شلايرماخر أن يشتهر ويتطور، ليصبح مصلحاً رئيسياً في اللاهوت البروتستانتي الحديث، وليصبح بالطبع واحداً من اللاهوتيين الكبار في الكنيسة الإنجيلية. والأهم من ذلك كله، فقد بقي طوال حياته يعمل كأستاذ وواعظ ومرشد روحي. بكتاب الخطب، أيقظ شلايرماخر من جديد العديد من الناس على حياة الإيمان والتقوى.

حقق عمل شلايرماخر الأول أغراضه التي وضعت له، لأنه حرك مباشرة نقاشاً حيويًا

ووعياً حول الدين والأمور الدينية، مع العلم بأن شيلر تلاقاه بفتور، أما غوته فقد تطفف وتنازل بأن أعقد عليه مدحه بالقول أنه: "يرفضه بفرح". ورغم ذلك، فقد أيقظ مؤلف شلايرماخر الإهتمامات الدينية في دوائر الشعراء والكتاب والفلاسفة الأصغر سناً. فوجد أن شيلينغ الذي رفضه في البداية يعود لاحقاً ليقلد أسلوبه في مؤلفاته. كما أن الكتاب لعب دوراً مهماً في تحول فخته نحو التدين، بحيث يمكن سماع صدى كتاب "الخطب" في كتاب فخته: "دليل إلى الحياة المباركة" (1806)، وكتابه "حديث إلى الأمة الألمانية" (1808). أما هاردنبرغ فقد استمد استلهامه من كتاب "الخطب" ليؤلف أشودة التقوى. ونجد بالمقابل آخرين مثل كلوس هارمس، فقد شعروا بالسخط تجاه الكتاب، حيث نعت هارمس الكتاب بأنه "قطعة من الحماقات" و "دفعة مضادة ضد الحركة الأبديّة".

أصبح كتاب شلايرماخر واحداً من أهم الكتب التي سجلها التاريخ وحفظها. وعلى الرغم من ملامح عدم الإكتمال وعدم الاحتراف فيه، ومع قطع النظر عن روائع شلايرماخر الأكثر نضجاً التي تبعت هذا الكتاب، فإن الكتاب نفسه قد حقق نجاحاً، وطبع ثلاث مرات من قبل شلايرماخر في الأعوام 1806، 1821، 1831. واستمرت طبعات جديدة للكتاب بالصدور في القرن التاسع عشر، وأصبح نوعاً ما دليلاً توجيهياً للأشخاص الذين لم يقرأوا كتاباً مثله، وأصبح واحداً من الأعمال الكلاسيكية في اللاهوت، بالإضافة إلى اعتباره واحداً من أعمال الأدب الألماني الكلاسيكية.

ثانياً. نجد أيضاً، ولو بعناية ثانوية، الإهتمامات الأدبية والفكرية الملاصقة للكتاب. إذ لم يحصل في أي وثيقة معاصرة للكتاب تضمنت روح تلك الفترة "1800"، مثل هذا الكتاب حيث شكّل تعبيراً جامعاً وواسعاً بشكل متنوع ومركز بروح: الحراك الغني، البحث، الإكتشافات، الأسئلة الجديدة التي طرحت، والأهداف الجديدة التي وضعت، التعاطف والكرهية اللذين حملهما ذلك العصر، القديم الذي لا بد من تجاوزه، الرؤى الجديدة التي لا بد أن تؤكد نفسها في الفلسفة والدين والأخلاق والشعر ونمط الحياة والطرق التي يُنظرُ فيها إلى العالم.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الكتاب عكس في داخله: اختفاء سلطة السؤال الحيوي حول

الحياة والفلسفة وفق ما تم بلورته وصياغته في اللاهوت الرسمي وفي الكنيسة، التأكيد الذاتي وبهجة عصر الأنوار مع ما يحمله من علوم جديدة ورؤى عالمية وسيادة ثقافية وأخلاقية، الفلسفة الجديدة والعالم القديم الذي أعيد اكتشافه مع بعث جديد لإفلاطون، الشعر العظيم والثقافة الفنية - الجمالية الجديدة، الفلسفة المثالية، تفاؤل فخته، ووعي العقل الذاتي بحريته والحقيقة، علم النفس الجديد وفلسفات الطبيعة الحيوية، النزاع حول سبينوزا، شكل الدولة الجديد، الثورة الفرنسية وتأثيرها المنعش على الجيل الجديد، وأخيراً تأثيرات المورافانية<sup>1</sup> والتقوية الحرة المستقلة والصوفية المنبعثة من جديد.

من زاوية محددة، فإن الكتاب يعتبر معلماً للمدرسة الرومنطيقية الشابة. منبثقاً من هذه الدائرة ومناخها، فإن الكتاب يعتبر بياناً رسمياً حقيقياً للرومنطيقية في رؤاها حول الطبيعة والتاريخ، في صراعها ضد ثقافة العقلانية وضد التثبث بعقلنة الدولة والكنيسة والمدرسة والمجتمع، في جنوحها نحو الخيال والسوداوية والتشاؤم والصوفية، في انحيازها لصالح "التحقق" التاريخي والإيجابي المناقض "للطبيعي"، في تقديرها للفرد، وتفضيلها للغريب والمثير للفضول ضد ما هو قانون كوني، في حبه للإعتراض لغرض الاعتراض فقط، في إهمالها للإنضباط الصارم داخل المدارس، في استعمالها للحدوس الأولية والتماثلات والتركيب الخيالي بدلا من المناهج والمبادئ والبراهين الدقيقة والصارمة.

من ناحية النمط والأسلوب الأدبي، فإن كتاب "الخطب"، بالإضافة إلى أعماله اللاحقة التي أعقبت الكتاب، يشكل نموذجاً لقصيدة رومنطيقية. إذ إن طعم الوقت والتأثير الاسلوبي لجو وبيئة شليغل تم عرضها بوضوح في إيقاع ونغم مدروسين، في الاستعمال التعبيري القديم للعبارات والجمل والمقاطع، في الصور والمراجع الأسطورية، في الإنفعال العالي الوتيرة، وفي النبرة المتقطعة التي تسم العمل كله.

1- المورافانية: هو حركة دينية برزت في القرن الرابع عشر ميلادي، أطلقها جون هس، إعتراضاً على ممارسات الكنيسة البابوية في روما، ورغبة في عودة الكنيسة في بوهميا ومورافيا إلى ما كانت تمارسه حين كانت تعتمد معتقدات وممارسات الأرثوذكسية الشرقية (المترجم).

ثالثاً: ل "الخطب" اهتمام خاص عند اللاهوتيين، لأنها تشكل البوابة الرئيسية لعالم الإصلاح الفكري اللاحق للاهوت البروتستانتى. على الرغم من أن الكتاب كله يعتبر عملاً مبتدئاً وهاوياً، ولا يمكن مقارنته، لجهة المنهاج والعقيدة، مع أعمال شلايرماخر التي تلتته، كما في كتابه "عقيدة الإيمان" الذي ظهر بعد 21 سنة، واعتبر عملاً مميزاً للاهوت البروتستانتى الألماني في القرن التاسع عشر.

هنا في كتاب "الخطب"، سيجد المرء المبادئ الأصلية التي تم التركيز عليها بشكل منظم ومنهجي في أعماله اللاحقة، التي تم إدماجها داخل اللاهوت واتخذت معه الشكل الكنسي التقليدي. بدون "الخطب"، ما كان بالامكان تفسير أعمال شلايرماخر اللاحقة وتحصيل أية درجة من اليقين أو الوثاقة بمعناها. بل يمكن القول أن بعضاً من نتاجاته المتأخرة، صادرت المعنى الأصلي وغناه، وأثره نتيجة اهتمامها بالمعالجات الأكثر صرامة ومنهجية وانتظاماً. لذلك نجد ان المحتوى الأساسي لكتابه <sup>2</sup>Glaubenslehre أوفر بكثير من كتاب "الخطب".

رابعاً: ورغم ذلك وحتى هذه الساعة، فإن الإهتمام الرئيسي بـ "الخطب"، قد اقترن بفلسفة الدين. فـ "الخطب" استهدفت الدفاع عن الدين والانتماء إليه بمقاربات وعبارات جديدتين لجوهره. إذأ، وبغض النظر عن السمة العاطفية للكتاب، فإن "الخطب"، أصبح نصاً، أو مقالا في فلسفة الدين، وقُدِّرَ له أن يكون ذا تأثير دائم على الدراسات المستقبلية في فلسفة الدين.

السؤال الذي أطر الكتاب كان حاسماً: ما هو الدين؟ في أية ملكة من ملكات الإنسان الروحية هو متجذر؟ كيف ظهر ونشأ؟ كيف برز وظهر للعيان في التاريخ؟ ما هو الشيء المشروع أو الصالح في الدين من ناحية طبيعية أو وضعية؟ ما معنى الجماعة الدينية؟ بل أبعد من ذلك: ما هي علاقة الدين بالسلوك الأخلاقي وبالمعرفة؟ ما هي مبادئ وتصورات وتعاليم الدين وهل لديه أية مشروعية؟



أيضاً وبدرجة لا تقل أهمية، فقد طرح الكتاب اسئلة تتعلق بمناهج البحث العلمي في حقل الدين: كيف نحصل على جوهر الدين ونجده في: بعد تصوراته العامة، وبعد قلبه الفردي الخالص؟

أسئلة شلايرماخر وأجوبته التي طرحها لم تأت بشيء جديد. ما فعله هو أنه أوصل ودفع إلى الأمام المعرفة المتعلقة بفلسفة الدين التي راكمتها فلسفة الأنوار. ما فعله هو أنه صاغ الأسئلة الملحة والدائمة، فحصل نتيجة لذلك نتائج فريدة تتعلق بمناهجه ومحتوى خطبه، جذبت حكماً المهتمين بإشكالات فلسفة الدين، التي يتم معرفتها وتعلمها، إما من المعرفة الحقيقية، أو من الأخطاء المميتة التي يمكن العثور عليها في الكتاب. على وجه الخصوص، فقد منحت "الخطب" أجوبة لشلايرماخر على هذه الاسئلة. وسيكون من المناسب أن نوجز هذه الأجوبة في ملاحظتنا النهائية، بدلا من عرضها بعجالة. الملاحظات التالية معروضة فقط لتوجيه القارئ.

أثناء إقامته في معهد التعليم في باربي، وفي لحظة دخوله فترة شبابه المبكر، عانى شلايرماخر من أزمة حادة ذكرها في "الخطب"، وكانت منتشرة بشكل مؤثر في رسائله لوالده وأصدقائه. هنا يبدأ شلايرماخر "بالفحص والتدقيق في إيمان آباءه وتطهير قلبه من حطام وأنقاض العصور السابقة". بالطبع، فإن "الله والخلود" اختفا أمام عينيه المشككتين. وأخيراً تلقى إذناً من والده بالانتقال إلى جامعة هال، حيث انخرط هناك من تلقاء نفسه في دراسة شاملة للتعالم الجديدة وفلسفة زمانه. هناك أيضاً، تعلم في منزل عمه ستوبنراخ، الذي كان أستاذا محترماً وقادراً وناظراً وعقلانياً ولاحقاً كاهن البلاد، الطريقة العقلانية في الإيمان والممارسة. بصفته مدرساً في منزل كونت - دونا، "في بيت غريب الأطوار" بحسب وصف شلايرماخر نفسه، ازدهر داخل شلايرماخر ميل طبيعي لحياة جماعية سعيدة، للحرية، ولحميمية عالية تجاه الإنسانية. تعلم هناك أن يفهم فرادة طبيعته، ونضج لديه وعيه الذاتي كإنسان صمم أن يكون سيد مصيره.

ولكن المدى الذي يمكن أن نبغفه في فهم تحولات شلايرماخر، بالاستناد إلى إمارات انجازاته المميزة، هو أن عالم أفكاره لم يكن ثابتاً وساكناً، ولم تكن لديه أفكار

خاصة به. حيث تشهد مسودات مواعظه على بصمة العقلانية في زمانه، وحتى رسائله لا توفر مؤشراً أو ربطاً برؤاه اللاحقة. توسعت رؤاه فقط عندما أصبح قسيساً لشاريت في برلين، وعندما دخل منزل فرو وهنرياتي هيرز، الذي جلبه إلى الإحتكاك مع الدائرة الفكرية، ومع الفاعلين والممثلين في الفكر والأدب والفن والحياة الفلسفية في برلين. وقد وصف شلايرماخر بشيء من المبالغة بوهيميا برلين (منطقة يسكنها جماعة من الكتاب والفنانين) بأنها "الأكثر ألواناً وتنوعاً، وضوضاءً وضجيجاً لكل النقاشات التي تحصل في العالم".

كان ذلك في خريف العام 1797، حين التقى شلايرماخر فريدريك شليغل، الذي أصبح صديقه ورفيقه اليومي. وانضم أيضاً إلى جماعة مجلة الأوثينيوم<sup>3</sup> Authenaeum التابعة لدائرة الرومانطيين الشباب. كان يفترض بهذه المجلة أن تكون مجلة نقدية مكرسة لعلم الجمال والأدب والاهتمامات الفلسفية، ومكرسة لتكون سلاحاً في صراعها ضد المدارس الشابة وضد المدافعين والتمسكين بالنظام القديم وبالعقلانية. كانت المجلة المقابلة لفريدريك نيكولاوي ومجلته "Allgemeine deutsche Bibliothek"<sup>4</sup>.

نتيجة لإصرار شليغل، أصبح شلايرماخر أيضاً أحد المساهمين في مجلة Athenaeum، حيث مارس مهارته الأدبية من خلال إسهامه في التفتيت والنقد. أخذ عالم أفكاره الجديد يتبلور ويتطور داخل هذه الحلقة، في عملية تبادلية من الأخذ والعطاء، وكتيجة لذلك اكتسب نمطاً رومانتيكياً خاصاً بكتاباتاه. منذ عيد ميلاده في العام 1797، كان أصدقاء شلايرماخر يحثونه على الكتابة، كان حينها في التاسعة والعشرين من العمر، ولم يكن حينها قد أنتج شيئاً. وفي صيف العام 1798، عرفته هنرييتا هيرز على "حزمة صغيرة من أفكاره"، وفي آب كان يرسم خطأً ويدون ملاحظات لكتابه "الخطط". ومن

3- الكلمة تشير إلى أثينا، وهي مجلة أدبية أسست في العام 1789، من قبل كارل فيلهيلم وفريدريك شليغل، واعتبرت من النصوص المؤسسة للرومانطية الألمانية (المترجم).

4- العبارة ألمانية وتعني بالعربية: المكتبة الألمانية العالمية. وهي مجلة فصلية طبعت ابتداءً من العام 1765، كان هدفها مراجعة وطبع الكتب التي تروج لأفكار عصر الأنوار (المترجم).

تشرين الثاني وحتى آذار من العام 1799، أرسل إلى بوستدام كمبعوث ديني، هذه الرحلة فصلته عن أصدقائه وتركته وحيداً ووفرت له الوقت الكثير لينطلق بشكل متدفق للعمل والكتابة. في 15 نيسان وتحديداً عند الساعة التاسعة والنصف صباحاً، كان كتاب "الخطب" قد أنجز.

الرسائل التي كتبها أو تلقاها شلايرماخر حينها، والتي حفظها جميعاً، تعطي صورة واضحة عن النمو التدريجي لكتاب "الخطب"، والظروف المحيطة بعملية تكوينه. بدا الكتاب مجهولاً وغير معروف (كما حصل أيضاً لكتابه Monologen و"يوم الميلاد" Weinachtsfest لاحقاً) إلا أنه ورغم كل ذلك فقد أصبح إسم المؤلف على كل شفة ولسان.

لكي نتعرف على الكتاب بشكل مناسب، فإن على المرء أن يعرف شيئاً عن الوضعية التاريخية التي خاطب أو عرّف بها شلايرماخر نفسه، وعن نوعية القراء الذين كانوا مستحضرين في ذهنه. حيث ناداهم بلقب "المثقفون المحترقون للدين". وفي قوله الافتتاحي في الخطاب الأول، ولاحقاً، هنا وهناك، يبين بدقة أكثر قصده من كلمة "مثقف" أو "ثقافة"، فهم بالنسبة إليه المنتشرين الحاملين لثقافة زمانه المعاصر و"ليسوا أولئك الذين تميزوا بسعة المعرفة الحديثة أو الشكوك الحديثة، بل هم الذين تأثروا وتحللوا مع الخصائص الروحية المثالية التي انتزعت من شعر وفلسفة زمانه، من بين هؤلاء كان شلايرماخر يعد نفسه واحداً منهم.

لم يقصد شلايرماخر في ذهنه المشككين المرهقين، أو الذين يعرفون فائضاً معرفياً وكانوا ضحايا الصراع بين المعرفة والإيمان، أو القراء الذين يسوا من هذا العالم وروحه وأفكاره. بدلاً من ذلك كله، فقد صوّب شلايرماخر سهامه مباشرة باتجاه أتباع وتلاميذ هردر، غوته، وكانط، وفخته على وجه الخصوص. لم يهدف إلى التغلب على الشكوك أو الإلحاد، بل أراد أن يتغلب على مزاج ذاتي منافس وحالة ذهنية مستقرة. أراد أن يقدم وعياً مقابلاً للتفاؤلية، والوعي الذاتي المثالي السائد في زمانه، والتي شاركها شلايرماخر في فترة من حياته وأكدها بقوة، خاصة مقولة فخته المثيرة للشفقة حول "الأنا" البطولية، التي

نظرت بجرأة إلى نفسها كسيدة للعالم والأشياء، كشيء ممجد تمجيدا ذاتيا وسيدة نفسها. اقترح شلايرماخر شيئا مختلفاً تماماً، يتمثل في التواضع، والإنصياع للأشياء الموجودة في العالم.

بدون هذا التواضع سيكون مزاج وثقافة ذلك الزمان، مع كل أحياءاته الحمقاء، عديمياً، بل كبرياء عديمياً فارغاً، تافهاً ولكن "بتعجرف بروميثيان التي تسرق بشكل جبان ما يمكن أن تحصل عليه بهدوء وثقة". فمعارضة فخته للمزاج العام توفر المقدمة الأولى للفهم الأكثر وضوحاً للخطب، حيث كان لديها تأثير مستمر على فلسفة شلايرماخر حول الدين، ولونت بعمق كتابه "عقيدة حول الإيمان". كان واضحاً أن شلايرماخر أصبح أكثر وضوحاً في أعماله اللاحقة حول تصوره الأساسي للدين بأنه "شعور بالاعتماد المطلق" ما كان في "الخطب" بذاته مزاج جديد، لحظة إلى جانب أعمال أخرى، أصبح هنا موحداً ليستج تعريفاً حصرياً للدين.

هكذا يدرك المرء حقيقة أن هذا العمل لم يكن ولم يهدف بالطبع إلى أن يكون هادئاً وبسيطاً، أو عرضاً متدفقاً لتصوراته حول ضرورات الدين وجوهره، بل كان وثيقة محاربة. منطلقاً من الإقناع بأن الدين تم احتقاره لسبب وحيد فقط وهو أن الدين لم يكن مفهوماً بشكل صحيح. كان جهد شلايرماخر الرئيسي، متوجهاً لإنجاز فهم وتصوير صحيحين للدين، وتطهيره من الشبهات والانحرافات التي ألصقت به وفرضت عليه حينها.

ورغم أن شلايرماخر كان معتمداً في عمله كله، على إشارات وإحياءات فلسفة الدين التي أنتجها وولدها عصر الأنوار، فإن شلايرماخر وضع نفسه في موضع مضاد للمسار الفكري والأخلاقي لعصر العقلانية، حيث اتهمها بعدم فهم الدين والسعي لتقويض أسسه، أو الخلط بينه وبين تحويله إلى ميتافيزيقي وأخلاقي. إذ إن عصر الأنوار حجب وخلق التباساً حول الجوهر الفردي والمستقل للدين، سلب عنه القيمة والفضيلة وجلبه إلى نقطة التلاشي الكامل. هذا يفسر تكرار مطلب شلايرماخر المرهق بضرورة التمييز الحاد بين الدين من جهة وبين الميتافيزيقا والأخلاق من جهة أخرى..

هاجم شلايرماخر مجموعة خصوم: المدرسة الدوغمائية حول اللاهوت التقليدي، بما فيه مقاربات علوم الدين الجديدة حول الدين، مباحث الربوبية والدين الطبيعي، لاهوت العقلانية بما فيه بحث كانط في "الدين بين حدود العقل وحده" الذي ظهر منذ ست سنوات قبل كتابه، حيث كان هجوم شلايرماخر على كانط مبرراً إذا تجاوز المرء مبالغاته. كانت نقطة الإنطلاق لمبحث التفحص حول الدين، بما فيه بحث شلايرماخر، هو اكتشاف جوهره — والجوهر يقصد منه ما هو مشروع وطبيعي ومعيارى في قلب الظاهرة — الذي يرى باعتماد غير واع على التقليد اللاهوتى التقليدى، وبما يتعلق بالمضمون العقدي المتعلق بالتأمل الميتافيزيقي للإلتزام الدينى، وعلى المبادئ الأخلاقية التي تصاحب جميع الأديان. بدا كأن كانط قد ذوّب نقديا العقائد الموجودة المتعلقة بالله والروح والخلود، رغم أنه اعتبر أنه حفظ مكوناته الجوهرية على شكل افتراضات أخلاقية.

مقاربة كانط هي التي سمحت بتمرير الدين داخل الفلسفة الجديدة، لم تكن سوى مجموعة عبارات محددة حول أسئلة الكائن الأسمى للوجود والحقيقة (الروح، العالم، الله)، كما تم صياغة الدين بأسمى ما وصل إليه التأمل الميتافيزيقي من جهة ومبادئ الأخلاق من جهة أخرى. حيث لا بد للدين أن يستوفي الإلتزام المتجذر في المبادئ الأخلاقية، بما هي متجذرة في المبادئ الميتافيزيقية. فالجهتان مترابطتان ومتحدتان مع بعضهما البعض. هذا هو الدين، والحياة والحساسية الدينيتان لدى كانط، الذي اختصر الدين بما هو اختبار مع اللانهائي من دون أن يلغيه.

هنا تحضر المجادلة الملحة في "الخطب" حضوراً كاملاً، حيث أسس شلايرماخر هجومه المسوغ، رغم أنه مبالغ به، على الرفض الكامل بتأسيس حقل الدين على أساس المعرفة والسلوك الميتافيزيقي والسلوك الأخلاقي، المعرفة والفعل، صوّب شلايرماخر جهده للبرهنة على أن الدين حقل جديد وفريد للوجود الإنساني والحياة الروحية، ويملك جدارته وقيمه بذاته بنحو مستقل عن المعرفة والسلوك. بالإضافة إلى ذلك، أن الدين يجب أن لا يتم توهينه بالقول أنه تابع للمعرفة والسلوك بل هو عنصر وعامل ثالث مستقل. فالدين يكمل دائرة الإنسان الحق، ويتضمن معرفة وأخلاقية خاصة به، ذات تميز وعمق

حقيقيين. لم يرغب شلايرماخر في تقديم "دفاعات" بالطريقة المألوفة والمعتادة، لم يرغب في أن يستعمل الدفاعات الإنجليزية، من لوك إلى بالي، أو الدفاعات النفس .لاهوتية حول وجود الله، كما يتم العثور عليها في اللاهوت العقلاني.

لم يهدف شلايرماخر أيضاً أن يقدم دليلاً جديداً حول وجود الله، أو يثبت استقلالية الروح وخلودها. كان شلايرماخر يهدف إلى شيء مختلف، حيث نحتت مسأله خواتيم مختلفة بالكامل. إذ أراد أن يبين أن الإنسان ليس منحصرًا بالمعرفة والسلوك، وأن علاقة البشر مع بيئتهم المحيطة – العالم، الكائن، الجنس البشري، الأحداث – لا يتم استلهاهما واستنفاذاها بمجرد الإدراك، أو تغيير هيتها. رأى أن يبرهن أنه إذا حصل اختبار لشخص ما اختبار للعالم المحيط، وكان في وضعية وجدان عميق، وكحدس وشعور روحيين، أو كان متأثراً بعمق بوجهة الجوهر الأبدي والثابت، فإن الشخص يتأثر ويتحرك شعوره بالتفاني، ويخلق فيه الإحساس بالورع والرهبنة والقداسة. هكذا وضعية مؤثرة تكون أهم بكثير وذات قيمة أكثر بكثير من المعرفة والسلوك وضعا معاً جنباً إلى جنب. هذا ما كان يجب على المثقف أن يعلمه ويتعلمه من البداية.

من ناحية الشكل النهائي ل"الخطب"، نجد أنها ستعتبر غريبة بشكل متساو للمسيحيين العاديين، الذين لم يكونوا حينها منزعجين أو يعانون من إشكالات نظرية حول الطابع الديني للأشياء. كانت "الخطب" ستعتبر حينها "غير مسيحية" من قبل ممثلي مناهج التعليم التقليدية، كما كان الحال مع ظهور الكتاب الأول. ففي العام 1822، كتب شلايرماخر إلى صديق كان قد أرسل له نسخة من الخطب يقول فيها: "ستظهر هذه الخطب بأني بقيت نفس الشخص أكثر من الناس الذين يريدون أن يؤمنوا".

## الأنفسية حقيقة ثابتة\*

سورين كيركيغارد

إن هذا النص مقتبس من كتاب حاشية غير علمية<sup>1</sup>، بقلم مؤسس الوجودية الفيلسوف الدنماركي سورين كيركيغارد (1813 - 1855). يقدم لنا كيركيغارد رؤية متطرفة عن الإيمان<sup>2</sup>، إذ لا يعتبر الإيمان أمراً يفوق العقل فحسب، بل ويخالفه بمعنى من المعاني أيضاً. إن الإيمان - وليس التعقل - هو أسمى فضيلة يمكن للمرء أن ينالها. وإن الإيمان شرط ضروري للكمال الإنساني بالمعنى العميق والدقيق للكلمة. فمن وجهة نظر كيركيغارد إن الذي يسعى إلى إقامة إيمانه الديني على أساس من الأدلة والشواهد العينية أو التعقل، يكون قد ارتكب خطأ جوهرياً. فإن هذه العملية غير مجدية "ولن تكون منتجة أو مثمرة"، كما أنها غير مطلوبة "بمعنى أنها تمنع الفرد من العمل على طبق تكليفه ومسؤوليته في رفع مستوى إيمانه". ثم قدم نظرية فيما يتعلق بالأنفسية التي يكون للإيمان فيها مكانة أصيلة. وحتى إذا كان لدينا برهان قاطع لصالح الإيمان بالله أو المسيحية، لما

\* - النص "ترجمه للفارسية: مصطفى ملكيان. و للعربية: حسن الهاشمي" من كتاب:

Pojman, Louis P.(ed), Philosophy of Religion: An Anthology,  
(California: Wadsworth Publishing Company, 1987).P 399 - 408.

مصطلح "الأنفسية" مقابل "الآفاقية"، استلهمه مترجم النص الى الفارسية. المصطلح كما يبدو مستلهم من الآية القرآنية "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق".

1 - Concluding Unscientific Postscript.

2 - (fideism): الاعتماد على الإيمان بدلاً من العقل. المعرب.

طالبنا بإقامته؛ لأن مثل هذا اليقين العيني سوف يخرج هذا الأمر الخطير عن المسار والسلوك الديني، ويتنزل به إلى مجموعة من الأمور اليقينية الرياضية المملة.

إن المسألة التي نروم البحث بشأنها ليست هي حقيقة<sup>3</sup> المسيحية، بل علاقة<sup>4</sup> الفرد<sup>5</sup> بالمسيحية. لا يكمن بحثنا حول الحرص والشغف الممنهج من قبل المحققين إلى تنظيم حقائق المسيحية في إطار المقولات المرتبة والمنظمة، بل يكمن في الارتباط<sup>6</sup> الشخصي للفرد بهذا الدين، وهو الارتباط الذي يحدث لدى الفرد انجذاباً لا أمد لنهايته. وبعبارة أوضح: "إنني أنا يوهانس كليماكوس<sup>7</sup>، المولود في هذه المدينة، ولي الآن من العمر ثلاثون سنة، أتمتع مثل الكثير من الناس بالاحترام، وأتصور أنني موعود بخير أسمى يدعى بالسعادة الأبدية، كما هو موعود به الخادم والأستاذ الجامعي. وقد سمعت بأن المسيحية وسيلة للوصول إلى ذلك الخير. ومن هنا فإني أتساءل: كيف يمكن لي أن أقيم ارتباطاً صحيحاً بالمسيحية؟". إنني أصغي إلى إجابة المستنير عن هذا التساؤل بكل سمعي، وذلك حيث يقول: "يا له من متطفل بائس! ويا له من تبجح وغرور واضح أن يرى شخص لنفسه - في عصر التنوير الفلسفي واللاهوت المحوري الناظر إلى تاريخ العالم بأسره - مثل هذه القيمة الكبيرة والخطيرة".

ترتعد فرائصي عند سماعي لهذا التقرّيع، ولو أنني لم أعتد هذا النوع من الإجابات، لكنت أخذت طريقي مجللاً بالعار والخجل. لكنني لا ذنب لي في هذا الأمر أبداً، فلست أنا المتطفل، بل إن المسيحية هي التي تدعوني إلى هذا التساؤل؛ فإن المسيحية ترى أهمية كبيرة لشخصي المتواضع، بل لكل شخصية أخرى مهما بدت محتقرة، ومن هنا فإنها لا

3 - truth.

4 - relation.

5 - individual.

6 - relationship.

7 - يوهانس كليماكوس (Johannes Climacus): اسم مستعار استعمله كيركيغارد في كتابين

من كتبه الفلسفية، وهما: مقتطفات فلسفية، وتعليقة نهائية غير علمية.



تمنح السعادة الأبدية لكل شخص، إلا إذا تمكن من أن يقيم بينه وبين المسيحية ارتباطاً صحيحاً. وعلى الرغم من أنني "أنا" لا زلت أجنبياً عن الدين والإيمان، ولكنني أدرك أن الذنب الوحيد الذي لا يغتفر فيما يتعلق بجلال قدر المسيحية هو أن الفرد يرى ارتباطه بهذا الدين قطعياً. وإن شعور المرء بارتباطه بالمسيحية بهذه الطريقة - مهما بدا متواضعاً - تعتبره المسيحية ساذجاً وغير مدروس. وعليه يجب علي أن أصد - بكل أدب - جميع المتطوعين اللاهوتيين وأتباعهم الذين يرومون مساعدتي من خلال إقامة ارتباط أجوف بهذا الدين. وأفضل البقاء حيث أنا، مع كل ما أعانيه من هم وقلق<sup>8</sup> مطلق وغير محدود<sup>9</sup> بشأن حياتي الروحية والمعنوية، وأنا أصارع السؤال القائل: كيف يمكنني أن أكون مسيحياً؟ وذلك لأنه على الرغم من القلق اللامتناهي الذي يستولي على المرء بشأن سعادته الأبدية، فإن حصول النجاة ليس مستحيلاً، إلا أن حصول مثل هذا الأمر بالنسبة إلى ذلك الشخص الذي فقد حساسيته تجاه هذا الارتباط بالمرّة مستحيل بشكل كامل.

إن المسألة التي تثيرها الآفاقية هي: هل المسيحية على حق؟ وإن المسألة التي تثيرها الأنفسية<sup>10</sup> هي: ما هو ارتباط الفرد بالمسيحية؟ وبعبارة شديدة الوضوح: كيف يتأتى لي

8 - concern.

9 - infinite.

10 - لقد لجأ المترجم بأزاء كل من المفردات الآتية: (objective) و (objectivity) و (objectively) إلى المفردات الآتية بالترتيب: (الآفاقية)، و (كون الشيء آفاقياً)، و (بشكل آفاقي). وبأزاء كل من المفردات الآتية: (subjective) و (subjectivity) و (subjectively) إلى المفردات الآتية بالترتيب: (الأنفسية)، و (كون الشيء أنفسياً)، و (بشكل أنفسي) وعلى الرغم من اعتبارها أنها أفضل ما يمكن اللجوء إليه في بيان معاني الكلمات الإنجليزية، ولكنه لم يرض عن هذا الاختيار تمام الرضى. ولكن نضيف على ما قاله المترجم: إن مفردة (objective) تعني الموضوعي وغير الذاتي، والمجرد عن الغرض أو الانحياز، وإن الـ (objectivism) تعني مذهب الموضوعانية، وهي نظرية تؤكد على الحقيقة الموضوعية وبخاصة بوصفها متميزة من الخبرة الذاتية، كما هي نظرية أخلاقية تقول بأن الخير حقيقي على نحو موضوعي، وبالتالي فإن الـ (objectivity) تعني الموضوعية والمدركية، أي: كون الشيء موضوعياً أو مدركاً بالحواس. وأما كلمة (subjective) فهي بعكسها

أنا "يوهانس كليماكوس" أن أحصل على حظي من السعادة التي وعدتني بها المسيحية؟ إن هذه المسألة مدعاة قلق بالنسبة لي أنا فقط، ولهذا السبب فإنها إلى حد ما إذا تم طرحها بشكل صحيح فإنها بهذا الأسلوب بالتحديد ستكون مدعاة قلق بالنسبة إلى الجميع، وإلى حد ما فإنه لهذا السبب أيضا تعمد جميع الآراء الأخرى إلى اعتبار الدين والإيمان أمرا مسلما ويتساهلون في ذلك. ولكي أسلط الضوء على مسألتني يجب علي أولا أن أشرح المسألة الآفاقية لأبين كيف ينبغي الخوض فيها والتعاطي معها، وبذلك سيتم الوفاء بحق البعد التاريخي للمسألة، لأنقل بعد ذلك إلى شرح المسألة الأنفسية.

### الآفاقية حقيقة المسيحية:

من وجهة النظر الآفاقية تعد المسيحية أمرا واقعا على المستوى التاريخي، ويجب البحث في حقيقتها بأسلوب آفاقي خالص؛ لأن المحقق المتواضع أكثر آفاقية من أن لا يضع نفسه جانبا، رغم أنه من الممكن في الواقع أن يعتبر نفسه مؤمنا. وإن "الحقيقة" بهذا المعنى الآفاقي قد تكون بمعنى: "الحقيقة التاريخية"، أو بمعنى "الحقيقة الفلسفية". وإن ادعاء الحقيقة - إذا كان المراد منها الحقيقة التاريخية - يجب التعاطي معه كما نتعاطى مع سائر الدعاوى التاريخية وأن نبين صحتها وسقمها بشكل دقيق بعد وضع مختلف مصادرها تحت مجهر النقد والتمحيص. ومن ثم فإن الدين الذي خضع للبحث التاريخي، يجب أن يرتبط من الناحية الفلسفية بالحقيقة السرمدية.

إن الباحث المتطلع وذا النزعة الفلسفية والعالم يعمد إلى طرح مسألة الحقيقة، ولكن ليست هي الحقيقة الأنفسية - بمعنى حقيقته الخاصة - إن الباحث المتطلع مولع<sup>11</sup>، ولعله<sup>12</sup> ليس من النوع المفرط والمطلق والشخصي والمتحمس<sup>13</sup>، بحيث يربط سعادته

---

تماما إذ تعني الذاتي وغير الموضوعي، وإن كلمة (subjectivism) تعني الذاتية وهو مذهب فلسفي يقيم المعرفة كلها على أساس الخبرة الذاتية. المعرب.

11 - interested.

12 - interest.

الأبدية بهذه الحقيقة. وحاشا الباحث الآفاقي أن يكون على هذا المستوى من التكبر والتطفل! إن مثل هذا الباحث لا يخرج من إحدى حالتين: إما أن يعتقد بحقيقة المسيحية تعبداً، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون لديه تعلق مطلق وبلا حدود بالبحث الآفاقي؛ لأن الإيمان نفسه عبارة عن قلق بلا حد أو حصر تجاه المسيحية، ويعتبر كل تعلق منافس نوعاً من الإغواء والوسوسة. وإما أن لا ينظر إلى الموضوع من زاوية التعبد، بل يعتمد إلى بحثه بأسلوب آفاقي، وفي مثل هذه الحالة لا يكون في وضع يسمح له بأن يكون له تعلق بلا حد أو حصر بالمسألة. والغاية من ذكر هذا الأمر هو أن ألفت انتباهكم إلى مسألة سوف أتناولها في القسم الثاني من هذه المقالة بتفصيل أكثر، وهي أن حقيقة المسيحية لم يتم بيانها على هذا الأسلوب الآفاقي بشكل صحيح، بل إنها لم تبين أبداً؛ وذلك لأن المسيحية مرتبطة بالعزم والقرار<sup>14</sup>. دع الباحث الجامعي منشغلاً بولعه وحماسه المطلق، وأن يوصل الليل بالنهار في خدمة الجامعة صادقاً. ودع الفيلسوف المنظر أن لا يبخل بقوته وطاقته في ممارسة التنظير. فهؤلاء أيضاً لا يمتلكون قلقاً شخصياً وحماسياً بإزاء هذا الأمر الهام. بل لا يريدون أن يكون لهم مثل هذا الهم والقلق، وإنما يريدون أن يكون مجهودهم مثلاً للعمل الآفاقي البعيد عن مكامن القلق. وإنما يكمن القلق عندهم بشأن الحقيقة الآفاقية، بحيث أن امتلاكهم لحقيقة على المستوى الشخصي يعتبر من وجهة نظرهم شيئاً لا أهمية لهم نسبياً، وهو الشيء الذي يأتي عادة بعد اكتشافاتهم. وفي التحليل الحاسم فإن ما يبدو هاماً عند سائر الناس، لا تكون له أي قيمة عندهم. وإن الهدوء الكبير لدى المحققين وكوميديا التفاخر البيغائي عندهم ينشأ تماماً من هذا الواقع.

### الرؤية التاريخية:

عندما تبحث المسيحية من خلال المستندات والوثائق التاريخية، يغدو الحصول على المعلومات الموثوقة بشأن الماهية الحقيقية للدين المسيحي ضرورياً. وإذا كان لدى

13 - passionate.

14 - decision.

الباحث قلق مطلق وبلا حدود تجاه ارتباطه بهذه الحقيقة سيشرح بالإحباط مباشرة؛ إذ من الواضح جدا أن أكثر الأمور يقينا<sup>15</sup> ستصبح - إذا تعلقت بالأمور التاريخية - مسألة لا تتجاوز الاحتمال والتكهن<sup>16</sup>، وإن الاحتمال والتكهن أو هن من أن يتمكن شخص من أن يقيم سعادته الأبدية عليه؛ وذلك لأن عدم تناسبه مع السعادة الأبدية هو الذي يحول دون حصول هذه السعادة. من هنا فإن المحقق الذي يمتلك مجرد تعلق تاريخي بحقيقة المسيحية، سيبدأ عمله بحماسة ولهفة شديدتين؛ ليقدم دراسات هامة طوال حياته، حتى إذا بلغ سبعين سنة من عمره، ولم يبق من حياته سوى أسبوعين سيعثر على وثيقة ومستند جديد يلقي ضوءا شاملا على جميع أعماله البحثية! إن مثل هذه الشخصية الأفاقية تقع في الطرف المواجه للقلق والاضطراب لدى فاعل الكشف<sup>17</sup> الذي يمتلك تعلقا لا حصر له ولا حد بالنسبة إلى السعادة الأبدية، ومن حقه - قطعاً - أن يحصل على جواب حاسم عن السؤال المرتبط بهذه السعادة.

عندما تطرح مسألة تاريخية الحقيقة المسيحية أو هذه المسألة التاريخية المتسائلة عن حقيقة وماهية المسيحية، سوف نتعاطى تلقائياً مع النصوص المقدسة بوصفها وثائق ومستندات رئيسة وأصلية. وإن البحوث التاريخية - قبل كل شيء - تتعاطى مع الكتاب المقدس.

### النصوص المقدسة:

من الهام جدا بالنسبة إلى المحقق فيما يتعلق بعمله أن يصل إلى أكبر نسبة ممكنة من الوثوق والاطمئنان. ومن الهام بالنسبة لي أن لا أظاهر بأنني أعلم شيئاً، أو أن لا أظاهر بأنني لا أعلم شيئاً؛ لأن الغاية التي أنشدها هنا تفوق ذلك في الأهمية، فإن غايتي هي أن أعمل على التفهيم والتذكير بأننا حتى إذا بذلنا كل إمكاناتنا وجهودنا العلمية والتحقيقية،

15 - certainty.

16 - approximation.

17 - subject.

وحتى إذا جمعنا كل ذكاء وفطنة جميع المدققين في جمجمة واحدة، لن نحصل من جهودنا على أكثر من الاحتمال والتخمين. ولا نستطيع أبدا أن نثبت أكثر من وجود عدم تناسب بين القلق الشخصي المطلق والذي لا حد له ولا حصر فيما يتعلق بالسعادة الأبدية، وبين حجم الوثوق والاطمئنان بالمستندات والوثائق.

عندما نحكم النصوص المقدسة في تحديد ما هو مسيحي وما هو غير مسيحي، يغدو من الضروري أن نحصل على اطمئنان من وثيقة هذه النصوص من خلال القيام بعمل تحقيقي تاريخي ودقيق. من هنا يجب علينا أن نتعرض فيما يلي إلى عدة أمور، وهي: شرعية كل واحد من كتب الكتاب المقدس، وصحة سندها واعتبارها، وتاماميتها، ووثاقه مصنفها، وبالتالي يجب أن نؤمن بضمانة قطعية أي الوحي والإلهام الإلهي. فلو أن شخصا أخذ بنظر اعتباره الجهود الجبارة التي بذلها الإنجليز في حفر نفق يمر من أسفل نهر التايمز<sup>18</sup>، والوقت والطاقة المذهلة التي بذلوها، وأنه كيف يمكن لحادثة صغيرة أن تعرقل كل المشروع لفترة مديدة، قد يستطيع تصور عقبات ومشاكل العمل الذي نشغل بوصفه وشرحه. ما هو مقدار الوقت والجهد والذكاء الفذ والعلم الذي كان يجب توفره عبر الأجيال ليتمكن إنجاز هذا العمل المعجز؟! وعلى الرغم من ذلك يمكن لشك منطقي بسيط أن يزعزع أركان العمل دفعة واحدة، وأن يقوِّض كل المشروع ويعرقله لفترة طويلة، ويردم نفق المسيحية، وهو الطريق الذي بدلا من الإقبال على المسألة كما ينبغي ويجب، أي فوق الأرض وبأسلوب أنفسي سعوا إلى إحداثه بأسلوب آفاقي وعلمي.

ولكن لنفترض قبل كل شيء أن الناقد قد أثبتوا كل ما كان العلماء والمدققون والمحققون في اللاهوت يحلمون بإثباته فيما يتعلق بالكتاب المقدس في أسعد لحظات حياتهم، بمعنى أن نفترض أن هذه الكتب وحدها هي الشرعية، والتي تمتلك الاعتبار والوثاقه، وأنها كاملة، وأن مؤلفيها معتمدون وموثوقون، وكأن كلمات هذه الكتب بحذافيرها وحي من الله "ولا يمكن قول المزيد؛ لأن الوحي أمر تعبدية، وذو كيفية

جدلية، ولا يمكن تحصيله من خلال التقدم الكمي". وعلاوة على ذلك لا يوجد أدنى تناقض في هذه النصوص المقدسة. يجب أن ندقق في تدوين فرضيتنا؛ فلو بقيت حتى كلمة واحدة موضع شك وشبهة، لا نصل الى اليقين<sup>19</sup>، وإن التحليل اللغوي والنصي الناقد سيفضي بنا إلى الضلال. وبشكل عام فإن كل ما نحتاج إليه لكي نستحثنا على المناقشة في مكتسباتنا هو القليل من التآني والاحتياط، من قبيل رفض حد وسط مألوف ومعهود يمكنه أن يتحول برمشة عين إلى جمود يستمر لمئة سنة.

وبذلك فقد افترضنا أنه كل ما تفاء لنا به فيما يتعلق بالنصوص المقدسة، وعقدنا الأمل عليه، يسعدنا أن يتم إثباته بشكل أكيد. ولكن بالتالي ما هي الثمرة التي يمكن لنا أن نحصل عليها ونقتطفها من وراء ذلك؟ فهل أدى ذلك بشخص لم يكن آمنا سابقا إلى أن يتقدم خطوة نحو الإيمان؟ بالطبع لا، فإنه بذلك لا يقترب من الإيمان حتى بمقدار شبر. لأن الإيمان لا يأتي من خلال البحوث النظرية. الإيمان أساسا لا يحصل بهذه السرعة والسهولة، بل هو على العكس من ذلك، حيث يزول القلق الشخصي الحماسي الذي لا حصر ولا حد له - الذي هو الشرط الضروري في الإيمان، والذي يمثل جزءه الذي لا ينفك، والذي ينبثق الإيمان من صلبه - من خلال التحليل الآفاقي.

وهل الذي كان مؤمنا قد ازداد إيمانه خردلة من خلال هذه الفرضية؟ كلا أبدا، بل الأمر على العكس، فإن العلم الكثير يقف على عتبة الإيمان، مثل التنين المرعب الذي يهدد بالتهامه، ويتحول إلى نقطة ضعف، ويستحث الفرد بأن يزيد من العمل مشبعا بالخوف كي لا يقع فريسة الوسوسة والإغواء، ولا يخلط بين العلم والإيمان. وبالنظر إلى أن الإيمان يرى في انعدام اليقين معلما ناجعا بالنسبة له، بدأ الآن يدرك أن اليقين من أشد أعدائه خطورة عليه. أبعثوا الانفعال<sup>20</sup> عن أنفسكم: إن الإيمان يختفي في لحظة؛ وذلك لأن اليقين والانفعال متخاصمان. ولأعمل على إيضاح هذه النقطة من خلا التمثيل الآتي:

19- uncertainty.

20 - passion.

إن الذي يؤمن بأن الله موجود، وأنه يحكم العالم وفقا لمشيئته – في عالم ناقص ولكن يغمره الانفعال، أسهل من العالم الكامل بشكل مطلق – يستطيع الحفاظ على إيمانه (دون توهمه)؛ لأن الإيمان لا يمكن تصويره في مثل هذا العالم المثالي. لذلك فقد تم تعليمنا بأن الإيمان سوف يزول بعد الموت.

وفيما يلي لنفترض خلاف الحالة السابقة؛ بمعنى أن نفترض بأن المخالفين قد نجحوا في إثبات ما كانوا يرومون إثباته بشأن الكتاب المقدس، من خلال يقين يتجاوز الأمل والتفاؤل الواهي. فما الذي سوف يحصل في مثل هذه الحالة؟ هل قضى هذا الافتراض على أعداء المسيحية؟ كلا على الإطلاق. وهل أوجد هذا الحق في أن يكون متحررا من مسؤولية الإيمان؟ كلا أبدا. وإن مجرد أن هذه الكتب لم تكتب بقلم هؤلاء المؤلفين، وأنها لا تتمتع بموثوقية واعتبار، وكونها ناقصة، وأنها لا تبدو من الوحي "وإن كنا لا نستطيع البرهنة على هذه الفقرة الأخيرة؛ لكونها أمرا تعبديا"، لا يعطي أي نتيجة بعدم وجود هؤلاء المؤلفين، بل والأهم من ذلك أنها لا تنتج أن السيد المسيح لم يكن موجودا إطلاقا. فما دام الإيمان باقيا، فإن المؤمن حر في قبوله "حر بشكل كامل". لأنه إن كان قد آمن على أساس الوثائق والمستندات، فهو الآن يقف على عتبة التخلي عن إيمانه. وإذا بلغ الأمر هذا الحد وجب تقريع المؤمن إلى حد ما. لأنه هو الذي أسس لهذا الأسلوب، وقد سعى في اتجاه إثبات القضايا الإيمانية إلى عمل انتهى لصالح الكفر والإلحاد.

لب الكلام هنا، وأنا أعود إلى اللاهوت النظري. لمن تسعون إلى تحصيل البرهان؟ فإن الإيمان لا يحتاج إلى برهنة واستدلال. أجل يجب على الإيمان أن يعتبر البرهان من ألد أعدائه وخصومه. ولكن عندما يشعر الإيمان بالخجل والاستحياء شيئا فشيئا، وعندما يغدو مثل عادة لم يعد الهوى يرضيها، وتشعر في قرارة نفسها بالخجل من أن فلانا يحبها، لذلك تحتاج إلى تأييد الآخرين وشهادتهم بأن الذي يحبها شخصية فذة وعبقرية بشكل مذهل، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الإيمان فإنه عندما يجنح إلى الهبوط والنقصان، ويفقد من حماسه تدريجيا، بحيث لا يعود من الصحيح تسميته إيمانا، عندها نحتاج إلى البرهان لكي يتوسط عند جناح الكفر كيما يراعي حرمة.

وعليه عندما يقع موضوع الإيمان موردا للبحث والتحقيق الآفاقي، فإنه سوف يستحيل على الفرد أن يتحمس للإيمان، فضلا عن أن تكون حماسته مقرونة بالقلق الذي ليس له حد أو حصر. إن القلق الذي لا حد له أو حصر بشأن الشيء الذي لا يعدو أن يكون - في منتهى مراتبه - سوى نوعا من التقريب والتكهن، يستبطن تناقضا ولذلك يكون مضحكا. وإذا عمدنا إلى الاحتفاظ بحماستنا رغم وجود الحالة المذكورة من التناقض المضحك، فسوف ينتهي بنا المطاف إلى الجمود والتخلف. من وجهة نظر الفرد الذي يتمتع بقلق حماسي لا حد له أو حصر، سوف تكون كل مسألة جانبية ترتبط بمادة قلقة النفسي أمرا بالغ القيمة والأهمية. لا يكمن الخطأ في هذه الحماسة التي ليس لها حد أو حصر، وإنما يكمن في أن متعلقها لا يعدو أن يكون نوعا من الظن والتقريب والتكهن.

بمجرد أن نسحب اليد عن الأنفسية - ومعها الحماسة الناشئة عن الأنفسية، ومع هذه الحماسة القلق الذي ليس له حد أو حصر - فإن اتخاذ القرار - سواء في هذه المسألة أو أي مسألة أخرى - سيغدو مستحيلا؛ وذلك لأن كل قرار حقيقي عبارة عن نشاط أنفسي. إن الذي يعد من أهل البصيرة "أي فاعل الرؤية الآفاقية" لا يشعر بأي حماسة لا حد لها أو حصر تجاه اتخاذ القرار، ولا يرى أي حاجة إلى الالتزام في أي موضع. هذا هو مكمن خطأ الآفاقية، وهذا هو مكمن الإشكال في تفكير هيجل الوسيط، بوصفه أسلوب العبور في المسار المتواصل، الذي لا يدوم فيه شيء، ولا يحسم الجدل فيه حول أمر إلى ما لا نهاية؛ لأن الحركة تعود إلى نفسها، وترجع ثانية. وأما ذات الحركة فهي مسألة وهمية، وإن الفلسفة ستدرك هذه الحقيقة فيما بعد. إن هذا الأسلوب - من وجهة النظر الآفاقية - يعطي نتائج كثيرة، ولكن ليس منها واحدة قطعية أو يقينية. ولا يمكن لنا أن نتوقع غير ذلك؛ لأن الجزمية جزء ذاتي من الأنفسية، وهي في الأصل جزء ذاتي من الحماسة، وإن الجزء الذاتي من الحماسة في حده الأعلى فرد يختزن قلقا مطلقا وغير متناه بشأن سعادته الأبدية. إن المسيحية روح، وإن الروح مسار استبطاني، وإن المسار الاستبطاني أنفسي، وإن الأنفسية في الأصل حماسة، والحماسة في أعلى مراتبها قلق لا حد له ولا حصر، يعتلج في نفس الشخص المتحمس تجاه سعادته الأبدية.



## الصيرورة الأنفسية:

في الأسلوب الآفاقي ندرس موضوع البحث فقط، أما في الأسلوب الأنفسي فإننا ندرس فاعل التعريف والأنفسية، وبذلك تكون الأنفسية هي موضوع بحثنا تماما. علينا أن ندرك دائما أن المسألة الأنفسية ليست ناظرة إلى موضوع بحث آخر، وإنما هي ناظرة بشكل بحث إلى ذات الأنفسية. لأن المسألة ناظرة إلى قرار، وجميع القرارات مرتبطة بالأنفسية، ونتيجة لذلك لن يبقى من أثر للآفاقية؛ إذ ما أن تتحرر الأنفسية من قيود القرار الضيقة حتى تتحول المسألة لتغدو آفاقية إلى حد ما. وإذا كان الكتاب التمهيدي يتقرب عملا آخر يجب الخوض فيه، ليتمكن الحكم في باب الموضوع مورد البحث، وإذا كان النظام الفلسفي بحاجة بعد إلى فقرة أخرى، وإذا كان الخطيب لم يقدم دليله الأخير، فإن القرار سيتم إرجاؤه. نحن لا نطرح مسألة حقيقة المسيحية بهذا المعنى، بحيث عندما يتم البت فيها تكون الأنفسية معدة للتقبل بشكل كامل. بل المسألة ناظرة إلى أن فاعل التعريف يجب أن يتقبل حقيقة المسيحية، ويجب اعتبار هذا الأمر تمويه شرير أو تجاهل مخادع، بأن يروم شخص تجنب اتخاذ القرار من خلال البحث الآفاقي بشأن موضوع البحث، وأن يؤمن بأن الالتزام الأنفسي ينبثق من رحم التفكير الآفاقي. بل الأمر على العكس من ذلك، فإن القرار مرتبط بالأنفسية، وإن التشبث بالآفاقية إما أن يكون كفرا أو مفهوما خاليا من المعنى.

إن المسيحية تمنح السعادة الأبدية للفرد المنفرد، وهو خير لا يتجزأ، وإنما الشيء الوحيد الممكن هو أن تعطى في وقت لشخص واحد. على الرغم من أن فرضيتنا تقوم على أن الأنفسية في المتناول، ويمكن لكل شخص الحصول عليها. وهذا أمر محتمل وهو يستلزم الإيمان بهذا الخير— وإن الأنفسية بلا قيد أو شرط، دون الفهم الحقيقي ليست هي المفهوم من هذا الخير. وإن التطور أو التحول الأنفسي هو الاهتمام الذي توليه الأنفسية في ذاتها إلى السعادة الأبدية دون حد أو حصر. وهذا هو الخير الأعلى لانعدام الحد والحصر بالنسبة إلى السعادة الأبدية. هذا هو الأمر المحتمل الذي يمكن أن يحدث للأنفسية. إن المسيحية في ذاتها تعارض أي نوع من أنواع الآفاقية، وإنما لديها مجرد قلق بلا حد أو

حصر بشأن الأنفسية. وإذا كان هناك في الأساس حقيقة مسيحية، فإن هذه الحقيقة سوف تتجلى أولاً في الأنفسية، ولن تظهر وفقاً للأسلوب الآفاقي أبداً. وإذا كانت حقيقة المسيحية إنما تحصل في شخص واحد فقط، فإن المسيحية عندها سوق تقرر في هذا الشخص فقط، وإن سكان العالم الأعلى سيتهجون عند رؤيتهم لهذا الشخص أكثر من بهجتهم لكل تاريخ العالم، وإن الأنظمة الفلسفية. من حيث أنها عوامل آفاقية - ذات وجه مشترك مع الأغراض والمقاصد المسيحية.

إن الفلسفة تعلمنا بأن طريق الوصول إلى الحقيقة يتم عبر الآفاقية، في حين تعلمنا المسيحية بأن طريق الوصول إليها يتم عبر الأنفسية، بمعنى أن يتحول المرء حقيقة إلى فاعل للتعريف. ولكي لا يذهب الظن بالبعض إلى أننا نستغل الإبهام والإيهام، علينا التصريح بأن هدف المسيحية هو أن تبلغ بشدة وحدة الحماسة إلى أقصاها، إلا أن الحماسة أنفسية، وليس لها أي وجود آفاقي.

### الحقيقة الأنفسية، المسار الباطني؛ الحقيقة هي الأنفسية:

إن حقيقة الأمر العيني والخارجي في التفكير الآفاقي تغدو شيئاً آفاقياً، وإن الفكر ينعطف نحو الخارج من خلال فاعل التعريف. وفي التفكير الأنفسي تكون مسألة الحقيقة هي مسألة الحياة والتملك، ومسألة المسار الاستبطاني، ومسألة الأنفسية؛ وإن على التفكير ما أمكنه أن يرسخ في نفسه فاعل التعريف والأنفسية. فكما أن وجود الآفاقية في التفكير الآفاقي مساوق لاضمحلال الأنفسية وزوالها، كذلك الأمر هنا أيضاً؛ حيث تعد أنفسية فاعل التعريف هي المرحلة الأخيرة، وبعدها تضمحل وتزول الآفاقية. وللحظة واحدة يجب أن لا ننسى أن فاعل التعريف شخص وجودي<sup>21</sup>، وإن الوجودية<sup>22</sup> هي نتاج

21 - (existing): الوجودية بالمعنى المراد لكيركيغارد هي: (تحقيق الذات عن طريق الاختيار الحر بين الموارد. وعليه فإن الوجودية تعني الجنوح نحو الصيرورة الفردية، والتحرر من الارتباط بالجماعة). وإن هذا المصطلح (مقولة خاصة بالإنسان، ولا يمكن استخدامها - مثلاً - بالنسبة إلى الحجارة). كابليستون، فريدريك، تاريخ الفلسفة، المجلد السابع: من فيشته إلى نيتشه، ترجمة: داريوش

الصيرورة، وعليه فإن تصور أن الحقيقة عبارة عن ذاتية الفكر والوجود<sup>23</sup> أمر وهمي وانتزاعي؛ لا بسبب عدم وجود حقيقة مثل هذه الذاتية، بل بسبب أن الشخص المعتقد فرد وجودي، وبالنسبة له ما دام موجوداً<sup>24</sup> زمانياً، لا يمكن للحقيقة أن تكون مثل هذه الذاتية.

لو تمكن فاعل التعريف الوجودي من أن يتفوق على نفسه حقيقة، لكانت الحقيقة بالنسبة إليه شيئاً كاملاً، ولكن أين هو موضع هذا التفوق؟ إن  $1 = 1$  منزلة رياضية لا وجود لها، وما لم يتخذ شخص هذا الموقف، فإنه لا يقع في طريق شخص آخر. وإنما في لحظة واحدة يمكن لفاعل التعريف الوجودي أن يدرك الاتحاد بين الأمر اللامتناهي والأمر المتناهي الذي يفوق الوجود، وتلك اللحظة هي لحظة الحماسة. وفي الوقت الذي تكون الفلسفة الجوفاء الجديدة مستاءة من الحماسة، تعتبر هذه الحماسة بالنسبة إلى الفرد الذي له وجود زمني ذروة الوجودية. وفي أثناء الحماسة يحصل فاعل التعريف الوجودي<sup>25</sup> في أبدية الخيال على عدم التناهي، وفي الوقت نفسه يكون هو ذاته.

إن كل معرفة ذاتية<sup>26</sup> ترتبط بالوجود<sup>27</sup>، أو المعرفة التي لها ارتباط أو نسبة إلى الوجود فقط، هي في ذاتها معرفة ذاتية. وكل معرفة لا تكون وجودية، فإنها لا تستلزم التفكير الباطني<sup>28</sup>، وفي الحقيقة فإن المعرفة عرضية<sup>29</sup>، ولا أهمية - بحسب الذات - لمرتبتها وسعتها. إن هذه المعرفة الذاتية التي ترتبط بحسب الذات بالفرد الوجودي، لا

---

آشوري، الطبعة الأولى، شركة انتشارات علمي وفرهنكي وانتشارات سروش، طهران، 1367 ش، ص 326 و 327.

22 - existence.

23 - being.

24 - being.

25 - existential.

26 - essential knowledge.

27 - existence.

28 - inward.

29 - accidental knowledge.

ينبغي اعتبارها مساوقة للذاتية الانتزاعية فيما يتعلق بالفكر الوجودي اللذين تقدم ذكرهما؛ بل بمعنى أن المعرفة يجب أن ترتبط بصاحب المعرفة<sup>30</sup> الذي هو بحسب الذات فرد وجودي. وعلى هذا الأساس فإن كل معرفة ذاتية لها ارتباط ونسبة بكل ما له وجود. بيد أن كل معرفة أخلاقية، أو أخلاقية – دينية تحتوي على هذا الارتباط الذاتي بالنسبة إلى صاحب المعرفة.

وفيما يلي لكي نوضح الفرق بين أسلوب التفكير الآفاقي وأسلوب التفكير الأنفسي، سنعمد إلى بيان كيفية عودة التفكير الأنفسي إلى المسار الباطني. فإن نهاية المسار الباطني في الفرد الوجودي تؤدي إلى الحماسة، لأن الحماسة مساوقة للحقيقة بوصفها مفارقة<sup>31</sup>؛ وإن منشأ حقيقة المفارقة هو نسبة الحقيقة إلى الفرد الوجودي. وإن أحدهما يساوق الآخر. ونحن من خلال الغفلة عن امتلاكنا لفاعل وجودي للتعريف، نضيع الحماسة، وعندها تزهد الحقيقة بالمفارقة، بيد أن فاعل التعريف وصاحب المعرفة يفتقد بالتدرج إنسانيته وذاته، ويتحول إلى شخص غير واقعي، وكذلك تغدو الحقيقة متعلقا وموضوعا<sup>32</sup> غير واقعي لهذا النوع من المعرفة.

عندما يتم طرح الحقيقة بشكل آفاقي يكون للتفكير بالحقيقة بوصفها أمرا عينيا خارجيا ويكون لصاحب الفكرة ارتباط ونسبة بها – توجه آفاقي. إن التفكير لا يكون في باب الارتباط، وإنما في باب ما إذا كان صاحب المعرفة لديه ارتباط ونسبة بالحقيقة أم لا. فإذا ما كان الذي ينتسب إليه ويرتبط به حقيقيا، كان فاعل المعرفة محاطا بالحقيقة. وعندما يتم طرح الحقيقة بشكل أنفسي، يكون للتفكير اتجاه أنفسي مرتبط بذات الفرد. وإذا كان كيفية النسبة محاطة بالحقيقة، كان الفرد محاطا بالحقيقة، حتى إذا لم يكن ذلك الشيء الذي يرتبط به الفرد أو ينتسب إليه حقيقيا.

30 - knower.

31 - paradox.

32 - object.

يمكن لنا أن نتصور هذه المسألة عبر دراسة معرفة الله. من خلال المنهج الآفاقي يكمن التفكير في ما إذا كان الأمر العيني الخارجي الذي هو متعلق التفكير هو الإله الحقيقي أم لا؟ ومن خلال المنهج الأنفسي، يكمن التفكير فيما إذا كان الفرد مرتبطاً ومنتسباً إلى شيء، بحيث يكون ارتباطه به نوعاً من الارتباط بالله أم لا؟ فالحق مع أي واحد من هذين المنهجين؟ يا ويلتاه! دعونا لا نشط في الأمر تطرفاً ونقول بأن الحق لا مع هذا ولا مع ذلك، وإنما الحق يقع في الوسط بين هذين المنهجين.

إن الفرد الوجودي الذي يختار النهج الآفاقي، يبدأ مساراً تقريبياً وظنياً بالكامل بحيث يزعم أنه يعمل على تصوير الله. ولكن هذا الأمر لا يمكن القيام به دائماً وأبداً؛ لأن الله هو نفسه فاعل المعرفة، وعلى هذا الأساس لا يكون له وجود إلا في المسار الباطني للفرد الأنفسي. إن الفرد الوجودي الذي يختار النهج الأنفسي، يدرك فوراً التعقيدات النظرية والمنطقية والفترة الزمنية. وربما الفترة الزمنية الطويلة التي يجب استغراقها من أجل العثور على الله من خلال المنهج الآفاقي. إن مثل هذا الشخص يدرك التعقيدات النظرية والمنطقية بجميع ما تشتمل عليه من العنت والمعاناة؛ لأن كل لحظة تمر على الإنسان دون وجود الله هي لحظة ضائعة، وعليه فإن مسألة الارتباط والانتساب إلى الله هي على مثل هذا المستوى من الأهمية. وفي هذا النهج يكون الله قطعاً مبدأً أساسياً<sup>33</sup>، ولكن لا بالمعنى المهلهل الذي يفسر به أصل الموضوع في الغالب. وهذا النهج هو النهج الوحيد الذي ينتسب فيه الفرد الوجودي إلى الله ويرتبط به. وذلك عندما يعمل التناقض النظري والمنطقي إلى سحب الحماسة باتجاه الإحباط واليأس، وتقدم العون للفرد الوجودي ليحتضن الله من خلال مقولة اليأس (الإيمان). وهنا لا يكون المبدأ الأساسي أمراً اعتبارياً أو غير إختياري، بل يغدو ضرورة تنقذ الحياة من خطر الانعدام والخواء، بحيث لا يعود مبدأً أساسياً بسيطاً، بل على العكس، فإن افتراض الله من قبل الفرد الوجودي مسألة ضرورية.

فهل الحق إلى جانب ذلك الشخص الذي يبحث عن الله الحقيقي وفق المنهج الآفاقي، وينشد الحقيقة التقريبية والظنية، أم إلى جانب الشخص الذي يختزن قلقا لا حد له ولا حصر فيما يتعلق بالارتباط بالله ويدفعه إلى التمسك به. ليس هناك من شك في أن الحق يكون مع ذلك الشخص الذي لم يفسده العلم.

لنأخذ مثلا شخصا يعيش في قلب الثقافة المسيحية، ويذهب إلى بيت الله الحقيقي، وتكون لديه معرفة حقيقية وتصور صائب بشأن الله، وهناك يمارس طقوسه العبادية، ولكن دون أن يكون عنده أي إخلاص في النية، ولنأخذ إلى جانبه مثلا شخصا آخر يعيش في بلد ملحد ولكنه يعبد الوثن بحماسة لا حد لها ولا حصر. فهل يكون الحق بشكل أكبر مع الشخص الأول أم مع الشخص الثاني؟ إن أحدهما يعبد الله مخلصا وإن كان سجوده للصنم، بينما الآخر يعبد الله الحقيقي نفاقا ورياءً، وبذلك لا يمكن أن يكون إلا وثنيا.

عندما يحقق الشخص بشأن مسألة الخلود تحقيقا آفاقيا، ويؤمن شخص آخر بالخلود بوصفه أمرا غير يقيني، ولكنه يتقبله بحماسة لا حد لها أو حصر. أين تكمن الحقيقة بشكل أكثر؟ وأي واحد منهما يمتلك يقينا أكبر؟ لقد وضع أحدهما خطواته على حلبة التكهن والظن الذي ليس له من حدود؛ لأن اليقين بالخلود يرتبط تماما بكون الفرد أنفسيًا. والآخر خالد ولكنه يصارع عدم يقينه.

لنأخذ مثلا سقراط. فالיום ينهمك كل شخص باللعب مع برهان من نوع خاص، وهناك من لديه العديد من البراهين، وهناك من لديه براهين أقل. وأما سقراط! فإنه قد طرح المسألة بطريقة آفاقية وبأسلوب افتراضي وشرطي: "إذا كن هناك خلود في البين". وبالمقارنة مع الفيلسوف الجديد الذي يسوق ثلاثة براهين لإثبات الخلود، هل يجب علينا اعتبار سقراط من أصحاب الشك؟ كلا أبدا. فقد خاطر بحياته كلها من أجل هذه الـ (إذا) الصغيرة، وذهب إلى مواجهة الموت بشجاعة، وأمضى حياته بحماسة لا حد لها أو حصر من أجل أن يثبت هذه الـ (إذا) الواقعة في سؤال: "إذا كن هناك خلود في البين". فهل يمكن العثور على برهان على إثبات الحياة بعد الموت خيرا من هذا البرهان؟ وأما أولئك

الذين يمتلكون تلك البراهين الثلاثة، فقد رسموا حياتهم بحيث لا يمكن أن تؤيد هذه النظرية. فإذا كان هنالك من خلود فإنه لا محالة سئم من نمط الحياة العديمة المذاق والتافهة لهؤلاء الفلاسفة. فهل يمكن الإتيان برد على هذه البراهين الثلاثة أقوى من هذا الرد؟ إن هذه الجزئيات غير اليقينية كانت نافعة لسقراط؛ لأنها كانت تعجل الوصول إلى النتائج، وتؤدي إلى الحماسة. إن البراهين الثلاثة التي يمتلكها الآخرون لا فائدة فيها أبداً، لأنها خالية من الروح، وإن نفس احتياج هؤلاء الفلاسفة إلى هذه البراهين الثلاثة يثبت أنهم فاقدون للروح. إن الجهل السقراطي الذي تشبث به سقراط بكل الحماسة الناشئة عن سيره الباطني، كان يعكس النظرية القائلة بأن الحقيقة السرمدية مرتبطة ومنتسبة إلى الفرد الوجودي. وما دام لهذا الفرد وجود، فإن تلك الحقيقة تحمل المفارقة، ومع هذا كله يمكن القول بأن الجهل السقراطي يشتمل على حقيقة أكبر من "الحقيقة الآفاقية" لدى الأنظمة الفلسفية التي تتلاعب بروح التاريخ، وتغفو في صدور المعلمين.

إن التأكيد الآفاقي يركز على الكلمة التي تقال؛ وأما التأكيد الأنفسي فيكون التركيز فيه على كيفية قول الكلمة. وإن هذا التمايز يكون معتبراً حتى في مورد معرفة الجمال، ويتضح في هذه المسألة أن ما يمكن أن يكون صادقا من وجهة نظر آفاقية، قد يغدو كاذبا على ألسنة بعض الناس. إن التمايز المذكور يتم تصويره من خلال القول بأن الفرق بين العصور الماضية وعصرنا الحاضر يكمن في أن العصور الماضية لم تكن تحتوي إلا على القليل ممن يعرف الحقيقة، في حين أن الجميع في العصر الحاضر يعرفها، إلا أن السير الباطني نحوها يتناسب مع حيازتها عكسياً. ومن وجهة نظر المعرفة الجمالية فإن هذا التناقض القائل بأن الحقيقة تنقلب على بعض الألسنة لتصبح من الأخطاء، يمكن فهمها على أحسن وجه من خلال الأساليب الفكاهية والمضحكة. وفي الدائرة الأخلاقية - الدينية يتم التأكيد على الكيفية أيضاً. ولكن لا ينبغي اعتبار هذا الكلام ناظراً إلى علم الأدب وحركات الأصوات وطريقة بيانها وما إلى ذلك، بل ينبغي اعتبارها في سياق معنى ارتباط الفرد بالقضية وطريقة انتسابه إليها. ومن وجهة النظر الآفاقية فإن المسألة هي مجرد مسألة فحوى القضية، وأما من وجهة النظر الآفاقية فإن المسألة هي مسألة السلوك الباطني. وإن

هذه الكيفية الباطنية هي في أعلى مراتبها عبارة عن الحماسة التي لا حد لها ولا حصر، وإن الحماسة بلا حد أو حصر هي حقيقة بذاتها، وحيث أن الحماسة التي لا حد لها أو حصر أنفسية، تكون الأنفسية حقيقة. وأما من وجهة النظر الآفاقية فليس هناك التزام بلا حد أو حصر، ومن هنا يصح من الناحية الآفاقية أن نزيل الفرق بين الحسن والقبیح، وكذلك أصل عدم التناقض، والفرق بين الحقيقة والخطأ. وإن القرار والالتزام لا يكون إلا في النهج الأنفسي، بحيث يعتبر البحث عن هذه الأمور في دائرة النهج الآفاقي ضرباً من الخطأ. وإن ذات الحماسة بلا حد أو حصر هي التي توجب القطع وليس متعلقها؛ لأن متعلقها هو ذاتها. وعليه فإن الأنفسية والكينونة الأنفسية حقيقة.

إلا أن هذه الكيفية – التي يتم التأكيد عليها من الناحية الأنفسية؛ لأن فاعل التعريف شخص وجودي – مشمولة لجدلية زمانية – وفي اللحظة الحماسية الحاسمة حيث يفترق طريق الفرد عن طريق المعرفة الآفاقية، يبدو أن الوقت قد حان لاتخاذ القرار اللانهائي. ولكن في تلك اللحظة يبصر الفرد الوجودي نفسه في إطار زمني، وإن الكيفية الأنفسية تتحول إلى جد وجهد، وهما جد وجهد دافعهما الحماسة التي ليس لها حد أو حصر، وفي هذه الحالة يتم تكرار تجربة الحماسة مرارا. ولكنها مع ذلك فإنها لا تعدو أن تكون مجرد جد وجهد. وحيث أن الأنفسية حقيقة ثابتة، يجب لتعريف الأنفسية أن يشتمل على تعبير دال على مقابلته للآفاقية، وأن يذكر بالانشعاب ومفترق الطرق، كما يجب على هذا التعبير أن يفيد حماسة السلوك الباطني أيضا. وفيما يلي تعريف للحقيقة على النحو الآتي: إن الحقيقة هي انعدام اليقين الآفاقي الذي نتشبه به بشدة في أكثر عمليات الحياة والامتلاك للسلوك الباطني حماسة. وهي أسمى حقيقة يمتلكها الفرد الوجودي. وهناك يختلف طريقنا عن طريق المعرفة الآفاقية (وإن ما هو موجود لا يمكن الكشف عنه من خلال المنهج الآفاقي، وإنما يتم الكشف عنه من خلال المنهج الأنفسي فقط)، وفي تلك النقطة يتم حذف المعرفة الآفاقية. من الناحية الآفاقية لا يمتلك الفرد سوى عدم اليقين، ولكن هناك تماما يتم تشديد حماسة السير الباطني التي لا حد لها أو حصر، وإن الحقيقة هي – بوضوح – أمر الاختيار الخطير لعدم اليقين الآفاقي المقرون بحماسة السلوك الباطني.



عندما أنظر في الطبيعة وأدقق فيها لكي أكتشف الله، أكون في الحقيقة مكتشفا لقدرة الله وحكمته المطلقة، ولكنني أكتشف في الوقت نفسه الكثير من الأمور التي تثير الاضطراب في نفسي. ونتيجة ذلك كله تؤدي إلى انعدام اليقين الأفقي، ولكن هناك تماما يبرز دور السلوك الباطني؛ لأن السلوك الباطني يدرك عدم اليقين الأفقي مصحوبا بالحماسة التي ليس لها حد أو حصر. وفيما يتعلق بالموضوعات الرياضية يتم افتراض الأفقية مسبقا، بيد أنه بسبب ماهية الرياضيات تكون هذه الحقيقة من الناحية الوجودية لا بشرط.

إن التعريف المتقدم للحقيقة هو في الوقت نفسه توصيف للإيمان أيضا. وليس هناك إيمان في البين دون خوض المجازفة<sup>34</sup>. إن الإيمان هو بكلمة دقيقة عبارة عن التقابل بين حماسة السلوك الباطني التي لا حد لها ولا حصر وبين انعدام اليقين الأفقي. إنني إذا استطعت العثور على الله من خلال المنهج الأفقي لن أكون معتقدا به؛ بل يجب علي الإيمان به بسبب عجزني عن التعرف إليه من خلال المنهج الأفقي، وإذا أردت الحفاظ على إيماني وجب علي الإصرار في التشبث بانعدام يقيني الأفقي، وكأنه يجب علي أن أقف على سطح أعمق المحيطات، وأن أقف معلقا على بحر لا قعر له، ومع ذلك أكون معتقدا.

إننا في عبارة "أنفسية السلوك الباطني حقيقة" نشاهد خلاصة حكمة سقراط الذي تكمن خدمته الخالدة في اكتشافه للمعنى الذاتي للوجودية، وهي أن صاحب المعرفة فاعل للمعرفة الوجودية، ومن هنا كان سقراط على الرغم من جهله يتمتع بأسمى أنواع الارتباط بالحقيقة في عالم الشرك. وهذه حقيقة تجاهلتها الفلسفة النظرية - للأسف الشديد - مرارا: إن صاحب المعرفة فاعل للمعرفة الوجودية. وفي عصرنا الأفقي - لمدة مديدة بعد عصر نبوغ سقراط - يعد إدراك هذا الأمر في غاية الصعوبة والتعقيد.

وحيث أن أنفسية السير الباطني هي الحقيقة، فإن الحقيقة من الناحية الأفقية تتجلى

على شكل مفارقة، وتتضح مفارقة الحقيقة من جهة أن الأنفسية حقيقة، لأنها تدفع الآفاقية، وإن شدة وسعة السلوك الباطني تعكس الدفع الآفاقي. إن المفارقة هي انعدام اليقين الآفاقي، الذي يعكس حماسة السلوك الباطني الذي هو حقيقة بكل ما للكلمة من معنى. وهذا هو الأصل السقراطي: إن الحقيقة السرمدية والذاتية، أي الحقيقة التي ترتبط من الناحية الذاتية بالفرد؛ لأنها تتعاطى مع وجوديته "من وجهة نظر سقراط فإن جميع المعارف الأخرى عرضية، وليس لمرتبتها وسعتها أي أهمية"، ليست سوى مفارقة. وعلى الرغم من ذلك فإن الحقيقة السرمدية ليست في ذاتها وفي نفسها مفارقة. إن الجهل السقراطي يعكس هذا الشك الآفاقي، وإن السلوك الباطني لفاعل المعرفة الوجودي هو الحقيقة. ولكي أكون قد قلت ما سأعمد فيما بعد الى شرحه وتفصيله، يجب القول بأن الجهل السقراطي مثل مقولة "الأمر المنافي للعقل"<sup>35</sup>، مع فارق أنه فيما يتعلق بالأمر المنافي للعقل، يكون اليقين الآفاقي شحيحاً أيضاً، ولذلك تكون الحماسة التي لا نهاية لها في سلوكه الباطني أكثر. إن السلوك الباطني السقراطي الذي يرتبط بالوجودية مثل الإيمان، باستثناء أن هذا السلوك الباطني لا يدفعه الجهل بل الأمر المنافي للعقل، الذي هو أعمق إلى ما لا نهاية. ومن وجهة نظر سقراط فإن الحقيقة السرمدية والذاتية لا تحتوي في نفسها على مفارقة أبداً، وإنما تغدو مفارقة بسبب انتسابها إلى الفرد الوجودي.

إن أنفسية السلوك الباطني هو الحقيقة. فهل هناك بيان أكثر باطنية من ذلك لهذه المسألة؟ أجل. فإننا إذا اعتبرنا الأنفسية حقيقة أمكن لنا افتراض الأصل المقابل لها، وهو أن الأنفسية غير حقيقية<sup>36</sup> وخاطئة<sup>37</sup>. ومن وجهة نظر سقراط فإن الأنفسية إذا لم تدرك أنها حقيقة وأرادت فهم ذاتها من خلال المنهج الآفاقي ستكون غير حقيقية. وأما الآن فنحن نفترض أن الأنفسية إذا أرادت أن تغدو حقيقة وجب أن تتغلب على مشكلة تضاهي المشكلة الموجودة في عدم الحقيقة. إذن يتعين علينا الرجوع إلى الورا، نحو السلوك

---

35 - the absurd.

36 - untruth.

37 - error.

الباطني. ومن وجهة نظر سقراط فإن طريق الرجوع إلى الحقيقة هو الاستذكار، من خلال الإذعان بأننا نحمل ذكريات عن تلك الحقيقة الراسخة في باطننا.

إذا دعونا عدم الحقيقة هذه بالخطيئة<sup>38</sup>؛ فإن الفرد لا يمكنه أن يكون في حالة الخطيئة منذ الأزل، ولا يمكننا أن نفترض أنه كان في حالة خطيئة منذ الأزل. إذن يجب أن يكون قد أصبح مخطئاً بعد الصيرورة والوجودية "لأن نقطة البداية هي أن الأنفسية لا حقيقة لها". إن الفرد لم يولد مذنباً، بمعنى أنه لم يكن قبل أن يأتي لهذه الدنيا مذنباً، بل جاء إلى الدنيا في حالة المعصية والخطيئة. وهذا ما نسميه بـ "الخطيئة الأولى". وأما إذا امتلك وجودي مثل هذه القدرة، فإنه لا يستطيع العودة إلى الأزل من خلال الاستعانة بذاكرته "بالنظر إلى ما قاله أفلاطون في نظرية المثل من أننا نستطيع أن ندرك أن هناك حقيقة من خلال استذكار كشف الحقيقة". وإذا كان هناك تناقض في السابق في انتساب وارتباط الحقيقة السرمدية بالفرد الوجودي، فالיום يشتد هذا التناقض على نحو أكبر. بيد أنه كلما كان الابتعاد عن الوجودية بالنسبة له من خلال الذاكرة أكثر تعقيداً، وجب على السلوك الباطني أن يرفع من مستوى حماسته، وعندما يستحيل ذلك عليه، ويخلد في وجوديته، عندها يستغل عليه باب الاستذكار إلى الأبد بتأثير من الخطيئة، وعندها سيكون سلوكه الباطني من أعمق أنواع السلوك.

### الأنفسية حقيقة ثابتة:

من خلال هذا الارتباط بين الحقيقة السرمدية والفرد الوجودي تظهر المفارقة. والآن لتتقدم أكثر ولنفترض بأن الحقيقة السرمدية عبارة عن مفارقة ذاتية. فكيف تحصل هذه المفارقة؟ من طريق ضم الحقيقة السرمدية والذاتية إلى الوجودية الزمانية. فعندما نضم هاتين المسألتين في إطار نفس الحقيقة، تصبح الحقيقة مفارقة. وتكون الحقيقة السرمدية الفاقدة للزمان داخلية في الدائرة الزمنية؛ وهذه مفارقة. فإذا كانت الخطيئة تحول دون تمكن الفاعل للتعريف من النظر إلى باطنه والعودة إلى الأزل بواسطة الاستذكار، فعليه أن

لا يوقع نفسه في المشقة من جراء ذلك؛ لأن الحقيقة السرمديّة الذاتية في اللحظة الراهنة حيث أنها وجودية أو كائنة، فلن تكون بعد ذلك وراءه، وإنما هي ماثلة أمامه، بحيث أن الفرد إذا لم يتمكن من الحصول على الحقيقة أثناء الوجودية، فإنه لن يتمكن من الحصول عليها بعد ذلك أبداً.

لا يمكن التأكيد على الوجودية أكثر من ذلك. عندما ترتبط الحقيقة السرمديّة بالفرد الوجودي وتتسبب إليه، تصبح الحقيقة مفارقة. وإن هذه المفارقة تدعو الفرد – بسبب عدم اليقين والجهل الآفاقي – إلى السلوك الباطني. ولكن حيث أن هذه المفارقة لا تحمل تناقضاً في نفسها، لا تعمل على سحب الروح إلى حيث ما ينبغي أو يجب. وذلك لأنه لا يمكن أن يكون هناك إيمان دون القبول بخوض المجازفة وركوب الخطر، وكلما كان ركوب المخاطر أكثر، كان الإيمان أقوى وأشد، وكلما كان الاعتبار الآفاقي أكثر، كان السلوك الباطني في المستوى الأدنى "وذلك لأن السلوك الباطني هو الأنفسيّة ذاتها". وفي الحقيقة كلما كان اعتبار الآفاقي أدنى وأقل، كان السلوك الباطني مقدوراً وميسوراً وأكثر عمقاً. وعندما تكون المفارقة متناقضة في نفسها، تعمد إلى دفع الفرد بقوة الأمر غير المعقول، وتكون الحماسة المتناظرة معها. والتي توجد في هذا المسار – هي الإيمان – وأما الأنفسيّة والسلوك الباطني فهو حقيقة، وإلا وجب علينا أن ننسى الخدمة التي قدمها سقراط؛ إلا أن السلوك الباطني لن يبدو محالاً على نحو أفضل منه عند النكوص عن الوجودية والتراجع نحو الانعدام الزمني والأزلي، من خلال الاستذكار. وعندما يواجه الفرد الواقع في قبضة الألم والقلق الناشئ من الخطيئة – ولكنه يعي المجازفة الكبيرة الملازمة للإيمان. حقيقة المفارقة، وعندما يبادر هذا الفرد – على الرغم من ذلك – إلى الوثبة الإيمانية، يكون هذا الأمر هو ذروة الأنفسيّة.

عندما اعتقد سقراط بوجود الله، تشبث في سلوكه الباطني الحماسي بعدم يقين آفاقي شديد، وفي هذا التناقض وهذه المجازفة، وجد الإيمان. أما الآن فالوضع مختلف؛ فبدلاً من انعدام اليقين الآفاقي، هناك يقين آفاقي بشأن الأمر العيني والخارجي. يقين بأن ذلك الأمر غير معقول، ومع ذلك فإن الإيمان هو الذي يتشبث بذلك الأمر العيني والخارجي

بشدة في سلوكه الباطني الحماسي. وبالمقارنة إلى جدية الأمر اللامعقول، لا يعدو جهل سقراط أن يكون مجرد مزحة، وبالمقارنة إلى الإصرار على الإيمان وإبرامه في الاعتقاد بالمفارقة، نجد السلوك الباطني الوجودي السقراطي يساوق الحياة اليونانية المؤثرة للعافية.

ما هو الأمر غير المعقول؟ إن الأمر غير المعقول هو أن تدخل الحقيقة السرمدية والخالية من الزمان في دائرة الزمن، وأن يدخل الله في حيز الوجود، وأن يدخل في عالم الدنيا، وأن يغدو كبيرا وما إلى ذلك، وأن يغدو تماما كأى إنسان آخر، وأن لا يغدو بالإمكان تمييزه من سائر أفراد البشر<sup>39</sup>. إن الأمر اللامعقول بتوسط دافعتة الآفاقية، يكون معيارا لسلوك الإيمان الباطني. لنفترض شخصا يريد أن يغدو مؤمنا. من هنا تبدأ الكوميديا. إنه يروم الحصول على الإيمان بمساعدة التحقيقات الآفاقية ونتائج ومعطيات التقريب والتخمين من خلال البحوث المستندة إلى الوثائق. فما الذي يحصل؟ بفعل زيادة الوثائق يتحول الأمر اللامعقول إلى شيء آخر، ويغدو محتملا، ومن ثم يغدو محتملا على نحو أشد، وربما أصبح محتملا على نحو أشد وأقوى. وحيث توفرت الوثائق المعتبرة لصالح متعلق إيمان هذا الإنسان، فإنه يغدو على استعداد للاعتقاد بالأمر المنشود، وهو فخور بنفسه لأن إيمانه ليس مثل إيمان الإسكافيين أو الخياطين والبسطاء من الناس، وإنما حصل عليه بعد تحقيق تفصيلي طويل ومعقد. والآآن يعد نفسه ليؤمن بذلك الأمر. إن القضية المحتملة تقريبا، والمحملة منطقيا، والمحملة إلى حد قوي جدا، هي شيء معلوم تقريبا، ومعلوم على المستوى العملي، ومعلوم إلى حد كبير جدا، ولكنها ليست متعلق الاعتقاد من طريق الإيمان؛ لأن الأمر اللامعقول هو متعلق الإيمان، وإن التوجه القاطع الذي يمكن لنا أن نكونه بالنسبة إليه هو الإيمان، وليس العلم.

تدعي المسيحية أن الأمر السرمدية الذي دخل في دائرة الزمن وأطلق على نفسه تسمية المفارقة، واقتضى السلوك الإيماني الباطني، هو ما يكون بالنسبة إلى اليهود فضيحة، وبالنسبة إلى الإغريق حماقة، وللذهن البشري أمرا غير معقول. وإن هذا الموضوع

لا يمكن التعبير عنه بشدة وحدة أكثر من التعبير القائل: إن الأنفسية حقيقة ثابتة، وإنها تدفع الآفاقية بفضل الأمر غير المعقول.

إن الأنفسية تؤدي إلى الحماسة. وإن المسيحية مفارقة، والمفارقة والحماسة تتناسبان مع بعضهما البعض، وإن المفارقة تليق بالشخص الواقع في أعلى درجات الوجودية بشكل كامل. وفي الحقيقة لم يتم العثور في أي بقعة من العالم على عاشق ومعشوق يناسبان بعضهما البعض أكثر من تناسب الحماسة والمفارقة، وإن التنازع بينهما تنازع منبثق من واقع العشق والمحبة، وهناك بحث في هذا المجال بشأن أيهما هو الذي أثار حماسة الآخر. وهكذا الأمر هنا أيضا. فإن الفرد الوجودي قد نال بفضل المفارقة أعلى درجات الوجودية. ومن زاوية العاشق والمعشوق هل هناك ما هو أكثر إثارة للانبهار من إيماننا بأنهما قد أمضيا مدة مديدة مع بعضهما دون أن تتأثر علاقتهما بأي سوء، سوى ذلك الأمر الذي أضفى على علاقتهما مزيدا من الحماسة الباطنية؟ وهذا هو الشيء الذي يمكن القبول به في باب حسن التفاهم بين الحماسة وبين المفارقة؛ وذلك لأن هذين الاثنين منسجمان مع بعضهما البعض في دائرة الزمن، وللمرة الأولى يتقبلان التغير في دائرة الخلو من الزمن والخلود. إلا أن الفيلسوف النظري يرى الأمور بأجمعها بشكل وصيغة أخرى. فهو معتقد، ولكن إلى حد خاص فقط. وهو يباشر النشاط، ولكنه نشاط فوري يروم من خلاله البحث عن شيء من أجل التعرف عليه، ويدور عينيه باتجاه ما يحيط به. من وجهة النظر المسيحية يصعب فهم هذا المعنى، وأنه كيف يمكن لمثل هذا الشخص أن ينال الخير الأسمى من خلال التوسل بهذا الأسلوب.

## أصول إنسجام الإسلام والحدائثة\*

د. محسن كديور

الحدائثة هي الثقافة الطاغية على عصرنا، بحيث أثرت بشكل من الأشكال على جميع الثقافات بما فيها المحلية. وان كانت الحدائثة تحتوي على أعظم معطيات البشر، بحيث سببت تغيير جميع مناحي الحياة البشرية، الى درجة اعتبرت نقطة عطف في تاريخ البشرية، في كل أبعادها الفردية والاجتماعية. لكن هذا الأمر لا يبرر ان نعدّها الغاية المطلوبة، أو الفضيلة الأسمى، وتعامل معها كميّار لتمييز صحة الظواهر البشرية من سقمها. لهذا، في نفس الوقت الذي نرحب به بالكثير من معطيات الحدائثة وثمراتها، لا يجوز ان نغفل عن الاشكالات والملاحظات المسجلة عليها. وعلى حدّ تعبير هابرماس يجب ان نعتبرها (مشروعا غير ناجز)، وسبيلا للعبور لا مقصدا للوصول.

بلوغ الحدائثة له مسار تاريخي، وتحققه يتطلب الوصول الى مستوى محدد من الثقافة، والاقتصاد، والسياسة والاجتماع. وليس بالضرورة ان يكون هذا المسار واحدا في المجتمعات المختلفة، أو ان تبلغ جميع المجتمعات ما بلغته اليوم المجتمعات الأوربية

\* - ترجمة: مشتاق عبد مناف.

The Principles of Compatibility of Islam and Modernity;" International Symposium of Islam, Society"; Interdisciplinary Center for Study of Religion and Laicity; The Free University of Brussee, Belgique, Belgique; October, 2004.

والأميركية. فمن حق كل مجتمع ان يقطع طريقه الخاص به الى الحداثة، والاهم من ذلك ان يبلغ الحداثة التي هو يؤمن بها.

### المراد من الانسجام بين الاسلام والحداثة

من المناسب في بادئ الكلام الاشارة الى اني لا اقصد من الانسجام بين الاسلام والحداثة، ان الاسلام كمتغير يجب ان يطابق نفسه مع الحداثة كثابت، حتى يحصل عندنا اسلام حدثوي. أي كل ما يوجد في الاسلام يجب ان يكون موافقا للحداثة، وفي غيرها يغير، وتقبل جميع ضوابط الحداثة ومعاييرها بلا أي نقاش ولا تغيير، وتصبح الحداثة معيار قبول، أو رد القضايا والأحكام الاسلامية.

كذلك لم أقصد ايضا بأن الحداثة لكونها متغيرة يجب ان تطابق نفسها مع الاسلام لكونه ثابتاً، لينتج عنهما (الحداثة الاسلامية)، بمعنى ان يعتبر الاسلام هو المعيار وكل ما يخالفه من الحداثة يجب ان يحذف. ففي الحالة الأولى ينحل الاسلام في الحداثة، وفي الثانية تنحل الحداثة في الاسلام.

فإذا لم يكن المراد من انسجام الاسلام مع الحداثة هو قبول أحدهما وحل الآخر فيه، إذاً ما هو المراد من الانسجام بينهما؟

ما أنوي بيانه من خلال هذا المقال هو انسجام احدى القراءات من الاسلام مع احدى صيغ الحداثة، أي بعبارة أخرى إمكان تحقق الاسلام والحداثة معا في مجتمع واحد. مجتمع يدين افراده بالاسلام ويفكرون ويتصرفون اسلامياً، وفي نفس الوقت يلتزمون بمعايير الحداثة. وتدار الأمور العامة عندهم على أساس العقل الجماعي، وحرية آحاد أفراد المجتمع ومراعات حقوقهم. ما أريد قوله هو ان الجمع بين الاسلام والحداثة ممكن.

طبعاً لا يعني هذا الكلام بأن أي فهم من الاسلام ينسجم مع أي صورة من الحداثة، ولا يحدث أي تضاد بينهما في جميع الاحوال. بل الأمر ليس كذلك اطلاقاً. فاليوم توجد تفاسير للاسلام لا تنسجم مع أي صيغة من الحداثة اطلاقاً. فالذي يتكلم عن امكان الجمع بينهما، قد اتخذ مسبقاً موقفاً انتقادياً من كلا الطرفين. وان كانت زاوية هذا النقد ودائرته



تختلف. فمن ناحية يثمن نقود مفكرين من قبيل السدير مك كين تاير، وكذلك مفكري ما بعد الحداثة، ومن ناحية ثانية . وهو ما تريد هذه المقالة التركيز عليه اكثر- يعتبر الاسلام التاريخي بعيدا عن جوهر رسالة الاسلام.

### الاسلام التاريخي في مواجهة الحداثة

يجدر التوضيح أن الاسلام بصفته أحد الأديان الابراهيمية الثلاثة الكبرى وآخرها، بعد مضي أربعة عشر قرن عليه، امتزج مع عادات وطقوس أتباعه الى درجة اصبح من الصعوبة بمكانة ان يميز بينه وبين تقاليدهم وأعرافهم. ففي الاسلام التاريخي يعتبر نص الكتاب المقدس - القرآن - وأقوال وأفعال النبي محمد (ص)، وسيرة أولياء الدين ومنهجهم واجماع المسلمين، بمثابة الاحكام الثابتة وفوق الزمان والمكان، بحيث تتمتع بقداسة لا يمكن معها توجيه اي نقد لها أو النقاش فيها.

هذا المنحى وان كان يقر بعقلانية الدين، والتي يسميها بالحكمة، لكنه لا يعترف بإمكان العقل البشري ادراك هذه العقلانية دوما. لهذا ليس للعقل دور مهم في استنباط الأحكام الالهية، بسبب القيود التي يعاني منها العقل البشري. ويتوقف فهم الدين على فهم النصوص، وفهم ظواهرها يكفي لفهم الدين. أصالة الظواهر في هذا الفهم، لا تسمح لغايات الاعمال الدينية ان تطرح، لأنها غير قابلة للاعتماد بسبب محدودية العقل البشري. لهذا وان كان الاجتهاد مقبولا عند بعض المذاهب، ولكنه لا يتجاوز الاجتهاد في الفروع.

في الاسلام التاريخي - أو الاسلام التقليدي حسب بعض التسميات - معيار اسلامية المجتمع هو تنفيذ أحكام الشريعة. فبناء على هذا الاتجاه، بما أن الأحكام تطرقت لحقوق الأفراد، فلا حاجة لنا بمنشور حقوق البشر. و لا حاجة للديمقراطية في الشأن العام ايضا، لأن الخليفة أو الولي الفقيه يرفع مصالح الناس أفضل منهم. وفي ظل أحكام الشريعة لا معنى لحرية المعتقد والمذهب في الاسلام التاريخي. وحيثما شخص الحاكم الاسلامي، أو الفقيه ضرورة للعنف في سبيل تنفيذ أحكام الشريعة، أو نشر الدين فلا مانع فيه، ولا داعي لقبول الناس بتنفيذ الشريعة وإقامة أحكامها، لأن الجميع ملزم بقبولها. فقبول

الاسلام، أو العيش في بلاد المسلمين بمثابة الإقرار بجميع أحكامه، وبعد هذا الإقرار لا مجال للتراجع.

من هذا المنطلق، أفضل العصور هو عصر النبي نفسه، وعلى جميع المسلمين ان ينوا مجتمعهم وفقا لمجتمع عصر نزول الوحي. واذا لم تنطبق بعض الظواهر الحديثة مع نموذج عصر النزول، فالمشكلة فيها، فإما يجب ان تحذف، أو يتم إدراجها ضمن النموذج المقدس. حينما يتعارض النص مع العقل لا داعي الى تأويله، لأن اغلب الأحكام ظنية، ولا دور مهم للعقل القطعي واليقيني فيها.

ما أوردته هو ملخص تصور الاسلام التاريخي (التقليدي)، الذي يشمل دائرة واسعة جدا من المذاهب الاسلامية بما فيها السلفية، والإخبارية، والحنبلية، والوهابية وكذلك الفهم الرسمي لسائر المذاهب. وعلى الرغم من كثرة أتباع هذا المنحى، وكونهم مسلمين لا يمكن التشكيك في اسلامهم، واحترامنا لآرائهم، لكن هذا الفهم من الدين لا يمكن ان يجتمع مع الحداثة. ولو قدر له ان يطبق في عصرنا في مجتمع ما، لا يبقى للحداثة مكان فيه. فمن يختصر الاسلام على القراءة الرسمية منه، لا يترك مجالاً للإنسجام مع الحداثة. أتباع الاسلام التاريخي وان كانوا لا يواجهون مشكلة في تطبيق أحكام الشريعة في حياتهم الخاصة، ولكنهم يواجهون مشاكل كبيرة في تطبيق الشريعة في المجتمع، وليس أمامهم سوى خيارين، اما ان يطبقوا الشريعة بالعنف والقوة، واما ان يتنازلوا عن تطبيقها في المجتمع ويغضوا الطرف عن الناس ويستسلموا لتعطيل الدين في المجتمع.

المسلمون التقليديون يميلون في الغالب لغض الطرف عن المجتمع، والاصوليون لتطبيق الشريعة بالعنف.

طريقة التقليديين لا تعني سوى التراجع أمام الحداثة في الشأن العام، والانكفاء في الدائرة الخاصة.

لكن المسألة لا تنتهي الى هنا. لأن التقليديين لا يمتلكون دليلاً على تعطيل الاحكام الاجتماعية، والتي يعتبرونها بمثابة الاحكام الدائمة والثابتة، وهذا يعكس صورة منفصلة

وضعيفة من الاسلام. والمشاكل التي يستتبعها المنهج الثاني أتعس من هذا، لأن عنفهم قدم صورة كريهة وعنيفة من الاسلام.

### أسس انسجام الاسلام مع الحداثة

والآن حان الدور لطرح فهم آخر من الدين وتناول علاقته بالحداثة. هذه القراءة الآخذة بالانتشار حصيلة جهود جماعة من مفكري المسلمين، والذين يسمون في مجتمعاتهم بـ(المثقفين الدينيين)، الذين جمعوا بين الحداثة والتنوير مع الاسلام. في فكر هذا التيار، تتعايش وتتلاءم العقلانية مع الايمان، والحقوق البشرية مع التكليف الإلهية، الحرية الفردية مع العدالة الاجتماعية، العقل الجمعي مع الأخلاق الدينية، والعقل البشري مع الوحي الالهي؛ فالمثقفون الدينيون آمنوا برسالة الاسلام وجوهر الحداثة معا.

مباني الانسجام بين الاسلام والحداثة، أو ميزات الاسلام التنويري، ما يلي:

### الأصل الأول: إعادة قراءة نصوص الدين في ضوء أهدافه الكبرى

هذا الاسلام يعتمد الغايات والأهداف، مقارنة بالاسلام الرسمي الذي يعتمد الظواهر. يعتقد هذا الفهم من الاسلام ان جميع الأحكام والمناسك والقضايا الدينية تصب في خدمة غاية متعالية، وهي (الكرامة الانسانية)، والتي يعبر عنها بالتقرب الى الله، او السعادة النهائية. فكل واحدة من الأحكام والأوامر والنواهي والشعائر لها هدف جزئي، ومجموع هذه الأهداف تصب في خدمة ذلك الهدف الاسمي. فالدين في مجموعه متجه نحو الأمر المتعالي لتخليص الانسان من القيود وبلوغه الكمال. فقيمة الأعمال والشعائر الدينية في مدى تحقيقها لهذا الغرض. وبعبارة أخرى الظواهر هي القشور، والأغراض هي البواطن والمغزى. غايات الدين ثابتة ودائمة وما فوق الزمان والمكان، لكن الآليات والأحكام التي تنتج عن هذه الغايات تتغير حسب الظروف الزمنية والمكانية.

من الطبيعي ان بعض الاحكام التي كانت في صدر الاسلام وحتى قرون بعده تلبى هذه الأهداف، نتيجة تغيّر الظروف الزمنية والمكانية أضحت لا تؤدي هذه المهمة. لهذا

تعتبر هذه الأحكام زمنية ومؤقتة. هذا القبيل من الأحكام ليست متوفرة ضمن اجتماعات الفقهاء وحسب، بل حتى في أوامر النبي نفسه. أي ليس جميع ما جاء في أحاديث الرسول هو دائمى وثابت لا يتبدل. بل بعض أحكامه تعود لظروف زمنية محددة، واطاعة الرسول لا تعني تبعية هذا النوع من الأوامر الذي تعود لظروف مختلفة. بل بمعنى حفظ روح رسالته وأهدافه الأصلية.

وعلى هذا الأساس، الكتاب المقدس - القرآن - أيضا يحتوي على كلا النوعين من الاحكام. فبالقرآن أيضا توجد أحكام تعود لظروف زمنية ومكانية محددة، وهي أيضا ليست دائمية. فالقرآن والنبي لا يمكنهما ان يتغاضوا عن مشاكل عصر النزول، ويهملوا. ولا يوجد أي دليل على تعميم المشاكل والظروف الخاصة بعصر التنزيل على جميع الأعصار والأمصار. بل اليوم من خلال مراجعة النصوص والاستقراء نرى بوضوح وجود أحكام مؤقتة، وبيانات خاصة بعصر النزول، أحكام الرق، وأشكال العقوبات، وبعض صور الجهاد، بعض الفوارق في الحقوق بين الرجال والنساء وكذلك غير المسلمين، و... كلها نماذج من الأحكام المتغيرة والغير ثابتة.

من زاوية أخرى، اللسان أمر تاريخي. فحتى الوحي وكلام الله حينما يصب في قالب لغة، تشمله القيود اللسانية بما فيها التاريخية. وعلى أي حال بقاء قضية ما، يحتاج الى اثبات، وهو ليس بالأمر اليسير. المثقفون الدينيون يعتقدون بأن الفقهاء تعاملوا مع الكثير من الأحكام المتغيرة والغير ثابتة في الآيات والروايات، معاملة الأحكام الثابتة والدائمة. وأغلب مشاكل المسلمين المعاصرين ناجم عن هذا الأمر.

### الأصل الثاني: الدور الأساسي للعقل في فهم الدين

وان كانت بعض المذاهب الاسلامية ذكرت العقل صراحة كأحد مصادر الاستنباط، لكن الاسلام التاريخي لا يعطي دورا مهما للعقل. فغاياته ان يكون العقل كاشفا للحكم الشرعي لا أكثر. ونتيجة ندرة الأحكام العقلية القطعية وعدم حجية العقل الظني، لا دور ملحوظ للعقل في الاسلام الرسمي اليوم. المثقفون الدينيون لا يتقبلون رفض العقل بحجة

ظنيته، ويستندون الى ظنية الأدلة المستندة للنصوص (الكتاب والسنة والاجماع) أيضا. علما بأنهم لا يدعون أنهم توصلوا الى الحكمة من جميع الأحكام، ولكنهم يرون ان اغلب الأحكام، لا سيما الغير عبادية يمكن التوصل الى غاياتها.

أحكام الدين في عصر النزول كانت عقلائية، وكانت تفهم وفقا لسيرة العقلاء آنذاك، ولم يؤخذ بها، لأن الله أو رسوله قالوا بها وحسب، بل كانت هي في حدّ نفسها معقولة ومقبولة. فالكثير من هذه القضايا التي جاءت في كلام النبي، أو الآيات هي التي سببت اسلام البعض. بما ان هذه القضايا كانت منسجمة مع عقولهم أقرأوا بصحتها، وثم صدق قائلها. فالأحكام هي التي دلت على صاحبها وليس العكس. المتلقون للأحكام آنذاك كانوا يعتبرونها بناء على عرفهم السائد، أحكاما عادلة وأفضل من الحلول المشابهة، واليوم أيضا من يريد ان ينسب حكما للاسلام، يجب ان يكون ذلك الحكم عادلا وأفضل من الحلول الاخرى، وفقا لعرف العقلاء في هذا الزمان. فحوى هذا الكلام هو كون القضايا الدينية قابلة للنقاش، والأهم من ذلك خاضعة للنقد، وكذلك يمكن مقارنتها بسائر الأفكار وتقييمها. يجب ان يتمكن المسلمون من الدفاع العقلاني عن أحكامهم، ومقارنة بسائر الحلول يقدمون تبريرات عقلانية مقبولة.

أي قضية تعتبر اليوم غير عادلة، أو معارضة لحكم العقل القطعي ساقطة من الاعتبار وان كانت في الماضي تعتبر حكما شرعيا. فكما يمكن نسخ الأحكام الشرعية بالأدلة اللفظية من قبيل الكتاب والسنة، كذلك يمكن نسخها بالدليل العقلي. في الحقيقة نسخ الحكم هو كشف عن كونه مؤقتا وعائدا لفترة خاصة انتهى أمدها.

اذا لم يقر أحد بهذا الدور للعقل في استنباط الأحكام الشرعية وتفسير القضايا الدينية؛ معناه انه يعتبر الأحكام والقضايا الدينية أمورا تعبدية، تقليدية، وغير قابلة للتوجيه العقلاني، ولا النقاش والتفاوض. فهذا المنحى وان كان سائدا في الاسلام التقليدي والتاريخي، لكن لا محل له من الاعراب في الاسلام الحداثي.

يعتقد المثقفون الاسلاميون بأن انحطاط المسلمين وزوالهم الحضاري بدأ منذ انتصار التيار الأشعري على النهضة العقلية للعدلية والمعتزلة. ففي الحقيقة هم استمرار الخط

العقلاني للمعتزلة والعدلية. أكد الكتاب المقدس . القرآن . على التعقل كثيرا، وطلب من مخالفيه ان يأتوا ببرهان ان كانوا صادقين. فمن الطبيعي ان يطلب الآخرون نفس المطلب من المسلمين وهو ان يبرهنوا على مبادئهم الدينية. واقامة البرهان ليس سوى التحاكم للعقل والاقرار بالعقلانية. العلماء المسلمون التقليديون يقرون انه لا يجوز التقليد في الأمور الاعتقادية، ويجب ان يستدل المسلم على ما يعتقد به.

بعبارة أخرى لا نقاش على عقلانية الأمور الاعتقادية، وكذلك لا نقاش في كون منطق الأمور العبادية هو الحب والتسليم، لكن كل الاختلاف بين الاسلام التقليدي والحداثي هو في الأحكام الشرعية الغير عبادية، والتي تسمى فقها بـ(المعاملات). وهي تشمل جميع الأمور الحقوقية بما فيها الأحوال الشخصية، والتجارة، والقانون الجنائي، والحقوق المدنية والدولية. لا يعتبر الاسلام الحداثي هذا القسم من الدين (أحكام المعاملات او قسم الحقوق) تعبديا وتقليديا محضا، ويرى ان ادراكات العقل معتبرة في هذا المجال.

بعبارة أخرى يعتبرون هذا القسم من الدين ايضا تابعا للأحكام العقلانية، وبتحكيم هذه الضابطة وملازمتها وهي العدالة، يعتبرون الكثير من أحكام هذا المجال، أحكاما مؤقتة ومتغيرة ومنسوخة. وفي المقابل الاسلام التقليدي يعتبر معيار الاسلامية هو الالتزام بهذه الأحكام الحقوقية كما كانت في عصر النزول وتطبيقها. من الواضح ان الاسلام الحداثي من أجل ان يطبق منهجه على الأحكام الحقوقية بحاجة الى علم أصول فقه جديد. علم يصبح أساسا لعقلانية الشريعة. وفي الحقيقة هذه العقلانية تصبح محرك الاجتهاد الحديث.

من الواضح ان تعريف هذه العقلانية وتحديد ثغورها ومدى اعتبارها، وأساليب تقييمها يتطلب بحثا فنيا وتخصصيا بعيدا عن الصخب الاعلامي. والآن من المناسب ان نرى ان هذه العقلانية اقرب لأي العقلانيات الحديثة؟ ومن أيها ابعده؟ ما هي العدالة التي تعتبر محور الأحكام الشرعية؟ وأين موقعها من التصنيفات الحديثة؟

ما زال المثقفون الاسلاميون في أول الطريق، وأمامهم طريق طويل وصعب.

### الأصل الثالث: الحق الدائم في حرية انتخاب نهج الحياة

مدى حق التدخل في تدين الآخرين، من أهم الأمور التي تميز الاسلام التقليدي عن الحدائثي. فلو لم يراع احد ابناء المجتمع الاسلامي أحكامه، هل للآخرين ارغامه على الالتزام بها؟، وهل يجوز استخدام القوة والعنف لهذا الغرض؟

يتمسك الاسلام التقليدي بأحكام من قبيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد، والعقوبات، والحدود، والتعزيرات لإثبات ان الناس اذا لم يلتزموا طواعية؛ فيجب ارغامهم ولو باستخدام القوة. طبعاً قدر الحاجة ولا يجوز الافراط فيها. لأن الاحكام والحدود الالهية يجب ان تراعى على اي حال كان.

يعتبر الاسلام الحدائثي المجتمع الذي يصنعه الاسلام التقليدي مجتمعاً مغلقاً ومبنياً على القهر والغلبة، وما يطبق نتيجة الضغوط هي ظواهر عارية من روح الدين. فالايمان الديني لا يتحقق بالاجبار، لأنه من جنس المحبة، فهل يمكن خلق المحبة بالزجر والأوامر؟ سوف يشيع النفاق والتظاهر والتلون، نتيجة القهر والاجبار بدل الايمان الديني، وتشيع حالة النفور من الدين واهمال الفروض الدينية بدل اقامة الدين. فلكل انسان ان يرغم نفسه على كل ما يحب، ولكن ليس له ارغام الآخرين على ما لا يرتضون، مهما اعتبرنا ذلك الامر حقاً.

علاقة (الأنا والآخر) علاقة قرينة بالإرادة والحرية. استعمال القوة والعنف في هذه العلاقة ممنوع اطلاقاً. فكما انا حر في انتخاب ديني ونهج حياتي، كذلك الآخرون لهم نفس الحق والحرية. فإذا رأيت ما انتهجه غيري خطأ، ليس من حقي ان أفرض عليه ما أراه انا صحيحاً. في مثل هذه الظروف استطيع، وبل يجب علي ان اهيب الظروف التي من خلالها يتوصل لخطأه، وينتخب الطريق الصحيح، ولكنه اذا لم يقتنع ليس من حقي ان أرغمه؛ فهو بمحض ارادته انتخب ما أراه انا باطلاً، ويوم القيامة سوف يدفع ثمن عمله.

لا معنى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكثر من لزوم توفير جميع المتطلبات الثقافية اللازمة للمعروف، وجعل الموانع القانونية والثقافية في طريق الشر. فمع وجود

الدولة ليس لأحد من المواطنين ان يستخدم القوة أو التهيب والرعب لتأديب الآخرين، أو ارشادهم. ثمرة نهج الاسلام الحداثي هو (الاسلام الاقناعي) وثمره نهج الاسلام التقليدي هو (الاسلام الاجباري).

يعتقد المثقفون الاسلاميون انه من دون احترام فردية الافراد وحرية الانتخاب الفردية لا يمكن الحديث عن الكرامة الانسانية. من الواضح انه بناء على حرية الانتخاب قد لا يكون ما ينتخبه الأفراد حقاً من منظرنا. لكن لا يستطيع ان يحدد هذا الانتخاب سوى القانون العادل، وهو القانون الذي يساهم في تدوينه جميع افراد المجتمع، وهو القانون الديمقراطي. اذا، اي شكل من أشكال الضغط على الناس باسم الدين والشريعة ممنوع. وبهذا النهج يسان حق الحرية الفردية لكل فرد من خطر اعتداء الآخرين عليه. ولا يحق لأحد بحجة الواجب الشرعي ان يتدخل في حياة الآخرين، ناهيك عن بلوغ هذا التدخل درجة العنف والضرب والاعتداء.

لا ننسى ان حق الأفراد في الانتخاب ليس أمراً استهلاكياً، يستخدمونه مرة واحدة وينفذ. حتى نقول انهم اختاروا مرة، ويجب عليهم ان يعيشوا الى الأبد في ظل انتخابهم الاول. بل هو حق دائم، فبإمكانهم ان يبطلوا انتخابهم السابق، أو أن ينتخبوا أجزاء من مجموع الدين للالتزام والعمل بها. وهذا الحق يدل على الجواز بالنسبة لهم لا الصواب. فلا تلازم بين هذا الحق وصحة انتخابهم. وعدم الاعتراف بهذا الحق بمعنى تجويز الاكراه في الدين وهو يتعارض مع الامر الخالد (لا إكراه في الدين).

#### الأصل الرابع: إمكان التقنين العام بناءً على القيم الدينية

الأصول الثلاثة الماضية كانت فوارق الاسلام التقليدي عن الحداثي. والآن وصل الدور لسؤال أخطر. المثقفون الدينيون برفضهم للجزمية في تفسير النصوص الدينية، وقبول العقلانية في فهمه، والاعتراف بحرية الافراد في انتخابهم دخلوا وادي الحداثة والعصر الحديث. والآن وصل الدور لبيان الفارق بينهم وبين الحداثيين الغير دينيين.

على أقل التقادير توجد ثلاث نقاط افتراق بين المثقفين الدينيين عن غير الدينيين:



**الأول:** المتدينون والمثقفون منهم (سواء المسلمون، أو المسيحي، أو اليهود)، يعيشون في دائرتهم الخاصة على ضوء الدين، ويؤمنون بالله واليوم الآخر ويتأسون في سلوكهم الأخلاقي بالمثل الدينية. ملتزمون بالمناسك الدينية والعبادة والدعاء.

**الثاني:** المثقفون الدينيون في المجال العام وفي التعامل مع الآخرين ايضا ملتزمون بالأخلاق والضوابط الدينية. فلو فرضنا اصبح اقبال عام على منهج المثقفين الدينيين، واقتنعت الغالبية بأن هذا النهج يضمن سعادتهم أكثر من أي نهج آخر. ففي مثل هذه الحالة سوف يتصدى هؤلاء بالطرق الديمقراطية للشأن العام، وثم سوف يتبنى هذا المجتمع الأحكام والحدود الدينية عن طواعية واختيار تام. فعلى سبيل المثال في مثل هكذا مجتمع سوف يمنع القانون بأساليب ديمقراطية العلاقات المثلية، أو حرية العلاقات الجنسية خارج نطاق الزواج لا سيما قبل الزواج، أو اشاعة السكس والعنف من قبل وسائل الاعلام العامة، أو تمنع اسقاط الجنين ما عدى موارد الضرورة، أو ان تدافع قانونيا عن التعليم الديني في المدارس الابتدائية العامة.

**الثالث:** لا ريب ان في مثل هكذا مجتمع يكون رسم السياسة العامة (Public Policy Making) متأثرا بالقيم والضوابط الدينية. تحديد السياسة العامة اكبر وأوسع من التقنين. يسعى المتدينون في هذه المرحلة الى الحفاظ على كرامة الانسان، العدالة والاخلاق. حلول من قبيل الديمقراطية وحقوق البشر ما استطاعت ان تملي خلاء الاخلاق والعدالة والكرامة. وبالضبط هنا صرّح المفكر الفرنسي، آل كسي دوتوكويل بحاجة الديمقراطية للدين.

اذا وجد المفكر الوطني المصالح الوطنية مغايرة لحقوق البشر، أو العدالة، أو الأخلاق، أو الكرامة الانسانية، ما الذي يمنعه ان يقدم المصالح على هذه القيم لولا الايمان الديني والوجدان الاخلاقي؟، أو لو أصبح ثمن صعود الدخل القومي، الفقر المغدق لشعب آخر، ما الذي يذم هذا الشكل من التنمية سوى الدين والاخلاق الدينية؟

لا يصطدم المثقفون الغير دينيين مع الدينيين في دائرة حياتهم الخاصة، لكن اختلافهم الشديد في مجالي تحديد السياسة العامة، والتقنين. لأن الغير دينيين يعتقدون بأن

مقتضى الحداثة هو ان يكون الدين أمراً شخصياً، ولا يحق له ان يتدخل في الشأن العام، لهذا لا يمكن التفكيك بين الحداثة والعلمانية، أي التفكيك بين وضع السياسات العامة والتقنين والدين. فماهية الحداثة هي العلمنة، ولا تقبل بتدخل الدين في وضع السياسات العامة والتقنين ولو طلب اغلب الناس ذلك، لأن في هذه الحالة سوف تهدر حقوق الأقلية التي لا تؤمن بذلك الدين؛ فلا يحق لأحد ان ينقض جوهر الحداثة وماهيتها وهي العقلانية العلمانية.

في المقابل يجب المثقفون الدينيون بأنه من حقوق جميع الأفراد ان يضعوا القوانين على أي أساس يرغبون به، او يحددوا المسار العام لحركة المجتمع. لكنه من البديهي ان الأقلية يجب ان تتمتع بفرصة الانتقال الى الأغلبية، وفيما اذا صار لهم تأييد عام، هم يدونون القوانين ويرسمون حركة المجتمع بناء على ما يرون من قيم. وثم الحقوق الأساسية من قبيل حق حفظ الحياة، حق حرية ابراز المعتقد، حق تحديد المصير، حق التمتع بالقضاء العادل مكفولة ومضمونة للجميع دون استثناء. لهذا لا يحدث أبدا دكتاتورية الأغلبية والاعتداء على حقوق الأقلية.

في موارد الاختلاف بين المثقفين الدينيين وغير الدينيين، والتي ضربنا لها أمثلة متعددة، لا توجد عقلانية واحدة يمكن التحاكم لها، أو بلغة فلسفية نقول الأدلة متكافئة. فكل من الجانبين له أدلته العقلية التي لا تقنع الطرف الآخر. في مثل هذه الحالة، الحل العملي – لا النظري – هو الحل الديمقراطي، أي الرجوع لرأي الأكثرية؛ لانتخاب أحد المنهجين ليكون حاكماً في المجتمع. فإذا وصل المتدينون بالآراء العامة لسدة الحكم، وبقوا خاضعين في بقائهم للرأي العام، ليس لهم خلال فترة حكمهم ان يحددوا السياسات العامة للبلد، أو التقنين في الموارد الخلافية التي تكون أدلتها متكافئة، وفق قيمهم الدينية، هذا ليس سوى (طابو حديث)، ودوغمائية حديثة، لا دليل عليها اطلاقاً. كون العلمانية خطأ احمر للحداثة لا يمكن تجاوزها، وعلى المجتمعات المتدنية ان تقبل بقوانين وسياسات لا تؤمن بصحتها اطلاقاً، ليس سوى فرض الرأي على الآخرين، وتحميل الاصول الموضوعية باسم العقلانية.

ليس للحدثة جوهر أو ماهية حتى يخاف على ضياعها. فالجوهر والماهية للأمور الحقيقية لا الاعتبارية. اضافة لهذا، هل ان الحدثة مقدسة حتى يخاف على قداستها من التدينس؟ طبعاً لا ننكر ان الحدثة الغربية كانت ملازمة للعلمانية، ولكن هل المجتمعات المسلمة مرغمة على اتباع تجربة أوروبا وأمريكا حرفياً؟

### خلاصة الكلام

التعامل الانتقادي مع الحدثة (بدل الانحلال فيها) يقتضي ان يؤكد المثقفون المسلمون (نظراً لما مضى) على كونهم مسلمين تماماً وفي نفس الوقت حداثويين تماماً، وان كانت الحدثة على طريقتهم الخاصة. فلا الاسلام ملك صرف للمسلمين التقليديين حتى يخشوا الخروج منه أثر مخالفتهم، ولا الحدثة ملك المثقفين العلمانيين والغير متدينين حتى يخشوا الخروج من الحدثة أثر مخالفتهم.

الاسلام الحداثي رغم أنف التقليديين والأصوليين والمثقفين العلمانيين والغير متدينين آخذ بالنمو والانتشار في جميع المجتمعات المسلمة. وأصبح اليوم واقعا، لا يمكن التغاضي عنه.

## الإبستمولوجيا تفكير في المعرفة العلمية الحديثة

محمد حسين الرفاعي\*

"يحدث أن يكون السبيل إلى الحقيقة، هو الحقيقة"

أحمد شاملو

هذا البحث في موقع يضع نفسه أمام قلة، أو لربما واحد.. لمن في مقدوره السير في دهاليزه اللولبية، من أجل التعرف إلى عالم العلم، في حقل الفهم والإستيعاء.. هذا الذي يجد سعادته في معاناة التفكير ومخاطرته، مدفوعاً، إلى ذلك، من قِبَل هَمِّه المعرفي - الذي يتضمنه الفردي، لا المعرفي المأسسي. وعليه، فهو يقطع مع:

1. المعرفة الشائعة والسائدة المتعلقة بالإبستمولوجيا، التي تتمثل في تقديم تعريف

جاهز عنها.

2. لغة حِرْفِيي عالم العلم.. هؤلاء الذين نطلق عليهم تسمية "أولياء الفهم"، الذين يمتلكون إجابة جاهزة عن كل شيء ولكل شيء؛ الذين يمتلكون أجوبة حتى أكثر من الأسئلة المنبثقة في رؤوسنا.

\* - مدير تحرير مجلة قضايا إسلامية معاصرة. الجامعة اللبنانية - معهد العلوم الإجتماعية.

3. فخامة العبارة والجمالية اللغوية.

والبحث يقطع، لأنه يرى، بمنطق ومنحى خاص به، في الرؤية والتفكير، أن عقبة في وجه التعرف إلى الإيستيمولوجيا، تتمثل في النقاط هذه؛ فستبدو، بعد حين، المسافة التي يأخذها في التعامل مع "التعريفات الأستاذية" صريحة وجلية.

ولكن، أين يقع البحث والباحث؟ يقع البحث والباحث في موقع إيستيمولوجي.

### [I] عن التعرف إلى عالمٍ نظريٍّ منتقلٍ إلينا.. في ضرورة الإيستيمولوجيا

نسعى جاهدين، نحن الذين نقطن البلدان التي ينتقل إليها العلم من الغرب، إلى التعرف إلى العلم، والتعريف به. وغالباً ما يكون هذا السعى يأخذ صورة من الصورتين الآتيتين:

1. إما أن يكون التعلم عبر التعرف إلى النظريات والمناهج العلمية في صورتها المنتقلة إلينا من الغرب وكما هي.

2. وإما أن يكون التعلم عبر نقد النظريات والمناهج العلمية في صورة ترى النظريات والمناهج بحاجة دائمة إلى التبيئة؛ غالباً ما تكون المواقف السياسية تنعكس على هذا التعرف.

ومع ذلك، تقبع الممارسات العلمية، في مجتمعاتنا، في عالم نظري منتقل إلينا من الغرب. ويغيب عنا، ويُغيب، التعلم والتعرف إلى النظريات والمناهج في صورة عالم نظري يطلب منا، على الدوام، ممارسة التفكير فيه، من أجل وعيه. أي، نحن نحتاج، في سبيل التعلم، إلى أدوات فهم، نمارس من خلالها العلاقة مع العالم النظري الذي ينتقل إلينا.

ولكن، ما هي أدوات الفهم هذه؟ وكيف تمكّنتنا من التعلم؟ وما هي طبيعة العلاقة مع العالم النظري هذا، وخصوصيتها، وماهيتها؟ وبكلمة واحدة: كيف نقرأ العلم المنتقل إلينا من الغرب؟

← نحتاج إلى أدوات الفهم، قبل أن نكون نحتاج إلى أدوات إنتاج المعرفة.

← وتأخذ هذه الـ"قبل" جدارتها من: من أجل إنتاج المعرفة العلمية، ينبغي، على من يسير في هذه الطريق، التسلح بأدوات فهم تسمح له التعرف إلى ما سبق وأن أنتج.

← تمر الطريق المؤدية إلى فهم أدوات الفهم، من أجل رسم الصورة الذهنية المتعلقة بعالم العلم، من حيث هو جملة نظريات ومناهج علمية منتقلة إلينا، بعدة محطات:

المحطة الأولى: التعرف إلى حقل العلم والممارسة العلمية بواسطة الإبستمولوجيا

المحطة الثانية: التعرف إلى حقل الإبستمولوجيا في بلدان العلم في الغرب

المحطة الثالثة: التعرف إلى حقل أدوات إنتاج المعرفة الذي يتضمن حقل العلم

## [II] ماهية الإبستمولوجيا

أن نقول ماهية الشيء، أن نقول ماهية الحقل، يعني ذلك، مما يعنيه، من أين وبماذا يكون هذا الشيء؟ وما هو؟ وكيف هو؟

هذا الذي يكون عليه الشيء، وكيف هو، ومن أين يوجد، وكيف يكون، نسميه ماهية الشيء.

فإذن، من أين تأتي الإبستمولوجيا؟ وبماذا تكون وتُحدّد الإبستمولوجيا؟ وما هي الإبستمولوجيا؟ وكيف؟

← السؤال عن الإبستمولوجيا، والتساؤل عنها، سؤالٌ وتساؤلٌ عن أصلها، وبما هو سؤالٌ عن أصلها، هو سؤالٌ عن مصدرها، ومَرَجَع جوهرها.. ولأنه سؤالٌ عن مصدرها، هو سؤالٌ عن ما تستمد منه الإبستمولوجيا وجودها وإستمرارها في الوجود.

← تنبع الإبستمولوجيا من علاقة متبادلة، بين الإبستمولوجي (عالم الإبستمولوجيا)، وبين ممارسته، من جهة، وبين ممارسة الإبستمولوجي لتفكيره في العلم، وبين العلم، من جهة أخرى.

ولكن، كيف يكون الإبستمولوجي إبستمولوجياً؟ ومن خلال / وبواسطة أي شيء؟

إنه يكون كذلك، عن طريق ممارسته الإبتيمولوجية، منظوراً إليها كـ"شيء"، والممارسة الإبتيمولوجية هي التي تجعل من الإبتيمولوجي أن يبرز، ويُعرف بوصفه إبتيمولوجياً.

فإذن، الإبتيمولوجي (عالم الإبتيمولوجيا) هو أصل الإبتيمولوجيا؛ والإبتيمولوجيا هي ماهية الممارسة التي يقوم بها الإبتيمولوجي. ولا وجود بالأساس لأحدهما دون وجود الآخر.

← وإذا كان وجود الإبتيمولوجيا مرهوناً بوجود الإبتيمولوجي الذي يمارس ممارساته الإبتيمولوجية، وإذا كانت الممارسات الإبتيمولوجية التي تمارس بواسطة الإبتيمولوجي مرهونة بوجود الإبتيمولوجيا.. فهذان الوجودان، لا يمكن أن يكونا، ولا يمكن أن يوجدوا، ولا يمكن أن يحضرا، إلا عبر وجود ثالث.. وحضور ثالث.

وفي تعابير أخرى، إن الإبتيمولوجيا والإبتيمولوجي، لا يحمل أحدهما الآخر وحده. الإبتيمولوجيا والإبتيمولوجي هما، دائماً، في علاقتهما المتبادلة، وفي روابطهما في ما بينهما، موجودان وحاضران من خلال حضور ووجود ثالث، له أولوية، في الوجود، عليهما.. هذا الثالث، هو العلم. هو الممارسات العلمية.. هو النظريات والمناهج العلمية الممارسة من قبل العلماء، والمعتمدة من قبلهم.

← ذلك الذي تستمد منه الإبتيمولوجيا معنى وجودها، ويستمد منه الإبتيمولوجي معنى وجود ممارسته، ويأخذ منه المواد الخام، التي يجردها وينظرها في تركيب ذهني نطلق عليه تسمية "الممارسة الإبتيمولوجية"، هو العلم.

فإذن، الإبتيمولوجيا تحيا، وتوجد، وتحضر، وتكون، في الممارسة الإبتيمولوجية: أو العمل الإبتيمولوجي، أو النشاط الإبتيمولوجي، أو الأثر الإبتيمولوجي؛ ولكن، ما هي هذه التي تُدعى ممارسة إبتيمولوجية؟ وكيف يمكن أن تكون الممارسة إبتيمولوجية؟ وبماذا تتميز عن غيرها من الممارسات؟ لماذا هي مميزة، بالأساس؟

تعني الممارسة الإبتيمولوجية، النظر، من قبل الإبتيمولوجي، إلى العلم على أنه

ذلك الشيء الذي يقع في الخارج.. ذلك الذي يقدم نفسه، من الخارج.

ذلك الذي يتعد عنه الإبستمولوجي، ويأخذ مسافة منه.. بغية دراسته والتفكير به، وفهمه.. ولكن، الإبستمولوجي الذي يفكر بالعلم، هو من جهة أخرى، يفكر في العلم. فكيف يمكن لهذا الحال أن يكون؟

← حينما يتعد الإبستمولوجي عن العلم، أي حينما ينظر إلى العلم على أنه يقع في موقع خارج ذاته، وحينما ينظر إليه كشيء Thing، عندئذٍ، وعندئذٍ فقط، يفكر الإبستمولوجي بالعلم<sup>1</sup>، أي يدرس العلم، ويدرس النظريات والمناهج العلمية المعتمدة من قبل العلماء، في عصر بذاته، أو في عصور مختلفة، ويقوم بمقارنتها، بغية فهمها وإدراكها ووعيتها.. إنه، في هذه الحالة، يكون يفكر بالعلم خارج العلم.. شرط ألا تفهم هذه الـ"ب" على أنها "بواسطة" أو "من خلال".

← حينما نقول أن العلم شيء.. يعني ذلك، أنه يطلب منا أن نعيّنه ونحدده.

← ومن جهة أخرى، حينما يكون الإبستمولوجي، إبستمولوجياً وعالمياً، في لحظة معرفية واحدة، حينها، كما أنه يفكر بالعلم خارج العلم، يكون يمارس العلم داخل العلم.. وهذا يعني، أنه يفكر في العلم.

بيد أن، إذا كان الإبستمولوجي يفكر في العلم: يمارس العلم داخل العلم (يكون التفكير هنا مؤطراً بالنظريات السيّدة والسائدة والمُعتمدة)، وإذا كان يفكر بالعلم: يفكر بالعلم خارج العلم.. فلا يمكن للتفكير أن يمارس، سواء كان تفكيراً ب / أو تفكيراً في، في لحظة معرفية واحدة.

لأن: لكي يتمكن من دراسة ممارسة العلم من الداخل، ينبغي عليه أن ينتظر حتى إنتهاء الممارسة، لتكون الممارسة، موضوعاً يضاف إلى الموضوع الذي يدرسه وبنينه. وهذا لا يحدث إلا بعدَ اللحظة المعرفية التي تنتهي فيها الممارسة.

<sup>1</sup> - شرط ألا يعتبر التفكير بالعلم، على أنه التفكير بواسطة العلم.



كيف؟ ولماذا؟

ينطلق التفكير، في هذه النقطة، من تساؤل يفرض نفسه على الوعي:

أَيُفَكِّرُ الْعِلْمُ فِي ذَاتِهِ؟ أَوْ أَيْمَكِنُ لِلْعِلْمِ أَنْ يُفَكِّرَ فِي ذَاتِهِ؟

أولاً، إن لم يكن، فيما لو إفتراضنا، حَقْلان مُتمايزان: حقل العلم، وحقل الإبستيمولوجيا، لما وُجِدَت الإبستيمولوجيا، بالأساس.

فإذن، يعني حضورُ الإبستيمولوجيا، فيما يعني، ذلك الحقل المختلف عن حقل العلم، وعن النظريات والمناهج العلمية.. وذلك لأن لا وجودَ لمصطلحاتٍ ومفاهيم وموضوعاتٍ علمٍ، مجانية في العلم، والمعارف العلمية.

ولكن، ما هو هذا المختلف عن العلم؟ ومن أين يأتي إختلافُهُ؟ وكيف يأتي؟

بهذا السؤال، وبوساطتِهِ، في حقل النقاش الدائر حول إختلاف الحقلين، نكون على مستهل الطريق المؤدية إلى التعريف بالإبستيمولوجيا والتعرف إليها.

في الحقيقة، لا يمكن أن نتعرف إلى الإبستيمولوجيا إلا عَبْرَ السير على خطوات إبستيمولوجية؛ أي إن السبيل إلى الإبستيمولوجيا ينبغي أن يكون إبستيمولوجياً. وعليه، فإن التعرف إلى الإبستيمولوجيا، والتعريف بها، يكون تعرفاً إبستيمولوجياً.

ثانياً، إن العلم، بواسطة العالم، لا يُفَكِّرُ فِي ذَاتِهِ، ولا يستطيع أن يفكر في ذاته؛ إنما العلم، بواسطة العالم أو الباحث، يمارس ذَاتَهُ، بغية تشييد بناءه الخاص.

وفي النتيجة، تَتَعَيَّنُ الإبستيمولوجيا، وتُحَدَّدُ Determinate، بواسطة الممارسة الإبستيمولوجية للإبستيمولوجي، من جهة، وبواسطة وجود عالم متكامل يُطلق عليه تسمية عالم العلم، من جهة أخرى. فإذا كانت الإبستيمولوجيا تتعين، فهي تُعَيَّنُ أيضاً.. ماذا تعين؟ تعين عالم العلم.. كيف تعين عالم العلم؟ بواسطة نقد العلم، وتحديد قيمته الموضوعية، وتبيان المعوقات والعقبات والمشكلات والمعضلات في ممارسة التفكير في العلم.

### [III] من الممارسة في العلم.. إلى التفكير في الممارسة

إن الإبستمولوجي يتميز عن غيره من العلماء، عن طريق ممارسته. من أين يأتي هذا التمايز؟

← لا تكفي الإشارة إلى ممارسة الإبستمولوجي حتى تنتهي معها مفاعيل التمييز بينه وبين العلماء الآخرين؛ إنما تكتمل مع ممارسة العلماء للعلم، ومع تبيين مميزاتها. ولنميز بين الممارسة الإبستمولوجية، عند الإبستمولوجي، وبين الممارسة العلمية، عند العالم أو الباحث أو الطالب أو الأستاذ أو المفكر، لا بدّ من الإحاطة بممارسة العالم العلمية.

← لا يتعامل العلم مع مفاهيم وموضوعات علمٍ خالدة وأبدية.. ولأنه لا يتعامل مع المفاهيم الأبدية، فإنه لا يمتلك معنى واحداً خالداً أبدياً.

← فكما موضوعات العلم: المفاهيم، هي في طور التغيّر والتبدّل والتحوّل المستمر، فكذلك العلم ومعنى العلم، ليس في حالة من الإستقرار والثبات والسكون.

← ما يكون، اليوم، علماً، قد يكون، غداً، لا علماً.

ما هذا الذي نسميه لا علماً؟

في الحقيقة، إننا بواسطة التعرف إلى اللاعلم، نتعرف إلى العلم. وبواسطة هذا التعرف، وهذا التعرف فحسب، نتعرف إلى الممارسة العلمية.

يعني اللاعلم، 1- إما الأفكار الشائعة- اليومية- العادية، 2- إما الأفكار العلمية

الماضية، التي حلت محلها أفكار علمية جديدة، أثبتت المعاينة Observation علميتها.

تتسم لغة اللاعلم في الأفكار الشائعة اليومية العادية، بقربها الشديد إلى المحسوس، ولأنها قريبة جداً إلى المحسوس، ولأن تفصيلات المحسوس لا متناهية في عددها، ولأنّ هذه اللغة تستمد وجودها من ما هو ظاهري وواقعي والموجود أمام أعيننا، ولأن هذا الظاهري والواقعي والموجود أمام أعيننا محليّ وخاص ومتغير من بيئة إلى أخرى؛ لهذه الأسباب، ومع إجتماعها دفعة واحدة، يعني اللاعلم ذلك الذي يتميز بلغته ومفاهيمه

وأفكاره بواسطة التجريد الموضوعي المحكوم بشروط الحياة اليومية، الذي ينتج عنه معرفة خاصة ومحلية، لا عامة ولا عالمية.

فكل فكرة، في اللاعلم، ولغته، تتكون من تفصيل واحد من تفصيلات الواقع المحسوس.. إن اللاعلم، وإستناداً إلى هذه الممارسة، يمارس بناء المعطى، وليس بناء المعطيات.. إنه لا ينظر في العلاقات والروابط بين التفصيلات الواقعية المحسوسة في شكل تركيبات ذهنية مجردة، ولا ينظر في الوظائف التي تؤديها، ولا ينظر في وظائفها المتبادلة التي تؤديها تجاه بعضها البعض؛ وبالتالي، ليس مطروحاً عليه تجريد الواقع وتنظيره في وعاء ذهني ينتج عنه تركيب ذهني مجرد، يسمح بفهم التفصيلات الواقعية المحسوسة فهماً علمياً.. إن اللاعلم، محكومٌ بالظاهري الجزئي المجزأ.

والظاهري الجزئي المجزأ هو هذا الذي تم فصله عن الظاهري الآخر.. وبالتالي تمّ القضاء على علاقاته مع الظاهري الآخر، ومع غيره.

لهذا، وبناءً عليه، لا يكون اللاعلم منضبطاً ومقيداً ومحكوماً بقواعد ضابطة، وتقاليدي معترف بها.. وإن اللاعلم ليس له علاقة بالعلاقات Relationships بين التفصيلات الواقعية المحسوسة من جهة، ولا له علاقة ببنائها عن طريق تجريدها بواسطة إستخدام المكونات النظرية التي تقدمها الفكرة (الفكرة التي ينطلق منها الباحث في دراسته) في تركيب ذهني نطلق عليه تسمية معطيات Donnes. فكل شيء، في اللاعلم، معطى جاهزاً يسير من تلقاء نفسه، ليس له علاقة، أو على الأقل لا تُرى علاقته بالمعطيات الأخرى.

← وهذا لا يعني، إن هذا الذي يُسمى اللاعلم لا يستخدم في العلم.. إنه يستخدم بفعل تحطيمه أولاً من قبل العالم، وإعادة بنائه وصياغته وتركيبه.

← من أين تأتي عملية الصياغة والبناء وإعادة التركيب؟

بهذا السؤال، وبواسطته، وبوساطته، وعن طريقه، تظهر علمية العالم في مسرح الموجود من النظريات والمناهج العلمية المعتمدة من قبل علماء زمانه: علماء عصره. فإما أن يكون العالم قادراً أن يقدم فكرة توفر مكونات ومسائل نظرية صالحة لبناء التفصيلات

الواقعية المحسوسة في شكل تركيبات ذهنية مجردة نطلق عليها تسمية معطيات، ويبرر علمية فكرته عن طريق المعاينة، وإما أن تكون علميته علمية لا علمية.. وأن تكون فكرته فكرة لا علمية.

← نحن نطلق على ممارسة العالم للعلم، تسمية "علميَّةٌ هو" .. وعلى الرغم من أن هذه العلمية تتوقف على مباني الذات، ذات العالم، والتفاعل المتبادل بين هذه البنى وبين الموضوع، إلا أنها علمية تتوقف على مدى نجاح العالم في تطبيق النظريات والمناهج العلمية المعاصرة له، السائدة والقائمة والسيدة.. المقصود من مدى النجاح، هو أن يكون العالم قادراً على تقديم فكرة تكون جزءاً أو عنصراً أو تفصيلاً أو مكوناً من الأفكار العلمية الأساسية التي أثبتت المعاينة علميتها.

← وهو بذلك، كما يبني موضوعه هو، موضوع بحثه، يبني بواسطة هذا البناء وبوساطته، موضوع العلم. وعليه، تتوقف علمية العالم على عمليتي البناء هاتين.

← وإذا كانت علمية العالم تتوقف على عملية البناء، فهي لا يمكن أن توجد إلا عن طريق ثالث.. ووجود ثالث الذي هو بدوره الأول بمعنى آخر، هو الذي يحدد ويعين ويضبط علمية العالم من جهة، وعلمية البناء من جهة أخرى. هذا الثالث هو معنى العلم الحديث، ومعنى المعرفة العلمية الحديثة: المعرفة ما بعد القرن الثامن عشر.

وفي النتيجة، لأننا نتكلم عن الممارسة في العلم الحديث، ومعناها، ولأننا نتكلم عن الممارسة في المعرفة العلمية الحديثة ومعناها، فلا بد من التفكير بالمضامين النظرية الكامنة في معنى العلم الحديث، ولمجرد أن نقول "التفكير ب"، يظهر على السطح المعنى الذي يكمن في الممارسة الإبستمولوجية للإبستمولوجي.

#### [IV] معنى العلم الحديث.. ومعنى المعرفة العلمية الحديثة

أن نقول العلم الحديث، يعني ذلك أن نقول ذلك المختلف عن العلم القديم: أن نقول ذلك الذي يتميز بهويته عن هوية العلم القديم: علم ما قبل القرن الثامن عشر.

← يعني العلم، ما قبل القرن الثامن عشر، تحديداً في القرون الوسطى، إن المعارف

العلمية هي معارف دينية.. ولذلك صيغت آنذاك الموضوعات اللامفكر بها.. وعليه، كانت المعرفة في القرون الوسطى، تُنقل.. وكان ناقلها رجل الدين، والرجال المخولون من قبل رجل الدين لأداء مهمة النقل.

فإذا كان السؤال: ما معنى العقل، في المعرفة العلمية، ما قبل القرن الثامن عشر؟

تكون الإجابة: العقل هو النقل.

← تعني الأمور والموضوعات اللامفكر فيها، في تلك الأيام، تلك الأمور التي يعجز الباحث من حيث كونه إنساناً، في الوصول إلى حقيقتها وكنهها.. فكانت ترجع إلى العلة الأولى..

← لعبت الميتافيزيقا، والتفكير الفلسفي المبني على المنهج الاستنباطي الدور الأساسي في نقل المعارف يومذاك.

← كانت النصوص الدينية المصدر الأول ومرجع جوهر العلم.

لعب الانقلاب في الرؤية إلى الإنسان والكون والطبيعة: إلى العلم، الذي رسم معالمه إيمانويل كانت<sup>2</sup>، دور الانتقال من العلم القديم إلى العلم المختلف عنه.. العلم الحديث. وصار عصر الأنوار نقطة الإنطلاق للعلم الحديث.. وبذلك تحول البحث العلمي، وتغيرت معالمه.

فإذا كان السؤال: ما هو العقل، في المعرفة العلمية الحديثة، ما بعد القرن الثامن عشر؟

تكون الإجابة: العقل هو الصانعُ والخالقُ والمُنجزُ والمُنْتِجُ.

لكن، ما هي معالم هذا التغيير؟ وكيف أصبح العلم؟ وبماذا تحدد؟

يتعلق التساؤل، هنا، بماهية العلم، ما بعد القرن الثامن عشر، وخصوصيته وحقيقته. وإنه

<sup>2</sup> - أنظر بصدده بتفصيل: عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض، تعريب: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دون تاريخ.

بهذا التعلُّق، يقول إن التساؤل عن ماهية العلم، لا يعني الإهتمام بحقيقة التجربة العلمية اليومية في الحياة، ولا يعني الإهتمام بما يقود إلى الحقيقة، ولا يعني التطابق بين نتائج البحث العلمي في حقل العلم، وبين الواقع المعاش؛ إن تساؤلاً عن ماهية العلم، ما بعد القرن الثامن عشر، هو تساؤلٌ يوجهنا إلى هذا الذي يميز، وحده، كل علم، من حيث كونه علماً.

يقول كارل بوبر في هذا الصدد: "ليس العلم نظمة قضايا يقينية وهو كذلك ليس نظمة تصبو إلى الوصول بتقدم مطرد إلى منتهى (غاية) وعلماً ليس علماً (معرفة بالمعنى اليوناني)، فهو لا يستطيع بلوغ الصحة أو بلوغ الاحتمال... ومع ذلك، فليس للعلم قيمة حيوية وحسب، وقيمه ليست بقابلته للإستعمال وبفوائده وحسب: ومع أنه لا يستطيع بلوغ الصحة أو الاحتمال فإن التعطش الفكري وحب المعرفة هما الدافعان الأقوى للبحث، لأي بحث كان"<sup>3</sup>.

← وما يميز، اليوم: في العصر الحاضر، كل علم على أنه كذلك، هو التقيد، والإنضباط في ممارسة القواعد الموضّعة؛ وهذا التقيد والإنضباط، في تطبيق النظريات والمناهج القائمة، يمارس من قبل الذات: ذات الباحث.

فالتفكير بالقواعد الموضّعة، التي لا تُستخرج إلا بعد التفكير بعملية الإنتقال من العلم، ما قبل القرن الثامن عشر، إلى العلم، ما بعد القرن الثامن عشر، يكون محدداً بماهية وخصوصية وحقيقة العلم الحديث.

على من يسلك طريق التفكير، المؤدية إلى فهم العلم الحديث، التوقف عند المحطات التالية:

المحطة الأولى: لا توجد معرفة علمية من دون دورة إنتاجية.. ومهما اختلفت

<sup>3</sup> - كارل بوبر، منطق البحث العلمي، تعريب: د. محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص 296-298.

وتباينت دورة إنتاجية عن الأخرى، فإنها، بالأساس، موجودة.. وهي التي تؤدي إلى ولادة المعرفة.

**المحطة الثانية:** تتحدد الدورة الإنتاجية للمعرفة العلمية، بواسطة ذات الباحث من جهة، وبواسطة الموضوع المعطى من جهة أخرى.

**المحطة الثالثة:** حسب الإتجاه المعرفي التي تنخرط فيه الدورة الإنتاجية للمعرفة العلمية، يكون الموضوع المعطى إما العلامات الخارجية التي يراها الباحث ويشاهدها ويلاحظها ويشعر بها (خارج الموضوع هو الموضوع)، وإما ماهية الموضوع وكنهه وحقيقته التي تجر الباحث إلى معرفة ما يكمن فيه من حقائق (داخل الموضوع هو الموضوع).

**المحطة الرابعة:** تُضبط العمليات في الدورة الإنتاجية لصناعة المعرفة، عن طريق العلاقات والروابط المتبادلة بين عقل الباحث، وبين حواسه، من جهة، وبين الباحث والموضوع من جهة ثانية، وبين ما تنتجه العلاقات والروابط المتبادلة بين عقل الباحث وبين حواسه، وبين الباحث والموضوع، وبين مؤسّسة العلم، من جهة ثالثة.

يلفت ميشيل فوكو الأنظار إلى هذا الواقع، بقوله في هذا الصدد: "إن "جمعيات الخطاب" تنجز وظيفتها بشكل مختلف جزئياً، ووظيفتها هي الحفاظ على الخطابات وإنتاجها، لكنها تفعل ذلك لكي تجعل هذه الخطابات تتداول في مجال مغلق، ولئلا توزعها إلا وفق قواعد مضبوطة، وبدون أن يؤدي هذا التوزيع نفسه إلى تجريد أصحابها منها.. ولربما كان فعل الكتابة، كما تم تنظيمه اليوم في مؤسسة الكتاب، وفي منظومة الطبع والنشر، وفي شخص الكاتب، ربّما كانت إرغامية بالتأكيد"<sup>4</sup>.

فإذا كان السؤال: بواسطة من يتلقى الباحث تلك التعليمات لإنتاج المعرفة؟

<sup>4</sup> - ميشيل فوكو، نظام الخطاب، تعريب: د. محمد سيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص 30-32.

تكون الإجابة: بواسطة الأكاديميات، وبواسطة المؤسسات التعليمية، وبواسطة الأساتذة، وبواسطة النظام المعرفي السائد، وبواسطة أي وسيلة أخرى من وسائل التعليم، في عالم العلم في عصر معين.

المحطة الخامسة: تُغزبُ حصيلة الدورة الإنتاجية: المعارف العلمية المنتجة، عن طريق مؤسسة العلم، أي عن طريق الأفكار والتقاليد والمبادئ والقواعد العامة الضابطة والعادات الجماعية التي تمارس من قبل العلماء في عالم العلم، والتي يتلقاها العالم: صانع المعرفة، من الخارج، والتي يسبق وجودها وجود العالم.

يقول فوكو في هذا الصدد: "يمكن دوماً أن يقال ما هو حقيقي في مكان خارجي غير ملائم؛ ولكن المرء لا يكون واقعاً ضمن ما هو حقيقي إلا عندما يكون مستجيباً لقواعد "شُرطة فكرية" يتعين عليه بعثها في كل خطاب من خطابه.. إن الفرع المعرفي، مبدأً لمراقبة عملية إنتاج الخطاب؛ فهو يعين له حدوداً بواسطة لعبة هوية تأخذ شكل عملية بعث دائم.. إن الصورة الأكثر إصطناعاً والأكثر وضوحاً لمنظومات الحصر هاته مكونة مما يمكن أن ندرجه تحت إسم "الطقوس" <sup>5</sup>.

في الحقيقة، إن ما يجرنا للتفكير، حسب فوكو، في هذه النقطة، هو تفكيك العلم إلى وحدات جزئية (جزئيات)، لتتمكن المؤسسة التحكم بالعلم، عبر الهوية الخاصة العائدة إلى جزء داخل كل.

المحطة السادسة: ما ينتج عن عملية الغرلة، يسمى معارف علمية.

يؤدي التوقف عند هذه المحطات، إلى قناعة مفادها إن التوقف عند هذه المحطات، لا يمكن أن يكون كافياً في فهم ماهية العلم.

ونحن إذا توقفنا عندها، فذلك كان بغية الانتقال منها، إلى الموقف الذي إتخذ من خلال العلم الحديث، في التعامل مع ذاته.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص 27-29.



فكيف يتعامل العلم الحديث مع ذاته؟ وكيف يقدم نفسه؟ ويكشف عنها؟ وكيف يمكن للعلم الحديث أن يكون؟

← في الحقيقة، تقول لنا، بديهيات العلم الحديث، إن العلم، يتضمن معنى بناء المعرفة وصناعتها وإنتاجها وإنجازها، فكما الرأس مال يصنع السلع، فالعلم كذلك يصنع وينتج المعارف العلمية. ولأنه هو الذي أنتجها يوصفها، ويسمها "علمية".

← وهو بذلك، وبواسطة إعطاء المعارف هذه الصفة، يقطع، أتم القطع، مع لغة وأفكار ومفاهيم المعرفة اللاعلمية: المعرفة الشائعة - اليومية - العادية - السائدة. كيف يقطع؟ إنه يضع نفسه معياراً، تقاس عليه، وتُميز عن طريقه وبواسطته المعارف العلمية عن اللاعلمية منها.

"يمكن التعرف إلى العلوم كافة، إستيمولوجياً، في تطورها المعاصر، كمجالات فكرية، تقطع، قطعاً واضحاً، مع المعرفة العامة".<sup>6</sup>

← إنه يوجد ويستمر في الوجود، بواسطة علاقته الثنائية: بالعالم من جهة، وبالعالم من جهة أخرى.

← ولأن العلم بحاجة دائمة ومستمرة للوجود، وللإستمرار في الوجود، فإنه يحتاج، حتى يمارس وجوده وإستمراره في الوجود، إلى وجود المعارف العلمية وإستمرار إنتاجها.

← ولأن هذه المعارف لا توجد ولا تنتج ولا تكون إلا بواسطة العالم.. الباحث.. في علاقته بالعالم.. الموضوع.. لهذا السبب، تفرض ثنائية الذات (الباحث) - الموضوع، نفسها على العلم، وتمارس وجودها في عالم العلم.

<sup>6</sup> - غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تعريب: د. بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، الطبعة الأولى، بيروت، 1999، الفصل السادس: المعرفة العامة، والمعرفة العلمية، ص 187-213.

وفي تعابير أخرى، لأنَّ المعرفة العلمية الحديثة تقطع، كما يفرض ذلك العلم الحديث نفسه، أتم القطع، مع المعرفة الشائعة- العادية- السائدة؛ ولأنَّ المعرفة العلمية الحديثة تُصنع وتُنْتِج وتُبنى وتُنْجَز، فلا بُدَّ من وجود العالم: الباحث: الذات: الذي يصنع المعرفة وينتجها، وذلك لا يمكن أن يكون إلا كما يحدده العلم، وتضع أسسه مؤسَّسة العلم، ويضعه أساساً لوجوده، وتميز وجوده عن وجود العلم ما قبل القرن الثامن عشر؛

لهذه الأسباب، ومع إجتماعها دفعة واحدة، تظهر على السطح ثنائية الذات- الموضوع. وهذه الذات يطلق عليها العلم تسمية الذات العارفة؛ أي تلك التي بإستطاعتها أن تعرف الموضوع وتدرسه وتفهمه وتبنيه. وهو يطلق هذه التسمية، لأنَّه هو، هو وحده، الذي يحدد لهذه الذات كيفية معرفة الموضوع، وبالتالي بناءه. إضافة إلى أن ذلك الموضوع المعروف، أيضاً وأيضاً كذلك. أي يتحدد ويحدد ويميز عن غيره من الموضوعات عن طريق ما يقوله عالم العلم.

وعن طريق عمليات الإختيار والانتقاء والتميز التي يمارسها، ويدسُّها في ذات الباحث.. إنه يُرَبِّي الباحث، على أن يكون كما يريد هو(العلم) أن يكون(الباحث)، عبر المؤسسات الأكاديمية- التعليمية.

لماذا؟ لأن من دون الباحث والباحثين، ومن دون الممارسة العلمية، والممارسات العلمية.. ينعدم العلم في الوجود.. وينتقل إلى عدمه.

من جهة أخرى، يكون الباحث أو العالم، الذي يصنع المعرفة وينتجها، من حيث كونه إنساناً، أمام طريقتين لإنتاجها، فإما أن ينتج المعرفة عن طريق العقل، إما أن ينتجها عن طريق الحواس.

ولمجرد أن نقول إنتاج المعرفة عن طريق العقل، يعني ذلك أن نقول إنتاج المعرفة بواسطة الإنطلاق من فكرة حاضرة في عقل الباحث، إلى الملاحظة- ملاحظة التفصيلات الواقعية المحسوسة.

وأن نقول إنتاج المعرفة عن طريق الحواس، يعني ذلك، أن نقول إنتاج المعرفة عن

طريق الإنطلاق من ملاحظة التفصيلات الواقعية المحسوسة إلى رسم الفكرة في عقل الباحث.

وفي النتيجة، تظهر على السطح، بالضرورة، ثنائية الفكرة- الملاحظة، أي الإستنباط - الإستقراء.

هكذا يكشف العلم عن ذاته، ويقدم نفسه، عَبْرَ التفكير به.

وبناءً على ما ذكر، تعني الممارسة العلمية، تطبيق النظريات والمناهج العلمية المعتمدة في لحظة t من الزمن، في عصر بذاته، عن طريق الباحث أو العالم أو الأستاذ الجامعي أو الطالب.

وهذا التطبيق: الممارسة العلمية، يكون منضبطاً ومقيّداً ومحكوماً بما تقوله وتحدده تلك النظريات والمناهج.

وما عداه، يكون لا علماً.. أو قُلْ، إنه لا يكون علماً في اللحظة t ذاتها.

هذه هي الممارسة العلمية، إنها تطبيق لعالم العلم، من جهة، وعن طريق التطبيق بناء عالم العلم، من جهة ثانية، وعن طريق البناء وإستمراره وإستمرار عالم العلم، من جهة ثالثة.

هكذا يستمد العلم معنى وجوده، ومبرر وجوده، ومعنى إستمراره في الوجود، بواسطة ذلك التطبيق، وتلك التطبيقات: الممارسات العلمية.. المحددة من خلال ما تقوله تلك النظريات والمناهج.

**[V] فكرة التقدم العلمي في المعرفة العلمية الحديثة.. وتقدم التفكير في فكرة التقدم**

**العلمي**

أن نتساءل عن التقدم، يعني ذلك، أن نتساءل: كيف وبماذا وصل العلم إلى "الآن"؟ إلى حاضر العلم؟

← يرتبط التقدم، في ما يبدو لي، بفكرة الصيرورة.. فكل تقدم هو إنتقال من حالة a إلى حالة b، وكذلك الإنتقال من حالة b إلى حالة c.. وهكذا دواليك.

← يحدث هذا الإنتقال، بتتالي وتعاقب الإنتقالات، في وعاء زمني يتضمن لحظات زمنية، منذ النشأة إلى الآن.

← النشأة؟ أي نشأة تلك التي نشأ فيها وولد التقدم؟

- لأن الحديث عن التقدم العلمي، ولأن التقدم صيرورة، ولأنه إنتقال من... ← إلى...؛ فيعني ذلك، أن فكرة التقدم العلمي تتضمن معنى الإنتقال والصيرورة والتغير التي تحدث في وعاء زمني يشتمل على اللحظات التي رسمت وترسم معالم العلم ما بعد القرن الثامن عشر إلى الآن.

- ولأن الذات لا تتوقف عن صناعة وبناء وإعادة صياغة الموضوع، موضوعها هي، ولأنها تستمر في خلقه وإنجازته وإنتاجه، فلا يمكن للصيرورة العلمية أن تتوقف.

← ولكن، لِمَ الإستمرار في البناء المستمر للموضوع؟

- لأن البنى الداخلية للذات العارفة تختلف، وبذلك، تختلف ذوات الباحثين من جهة، ولأن ذات الباحث، أي باحث، لا ترى إلا موضوعها هي.. لا الموضوع. فلا وجود للموضوع من دون الذات.. وتفاعل البنى الداخلية للذات (ذات الباحث) والموضوع القابع هنالك.

- يستمد الموضوع، في أي بحث علمي، معنى ومبرر وجوده من الذات، كما تستمد الذات، في أي بحث علمي، معنى ومبرر وجودها من الموضوع.

← يؤدي الإختلاف العائد إلى البنى الداخلية للذات، وإختلاف الباحثين، إلى إستمرار التقدم العلمي في الوجود.

← لمجردّ حضور هذا الإختلاف من جهة، وحضور التفاعل بين الذات والموضوع من جهة أخرى، فلا بدّ من أن يدل ذلك إلى أن السلع المنتجة: المعارف البشرية، عن طريق الدورة الإنتاجية للمعرفة، تختلف وتباين وتتمايز، في طبيعتها، عن بعضها البعض.

على الرغم من الإختلاف والتباين والتمايز بين المعارف البشرية الناتج عن إختلاف

الذوات، إلا أن هذا الحال لا يحول دون تشابهها وتناغمها وتطابقها في بعض الأوجه. فيكف يمكن لهذا الحال أن يكون؟ الإختلاف والتباين بينها من جهة، والتشابه والتماثل من جهة أخرى؟

في الحقيقة، يرسم حقلان في العلاقة بين العلم في عصر بذاته، وبين المعارف العلمية:

← حقل تماثل وتشابه المعارف في إنتمائها إلى العلم: الكل المعرفي.. فالعلم داخلها، أي حضور العلم، حضور الكل المعرفي في كل معرفة: سلعة، من المعارف: السلع.

← حقل إختلاف وتباين المعارف في إنتمائها إلى العلم: الكل المعرفي: الرأسمال.. فكلها داخل العلم؛ أي حضور كل معرفة: سلعة: منتج معرفي، من المعارف: السلع: المنتجات المعرفية، في الكل المعرفي: المعرفة العلمية ككل.

ولكن، مع كل هذا، لم نجد، إلى الآن، عن السؤال الذي يركز عليه عملنا.. نشأة؟ أي نشأة تكون للتقدم؟

سبق وأن قلنا إن العلم يضع نفسه معياراً وقياساً تقاس عليه، وتُمَيِّز الأفكار واللغة والمفاهيم العلمية عن غيرها، في عصر بذاته، في لحظة t من الزمن المعرفي.

### [VI] المعيار العلمي الكاشف لطبيعة التقدم العلمي

إذا تساءلنا، داخل عالم العلم: حقل العلم، عن التقدم وماهيته وخصائصه وطبيعته. تكون الإجابة عن التقدم العلمي في العلوم الحديثة المعاصرة منقسمةً إلى إجابتين ممكنتين متاحيتين:

الإجابة الأولى: يحصل التقدم عن طريق تطبيق النظريات والمناهج العلمية المعتمدة من قبل العلماء في عصر بذاته، وعن طريق التطبيق هذا يحصل التنقيح المعرفي المستمر، وتحسين النظريات والمناهج تلك.. وفي هذه الحالة، تكون الصيرورة المعرفية إنتقالاً من

حالة  $a_t$  إلى حالة  $a_{t+1}$ .. ولكن، حالة  $a$ ، تبقى هي هي، مع الإضافات، سلباً أو إيجاباً، التي تطرأ عليها. (نفترض أن حالة  $a_t$  هي حالة النظريات والمناهج في لحظة  $t$  من الزمن المعرفي)

**الإجابة الثانية:** يحصل التقدم العلمي، عن طريق اللحظات الثورية، أي ضرورة تفلت اللحظات الثورية من النظريات والمناهج العلمية في لحظة  $t$  من الزمن.. ويكون الانتقال إلى لحظة  $t+1$  من الزمن المعرفي إنتقالاً من حالة  $a$  للعلم: عالم العلم.. إلى حالة  $b$  لعالم العلم. حيث تختلف  $a$ ، أشد الاختلاف، عن  $b$ .. ينوجد هذا الإنتقال ويكون عن طريق لحظات الإبداع المعرفي، والخيال، والحدس المتفلسف من السائد، والشجاعة في طرح المختلف، والجسارة في تحطيم السائد... إلخ، في عالم العلم.

فإذن، نحن أمام تقدمين علميين، إستناداً إلى المعيار المعرفي الذي كشف لنا، طبيعة التقدم المعرفي، ومن ثم صنّفه.

#### الأول: التقدم عبّر التنقيح المعرفي المستمر

**الثاني:** التقدم عبّر اللحظات الثورية، والإنتقال في رؤية العالم من قبل العالم.

"لقد سقطت مع سقوط وهم اليقين، إحدى أهم العقبات أمام البحث.. لم يكن هذا الوهم عقبة أمام طرح الأسئلة الجريئة فحسب بل كان عقبة أيضاً أمام التفحص الصارم والأمين... إن ما يجعل من المرء عالماً، أو رجل علم، ليس تملكه للمعرفة وللحقيقة التي لا تتزعزع، وإنما بحثه الدؤوب والنقاد، من دون مراعاة لأحد، عن الحقيقة."<sup>7</sup>

"نعتقد إن بالإمكان التحدث عن مرحلة رابعة بالفلسفة الكونتية (نسبة إلى أغوست كونت)، بفعل الثورات العلمية المعاصرة، وهي المرحلة التي يكون العالم فيها قادراً على القطع بين المعرفة العامية - الشائعة - اليومية - العادية، وبين المعرفة العلمية.. إن مجرد حضور الطابع غير المباشر، لتحديدات الواقع العلمي، والكشف العلمي، والبحث العلمي،

<sup>7</sup> - كارل بوبر، منطق البحث العلمي... ص 300-301.

في فكرة القطع، يضعنا أمام مملكة وعالم إستيمولوجي جديد.. لا يمكن إعتبار العالم عالماً، أو الإستيمولوجي إستيمولوجياً من دون أن ينتبه لفكرة القطع...<sup>8</sup>

مع هذه الأفكار، التي يبثها كارل بوبر وغاستون باشلار في سماء الإستيمولوجيا الجديدة، وفي تشديدها على الطابع غير المباشر للعالم العلمي، تظهر ضرورة التعامل مع التقدم العلمي، إستيمولوجياً، من خلال النظر إلى العلوم كافة، من موقع معرفي، لا بد أن يكون خارج مملكة العلم.. موقع من خلاله يُرى عالم العلم بوصفه صورة يرسمها عالم.

### [VII] الإستيمولوجيا والتقدم العلمي

توصلنا في الحديث عن الإستيمولوجيا، إلى نتيجة مفادها: إن الإستيمولوجيا، توجد وتُمارس وجودها، عبّر الممارسة الإستيمولوجية للإستيمولوجي. والممارسة الإستيمولوجية للإستيمولوجي تقوم على أساس عالم العلم. فلو لا عالم العلم، ولو لا الاختلاف بينه وبين الإستيمولوجيا، لما وجدت الإستيمولوجيا، عن طريق الممارسة الإستيمولوجية، بالأساس.

ولكن، كيف يتعامل الإستيمولوجي مع التقدم العلمي؟ كيف ينظر إليه؟

← إن الإجابة عن هذا التساؤل، تقتضي الإجابة، أولاً، عن التساؤل: كيف يحضر التاريخ المعرفي في الإستيمولوجيا؟ ولهذا، نجيب عن التساؤل الأول، في اللحظة المعرفية التي نتمكن فيها من الإجابة عن التساؤل: كيف يحضر التاريخ في الإستيمولوجيا؟ في الحقيقة، نحن بواسطة التساؤل الثاني، نجيب عن التساؤل الأول.

← كيف يحضر التاريخ في الإستيمولوجيا؟ والممارسة الإستيمولوجية؟

<sup>8</sup> - غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تعريب: د. بسام الهاشم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، الطبعة الأولى، بيروت، 1999، الفصل السادس: المعرفة العامة، والمعرفة العلمية، ص 187-213.

تندرج الإجابة عن هذين التساؤلين، بتعريف قضيتين، والتعرف إليهما، على الوجه الآتي:

**القضية الأولى:** إنَّ الإبستمولوجيا هي الحكم على التاريخ المعرفي لعلم من العلوم، أو التاريخ المعرفي للعلوم كافة.. ولا وجود لحكم من دون إختزال.

ماذا يعني "الحكم على"؟ وكيف يمكن له أن يكون؟ ماذا عن "الإختزال في"؟ كيف يتم الإختزال؟ ولماذا؟

في الحقيقة، إنَّ الإبستمولوجي الذي يأخذ على عاتقه مهمة التفكير بالعلم. يكون أمام / ويتعامل مع عدد كبير، كبير جداً من المفاهيم والأفكار واللغات والنظريات والمناهج العلمية والمنتجات المعرفية.. فلنضع هذا العدد الكبير أمام الوعي: إنَّ العدد الكبير من المعارف، يقول لنا، وقبل كل شيء، إستحالة الإحاطة به كله. فما هو الحل؟ وماذا ينبغي على الإبستمولوجي فعله، للإحاطة به؟

1- العالم في حقل العلم، والإبستمولوجي (عالم في حقل الإبستمولوجيا)، شخص واحد.. ولا يعود الإختلاف بينهما إلى الإختلاف بين شخص وآخر.. إنما يقوم الإختلاف على كيفية إستخدام العقل، من قبل موقع معرفي يختلف عن موقع معرفي آخر. فلا يمكن للعالم في حقل العلم، أن يستخدم عقله، في التعامل مع العالم الإبستمولوجي، كما يستخدم عقله داخل عالم العلم.. ولا يمكن أن يكون موقع العالم في حقل العلم، نفسه، موقع الإبستمولوجي في حقل الإبستمولوجيا.

لذلك، ولذلك فقط، قلنا بأن التعرف إلى الإبستمولوجيا، ينبغي أن يكون تعرفاً إبستمولوجياً، من قبل من يستطيع أن يستخدم عقله، إستخداماً مختلفاً، من موقع معرفي مختلف عن موقع العالم في العلم.. إنه موقع من يرى الحركة في عالم العلم من الخارج.. فلنقلها بلغة الشعراء: إنه الفرق بين رؤية المدينة من قبل الطائر المحلق فوقها، من الخارج، وبين رؤية المدينة من قبل الفاعل المجتمعي المتفاعل مع الفاعلين المجتمعيين الآخرين، من داخل المدينة.



2- نقول إستخدام العقل، بكيفية مختلفة، وذلك يعني، إنّ الإستيمولوجي الذي يفكر بعالم العلم، ويدرسه، ليعيه، إنما يفعل ذلك، بغية تحديد مصدر المعارف البشرية من جهة أولى، ومدى فاعلية تلك المعارف في إستخدامها الوظيفوي الذي يخدم شكلاً من أشكال الممارسة العلمية، في نموذج للبحث العلمي، من جهة ثانية، وتحديد وتعيين حدود الممارسة الإستيمولوجية التي يقوم بها، من جهة ثالثة.

← ولأنّ الإستيمولوجي، من حيث كونه إنساناً، يمتلك طريقين في إنتاج تفكير بالعلم: تفكير بالتفكير العلمي: معرفة إستيمولوجية، فإمّا إنتاج التفكير عن طريق العقل.. وإمّا إنتاجه عن طريق الحواس.

← لأنه يتعامل مع معارف بشرية، سبق وأن أنتجت، يستحيل عليه أن ينتج التفكير بالتفكير العلمي، بالحواس.

← فلا يبقى أمامه، من حيث كونه إنساناً، إلا إستخدام العقل، والإنطلاق من فكرة، تكون حاضرة في العقل، لإنتاج تفكير بالتفكير العلمي.. ولأنّه ينطلق من الفكرة، فإنّه، بالضرورة، يشيد طريقاً إستنباطياً، للسير عليه، بإتجاه ما يفكر به.. أو قلّ إنه يضع نظارات إستنباطية.. ليسير وينوجد في فضاء عالم العلم.

← فإذن، الممارسة الإستيمولوجية، أياً كانت، تنطلق من فكرة، يكون مطلوباً من صاحب الممارسة، الكشف عن مضمونها، وعن مكوناتها، وتحديدتها، ورسم حدودها.

← ولأنّ الفكرة هذه، تتضمن معنى التفكير بالتفكير العلمي، ومعنى التفكير بالإنتاج المعرفي، يعني ذلك إنّ الإستيمولوجي الذي يأتي إلى عالم العلم، ليمارس فكرته، إنما يأتي لتشييد بناء نظري على الأبنية النظرية في حقل العلم.. بناءً نظرياً يكون شاملاً للأبنية تلك.. إنها فكرة تمارس في فكرة الباحث العلمي.. وما المجرى إلى حقل العلم، من قبل الإستيمولوجي، إلا لغرض معاينة فكرته هو.

← الفكرة، في الإستيمولوجيا، وفي الممارسة الإستيمولوجية، بناءً وتركيباً وصياغة نظرية.. إنها هندسة خاصة، معمارية خاصة، تربط بين عدد كبير من التفصيلات

النظرية المجردة في عالم العلم، في تركيب ذهني مجرد، يجرد التجريد العلمي.

← ومع هذا، إن الفكرة، لا تجرد التفصيلات كلها، بل تجرد جزءاً منها.. إنها تمارس الإستقراء الناقص داخل الإستنباط.. لأنها تحيط بعدد من التفصيلات النظرية المجردة الحاضرة في عالم العلم، وتحوي في مقدماتها عدداً من الجزئيات ولا تحصيها كلها. أي جزئيات؟ جزئيات متمثلة في تفصيلات محددة ومعينة، في حقل العلم، من قبل الإبستمولوجي.

← إن الإبستمولوجي، وإستناداً إلى ما قيل، هو معمارٌ عالم العلم.. وسعيه للوصول إلى ما هو كلي ومثالي ونموذجي، إنما هو سعيٌ لإختزال العلم في فكرته هو. إختزاله إلى ما يقوله عقله. وعن طريق هذا الإختزال، الناتج عن إستقراء ناقص داخل الإستنباط، يحكم على العلم، ويدسُّه في مُعَلَبٍ أنتجته الفكرة.. فكرة الإبستمولوجي.

"من أجل أن نفهم وظيفة تاريخ العلم ومعناه يمكن أن نعارض نموذج المختبر بنموذج المدرسة أو المحكمة، نموذج مؤسسة أو مكان تصدر فيه الأحكام على ماضي المعرفة وعلى معرفة الماضي. إلا أن الأمر يقتضي، ها هنا، قاضياً. من هو هذا القاضي يا ترى؟ إن الإبستمولوجيا، هي المدعوة إلى أن تقدم للتاريخ مبدأ الحكم، وتضع نفسها قاضياً. وذلك بأن تعلمه آخر لغة نطق بها علم ما... وأن تسمح له على هذا الأساس أن يتراجع إلى الماضي، وإلى حدود اللحظة التي تكف فيها هذه اللغة عن أن تكون مفهومة أو قابلة للترجمة أو قابلة للفهم إلى لغة سابقة أقل صرامة وأشد بساطة."<sup>9</sup>

في الحقيقة، تتجاوز المسألة، النظر إلى التاريخ، والنظر إلى من ماضي المعارف إلى الآن، والحكم عليها، إلى ممارسة عالم الإبستمولوجيا، وتعامله مع المعارف العلمية.. ما هو هذا الحكم الذي يطلقه الإبستمولوجي؟ وما معناه؟ وما طبيعته؟

<sup>9</sup> - جورج كانغلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تعريب: د. محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2007، ص 37-57.

← ينقل التفكير بالتفكير العلمي، الإيستيمولوجي من التفكير إلى الحكم على التفكير العلمي.

← يكون الحكم على التفكير حُكماً يتسم بمعيار معرفي يصنف وينمذج ويقسم الكل المعرفي، معتمداً في ذلك على مقدمات إيستيمولوجية.

← لأنّ الإيستيمولوجي يتعامل مع الكل المعرفي، يعني ذلك، أنه لا بدّ من دراسة التراث المعرفي، أي لا بدّ من الإحاطة بتاريخ العلم، وتاريخ العلوم.. وتاريخ الإنتاج المعرفي.

← لمجرّد الإحاطة بتاريخ الإنتاج المعرفي، يكون مطلوباً من الإيستيمولوجي:

1- نقد التاريخ، ونقد تاريخ الإنتاج المعرفي. فكيف يمكن لما يُنقد أن ينمو ويتجاوز النقد؟ عن طريق:

2- تبيين المعوقات والعقبات المعرفية التي مرّ بها، وتعثّر بها العلم والعالم.

3- تقديم ما ينبغي تقديمه لتجاوز المعوقات والعقبات المعرفية.

القضية الثانية: يحضر الماضي العلمي في الإيستيمولوجيا عن طريق إنبعائه في الحاضر العلمي، وإستحضاره.. والطريق التي يسلكها الإيستيمولوجي تكون طريقاً محكومةً بحكمة فهم ترى أن الحاضر العلمي، والتفكير به، إنما يقوم على أساس التفكير بالماضي العلمي، والعقبات التي مرّ بها.

تحدد المسألة عند الإيستيمولوجي، في معرض دراسته للعلم، بالإجابة عن التساؤل الآتي: كيف يتم النظر إلى التاريخ العلمي؟ وما هذا الذي يسمّى تاريخاً علمياً؟

← لأننا نتكلم عن المعرفة العلمية الحديثة، ونبحث فيها، فيعني تاريخ العلم، تاريخ المعرفة العلمية الحديثة.. منذ نشأتها، بعد القرن الثامن عشر.

← يتضمن تاريخ العلم، تاريخ تطور النظريات والمناهج العلمية.. تاريخ تغيير الخطاب العلمي.

"عوض أن تذهب الحفريات (جينالوجيا المعرفة) إلى إعتبار الخطاب لا يتكون إلا من سلسلة أحداث متجانسة (الصياغات الفردية)، فإنها تبين في سُمْكِ الخطاب ذاته عدة مستويات من الأحداث الممكنة: مستوى العبارات ذاتها في إنبثاقها الفريد، مستوى ظهور الموضوعات، وأنماط التعبير، والمفاهيم والإختيارات الإستراتيجية (أو التحولات التي تصيب الإختيارات القائمة)، مستوى إشتقاق قواعد التكوّن الجديدة.."<sup>10</sup>

← يتضمن تاريخ تغيّر الخطاب العلمي، معنى الحركة الدائمة والمستمرة بفعل ديناميات النقد والنقد المضاد داخل عالم العلم.

← يأخذ الإبستمولوجي المضامين النظرية للنقد والنقد المضاد بمثابة المواد الخام التي تتوفر بواسطة الإنطلاق، في النظر إلى تاريخ العلم، من ما بعد القرن الثامن عشر إلى الآن، لصياغة تركيبه الذهني الذي يسمح له بتصنيف ونمذجة الإنتاجات المعرفية في قوالب ذهنية.

وفي النتيجة، لأننا نتكلم عن تاريخ المعرفة العلمية الحديثة، ولأن تاريخ النظريات والمناهج العلمية هو تاريخ تغيّرها، ولأن التغير نابع من النقد والنقد المضاد داخل عالم العلم، ولأن الإبستمولوجي يأخذ على عاتقه تصنيف ونمذجة الإنتاجات المعرفية، لكل هذه الأسباب، ومع إجتماعها دفعة واحدة، يكون تاريخ العلم الفضاء الذي يعمل فيه، ويدرس فيه، الإبستمولوجي، من جهة، وتكون الإبستمولوجيا نوعاً من التفكير، لا علماً من العلوم، من جهة أخرى.

فلنعد إلى التساؤل الذي إنطلقنا منه، تحت هذا العنوان الفرعي: "الإبستمولوجيا والتقدم العلمي".

← أن نفكر بالإبستمولوجيا والتقدم العلمي، يعني ذلك أن نفكر بالعلاقات والروابط

<sup>10</sup> - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تعريب: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، الطبعة الثالثة، الفصل الخامس: التغير والتحولات، ص 153-164.

فيما بينهما. ولأنَّ التقدم العلمي الذي نقصده، هو التقدم الحاضر في المعرفة العلمية الحديثة، يعني ذلك، التفكيرَ بتحوُّلٍ وتغيُّرٍ وتبدُّلٍ داخل الإنتاج المعرفي الحاصل عن طريق مشاريع البناء المختلفة والمتباينة، التي صُمِّمَت وصيغت ومورست من قبل العلماء والمفكرين والباحثين في التاريخ الممتد مما بعد القرن الثامن عشر إلى الآن.

← ولأننا أمام مشاريع بناء، وليس مشروعاً واحداً، يعني ذلك الاختلاف المفضي إلى التعدد والتنوع فيما بين مشاريع البناء.

← بُني تاريخ العلم الحديث، والمعرفة العلمية الحديثة، مستنداً إلى التعدد والتنوع والاختلاف؛ فمنذ نشأة المعرفة العلمية الحديثة بدأ التعدد.

← ينتقل التعدد، ونرمز إليه بحرف  $M$ ، (Multitude)، من تعددٍ حاضر في مشاريع إنتاج المعرفة في لحظة  $t_1$  من الزمن، ونرمز إليه بـ  $M_{t_1}$ ، إلى تعددٍ حاضر في مشاريع إنتاج المعرفة العلمية في لحظة  $t_2$  من الزمن، ونرمز إليه بـ  $M_{t_2}$ .

← لأنَّ ديناميات عالم العلم الداخلية، متغيِّرة، وليست في حالة من الثبات والإستقرار (إما بفعل عوامل داخلية في عالم العلم، وإما بفعل عوامل من خارج عالم العلم)، فالتعدد كذلك.

← لا بدَّ، للإحاطة بالتعدد، وتغيُّراته، من ربطِ الحاضر المعرفي بماضيه.

يقول هيغل في هذا الصدد: "إن ما يشكل فلسفتنا ليس له وجود حقيقي إلا في إرتباطاته، وأنه وليد تلك الإرتباطات، فالتاريخ لا يعرض علينا حركة أمور غريبة عنا، بل أنه يقدم لنا صيرورتنا نحن، صيرورة معارفنا... إن ذخيرة العقل الواعي بذاته، تلك الذخيرة التي تنتمي إلى عصرنا، لم تولد بصفة مباغثة، ولم تنبع من أرض للزمن الحاضر. إنها تراث، وبعبارة أدق إنها حصيلة عمل جميع الأجيال السابقة للجنس البشري."<sup>11</sup>

<sup>11</sup> - أقوال هيغل مأخوذة من: عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والآيدولوجيا، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، 1993، ص 21-24.

"إن تاريخ الفكر، هو عرض للحظات هذا الفكر ودرجاته كما توالى عبر الزمان.. وعليه، في تاريخ الفلسفة لا نكون أمام ماضٍ بالرغم من كوننا أمام تاريخ"<sup>12</sup>.

← فإذن، يستحيل على الإبستمولوجيا، التي تمارس وجودها بفعل الممارسة الإبستمولوجية، أن تكون، إلا بالنظر إلى التقدم المعرفي، مرتبطاً، بالتاريخ المعرفي، تاريخياً.

← نظراً لإرتباط الإبستمولوجيا بالتقدم المعرفي، ووفقاً للتعدد المتغير في حركة التاريخ المعرفي، لا يمكن لأي ممارسة إبستمولوجية أن تكون ممارسة خالدة. وأسباب ذلك، تعود إلى:

← 1- الفصل والإنفصال بين  $M_{t1}$  وبين  $M_{t2}$ . فإن الميكانيكا المعاصرة، على سبيل المثال، سواء الميكانيكا النسبية أو الكوانتية أو التموجية "هي علوم لا أجداد لها. وما من شك في أن أحفادنا سيهجرون العلم الذي كان يعرفه أجدادنا ولن يجدوا فيه إلا متحفاً من الأفكار وقد أصبحت عديمة الفعالية... إن علماء مثل هذه العلوم، لا مثل لها في الماضي المعرفي، وهو يعطينا مثلاً شديداً للوضوح عن ذلك الإنفصال التاريخي الذي يعرفه تطور العلوم الحديثة"<sup>13</sup>.

← 2- الديناميات الداخلية للعلم، في عصر ما، هي المحددة لطبيعة التعدد. "إن التقدم، يعتبر، تحديداً، تلك الديناميكية المحركة للثقافة العلمية. وهذه الديناميكية هي ما ينبغي أن يهتم بها تاريخ العلوم، بوصفه، الحاكم الذي يصدر حكماً على قيمة العلوم، كي يحول دون أية إمكانية للعودة إلى المفاهيم والأفكار واللغة المغلوطة، التي كانت سائدة في ما مضى"<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> - المصدر نفسه، ص 25.

<sup>13</sup> - غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية... ص 27-44.

<sup>14</sup> - المصدر نفسه.

← 3- إتساع تقسيم الإنتاج المعرفي، وإستحالة الإحاطة به، وتصنيفه ونمذجته.

"لنأخذ مشكلة وحدة المعرفة.. إذا ما كانت هذه الكلمة تعني تركيباً يضع المعارف في منظومة متناسقة، يسميها الوحدة، ويربط فيما بين بعض المفاهيم المؤسّسة، بدعوى أنه يقدم، إنطلاقاً من صياغة تلك المفاهيم، صورة مكتملة شاملة عن معارفنا... وبدعوى أنه يخلق بينها بثورة موحدة من المفاهيم الأساسية القابلة لأن تصبح خصبة بفعل منطقتها الداخلي، إذا كانت وحدة المعرفة، تعني هذه الأمور، فإنني أردُّ بأن هذه المحاولة لن تتحقق إلا في الخيال.. إنها تعتبر ضرباً من الخيال يمارسه ممارسها"<sup>15</sup>.

وفي النتيجة، يقع العلم في موقع الشيء تجاه الإستيمولوجيا، ويستحيل التعرف إليه، والتعريف به، ودراسته، والتفكير به، إلا من الخارج.. ولأنّ الشيء ينتظر من يراه ويسلط الضوء عليه، فإنه دائماً وأبداً ينتظر الباحث الذي يدرسه ليعيه.. يدرس الباحث: الإستيمولوجي الشيء: العلم، من الخارج.. نسمي هذه الدراسة، والتفكير بالشيء، ممارسة إستيمولوجية.. ولأنّ أي دراسة للشيء، لا يمكن أن تكون، إلا بواسطة مسألة ينصب الاهتمام النظري عليها، وتكون المكون الأساسي لفكرة ينطلق الباحث منها، لكل هذه الأسباب، ومع إجتماعها دفعة واحدة، يكون على الإستيمولوجي أن يفكر في الأثر الذي يخلقه العلم: الإبداع العلمي: الأثر العلمي / الممارسة العلمية، في حقل العلم.. ليتسنى له، وليصبح مقدوراً للتفكير في العلم ذاته.

وعن طريق التفكير في الإبداعات العلمية / الممارسات العلمية / الآثار العلمية المخلوقة / المنتجات المعرفية، يلحظ الإستيمولوجي المواجهات فيما بين الممارسات العلمية المختلفة والمتنوعة والمتعددة.. وعن طريق ملاحظة المواجهات: النقد والنقد المضاد، يأخذ الإستيمولوجي على عاتقه تصنيفها ونمذجتها، فيقول:

التصنيف الأول: كذا وكذا وكذا

<sup>15</sup> - ج. ت. دوسانتي، من التوحيد إلى بعث الفراغات - لِمَ الفلسفة؟، تعريب: عبد السلام بنعبد العالي، ومحمد سيلا، ورد في: التفكير الفلسفي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1991.

التصنيف الثاني: كذا وكذا وكذا...

التصنيف رقم n: كذا وكذا وكذا.

وكل تصنيف ونمذجة، يعتمد، أولاً، على المعيار المعرفي الذي يعيّن ويحدد التصنيفات والنماذج، ويفصلها عن بعضها البعض. إن الإبستمولوجي، يُصنّف وينمذج الكل المعرفي.. يتغذى كل تصنيف وكل نموذج عبر النقد الموجه إليه من قبل النموذج الآخر، والنقد المضاد الذي يوجهه النموذج إلى النقد الموجه إليه.

### [VIII] الخاتمة

إذا توهمت فكرة، وظننت أنها الفكرة، يكون في ذلك مؤشر على جمود التفكير الحادث فيها، ضد ذاتها. ففكرة ما، أي فكرة، تقع في حقل مواجهة فكرية بين الإتجاهات والمدارس والتوجهات داخل المدارس، لا يمكن أن تكون الفكرة.

إذن ماذا تكون؟

تكون الفكرة، في عالمها النظري الخاص، لا غير؛ منظوراً إليه، من قبل الحقل، على أنه عالم نظري، لا غير؛ يضع نفسه في حقل صراع مع عوالم نظرية أخرى، في سبيل الفهم.

كيف يكون عالمها النظري؟

يكون يُحدد عن طريق صيرورته الداخلية (صيرورة علاقاته مع الأفكار التي يتضمنها في إرتباطها وإنتمائها إليه في كل يُسمى الفكرة)، من جهة، وصيرورته الخارجية (صيرورة علاقاته مع الأفكار الأخرى التي تكون خارجه، منظوراً إليها على أنها ترسم حدوده من الخارج)، من جهة أخرى.

لقد تساءلنا عن الإبستمولوجيا، وذلك كان في وجهة ترى ضرورة للإبستمولوجيا في التعامل مع النظريات والمناهج العلمية والمعادلات النظرية... إلخ، المتممة إلى حقل العلم في بلدان العلم في الغرب.



## العقلانية الفقهية والعقلانية العرفية

د. أبو القاسم فنائي\*

المشكلة الأساسية التي يواجهها الفقه اليوم، لا تتبع من الفقه نفسه، بل من أسسه ومفروضاته الأخلاقية والمعرفية، أو بعبارة أخرى ناشئة من "العقلانية الفقهية". وهذه الأسس والمرتكزات ليست سوى الأصول والقواعد المسيرة لعملية البحث الفقهي، وهي تحدد للفقهاء من أين ينطلقون في البحث الفقهي، وكيف ينظّمونه، ومن أية منابع يستلهمون، ولأي أدلة يستندون، ومن أيها يجتنبون، وما هي ميزات البحث الفقهي المعترف، وما هو دور وموقع العقل والنقل والعرف والتجربة في عملية الاستنباط الفقهية، وفي حالة تعارض العقل مع الوحي أو الدليل العقلي مع الدليل النقلية ماذا يجب ان نفعل؟ واستفهامات أخرى. نسمي مجموع هذه الأصول أو القواعد بـ"العقلانية الفقهية" أو "أخلاقيات البحث الفقهي". وما نرمي إليه في هذا البحث هو بيان نقاط الخلل في هذه العقلية أو الأخلاقية. وسنخلص إلى ان الحل الأمثل لكثير من الاشكاليات والأزمات التي تواجهها المجتمعات الاسلامية في العصر الحديث تكمن في اصلاح هذه العقلية والأخلاقية.

العقلانية الفقهية من قضايا "فلسفة الفقه" وليست من قضايا الفقه نفسه أو أصول الفقه. وسنشير إلى البون الشاسع بين العقلانية الفقهية الماثلة وما ينبغي ان تتشكل عليه.

تبني الاصلاحات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية في المجتمعات الدينية

\* - أبو القاسم فنائي، باحث وأستاذ جامعي إيراني. ترجمة: مشتاق الحلو.

على "الإصلاح الديني".<sup>1</sup> والإصلاح الديني عادة ما يستعمل بمعنى إصلاح "الفكر" الديني وليس بمعنى إصلاح "الدين" أو "السلوك الديني" للمتدينين. لكن الأمر لا ينتهي إلى هذا الحد، لأن إصلاح الفكر الديني لا يتأتى إلا من خلال إصلاح العقلانية والأخلاقية التي يتغذى منها هذا الفكر. إذ في المجتمعات الدينية يتقدم إصلاح عقلانية وأخلاقية الفكر والبحث على سائر أصناف الإصلاح، وحتى على إصلاح الفكر الديني.<sup>2</sup>

الدليل الذي يمكن صياغته لصالح هذا المدعى هو ان الفساد السياسي والاقتصادي والاجتماعي وغيره يستشري في المجتمع الديني، فيما اذا كان له تبرير ودعم ديني. لهذا السبب، تغدو مقاومة الفساد السياسي والاقتصادي والاجتماعي في هذه المجتمعات رهن إصلاح الفكر الديني، وهذا النمط من الإصلاح لا يتأتى إلا من خلال إصلاح المراكز العقلية والأخلاقية للفكر الديني.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>. لا يجوز ان نخلط بين "الإصلاح" و"التنمية". ولا أدعي ان التنمية الاقتصادية والسياسية وغيرها متوقفة على الإصلاح الديني.

<sup>2</sup>. الانقلاب الذي حصل في الغرب قبل ان يكون في مجال "الاقتصاد" أو "السياسة" أو "الدين"، كان في مجال "العقلانية" و"الأخلاق". العلمانية "السياسية"، أو استقلال المؤسسة السياسية عن المؤسسة الدينية، تعتبر احدي ثمار ونتائج العلمانية "الأخلاقية". العلمانية الأخلاقية تعني استقلال الأخلاق عن الدين وتقدمها عليه.

<sup>3</sup>. هذه النقطة تصدق على عصرنة المعرفة الدينية أيضا. حسب ما يرى الدكتور عبدالكريم سرروش للفهم العصري للدين أربعة معان:

الأول: فهم منسجم مع علوم العصر.

الثاني: فهم متأثر ومستمد من علوم العصر في المدلول والمضمون.

الثالث: فهم كفيل بالاجابة على أسئلة العصر النظرية.

الرابع: فهم كفيل بحل المشاكل العملية للعصر. (سرروش: القبض والبسط النظري للشريعة: نظرية

تكامل المعرفة الدينية، 247).

غير أنني أحسب ان الفهم العصري للدين قبل ان يكون منسجما مع علوم العصر، وكفيلا بالاجابة عن الأسئلة النظرية والمشاكل العملية للعصر، يجب ان يكون منسجما مع "عقلانية وأخلاقية" العصر.

والسبب هو:

أذاً، نقد المباني العقلانية والأخلاقية للفكر الديني بشكل عام والفكر الفقهي بشكل خاص، يعتبر أهم فريضة للمصلحين ودعاة الحداثة والتنوير الديني في هذا العصر. للأسف بعض الاصلاحيين يغفلون ذلك، ويحاولون بعد الازعان بالعقلانية التقليدية، وقبول الأسس والافتراضات المعرفية والاخلاقية للفقه التقليدي، ان ينقدوا نتائج الاستنباط الفقهي. يبلغ هؤلاء في دفاعهم عن العقلانية الفقهية القائمة حداً، يدعون النسبية في العقلانية، حالهم حال دعاة ما بعد الحداثة. أما ما يحصل نتيجة التفكير في اطار نموذج العقلانية التقليدية، فهو مجموعة فتاوى واستنباطات فقهية جديدة في أفضل الحالات، وهي من حيث قيمتها المعرفية تكون في عرض الفتاوى والاستنباطات الشائعة والمتعارفة. واذا كانت معتبرة ففي نطاق سلوك الفرد نفسه أو مقلديه لا أكثر. بغض النظر عن أن الفتاوى الفقهية التقليدية في اطار هذه العقلانية تتمتع برصانة واعتبار أعلى قياساً بالفتاوى الفقهية الجديدة.

فمع قبول المنهج التقليدي في البحث الفقهي في أحسن الحالات نصل الى تكافؤ الأدلة، أي ننهي الى فتاوى فقيهين أو مجموعتين من الفقهاء كل منهما له أدلته ومستنداته الداخلة دينية. وهذا يعني أن النصوص الدينية التي استندوا لها متعارضة وتحتاج الى تفسير، وعلى الأقل يمكن تقديم تفسيرين متفاوتين لها. اذا، لا يمكن بالاعتماد على الأدلة الداخلة دينية ترجيح أحد التفسيرين، لأنه من المفترض ان يكون كلاهما نابعا من

---

أولاً: ما يمنع انسجام الفهم الديني مع العلوم العصرية والتأثر بها والإفادة منها، هو "العقلانية والأخلاق" التقليدية التي ينبع منها الفهم التقليدي للدين.

ثانياً: الاجابات التي يقدمها الفهم الديني لمشاكل واستفهامات العصر، دون ان يوفق نفسه مع العقلانية والأخلاقية العصرية، انما هي اجابات غير معقولة وغير مقبولة ورافضة للعقل وتفضي الى مشاكل وأزمات. طبعاً يمكن الادعاء بأن العقلانية وأخلاق العصر أيضاً تشكل قسطاً من علوم العصر. ولكن منطقياً أيضاً هذا القسم متقدم على سائر الأقسام، أي ينبغي عصرنة العقلانية والأخلاق أولاً، ثم المعرفة الدينية.

النصوص الدينية ويستند الى الأدلة الداخل دينية.

أما لو قدمنا تفسيراً معرفياً لسبب الاختلاف في الفهم والتفسير، في ضوء هذا التحليل يتجلى أن هذا الاختلاف ظاهري وناشئ من اختلاف أعمق وأبعد مدى في الافتراضات العقلانية والأخلاقية الخارج دينية للفقه. الافتراضات التي تشكل "الركن الخارجي" للمعرفة الدينية. بناء على هذا، الحل الامثل لهذا الاختلاف يكمن في نقد وتمحيص تلك الافتراضات.

بعبارة أخرى، الأدلة الداخل دينية في اطار الفقه بشكل عام متعارضات. ويحتاج الفقهاء لحل هذا التعارض وترجيح بعض الأدلة على البعض الآخر الى نظرية خارج دينية. هذه النظرية تحتوي على أصل أو أصول تقدم للفقيه طريقة حل تعارض الأدلة الداخل دينية. اذا نرى ان الفقهاء في صدد حل تعارض الأدلة الداخل دينية يسلكون طرقاً مختلفة، هذا الأمر يدل على انهم في هذا الخصوص يستخدمون نظريات خارج دينية مختلفة.

### نقد العقلانية الفقهية

أود التنبيه الى قضيتين:

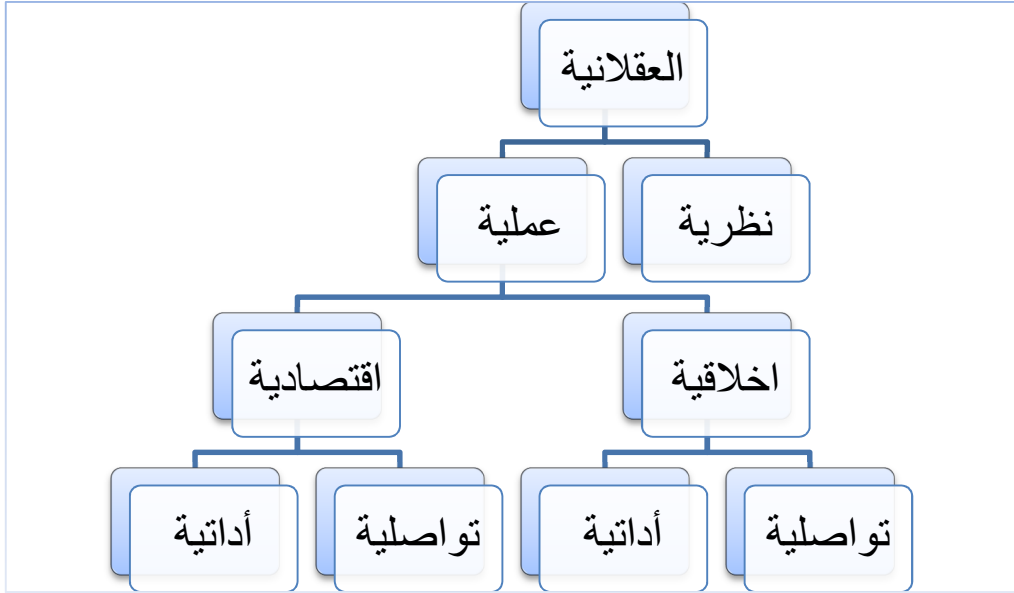
الأولى: ان نقد العقلانية الفقهية وبشكل عام نقد الآراء والنظريات الفقهية والأبعد من الفقه أو الغير فقهية للفقهاء لا يعني نقد أشخاصهم.

الثانية: نقد الآراء والنظريات "الفقهية" لا يعني نقد "الشريعة"، لأن الدين غير المعرفة الدينية.

أغلب فقهاء الشيعة يذهبون الى أن الفقه الشيعي يبتني على أسس عقلانية. وسيوضح أن العقلانية الفقهية السائدة لا نظير لها خارج الحوزات العلمية. والكثير من المباني الأساسية للفقه التقليدي بعيد عن العقل العرفي وعرف عقلاء العالم، ولا ينسجم مع معايير العقلانية. العقلانية على أنواع، فهي اما نظرية أو عملية. والعملية أما أخلاقية او اقتصادية. وكل واحد من هذين الاثنين اما أداتي او غير أداتي.

والدعاوى القابلة للنقد والتقييم العقلاني، تنقسم الى ثلاثة أقسام: مقبولة عقلا، مرفوضة عقلا، وخارجة عن نطاقه. ويمكن تطبيق هذا التقسيم الثلاثي على "الأحكام الشرعية" و"الفتاوى الفقهية" أيضا.

مخطط 1: أصناف العقلانية



وفي ضوء ذلك يمكننا تصنيف الأحكام الشرعية الى:

1. الحكم الشرعي أو الفتوى الفقهية المقبولة عقلا: وهي الحكم والفتوى الذي يقوم دليل عقلي او تجريبي مستقل لـ"صالحها".
2. الحكم الشرعي والفتوى الفقهية الخارجة عن نطاق العقل: حكم أو فتوى لا يوجد دليل عقلي أو تجريبي مستقل لـ"صالحها" أو "ضدها".
3. الحكم الشرعي أو الفتوى الفقهية المرفوضة عقلا: وهي الحكم والفتوى التي يقوم دليل عقلي او تجريبي مستقل "ضدها".

ليبان هذا التصنيف بوضوح أستعين بأمثلة على كل من هذه الأقسام الثلاثة:

- 1- الفتوى العقلانية: الظلم حرام، الخيانة في الأمانة حرام، السرقة والكذب وخلف

الوعد حرام.

2- الفتوى الخارجة عن نطاق العقل: صلاة الصبح ركعتان والظهر أربع ركعات، الصيام واجب في شهر رمضان.

3- الفتوى الغير عقلانية: حق التأليف وبراءة الاختراع والملكية المعنوية غير مشروعة، تجوز السرقة الأدبية، يجوز خلف الوعد، حرية الرأي مشروطة بعدم الاخلال بأسس الاسلام، لا حرمة لدم المرتد، تختلف الحقوق السياسية والاجتماعية للمسلم وغير المسلم، والشيعي والسني، والمرأة والرجل، والفقير وغير الفقير، ليس للنساء حق الطلاق، حفظ النظام من اهم الواجبات.

كون الحكم أو الفتوى غير عقلانية، يعني نفيها القيم النظرية أو العملية للعقلانية. بينما البرهان العقلي يدل على انه لا توجد في "الشريعة في عالم الثبوت" أحكام ضد العقل. وساحة الباري أنزه من اصدار هكذا احكام. بينما نرى مثل هذه الأحكام في "النصوص الدينية" وتصدر من الفقهاء. يرسم لنا الجدول التالي حال الأحكام الشرعية من حيث العقلانية في ثلاثة مجالات مختلفة.

العقلانية في عالم الثبوت	الشريعة في النصوص الدينية	الفقه "فهم الشريعة"
الحكم العقلاني	×	×
الحكم الخارج عن نطاق العقل	×	×
الحكم الغير	×	×

السؤال المهم الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا في الوقت الذي لا توجد أحكام ضد العقل في الشريعة، توجد مثل هذه الأحكام في النصوص الدينية وفتاوى الفقهاء؟ بعبارة أخرى نستطيع ان نصوغ السؤال بالشكل التالي:

1. لماذا وجود أحكام شرعية مضادة للعقل أمر محال؟

2. لماذا نجد في النصوص الدينية أحكاما ضد العقل؟

3. لماذا بعض الفتاوى الفقهية ضد العقل؟

السؤال الأول يعود لـ "أخلاق التشريع"، وتكلمت عنه مفصلا في كتابي "الدين في معيار الأخلاق". الإجابة عن هذا السؤال بشكل مجمل كما يلي: الله "حكيم"، والحكيم من لا تنقض أعماله قيم العقلانية. اذا الشريعة في عالم التشريع خالية من الأحكام المضادة للعقل. بعبارة أخرى، جعل وصدور الحكم المضاد للعقل من قبل المقنن اما ان يكون نتيجة جهله، او حاجته، أو انانيته، أو نفعيته، أو خوفه، أو ظلمه، أو سائر الرذائل الاخلاقية. وبما ان ساحة الباري تعالى منزهة عن هذه النقائص والرذائل، اذاً الشريعة في مقام الثبوت = "اللوح المحفوظ" ليس فيها حكم مضاد للعقل. أوضحت في كتاب "الدين في معيار الاخلاق" بأن "الحكمة" و"العدل" وهما من الصفات الأخلاقية للباري، متقدمة على وصف "المشرعية" عنده، وتؤطران كونه مشرعا. لهذا من المستحيل أن يكون هناك حكم مضاد للعقل او غير حكيم في "الشريعة في عالم الثبوت". والأحكام الشرعية الموجودة في عالم الثبوت منسجمة مع معايير العقلانية النظرية والعملية، بمعنى انها لا تنقض هذه القيم، لا انها دائما تتبع منها.

اما في صدد الاجابة عن السؤال الثاني فنستطيع القول بأن: الأحكام المضادة للعقل يمكن ان ترد في "النصوص الدينية" لأحد الطرق والأسباب الثلاثة التالية:

1. التحريف.

2. التحميل.

3. التعميم.

إذا وجدنا حكماً مضاداً للعقل في النصوص الدينية، فهذا يعني إما:

1. لكون ذلك النص مجعولاً ومحرّفاً.

أو 2. أن ذلك الحكم حمّل على الدين من خارجه.

أو 3. لكون ذلك الحكم زمنياً ومتغيراً.

بكلمة بديلة، يمكن تصور حالتين في خصوص الأحكام المضادة للعقل في

النصوص الدينية:

1. الحكم مضاد للعقل بصورة مطلقة "أي في جميع الأزمنة والأمكنة".

2. الحكم مضاد للعقل في العالم الحديث فقط.

في الحالة الأولى، يمكن صياغة فرضيتين متفاوتتين حول سبب وجود ذلك الحكم في النصوص الدينية. الأولى: هي أن النص المشتمل على ذلك الحكم، موضوع أو محرّف. حسب اعتقاد جميع المسلمين هذه الفرضية محتملة بالنسبة للروايات فقط، ولا يمكن تصورها بالنسبة للقرآن. والفرضية الثانية: هي أن ذلك الحكم ليس من "ذاتيات" الشريعة، بل من "العرضيات" التي حمّلت على الشريعة. "تحميل" هذه الفرضية يمكن تصورها بالنسبة للقرآن أيضاً. أما في خصوص الحالة الثانية، فذلك الحكم "مؤقت" وليس "أبدياً". أي أن النص الديني المحتوي على ذلك الحكم، يفقد دلالاته "فيما لو كانت له هكذا دلالة" على أبدية ذلك الحكم، أو أن تلك الدلالة تسقط عن الاعتبار أساساً "التعميم".

أما فيما يرتبط بالسؤال الثالث فينبغي أن نقول بأن منشأ "الفتاوى" المضادة للعقل، "منهج" الاستنباط الفقهي و"الركن الخارجي" للمعرفة الدينية. لأن منهج الاستنباط "منهج الحكم" إذا كان مكتملاً، لا بد أن يحتوي على آلية لتشخيص الحكم المضاد للعقل



وابطاله. لو كان منهج الاستنباط كاملاً من هذه الناحية لا يسمح للفقهاء استناداً لنص يدل حسب الظاهر على معنى مضاد للعقل، ان يفتوا بحكم مضاد للعقل.

يجب ان نقارن هنا بين افتراضات العقلانية الحوزوية "الفقهية" مع العقلانية العرفية "الأوسع من الفقه والدين"، في خصوص موضوع بحثنا.

ترى العقلانية الفقهية:

1. الله حكيم، لهذا لا يوجد حكم مضاد للعقل في الشريعة في عالم الثبوت.
2. وجود الأحكام المضادة للعقل في النصوص الدينية ليس أمراً مستحيلاً. ولا يسعنا التخلي عن المعنى الظاهر للنص الديني بسبب "الظن" بكون حكم ما مضاداً للعقل، ولا تفتقد النصوص الدينية اعتبارها الا اذا "أيقنا" و"قطعنا" بتضاد مفادها مع العقل.
3. الأحكام التي يعتبرها العقل العرفي والغير ديني مضادة للعقل، قد لا تكون مضادة للعقل حقيقة. وعلى هذا:
4. فقط اذا أيقنا وقطعنا بتضاد حكم ما مع العقل يمكننا القول بأنه مضاد للعقل.
5. نحن عقلاء، لكن الشارع رئيس العقلاء، ورئيس العقلاء يعلم ما لا يعلمه العقلاء.
6. بناء على هذا تشخيص كون الأمر مضاداً للعقل أولاً، من شؤون الله وليس من شؤوننا.

أما العقلانية العرفية فترى:

1. الله حكيم، لهذا لا توجد أحكام مضادة للعقل في عالم الثبوت للتشريع.
2. وجود الاحكام المضادة للعقل في النصوص الدينية ليس أمراً مستحيلاً. والظن بكون حكماً منافياً للعقل يكفي للتخلي عن ذلك النص، أي أن ذلك النص الديني يفقد صلاحيته.
3. الأحكام التي تعتبر ضد العقل وفقاً للعقل العرفي، قد لا تكون حقيقة منافية للعقل،

ولكن مجرد احتمال خطأ العقل في تشخيص هذا الأمر لا يكفي لتعطيله عن العمل. اذا:  
4. للحكم على كون حكم ما منافياً للعقل ام لا، يكفي الظن بكونه منافياً للعقل. طبعاً اذا ظننا بأن حكماً منافياً للعقل لا يمكن الادعاء بأنه مناف للعقل "قطعاً"، لكن يمكن الادعاء بأننا "نظن" بكونه منافياً للعقل.

5. الفارق بين رئيس العقلاء والعقلاء، لا تأثير له في النتيجة.

6. اذاً، تشخيص كون "الشريعة" منافية للعقل، من شؤون الباري، ولكن تشخيص كون "فهم الشريعة" منافياً للعقل ام لا، من شؤوننا نحن البشر المخطئين.

بناء على هذا، العقلانية الفقهية والعرفية فقط في حالات "1×1" يحكمان بشكل واحد. لكن من المناسب ان نتساءل ما هو تبرير اصول "2×3 و 3×4"؟  
يمكن القول بأن هذه الأصول مبررة بأحد طريقتين:

الطريق الأول: العقلانية تدعونا في حالة تعارض الظنون ان نعمل بالظن الأقوى ونترك الأضعف. ومن هذه الناحية لا يوجد أي فرق بين الظنون العقلية والنقلية. تطبيق هذا الأصل هنا ينتهي للقول بأنه اذا كان الظن العقلي أو التجريبي بمنافاة حكم للعقل، أقوى من الظن النقلي، الذي يحصل لنا من مجموع السند ودلالة ذلك النص الديني، فنسضطر للتخلي عن ذلك النص.

الطريق الثاني: العقد الاجتماعي للعقلاء "سيرة العقلاء" حول حجية خبر الواحد وحجية الظهور، ليست "مطلقة" ولا تشمل هذه الموارد، أي ان عرف العقلاء بمقتضى عقلهم العرفي في مقام العمل بمفاد متن محدد، سواء كان دينياً أو غير ديني، يقيسون مفاد ومضمون ذلك النص بالمعايير العقلانية. فإذا كان منافياً للعقل لا يعملون بمفاده. وبما ان العقلاء لا سيرة أو بناء عندهم للإلتزام بأمثال هذا النص، فإن امضاء الشارع لحجية مثل هذه النصوص قضية سالبة بانتفاء الموضوع.

ليس للعقلاء سيرة للعمل بالمنقولات الشرعية والغير شرعية، الا اذا قطعوا وأيقنوا بكون مضمون تلك المنقولات منافياً للعقل. سيرة العقلاء في مثل هذه الحالة أيضاً هي

العمل وفق الظن الأقوى. وهذه السيرة لقت تأييدا من قبل الشارع على صورتها هذه، لأن الشارع لا يتمكن أن يأتي بطريق جديد لإبلاغ احكامه.

اما في خصوص اصل "5x"، فنستطيع ان نقول:

أولاً: مسؤولية كل عاقل بقدر عقله، فمسؤولية رئيس العقلاء، الذي عقله أكمل من الجميع على قدر عقله، ومسؤولية سائر العقلاء أيضا على قدر عقولهم. نعم، اذا اختلف حكم رئيس العقلاء مع أحدهم في قضية، فعقل كل عاقل يحكم بالأخذ بحكم العقل، لأنه في هذه الحالة يكون احتمال اقترابه من الحقيقة والصواب أكبر. لكن حينما ننسب حكما للعقلاء بما هم عقلاء، فرئيسهم منهم. وفي هذه الحالة، اذا تعارض حكم أغلب العقلاء مع رئيسهم، فإما ان يتبع هو أيضا رأي الأغلبية، واما يحاول ان يثبت للعقلاء بالأدلة والبراهين انهم على خطأ. وعلى أية حال لا يطلب منهم ان يعطلوا عقولهم تجاهه، كما يقول الشاعر:

"المصطفى في هذا العالم وأحد يتكلم عن العقل؟"

ثانياً: بحثنا عن "اكتشاف" حكم رئيس العقلاء. والكلام فيما اذا قال العقل بنحو ظني: "ليس لرئيس العقلاء هكذا حكم". والنقل "أعم من الآيات والروايات" يقول بنحو ظني: "لرئيس العقلاء هكذا حكم". في هذه الحالة، العقلاء ورئيسهم كلاهما يقولان يجب ان نعمل وفق الظن الأقوى. هنا نواجه تعارضاً بين العقل والنقل، لا بين حكم العقلاء وحكم رئيسهم. هذا التعارض، تعارض معرفي وليس وجودياً. هنا لا يختلف حكم رئيس العقلاء عن حكم العقلاء، والفارق بين ميزان عقله وعلمه مع سائر العقلاء لا يغير حكم الموضوع.

فإذا كان نص ديني يحتوي على حكم مناف للعقل، اما ان ينتفي ظهوره، أو تسقط حجية دلالاته، أو سنده. وعلى أي حال، الظن العقلي أو التجريبي بمنافاة مضمون نص ديني مع العقل، قرينة معتبرة اما على كون النص مجعولاً، أو مراد الشارع منه أمراً آخر، أو العموم والاطلاق الزماني للنص غير معتبر، ولا يمكن تسرية مفاد ذلك النص الى عالم يرى أهله بأنه مناف للعقل. خلافاً للتصور المتعارف، مجرد وجود حكم في النصوص

الدينية لا يمكن اعتباره دليلاً على عدم منافاته للعقل.

بدون استخدام معايير العقلانية الفقهية، لا يمكن استنباط هكذا أحكام من النصوص الدينية. هذه القواعد تشكل القسم الأهم والغير قابل للحذف من الركن الخارجي للاستنباط الفقهي، فإذا تغيرت هذه القواعد، وأعطت مكانها لقواعد العقل العرفي وعرف عقلاء العالم، فإن تلك النصوص تفقد دلالتها على هذه الأحكام. بناء على هذا يمكن الادعاء بأن:

1. الفتاوى المنافية للعقل، تنشأ من "منهج" الاستنباط لا "مصدر" الاستنباط. اذا:

2. ينبغي تقييم الفتاوى الفقهية بنحو "بعدي" بمعايير العقل والعقلانية.

3. والنقد العقلاني للفتاوى الفقهية، حق ووظيفة عموم المؤمنين.<sup>4</sup>

لكن الكثير من رجال الدين و"هواة العقلانية الفقهية السائدة"، يظهرون بأن الفتاوى الفقهية مستندة للقرآن والسنة فقط، وكأن قواعد العقلانية لا دور لها اطلاقاً في تكوينها، أي ان فهم الدين يفقد الى ركن خارجي. بناء على هذا يستنتجون: اذا خالف شخص الفتاوى المنافية للعقل، فقد أنكر أوامر الله ورسوله. ومخالفة الفقهاء مخالفة المهدي، ومخالفته مخالفة رسول الله، وهي مخالفة الله. بينما التفسير الصحيح والواقعي لأركان فهم الشريعة يكشف بأن فهم الشريعة يبتني على ركنين:

1. الركن الداخلي: "المصدر" ويتمثل في: القرآن والسنة.

2. الركن الخارجي: "المنهج" ويتمثل في:

قواعد العقلانية + افتراضات معرفة الله، معرفة العالم، معرفة الانسان، معرفة المجتمع،

و...الخ.

اذا يمكننا أن نستخلص ما يلي:

<sup>4</sup> . راجع كتابي "أخلاقية الدين".

1. الشريعة صامتة.<sup>5</sup>

2. الفتاوى المنافية للعقل، نابعة من "منهج الاستنباط" أو "الركن الخارجي" للفقهاء.

3. لتصحيح منهج الاستنباط يجب الرجوع للعقل العرفي "أعم من الديني"، لأن خطأ المنهج القائم ناشئ من الخطأ في تشخيص الأحكام وقواعد العقل العرفي "الأعم من الدين".

4- الاختلاف بين منهج الاستنباط الفقهي وقواعد العقل العرفي، لا علاقة له بالاختلاف بين الاسلام والكفر أو المدارس الالهية والاحادية والغزو الثقافي.

5- استخدام حربة التكفير لحل هذا الاختلاف، شكل من أشكال التوظيف الأداتي والآلي للدين.<sup>6</sup>

6. نقد آراء الفقهاء حول: (1) منهج الاستنباط، و(2) قواعد العقلانية المتعارضة، مع (3) الفتاوى المنافية للعقل المستندة للعقلانية الفقهية، ليس نقدا ومخالفة لحكم الله، ولا ينتهي للارتداد والخروج من الاسلام، بل هو من أهم فرائض كل مسلم.<sup>7</sup>

عندما نتناول أهم فوارق العقلانية الفقهية عن العرفية. لا بد ان نميز بين مضمون العقلانية النظرية وما يميزها عن العقلانية العملية. لنبدأ بالعقلانية النظرية. ان رأي العقلانية الفقهية الماثلة أمامنا في العقلانية النظرية يتلخص في:

ان المكلف من منظار معرفي أما ان يكون "قاطعاً" أو "ظاناً" أو "شاكاً"، وحكمه في كل من هذه الحالات الثلاث كما يلي:

<sup>5</sup> صمت الشريعة وحاجة المعرفة الدينية للركن الخارجي من مقولات الدكتور عبدالكريم سروش القيمة والمهمة.

<sup>6</sup> أحد أبرز وجوه التوظيف الآلي للدين هو تحويل الاختلافات والحروب الغير دينية او التي هي ما وراء الدين الى اختلاف وصراع ديني ومذهبي.

<sup>7</sup> التعاطي النقدي مع المباحث الفقهية مصداق واضح لطلب العلم، وطلب العلم فريضة، لأن الرسول (ص) أمر: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". (الكافي، ج 1، ص 30).

## 1. قطع:

.القطع حجة مطلقا.

## 2. ظن:

.الظن المنقول حجة في ظروف خاصة.

.الظن المنقول المعتبر بمثابة القطع.

.الظنون العقلية والحسية ليست حجة.

.الظنون العقلية والحسية "والظنون النقلية والغير معتبرة" في حكم الشك.

.فيما اذا تعارضا الظن العقلي أو التجريبي مع النقلية، النقلية يتقدم دائما.

## 3. الشك:

.في حالة الشك لا بد من العودة للأصول العملية.

.فيما اذا كان هناك ظن عقلي وحسي "وظن نقلية غير معتبر" يجب الرجوع للأصول

العملية "في الغالب أصل البراءة من التكليف".

أهم نتائج هذه الأسس المعرفية:

.استيعاب الفقه لمجال الأخلاق.

.استيعاب الفقه لمجال القانون.

هيمنة الفقه على هذين المجالين ناجم عن أن الخلفية المعرفية للقيم الأخلاقية والقانونية هي الظنون العقلية والتجريبية. فلا نصل في علم الأخلاق ولا في علم القانون لليقين المنطقي. وجهود الباحثين والدارسين وتنظيرهم في هذين الحقلين من العلوم، وكذلك نتيجة تطبيق النظريات على مواردها الخاصة، كسائر فروع المعرفة، تقوم على مفاضلة مجموعة ظنون. بينما حسب المباني المعرفية للفقه التقليدي، لا اعتبار للظنون العقلية والتجريبية وهي بحكم الشك. وفي حالة تعارض هذه الظنون مع الظنون النقلية،

تبقى الظنون الثقيلة على اعتبارها، وحتى في حالة عدم التعارض أيضا، استنادا لأصل البراءة يحق للمكلف ان يهمل القيم الأخلاقية والقواعد الحقوقية المستندة على الظنون العقلية والتجريبية، وينقضها دون الخشية من العقوبة الالهية. ومن ناحية أخرى قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع تختص بحالات يكون فيها حكم العقل قطعيا و يقينيا. اذاً، في الحالات التي تكون فيها القيمة الأخلاقية ظنية، لا يمكن الاستناد اليها في اكتشاف حكم الشرع، ولا حتى نقض فتوى فقيه.

اما رأي العقلانية العرفية "الأبعد من الفقه والدين" في هذا الخصوص، فيمكن تلخيصه بما يلي:

### 1. القطع:

- .القطع المنطقي "المستند الى دليل"، غير القطع النفسي "المستند الى العلة".
- .القطع المستند الى دليل مناسب، غير القطع المستند الى دليل غير مناسب.
- .فقط القطع المنطقي المستند الى دليل مناسب حجة.
- .القطع المنطقي والمستند الى دليل مناسب لا يحصل سوى في المنطق والرياضيات.

### 2. الظن:

- .الظن النقلي معتبر ضمن شروط محددة.
- .الظنون العقلية والحسية "التجريبية" أيضا معتبرة ضمن شروط محددة.
- .في حالة تعارض الظنون، يقدم الأقوى منها.
- .الظنون المعتبرة ليست بمثابة القطع ولا الشك.

### 3. الشك:

- .في حالة الشك يجب الرجوع للأصول العملية.
- .فيما اذا كانت هناك ظنون عقلية وحسية معتبرة، لا يجوز الرجوع للأصول العملية.

-الأصول العملية الترخيضية تنفي الوجوب والحرمة الشرعية فقط، وليس الالتزام الأخلاقي أو الحقوقي.

إذا:

.الفقه ليس بديلا عن الأخلاق.

.الفقه ليس بديلا عن الحقوق.

الفهم الخاطئ لحجية الظنون، ينتهي لدوغماتية متصلبة، وعدم حجية الظنون العقلية والحسية ينتهي الى الجمود والتحجر. من الضروري الاشارة الى بعض الآراء السابقة. حينما يعود الفقيه للكتاب والسنة، ولا يجد شيئا حول "حق التأليف" أو "الملكية المعنوية" على سبيل المثال، يعود للأصول العملية، ويفتي حسب ما تملي عليه. ومفادها انه: "لا يوجد في الاسلام حق التأليف أو الملكية المعنوية". لكن عدم وجود هذه الحقوق في "النصوص الدينية" أو حتى في "الشريعة في عالم الثبوت" لا يناقض وجودها في "شريعة العقل" = "الأخلاق" و"شريعة العرف" = "الحقوق"، ولا يستطيع الفقيه "ليس له الحق"، استنادا للأصول العملية ان ينفي الالتزامات الأخلاقية والعرفية المترتبة على هذه الحقوق، ويسقط هذه الالتزامات عن المتدينين. ذلك أن: حجية العرف ليست متوقفة على امضاء الشرع، ويكفي سكوت الشارع عنها. هذا أولا، وثانيا، حجية حكم العقل لا تتوقف حتى على سكوت الشارع.

إذا، منافاة بعض الفتاوى الفقهية للعقل جاءت نتيجة الفهم الخاطئ لماهية الفقه واحلاله في موضع الأخلاق وعلم الحقوق. فلو كان الفقهاء يحددون المساحة التي لهم حق الافتاء فيها، وفيما اذا لم يجدو حكما في خصوص قضية يقولون: "لا يوجد هكذا حكم في الشريعة الاسلامية." ويتعدون عن نفي الالتزام الأخلاقي أو العرفي في تلك القضية، لم تصبح تلك الفتاوى منافية للعقل.

علم الاخلاق، والفقه، والحقوق، علوم ثلاثة، تختلف عن بعضها من حيث الموضوع والمنهج والغاية. وان كانت هذه العلوم الثلاثة تغطي مساحات متشابهة. هذه العلوم جميعها



من العلوم المعيارية، و"في الاصل" تتمكن ان تغطي حياة الانسان من الولادة وحتى الوفاة، وان تحكم علاقة الانسان بنفسه وربه وسائر الناس والمخلوقات وبيئته. لكن النقطة المهمة هي ان أياً من هذه العلوم الثلاثة لا يستطيع ان يسد فراغ الآخر. علم الفقه، لا هو علم الأخلاق، ولا الحقوق، وان كان يمكن تسميته "بقليل من التسامح" بعلم الحقوق الاسلامية. علم الأخلاق يمثل "شريعة العقل"، وعلم الحقوق "شريعة العرف"، وهاتان الشريعتان من حيث المبدأ والأساس ومنهج المعرفة والتبيين، يختلفان بشكل اساسي عن "شريعة الوحي". وان كانا يشتركان معا في كون اليقين المنطقي غير متاح فيهما للعلماء، ولا خلاص لهم سوى الاكتفاء بالأدلة الظنية.

السؤال الأساسي هو، ماذا يجب ان نفعل اذا تعارضت أحكام هذه العلوم الثلاثة؟ حسب ظني الطريق الأمثل لحل تعارض هذه العلوم، هو مفاضلة الأدلة الظنية المتداولة على صحة كل قضية من قضايا هذه العلوم الثلاثة. فإذا كانت مسؤولية كل انسان حسب عقله، واذا كان مجال عقل البشر هو بحدود معالجة الظنون، واذا كان تكليف البشر بقدر عقولهم، واذا كان الانسان مكلفا بحكم العقل ان يعمل بالظن الأقوى في حالة تعارض الظنون، في هذه الحالة "الحكم الظاهري" للرب العادل والحكيم هو الحكم الذي قام عليه الدليل الظني الاقوى، وان كان "حكمه الواقعي" مختلفا. صحيح انه "لا طاعة لمخلوق بمرصية الخالق" لكن:

أولاً: هذه القاعدة لا علاقة لها بموضوعنا، لأننا هنا لم نتوصل للحكم الواقعي للخالق بنحو قطعي، واحتمال كون حكمه منطبقا على حكم العرف احتمال معقول.

وثانياً: القوانين والأحكام الحقوقية تنبع من العرف، والأمور العرفية نفسها تنبع من مناشئ مختلفة، احدها الأخلاق، فحتى لو قبلنا تقدم علم الفقه على القانون، لا نستطيع ان ندعي بأن علم الفقه متقدم على علم القانون بشكل مطلق. بمعنى ان هذا التقدم لا يشمل تلك المقررات والقوانين الحقوقية التي تتكفل بالحفاظ على القيم الأخلاقية، بل تشمل القوانين والمقررات العرفية التي تنبع من الأعراف والتقاليد الاجتماعية ولا تستند للقيم الأخلاقية، وهذا الاستثناء يقتضي تقدم الأخلاق على الفقه.

مضافاً إلى ذلك، فإذا تعارض الحكم الفقهي مع الأعراف والقوانين الحقوقية، يجب ملاحظة طبيعة الحكم الشرعي، هل هو "تأسيسي" أم "إمضائي". لأن الأحكام الشرعية الامضائية أحكام عرفية كانت رائجة صدر الإسلام، والشارع امضاها لوجود مصلحة فيها. كما أنه يمكن الإدعاء بأن الكثير من التعارضات بين الشرع والعرف، ليست تعارضاً بين الشريعة والعرف، بل بين "اعراف مجتمع صدر الإسلام" و"اعراف المجتمع الحديث". وكما سنبين، مجرد امضاء ذلك العرف من قبل الشارع، لا يدل على تقدم ذلك العرف على الأعراف الجديدة، ذلك أنه في الأحكام الامضائية، امضاء الشارع تابع للعرف وليس العكس. وتغيير العرف، يصبح امضاء الشارع قضية سالبة بانتفاء الموضوع، فلا يوجد عرف سابق كي يمضيه الشارع أو لا يمضيه. إذا، حتى لو لم نناقش في أصل تقدم علم الفقه على الحقوق، لا يمكن الدفاع عنه إلا في حالة ما إذا كان الحكم تأسيسياً. ليس كل تأسيسي، لأن الأحكام التأسيسية أيضاً تنقسم إلى "ثابتة" و"متغيرة". فلكي نقدم الفقهي على العرفي، ونلغي الثاني لصالح الأول، يجب أن تتحقق ثلاثة شروط:

الأول: الحكم الشرعي يجب أن يكون تأسيسياً لا امضائياً.

الثاني: الحكم الشرعي يجب أن يكون ثابتاً وأبدياً، لا مؤقتاً وتاريخياً.

الثالث: الأدلة الظنية القائمة لصالح الحكم الشرعي، من زاوية معرفية أقوى من الأدلة الظنية القائمة لصالح الحكم العرفي المتعارض معه.

لا يمكن احراز هذه الشروط الثلاثة من العموم والاطلاق الزماني للأدلة النقلية، لأنه على فرض تحقق مثل هذا التعارض، سوف يفقد دليل الحكم الشرعي ظهوره العرفي، أو أن العقلاء لا يتمسكون في مثل هذه الحالة بالعموم والاطلاق. وسيرة العقلاء في الالتزام بأصالة الظهور لا تشمل هذه الحالة.

إذا، كي يتمكن الفقهاء من تعميم الأحكام الشرعية الامضائية على الأزمنة المتأخرة، في حالة عدم انسجام هذه الأحكام مع الأعراف الجديدة، يحتاجون إلى أدلة على تلك الأحكام الشرعية، أقوى من الأدلة المنعقدة لصالح القوانين العرفية الجديدة. وأن كان في

غير حالة تعارض الشرع مع العرف "والأخلاق" يمكن الاستناد الى الاطلاق والعموم الزماني للدليل الكاشف عن الحكم التأسيسي، وتعميمه للأزمة المتأخرة.

عرفنا العقلانية النظرية بأنها "تناسب الدليل مع المدعى". والآن يمكن الادعاء بأنه اذا كانت بعض الأحكام الفقهية معارضة للعقل، هذا التعارض بسبب عدم انسجام الفتوى مع تعريف العقلانية النظرية، أي انه من منظار العقلانية النظرية يجب ان يراعى التناسب في ثلاث مجالات، وهي:

1. تناسب الحكم والموضوع.

2. تناسب الحكم والدليل.

3. تناسب النص والسياق.

يراعى تناسب الحكم والموضوع الى درجة ما، في الفقه التقليدي. وتناسب النص مع السياق يراعى بشكل أقل، ولا يراعى تناسب الحكم والدليل اطلاقاً. المراد من تناسب الحكم والموضوع هو انه ليس أي حكم يتناسب مع أي موضوع، لهذا في بعض الأحيان، الموضوع الواقعي لحكم ما أعم أو أخص مما يذكر في النصوص الدينية موضوعاً لذلك الحكم. الكثير من الرواة كانوا ينطلقون في أسئلتهم من افتراض خاص. كأن يسألون مثلاً: "رجل توفراً كذا، وصلى بوضوءه، هل صلاته صحيحة؟"

في مثل هذه الحالة، تناسب الحكم والموضوع يحكم بأن لا مدخلة لجنس المتوضى في صحة وضوءه أو صلاته من عدمهما، فيشمل الحكم النساء أيضاً. لكن للأسف لا يراعى هذا التناسب دائماً؛ فمثلاً حينما يريدون اكتشاف حكم سياسي، أو من له شأن التصدي للشؤون السياسية والاجتماعية، لا يفكك بين العناصر ذات العلاقة أو الداخلية، والعناصر الخارجية، فيذهبون الى ان للفقيه العادل ان يتصدى لأي شغل أو منصب، بنحو تصبح الفقهية أو العدالة الفردية الصفات الوحيدة المطلوبة. بينما لو لاحظنا الأمر من منظار العقلانية العرفية، فمدخلة هذه العناصر محل ترديد وشك جدي، ناهيك عن اختصار العناصر المطلوبة في هذين العنصرين فقط.

المراد من تناسب الحكم والدليل هو انه لا يمكن اثبات أو تبرير أي حكم بأي دليل كان، فكلما كانت تبعات حكم ما أثقل وأشد وأوسع، بنحو يقيد الناس أكثر، ويسلب حرياتهم، ويؤثر على مصير عدد أكبر، ويتصل بأمور مهمة، من قبيل أرواح الناس ودمائهم واعراضهم، يحتاج لثبوتة الى دليل أقوى. لكن وفق قواعد العقلانية الفقهية، حجية الظن بمعنى "تنزيل الظن منزلة القطع". وفقا للقائلين بهذه العقلانية، استنادا للظنون المعتمدة النقلية "ظاهر الكلام وخبر الواحد" يمكن اثبات أي حكم بأي درجة من الأهمية كان.

يمكننا تلخيص فوارق العقلانية الفقهية عن العرفية في هذا الخصوص ضمن النقاط التالية:

العقلانية الفقهية تقول:

1. خبر الواحد حجة مطلقا. "يمكن اثبات أي حكم بخبر الواحد".
2. إذا كان دليل معتبر شرعا، يمكن اثبات أي حكم كان بواسطته.
3. حجية الخبر، رهن توافقه مع ظاهر القرآن وسائر الأخبار فقط.
3. ظهور الكلام حجة مطلقا. "يمكن اثبات أي حكم بواسطته".

بينما العقلانية العرفية تقول:

1. العقلاء لا يعملون في الموضوعات المهمة بخبر الواحد. "حجية خبر الواحد ليست مطلقة".

كلما كان الحكم أهم وأخطر، يطلب العقلاء دليلا أقوى لقبوله.

2- حسب العقل العرفي وعرف العقلاء، أحد شروط قبول الخبر "النقل"، تلائم مضمون ذلك الخبر مع المعطيات التي يحصل عليها من سائر مصادر المعرفة "العقل، الحس والشهود"، وهذا شرط لازم ولكنه غير كاف.

3- لا يأخذ العقلاء بظاهر الكلام في الموضوعات المهمة. "أي لا يعتبرون الظهور

حجة في هذه الموارد".

4- يقيس العقلاء الظن الحاصل من ظاهر الكلام مع الظنون التي تحصل من سائر المصادر، وفيما اذا لاحظوا تعارضا بينها يأخذون بالظن الأقوى.

إذاً:

1- تختلف شروط وحدود حجية خبر الواحد وحجية الظهور بين العقلانية الفقهية والعقلانية العرفية. "وهذا سبب تعارض بعض الفتاوى الفقهية مع العقل".

2- تقول العقلانية الفقهية: "خبر الواحد وظاهر الكلام حجة، الا اذا قطعنا بخلافه".

3- تقول العقلانية العرفية: "خبر الواحد وظاهر الكلام حجة، الا اذا حصل ظن على خلافه مساو له أو أقوى منه".

حسب العقلانية الفقهية لا فرق بين الأحكام الفردية والأحكام الاجتماعية، وكذلك بين الأحكام السياسية والعبادية، فجميعها قابل للاثبات بخبر الواحد وظهور الكلام، بينما لا يمكن العثور على أي عاقل خارج الحواضر الدينية يأخذ بخبر الواحد وظهور الكلام في السياسة والقضاء، ويعتبرهما حجة في مثل هذه الأمور. وعلى الأقل هذه هي سيرة العقلاء في العالم الحديث، فيما انه لا توجد هكذا سيرة اليوم بين العقلاء، يصبح إمضاء الشارع لحجية خبر الواحد وظهور الكلام قضية سالبة بانتفاء الموضوع. التصور الخاطئ عن سيرة العقلاء والعقل الاجتماعي في خصوص الحجية، وتعميمه من دون مسوغ، وفصل هذه السيرة عن مبانيها ومرتكزاتها والفلسفة التي خلفها، توجب ان تفتقد الفتاوى المبتنية على هذا الفهم، للقيمة المعرفية.

على سبيل المثال، ما يضطر العقلاء للأخذ بالظن من جهة قيمة الظن المعرفية "أي درجة كشفه للواقع وتقريب الحقيقة"، ومن جهة أخرى عدم حصول اليقين "أو عدم ضرورة تحصيله"، وفي هذا الخصوص لا موضوعية لخبر الواحد وظهور الكلام. بناء على هذا، اذا لم يحصل ظن نوعي وعقلاني في قضية ما، عن أحد هذين الطريقتين، لا يعمل العقلاء في ذلك المورد بخبر الواحد أو ظهور الكلام. واذا حصل لهم ظن في قضية عن

طريق آخر، كالشهود أو الاستدلال العقلي أو الحس والتجربة، يعملون بذلك الظن ايضاً. لكن العقلانية الفقهية تغفل هذه الأمور الدقيقة، وتتعامل مع السيرة العقلانية كقواعد المنطق الصوري والرياضيات. على سبيل المثال، الأدلة التي تقام في الفقه التقليدي في مجال السياسة والحكومة الدينية، أضعف من الأدلة التي تذكر في باب الطهارة لصالح الاحكام العبادية الفردية. كذلك لإثبات حكم الاعدام أو القصاص أو سائر الأحكام الجزائية تستند لخبر الواحد وظهور الكلام، بينما لا يمكن العثور على أي عاقل خارج الحواضر الدينية يقبل بخبر الواحد او ظهور الكلام في هذا المجال.

كما أسلفنا، كل ما كان الحكم أشد وتبعاته أثقل، يطلب العقلاء دليلاً أقوى للأخذ به. لا يمكن اثبات وجوب مئة ركعة من الصلاة بنفس الدليل الذي يثبت وجوب ركعة واحدة. كذلك الدليل الذي يتطلبه إثبات جواز أو وجوب اعدام متهم أو مجرم، أقوى بكثير من الدليل الذي يتطلبه جواز أو وجوب حبسه أو تغريمه.

اما عدم انسجام العقلانية الفقهية والعقلانية العرفية في خصوص تناسب النص والسياق، فيكون من الجهات التالية:

1- تعميم معنى ظاهر النصوص الدينية للموضوعات الحديثة، دون الترجمة الثقافية لها.

2. فصل الثمار عن جذورها، عند دراسة حكم الموضوعات المستحدثة.

3. تجزئة الموضوعات المركبة والغير قابلة للتجزئة.

4. اعتبار الأحكام التاريخية مطلقة وغير تاريخية.

5. الغفلة عن الشروط التاريخية وشأن نزول الأحكام الشرعية.

تناسب النص والسياق يعني كل حكم يختص بظروف محددة، وبعض الأحكام الشرعية فقط يمكن ان تكون مطلقة وغير مقيدة بفترة خاصة. والمراد من السياق هنا أعم من صدر الكلام وذيله، والظروف الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية،

والمعاشية، و...الخ. تشخيص هذا التناسب رهن مجموعة معارف تكتسب أغلبها من مصادر غير دينية، فمثلا ثقافة الفقيه الاقتصادية قد تقوده الى التمييز بين الربا المحرم في صدر الاسلام "الربا المصرفي" عن الربا السائد اليوم "المشاركة في الربح الحاصل من الاستثمار". فإذا كان هذا المدعى صحيحا، معناه أن تعميم حرمة الربا على المعاملات البنكية في العالم الحديث، ناشئ من اغفال سياق وخلفية الحكم. وتحريم الربا بشكل مطلق في سياق محدد، وهو المجتمع القبلي في صدر الاسلام على سبيل المثال، كان يساعد على تحقق العدالة الاقتصادية وتقليص الفجوة بين الطبقات الاجتماعية، يمكن ان يؤدي في سياق آخر كالمجتمع الصناعي الحديث على سبيل المثال، الى تفاقم التضخم الاقتصادي وتزايد نسب البطالة، وفي الختام ينتهي باتساع الفجوة الطبقية وتزايد نسب الربح، ويتحول بالتالي الى عقبة في طريق تحقق العدالة الاجتماعية.

من يريد ان يراعي تناسب النص والسياق، لا يسعه ان يستنبط أحكام التجارة الدولية من رواية تتحدث عن اجارة البغل، أو يستدل على ولاية الفقيه برواية صدرت لحل نزاع شخصين على ارث. أو من عموم واطلاق رواية وردت في منقار طير ملطخ بالدم، يستنبط حكم الدم الموجود داخل البيضة. أو يحاول استنباط حكم السير والعقود العقلانية المعروفة في العالم الحديث، من خلال ادراجها تحت العناوين المتداولة في العالم القديم. ان تعارض بعض الأحكام الفقهية مع العقل ينشأ من إغفال احدى أبعاد التناسب الثلاثة المذكورة. هذه الأبعاد جميعها من شروط ومقدمات اكتساب المعرفة وتبينها. لهذا من زاوية معرفية تعتبر مهمة، ولزوم مراعاتها يعد من تعاليم ومقتضيات العقل النظري.

المنشأ المهم الآخر الذي يمكن عده من أسباب تعارض بعض الأحكام مع العقل، هو ملاحظة جميع الأحكام بسلة واحدة، والحكم على جميعها بحكم واحد. بينما الأحكام تنقسم الى:

"تأسيسية".

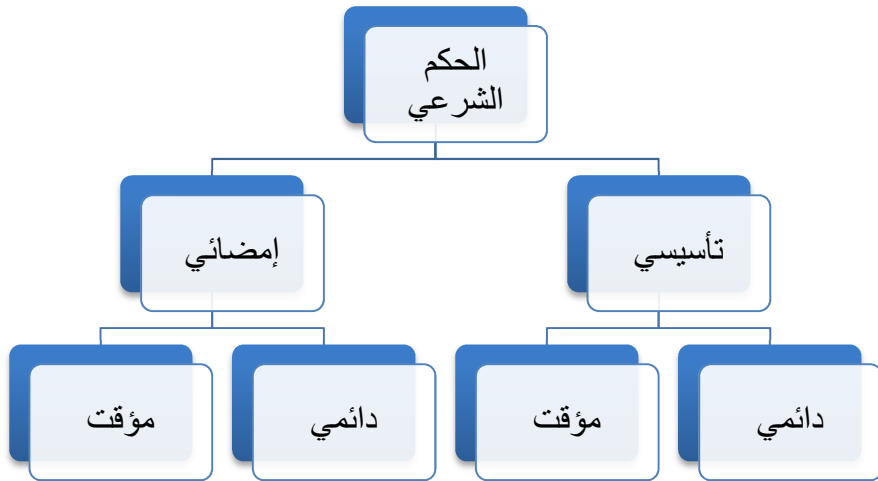
"امضائية".

وكل واحد منها ينقسم الى:

"ثابت".

"متغير".

مخطط 2: اصناف الحكم الشرعي



هذا التقسيم يركز على الافتراضات المنطقية والعقلية، ولا دليل يدل على استحالة وجود احد هذه الأقسام في الشريعة، لكن اسلوب تعامل العقلانية الفقهية مع الأحكام الشرعية بنحو تتعاطى معها باعتبار:

جميع الأحكام "تأسيسية" و"أبدية".

فيما اذا شككنا يقتضي الأصل الأولي ان نعتبر الحكم "تأسيسياً" و"أبدياً". بينما لا يوجد هكذا أصل لا في الشرع ولا في سيرة العقلاء، بل على العكس، لأن كون الحكم "تأسيسياً" و"أبدياً" يستتبع نتائج أثقل، والشك في أنه هل صدر حكم بهذه الخصوصيات من الشارع أم لا، بمثابة الشك في أصل التكليف، ويقتضي أصل البراءة اذا شككنا في كون الحكم تأسيسياً أو أبدياً، ان نعتبره امضائياً ومؤقتاً. ولكي يتجاوز الفقهاء هذا الأصل



يحتاجون الى دليل مقنع.

العقلانية الفقهية لا تأبه بهذه التقسيمات، ولهذا وفق هذه العقلانية:

1. لا يقدم معيار لتمييز الأحكام التأسيسية عن الإمضائية.
2. لا يقدم معيار لتمييز الأحكام المؤقتة عن الأبدية.
3. في حالة حصول شك، يعتبر الحكم المشكوك فيه، تأسيسياً وأبدياً.
4. فقط فيما اذا حصل يقين في كون حكم مؤقتاً وامضائياً، يعتبر ذلك الحكم منسوخاً.<sup>8</sup>

اما اذا اردنا ان نحكم في هذه الموارد وفق العقلانية العرفية "العقل السليم"، فيجب ان نقول انه لا يوجد أي دليل عام لصالح "اشتراك المكلفين" في جميع الأحكام، بل على العكس من ذلك، تعميم أي حكم من عصره على سائر العصور والأمكنة يحتاج الى دليل خاص. لأجل تمييز أي من الأحكام تأسيسية وأيها امضائية، وكذلك أيها ابدية وأيها مؤقتة، لا مفر من ان نراجع القرائن التاريخية، العقلية، والتجريبية. ويكفينا في هذا الخصوص الظنون المعتمدة العقلية، والتجريبية، والنقلية. اذا كان حكم امضائياً، فبقاء واستمراره، رهن بقاء العرف الذي أمضاه الشارع. فإذا زال ذلك العرف وحل عرف جديد محله، لا يوجد ما يعضيه الشارع. الكثير من الفتاوى المعارضة للعقل ناشئة من اغفال هذه القضية المهمة، وتعميم غير مبرر لحكم امضائياً من عصر صدر الاسلام الى مجتمعات اخرى، لا يوجد فيها ذلك العرف. لا يستطيع الشارع بإمضائه أن يحول حكماً، في نفسه مؤقتاً وامضائياً، الى حكم أبدي. هذه ميزة "القانون" لا "المقنن".

اذا، كون الشارع عالماً بالغيب، لا يسبب ان يصبح للحكم المؤقت والتاريخي مصلحة غيبية وأبدية.

<sup>8</sup>. راجع: (كديفر، فصل "من الاسلام التاريخي الى الاسلام المعنوي" في كتاب التراث والعلمانية).

فمثلا الصورة السائدة للحكومة في المجتمع القبلي في صدر الاسلام، كانت الخلافة والسلطنة، والاسلام أمضى هذا النظام دون ان يقدم رؤية بديلة في مجال النظام السياسي. غاية ما هنالك أن النصوص الاسلامية قسمت الخلفاء والسلاطين الى عادل وجائر. لكن لا يمكن الاستنباط من هذه النصوص ان الاسلام يعتبر السلطنة أو الخلافة الصورة الأمثل للحكم في كل الأزمنة والأمكنة. والصيغ المتأخرة من الحكم، من قبيل الجمهورية أو الديمقراطية غير مشروعة.

افتراض "ثبات" الأحكام الشرعية، والذي ينتهي الى شكل من أشكال القشرية والتحجر امر "معلول" وليس "مستدل عليه"، أي ينشأ من حاجة المجتمع المتدين للهوية والوحدة والاستمرار، اكثر مما ينشأ من الاعتقاد بالمصالح والمفاسد الغيبية.<sup>9</sup> في القديم كانت الهويات الدينية هي التي تميز المجتمعات عن بعضها، والهويات القومية اما لم تكن موجودة، او كانت مغلوبة من قبل الهوية الدينية. "تقسيم المجتمعات الى دار الحرب ودار الاسلام، او بلاد الكفر وبلاد الاسلام في الفقه التقليدي يتوكأ على هذه الرؤية". لهذا السبب في العالم القديم كانت الحروب العقائدية والدينية شائعة. بينما في العالم الحديث فقدت الهويات الدينية دورها السياسي القديم، وأخذت الهويات القومية دورها في المسرح السياسي. تتشكل وتتنظم العلاقات السياسية في العالم الحديث على ضوء الهويات والمصالح القومية.<sup>10</sup> ومن الاشكاليات التي يواجهها الفقه اليوم، هو تحديد واجب المتدينين في حالة تعارض مقتضيات الهوية الدينية مع الهوية القومية.

الحكومات الحديثة والغير دينية، تحرس المصالح القومية، لكن بعض الحكومات الدينية، بدون الإلتفات الى السياقات العقلانية، تقدم مقتضيات الهوية الدينية على الهوية القومية في سياستها الداخلية والخارجية. متجاهلين ان أول شرط عقلاني لإتخاذ هكذا

<sup>9</sup>. انظر: (نراقي، منشور معرفة الدين: مخطط لتحليل الاديان الابراهيمية، ص 134 فما بعد).

<sup>10</sup>. يجب التذكير هنا بأن مسار العولمة في القرن الواحد والعشرين، قلل الى حد ما من دور وتأثير

الهوية القومية في مجال السياسة.

سياسة في العلاقات الدولية هو ان يكون الطرف الآخر " = حكومات سائر البلدان المسلمة"، مستعدة لتقديم الهوية الدينية على القومية كلما اقتضت الضرورة. اتخاذ هكذا سياسة على الصعيد الداخلي، تنقض قيم الأخلاق الاجتماعية " = حقوق البشر" وأصل العدالة. تكون القومية مخالفة للإسلام "أو للانصاف والعدل"، فيما اذا تنازل بعض المسلمين على سبيل المثال العرب، مقابل الإيرانيين عن قوميتهم، وفي حالة تعارض الهوية الإسلامية مع الهوية العربية، يقدمون مقتضيات الهوية الإسلامية على العربية. لا يمنع الإسلام مسلماً عن التعامل بالمثل مع سائر المسلمين. صحيح أن ظلم الآخرين خلاف الإسلام، لكن التركيز على الهوية الإيرانية حينما يركز العرب على هويتهم العربية، ليس ظلماً، وليس مخالفاً للإسلام.

ان احدى افتراضات الفقه التقليدي الكبرى، هو نموذج السيد والعبد، بنحو يمكن تتبع خيوط هذه الفكرة في الكثير من الفتاوى الفقهية. هذا النموذج، كان ملهماً للفقهاء في اكتشاف الأحكام الشرعية وتنظيم علاقة الانسان بربه. يمكن القول ان الكثير من الفتاوى الفقهية التي تعد اليوم معارضة للعقل، تعود جذورها لهذا النموذج، أي لولا النظر للقرآن والسنة من خلاله لما امكن استنباط مثل هذه الأحكام.

والآن نتناول بعض التعارضات بين "العقلانية الفقهية" و"العقلانية العرفية" في دائرة العقل العملي:

1. في اطار العقلانية الفقهية، تختزل العقلانية العملية في المصالح، ويختزل الحسن والقبح العقلي والأخلاقي في المصالح والمفاسد، و"الحق" يصبح تابعا "للمصلحة".

2- تعارض بعض الفتاوى الفقهية مع العقل، بسبب عدم انسجامها مع العقلانية الأخلاقية. من قبيل الفتاوى التي تتكلم عن التمييز الحقوقي بين المواطنين، بين المرأة والرجل، الفقيه وغيره، المسلم وغيره، وبشكل عام الفتاوى الغير منسجمة مع حقوق الانسان، جواز "أو وجوب" التفجيرات الانتحارية وغيرها، أو وجوب حفظ النظام بأي ثمن كان.

3- تعارض بعض الفتاوى الفقهية مع العقل، بسبب تقديم العقلانية المصلحية على العقلانية الاخلاقية.

4- تعارض بعض الفتاوى الفقهية مع العقل، بسبب عدم انسجامها مع العقلانية المصلحية. "كأن يفتى بأننا مكلفون بتنفيذ احكام الاسلام ولو كلف ما كلف، أو المسلمون مكلفون بصد الفساد بأي ثمن كان". فهذه دعوى للفوضى والانفلات.

5- تعارض بعض الفتاوى الفقهية مع العقل، بسبب عدم انسجامها مع العقلانية الأداتية. "الأحكام الشرعية ليست هدفا، بل وسيلة. وإذا كان تطبيقها يبعد المجتمع عن أهداف الشريعة، فإن الاصرار على تطبيقها مخالف للعقلانية الأداتية".

### خاتمة

الكلام المسهب الذي قدمناه في خصوص فوارق العقلانية الفقهية عن العقلانية العرفية، يكشف سبب عقم الحلول التقليدية، ويبين جيدا لماذا الاجتهاد المصطلح غير كافي، ولماذا يؤثر الزمان والمكان في الاجتهاد، وما هي حدود وكيفية هذا التأثير.

حادثة المواضيع المستحدثة، ليست فقط من باب انها لم تكن موجودة حتى الآن، بل لأن هذه المواضيع ثمرة الأخلاق والعقلانية الحديثة. عدم رؤية هذه الأخلاق والعقلانية، او غض الطرف عنها واهمالها، والسعي لإحلال الفقه والاخلاق والعقلانية التقليدية محلها، أفضل بيان يمكننا تقديمه لسبب إخفاق الفقه التقليدي في مواجهة تحديات العصر الحديث. الأزمة التي يواجهها الفقه في العصر الحديث، ناشئة من افتراضاته ومبانيه الفلسفية "المعرفية والأخلاقية والكلامية"، أكثر مما تكون ناشئة منه. ولمعالجة هذه الأزمة يجب معالجة "فلسفة الفقه" ونقد تلك الافتراضات والأسس، والاجتهاد في الأصول. هذا هو سبيل الوصول "للفقه المثالي". الفقه المثالي فقه فعال. ونجاح الفقه رهين كونه حداثيا مواكبا لعصره، وهذا متوقف على اصلاح مبانيه الفلسفية.

## فكرة النقد

محمد حسين الرفاعي

”رويداً رويداً، لم تُعَدُّ تُسْمَعُ سمفونية البحر:  
(إرتطام الأمواج)،  
من قِبَل سُكَّانِ الشواطئ؛  
هي ذا القِصَّةِ المُرَّةِ للعادة”  
مَثَلٌ فارسي قديم

### [I] في التساؤل عن النقد

لم نجتهد بَعْدُ من أجل وعي النقد عبر التفكير فيه.. لم نتوتر، لم نقلق بعد فيما يتعلق  
بالتساؤل والسؤال عن النقد وفيه.. إذ إن كل ما فعلناه، ونستمر في فعله، ينتمي إلى ممارسة  
النقد؛ لكن، حتى يكون النقد نقداً، ينبغي عليه أن يعي ذاته قبل أن يُمارَس.  
يتضمن ذلك معنى: أن اللحظة المعرفية التي تنتمي ممارسة النقد إليها، هي لحظة  
يتجاوزها، أتم التجاوز، وعي النقد بذاته؛ فإنَّ لحظة وعي النقد بذاته لا تحضر، ويستحيل  
أن تحضر، في لحظة الممارسة. لكن، من أين تأتي هذه الإستحالة؟  
تأتي من ممارسة العالم للعلم. كيف يحصل ذلك؟ يحصل بواسطة ماهية الممارسة  
ذاتها، منظوراً إلى حدود هذه الماهية على أنها الـ”هنالك” الذي تتوقف عنده مفاعيلها.

أي أن العالم في العلم، يطرح فكرته: فكرةً ينطلق منها في الممارسة العلمية، من حيث كونها (الممارسة) بحثاً علمياً، على أنها هي الفكرة، ومسألته، في حقل دراسته، على أنها هي المسألة في حقل الدراسة، ومسألته على أنها هي المسألة، وملاحظته على أنها هي الملاحظة، ومنهج على أنه هو المنهج، ونظريته على أنها هي النظرية... إلخ. أي لا يمكن أن يكون الباحث، في التعامل مع ممارسته العلمية، باحثاً يقع "خارج"ها.

من جهة أخرى، يقبع النقد في وجهة شيئية - أدواتية، غالباً ما تتحول إلى محطة من محطات السبيل المنهجي في الممارسة العلمية داخل حقل العلم، تراه يُمارَس أكثر مما يُفهم، أي لا حاجة لفهمه. لذلك نقول: إن تساؤلاً عن النقد، لم يمارس، في أصالته، من أجل التعرف إليها، بعد.

فحتى ن خاطر بالتساؤل عن النقد، وبالتالي التفكير فيه، لا بُدَّ أن تظهر الأسئلة التالية على المسرح: ما هو النقد؟ كيف يُمارَس النقد؟ ولماذا يمارَس النقد، في هذه الصورة بالذات؟  
 ← إن الضرب من اليمين إلى اليسار، أو الإحتماء في... والإلتواء إلى... والإختباء بواسطة اليمين أو اليسار، في رداء مرجعية، تحمل نماذج جاهزة تُسيّر الممارسة، من أجل ضرب الطرف المقابل، لا يمكن أن يكون نقداً، وذلك ما يناقض المعرفة الشائعة عنه.  
 ← ففيما يقدم الآخرون النقد على أنه ممارسة تضاف إلى غيرها من الممارسات، التي سبق وأن مورست، لمواجهتها، وبالتالي تجاوزها.. يقدم وعي النقد بذاته "صورة" تختلف عن ذلك.

← لكن، والحالة هذه، سيواجه، وينبغي أن يواجه، مقاومة من قبل الوعي السائد، والسيد. إنه ذلك الوعي الذي يحتكر الفهم والإدراك فينا، كل لحظة وأينما حللنا.. هذا الذي نطلق عليه "الفهم المُسبق" الذي يطوقنا من كل جهة.

← إنها محاولة ستعاني من المقاومة التي تتوجه إليها، من قبل تلك النماذج الجاهزة والجامدة والساكنة التي تنطوي على قدر ما من اللامبالاة، من قِبلنا، بالبديهيات.

لكن، لماذا تحضر هذه اللامبالاة وعدم الإهتمام وعدم الإعتماد في البديهيات بالذات؟

أو، بكلمة واحدة: لماذا لم نتساءل عن البديهيات؟

خلافًا لما هو مطلوب ومنتظر منا، نقدم الإجابة عن التساؤل لماذا النقد؟، قبل الإجابة عن التساؤلين: ما هو النقد، وكيف النقد؟.

فالاختلاف بين الإجابتين، إختلاف يعود إلى المضامين النظرية التي يتضمنها التساؤل ذاته، من جهة، ويعود، كذلك، إلى المنطق والمنحى في طرح التساؤل ذاته، من جهة أخرى. أي إن التساؤل عن البديهيات يرتبط بموقع السائل والسؤال؛ وينقسم فهم الموقع هذا إلى احتمالين ممكنين:

**الموقع الأول:** موقع داخل حقل العلم ينتج عنه ممارسة ما يقوله العلم، ويفترض أنه بديهي؛ لأنّ موضوعات العلم: المفاهيم، هي دائماً وأبداً، في صورة، تقدم نفسها على أنها هي الصورة.. من حيث أن العلم يتعامل مع وظائف المفاهيم التي تقوم (الوظائف) على هذا البديهي.

أي أن التساؤلين: ما هو النقد؟ وكيف يُمارَس النقد؟، يشيران إلى موقع تقع فيه الذات داخل العلم.

**الموقع الثاني:** لكن إذا كان السائل والسؤال يقعان في موقع خارج حقل العلم: في موقع إبستيمولوجي. فكيف ستكون البديهيات؟

ستكون في موقع تساؤل ومساءلة. في أي شكل، وعبر أي منظور ستكون في موقع المساءلة؟ ومع أية حوامل ستتموضع في التساؤل؟

بكلمة أخرى، يشير التساؤل: لماذا النقد؟، إلى موقع تكون فيه الذات في مجال خارج العلم.

والفرق، بين التساؤلين، ليس شكلياً على الإطلاق، لمن في مقدوره الفهم. إنه الفرق بين الممارسة العلمية، من حيث كونها نقداً، وبين الممارسة الإبستيمولوجية التي تأخذ مسافة من النقد، وتبتعد عنه، وتنظر إليه كـ"شيء" خارجها، للتعرف إليه، والتعريف به.

## [III]

نحن أمام تفكير غير مقنن.. إن مثل هذه التساؤلات تلح علينا من كل جانب، من حيث أن البديهيات فقدت بديتها. فمع سقوط الإسقاطات التي وضعتها العلوم الطبيعية، وكثيراً عبر منطق ومنحى التقنية في معالجة أسيائها، داخل العلوم الإنسانية وداخل العلوم المجتمعية، سقطت كذلك الأجوبة الجاهزة التي تمليها بديهيات علم من العلوم، بإعتبارها نقطة إنطلاق.. تلك المزحة البائسة المسماة سؤال الإنطلاق الذي لم يُؤسَّس إلا بالإستناد إلى أجوبة جاهزة، عن كل شيء ولكل شيء، من حيث هي متجلية في أحضان الحقول المعرفية المختلفة.

لنبدأ برسم الحدود الفاصلة بين التصورات والإفتراضات الشئئية – الأداة المتعلقة بالنقد، وبين نقدٍ مفكّر به، من أجل التعرف إليه، في صورة تقطع مع المعرفة الشائعة للنقد، لا بدّ لنا، وقبل كل شيء، أن نُوجّه أنظارنا نحو هذا الذي يُعتبر بمثابة علم، من حيث هو مؤسَّس.

بالرغم من أنه كُلمّا أصبح التفكير بالنقد، من حيث هو حامل الحركة والتحوّل والتبدّل في حقل العلم، تفكيراً خارج مجال العلم، كُلمّا أصبحت التنشئة العلمية (أو التربية أو أي وسيلة أخرى من وسائل التعليم) أكثر إلحاحاً على هذا التفكير، إلا أنه يبقى مع ذلك ضرورة وعي النقد، من أجل فهم ماهية تلك الحركة دائمة الحدوث في حقل العلم.

وما شأننا بتلك الحركة دائمة الحدوث في حقل العلم؟ إنها ترتبط بنا بواسطة كل "شيء" يقع في العلم. نحن الذين نسعى جاهدين للتعرف إلى العلم.

كيف يمكن لمثل هذا التفكير أن يبدأ؟

إن تفكيراً أصيلاً بالنقد، يبدأ في اللحظة التي يعي فيها العقل التقنين الممارس على الميكانيزمات العائدة إليه، من حيث كونه ملكة الإدراك والفهم. ومع ذلك، يبقى التفكير في النقد، تفكيراً لا بدّ له أن يُوجّه من قبل منظورٍ نظري حاملٍ لمضمون نظري يتضمنه النقد بذاته.. أي يكون العقل، في هذا الموقع، في ذاتيته، هو النقد.



## [III] مسطح المفهوم

ها نحن أمام مفهوم، يسميه الآخرون، ويسمي نفسه النقد.. وكما نعلم ويعلم الجميع، إن المفهوم، أي مفهوم، ينبغي أن يُنظر إليه على أنه كل، عند مستوى التجريد العلمي.

هذا الكل الذي يخاطبنا من صميم ذاته، بعد وعينا للتصور الأداتي له في حقل العلم، والذي يبقى مع ذلك أداة غايتها أن تُحدث وتُفعل حركة في النظريات والمناهج العلمية، يصبح كذلك (كلاً) يضع نفسه في موقع أمام الوعي والفهم والإدراك، في تلك اللحظة التي يلتفت فيها الإبستمولوجي (عالم الإبستمولوجيا) إلى:

أولاً: كل مفهوم مُكوّن من مكونات محددة ترسم معالم عالمه النظري الخاص به، وتُعَيّنُها.

ثانياً: يمكن النظر إلى أي مُكوّن من المكونات على أنه مفهوم له مكونات ترسم معالم عالمه الخاص.

ثالثاً: لا يمكن النظر إلى الصيرورة الداخلية الخاصة بالمفهوم، إلا بالنظر إلى صيرورته الخارجية التي تخص علاقته بالمفاهيم الأخرى.

رابعاً: يتم النظر إلى الصيرورة الداخلية للمفهوم، والصيرورة الخارجية العائدة إليه، في لحظة معرفية واحدة.

بكلمة أخرى، إن فهماً يعتمد الإبستمولوجيا يقتضي أربع لحظات مقترنة وضرورية في التعرف إلى المفهوم.

وعليه، يتطلب النقد - المفهوم، من حيث كونه كلاً، علاقة حرة به، يفتح فيها العقل عليه وينتشر فيه، بعد أن يكون قد وعى ماهية حقل العلم، من حيث هو مؤسسة، من أجل التخلّص منها وبالتالي تجاوزها، من جهة، وبعد أن يكون قد وعى وظيفته ودوره في التأسيس: إذ إن ما يؤسس شيئاً، ينبغي عليه ألا يكون مؤسساً من قبل الشيء عينه، من جهة أخرى.

نعم، علينا أن نُكوّن معه علاقة خارج القواعد الضابطة، وخارج حقل البديهيّات،

وخارج القوانين، وخارج الأخلاقيات والسلوك العلمية: العادات العلمية. علينا أن نمارس التفكير في موقعها - هنالك: خارج حقل العلم.

لربما لا تأخذ ثنائية سبب - نتيجة موقعها في الـ "ها- هنالك" الذي يقع خارج العلم. وذلك، لأنَّ النقد - العلة، هو، في موقع آخر، النقد - النتيجة.

في تعابير أخرى، حتى يُستوعب النقد من قبل الممارسة العلمية المنخرطة ضمن إتجاه علمي معيّن، أو مدرسة علمية تجسد إتجاهاً علمياً محدداً، أو توجُّهٍ داخل مدرسة علمية معينة مجسدة لإتجاهٍ علمي معين، عليه أن يكون أكثر من علة - نتيجة.

وما يجعل مثل هذا الكلام ممكناً، هو أن النقد، من حيث كونه علة، يُحدّد السير والحركة في إتجاه علمي أو مدرسة علمية أو توجه داخل مدرسة علمية، من جهة، وأن النقد، من حيث كونه نتيجة، يستمد وجوده من ذلك الموطن الذي يقع خارج حقل العلم، في محيط تجريدي يرى غايات العلم ويعتبرها بمثابة علة تحدد الإفتراضات والتصورات النظرية المتعلقة بالإجابة عن التساؤل: ماذا ندرس؟، عند مستوى الموضوع، وتحدد من جهة أخرى، المنطق والمنحى في رؤية الأمور ومعالجتها، المتعلقين بالإجابة عن التساؤل: كيف ندرس؟، عند مستوى المنهج؛ مُنتجةً بذلك ما نسميه "السييل المنهجي" الذي تسيّر أية ممارسة علمية وفقاً لخطواته، مع التوقف عند محطات تلك الخطوات، من جهة أخرى.

وبناءً على ذلك، تقول لنا المعادلة الذهنية التي توصلنا إليها الآتي:

من "العلة - النتيجة" إلى "من العلة إلى النتيجة + من النتيجة إلى العلة" التي تعتبر بمثابة علة. وما تعنيه، تلك العلاقات والروابط، بين العلة والنتيجة، وتحدده من أدوات فهم تؤدي إلى نحت تقاسيم التحليل.

يستطيع أي باحث أن يلاحظ، إن ما وضعناه، يُعتبر تشييداً لطريق.. فكما يعلم الجميع، إن التساؤل المفتوح، يعتبر طريقاً مفتوحاً ومنفتحاً، إلى اللانهايات.

ولأنَّ العقل البشري لا يستطيع، ويستحيل عليه، أن ينتشر في اللانهايات، فنأخذ على عاتقنا، تحديد هذه الطريق، والمنظور الذي يوجهنا في السير عليها.

كيف يحدد مسطح مفهوم النقد؟ وما هي التخوم التي ينبغي أن تُمارَس عملية النقد ضمنها وفيها؟

نجيب عن هذين التساؤلين بواسطة وساطة التساؤلات الآتية: ما هو التفكير خارج حقل العلم؟ وخارج القوانين؟ وخارج الضوابط؟ وكيف يمكن لمثل هذه التفكير أن يكون تفكيراً؟

← أن نفكر بصيغة غير مُقَنَّنة، يعني ذلك أن نكون خارج العلم مؤسساً.. أو خارج حقل العلم، من حيث كونه مؤسسة.

← وأن نفكر يعني ذلك، مما يحمله من معانٍ، أن نستخدم فكرة خارج إطار العلم: خارج حقل العلم مؤطراً.

← ولمجرد أن نقول "إستخدام فكرة"، مكوَّنة، من بين ما تتكوَّن، من مفاهيم وأبعاد مفاهيم، سنكون أمام إدعاءٍ فارغٍ هو: إستخدام فكرة خارج حقل العلم. كيف؟ ولماذا؟

لأنَّ العلم لا يهتم ولا يعتني إلاً بوظائف المفاهيم من حيث هي متضمَّنة في الفكرة.. ولا يهتم، على الإطلاق، بالمفاهيم، من حيث كونها مفاهيم.

فإذن كيف يمكن أن نكون خارج العلم، من جهة، وفي اللحظة المعرفية عينها، أن نستخدم فكرة، من جهة أخرى؟

← إننا نستخدم الفكرة، من حيث هي حاملة لمفاهيم، في إطارٍ لا إطار له. أي أن الفكرة عينها هي التي تتجاوز ذاتها، ومكوَّنتها.

وبفعل هذا التجاوز الدائم والمستمر، يمكن للفكرة أن تتكون من مكونات دائمة التغيُّر والتحوُّل والتبدُّل.

وفي تعابير أخرى، إذا كانت الفكرة في سُلْم الإعلان عن ذاتها، في حالة تحوُّلٍ دائمة، فيشير ذلك أن فعل تجاوز الفكرة لذاتها، يحمل معه، ما نطلق عليه "قابلية تحديث الفكرة" لذاتها، من حيث هي مفاهيم، والروابط والعلاقات بين المفاهيم وأبعادها، في صورة

ميكانيزم سببي - عِلِّي يكون منظوراً نظرياً (داخل المضمون النظري العائد إليها)، يُوجِّهها.  
 ← وهذا يعني، أن هذه الفكرة لم تُفكّر في ذاتها بواسطة "الإستناد إلى ... " وعن طريقه،  
 وبالتحديد، لم تكن تعي، وليس مطلوباً منها أن تعي "الإستناد إلى ..."، مازال المُستند إليه لم  
 ينكشف في إطارها بعد.

بحضور هذه اللحظة، تبدأ الفكرة التفكير في ذاتها، بعد أن تكون قد تجاوزت، بل  
 أسقطت بديهية البديهيات.

فما هي - بديهيات؟ الـ"بديهيات" مسلّمات Axioms. مِنْ قَبْلِ مَنْ / ما؟ من أين تستمد  
 البديهيات بديهيتهما؟ كيف يمكن لها أن تحدد فكرة ما، في آنٍ ما، على أن تصبح الفكرة،  
 في آنٍ آخر؟ أتسم محاولتنا هذه بإستبدال بديهة بأخرى؟

تلتقي الفكرة في كل، يطلق عليه تسمية "بديهيات"، من حيث هي مسلّمات، مع كل ما  
 لمفهوم "الكل" من معنى واسع ومعقد، مع أفكار أخرى، مكوّنة عن طريق هذا الالتقاء كلاً؛  
 مع ما يرسمه من حقل تباين وإختلاف بين الأفكار في إنتمائها إلى الكل، وحقل تشابه  
 وتوافق بين الأفكار في إنتمائها إلى الكل.

يكون النقد كلاً يقع كجزء داخل البديهيات، منظوراً إليها على أنها كل.

أليست نظرتنا للبديهيات مازالت نظرة تبسيطية؟ أوليس طرح السؤال وكيفية طرحه،  
 من حيث كونها تساؤلاً بشكلٍ آخر، لازال / لازالت يعاني / تعاني؟ تعاني من نسيانها أو  
 اللامبالاة في التعامل معها؟ ألا ينبغي طرح التساؤل عن النقد، من زوايا تختلف، في صور  
 ليست هي الصور، من أجل تحديد مسطح المفهوم؟ كيف يمكن لمحيط المفهوم أن يُرسم  
 من قبل المفاهيم وأبعاد المفاهيم المتعلقة بالنقد، وفي اللحظة ذاتها، تقطع مع النقد؟

#### [IV] في إعادة طرح التساؤل في ماهيته

إن ما يجعلنا نضع النقد في مواجهة الوعي، يتغذى من اللامبالاة من قبلنا في التعامل مع  
 النقد وممارسة النقد؛ وكما نعلم ويعلم الجميع، إن النقد شيءٌ وممارسته شيءٌ آخر يختلف.

إن حامل النقد في وضعه أمام الوعي، هو الفكرة التالية:

إن فهماً عن النقد، و فهماً متعلقاً بالنقد، لم يتحقق في الوعي بعد: لم يتموضع في الفهم. ما هو موجود، في التاريخ المعرفي لعلم من العلوم، أو للعلوم كافة، هو ممارسة النقد، لا غير.

ماذا تريد أن تقول هذه الفكرة؟

إنها ترسم، قبل كل شيء، الحدود الفاصلة بين ممارسة النقد، وبين وعي النقد، من جهة، وتؤكد سلطة البديهيات، شرط أن تعتبر سيطرة البديهيات، من جهة ثانية، وتضعنا في تساؤل حول البديهيات من جهة ثالثة، وتطلب منا التخلّي عن أي فهم متسرع ومباشر للنقد، من جهة رابعة.

إنها تقول أنّ التعرف إلى النقد، في ماهيته، من أجل وعيه، عن طريق ممارسة التفكير فيه، ينبغي أن يكون تعرفاً نقدياً.

بكلمة بديلة، فإنّ النقد الذي تتطلبه الممارسة العلمية، من حيث كونها موضوعه، هو تلك الماهية التي تتجاوز ذاتها من أجل تقديم ذاتها، عبر الانتشار الذي يمارسه العقل، من حيث هو ملكة الإدراك والفهم، فيها؛ أي يكون التعرف إلى النقد والتعريف به، عبر السير على خطوات نقدية، تتكون من محطات إبستمولوجية، يتطلب التوقف المتتالي عندها، شرط ألا يسبق وجود هذه المحطات وجود الإبستمولوجي (عالم الإبستمولوجيا).

وبعبارة أخيرة: من أجل وعي النقد، من حيث هو ممارسة، لا بدّ من توافر شرط أصيل في ماهية النقد: أن يُمارَس النقد بعد وعي ذاته من قبل من يقع في موقع خارج النقد..

إن نقداً يكون هو النقد، حينما ينتقد ذاته من خلال ذاته ومن أجل ذاته.. عبر التوسط الذي يحصل بين الممارسة العلمية وبين وعيها، يصبح فكرة في عالم الإبستمولوجيا، هي فكرة النقد.

فما هي الفكرة التي تكون حاملة للنقد، من حيث كونه مفهوماً؟

إنها الفكرة التالية:

- ← النقد سمة أساسية من سمات العقل، في التعامل مع ذاته، أولاً.
- ← ولأن العقل، الذي لم يُصَبِّ، بَعْدُ، بَداء المنطق والمنحى الحاضران في معالجة التقنية لـ"أشياءها"، وظيفته الإدراك والوعي، فمطلوب منه، ومطالب على الدوام أن يمارس تنقيح هذا المُدرَك.
- ← ولأن الوعي والإدراك لا يتم إلا مع وجود مادة تُعقل، فإن النقد يتعامل على الدوام مع الإجابة عن التساؤل: "ماذا يُنقد؟".
- ← ومع الإجابة عن هذا التساؤل، يستمد النقد وجوده وإستمراره، من الموضوع القابل للنقد.
- ← إن الموضوع القابل للنقد، أو المادة التي تُنقد، نطلق عليها تسمية "الممارسة العلمية". وحتى نقدم ماهية النقد، ينبغي أن نرسم معالم الطريق المؤدية إلى فهم الممارسة العلمية؛ بعبارة أخرى، إذا كانت ماهية النقد تنتشر في الممارسة العلمية (فيما هذه الأخيرة تأخذ على عاتقها تجاوزه)، وإذا كان النقد لا يُمارَس إلا عن طريق وجود موضوعه، فذلك يعني، أن الموضوع الذي يتجلى، أو يُرغم على التجلي، أمام النقد، هو الذي يساهم، وقبل أي شيء آخر، في بناء وصياغة وتركيب النقد، من حيث كونه مُرَكَّباً.
- فما هي الممارسة العلمية، من حيث كونها بحثاً علمياً؟ وما هو حقل العلم؟ وماذا يتضمن حقل العلم؟ وما هي العلاقات والروابط بين الأجزاء الداخلة فيه؟

#### [V] ماهية النقد؛ في الإعتناء بالتساؤل

أن نعي شيئاً ما، يتضمن ذلك معنى أن نضع فهماً عائداً إليه، وإدراكاً مرتبطاً به، داخل العقل، من جهة، وأن نميزه عن الأشياء الأخرى، في إرتباطها وعلاقتها به، في حقل من الاختلاف والتباين بين الشيء وبين الأشياء الأخرى، من جهة ثانية، وأن نربطه ونصله، عبر روابط وعلاقات مجردة، بالأشياء الأخرى، في حقل من التشابه والتماثل بين الأشياء، القائم على أساس تعيين الأشياء في علاقتها المتبادلة فيما بينها، من جهة ثالثة.

فما هو حقل التباين والإختلاف؟ وما هو حقل التشابه والتماثل؟

← يشير حقل التباين ويؤسّسُ "الإبتعاد عن..."، فيما يشير حقل التشابه والتماثل إلى "الإقتراب من...".

← فإذن، أن نعي شيئاً يعني، ويتضمن معنى الإلتفات إلى هذه الحقلين مع بعضهما البعض؛ في صورة نطلق عليها "صورة الترافق التجريدي".

← ولأن حديثنا، هنا، يرتبط بمعنى النقد، ولمجرّد التساؤل عنه، لمعرفته، أي وضع فهم ما عائد إليه، وإدراك ما مرتبط به، داخل العقل؛ يعني ذلك، ويرتبط بتساؤل عن هذا الذي "يقترّب من..." فيما "يبتعد عن..."؛ الذي يكون هو النقد؛ يكون هوية وماهية تميز النقد عن ممارسته.

فما هو هذا الذي يقترّب فيما هو يبتعد، من حيث كونه نقداً؟

إنه هذا الذي يوجّهنا، قبل كل شيء، وبعد التفكير فيه، إلى عالم سبق وإنتهى فيه البناء هو النقد، ولا يمكن إلا أن يكون النقد.

وإن هذا الذي يوجّهنا، إلى عالم مبني، من قبل فاعل ما، هو النقد ولا يمكن إلا أن يكون النقد.

وإن هذا الذي يوجّهنا، إلى عالم سوف يُبنى، من قبل فاعل ما، هو النقد ولا يمكن إلا أن يكون النقد.

واضح، لأي ملاحظ، إننا نتكلم عن إنتقال مستمر بين ماضي عالم، وبين حال عالم، وبين مستقبل عالم.. وحتى ننقل، في التعرف، إلى هذا الإنتقال المستمر، نأخذ على عاتقنا الإجابة عن تساؤلين:

أولاً: ما هو هذا العالم؟

وثانياً: من / ما هو هذا الفاعل الذي نعتبر ذلك العالم بمثابة نتيجة ونتاج له؟

هذا العالم هو عالم العلم.. وفاعله هم العلماء؛ لكن، يصبحون، بعد حين، الـ"مفعول بهم" من قبله. ومع ذلك، يبقى العلم، على الدوام، في حالة من التأجيل.. إنّ العلم مؤجّل إلى

التتمة. وتشديدنا على الطابع التأجيلي في العلوم الإنسانية والعلوم المجتمعية، بعد وعي  
حوامل حالة التأجيل، إنما يتغذى من:

- 1- التجديد المستمر لتغير جزئيات الموضوع العلمي.
  - 2- الأبعاد اللامتناهية للوجود الإنساني، من حيث كونه ذاتاً فاعلة العلم.
  - 3- رفض ديمومة العقل.. وتصور صيرورة خاصة بالعقل.
  - 4- دحض الحقائق الثابتة.
  - 5- الحركة الدائمة لشبكة علاقات "الواقعي"، من حيث كونه "علائقياً"، وتغير أوزان  
العلاقات والروابط في الشبكة.
- بيد أن الطابع التأجيلي لحقل العلم، الذي يبقى مع كل محاولات إحتكار الفهم في  
حقل المواجهة الفكرية، من أجل دحضه، ينتمى إلى مسطح مفهوم النقد.
- فما هو مسطح مفهوم النقد؟ وكيف تتحدد تخوم محيطه بواسطة المفاهيم الأخرى في  
إرتباطاتها وعلاقتها بالنقد؟

#### [VI] البديهيات تخطط تقاسيم الحقل (حقل العلم) وتحرسها

← تشمل البديهيات على أفكار في علم من العلوم. والأفكار، من حيث هي صادرة  
عن ذوات - باحثين (ذات الباحث)، لا تُفكر.. أي إنها نقطة إلتقاء ما ينجم عن تفاعل مباني  
الذات، في التفاعل مع الموضوع القابع "ها- هنالك".

← ذلك التفاعل الذي لم يُسمح له بالوجود إلا مُقَيِّداً ومُؤَطَّراً، لا يمكن أن يكون  
إعتباطياً. وعليه، فإن الفكرة الناتجة عن هذه الذات يستحيل أن تكون إعتباطية. لكن، تجدر  
الإشارة، بأن الفكرة، في لحظة إنبثاقها، أيضاً وأيضاً، لا تفكر.

لقد درجت العادة على أن الفكرة يجب أن تلتقي وتتوافق وتتطابق وتتسجم وتتناغم مع  
الصورة التي تكونها الحواس عن جملة من التفصيلات الواقعية الخاضعة، أو التي تُستدرج  
لتكون خاضعة للملاحظة، من حيث هي (التفصيلات) مجال إستخدام الفكرة، من جهة،



وحقل الإستقصاء النظري، من جهة أخرى.

لكن، ما هو هذا الحقل: حقل التوافق والتطابق بين الصورة والفكرة؟

نتدرج في الإجابة عن هذه التساؤلات، بتعريف أربع قضايا، والتعرف إليها، كالآتي<sup>1</sup>:

**القضية الأولى: النقد، بإعتباره بديهية من بديهيات عالم العلم، يقوم على، ويستند إلى الممارسة العلمية.**

إذا كانت ماهية النقد تتحدد عن طريق الممارسة العلمية، فما هي هذه التي تُدعى

ممارسة علمية؟ كيف نستطيع أن نفكر، بصيغة غير مقننة، بالممارسة التي تؤسس أي نقد؟

← إن الممارسة العلمية، في أي علم من العلوم، وفي أي ميدان من ميادين علم من

العلوم، هي البحث العلمي. لكن، ما هي ماهية البحث العلمي؟

← تعود ماهية البحث العلمي إلى تطبيق النظريات والمناهج العلمية المُعتمَدة من قبل

العلماء في آنٍ ما.

هكذا تكون الإجابة قفزة في الظلام. كيف؟ ولماذا؟

← يدل تطبيق النظريات والمناهج العلمية على وجود عالمٍ نظري تكون هذه

النظريات والمناهج العلمية فيه ويتضمنها.. وهكذا يصبح حقل العلم بمثابة مخزن نظري.

← كذلك، يشير إلى عالمٍ نظري، تم البناء النظري فيه، وإنتهى، وهو بحالة من

الانتظار، على الدوام، من أجل تطبيقه، كما هو، من قبل الباحث - الذات. وحتى الإعتراض

المُوجَّه في إختلاف التفصيلات الواقعية المحسوسة، يبقى إختلافاً، متفقاً على

حدوده (حدود الإختلاف)، من قبل المنشغلين في عالم العلم، ولا يستطيع أن ينعكس على

بنية النظريات والمناهج العلمية، من جهة، ولا على السستام النظري في حقل العلم، من جهة

أخرى.

<sup>1</sup> - في الوقت نفسه، نأخذ بنظر الإعتبار الآتي: إذا توهمت فكرةً أو ظنَّت أنها الفكرة، عبر تطابقها

وتوافقها مع الصورة، فيكون في ذلك مؤشر على جمود التفكير الحادث فيها.

← هكذا تحل معادلة "وجود عالم نظري جاهز" محل المعادلة "خلق عالم نظري وبناءه وصياغته وإبداعه". أو لربما هكذا إستمدت البديهيات بدايتها.

مع هذه الملاحظة، نكون أمام تناقض لافت. فمن جهة، تقول لنا ماهية العلم الحديث: علم ما بعد القرن الثامن عشر، صناعة وإنتاج المعرفة العلمية، بصيرورة لا تعرف التوقف، ومن جهة أخرى، ضرورة الإلتزام بما هو جاهز وتطبيقه.

فإذن كيف يتم البناء والإنتاج والصناعة؟

← قبل أن تكون صناعة هذا العالم النظري، يكون هناك ميدان من ميادين العلم، يتَّصِفُ بما نطلق عليه "قابلية التَّصْمُنْ"؛ ليتضمن تلك الصناعة والبناء والخلق؛ ولا يمكن، ويستحيل أن تكون مشاريع البناء وعملياته ممكنة إلا بواسطة هذا التَّصْمُنْ ومن خلاله.

وعليه، فإنَّ الممارسة العلمية تقع في حقل يرسم معالمه ميدان من ميادين علم من العلوم.. بعد أن كان الميدان، في علاقته بالميادين الأخرى، في حقل العلم ذاته، ذا صفة مشتركة (تعود إلى حقل العلم ذاته) يتشارك بها مع الميادين الأخرى، من جهة، وذا فكرة مركزية، وحكمة فهم خاصة به، يختلف عن الميادين الأخرى، بهما، ومن خلالهما، من جهة أخرى.

والهندسة الخاصة والمعمار الخاص لأي مشروع من مشاريع بناء المنظور النظري الموجَّه (بعد أن يحمل في ذاته مضموناً نظرياً) في أية ممارسة من الممارسات العلمية، لا بُدَّ لها / له أن تكون / يكون ضمن تلك الفسحة من الحقل المتصمَّن لها / له.

← فإذا كان الذات - الباحث، في حقل العلم، من حيث هو معمار عالم العلم، الفاعل في أية ممارسة، فيعني ذلك أن هذا الأخير ينبغي عليه أن يخضع لما تقوله تلك المحددات والميكانيزمات العليَّة في إرتباطها المباشر بالحقل المتصمَّن لها..

وبعبارة أخرى، يتَّصِفُ حقل العلم، أو حقل ميدان من ميادين علم من العلوم، بكونه يشتمل على نظريات ومناهج علمية، ما كان له أن يوجد إلا بواسطتها، في وجودها السابق على وجود أي ممارسة من الممارسات العلمية، من حيث هي بحث، تقوم به ذات الباحث.

← وأي إبداع أو صناعة أو إنتاج معرفي يستند إلى ما هو حاضر في الحقل، عند صعيد المايكرو Macro، وعند صعيد الميكرو Micro.

ما هو هذا الحاضر، عند صعيد المايكرو؟ وعند صعيد الميكرو؟

← يكون الحاضر، عند صعيد المايكرو، الصفة المشتركة التي تُوحّد جميع الميادين في إنتمائها إلى حقل العلم.

← يكون الحاضر، عند صعيد الميكرو، الفكرة المركزية، وحبكة الفهم، الخاصان بحقل ميدان من ميادين علم من العلوم، اللتان تحددان هوية الميدان، في حقل إختلاف وتباين بين الميادين، وحضورهما، في إنتمائها إلى حقل العلم.

هكذا يقود كل من الحاضر في حقل المايكرو، والحاضر في حقل الميكرو، كل ممارسة علمية متمثلة في البحث العلمي إلى إنتاج معرفي. عن طريق ذلك، تُنسى عمليات الصياغة والبناء في بنية النظريات والمناهج العلمية ذاتها.

من هنا تأتي جدارة الممارسة العلمية التي تبني البديهيّات في عالم العلم.

تُنسى من قبل مَنْ؟ وكيف تُنسى؟ ولماذا تُنسى؟

**القضية الثانية: يتضمن حقل العلم، من حيث كونه مؤسّسة، الممارسة العلمية.**

كيف تحضر صفة "المجتمعي The Social" في حقل العلم، منظوراً إليه على أنه مؤسسة؟ وكيف تُؤسّس صفة "المجتمعي" في حقل العلم؟ ما هي آليات التأسيس؟

← تتنكر الممارسة برداء المؤسسة. وبدلاً من أن تكون الممارسة تطبيقاً لـ...، تصبح الإلتزام والإنضباط بالسلوك والعادات العلمية الناتجة عن البراداييم المعرفي<sup>2</sup> لعصر بذاته.

← في الحقيقة، إننا لا نستطيع أن نتكلم عن العلم إلا تحت عنوان "مؤسّسة". وذلك ينبع من نظرة ورؤية تُقام من قبل ذات تضع العلم كشيء خارجها.

<sup>2</sup> - مصطلح Paradigm – كما هو عند توماس كون، في كتابه "بنية الثورات العلمية". أنظر: توماس

كون، بنية الثورات العلمية، تعريب: د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007.

← وذلك، لأن من يقول: "مارست الممارسة العلمية"، إنما يقع، ولا يمكن إلا أن يقع في موقع خارج العلم.

وإذا تساءلنا: ما هو العلم، من حيث كونه مؤسسة؟

تدرج الإجابة كالتالي:

← تحضر المؤسسة عبر جملة من النظريات والمناهج العلمية المُعتمدة من قبل علماء عصر بذاته، والمُعتمِدة عليهم في قيامها.

← تشكل هذه النظريات والمناهج عادات وسلوك علمية معيّنة يسبق وجودها وجود العالم، في صورة لا تطلب منه ممارسة التفكير فيها.

← فهو يجدها مُكوّنة قبله، تظهر في ذات العالم بواسطة قواعد ضابطة في التفكير وسلوك ينبغي أن يُحتذى ليتحقق الموقف العلمي.

← كما تتولد، وتستمر في التوالد، القواعد الضابطة في التفكير الذي يهدف إلى إنتاج فهم جديد، عبر الإستخدام الوظيفوي للمفاهيم: موضوعات العلم، في حقل تتصارع فيه الإستخدامات الوظيفوية للمفاهيم من أجل إحتكار الفهم، في حقل إختلاف الفهم.

في النتيجة، يعني كل ذلك أن مثل المؤسسة في عالم العلم، يحمل معه، ويتوافق مع الركائز التالية:

1- التشكل، تشكل العلم في صورة مؤسسة: تعني ماهية العلم الحديث، ما بعد القرن الثامن عشر، أن المعرفة العلمية تخلق وتبنى وتصنع وتبدع، من قبل ذات الباحث<sup>3</sup>.

2- الهدف المؤسسي للعلم: تقديم فهم جديد عن طريق الممارسة العلمية: تطبيق النظريات والمناهج المتضمّنة في العلم؛ تأمين الإنتاج المعرفي؛ بناء موضوع العلم

<sup>3</sup>- مع ذلك، ترتفع التساؤلات الآتية إلى مستوى الوعي: ما هي الظروف التي أدت إلى أن يصبح الباحث ذاتاً؟ من يقول أنه ذات؟ في أية لحظة معرفية غدا الباحث ذاتاً؟ أي يمكن للذات أن تشتمل على مكونات أخرى، غير الباحث؟... وهكذا دواليك.

والإستمرار في بناءه.

3- الوظيفة التي تقوم بها مؤسسة العلم: تأخذ الوظيفة عدة أشكال: ضبط النشاط العلمي، والتحكم فيه، وتقنين السلوك العلمي بواسطة من نطلق عليهم "حُرَّاس عالم العلم"، وعن طريق أشكال جاهزة من البيروقراطية العلمية، التي تتمثل في أدوار ومواقع وعلاقات بين المواقع، وعن طريق التخصص القائم على تقسيم العلم إلى دوائر (ميادين).

4- التنظيم المؤسسي للعلم: يتميز عالم العلم عن غيره من العوالم، عن طريق بديهيات العلم: إفعل كذا، ولا تفعل كذا، التي ينتج عنها خضوع وتدجين معرفي (إننا نميل إلى إستخدام لفظ: "إحصاء المعرفي"): تربية + تعليم + تَعَلُّم + جامعة + أستاذ، وأي وسيلة من وسائل التعليم الأخرى.

5- التغيُّر المؤسسي في عالم العلم: يواجه التغير في مؤسسة العلم إستحالة تستند إلى ماهية العلم، والتعامل مع وظائف المفاهيم، كما سبق أن رأينا.

فما هو الحل؟

الحل يكمن في الإبتيمولوجيا؛ وبناءً عليه، يستحيل أن تتغير بنية النظريات والمناهج في عالم العلم، إلا عن طريق "خارج" يكون حاملاً للتفكير في حقل العلم.<sup>4</sup>

ماذا ينتج عن التفكير؟ ينتج عنه أزمة في عالم العلم، تأخذ عدة صور مختلفة: 1- إما

<sup>4</sup> - يظن ويتوهم الطالب والأستاذ الجامعي والباحث والدارس والمتعلم والمعلم والمفكر، في بلداننا، أن ممارسة علمية تنتقد ممارسة سبق وأن مورست من قبل باحث آخر (يقع في حقل العلم في بلدان الغرب)، تضع نفسها في موقع الممارسة العلمية التي ينتج عنها العالم النظري الذي يحتوي على: المفاهيم والنظريات والمناهج والمعادلات النظرية، يحل محل عالم العلم الذي ينتقل إلينا من الغرب. فيما تأتي جدارة مثل هذا الوهم والظن من: الجهل الممارس في التعامل مع المفاهيم، والنظريات، والمناهج... الخ: العالم النظري الذي ينتقل إلينا، من جهة، وعدم التفكير، للحظة معرفية واحدة بما يُنقل إلينا، من جهة أخرى. هكذا، يرى الباحث، في بلداننا، الذي يسعى جاهداً للتعرف إلى العلم، أمامه مصطلحات، من قبيل: إستهلاك معرفي، عُسر معرفي، تقيؤ معرفي، إستمناء معرفي، كُتاب هوامش... الخ.

أن تكون أزمة المفاهيم، أو بُعداً من أبعاد المفاهيم، أو أبعاداً من الأبعاد، 2- وإما أن تكون أزمة في نظرية من نظريات العلم، أو نظريات من نظرياته، 3- وإما أن تكون أزمة في منهج من مناهج العلم، أو مناهج من مناهجه، 4- وإما أن تكون أزمة تأخذ الصور 1 و2 و3، معاً.

ومهما اختلفت صور الأزمة في إنتمائها إلى الأزمة، فكلها تؤدي إلى ثورة في الإستخدام الوظيفوي للمفاهيم، وثورة في تطبيق النظريات والمناهج العلمية في عصر بذاته، عند مستوى العلم - الممارسة العلمية، وعند مستوى العلم - المؤسسة، معاً في صورة يكون المستويان مترافقين مع بعضهما البعض.

لذلك قلنا: إستحالة حدوث تغير في عالم العلم إلا من الخارج.

وفي النتيجة، يستطيع أي ملاحظ أن يشاهد الآتي: يكفي أن يُلفظ مفهوم ما من قبل العلماء: الحرفيين في حقل العلم، حتى يتحول إلى حقيقة علمية؛ يتحول إلى مُسَلِّمة. من هنا تأتي سلطة البديهيات، من حيث هي سيطرة البديهيات.

القضية الثالثة: إن الممارسة العلمية، من حيث كونها ممارسة داخل حقل العلم، تُمارس وتستمر في ممارسة موضوعات العلم: المفاهيم؛ لا يمكن لها التفكير بالمفاهيم وتفكيكها وتركيبها من جديد.. أي إن الممارسة العلمية لا تفكر في موضوعات العلم.. إنها تمارسها فقط.

سبق وأن رأينا ما يبرر وجود هذه القضية في عالم العلم. وبناءً عليه، هكذا، تأتي وطأة البديهيات على الممارسة.

القضية الرابعة: سقوط الحقيقة في تأويلاتها (أوهام الحقيقة التي لربما كانت هي الحقيقة).

مع سقوط وهم الموضوعية في العلم، سقطت مع ذلك فكرة البدء بالملاحظة في أي بحث علمي، من هنا، تخلخلت بنية مؤسسة العلم.. وعليه، فإن العلم من حيث هو بحث علمي، يقطع مع العلم من حيث هو مؤسسة، في اللحظة نفسها الذي يربط فيما بينهما.

مع ذلك، ينبغي ألا ينظر إلى سقوط وهم الموضوعية في العلوم الإنسانية والعلوم المجتمعية، على أنه نقص؛ بل لربما كان المُحَفِّز الأساسي في أي بحث ينتمي إلى هذه العلوم.

كيف؟ ولماذا؟

← تعتبر الذات، في هذه العلوم، صانعة المعرفة العلمية، من جهة، وتعتبر أيضاً بمثابة موضوع، شرط أن يفهم على أنه إجابة عن التساؤل: ماذا ندرس؟، يضع نفسه في موقع أمام الوعي، من حيث كونه ذاتاً، من جهة أخرى.

← يجد أي علم من العلوم المجتمعية والإنسانية، أو أي ميدان من ميادين علم من هذه العلوم، ينتمي البحث العلمي إليه، بواسطة قابلية التضمن العائدة إليه، تعريفاً للحقيقة (حقيقة الموضوع) يميزه عن العلوم الأخرى.

← فإذا تساءلنا ما هي حقيقة الموضوع، الذي يكون تحقيق الموقف العلمي مرتبطاً به، في إتجاه من الإتجاهات العائدة إلى السوسيولوجيا، على سبيل المثال؟  
الإتجاه يجيب، بواسطة العدة النظرية والمنهجية الخاصة به، عن حقيقة الموضوع. فمرة، يكون خارج الموضوع هو الموضوع، وتارة يكون داخل الموضوع هو الموضوع؛ وذلك، حسب الإتجاه، في إنتماء البحث إليه.

لكن، مع ذلك، تبقى التساؤلات حول حقيقة الموضوع العلمي، الذي يكون، في اللحظة المعرفية ذاتها، ذاتاً تصنعه، تساؤلات تعود إلى الذات، منظوراً إليها على أنها الفاعلة في حقل العلم.

هكذا يظهر التساؤل ما هو الفهم؟ وكيف يمكن لفهم للأمور أن يكون الفهم؟، على السطح.

من هنا يأتي سقوط البديهيات.. في صورة تراه خلخلة لبنية بديهية البدايات.

## [VII] عن النقد داخل حقل العلم

كيف يمكن للنقد أن يكون في حقل العلم؟ وكيف يمكن له أن يُمارس؟

← يُحدِثُ النقدُ وَيَفْعَلُ الإنتقالَ المستمر، من ... إلى ...، في حقل العلم، ونعتبره بمثابة الفاعل المسؤول عن الحركة والتبدل والتحول في المعاني والدلالات النظرية التي تتضمنها

موضوعات العلم، من حيث كونها مفاهيم.

← فيما يأخذ النقد مواده الخام، من أجل تقديم فهم جديد لتلك المعاني والدلالات النظرية في إرتباطها مع بعضها البعض، من الممارسات العلمية، من حيث كونها تطبيقاً للنظريات والمناهج العلمية المعتمدة، من قبل العلماء، في عصر بذاته.

← يأخذ النقد صورة من الصورتين الآتيتين<sup>5</sup>:

1. التنقيح المعرفي المستمر، من أجل إحداث تلك الحركة والتحول والتبدل، بواسطة:  
 أ) ممارسة علمية تؤكد وتبرر الأفكار الواردة في نظريات العلم، وفي موضوعاته، وفي مناهجه، وفي معادلاته النظرية... لتأكيد جدارة نظريات في أن تكون هي النظريات.  
 ب) ممارسة تمارس الاختلاف، من أجل تحديد حدود الاختلاف والتعدد، بين النظريات والمناهج العلمية، بين الممارسات الأخرى؛ وتطرح تساؤلات، لتأتي ممارسة أخرى تجيب عنها، وتواجهها.

2. إحداث أزمة Crisis في بنية نظرية من النظريات العلمية، أو منهج من المناهج العلمية، أو نظريات من النظريات، أو مناهج من المناهج، من أجل إحداث ثورة علمية، تتجلى من خلال تفاقم تلك الأزمة. (تكون الممارسة العلمية، هنا، ممارسة داخل حقل العلم، من جهة، وتكون في اللحظة المعرفية اللاحقة لها، ممارسة خارج حقل العلم، من جهة أخرى).

لكن، لماذا يمكن للنقد أن يمارس في حقل العلم، في هذه الصورة بالذات؟

إنه يمارس بهذه الصورة، لأن ذلك لا يمنع من كون كل من العلم والنقد المعرفي (التنقيح المعرفي المستمر، أو ضرورة تفلت من السائد - الشائع - السيد) إنما يعبر الواحد منهما من خلال الآخر وبوساطته، في سياق صيرورةٍ تحتويهما معاً، وتحددهما مترافقين معاً، بالقدر ذاته الذي يحددان وينتجان الحركة في الصيرورة المعرفية.

<sup>5</sup>- (أو يأخذهما مع بعضهما البعض).



فالنقد المعرفي، في حين، يبدو النقد فقط؛ وبعد حين يغدو العلم، من حيث كونه (النقد) يضع نفسه في موقع مُحدّدٍ "الحقل". كيف؟ بوساطة النقد المُوجّه للممارسة العلمية، والنقد المواجه للنقد من قِبَل الممارسة، اللذين ينتجان ما نسميه "لغة الإحتكاك" في حقل العلم.

### [VIII] ممارسة النقد في الممارسة العلمية المتضمنة في حقل العلم

أن نمارس النقد في ممارسة علمية يتضمنها حقل العلم (أي أن الممارسة تكون موضوعاً للنقد)، يعني ذلك أن الناقد، في سبيل ممارسته للنقد، يقع في موقع إبستمولوجي، ولا يمكن إلا أن يقع في موقع إبستمولوجي، لكي يتسنى له التعرف إلى حقل العلم والممارسة العلمية المتضمنة من قبله، في صورة، ليست هي الصورة.

-1-

يسعى الاستاذ مصطفى ملكيان في دراسته، إلى رسم الحدود الفاصلة بين حقل فلسفة الدين، وبين حقول العلوم الأخرى<sup>6</sup>.

وبذلك، يمارس المعادلة الذهنية التالية:

الوجود السابق للموضوع في العلم، بدلاً من بناء الموضوع وصناعته وصياغته من قبل الباحث. هكذا، يكون الموضوع في العلم موضوعاً محدداً ومبنيًا، ينتظر من يأتي لوصفه ودراسته وتحليله كما يقدم نفسه. لكن، من جهة أخرى، يتضمن معنى العلم الحديث، معنى بناء المعرفة العلمية وصناعتها وإنتاجها.. ومع هذا المعنى، على الباحث، في حقل فلسفة الدين، الإلتفات إلى معنى بناء الموضوع، الذي يبرر دخول الموضوعات إلى لائحة برؤوس الموضوعات التي يقدمها ملكيان، وليس يعني ذلك أن اللائحة هي التي تبرر دخول الموضوع، الذي يُبنى بواسطة الذات، فيها.

<sup>6</sup>- أنظر: العدد السابق من مجلة قضايا إسلامية معاصرة: 49-50، شتاء وربيع 2012، ص 5 و10.

يسمى الأستاذ ملكيان المنهج<sup>7</sup> في أي دراسة تقع في حقل فلسفة الدين بالمنهج التحليلي.. يشير المنحى والمنطق في تسمية: منهج تحليلي<sup>8</sup>، إلى: أن التحليل هو المنهج في البحث الذي يقع في حقل فلسفة الدين. وهكذا، بدلاً من أن يكون التحليل إحدى محطات السبيل المنهجي، يتحول التحليل، إلى المنهج كله. أي، بدل أن يكون التحليل أداة بيد المنهج، يصبح المنهج طريقاً نسير عليه في سبيل التحليل: أي يصبح أداة بيد التحليل.

-2-

يطرح د. فضل الرحمن، في مستهل دراسته، تساؤلاً هو التالي<sup>9</sup>: الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي، فكيف يجب عنه؟

← بدلاً من أن يكون التاريخ محطة من محطات السبيل المنهجي، يتحول التاريخ كله إلى سبيل منهجي.

← بدلاً من أن تكون الممارسة العلمية، من حيث هي بحث علمي، إنتاجاً وصناعة وخلقاً جديداً، تتحول إلى ممارسة داخل منتجات معرفية سبق وأن أنتجت.

← بدلاً من أن يكون البحث يعرض التاريخ، في صورة تاريخ مفكّر به، يعرضه كما هو، وكما حدث.

← إذا تساءلنا: أين تقع الفكرة، الفكرة التي ينطلق منها الباحث في البحث العلمي؟ وإذا تساءلنا كيف نعود إلى التاريخ إن لم نحمل معنا، منظوراً نظرياً مبنياً (داخل الفكرة) يوجهنا في هذه العودة؟ تكون الإجابة: الدراسة التي مارسها فضل الرحمن.

<sup>7</sup>- أنظر: المصدر نفسه، ص 10 و 11.

<sup>8</sup>- يتكرر استخدام التسميات المتعلقة بالمنهج: المنهج التحليلي، المنهج العقلي - القبلي... الخ.

<sup>9</sup>- أنظر: ص 91-104.

-3-

تقع الممارسة العلمية المتمثلة في البحث الذي قام به د. عبد الجبار الرفاعي<sup>10</sup> في موقع داخل حقل العلم. أي علم؟ علم الاجتماع. أي ميدان من ميادين علم الاجتماع؟ إنها تقع في ميدان سوسيولوجيا المعرفة، مستخدمة، الفكرة المركزية المتمثلة في المجتمعي، وحبكة الفهم، عائدة إلى الميدان، التي تمارس من خلالها الفكرة المركزية، تتمثل في أن الثورة هي نتيجة ونتاج لغرس العقيدة (الأيديولوجيا) في التحرك المجتمعي.<sup>11</sup>

تقع الدراسة في حقل فهم، تُحدّد أبعاده النظرية، بواسطة مفاهيم علمية، من قبيل: الأيديولوجيا والدين والتغير المجتمعي (التمثل في الثورة عند المستوى المجتمعي ككل)، من جهة، وبواسطة إشكالية ترى الثورة نتيجةً ونتاجاً لعلّة هي الأيديولوجيا، من جهة أخرى. يعلن الرفاعي، في مستهل بحثه، وبوضوح عن الفكرة التي يلحظها، في الميدان التاريخي، الذي يقع بحثه فيه. ويأخذ الرفاعي مثالين تطبيقيين نموذجيين في ما كتبه: د. علي شريعتي، ود. حسن حنفي.

تتحرك الإسئلة الآتية باتجاه الفكرة التي إنطلق منها الرفاعي:

أ- إذا كانت الفكرة، في الدرجة الأولى من سُلّم الإعلان عن الفكرة في البحث العلمي، هي الفكرة في الدرجات الأخرى من السلم، فكيف يمكن للفهم أن يُمارَس صاعداً على درجات السلم؟

ب- تكون الأيديولوجيا أيديولوجيا في اللحظة التي تعي اليوتوبيا وتحتويها، بعد أن تكون قد حققتها، منظوراً إليها على أنها اليوتوبيا، في اللحظة المعرفية التي تسبق تحقيقها في صورة أيديولوجيا.. وعليه، كيف يحضر مفهوم ما، من حيث كونه كلاً، في أي بحث علمي، من دون أبعاده التي تحدده؟

<sup>10</sup>- أنظر: ص 106-124.

<sup>11</sup>- أي كيفية إنتاج المعرفي من قبل المجتمعي في التعرف إلى الواقع... وكيفية إنتاج المعرفي من قبل الواقع في التعرف إلى المجتمعي.

-4-

ينفتح بحث د. حسن الضيقة<sup>12</sup> على عدة ميادين من الميادين العائدة إلى السوسولوجيا، سائراً فيه الباحث على خطى منهج مفتوح. فهو بحث، ينتمي إلى علم إجماع المعرفة، ويتعلق بعلم الإجماع الديني، وكذلك، يغوص في علم الإجماع السياسي، وينتشر في علم الإجماع الإقتصادي.

هكذا، يمارس الضيقة ممارسة علمية، تقع في حقل العلم، بأواصر مختلفة تربط دوائر متعددة عائدة إلى العلم ذاته، يقدم فيها مفاهيم ماكس فيبر متجلية في ممارسته.

يأتي الواقعي - المجتمعي، عند فيبر مُفكراً به من قبل د. حسن الضيقة، على هيئة الواقعي المفكّر به، بعد أن يكون قد وعى المجتمعي الذي يتضمنه. وبذلك، يربط عبر قنوات وصل وربط، بين الدين والسلطة والمعرفة، باللحظة المعرفية ذاتها، التي يسير عمقاً، سابراً أغوار المفاهيم المختلفة التي تقع في ممارسة ماكس فيبر، الذي لم يُقدّم بعد إلى عالم العلم العربي بصورة يمكن لها أن تكون هي الصورة، من جهة، و يسير يميناً وشمالاً، رابطاً، وقاطعاً، مع مفاهيم الميادين الأخرى، من جهة أخرى.

وإذا تساءلنا: كيف يحضر التاريخ في الممارسة؟

بدلاً من أن تكون العودة إلى التاريخ، عودة حاملة على كاهلها فكرة يلاحظها الباحث في التاريخ، ويعاين مكونات الفكرة المتعددة في إنتمائها إلى الكل (الفكرة)، يقدم الضيقة التاريخ كما هو وكما حدث. فإذا تساءلنا ما هي الفكرة التي تعاين في ممارسة الضيقة العلمية؟ يكون الواقع هو الفكرة التي تُعاين. وبهذا، يحل الواقعي، كما هو، من حيث هو واقعي، محل الفكرة، التي ينبغي على الباحث، أي باحث في السوسولوجيا، أن يعاينها في الواقع. فالميدان التاريخي، عنده، هو الميدان الذي تُرسم حدوده عن طريق نفسه، بوساطة تناقضات الواقعي، من حيث هو علائقي، اللامتناهية... وهكذا، يكفي أن نصغي لنداء الواقعي حتى نرسم معالم الطريق المؤدية إلى فهم صيرورة الحداثة الألمانية.

<sup>12</sup> - أنظر: 191-248.

وإذا كان السؤال: كيف يحضر الوصف في السبيل المنهجي؟

الإجابة، عند د. الضيقة: يكون الوصف هو المنهج، بدلاً من أن يكون أداة بيد المنهج.. أي أن الوصف يعتبر بمثابة الإحاطة بشبكة علاقات الواقعي؛ وهكذا، بدلاً من أن يكون الوصف الدرجة الأولى في سلم الإعلان عن الفكرة التي يعاينها الباحث في أي بحث علمي في الواقعي، يتحول الوصف إلى محطات السبيل المنهجي كلها. إضافة إلى أننا ينبغي ألا ننسى، أن تشديد فيبر على أولوية مصلحة الأمة على الفرد، والمصالح المشتركة بين أفراد الأمة، والهموم السياسية المشتركة للأمة، باعتبارها تتجسد عبر الدولة دنيوياً، هي التي أنتجت أكبر ديكتاتور (باعتباره القائد الكاريزمي - الملهم) في القرن العشرين: (أدولف هيتلر).

ومع اجتماع الأفكار السابقة، دفعة واحدة، في بحث د. حسن الضيقة مُفكراً به من قبلنا، يمثل البحث إضافة معرفية، بالنسبة لبلداننا، في التعامل مع عالم نظري ينتقل إلينا. فالبحت، يشتمل على أدوات فهم، وأدوات تحليل، نكون نحن الذين ينتقل العلم إلينا من الغرب، بحاجة إليها في التعامل مع التحديات المعرفية الأصيلة التي نواجهها.

-5-

صحيح أنه لا يمكن لمفهوم ما أن يُعَيَّن ويُحدَد إن لم يتضمن في إطاره صيرورته الداخلية (علاقات وروابط بين أجزاءه)، وصيرورته الخارجية (علاقات وروابط بين المفهوم والمفاهيم الأخرى)، لكن، من جهة أخرى، لا يمكن التعرف إلى مفهوم ما، في ممارستها للبحث العلمي فيه، من خلال عرض تعريفات وتحديدات سابقة أسقطها العلماء الآخرون عليه؛ فتقديم د. محمد لغنهاوزن<sup>13</sup> لمفهوم اللاهوت الاجتماعي، ما هو؟ ما تطوره؟ يبقى عرضاً لا يتعدى المونوغرافيا، عند المستوى النظري. وليس تقديماً لمفهوم ما في صورة مفهوم مفكّر به، يضع نفسه على أنه المفهوم في الحقل العلمي.

<sup>13</sup> - أنظر: 141-190.

-6-

يقدم الأستاذ حسن العمراني سؤال الميتافيزيقا عند هايدغر<sup>14</sup>. لكن، السؤال: ما هي الميتافيزيقا؟ معروض ومقدم من قبل هايدغر نفسه. وبإستطاعة أي ملاحظ أن يعثر على ذلك. فماذا يقدم حسن العمراني، إذن؟ إنه يقدم ويعرض إنتاج معرفي - فلسفي، في صورة منتج سَبَقَ وأن أنتج. فإذا تساءلنا: أيوجد مبرر علمي لدراسة حول سؤال الميتافيزيقا عند هايدغر، تضاف إلى الدراسات الأخرى المتعلقة بسؤال الميتافيزيقا عند هايدغر؟ تكون الإجابة: تقديم هايدغر وسؤاله عن الميتافيزيقا للقارئ العربي.

-7-

تأثير الإرادة على العقيدة، أي العقيدة منظوراً إليها على أنها تتضمن الإرادة. هذه هي الفكرة التي ينطلق منها كل من: شيماء الشهرستاني ود. محسن جوادي<sup>15</sup> في معرض دراستهما حول النزعة الإيمانية عند جون بيشوب. يسعى الباحثان في دراستهما المقارنة بين ما تقوله هذه الفكرة في فكر جون بيشوب وبين الأفكار الأخرى المتعلقة بالإيمان عند المفكرين الآخرين.

يأخذ الوصف في هذا البحث، مكانته في السبيل المنهجي، كمحطة ينتقل الباحث من خلالها بين المحطات الأخرى من منهجه، وبذلك، يقدم ممارسة تضاف إلى الممارسات العلمية الأخرى في سبيل التعرف إلى فكر جون بيشوب.

من أين تأتي جدارة البحث في أن يكون بحثاً؟

تأتي جدارته، من الانتقال المتكرر من محطة الوصف النظري، في السبيل المنهجي، إلى محطة المقارنة بين الأفكار الأخرى المتعلقة بقضيته الإيمان وتبريره. إنها ممارسة علمية داخل فكر بيشوب، وفي اللحظة المعرفية نفسها، خارج فكر بيشوب.

<sup>14</sup> - أنظر: 249-266.

<sup>15</sup> - أنظر: 267-287.

## [VIII] الخاتمة: نقد مفهوم النقد

-1-

لا تعي الفكرة نقصها.. ولو كانت، فيما لو إفترضنا نفي هذا النفي؛ أي لو كانت تعيه، لكانت الفكرة، أي فكرة، تقدم نفسها على أنها الحقيقة المطلقة التي تحيط بعنصر من عناصر الواقع، أو تحيط بجملة من عناصر الواقع، وتتضمنها.

يتحقق الموقف العلمي، بواسطة النقد، عن طريق تَوَسُّطِ نقص الفكرة، الذي يكون ناتجا عنها، ونتيجة لها. لكن، كيف يمكن للفكرة التي تقدم نفسها على أنها، ومحطاتها، هي الفكرة، أن تكون ناقصة؟ من هو القادر على رؤية نقصها، وكيف؟

تعاني الفكرة من نقصها من حيث لا تعي. إن النقد، والحالة هذه، يأتي ليقع في موقع فوق الديالكتيك، إنه يتعالى.. وبناءً عليه، النقد لا يمكن إلا أن يكون من الخارج.. لكن، ما هو هذا الخارج؟ كيف يمكن له أن يتحقق حتى يقع النقد فيه؟ إنه ذلك الخارج الذي يُمكن النقد من أن ينتشر في الداخل.. ينتشر فيه ليتجاوزه، غايةً تهدف إلى غايةٍ أخرى، تتمثل في إنتاج معرفي جديد يقطع مع الداخل ليعود إلى مأمنه: إلى الخارج.

بعبارة أخرى، إنه ذلك الداخل الذي لديه خارجٌ. هذا الداخل الذي يفتح على الخارج ليتشتر فيه.. هذا الداخل الذي، يمتلك في جعبته النظرية والمنهجية، ما يُمكنه من إحتضان هذا الخارج في تركه يتجلى فيه.

-2-

لا نستبدل هنا، ما هو سائد من البديهيات، بفكرة ناتجة عن التفكير في النقد، نضعها مؤقتاً في إطار "البديهة".

إن ما توصلنا إليه، هو فكرة تستمد جدارتها في أن تكون الفكرة من ذاتها، عبّر تمييزها عن الأفكار الأخرى، بواسطة معيار قابلية التنفيذ: قابلية التخطيط: قابلية الدحض؛ وذلك ليس نفسه المعيار الذي نادى به كارل بوبر، في كتابه الشهير: منطق الكشف العلمي، الذي يسمح لكل الأبواب والنوافذ أن تُفتح.. وكذلك الأفواه(مما يؤدي إلى الخلط والدمج الخاطئ بين

المعرفة العلمية وبين المعرفة الشائعة - اليومية - العادية). بل إنه المعيار الآتي:

أن فكرةً جديدةً بأن تكون الفكرة، يعني ذلك أن تقدم نفسها في صورة ما هي عليه: فكرة.. بين أفكار علمية أساسية أثبتت المعاينة علميتها. والفرق كبير، كبير جداً، بين أن تكون فكرةً ما هي الفكرة، وبين أن تكون فكرة ما هي فكرة، لا غير.

بكلمة واحدة، فإنّ فكرةً ما حول النقد، تضع نفسها كفكرة بين عدد كبير من الأفكار حول النقد، من جهة، ومن جهة أخرى، فإنها تضع نفسها في موقع قابل للنقد والانتقاد من أجل دحضها، أي تجاوزها عبر ذاتها.

-3-

لذلك، نطلب من الباحث، من حيث كونه ذاتاً، في خطوات إعلانه عن الفكرة التي ينطلق منها في أي بحث علمي، من حيث هي ممارسة علمية، الذي يمارس التجريد العلمي القائم على أساس المضمون النظري، والمنظور النظري الموجه لممارسته، أن يضع "المجمعي"، من حيث هو صفة المجتمع، بعد ممارسة التجريد العلمي فيه، خارج "الذاتي" العائد إلى ذاته.

إن الباحث يكون ذاتاً تمارس الإنتاج المعرفي، في تلك اللحظة المعرفية التي تتخلّصُ فيها الذات من "المجمعي" الذي تتضمّنه، قبل أن يكون يتخلّصُ من هذا الأخير مُتضمّناً في "الذاتي".

-4-

لقد تساءلنا عن النقد، في وجهة تراه علامة إستفهام كبيرة في وجه البديهيات: بديهيات عالم العلم.. هذه الطريق المؤدية إلى التساؤل: ما هو نقد النقد؟

### [IX] هامش

على المرء أن يكون قد عانى كثيراً.. وقلقَ في قرارة نفسه، في دواخله اللامتناهية، حتى يستطيع أن يمر من أمام التفكير والفهم، مروراً شخص واهم.



في 16 عاما صدر 52 عددا من مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عالجت المحاور التالية:

- 1) إشكاليات الفكر السياسي الإسلامي (1-2).
- 2) مقاربات نقدية في الفكر العربي المعاصر.
- 3) إتجاهات جديدة في تفسير القرآن.
- 4) قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر.
- 5) منهج التعامل مع القرآن.
- 6) فلسفة الفقه (1-2).
- 7) مقاصد الشريعة (1-3).
- 8) قراءات في فكر محمد باقر الصدر.
- 9) الإتجاهات الجديدة في علم الكلام (1-5).
- 10) إشكاليات التأويل.
- 11) التعددية والإختلاف: تجليات التعايش بين الأديان والثقافات (1-3).
- 12) إشكاليات أسلمة العلوم: التمرکز والتحفيز في المعرفة.
- 13) إلتباسات المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر: إلتباس مفهوم الليبرالية (1-2).
- 14) التسامح ومنابع اللاتسامح (1-2).
- 15) الدين والتراث في عصر الحداثة.
- 16) العيش سويا في فضاء التنوع والإختلاف.
- 17) أنماط الايمان ومسألة الإعتراف بالآخر.
- 18) الإرهاب والعنف: من أين تستمد ثقافة تمجيد الموت مفاهيمها (1-2).
- 19) أنماط الايمان وحدود الحرية الدينية.
- 20) رهانات الدين والحداثة (1-6).

محور الأعداد القادمة:

## الإتجاهات الجديدة في تأويل النصوص الدينية

# QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazine On Cultural Concerns Of  
Contemporary Muslim

51-52<sup>th</sup>, 2012 - 1433

## 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 جنيهاً • 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 • كندا 18 دولاراً • امريكا وسائر الدول الأخرى  
15 دولاراً (أو ما يعادلها).