ثقافة اسلامية معاصرة (10)

الصراطات المستقيمة

قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية

عبدالكريم سروش

ترجمة: أحمد القبانچي

هوية الكتاب

مقدمة

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي*إذا لم يكن ديني إلى دينه داني**

وقد صار قلبي قابلاً كل صورة*فمرعىً لغزلان وبيت لأوثان**

ودير لرهبان وكعبة طائف* وألواح توراة ومصحف قرآن**

أدين بدين الحبّ أنّى توجهت*ركائبه أرسلت ديني وإيماني**[1]

كتاب «الصراطات المستقيمة» يمثل جولة في قارة «التعددية الدينية» الواسعة، والتعددية الدينية نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين تكشف الستار عن هذه الحقيقة، وهي أنّ الكثرة في عالم الأديان (وغير القابلة للاجتناب حسب الظاهر) حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان وأنّ كثير من المتدينين محقّين في اعتناقهم لدينهم، وأنّ ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وتعدد أبعاد الواقع ومقتضى كون الله هادياً ويريد الخير والسعادة للبشر، وليس بسبب سوء فهمهم، أو مؤامرة قوى الانحراف والباطل، أو اتباع الهوى والشهوات، أو سوء اختيار الإنسان، أو غلبة قوى الشيطان.

هذه النظرية تقف في مقابل «الانحصارية الدينية» التي ترى أنّ الحقّانية والهداية والسعادة تكمن في اتباع دين معين وأنّ المخالفين والمنكرين لهذا الدين يتسمون بالعناد عن الحقّ أو من المستضعفين والمعذورين وأنّ كثرة الأديان توصد باب السعادة أمام البشر وتحجب أنوار الهداية عنهم.

ويمكننا بسهولة تشخيص محلّ النزاع الذي يدور حول مقولتين مهمتين في دائرة فهم الحقيقة، الأُولى: هل هناك دين حق؟ والثانية: ما هو نصيبنا من هذا الحقّ؟ يقول التعدديون: ليس لدينا حق واحد بل هناك الكثير من أشكال الحقّ، أمّا الحصريون فيقولون إنّ الحقّ واحد وغيره مهما كان باطل.

يقول التعدديون: إنّ الواقع ذو أبعاد والحقيقة ذات بطون، ولذلك يتعدد الحقّ ويتنوع، أمّا الحصريون فيجيبون: ماذا تصنعوا بالتناقضات؟ هل يعقل أن تكون عدّة مذاهب متناقضة كلها على حقّ؟

يقول التعدديون: لعل الحقيقة الدينية إلى درجة من الغموض والإبهام أنّ الذهن واللسان يقعان في دوامة التناقض، فجيب الحصريون: إذا كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة للذات المقدسة (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) فماذا

---

1 – محيى الدين العربي الأندلسي، العارف الكبير في القرن السادس والسابع للهجرة.

نقول بالنسبة للمقولات والمفاهيم الدينية الأُخرى كاجتماع نبوّة المسيح(عليه السلام) ونبوّة محمد(صلى الله عليه وآله) حيث إنّ الثانية نسخت الأُولى (باعتقاد المسلمين)؟

يقول التعدديون: لعل الحقّ هنا من قبيل «الحقّ بالنسبة إلى...» لا الحقّ المطلق، ولذلك يكون المسيح(عليه السلام) نبياً للمسيحيين، ومحمد (صلى الله عليه وآله) نبيّاً للمسلمين، ويقول الحصريون: إنّ كل واحد من هذين النبيين قال من موقع الحصر بأنّ طريق النجاة والفلاح واحد وهو المتمثل بدينه فحسب. ويجيب التعدديون: هذا صحيح، ولكن هذا الأمر بذاته يولّد التعددية ويؤدي إلى تكريسها.

يقول الحصريون: ما نصنع بالأدلة العقلية التي تقرر أفضلية وأحقية دين معين على سائر الأديان؟ فيجيب التعدديون: إنّ عقلاء كل طائفة يرون أدلتهم أقوى من أدلة الآخرين ولا يذعنون لصحة أدلة الطرف الآخر.

ويتساءل الحصريون: هل يعقل عدم وجود معيار مستقل لغربلة الأفكار وتعيين الحقّ من الأديان؟ فيجيب التعدديون: إنّ هذا المعيار بذاته يورث التنوع والاختلاف، فالمعيار ليس شيئاً سوى دليل العقل، وقد وصل العقل في هذه المسألة إلى طريق مسدود، ولا يمكنه الفتوى لصالح أحد الاطراف بشكل قاطع، وإلاّ فكيف نفسّر بقاء النزاع الفكري بين عقلاء العالم لحدّ الآن؟!

يقول الحصريون: لعل الكثير من العقلاء في العالم مبتلين بالنوازع النفسانية والجواذب الطائفية أو يعيشون الاستضعاف الفكري فلا يتسنى لهم رؤية الحقّ ومشاهدة الواقع، أو أنّهم يرون الحقّ ولكنّهم لا يذعنون له، فيجيب التعدديون: لعل هذا الكلام صحيح ولكن في هذه الصورة سيشمل سوء الظن هذا جميع العقلاء ومنهم الحصريون، .

فيقول الحصريون: وما الإشكال في ذلك؟ إلاّ أنّ الحظ قد حالفنا وكان الحقّ من نصيبنا (المسلمين، أوالهندوس، أو اليهود...) وحُرم الآخرون منه، فيجيب التعدديون: الإشكال فيه، أولاً: أنّكم تنيطون الهداية والحقّانية بمكان الولادة والوطن الجغرافي، وثانياً: تحصرون الهداية الإلهية بكم وتوصدون الطريق أمام امتدادها لتستوعب مساحة أكبر.

يقول الحصريون: إنّ الإشكال الأول وارد على التعدديين أيضاً، فكما أنّ الشخص المتولد في أُسرة مسيحية يكون مسيحياً (أي أنّ دينه منوط بمكان ولادته)، فكذلك الشخص المتولد في أُسرة تعددية يكون تعددياً أيضاً، فيجيب التعدديون: إن هذا المعنى يدلّ على عدم إمكان تجنّب التعددية بحيث إنّ نفيها يستلزم إثباتها.

ويقول الحصريون: ولكن هذه الكثرة معللة لا مدلّلة (تابعة للعلة لا الدليل)، وبالتالي ليست حقة، فيقول التعدديون: لكن الأدلة وبسبب تكافؤها تؤدي بدورها إلى التعددية، ولذلك تفضي كثرة العلل وكثرة الأدلة إلى التعددية على السواء.

ويجيب الحصريون على الإشكال الثاني: أولاً: إنّ الله تعالى يتصف بكون مضلاً أيضاً، وثانياً: إنّ الناس يحرمون من الحقّ بسوء اختيارهم، فيجيب التعدديون: أولاً: إنّ الاضلال الإلهي متفرع على الهداية الإلهية وليس أمراً مستقلاً، أي أنّ اسم المضل تابع لأسم الهادي لله تعالى، لا حاكم عليه أو منفصل عنه، وثانياً: إنّ أكثر الناس لا

يعيشون الاختيار في أمر الدين بل يتأثرون بالدين والمذهب السائد في محيطهم الاجتماعي، وهذا بدوره يفضي إلى التعددية المعلّلة.

ويقول الحصريون: ربّما يكون الناس محقّين في اختيارهم لدين معين من خلال ما يملكونه من الأدلة والشواهد، ولكن هذا المعنى لا يستلزم أن يكون دينهم حقّاً، ويجيب التعدديون: وماذا ينفعنا كون الدين حقاً في نفس الأمر؟ فالحق الذي توصلنا إليه بعقولنا هوالمعيار والملاك في هذا الموضوع، فدائرة مدعياتنا تتسع بمقدار ما تدركه عقولنا من الحقّ، أي نعود مرّة أُخرى إلى مقولة «الحقّ بالنسبة إلى...» لا الحقّ المطلق، وبالتالي نصل مرّة أُخرى إلى التعددية، وهذا يعني أنّ الحقّانية مقترنة بالعقلائية، والهداية بدورها مقترنة بالحقانية، والسعادة مقترنة بالهداية.

عندما وصل التعدديون إلى هذه النقطة وطهّروا أذهانهم من غبار إشكالات وشبهات المخالفين، شرعوا بالاستدلال على صحة مدعاهم والبرهنة على سلامة نظريتهم واستندوا في ذلك على مقولة أنّ الواقع ذو بطون، أو حيرة اللسان، تنوع التفاسير للتجارب الدينية، قبول النص لتفاسير متعددة، مع دعم هذه الأدلة بمفاهيم من قبيل العقلانية، الهداية، جوهر الدين، لسان الدين، الذهن، السعادة، الفلاح، العلة، التجربة، القيمة، الفردانية و...

الكتاب الذي بين يديك محاولة في سبيل نشر ثقافة التعددية حيث يتحدث من موقع تأييد التعددية بمقولة الهداية والعقلانية وتفسير التجارب والنصوص الدينية ويبنى عليها استدلاله على المطلوب.

إنّ كاتب هذه السطور يرحب من الأعماق بنقد الناقدين لا من موقع قوّة نقدهم فحسب بل من موقع أنّ هذا النقد يفعّل هذه المقولة ويؤجج نيران التعددية أكثر...

والتوفيق من الله

عبدالكريم سروش 1998 م

المقالة الأولى

قراءة في البلورالية الدينية

«الايجابية والسلبية»

تعني اطروحة البلورالية: الاعتراف برسمية التعدد والتنوع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية، والبلورالية، أي التعددية، بالشكل الموجود حالياً تعد من نتاجات الحضارة الجديدة وتبحث في مجالين مهمين : «أحدهما» في مجال الأديان والثقافات، والآخر في المجال الاجتماعي. فهناك بلورالية في المعرفة الدينية وبلورالية في المجتمع، أي الدين البلورالي والمجتمع البلورالي، كما أنه يوجد هناك ارتباط وثيق بينهما، بمعنى أنّ الأشخاص الذين يذهبون إلى القول بالتعددية على المستوى الثقافي والديني، لا يمكنهم التنكّر لمقولة التعددية الاجتماعية.

ويمكن الحديث عن التعددية من خلال بيان الأسباب والعلل، وكذلك من خلال بيان الأدلة والبراهين، بمعنى أننا بامكاننا توضيح السبب في اختيار بعض المجتمعات البشرية للمنهج البلورالي في تدبير وإدارة الأُمور الاجتماعية والسياسية، وكذلك يمكننا توضيح حقانية أو بطلان هذا الرأي من خلال الاستدلال العقلي.

وأجد من الضروري قبل البحث في البلورالية الاجتماعية بيان بعض الملاحظات في مورد البلورالية الثقافية والدينية ثمّ محاولة تطبيقها على الميدان الاجتماعي.

ورغم أن فكرة البلورالية أو التعددية تبدو جديدة من حيث اللفظ، إلاّأنها تمتد في أعماق تاريخ الفكر البشري، ليس على مستوى تاريخ الفكر الإسلامي فحسب بل تمتد جذورها في التاريخ الفكري للبشرية أيضاً، ومن الطبيعي أن يحظى الطابع الإسلامي في هذه الأطروحة بالنسبة لنا بجاذبية أكبر، ولذلك أسعى إلى تركيز الكلام على هذه الزاوية، واختار من الثقافة العامة عنصر الدين وأسلّط الضوء عليه بشكل خاص.

تعتمد اطروحة «التعددية الدينية» في الأصل على دعامتين : «إحداهما» التنوع في الأفهام بالنسبة للمتون الدينية، و«الأُخرى» التنوع في تفسيرنا للتجارب الدينية، «وهناك مرتكزات أُخرى للتعددية سنذكرها لاحقاً». إنّ الناس يحتاجون في مواجهتهم للكتب المقدسة وكذلك في مواجهتهم للأمر المتعالي والذات المقدسة إلى تفسير وبيان، وإزالة ستار الابهام عن المتن الصامت أو التجربة الدينية الخام واستنطاقها; هذا الاكتشاف والاستنطاق لا يكون على شكل واحد بل يتميز بالتنوع والتعدد، وهذا هو السبب في ولادة البلورالية والتعددية في داخل الدين وخارجه.

مباني التعددية الدينية :

المبنى الأول: لقد سعيت في كتابي «نظرية القبض والبسط» لتوضيح السرّ في تكثّر وتنوع الفهم الديني وبيان عملية هذا التنوع. اجمالاً كان حديثنا في نظرية القبض والبسط هو أنّ فهمنا للمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً فحسب

بل سيالاً أيضاً، والسرّ في ذلك أنّ النصّ صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواءً في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النصّ والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة، وبما أنه لا يوجد تفسير من دون الاعتماد على التوقعات والأسئلة والفروضات المسبقة، وبما أنّ هذه التوقعات والفروضات المسبقة مستوحاة من خارج الدين، وبما أنّ الفضاء المعرفي خارج الدين متغير وسيّال، كما أنّ العلوم البشرية والفلسفة ومعطيات الحضارة الإنسانية تزداد وتتراكم وتتغير باستمرار، فلهذا كله كانت التفاسير المترتبة على هذه الأسئلة والتوقعات والفروضات المسبقة متنوعة ومتغيرة. هذا هو مجمل ما ورد في نظرية القبض والبسط[2].

وسواءً كنت تعتقد بهذه الآلية الخاصة أو لا تعتقد بها، فإنه لا يمكنك إنكار أن القرآن الكريم وأحاديث النبي تحتمل تفاسير متعددة، وكما ورد في الروايات أنّ الكلام الإلهي ذو بطون بحيث إننا إذا كشفنا الطبقة أو القشرة الأُولى في معنى النص لظهرت لنا طبقة أُخرى من المعنى، وأحد الأسباب الكامنة في هذه الظاهرة هو أنّ الواقع يتضمن التعدد في باطنه، وبما أنّ الكلام يحكي عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعدداً بالتبع. وهذا المعنى لا يختصّ بالكلام الإلهي، فعندما نقرأ في مكتوبات عظماء الأدباء والشخصيات العلمية والأدبية فاننا سوف نصطدم بنفس هذه الظاهرة وسنجد أنّ كلامهم ذو بطون ويحتمل وجوهاً متعددة.

هذه الظاهرة هي التي تحفظ للنصّ طراوته وتضمن خلوده. إن رأسمال الأديان يتمثل في هذه العبارات النافذة إلى القلب والعميقة في المعنى والأبدية على مستوى الزمان بحيث إنها تمنح كلّ شخص يقرأها مضموناً جديداً، ولولا ذلك لفرغت من محتواها وتلاشت.

وهناك روايات عديدة تشير إلى أنّ للقرآن سبعاً أو سبعين بطناً، وهناك روايات تشير إلى أن بعض آيات القرآن نزلت لأقوام متعمقين سيأتون في آخر الزمان، إنّ تاريخ تفسير النصوص، سواءً في دائرة الفكر الإسلامي أو في دائره الأديان الأُخرى، يشير إلى التفاوت الكبير في استنتاج البشر من الكلام المقدس، وقد ورد في الروايات أنه «ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» بمعنى أنّ الحامل للعلوم الدينية ربّما لا يعلم ما يحمله من جواهر في المعارف، فهو قد تعلّم بعض الكلمات وحفظ بعض الروايات وحملها إلى شخص آخر يفهمها بصورة أفضل من الأوّل، هذا كلّه يعني إمكانية وجود مراتب مختلفة للكلام الواحد، وبالتالي وجود بطون كثيرة لابدّ من الكشف عنها والتحقيق فيها. ولذلك نحن نعيش التعددية في عالم التفسير دائماً، أي أننا قبلنا بالتعددية في هذا المجال ولم نعترف لأيّ مفسّر أو شارح بأنه خاتم المفسرين أو خاتم الشارحين، وهذا يمثل عين حيوية الدين ووعينا العلمي له.

الملاحظة التي يمكن اضافتها إلى هذا الكلام، وقد أوردناها في كتاب القبض والبسط، هي أنه لا يوجد دين بدون تفسير، فالإسلام يعني تاريخ التفاسير والشروح التي صدرت عن الإسلام، والمسيحية تعني تاريخ التفاسير الذي تحدثت عن المسيحية وهكذا. وهذه التفاسير متعددة ومتنوعة دائماً وكلّ شخص لم يقبل بتفسير معين فإنّه يتركه

---

2 – عبدالكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت ــ انتشارات صراط ــ 1996 م.

ويتوجه إلى تفسير آخر ويأخذ به، لا أنه يقبض على التفسير الصحيح والوحيد للدين الخالص، ولا تعني المعرفة الدينية سوى مجموعة هذه التفاسير السقيمة والصحيحة، ونحن نسبح في بحر من التفاسير والأفهام للنصّ، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشريتنا وبناء أجهزتنا الادراكية من جهة أُخرى، فإنّ الإسلام السنّي يعتبر فهماً خاصّاً عن الإسلام، والإسلام الشيعي أيضاً فهم آخر عن الإسلام.

هذه الأفهام وتوابعها تعتبر كلّها طبيعية ورسمية، ولا يوجد أيّ دين طيلة تاريخه بدون هذه الكثرة والتنوع في افهام اتباعه، والشاهد على ذلك تاريخ العقائد وعلم الكلام للأديان والمذاهب، غاية الأمر أنّ أحداً لم يؤطر هذه الكثرة بإطار معرفي مدروس لأنه لم يشعر أحدٌ بجدية هذه الكثرة «إلاّنادراً»، فكلّ فرقة ترى لنفسها الحقّ والصواب دون غيرها وأنّ الفرق الأُخرى هي الباطل، بمعنى أنّ كلّ فرقة حينماترى بطلان التفاسير الأُخرى للدين فإنّ ذلك يعني أنها معدومة وليس لها حظّ من الوجود، فلم يتبادر إلى ذهن أحدهم أنّ لهذا التعدد والتنوع غير القابل للاجتناب في التفاسير والأفهام معنىً ومدلولاً آخر أيضاً (فلا يمكننا قبول مفهوم بأننا ولحسن الحظ على حقّ وأننا من أهل النجاة والجنّة، ومن سوء حظ الآخرين أنّهم على باطل ومن أهل الضلال وأنهم لم يفهموا الدين الحقّ وبذلك انحرفوا عن جادة الصواب فأعمالهم غير مقبولة وعاقبتهم إلى جهنم وبئس المصير). لعلّ معنى ذلك أنّ نفس هذه الكثرة مطلوبة، ولعلّ معنى الهداية أوسع ممّا نتصور، ولعلّ النجاة والسعادة الأخروية تكمن في شيء آخر وراء هذه الأفهام والانطباعات الذهنية عن الدين والمذهب، ولعلّ فهم الدين يعبّر عن حالة جماعية أيضاً كما هو الحال في الحضارة البشرية والتمدن الإنساني.

إنّ كلّ فرقة تتصور أنّ الآخرين ربّما لم يكونوا مقصرين في سوء فهمهم للدين الحقّ، فهم مستضعفون فكرياً ولا ينبغي لومهم وتوبيخهم، إلاّ أننا توصلنا إلى الفهم الصحيح للدين وأصبحنا من أهل النجاة (حسب ادعائهم) ولكن بمجرد أن تنجلي قشرة هذا التوهّم ونتخلّص من فكرة الاصطفاء الإلهي والتمايز عن الآخرين يرى هذا الإنسان نفسه كسائر أفراد البشر ويجلس معهم على مائدة واحدة، فهناك تتجلّى فكرة التعددية له ويحملها محمل الجد، وسيصل إلى فهم جديد لمعنى الهداية والنجاة والسعادة والحقّ والباطل، والفهم الصحيح والسقيم، فالبلورالية في العالم الجديد ناتجة من هذه التأملات وحصيلة هذه الأفكار.

أعرف أنّ البعض سيقول فوراً : ما هي النتيجة من هذا الكلام ؟ هل تريد أن نترك ما نحن عليه من الحقّ، أو نحسب أهل الضلالة والباطل من أهل الحقّ، أو نساوي بين الحقّ والباطل في معيار العقل والمنطق ؟

كلاّ، ليس مقصودنا هذا المعنى، إنّما القصد أننا لا ينبغي أن نسأل هذه الأسئلة بل ننظر إلى كثرة الآراء وتنوع العقائد لدى أفراد البشر بمنظار آخر لنكتشف فيها روحاً أُخرى ونقرأ فيها معنىً آخر، فالحقيقة أنّ معترك الفهم الديني بمثابة ميدان مسابقة، وفي هذا الميدان هناك لاعبون كثيرون، والمسابقة لا تقوم على مشاركة شخص واحد، بل تقوم على هذه الكثرة والتعدد، وأوّل شرط فيها أن نرى هذه الكثرة ولا نتصور أنّ تفسيرنا في هذا العالم هو الحقّ الوحيد وفهمنا هو الفهم المصيب ونتحرك من موقع اخراج سائر اللاعبين من ساحة اللعب.

ولا يخفى أنّ البلورالية في فهم النصّ لها مفهومٌ واضح ومدلولٌ جلي، وهو عدم وجود تفسير رسمي وواحد للدين أبداً، ولذلك لا يوجد مرجع ومفسر رسمي له بالتبع، ففي المعرفة الدينية كما هو الحال في سائر المعارف البشرية، لا يكون قول أحد حجة تعبدية على شخص آخر، ولا يوجد أيّ فهم مقدس وخارج حدود النقد، وهذا الكلام كما أنه صادق وصحيح في علم الكيمياء مثلاً، فكذلك هو في الفقه والتفسير، فكلّ إنسان يتحمل مسؤوليته على عاتقه ويحشر وحيداً أمام ربّه، فالوحدة مطلوبة مثلاً في الحاكم السياسي وليس كذلك في الحاكم الفكري والديني.

المبنى الثاني: نصل إلى النوع الثاني من البلورالية الناشئة من تنوع وتعدد تفاسير التجارب الدينية. التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته، فكما أننا لا نمتلك ديناً غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة أو ميدان الروح، فالتجربة الدينية عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلّى باشكال عديدة وصور مختلفة، فتارةً بصورة رؤيا، وأُخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملامح وألوان، ورابعة على شكل احساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود.

وأحياناً تشعر النفس بانقباض وظلمة، وأحياناً أُخرى بانبساط ونورانية.

أحياناً يعيش العشق لمعشوق غير مرئي، وأُخرى يشعر بحضور شخص روحاني...

أحياناً الاتحاد مع شخص أو شيء، وأُخرى الانفصال عن الذات والبقاء معلقاً في فراغ...

أحياناً إدراك سرّ معين والكشف عن مجهول، وأُخرى الشعور بالملل من التعلق بالأُمور الفانية والرغبة في الخلود والبقاء.

أحياناً يعيش الإنسان حالة الانجذاب والعطش والفراغ والجمال والبهجة... فكلّ هذه الحالات الروحية والمتغيرات النفسانية يمكنها أن تكون مصاديق التجربة الدينية مع ما بينها من تفاوت في الأبعاد، التجربة الدينية تجربة غير مألوفة وأحياناً تكون بدرجة من القوة والشدة والوضوح واليقين والبهجة بحيث إنّ الشخص لا يجد في مقابلها سوى الخضوع والخنوع والتصاغر والاعتراف بالمسكنة، ويذكر المتصوفة في تحليلهم لأسباب هذه التجارب الروحية أن السالك عندما يشرع في المجاهدة ورياضة النفس وتصفية القلب فإنّ ذلك من شأنه أن يعبر به على الملك والملكوت ويكشف له في كلّ مقام عن وقائع وأُمور تتناسب مع حاله، فأحياناً يتمثل له هذا المقام بصورة رؤيا صالحة وأُخرى يتجلّى له بشكل واقعة غيبية[3].

على أية حال فإنّ هذه الحقيقة، وهي أنّ التجربة الروحية المتولدة من عبور السالك على الملك والملكوت بنفسها نوع من التفسير لهذه التجارب. يقال عن «ياكوب بوهمه» الذي يعد من أعاظم عرفاء أهل الكشف الألمانيين أنه لم يكن سوى اسكافياً، وفجأة وجد نفسه في أحد الأيّام وقد غمرته حالة من الإشراق فرأى جميع الأشياء نورانية تزهر بالنور المتلألىء وشاهد كنه الأشياء وحقيقتها، ومنذ ذلك الوقت أخذ يتحدث بلطائف واشارات عرفانية دقيقة،

---

3 - مرصاد العباد ــ اعداد الدكتور محمد أمين الرياحي ــ ص 289.

وكذلك العارف الايراني «علاء الدولة السمناني» الذي عاش في القرن السابع والثامن للهجرة وكان من جنود المغول ويقاتل في صفوفهم، وفي أحد الأيّام وبينما كان راكباً على جواده وهو يخوض المعركة بين الجنود شعر فجأة بأنّ حجاباً قد زال عن عينيه فشاهد بنور غير مألوف عالم ما بعد الطبيعة والحياة بعد الموت، وعندما انتهت المعركة بقي راكباً على جواده مبهوتاً ومذهولاً مدّة يومين، ومنذ ذلك الوقت ترك عمله في الجيش وزال بريق الدنيا من قلبه وانخرط في مسلك العرفاء والمتصوفة.

ويتحدّث المولوي «جلال الدين الرومي» أيضاً بلغة «سوريالستية» عن لزوم تناول المكنسة وإزالة الغبار عن سطح البحر[4]، وأمّا النبي محمد(صلى الله عليه وآله)فقد وضع بين أدينا تجربة قلبية أقوى وأشد من جميع التجارب، هي تجربة المعراج.

إنّ أدنى مرتبة لهذه التجارب، الرؤيا التي يعيشها الإنسان في منامه حيث ورد عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنّ الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وهذا الرقم «46» يبدو غريباً وغير متعارف، لذلك نرى أنّ بعض العرفاء فسّر هذا الحديث «بأنّ مدّة نبوة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) كانت ثلاثة وعشرين سنة، وكان الوحي في بداية الأمر ولمدة ستة أشهر يترل على شكل رؤيا صادقة، إذاً فالرؤيا الصادقة على هذا الأساس تعتبر جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»[5].

وعلى أية حال فالاصرار على معرفة حقيقة الصوت الذي اسمعه وما هو مصدره أو على ماذا تدلّ حالة الكشف التي احسست بها في قلبي، ومن أين جاءت وبيان كلّ ذلك على شكل ألفاظ وفي قالب المفاهيم «والتي تكون متناقضة أحياناً» هو عين الورود إلى ميدان التفسير، بل إنّ نفس بيان التجارب المعنوية باللسان وصياغتها على شكل مفاهيم هو نحو من انحاء تفسيرها، وهذه التفاسير متفاوتة ومختلفة كثيراً. وعلى سبيل المثال ما نجده في مسألة وحدة الوجود، فقد كانت في البداية من كشوفات العرفاء ثمّ انعكست على شكل بيان فلسفي واثارت الكثير من السجال والشجار والنقد.

إنّ كافة الأديان بدورها مسبوقة بحالة الكشف والتجربة الغيبية والقدسية والوحدانية التي عاشها الأنبياء، الذين لم يدرسوا في مدرسة أو مكتب ولم يكونوا من الكهنة والسحرة أو المجانين والمعتوهين، بل كما يقول «اقبال اللاهوري» كانوا رجالاً من أهل الباطن والكشف. وليس الأنبياء فقط كانوا يعيشون هذه الحالة القلبية، بل إن اتباعهم من أرباب السلوك ورياضة النفس كان لهم حظ من الوحي والتجربة الباطنية أيضاً. ويشير المولوي في ديوانه لهذا المفهوم العرفاني من خلال ما يستوحيه من قوله تعالى : (**وَأوحى رَبُّكَ إلى النّحلِ أَنِ اتّخِذي مِنَ الجِبالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمّا يَعرِشُونَ**)[6]. حيث قال:

---

4 – لمزيد من التفاصيل حول أنواع هذه الحالات والتجارب الروحية وأحكامها انظر: مرصاد العباد لنجم الدين الرازي، والمصنفات الفارسية لعلاء الدولة السمناني، واحياء الفكر الديني في الاسلام لمحمد اقبال اللاهوري وكذلك التصوف والفلسفة لوالتراستيس.

5 – مرصاد العباد: ص 290.

6 ــ سورة النحل ، الآية 68.

لنفرض أنّ هذا الوحي ليس وحي الأنبياء

إلاّ أنّه ليس بأقل من الوحي للنحل

فعندما ورد «أوحى ربّك إلى النحل»

امتلأت خلية النحل من الشهد والعسل

وهكذا امتلأ العالم بنور وحي الحقّ بالشمع والعسل

فحين يقول: «كرّمنا بني آدم»

لا يكون وحيه هنا أقل من وحيه إلى النحل[7].

فقد أوحى الله تعالى إلى النحل لتبني بيوتها على سفوح الجبال وبين أغصان الشجر، وكانت معطيات هذا الوحي للنحل، كما يقول «مولوي» هي صناعة العسل والشمع. هذا بالنسبة إلى النحل، وامّا بالنسبة إلى الإنسان الذي وقع موقع التكريم الإلهي كما تقول الآية الشريفة في حقّه : **(وَلَقَدْ كَرَّمنـــا بَنِي آدمَ وَحَمَلنـــاهُم فِي البَرِّ وَالبَحْرِ وَرَزَقنـــاهُم مِنَ الطَّيِّبـــاتِ وَفَضَّلنـــاهُم عَلى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقنـــا تَفْضِيلاً)**[8] فلا يعقل أن يكون الوحي الإلهي إلى هذا الإنسان أقل شأناً من الوحي إلى النحل.

أجل، فإنّ المتصوفة يرون التجربة القلبية التي يعيشها الإنسان هي عين الوحي الإلهي ولا تقلّ شيئاً عن الوحي، واطلقوا عليها عبارة «وحي القلب» من أجل تحاشي العوام، وإلاّ فكلّ التجارب عبارة عن الوحي، غاية الأمر أن الوحي ذو مراتب : فهناك مرتبة دانية ومرتبة عالية، وأحياناً يقترن مع العصمة وأُخرى لا يقترن معها، وهناك ما يختصّ بالنحل وما يختصّ بالإنسان من العرفاء والأنبياء والشعراء. فكلّها تمثل تجارب دينية وباطنية وكلّها تحتاج، كما أسلفنا، إلى تفسير وفي الحقيقة أنه لا توجد لدينا تجربة خام أو تجربة محضة، ويرى الفيلسوف البريطاني «استيس» أنّ البوذائيين رغم كونهم يفتقدون نظريات في دائرة الألوهية ولا يعبدون الله ظاهراً بل يعبدون الأوثان، إلاّ أنّهم يعيشون التجربة الإلهية في قلوبهم، أي ليس لهم نظرية عن الله، إلاّ أنّهم يمتلكون تجربة عن الله[9] وهذه نقطة مهمة جداً، ولابدّ من الالتفات إليها في أجواء التجربة الدينية، ففي الكثير من الأحيان يعيش الإنسان حالة من الكشف ولكنه لا يعلم حقيقة ما وجده، وكما يقول الفيض الكاشاني مخاطباً المعشوق :

قلت : سأصل يوماً إلى وصالك وأحظى بقربك.

فقال : انظر جيداً فلعلك قد وصلت.

إنّ هذه الواقعة نفسها نجدها في تاريخ العلم وفي أجواء التجارب الطبيعية، فأحد الأبحاث الصعبة والمعقدة في تاريخ العلم هي تشخيص المكتشف للشيء، وعلى سبيل المثال من هو مكتشف الاوكسجين ؟ ومن هو مكتشف قانون الغازات ؟ ومن هو مكتشف الكوكب الفلاني ؟

---

7 - ديوان المثنوي ــ الكتاب الخامس ــ الأبيات 1228 ــ 1230.

8 ــ سورة الاسراء ، الآية 70.

9 - التصوف والفلسفة ــ والتراستيس ــ ترجمة بهاءالدين خرمشاهي ــ ط بيروت ــ 1988م.

يرى «توماس كوهين» وهو شخصية معروفة في هذا الميدان، أنّ المكتشف الحقيقي هو الذي يكتشف النظرية المتعلقة بالمكشوف، أي أن يعلم ماذا اكتشف، وفي غير هذه الصورة فانّ جميع الناس منذ بداية التاريخ البشري اكتشفوا الاوكسجين لانهم كانوا يتنفسون الاوكسجين دائماً، وهكذا الحال في اكتشاف النجم الفلاني الذي يراه جميع الناس ولكنهم لا يعلمون حقيقته، وهل أنّه كوكب أو من سيارات المنظومة الشمسية أو نجم سماوي يتعلق بمنظومة اُخرى ؟... إذن لا يكفي أن يخطر الشيء في ذهنك أو على قلبك، لتكون مكتشفاً له، بل يجب أن تكون لك نظرية في هذا الشأن وتفسير للحدث أو الظاهرة، ولهذا السبب نحتاج إلى الأنبياء، كما في القصة التي يذكرها جلال الدين الرومي عن النبي موسى والراعي حيث تنطوي على هذا المعنى، فأحد وظائف الأنبياء هي تعليمنا كيفية تفسير تجاربنا الباطنية، لأنّ هذه التجارب وإن كانت تحتوي على تفاسير متعددة ومتنوعة، إلاّ انّ هذا لا يعني أنّ جميع هذه التفاسير موافقة للحقّ. إذن فالطريق الآخر لوجود ظاهرة التعدد والتنوع في الفكر الديني، هو وجود تفاسير متعددة للتجربة الواحدة. سواء قلنا إنّ التجربة الدينية أمر واحد له تفاسير مختلفة ومتنوعة، أو قلنا إنّ التجارب الدينية متنوعة ومتعددة في الأصل، على أية حال نحن نواجه التنوع الذي لا يقبل الاختزال أبداً إلى أمر واحد فيجب الاعتراف بهذا التنوع وعدم التغافل عنه، ولابدّ أن تكون لنا نظرية ورؤية معيّنة لهذا التنوع في حدوث التجارب الدينية.

العلماء المعاصرون يتحركون غالباً للكشف عن سر تنوع هذه التفاسير من خلال استخدام النظريات العلمية في باب الذهن وعلم الألسنة وآراء علماء الاجتماع والانثربولوجيا وفلسفة اللغات; يقول هؤلاء العلماء: إنّه عندما يشرع الذهن في صياغة المفهوم وتحويل التجربة إلى مفاهيم ذهنية يتم تحويل حيرة التجربة إلى التأملات الذهنية الواعية، وعندما تعكس القوالب المفهومية بظلالها على التجربة القلبية وتحاول قولبة الكشوفات غير المحددة وغير المؤطرة بإطار معين، حينذاك تبدأ عملية التفسير، ولهذا نجد بعض المسلمين مثلاً يتحدث عن شفائه من المرض في عالم الرؤيا على يد نبي الإسلام، والمسيحي يتحدّث عن شفائه كذلك على يد عيسى، لأنّ ذهن كلّ واحد من هؤلاء يرى مسبقاً رؤية خاصة تجاه أحد الأنبياء، وهكذا بالنسبة لتجربة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)عن النعيم الأخروي والبهجة المعنوية حيث ظهرت في مقام البيان بقالب «الحور العين» فلا نجد آية في القرآن تتحدث عن نساء شقراوات وعيون زرق، ومن هنا نرى العرفاء المسلمين في تحليلهم لظاهرة التعدد في الكشوفات يقولون إنّه عندما تتفاوت الرؤية لدى أهل الكشف والتجربة فإنّ حصيلة تجاربهم هذه ستكون متفاوتة ومختلفة.

ويمثل كلام المولوي هنا حجة في المقام، وأنا بدوري اعتمد في هذا الباب على أعمال جلال الدين المولوي، لأنني أوّلاً: أرى أنه خاتم العرفاء، وثانياً : إنّ بيانه يمثل أحلى وأجمل بيان، وقد ذكر المولوي في ديوانه «المثنوي» مفردة «منظر» كثيراً، والمنظر هو ما نصطلح عليه بالرؤية والنظرية، ويتحدث المولوي في أحد المواضع من أشعاره عن اختلاف المنظر بشجاعة وبصراحة فائقة ويقول :

من خلال المنظر يا عقل الموجود.

يختلف المؤمن والمجوسي واليهود.[10]

فهنا يذكر المولوي ثلاثة أديان عالمية : الإسلام والمجوسية واليهودية، ومقصوده من المؤمن هو المسلم. فيقول إنّ اختلاف هذه الأديان الثلاثة لا يعد اختلافاً في دائرة الحقّ والباطل بل اختلافاً في المنظر والرؤية فحسب، وليست هذه الرؤية تقتصر على الاتباع فقط بل تشمل رؤية الأنبياء، فالحقيقة واحدة ولكنّ هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا، أو يقال بتجلّي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة على ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاثة نوافذ، ولهذا قدّموا لنا ثلاثة أديان، وعلى هذا الأساس فانّ السرّ في اختلاف الأديان لا يكمن في اختلاف الظروف الاجتماعية أو التحريف الذي طرأ على الأديان واستلزم ظهور دين آخر، بل بسبب التجليات المختلفة لله تعالى في عالم الوجود، فكما أنّ عالم التكوين متنوع فكذلك عالم التشريع متنوع أيضاً.

وأورد المولوي قصة العاشق البخاري في الدفتر الثالث من ديوانه المثنوي وذكر فيها مفهوم المنظر أيضاً، وفي معرض حديثه عن أجواء القبض والبسط التي يعيشها السالكون في طريق السلوك المعنوي، قال :

إذا رأيت الغم فاعلم أنّ إلى جانبه العشق.

وعليك النظر إلى الحوادث من ربوة دمشق.

بمعنى أنه ينبغي عليك أن تنظر إلى الحوادث والحالات النفسانية من مرتفع فلو حصل لك غمّ فلا تبقى أسير هذا الغم، ولو وجدت في نفسك سروراً فلا تمكث في إطار هذا السرور، فلا تجعل نفسك أسيراً لهذه الأطر والقوالب بل عليك بالجلوس على مرتفع لترى أنّ هذا الغم يتبعه السرور وهذا القبض مقترن بالبسط، وبذلك يمكنك أن تعيش في مواجهة حالات القبض والبسط بأفضل صورة، ويمثل المولوي لذلك بالناظر من فوق ربوة دمشق، فعندما تدخل المدينة من بابها ربّما ترى النفايا والخرائب الكثيرة هناك لأنّ رؤيتك محدودة وتتصور أنّ هذه المناظر هي المدينة كلها، ولكن عندما تجلس على قُلّة أو مرتفع وترى جميع أرجاء المدينة بنظرة كلية حينئذ يمكنك أن تحكم بحكم صحيح عن هذه المدينة. إذاً فالشرط الأوّل في المنظر والرؤية هو تصحيح الناظر، والشرط اللازم لرؤية سليمة هو أن تكون للشخص عين سليمة ونظارات نظيفة. مضافاً إلى ذلك أنّ المناظر إذا اختلفت وتنوعت فانّ استنباطات الإنسان واستنتاجاته تتنوع بالتبع، فتنوع المنظر يستتبع تنوع المنظور، وهذا المنظر ليس شيئاً آخر سوى الإنسان نفسه، هنا يجتمع النظر والناظر والمنظر في شيء واحد، وهذا هو جوهر كلام العرفاء في هذه الظاهرة، وكما يقول أحد الشعراء المعاصرين : إنّ الإنسان ليس شيئاً سوى نظر.

وقد سمعتم عن قصة الفيل التي يذكرها المولوي في ديوانه، وكذلك أوردها الغزالي أيضاً في «إحياء العلوم» بأبلغ بيان حيث يخرج المولوي منها بنتيجة:

إنّ العين الحسيّة مثل اليد في حاسة اللمس فحسب.

واليد لا قدرة لها للوصول إلى الكل[11].

---

10 ــ ديوان المثنوي. الدفتر الثالث، البيت 1253.

إنّ الرؤية الحسية والتجريبية قاصرة عن الاحاطة بتمام المعلوم، كما في قصة الفيل الموجود في غرفة مظلمة، فعندما جاء بعض الأشخاص ليتحققوا عن حقيقة هذا الشيء الموجود في الغرفة لم يتمكنوا من الاحاطة بجميع المعلوم وخرجوا بنتائج متفاوتة، وهذه الحالة لا تقتصر على الرؤيا الحسية، بل الرؤيا العقلية المحضة كذلك، فما دام الإنسان يعيش في قفص البشرية فحكمه هو هذا الحكم، وكلام المولوي في الحقيقة يتلخّص في أننا جميعاً نعيش في تلك الغرفة المظلمة ولهذا لا يدرك أيّ شخص مِمّا كلّ الحقيقة كما هي، فكلّ شخص يرى الحقيقة من خلال زاوية معينة ويستنتج أوصافاً معيّنة بذلك المقدار، ويمثل المولوي لذلك تمثيلاً رائعاً عندما يقول :

إنّ صوت الناي الذي ينفخ فيه العازف.

إنما يخرج الصوت بمقدار الناي لا بمقدار العازف[12].

فكلّ واحد منّا كالناي جالس على مشرعة الحقيقة، وهذه الحقيقة تروي قصتها من خلال ألسنتنا وأفواهنا، فلو كانت أفواهنا بمقدار عرض الفلك فانها مع ذلك تضيق عن بيان الحقيقة الكاملة.

وهكذا في قصة موسى والراعي التي هي في الحقيقة عبارة عن مواجهة متكلم مع شخص عامّي يعيش تجربة دينية غير مفسرة وكما نعلم أنّ المولوي لا يقصّ علينا حكاية لمجرد الترفيه بل يستوحي منها معارف بلورالية. فيقول إنّ الراعي كان من المشبِّهة في تجربته القلبية حيث ظنّ أنّ الله تعالى كالإنسان أو كالطفل وأمثال ذلك وتصور أن لله تعالى حاجات مادية كما للإنسان ولذلك فقد وصفه بصفات بشرية، بينما كان موسى عالماً منزهاً، ولذلك تحرك من موقع توبيخ الراعي وعاتبه بشدّة على اطلاق هذه الأوصاف البشرية على الله تعالى ونهاه عن تكرار هذه الكلمات. ولكنّ الله تعالى حكم بين هذا العالم المنزّه وذلك الراعي المشبِّه.

ثمّ إنّ المولوي يبيّن هذه الحقيقة وهي أننا كلما ارتفعنا في عالم التنزيه فمع ذلك نُبتلى بشوائب التشبيه، لأننا نستوحي من قوالبنا الذهنية لوصف الله تعالى وننظر إلى الذات المقدسة من خلال رؤية خاصة لا تنفك عن وجودنا. فلا يوجد إنسان متحرر من التشبيه بصورة كاملة ويدرك كنه الذات المقدسة كما هي بتجريد تام للذهن من جميع العوارض والصفات البشرية، نعم يمكن لهذه التشبيهات أن تشتد أو تضعف في الافراد، حيث كانت غليظة جداً بالنسبة إلى الراعي، ولكن المولوي يؤكّد أننا جميعاً متورطون في أجواء التشبيه بالنسبة للذات المقدسة وقد سمح لك الشرع بالذكر المشوب بالتشبيه، لأن الله يعلم أن الإنسان غير قادر على التخلص من التشبيه بصورة كاملة. فأمرنا بالتنزيه والحركة المستمرة في هذا الخط.

وبديهي أنّ كلّ مرتبة نصل إليها في مقام التنزيه لا تخلو من شائبة التشبيه، وهذا التشبيه معلول للمنظر الخاصّ والرؤية التي تؤطّر ذهن الإنسان، وكلّ إنسان هو ذلك الراعي من جهة، وموسى من جهة أُخرى، ويعتقد العرفاء أنّ هذه الحقيقة صادقة حتّى بالنسبة إلى الأنبياء الإلهيين أيضاً، فكيف بالأشخاص الذين لم يصلوا إلى مقام النبوة

---

11 - ديوان المثنوي، الدفتر 3 ــ البيت 1269.

12 ــ المصدر السابق، البيت 1793.

والعصمة و لم يحيطوا بجميع جوانب الحقيقة و لم يدركوا جميع أبعاد الواقع؟ فكلّ واحد من الأنبياء وبمقدار ما أدركه في وجدانه من حقيقة الالوهية عرضها لقومه بهذه الكيفية، فالاقتباس من هذه الحقيقة متفاوت لأنّ شخصية الأنبياء متفاوتة (**تِلكَ الرُّسلُ فَضلنـــا بَعْضَهُم عَلى بَعض**)[13].

وإذا أردنا بيان هذه الحقيقة بصورة أوضح، فلابدّ من القول: إنّ الله تعالى يتجلّى لكلّ إنسان بشكل معين، وكلّ إنسان يفسّر تجلّي الحقّ له بصورة معينة، «لا يشترط في العشق وجود الخانقاه».

وأوّل شخص غرس بذور التعددية في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلاً وأنبياء مختلفين وتجلّى لكلّ واحد منهم بمظهر خاصّ وبعث كلّ واحد منهم إلى مجتمع خاص ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كلّ واحد منهم يختلف عن الآخر. وبذلك تمّ تفعيل ظاهرة البلورالية. ورغم أنّ الأنبياء كانوا في قمّة التجربة والتفسير إلاّ أنهم كانوا يعيشون في مراتب مختلفة «**وما برح لله عزت آلاؤه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عباد ناجاهم في فكرهم وكلمهم في ذات عقولهم**»[14].

أجل، إنّ تعدد التفاسير يمثل في الواقع وجوه متعددة للحقيقة «وبتعبير ديني معروف إن لله تعالى ألف اسم واسم» فالحقيقة لا تتمثل في مظهر واحد ولا أنها تتمتع بوجوه متعددة فحسب بل إنّ رؤية الناظرين لهذه الحقيقة بمناظر متعددة له دخل بتنوع التفاسير لها، ويشير المولوي إلى هذا المعنى بقوله :

أنت لست واحداً أيها الرفيق.

بل دوّامات وبحر عميق.

الإنسان بدوره كذلك يتضمن أسراراً عميقة، وأعلى من الجميع خالق الإنسان الذي يكتنفه الغموض والابهام من كلّ جهة.

ويستوحي الفيلسوف والمتكلم المسيحي المعاصر «جون هيك» الذي هو أحد حماة وأنصار البلورالية، هذه النقطة من تفكيك «كانت» بين الواقع «نومن» والظاهر «فلومن»، وكتب في مقالة رائعة له بعنوان «هل يعبد المسلمون والمسيحيون واليهود إلهاً واحداً ؟» حيث يشير في البداية إلى الوجه الواحد لله تعالى في هذه الشرائع السماوية، ولكنه يضيف بعد ذلك أنّ هذه الوحدة في الرؤية حصيلة النظر من بعيد، ولكن ما أن نقترب أكثر فسوف تتجلّى لنا الاختلافات بصورة أكبر وتلقى بالوحدة في عالم الظلمة.

إنّ جميع هذه الأديان تعترف وتؤمن بالله تعالى خالق العالم والإنسان وهو الذي يثيب ويعاقب الناس ويحبهم ويغضب عليهم. ولكنّ الله في المسيحية عبارة عن ثلاثة أقانيم وقد تجسد في أحدها وهو ابنه المسيح الذي اختاره ليحلّ فيه من بين مخلوقاته. هذا الاله يختلف عن إله الإسلام واليهودية اختلافاً كثيراً، والإلهين الأخرين : الله ويهوه بدورهما غير متماثلين في كلّ شيء، ففي نظر (هيك) أن إله اليهود يعيش الاهتمام الكبير ببني إسرائيل وكما يقول

---

13 ــ سورة البقرة ، الآية 253.

14 ــ نهج البلاغة، الخطبة 213.

العهد القديم : «إنني لا أعرف من بين الأقوام والعوائل البشرية الساكنة في الأرض غيركم» هذا الإله الذي يأمر بني إسرائيل بالسكنى في بيوت ومنازل أهالي فلسطين «كنعان» وأن يحتلوا أرضهم، هذا الإله وإله المسلمين الذي يتصور (هيك) أنّه أقرب من إله اليهود بالنسبة إلى إله المسيحيين ومع ذلك فإنه يهتم بالمسلمين فقط وكأنه لا يعرف سواهم. حيث ينصرهم في حروبهم وغزواتهم ولا يفكر بفلسطين كما يفكر بأرض الجزيرة العربية.

إنّ أتباع كلّ واحد من هذه الأديان يرون لأنفسهم حظوة خاصة عند الله ليست لدى الآخرين، ولكن إذا كان أتباع كلّ واحد من هذه الأديان يرون دينهم الحقّ المطلق والحقيقة المحضة ويرون أن النجاة من نصيبهم فقط دون الآخرين، ألا يعني هذا أنّ العالم يتحوّل إلى جحيم لا يطاق ؟

ونظراً إلى هذه النتيجة المؤسفة، يتحرك (جون هيك) من موقع الرؤية البعدية والانحصارية إلى الأديان بدلاً من النظرة القبلية البلورالية، فيتساءل في نفسه : هل أنّ أصدقائي من المسلمين أو اليهود مثلاً بعيدون عن رحمة الله واقعاً ؟ وهل أنّ الله لا يقبل لهم عملاً كما يقبل منّي أنا المسيحي ؟ فماذا فعلت أنا و لم يفعلوه ؟ هل أنّ عامّة المسيحيين أصدق وأفضل وأكثر التزاماً بالدين من عامة المسلمين واليهود ؟هل أنّ الصدّيقين والقِدّيسين بين المسلمين واليهود أقل من المسيحيين ؟ وهل أنّ ارتكاب المعاصي الكبيرة بين اليهود والمسلمين أكثر من المسيحيين ؟ هل أنّ تلك الأديان أولدت حضارات وثقافات أقل شأناً ؟

الحقّ والانصاف أنه لا يمكن القول بأنّ الثقافة المسيحية أفضل وأكثر ثراءً على المستوى الروحي والاخلاقي بالنسبة إلى الثقافات الدينية الأُخرى، والحقّ أنّ العلاقات التاريخية والظروف الزمانية والمكانية لكلّ واحد من هذه الأديان لا تسمح بإجراء مقارنة بين ثقافة وتاريخ هذه الأديان الثلاثة لنخرج بنتيجة تفضيل أحدها على غيرها. نعم يمكن القول إنّ لكلّ واحد منها نقاط ضعف وقوة ومحاسن ومعايب، ففي النصوص الوحيانية المقدسة لكلّ واحد من هذه الأديان الثلاثة هناك عبارات تتضمن أنّ الإنسان ينبغي عليه أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه ويكره لهم ما يكره لها «انجيل لوقا : 31، 6، التلمود البابلي، شبث 319، وصحيح مسلم : باب الإيمان : 2، 71، وسنن الدارمي باب الرقاق، ومسند حنبل : ج 3 ومقدمة سنن ابن ماجة».

وتمتاز الديانة اليهودية بأنها كانت مولد التوحيد في الغرب وقد قدّمت للبشرية شخصيات كبيرة في جميع المجالات الثقافية والعلمية، وبالطبع فهذا لا يعني تبرئة اليهود من وصمة العار في ظلمهم للفلسطينيين حين اتيحت لهم القدرة والقوة.

وتمتاز المسيحية أيضاً أنها تمكنت من ترويض مشركي أوربا ونقلهم من أجواء التوحش إلى أجواء التمدن وساهمت بالتالي في ولادة الحضارة الجديدة، ولكنها أيضاً حملت على عاتقها هذه المظلمة، وهي أنها كرّست بواعث العدوان ضد اليهود وساعدت الاستعمار الغربي في بلدان العالم الثالث.

ويمتاز الإسلام أيضاً بتاريخ مشرق وتأثير ايجابي كبير على حياة ملايين البشر حيث كان منبعاً لثقافة إنسانية غنية في مساحات واسعة من العالم، وبالطبع لا يخلو الإسلام بدوره من شامة في خدّه، وهي معاقبته للمجرمين في الكثير من الدول الإسلامية بعقوبات بشعة وغير إنسانية.

إنّ الحضارات الإنسانية التي افرزها هذه الأديان الثلاثة وصعوبة قبول الحكم بالبعد عن رحمة الله في حقّ اتباع الأديان الأُخرى، وكذلك ما توصّل إليه فلاسفة المعرفة والانثربولوجيا في تحقيقاتهم لكيفية تحصيل المعرفة البشرية وتأثير المسبوقات الذهنية وايحاءات المحيط الإجتماعي في صياغة ثقافة الفرد دفعت «جون هيك» لقبول هذه الحقيقة :

عباراتنا شتّى وحسنك واحد.... وكلّ إلى ذاك الجمال يشير.

وقد اعتمد (جون هيك) في اطروحته هذه على مذهب «كانت» في الفصل بين الواقع والظاهر، أو بين «نومن» و«فنومن» أو بين الشيء لذاته، والشيء كما يظهر لنا. فهناك فرق بين الذات المقدسة كما هي في الأصل وبين الذات المقدسة كما تظهر لنا، ومن ذلك ندرك أنّ ظهور الحقّ في مظاهر مختلفة وتجليات متنوعة هو السر في اختلاف الأديان وهو الدليل على حقانيتها بأجمعها، وعلى هذا الأساس يصل إلى كثرة أصيلة في دائرة الأديان. ويقول : إنّ هذه الأديان عبارة عن ظهورات وصور وتجليات لإله واحد، فلعلّ الله تعالى تجلّى لأفراد البشر بطرق متفاوتة وانحاء مختلفة. ويواصل «جون هيك» مقولته هذه ويقول : إنّ يهوه، والله، والأب السماوي للمسيحيين كلّ واحد منهم يمثل شخصية إلهية تاريخية، وفي الحقيقة إنها تمثل حصيلة مشتركة من الظهور الكلي للذات المقدسة مع تدخل القوة المصورة للإنسان في ظروف تاريخية خاصّة. ويشير جون هيك إلى صياغة المذكر في التعبير عن الله في هذه الأديان التوحيدية وعلاقة ذلك بالثقافة البشرية القديمة لدى الأقوام البدوية التي كانت تعيش ثقافة الذكورية وسيادة الرجل، وفي المقابل نجد الآلهة المؤنثة للأقوام الهندية ما قبل الآريائية حيث تتناغم هذه الرؤية مع ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية.

ربّما تكون مثل هذه المدارك مفرطة في الوضعية والتعسف، إلاّ أن ذلك لا يقلل من صلابة ومعقولية موقف (جون هيك) من التعددية. فمقصوده من جميع هذه الاستدلالات اثبات هذه الحقيقة، وهي «أنه ما لم تتصالح الأديان فلا أمل بالتصالح بين أبناء البشر، ولا يمكن ايجاد صلح بين الأديان إلاّ بالتصديق بهذا المعنى والمفهوم، وهو أنّ الأديان المختلفة عبارة عن انعكاسات وتجليات لحقيقة الالوهية الواحدة».

وليس من الانصاف أن لا نضيف أنّ (جون هيك) فيلسوف موحّد ولا يقبل بمقولة التثليث وتجسد الله بالمسيح، حيث يرى أنّ هذه المفاهيم عبارة عن استعارة وكناية لا أكثر ولكنّ شورى «نيقيّة» في القرن الرابع الميلادي قد أضفت عليها طابع الواقعية والحقيقة. وهكذا نرى أنّ (جون هيك) باتخاذه هذا الموقف الشجاع قد التزم بعقلانيته من موقع الوفاء لها، ومن جهة أُخرى استجاب لنداء وجدانه في تقريره لمبدأ التعددية.

المبنى الثالث: إنّ «جون هيك» يستشهد في كلماته بأبيات شعرية من ديوان جلال الدين الرومي، ونجد مثل هذه المفاهيم في أماكن متفرقة من ديوان المثنوي ومن ذلك قوله :

عندما أصبح عديم الألوان أسير اللون

صار موسى في صراع مع موسى

وعندما تصل إلى مرتبة عديم الألوان

فسوف تجد أنّ موسى متصالحاً مع فرعون.

فالحرب الظاهرية يقصد منها ايجاد الحيرة للناظر.

فلابدّ من العثور على الكتز في هذه الخرائب[15].

واعلم يا سليم القلب أنّ صراع موسى مع فرعون

إنّما هو من قبيل النعلين المعكوستين.

إنّ هذه الأبيات تتضمن اشارة إلى ظهور المطلق في المقيّد واللامتعيّن في التعيّنات، وعديم اللون في ظواهر الألوان، ومن جهة أُخرى تكشف هذه الأبيات عن سرٍّ آخر وهذا السر بدوره يمثل دعامة أُخرى لتأييد التعددية وتصحيح مسيرة البلورالية. وهذا المفهوم عبارة عن طريقة ثالثة لفهم وهضم مقولة التعددية «إلى جانب التعدد في مقام فهم المتون الدينية وفي مقام تفسير التجارب الدينية» إنّ الحرب والتزاع بين موسى وفرعون نزاع حقيقي وجديّ من جهة، ولكن من جهة أُخرى فهو نحو من أنحاء اللعبة وبمثابة «حرب الديكة» ومن أجل ايهام أهل الظاهر، وفي النهاية إلقاء الحيرة وفسح المجال لأهل السر والباطن ليمرّوا على اشكال التزاع الدنيوي مرور الكرام وبذلك يتمكنون من العثور على الكتز في هذه الخربة التي غفل عنها أهل الظاهر المشغولون بتكريس التزاع الديني. وفي حين أنّ أهل الباطن يرون الكتز في مكان آخر، إلاّ أنّ كلّ واحد من الخصماء يتوهم أن الكتز يكمن في صراعه مع الآخر ويرى الحقّ معه وأنّ الطرف الآخر على باطل وبهذه الطريقة يبعد الله تعالى غير المحارم عن الوصول إلى الكتز لفرط غيرته على الحقيقة.

هذه الرؤية تأخذ بنظر الاعتبار الجدية في التزاع بين الفرق والأديان، ولكنها تستنتج المعنى والغاية من خارج هذا التزاع لا من خلال انتصار طرف على آخر، فنتعلم من ذلك درساً آخر من هذا التعدد والتفرق، وهو أنّ كلّ تزاحم وصراع يقع في هذا العالم فالغرض منه إخفاء سرٍّ مهم وجوهرة ثمينة، فالعارف الحافظ للسرّ لا ينبغي أن ينخدع بهذه الظواهر وعليه أن يترك الناس مشغولين بالتزاع والصراع، ليتحرك على مستوى استخراج الكتز واكتشاف الأسرار واستلام الجوهرة الثمينة :

إنّ بين أهل الجبر وأهل القدر صراع مستمر.

وهذا الصراع يستمر إلى المحشر يا أخي.

إنهم اضاعوا الذوق في هذي الغموم...

ونقلوا ماء الحياة إلى الظلمات...

غرّد كالبلبل على الأزهار والورود..

لينشغلوا بالصوت عن عطر الورود.

---

15 ــ المثنوي، الأبيات : 2471 ــ 2472 ــ 2479 ــ 2486 من الدفتر الثاني.

المبنى الرابع: وينطلق مولانا جلال الدين الرومي في مكان آخر من ديوان المثنوي من موقع تفصيل هذه الحقيقة بشكل أوضح ويتقدم خطوة إلى الأمام لإزالة ستار آخر عن مسلك التعددية ويبحث عن طريقة رابعة لتعليل الكثرة والتنوع في ظاهرة الفرق والمذاهب الدينية ويقول :

إنّ الصاحب يعلم بوجود الكتر في الخرائب.

فلا تظن سوءاً أنه وضع النعل معكوساً بلا غرض.

إنّ الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة اُخرى.

وهذا هو السبب في التفرق سبعين بل مائة فرقة.

فيفترض المولوي أنّ السبب في تفرق المذاهب وتعدد الأديان لم ينشأ من عامل التحريف ولا المؤامرة ولا دسائس المغرضين أو جعل الجاعلين أو كفر الكافرين «وبالطبع فكلّ هذه المسالك لا تخلو من تأثير في صياغة هذه الظاهرة» وبدلاً من أن يتحدث مولانا عن تراكم الضلالة على الضلالة، ذهب إلى مقولة تراكم الحقيقة على الحقيقة. فتراكم الحقائق هو السبب في ايجاد سبعين فرقة ومذهب، فالإنسان عندما يرى تراكم الحقائق فسوف يعيش أجواء الحيرة في اختيار وانتخاب حقيقة معينة، فالتنوع لا يعني حالة طارئة على حقيقة الدين بل يمثل حالة اصيلة وغير قابلة للاجتناب. ولابدّ من التركيز على هذه الحقيقة واستبدال الصورة والمنظر للحقيقة، فبدلاً من النظر إلى عالم المعنى على أساس أنّه عبارة عن خطّ واحد مستقيم ويتفرع منه مئات الخطوط المنحرفة، يجب أن ننظر إلى مجموعة الخطوط أنها خطوط مستقيمة قد تتقاطع فيما بينها أو تتوافق، فهنا ميدان تراكم الحقائق. أليس هذا هو ما ذكره القرآن الكريم عن صراط الأنبياء بأنهم «على صراط مستقيم» بمعنى أن كلّ واحد منهم يتحرك في أحد هذه الطرق والخطوط المستقيمة لا أنّ المقصود صراط مستقيم واحد ؟

إنّ المشكلة في نظر المولوي ليست في أنّ فئات من الناس لم تدرك الحقيقة وبقيت في وادي الضلالة، بل في أنّ الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جدّاً ولذلك بقوا متحيرين بين هذه الحقائق ويعيشون عالم الجذبة وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق.

هذا المعنى أشرنا إليه ببيان آخر في نظرية القبض والبسط وهو أنّ الموضوعية العينية أوسع من مقوله الحقّانية، فالشخص الذي يعلم بأن صاحبه يملك مليون تومان ولكنه يجهل بأنه استقرضها، فعلمه بهذه الحقيقة صحيح من جهة، ومن جهة اُخرى فإنّ تصوره عن ثروة صديقه وغناه غير موضوعي وغير واقعي. ومن أجل أن تبقى هندسة المعرفة وفية للواقعية والموضوعية يجب أن تتوفر على جميع الحقائق المتعلقة بها. وفي غير هذه الصورة ستخون الواقعية.

وبعبارة اُخرى إذا كان الواقع بسيطاً وإذا كان الحقّ واحداً أو بضع حقائق في عالم الوجود لا غير، ولو لم تكن للواقع طبقات وأبعاد متعددة، ولو أنّ عالم الوجود لم يكن زاخراً بالأسرار والرموز، ولو أنّ جميع الحقائق والأسرار كانت قابلة للفهم والبيان بسهولة، ولو أنّ لسان البيان كان قادراً على افشاء الأسرار وتبيين الحقائق، لكان من اليسير تمييز الهداية عن الضلالة، أو الحقّ عن الباطل ولا مجال حينئذ لتبرير وجود الفرق والمذاهب بشكل معقول ومقبول، ولكن كثرة الحقائق واختلاطها فسح المجال بالضرورة لايجاد هذه الكثرة في ظاهرة الفرق والمذاهب،

والسبيل الوحيد لنفي الكثرة نفي وجود الأسرار والحقائق الخفية وتبسيط الأُمور وتسطيح الواقع، وهذا بدوره يمثل عين السذاجة والسطحية.

إنّ مقولة التعددية التي بحثناها لحدّ الآن يمكن تسميتها بالتعددية الأصيلة أو الايجابية لأنها تبتني على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدديون لأننا نمتلك الشيء الكثير من المعارف، ولأنّ المتون والتجارب الدينية تحتمل تفاسير متعددة بالطبع، وبما أنّ الحقيقة ذات بطون ومليئة بالأسرار وكثيرة الأضلاع، وبما أنّ الغيره الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم، فمن هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول وليس لنا طريق آخر سوى هذا الطريق، فلا نرى أصحاب الفكر المخالف مستضعفين ومعذورين بل مقتدرين ومشكورين، وبالطبع فنحن نمنح العقل حقّه في الحوار والنقد العقلاني والجدال المنطقي ونعتبر ذلك جزءً من قضاء الله وغيرته.

بيدَ أنّ البلورالية الايجابية هذه تمتد في جذورها إلى مفهوم آخر، وهو أنّ البدائل الموجودة تعد من الأنواع المتميَّزة وغير القابلة للتبديل والتحويل إلى الآخر فلا يندرج أحدها ضمن الآخر ولا تجتمع خصائص أحدها مع خصائص الآخر. فكلّ واحد منها له سمات وخصائص معينة كالأجوبة الكثيرة الصحيحة على سؤال واحد والتي لا تقبل الادغام في جواب واحد، فالتجارب الدينية كثيرة واقعاً كالأنواع والطبائع، يعني أنّ التباين فيما بينها ذاتي، وكذلك الحال في تفاسير المتون وغيرها.

أمّا البلورالية السلبية فهي معقولة ومقبوله بدورها وتشير إلى مكان فارغ من شيء معين، فامّا اليقين، أو الحقيقة، أو عدم التلائم والانسجام وأمثال ذلك، وفي الحقيقة أنّ هذه البلورالية لا تمثل الأصالة، ولكنها مهمة وغير قابلة للاجتناب.

المبنى الخامس: هنا ينطلق مولانا جلال الدين الرومي ليستوحي فكرته من الكنوز العظيمة للتصوف ويفتح لنا الطريق، فهو يوصي حسام الدين بالتزام الحذر في سلوك الطريق المعنوي والروحاني ولزوم الاستعانة بالمرشد والشيخ، ويؤكد له بأنّ سلوك هذا الطريق بدون الاستعانة بالمرشد والقطب غير ممكن، ويضيف أنه حتّى الأشخاص الذين سلكوا هذا الطريق بدون مرشد أو شيخ ووصلوا في حالات نادرة إلى مقامات معنوية فإنهم في أعماق وجودهم كانوا يسترفدون من هدى المرشد ويجلسون على مائدة الشيخ:

إنّ كل مَن سار لوحده في هذا الطريق

فقد سار بمعونة الشيخ والمرشد

إنّ يد الشيخ لا تقتصر عن معونه الغائبين

لأنّ يده ليست سوى يد الله..

وعندما يهب الغائبين كل هذه المنح..

فلا شك أنّ الحاضرين أحسن حالاً منهم..[16]

هذه الطائفة من الصوفية يطلق عليهم «الأويسيين» فصحيح أن سلوك طريق الهداية لا يمكن بدون وجود هاد، إلاّ أنّ هذا الهادي ربّما يكون مستوراً أحياناً وظاهراً أحياناً أُخرى، وأحياناً يكون قريباً وأُخرى بعيداً. وعلى أية حال فإنّ عملية ارشاد طلاب الحقيقة يجب النظر فيها إلى الغاية القصوى، أي «النجاة في الأُخرى» فليس لمبدأ المسير حكم مستقل عن الغاية.

ويمثل المولوي هذا المعنى في مكان آخر بهذا المثال، لو فرضنا أنك أضعت جملك وطفقت تبحث عنه في كلّ مكان وتسأل من تجده عن ضالتك، فأحياناً تشعر بالسرور عندما تجد علامة معيّنة، وأحياناً تعيش اليأس ويدبّ في نفسك الكسل لسماعك كلمة عنه، وهناك شخص آخر يتحرك من موقع التقليد لك بدون أن يضيع له جملٌ فأخذ يسأل من الناس عن الجمل مثلك، فأنت تطلب ضالتك من موقع الطلب الحقيقي وذاك يطلبها من موقع التقليد الكاذب إلى أن وجدت ضالتك وعثرت على جملك. ولكن اتفق وجود جمل آخر إلى جانب جملك يعود صدفةً إلى ذلك المقلّد. فما أن يراه ذلك الرجل يتذكر جمله الذي فقده قبل مدّة، فيقول المولوي :

عندما سار الكاذب مع الصادق في الطريق

أصبح كذبه فجأةً حقيقةً وصدقاً.

وفي نهاية الطريق يتضح أنّ كلّ واحد من هذين الرجلين كان يسير على جادة الصواب والهداية والنجاة، ولكن أحدهما يتحرك من موقع التحقيق والآخر من موقع التقليد بل السخرية، ولكنّ يد العناية الغيبية أوصلتهما إلى المقصود والمطلوب، فالعين التي تنظر إلى الأفق البعيد ترى سيئات هذا المقلّد الساخر، طاعات كلّها (**فأُولئكَ يُبَدلُ اللهُ سَيِّئاتِهِم حَسنـــات**)[17]، فحاله حال اللص الذي يتوجه نحو السرقة، إلاّ أنه لا يعلم أنّ يد الغيب تحركه في خط الهدى والصلاح حيث يجد نفسه فجأة في بيته ومنزله، أو كالذي ينثر البذر من دون قصد وإذا به يحصل على حديقة جميلة:

قصد اللص منزلاً لسرقته

وعندما دخله وجده منزله

تحمل الشّدة والصعوبة حتى تصل إلى اللّين

لم يكونا جملين بل جمل واحد..

إنّ اللفظ ضيق والمعاني كثيرة[18].

وهكذا يؤخذ بيد الطالبين الصادقين في طريق الحقّ تحت كلّ راية وإلى أي مذهب انتموا ولإيصالهم إلى المقصد «وهذا هو المبنى الخامس» وليس فقط الصادقين من طلاب الحقّ بل حتّى الكاذبين المقلدين لهم نصيب وحظّ من

---

16 ــ المثنوي، الدفتر الأوّل، الأبيات : 2979 ــ 2981.

17 ــ سورة الفرقان ، الآية 70.

18 - المثنوي، الدفتر الثاني، الابيات): 3015 ــ 3017.

الهداية، وهكذا نرى أنّ الكثرات المتباعدة في الظاهر تتّجه نحو التقارب، والسالكون يتحركون في مسيرهم المعنوية باتجاه هدف واحد ويطلبون شيئاً واحداً وحتّى أنّ طالب الجمل الصادق والكاذب سيحصلان على ضالتهما، فالشرط الوحيد في هذا الطريق التحرك بعزم وحرارة والانطلاق بقوة لا أن يرضى الطالب بالجلوس في زاوية ويقنع بدراسة التعاليم الكلامية والفقهية الجامدة ويتصور لنفسه الهداية وأنه من أهل النجاة والسعادة.

هنا يكون التأكيد على صدق الطالب في حركته لطلب النجاة أكثر من صدق التعاليم المذهبية للسالكين، ويجري الحديث هنا عن المرشد الباطني واللامرئي أكثر من الحديث عن المرشد الظاهري والمرئي. وكأن جميع السالكين وجميع المتدينين من أتباع طريقة واحدة ويستمدون العون من جهة واحدة، ولكنهم يضعون لأنفسهم أسماء متعددة ويدّعون أنهم يسلكون طرقاً مختلفة وبذلك يتحركون من موقع الوهم في خط العداوة والخصومة فيما بينهم.

إنّ اختلاف الناس جاء من ناحية الاسم..

ولكن عندما يصل الإنسان إلى المعنى يحصل الوئام...[19]

إنّ مثل هذه الكثرة في طريق السلوك الشاق تستوعب في أجوائها التنوع في الأديان والمذاهب، من جهة، وكذلك لا تتنافى مع ادعاء اتباع كلّ فرقة بأنّ الحقّ من جانبهم وأنّ النجاة من نصيبهم ظاهراً وباطناً وأن الآخرين يتحركون في طريقنا رغم غفلتهم وجهلهم. فنحن نفيض عليهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحقّ وإن كانوا لا يعلمون، وبالتالي فالجميع من أهل النجاة ويصلون إلى هدف واحد. فالمسلمون يرون أنّ جميع السالكين طريق الحقّ هم من المسلمين وإن كانوا لا يشعرون في تفسيرهم لقوله تعالى (**إنّ الدين عند الله الإسلام**)ويرى المسيحيون مثل «كارل رانر» أن جميع السالكين في خط الحقّ والإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر أو يمكن اطلاق عنوان المسيحيين المجهولين عليهم.

ويطلق «جون هيك» الذي تحدثنا عنه فيما سبق على هذا المسلك «القول بالكثرة الظاهرية» ويجعله في مقابل البلورالية «القول بالكثرة الواقعية» وهو مختاره في هذه المقولة. وبالطبع فإنه يتحدث أيضاً عن مسلك شمولي ثالث أيضاً بعنوان «نفي الكثرة» وينقل عن البابا يوحنا بولص الثاني أنه كتب في سنة «1979» يقول : «إنّ كلّ إنسان بدون استثناء مشمول لرحمة عيسى المسيح، وأنّ المسيح يتّحد مع كلّ إنسان بلا استثناء بنحو من الأنحاء ولو أنّ ذلك الشخص يجهل ذلك»[20].

المبنى السادس: وهذا المعنى نفسه يمكننا بيانه من خلال الاستناد إلى اسم «الهادي» لله تعالى، وهو «المبنى السادس»، فهنا لو نتساءل : قلنا بأن الشيعة هم المهتدون فقط من بين جميع الطوائف والأقوام المتدينة «مع اخراج غير المتدينين» الذين يبلغ عددهم مليارات الأفراد، واعتبرنا اتباع هذا المذهب (أي الشيعة) وهم الأقلون، قد نالوا

---

19 - المصدر السابق، البيت 3689.

20 ـ Disputed - Questions' p. 143.

الهداية الإلهية وسائر الناس سلكوا طريق الضلال والكفر «في نظر الشيعة» أو قلنا بأنّ الأقلية من اليهود، وهم اثنا عشر مليون يهودي، هم المهتدون، والآخرون ليس لهم حظ من الهداية «بنظر اليهود»، ففي هذه الصورة كيف نتصور معالم الهداية الإلهية متجسدة على أرض الواقع ؟ ومَن مِن الأشخاص الذين يحضون بهذه النعمة الإلهية العامة وينالون لطف الله تعالى «الذي يعتمد عليه المتكلمون في اثبات النبوة»، وأين يتجلّى اسم الهادي على مستوى الخارج ؟ وكيف يمكن أن نصدّق أنّ نبي الإسلام بمجرد أن وضع رأسه على وسادة الوفاة فإنّ العصاة والغاصبين نجحوا في سرقة دينه من الناس وحرموا عامة المسلمين من فيض الهداية الإلهية واهدروا بذلك جميع اتعاب النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ؟ وعلى فرض أنّ بعض الأشخاص المعدودين كانوا يتحركون بدوافع حبّ الجاه والمقام ويواجهون الحقّ من موقع الخصومة فكيف أصبح الملايين من المسلمين (إلى نهاية التاريخ) بحالة لا تقبل معها طاعاتهم ولا يثابون على اتعابهم ويقبعون بانتظار سوء العاقبة ؟ ألا يعني هذا، الاعتراف بفشل الخطة الإلهية وعدم نجاح النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)في مهمته ؟ هل أنّ ظهور عيسى روح الله ورسول الله وكلمة الله «بتعبير القرآن» من أجل أن تشرك جماعة عظيمة من الناس ويعتقدون بمقولة التثليث ويبتعدون عن جادة الهداية والصواب ويتحركون على مستوى تحريف كتاب الله وكلام نبيّه ؟ فهل أنّ عيسى بهذا الاعتبار مضل أم هاد ؟ هل أنّه رسول الشيطان أم رسول الله الرحمن الرحيم ؟

بهذا المنطق ستعيش الأغلبية من عالم البشرية تحت سيطرة إبليس وسلطانه، بينما تقف منطقة صغيرة وحقيرة جداً في أجواء الهداية الإلهية، فالضالون والمنحرفون أكثر بكثير كمّاً وكيفاً من المهتدين، والأخيار من الناس هم أقليّة محضة، والأديان التي أرسلها الله تعالى لهداية الخلق قد مسخت بسرعة وبأدنى جهد بواسطة الشياطين. فأكثر الناس في الدنيا يعيشون بأديان محرفة أو ليس لهم نصيب من الهداية والخير اطلاقاً وبالتالي ليس لهم نصيب في الآخرة من رحمة الله ! !

إنّ هذه الملاحظات البديهية تدفع بالإنسان إلى توسعة دائرة الهداية والسعادة ليرى كيد الشيطان ضعيفاً كما يقول القرآن ويعتقد بأنّ للآخرين نصيباً من النجاة والسعادة والحقّانية، وهذه هي روح التعددية[21].

إن ما يقف عقبة في هذا الطريق هو ما يذكر في الكتب الدينية من عناوين الكافر والمؤمن، وهي مجرد عناوين فقهية دنيوية، حيث توجد نظائرها في جميع الشرائع والفرق. ولكنها تحرمنا عن رؤية باطن الاُمور وتسدل على بصيرتنا ستار الغفلة عن رؤية الحقيقة[22].

---

21 – ويمكن استفادة مقولة نجاة أكثر الناس من كلمات وأقوال كبار الحكماء المسلمين أمثال حجّة الحقّ أبو علي سينا وصدرالدين الشيرازي والحكيم السبزواري ولمزيد من الاطلاع انظر مقالتي في كتاب «المداراة والمديرية»، ط صراط 1997 م تحت عنوان «كارنامه كامياب پيامبران».

22 – لتمييز معنى الكافر الفقهي عن الكافر الواقعي انظر مقالتي في كتاب «فربه تر از ايديولوجى»» تحت عنوان «الكافر وقلّة الرشد».

إنّ إزالة هذه العناوين الظاهرية في مقام التحقيق والنظر إلى الأُمور من خلال نافذة اسم «الهادي» لله تعالى والاعتقاد بأنّ الهداية والنجاة والسعادة الأخروية تتلخص في سلوك خط العبودية للحقّ والطلب الصادق للحقّ لا من خلال الميول الشخصية لهذا الفرد أو ذلك العمل أو الالتزام بنمط معين من الآداب والشعائر أو التحنّط في دائرة الاعتقاد بالحوادث التاريخية، والالتزام بالقشور بعيداً عن اللباب، وأخيراً أن ينطلق الإنسان في مسيرته المعنوية في إطار معرفة الذاتي والعرضي من الدين والفصل بين الشريعة والحقيقة ورؤية الشيطان في الحاشية والقشرة لا في المتن **(ولا يَحسَبَنّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا أنَّهُم لا يُعجِزُونَ)**[23].

هذه كلها تعتبر مفتاح حل المشكل، وهضم وقبول ظاهرة الكثرة يتلخص في هذا الاطار، وعلى هذا الأساس فإنّ البلورالية لا تعني سوى الاذعان برحمة الله الواسعة والاعتراف بنجاح الأنبياء في مهمتهم الرسالية وضعف كيد الشيطان ورؤية رحمة الله الواسعة منبسطة في جميع أرجاء عالم الوجود.

إنّ كلامنا لا يعني تخلي اتباع الأديان والمذاهب المختلفة عن العمل بمعتقداتهم وشعائرهم الدينية وفرض نمط واحد من الأعمال الدينية على الجميع بدون مبرر، بل في لزوم النظر إلى الكثرة واختلاف الشعائر والعقائد من زاوية أُخرى، فلا نحصر جوهر الهداية الإلهية في التعاليم الكلامية والأحكام الفقهية فقط، ولا ينبغي أن نتصوّر أنّ مجرّد امتلاك بعض المعتقدات الذهنية الخاصة «سواء لدى الشيعة أو السنّة أو البروتستانت أو الكاثوليك،...» بأنّ ذلك يكفي لصدق عنوان المهتدي ويكفي للنجاة في الآخرة وأنّ سائر الناس غارقون في وادي الضلالة والانحراف عن الحقّ، بل ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار العمل والطلب والتحرك في هذا الاتجاه. ولا نتصوّر أنّ الشيطان غالب والله مغلوب، بل لابدّ من مطالعة طرق الحقّ الخفية والمستورة في عملية هداية الخلق لا سيّما إذا اعتقدنا بأفضلية الفضائل الاخلاقية على العقائد الفكرية والأعمال الدينية.

هذا المعنى من التعددية يدخل في دائرة التعددية السلبية، لأنها (كما في قصة موسى والراعي) لا تأخذ بنظر الاعتبار الحقّ والصدق في التعاليم الكلامية، بل تؤكد بصورة على عنصر النجاة والسعادة والطلب الصادق في عملية الهداية الربانية للإنسان، وبذلك تقبل الكثرة والتنوع لا من موقع مجرد الكثرة بل من موقع ذوبانها في الوحدة.

المبنى السابع: ويمكن اضافة مبنى آخر لما نحن فيه، وهو أنّ عدم الخلوص في أُمور العالم لا يمكن انكاره، فلا شيء في هذا العالم يعكس حالة الخلوص في نفسه، والقرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة بقوله : **(أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَت أَودِيَةٌ بِقَدَرِهَا)**[24]، وهكذا بالنسبة إلى الحقّ والباطل، فلا يوجد لدينا حقّ خالص ولا باطل خالص وإلاّ فلا يتحرك أي إنسان باتجاه الباطل ويترك الحقّ ولكن كما يقول أميرالمؤمنين (عليه السلام) : «**يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان**»[25].

---

23 ــ سورة الأنفال ، الآية 59.

24 ــ الرعد : 17.

25 - نهج البلاغة ــ الخطبة 50.

الكلام ليس في أصل الأديان الإلهية وأنها عين الحقّ، بل في فهم الناس وفي ظاهرة المذاهب الدينية المختلفة التي تحتوي دائماً على مقدار من الحقّ والباطل، الواقع أنه على فرض أنّ أحدى الفرق الدينية تمثل الحقّ الخالص وسائر الفرق الأُخرى هي الباطل المحض فلا يوجد عاقل يتردد في تمييز الحقّ من الباطل وفي انتخاب المذهب الحقّ، ولكنّ ما نراه من حالات النزاع الديني في العالم «سواء في داخل دائرة الدين أو خارجها» يحكي عن ثبات حالة الصراع والوصول إلى طريق مسدود في عملية الفرز والتمييز، فلا يوجد من يرضى بتغيير عقيدته إلى عقيدة أُخرى إلاّ نادراً، وذلك بسبب أنّ كلّ إنسان يرى في عقيدته جمالاً ورسوخاً وصدقاً وحقّاً بحيث تمنحه القدرة على تحمل بعض النواقص المحتملة في هذه العقيدة، وفي نفس الوقت يرى في عقيدة الطرف المقابل اشكال القبح والبطلان والزيغ بحيث تغطي تماماً على وجوه الجمال والكمال فيها. في هذا العالم لا نجد قومية خالصة ولا لغة خالصة ولا دين خالص. فعندما تسأل علماء الطبيعة عن هذا الموضوع فسيعترفون لك بصراحة أنه لا يوجد شيء خالص في جميع موارد الطبيعة، وبسبب هذا الازدحام والتزاحم الشديد والغليظ بين مختلف مساحات الطبيعة لا نجد لحدّ الآن قانوناً علمياً صادقاً ودقيقاً مائة بالمائة.

ليس التشيع هو الإسلام الخالص والحقّ المحض ولا التسنن (رغم أنّ اتباع هذين المذهبين يرى كلّ منهما الحقّ بجانبه) ولا المذهب الأشعري يمثل الحقّ المطلق ولا الاعتزالي، ولا الفقه المالكي ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير الفخر الرازي ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية ولا الوهابية، لا عقيدة المسلمين نقية من الشرك ولا عقيدة المسيحيين، إنّ العالم الدنيوي مليء بالهويات الملوثة وغير الخالصة فلا يوجد حقّ صريح وخالص من جهة، وباطل كثيف وخالص إلى جهة أُخرى. وعندما نذعن لهذه الحقيقة فستكون الكثرة أقرب إلى الهضم والمقبولية.

إنّ لأصحاب كلّ فرقة ومذهب الحقّ في البقاء والاستقامة على طريقتهم ومذهبهم. فليس المقصود من التعددية نفي المذهب الشخصي للفرد، بل المقصود تحقيق رؤية أفضل إلى المذهب وهضم هذه الحقيقة، وهي أنّ الكثرة أو التنوع أمر طبيعي وبشري وغير قابل للاجتناب، وليس المراد امضاء مقولة النسبية بين الحقّ والباطل، فنحن لا نرى أنّ الحقّ والباطل يفتقدان إلى معنى مستقل وأنّ كلّ فرقة لها الحقّ في كلّ ما تدّعي وتزعم، بل نقول إن هذا العالم هو عالم عدم الخلوص في كلّ شيء، سواء في عالم الطبيعة أو عالم الشريعة، وسواء في ذلك الفرد أو المجتمع. والسرّ في عدم الخلوص والنقاء هو بشرية الدين، فعندما يترل مطر الدين الخالص من سماء الوحي على أرض الفهم البشري فسيتلوث بافرازات الذهن، وعندما تتحرك العقول لغرض فهم الدين الخالص فانها تقوم بخلطه بما لديها من أفكار وقيود وتعمل على تلويثه، ولذلك نرى أنّ التديّن يجري بين الناس كالماء الملوث إلى يوم القيامة، وهناك، أي في يوم القيامة، سيحكم الله بين عباده في ما يخصّ اختلافاتهم (**وإنّ رَبَّكَ لَيَحكُمُ بَينَهُم يَومَ القِيـامَةِ فِيمـا كَانُوا فِيهِ يَختَلِفُونَ**)[26].

يقول المولوي:

---

26 ــ النحل : 124.

إنّ هذا الماء العذب وذلك الماء المالح

سيجريان في عروق الخلائق حتى نفخ الصور[27].

وليس الخلل في فهم الدين فحسب، بل يمتد إلى الدين نفسه حيث تمّ جعل الكثير من الأحاديث على لسان رسول الله وأولياء الدين ممّا جعل علماء الدين يواجهون صعوبة كبيرة في تمييز الصحيح من السقيم من هذه الأحاديث. فما وصل إلينا من النصوص الدينية «مجموع الكتاب والسنّة» لا يمثل الوحي بأجمعه ولا أنه خال من الوحي بأجمعه «أي أنه غير خالص» فما أكثر الروايات التي لم تصل إلينا، وما أكثر الروايات الموضوعة التي بقيت في أيدينا، وما أكثر الأسئلة والأجوبة التي بامكانها كشف الغبار عن حقائق مهمة لم يسألها الأصحاب من النبي (صلى الله عليه وآله)والأئمّة (عليهم السلام) أو سألوا عن مسائل معينة ولكنهم لم يجيبوا عنها بسبب التقية أو بسبب آخر.

أليس من العجيب أن فقهاء الشيعة ومن أجل اثبات الولاية المطلقة للفقيه واثبات هذا الأمر المهم والعظيم للحكومة الدينية يتمسكون برواية «عمر بن حنظلة» الذي يشك في وثاقته كثير من علماء الرجال؟! وبالنسبة إلى مضمون الرواية فهي تتحدث عن سؤال يتعلق بخصومة جزئية في دائرة الميراث، والكلمات الواردة في هذه الرواية تحتمل وجوهاً ومعان متعددة وخاصة في كلمة «حكم» أو «حاكم» ! وأيضاً فإنّ دلالة الرواية على المقصود غير واضحة وغير اجماعية، من هنا يحق للإنسان أن يتأمل كثيراً في كيفية استخراج الحقيقة الخالصة من النصوص، وكيف أنّ العلماء يأمرون أتباعهم بسلوك هذا الطريق على اعتبار أنه من الدين الخالص !! ونتساءل : لو لا حدوث نزاع بين شخصين حول الماء والعقار والميراث، ولولا أنهما سألا الإمام هذه المسألة، فهل يبقى بيان هذا الأمر المهم للحكومة الدينية معطلاً ومجهولاً ؟ وكيف توقف هذا الأمر الذاتي للدين على أمر عرضي وتاريخي ؟ وإذا كان الأمر كذلك (على فرض أننا قلنا إنّ بيان أمر الحكومة يعدّ من ذاتيات الدين ومن منظومة توقعاتنا من الدين).

فهناك روايات كثيرة أُخرى لم يبق لها أثر في هذا الباب بحيث جعلت العلماء الكبار يعيشون التشويش والترديد في مسائل مهمة، فبعض علماء الشيعة «مثل علي بن إبراهيم القمي، ثقة الإسلام الكليني، المحدّث النوري» يقولون بتحريف القرآن وقد ذهبوا إلى جواز ورود التغيير والنقص في القرآن، ألا يدلّ ذلك «من منظور ابستمولوجي ومن معارف الدرجة الثانية» أنّ مساحة تدخل البشر في ميدان التعاليم الدينية واسعة «وعلى الأقل بادعاء المحدّثين» وأنّ تلاوة قرآن محرّف يتقاطع مع التزام المسلمين الديني ؟ ألا يعني النجاح الذي حققه سلاطين الجور في عملية حصر أئمّة الشيعة وعدم السماح لهم بنشر آرائهم بحرية، حرمان الشيعة من تعاليم دينية كثيرة «بل باعتقاد الشيعة حرمان جميع المسلمين» ؟ وعلى فرض أن عمر النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) قد امتدّ لسنوات أكثر وحدثت وقائع تاريخية مهمة أكثر في حياته الشريفة، ألا يلزم من ذلك أن يكون حجم القرآن أكبر ممّا هو الموجود فعلاً ؟ ألم يتحرك القرآن في نزول الوحي تزامناً مع حوادث ذلك الزمان ؟

---

27 - المثنوي ــ الدفتر الأول ــ البيت: 749.

كلّ هذه الأُمور تشير إلى أنّ الدين عندما يدخل التاريخ البشري فإنّه يرتدي حلّة تاريخية وبشرية ويتعرض لتصرفات أذهان البشر وسلوكياتهم، وبالتالي ستغطي الحجب صفاء الحقائق القرآنية فينقص أو يزاد فيه. وما يتبقى من ذلك فهو الحدّ الأدنى من المعنوية والهداية المعروضة على الناس، وهذا هو ما أشار إليه القرآن الكريم من المعنى الدقيق لتنزيل الكتاب، وهذا هو مصير كلّ دين ومذهب، بل مصير كلّ موجود يتحرك باتجاه خرائب التاريخ والطبيعة ويرتدي لباس البشرية والمادية، وأوّل ما يطرأ على الدين هو خضوعه لعنصر اللغة التي يتحدث بها أُولئك الناس «العربية، العبرية، اليونانية» وخضوع النصّ لضرورات المفاهيم التي تحملها الألفاظ والكلمات في تلك اللغة، وبعد ذلك تثار أمواج كثيرة أُخرى تعمل على محاصرة الدين وتكشف عن هذه الحقيقة، وهي أنّ الدين «كان سهل المنال في البداية إلاّ أنه تعسّر في النهاية».

إنّ مثل هذا الدين لا يمكن ولا يصحّ تحميله أكثر من اللازم ولا يصحّ انتزاع وعود كثيرة من نصوصه، ولا يمكن خلق سلوكيات كثيرة بالاستناد عليه، وهذا المعنى من تواضع الدين يجعل كلماته وتعاليمه ميسورة ومقبولة ويفتح الباب أمام التعددية الإنسانية والدينية، إنّ ادعياء الحصر والمغرورين بمقولة الوحدة في حقانية الدين والمتدثرين برداء الأنانية والفردية الذين لا يمتلكون القدرة واللياقة على الجلوس مع الآخر في تفاعل ثقافي مشترك، يعيشون مرارة الحرمان من المحبّة دائماً في عرصات الحياة الاجتماعية.

المبنى الثامن: ولا تنتهي القضية عند هذا الحدّ، فالبلورالية السلبية لها مبنى آخر ودعامة أُخرى وهي «المبنى الثامن» الذي يتمثل في تعارف جميع الحقائق، فلا يوجد حقّ يتقاطع تماماً مع حق آخر، فجميع الحقائق تسكن في صالة واحدة وتمثل نجوماً وكواكب في مجرّة واحدة. وهذه الملاحظة البديهية المنطقية، **أوّلاً** : تنقذ الحقّ من التموضع والتلوّن بصبغة الغرب أو الشرق، الرجعية والتقدمية، وبذلك تفسح المجال لطلاب الحقّ ليطرقوا أبواباً عديدة ويسلكوا طرقاً مختلفة في عملية نيل الحقيقة.

وثانياً : تدعو العلماء وطلاب الحقّ لوزن حقانية ما لديهم باستمرار من خلال عرضها على حقائق الآخرين. ومضمون هذا الكلام هو لزوم اتباع هذه القاعدة: وهي أنّ الفكرة الحقّة ينبغي فهمها ودركها بالتزامن مع فهم الأفكار الحقّة الأُخرى، ولذلك كان من الواجب على كلّ محقق طالب للحقّ أن يستمر في حلّ جدوله من خلال النظر إلى الحقائق والموازين المتداولة في هندسة المعرفة لا أن يجلس قانعاً بما لديه من الحقّ «المزعوم» ومن دون اطلاع على ما لدى الآخرين. ومدلول هذا الكلام هو أنّ جميع الأفراد يشتركون في بناء صرح المعرفة الشامخ، بل يجب على الجميع أن يشتركوا في عملية البناء هذه ويتحملوا مسؤولية تشييد هذه العمارة، فلا ينبغي على الآخرين أن يلقوا بأقلامهم ويتصوروا أنهم مستغنون عن الآخرين في بناء المعرفة لأنّ رؤية الاستغناء هذه مخالفة لآداب الميسر في طلب الحقّ. إنّ الطالب للحقّ يرى نفسه دائماً في الطريق وفي حال السلوك وبناء هذه العمارة، فلو كنّا من طلاب هندسة الحقيقة فينبغي علينا أن نضع لبناتنا إلى جانب لبنات الآخرين، ولو أننا قنعنا بما لدينا من معايير ناقصة للحقيقة، فيجب علينا أن نحترم المعايير الناقصة لدى الآخرين، وعلى أية حال فلا طريق أمامنا سوى قبول الكثرة.

المبنى التاسع: ولكن إذا كانت الحقائق ترتبط فيما بينها بعلاقة القرابة ورابطة التناسب والانسجام، فإنّ القيم والفضائل والآداب ليست كذلك قطعاً كما يرى ذلك بعض المعاصرين، فالتقاطع والتعارض المستحكم موجود بينها «وهذا هو المبنى التاسع»، فالكثرة هنا عبارة عن كثرة واقعية ومتجذرة ولا يوجد أي برهان يقرر، على سبيل المثال، أنّه بالإمكان الجمع بين العدل والحرية بصورة تامّة، بل إنّ جميع التجارب البشرية شاهدة على التعارض فيما بينهما، ولذلك يصل الأفراد والمجتمعات البشرية في نهاية المطاف إلى مقولة التخيير فيختارون إحداها دون الأُخرى. وهذا الاختيار لا يقوم على برهان ودليل بل علّة وسبب، وما دامت الأسباب والعلل باقية وذلك التعارض مستمر فالتخيير بدوره باق أيضاً ومستمر. وعلى حدّ تعبير «آيزايا برلين» فإنّ بعض الأسئلة تتضمن عدّة أجوبة غير قابلة للجمع. وعليك اختيار الجواب[28]، وكما يقول «عزيز الدين النسفي» : لا يعلم أيها الأفضل : الرضا والتسليم والتفرج، أم العزلة والقناعة والخمول فلا أعلم يقيناً أيّاً من هذه الحالات والصفات أفضل و لم اتمكن من ترجيح أحد الخيارين لحدّ الآن، ولا أتمكن من ذلك في المستقبل[29]. ليس من المعلوم أنّ صفة الكرم أفضل من الشجاعة، وليس من المعلوم أنّ كون الإنسان مجاهداً أفضل من كونه عفيفاً، أو شاكراً وصابراً، أو قانعاً وزاهداً، أو حكيماً وغير ذلك، بل لا يعلم امكان جمع كلّ هذه الفضائل في شخص واحد «إلاّالنوادر احتمالاً»، فلا يمكننا طلب كلّ شيء، ولا يوجد في تاريخ الشخصيات الكبيرة من حوى كلّ هذه الصفات، فسماء التاريخ زاخرة بالنجوم والسماء جميلة بهذه الكثرة من النجوم المتلألئة، وهكذا بالنسبة إلى خلو أفراد البشر من جميع الرذائل حيث لم يثبت امكان ذلك أيضاً، بل إذا اعتبرنا السيئات الفردية حسنات جمعية «كما يقول ماندويل» فإنّ قصة الأخلاق والبشرية ستأخذ مجرىً آخر. وأكثر ذلك فإنّ الحكم على التعقيدات الأخلاقية الخاصة لا يكاد يأخذ طريقاً وأُسلوباً واحداً بل يمتاز بالكثرة الواقعية والتعارض، فالشخص الفقير الأعمى الذي يرى أطفاله في معرض الهلاك من الجوع، هل يجوز له أن يسرق من شخص فقير آخر يعيش أطفاله الجوع وفي معرض التلف أيضاً ؟ لماذا نرجح أطفال الثاني على الأوّل ؟ هنا نرى أنفسنا أمام خيارين : فإما أن نقرر حسن السرقة والصبر معاً، أو نرفضها معاً، أو نرجح أحدهما على الآخر بلا دليل «وبدافع العلّة والسبب».

إنّ حياتنا اليومية حافلة بمثل هذه التناقضات، وأساساً فإنّ موارد الغلبة في مثل هذه الأُمور هو الحيرة، حيث يذوق الإنسان فيها طعم الترديد والاختيار الواقعي، إنّ النماذج البسيطة التي تتقبل وضوح الحكم الأخلاقي في موارد التزاحم قليلة جداً (لو لم نقل أنها معدومة) إنّ الكثرة في هذه الموارد كثرة غير قابلة للاجتناب حيث يعود ترجيح أحد الأطراف والعمل به لأسباب معينة (كالفقر التربية، الجرأة، الشخصية و...) إلى التعارض الذاتي بين القيم لا إلى المرجحات الأخلاقية. إنّ هذه البلورالية القيمية والعليّة الناشئة من فقدان الدليل والتعارض الذاتي بين القيم وإفساح المجال بالتالي للتخيير، هي في الحقيقة عين الحياة، حيث يعيش الناس بالفعل في قلب هذه الكثرة،

---

28 ــ آيزايا برلين، البحث عن الحرية، ترجمة خجسته كيا، ص 64.

29 ــ كتاب الإنسان الكامل، تصحيح ماريزان مولة، ص 10 ــ مركز ايران وفرنسا ــ 1980 م.

والواقع أنّ كل إنسان يمثل عالماً قائماً بنفسه وأركان شخصيته وكمالاته الفردية، وهذا الاستقلال وكثرة العوالم يتجلّى أكثر فأكثر في نطاق تعددية القيم والثقافات.

هذا هو معنى عدم جواز المقارنة بين الثقافات حيث يقوم صرح التعددية الثقافية على هذا الأساس، وبعد قبولنا للتعددية الثقافية والأخلاقية فلا يوجد بون شاسع يفصلنا عن التعددية الدينية، وهذا المعنى من التعددية يجب أخذه بنظر الاعتبار بجدية ودقّة، فرغم أنه يمثل التعددية السلبية من جهة اعتماده على فقدان الدليل، ولكن من حيث استناده إلى مقولة التباين والتعارض والتساوي الذاتي بين القيم «في صورة القبول» يتحصل لدينا تعددية إيجابية وأصيلة، ومفادها في الأصل هو أننا نعيش التنوع في الحياة والتنوع في النماذج المقترحة للحياة «بعد طرد الأنواع الذميمة»، حيث تقف هذه النماذج والأنواع على قدم المساواة وعدم امكان اختزالها إلى نوع واحد كما في مقولة التعددية في تفسير التجارب الروحية والطبيعية بالضبط حيث توجد دائماً عدة نظريات متنافسة ولا يمكن ادغامها واختزالها إلى نظرية واحدة «بعد طرد النظريات الباطلة».

وهكذا الحال في الإنسان حيث يرى الحكماء أنّ كلّ فرد من الإنسان نوع خاص ولا يمكن لكمال أيّ إنسان أن يكون كمالاً لآخر، ولذلك لا يكون إنسان مثالاً وقدوة لشخص آخر بشكل تام، وحينئذ يتحصل لدينا أكثر من إنسان كامل (خلافاً للفهم السائد لدى المتصوفة عن الإنسان الكامل)، ولهذا السبب لا يمكن أن نطلب من الناس أن يكونوا على شاكلة واحدة ويمتلكوا فضائل وملكات متكافئة ويتحركوا في صراط واحد، إنّ مثل هذه البلورالية أصيلة وواقعية أيضاً وتقوم على أساس التباين الجوهري.

وكذلك فإنّ الظروف الروحية والشخصية والوجودية لكلّ فرد تنبع من ذات الفرد تماماً ولا تماثل ظروف شخص آخر، فاشكال الترديد والاضطراب والعشق والإيمان في أفراد البشر متفاوتة ومتباينة بالذات، ولذلك فانّ كلّ إنسان يعيش في الواقع وحيداً ويحضر عند بارئه لوحده، وكلّ إنسان يولد وحيداً ويعيش وحيداً لوحده ويموت وحيداً ويحشر أيضاً وحيداً **(لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادى كَما خَلَقْناكُم أَوَّلَ مَرّة)**[30].

إنّ الكشف عن هذا التوحّد وهذه الفردانية يمثل نقطة البداية في اكتشاف حريات جديدة، الحرية من الذوبان في الكلّ والكلّي، والعثور على الذات الأصيلة للإنسان وعالمه الخاصّ ودينه الخاصّ وأخلاقه الخاصّة وتعقيداته الخاصة في حياته وأُسلوبه الخاص لمعالجة هذه التعقيدات، إنّ العثور على الذات في كلّ لحظة بمنزلة محور التقاء عناصر الامكان وأشكال الاختيار اللامتناهية، وهذه هي الحرية الواقعية المبتنية على التعددية الواقعية، إنّ «الفردانية» في اوربا القائمة على نفي الكليات تعد رائدة للتعددية. فهنا نرى أنّ أصالة الوجود بنفيها الماهيات «التي لا يكون الكلّي الطبيعي شيئاً آخر سواها» بمقدورها أن تكون مبشرة بهذه التعددية.

المبنى العاشر: إنّ التعددية السببية تتضمن مدلولات أُخرى أيضاً، فإنّ أكثر المتدينين يقوم تديّنهم على العلّة لا الدليل. فليس جميع المسيحيين على سبيل المثال اعتنقوا المسيحية من خلال المقارنة بين الأديان والمذاهب وأذعنوا

---

30 ــ سورة الأنعام ، الآية 94.

لحقانية المسيحية من موقع الدليل، فالغالب في ايمانهم هو إيمان وراثي وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرادشتيون والمسلمون واليهود وغيرهم، فالمسيحي لو ولد في مجتمع إسلامي لصار مسلماً وبالعكس، ولسان حال جميع المتدينين «بل جميع الناس في العالم» هو : (**إِنّا وَجَدنــا آبــاءَنــا عَلى أُمَّة وَإِنّــا عَلى آثــارِهِم مُهتَدُونَ**)[31].

وليس عوام الناس فحسب، بل رجال الدين أيضاً. إنّ رجال الدين في كلّ مذهب بصورة عامّة هم خدمة ذلك المذهب ويتحركون على مستوى درس وتدريس تعاليم ذلك المذهب الذي ولدوا فيه وعاشوا في أجوائه ويسمون هذا علم الدين. هؤلاء في الواقع مقلدون، والنوادر من المحققين من يتحرر من عنصر التحسين والتقبيح والتقليد في مجال الدين ولا يهتم بالآداب والعادات الفكرية والعملية لمحيطه الاجتماعي وزمانه الذي يعيش فيه ويتحرك بحرية حقيقية في مجال المعتقد ويذعن للحقيقة والحكمة من موقع الدليل. هؤلاء فرسان بوادي التحقيق وحيتان بحار المعرفة لا تستوعبهم الأحواض الصغيرة للمذاهب والمسالك المتعارفة، بل إنّ كلّ واحد منهم مذهب برأسه، هؤلاء أصحاب مقولة «حدثني قلبي عن ربّي» ولا يعلم بسّرهم ومكنوناتهم سوى الله تعالى. فإذا كان هناك يقين وسكينة بين البشر فتوجد عند هؤلاء فقط، وسائر الناس يعيشون الجزمية والتعصب والسذاجة والجمود والدوغمائية.

أجل، إنّ حكم المتوسطين هو أنهم يتحركون من موقع العلّة ويعيشون في أسر الأسباب أكثر من التزامهم بالدليل، والمجتمع البشري مليء بهؤلاء المتوسطين الذين يخضعون لحكم العرف والتقليد والماضي والبيئة والمعيشة والغضب والشهوة أكثر من حكومة الدليل والقرينة والبرهان والحجة. فهم محكومون بعنصر الجبر لا بعنصر الاختيار، وأكثرهم معذورون لا مسؤولون، فنراهم يعيشون رسوخ الجزمية أكثر من اليقين، وتغلب عليهم الخصومة أكثر من المداراة، فأنّى لهؤلاء المتوسطين والمجبورين والمقلدين والمسجونين «وهم نحن» أن يفتخروا على الآخرين في حين أنّ أحدهم يلعن الآخر ؟ إننا أجدر بالمواساة والرحمة والتواضع من أن نعيش التكبر والعداوة والخشونة. ما للأسير ومزاعم الأمير، ولا توجد حرب أكثر وهمية من حرب الأسرى الذين يدّعون لأنفسهم الامارة.

نصل إلى ختام هذا البحث، وأجد من اللازم اضافة نقطة مهمة، وهي أنه بالرغم من أنّ علم الكلام يخوض أحياناً في مواضيع فارغة ويتضمن سجالات غير مثمرة، إلاّ أنه استطاع ابقاء بصيص التعقّل مشتعلاً باستمرار وجعل من العقلانية متاعاً يجب شراؤه بأية ذريعة وحجّة. أجل فإنّ الدين التعقلي والكلامي لا يمثل الغاية القصوى للتديّن. ونعتقد بأنّ الدين الذي يقوم على التجربة والكشف القدسي في مرتبة أعلى وأسمى منه، ولكن هذا المعنى من الدين إنما يكون للخواص والنوادر، وهكذا نرى أنّ المتكلمين باشعالهم نار الاستدلال في مسائل العقيدة استطاعوا التقليل من صقيع الجزمية المدمّر للعقلانية وتمكنوا من تزويد تنور التعقل بالوقود. إنّ الدين الكلامي أفضل وألطف مائة مرّة من دين العوام والمقلدين فهو يربي في بطنه كثرة لا يوجد أثر لها في صحراء دين العوام. هذه الكثرة والتعددية قائمة على الظنّ لا اليقين وتمثل البلورالية السلبية لا الايجابية. بخلاف كثرة انماط الإيمان والتجارب والمكاشفات الدينية التي

---

31 ــ سورة الزخرف ، الآية 22.

تعتبر كثرة مقترنة مع السكينة واليقين والاطمئنان «البلورالية الايجابية» فالعقلانية تولّد الظنّ، وبالتالي فالعقلانية تفضي إلى نوع من التشكيك السالم والمفيد.

إنّ حالة التعقل، كما يشهد بذلك تاريخ علم االكلام والفلسفة والفنون المعقولة الأُخرى، تولّد الظنّ والمشاجرة والجدل أكثر ممّا تولّد اليقين والسكينة والسلام، وهذا المعنى رغم كونه يمثل متاعاً قليلاً لمن يتحرك في خطّ العشق والعرفان، إلاّ أنه يمثل خيراً كثيراً لمن يتحرك في خطّ العقل والتعقّل. وأيضاً بشهادة التاريخ عندما جرى علم الكلام الديني بقوة ارباب الشريعة أو بوسوسة أصحاب العشق والعرفان فإنّ التعصبات المهلكة والمدمرة ابتلعت التديّن المظلوم بشكل مؤسف.

إنّ الحوار الكلامي والسجال الفكري بين المذاهب وعدم «انعقاد» العقائد الدينية وبقاء سيولتها وقبولها للتساؤل وعلامات الاستفهام كانت دائماً موهبة لا ينبغي التفريط بها، إنّ الدين يتضمن شريعة ولا يمكن التحدّث عن التقارن بين الشرائع، فكلّ طائفة من المقلدين يجب عليهم العمل بالآداب والأحكام التي يأمر بها المفتي، ولا يوجد أي فقيه لحدّ الآن رفع لواء البلورالية ونادى بقبول التعددية. فهذه المقولة جاءت من جانب المحقّقين إمّا من أصحاب العقول أو أرباب العشق، إمّا بالكسب أو بالكشف، ولذلك فالدين الكلامي والدين الكشفي يفتحان الباب على نوعين من البلورالية : بلورالية مؤسسة على الظنّ، وبلورالية مؤسسة على اليقين. فعلم الكلام مع كلّ قدرته الذهنية والعقلية لا يخلق في الإنسان سوى الظن. وأفضل شاهد على ذلك ما نجده لدى فلاسفتنا الذين ينظرون دائماً إلى المتكلمين بعين التحقير ويرون في مقدمات أدلتهم أنها خطابية وجدلية وقائمة على المشهورات وليست أولية وذاتية وضرورية. وبالطبع فإنّ المتكلمين بدورهم ينظرون إلى الفلاسفة بهذا المنظار أيضاً.

أجل فإنّ الاستدلال هو عين دعوة المخاطب إلى النقد وقبول النقد، ففي ميدان الكلام يعترف برسمية المخالف والمنافس فيما يمثل أدب المقام ويعد طرح آراء المخالفين شرطاً ضرورياً للدخول إلى هذا الميدان. فتنوع طرق الاستدلال وتنوع الشبهات وتنوع الفرق الكلامية في هذا الميدان يمثل مادّة وحصيلة للتفاعل الكلامي بين المتكلمين، إنّ هذا التنوع وهذه الكثرة ورواج هذه المشاجرات والسجالات الكلامية لا تسمح للذهن بالهدوء ولا تمنح القلب يقيناً، ولذلك يقول المتصوفة بأنّ أرجل الاستدلال الخشبية لا تستطيع فتح قلعة اليقين والوصول إلى قمّة الشهود، ولكنّ نفس الاعتراف بالتنوّع والاعتراف بالظنّ العقلاني والعقائدي له قيمة خاصّة في تقليل حدّة الجزمية والتعصب المذهبي للمقلدين والقشريين والجهلاء الذين يتنطعون بالعلم، فبما أننا لا نعلم يقيناً لمن الحقّ ومن يكون رأيه مصيباً فاننا نحترم الجميع ولا نعمل على الغاء الآخر واخراجه من حلبة السباق «البلورالية الابستمولوجية».

عندما نرى مجتمعنا يتقبّل مقولة البلورالية ببطء ولا يتفاعل معها بسرعة فانّ ذلك بسبب ضعف التيار الفلسفي وخاصة الكلامي بين المسلمين، لأنّ البعض يرى أنّ رواج البحوث الكلامية يؤدي إلى ضعف عقيدة العامّة ولا يتصور أنّ عقائد العامّة لم تؤخذ من هذه البحوث الكلامية لتؤدي إلى ضعفها وذبولها، وفي هذا الحال فانّ المسؤولية الكاملة تقع على عاتق العلماء وأولياء الدين لا العوام والمقلدين، فيجب عليهم فتح باب الصراطات المستقيمة في

الدين والسياسة والاعتراف بحقّ السالكين والطالبين في مسيرهم واستقامتهم، ولا شك في أنّ أصحاب الانحصارية والقائلين بالوحدة وعدم التعدد والكثرة هم أبعد الخلق عن التحمّل وسعة الصدر.

إنّ المجتمع التعددي، أي المجتمع غير الايديولوجي، هو المجتمع الذي يعيش دون وجود تفسير أو مفسرين رسميين، فالأساس هو العقل التعددي لا العاطفة الموحدة في إطار معيّن، إنّ مثل هذا المجتمع يعيش المروّة والمداراة بين افراده، ويملك الوفرة والحرية في كسب المعلومات والمنافسة الحرّة في حلبة السباق، أي كثرة المتسابقين واللاعبين، ويتصف بكونه موافقاً لطبيعة الإنسان، أي أنه يعيش أجواء الطبيعة المتنوعة من الخريف والربيع والمطر وتفتّح الزهور والبراعم، وينطلق من موقع اعتراف الحاكمين والرعايا بأنّ الأصل في عالم الطبيعة والمجتمع البشري هو الكثرة والتنوع لا الوحدة والحصر، والتباين لا التشابه، ومن هنا فإنّ محاولة توحيد الآراء في إطار واحد وخلق نموذج واحد للحياة والدين واللغة والثقافة والأخلاق والعادات والآداب الاجتماعية هو بمثابة من يرقم على الماء أو ينفخ في حديد بارد، فالعمل على إزالة الكثرة غير ممكن ولا مطلوب، وإذا كانت الكثرة الدينية مطلوبة ومقبولة استناداً لعشرة براهين، فانّ الكثرة الثقافية والسياسية مقبولة ومطلوبة بمائة برهان وبيان.

إنّ التجربة السوفياتية تكفي لفضح مقولة الوحدة الثقافية والسياسية بين أفراد الشعب وعلينا أن نأخذ العبرة من هذه التجربة التي افضت إلى هزيمة مذلّة بينما نرى أنّ تجربة المجتمع الصناعي الرأسمالي بالرغم من قول ماركس في حقّه «أنه جعل العالم على صورته» ولكنه لم يتمكن ادغام الثقافات وتوحيد الافكار والمذاهب في سائر نقاط العالم، بل إنّ أصحاب الثقافات القومية والمحليّة والتاريخية أصبحوا أكثر حسياسية تجاه هذا الوافد الجديد، ولم يسمع نداء التاريخ بأشد وأمضى من هذا البيان، وهو : إنّ الكثرة أمرٌ واقع، فافسحوا لها مكاناً في بيوتكم لتحتفظوا بملكية البيت وإلاّ فإنّ المكان سوف يضيق بكم.

إنّ إله العالم عندما خلق البشر وقذف به في أجواء الفكر فإنه خلق له لغات وعوالم مختلفة وجعل العلل والأدلة متنوعة وأقام في طريق العقل مئات العقد والمنعطفات الفكرية، وبعث الكثير من الرسل واصدر نداءات ذات ألوان متعددة ومختلفة للبشرية وجعل الناس شعوباً وقبائل ليتحركوا لا من موقع التكبر والتنازع بل من موقع التعارف والتواضع، فالذين يطالبون بتسوية التعرجات الفكرية والمذهبية بين الناس عليهم أن ينتبهوا لئلاّ يقودهم هذا المسلك إلى السقوط في مترلقات التعارض مع المشيئة الإلهية ومواجهة الارادة الربانية في هذا الشأن.

* * *

أسئلة وأجوبة حول مقالة الصراطات المستقيمة

بعد نشر مقالة «الصراطات المستقيمة» قام بعض قرّاء تلك المقالة بارسال رسائل تتضمن أسئلة واشكالات حول موضوع المقالة المذكورة، ومن جملتها رسالة وردت فيها أربعة أسئلة :

الأوّل : ما المراد من صفة «الهادي» بالنسبة لله تعالى ؟ وإذا اعتبرنا أنّ أكثر الناس يسيرون في خطّ الضلالة فهل يعني ذلك نقصاً وخللاً في اسم الهادي لله تعالى ؟

الثاني : إنّ المقالة المذكورة تتحدث عن التباين والتعارض الذاتي وغير القابل للاجتناب بين القيم، فهل هناك دليل على هذا الزعم ؟ ومع عدم الدليل هل يمكن القول بالتباين والتعارض المزعوم ؟

الثالث : ما الدليل على وجود التباين الذاتي بين التجارب الدينية وأنواع الأفهام والتفاسير لنصّ معين ؟ ألا يوصد هذا التعارض الذاتي «على فرض وجوده» الباب أمام الحوار والتفاهم لأصحاب هذه التجارب والتفاسير وبالتالي يحدد ويقيّد من التعددية؟

الرابع : هل أنّ الانثربولوجيا أو علم الانسنة هو معرفة من داخل دائرة الدين أم من خارج دائرة الدين ؟

* * *

في هذه المقالة نسعى للاجابة عن هذه الأسئلة :

الأوّل : إنّ اسم الهادي لله تعالى ليس اسماً بدون مسمّى. وليس اسماً يقصد به مجرد التشريف ولغرض رفع التكليف، فعندما يبعث الله الأنبياء والرسل ليبلغوا رسالة السماء ويتصدّوا لظلم الظالمين وجور الجائرين وكفر الكافرين وينتهي الأمر بغلبة قوى الانحراف وتحريف الدين السماوي أو القضاء عليه تماماً من قبل أئمّة الكفر والضلالة، فلا يعني أنّ الله تعالى «والعياذ بالله» يجلس مستريحاً ومطمئن البال إلى أنه قد عمل بتكليفه وألقى الحجّة على الناس وأرسل لهم الرسل وخلق فيهم العقل وبيّن لهم الحجج والبيّنات وعمل بمقتضى صفة «الهادي» والمقصر في هذه الحالة هم الناس الذين ساروا في خطّ العناد والطمع والأنانية وحبّ الذات واتّباع الشهوات واطفأوا نور الهداية الإلهية وأعرضوا عن دعوة الأنبياء الإلهيين وحرّفوا الكتب السماوية والأديان الإلهية باختيارهم، فحقّ عليهم أن يعذبهم الله تعالى بعذابه الأليم في الدنيا والآخرة.

إنّ هذا النمط من المحاسبة يتناسب مع طبع ومذاق القضاة والحقوقيين والحكّام، ولكنه في نفس الوقت يحكي عن فشل ذريع في أجواء مناهج الهداية والتربية التي تنطلق من موقع الشفقة واللطف بالعباد. فلو فرضنا أنّ 99% من

معاملات الزواج القانوني تنتهي إلى الطلاق، فلا لوم على أصحاب القانون ومكاتب تسجيل سند الزواج، بل يحكي ذلك عن ضبط واستحكام القانون في عرصة المجتمع، ولكنّ هذا الحال يؤذي ويؤلم أهل الخير في المجتمع حيث يرون فشل اطروحات المربين والمصلحين في هذا المجتمع، فيقولون في أنفسهم : إنّ الفقهاء والحقوقيين أدّوا ما عليهم، ولكن ما هو دور الهداة والمربين ؟

إنّ القائمين على أمر التربية الاجتماعية لا يمكنهم أن يكتفوا بالقول إننا رسمنا معالم الهداية للناس وأرشدناهم إلى طريق الخير والصلاح ولكن الناس سلكوا طريق العناد ولم يقبلوا بارشاداتنا، إنّ المربي الناجح هو الذي يتمكن من ارشاد الناس «أي أكثرية الناس» ويأخذ على أيدي المخربين ويرفع الموانع من طريق الهداية كيما يحقق نتائج الدعوة في أرض الواقع الاجتماعي ولا يقنع بهذه الذريعة الواهية، وهي أننا قد أدّينا تكليفنا وسعينا في تحقق وظيفتنا ولدينا أدلّة وشواهد على ما نقول وعلى الناس الالتزام بما نقول ليحققوا لأنفسهم الهداية والنجاة.

عندما يدّعي شخص القدرة على إنارة بيوت الناس في الليل بالكهرباء ويعدهم بذلك، فلا يكفي أن ينشيء مصنعاً للكهرباء فقط ويقول إنني قد عملت بتكليفي ووفيت بوعدي ولكن الاسلاك في بيوت الناس غير سالمة والمصابيح عاطلة وأنّ اللصوص سرقوا الاسلاك الكهربائية السالمة أو المصابيح الجديدة، وبالتالي فحال الناس سيبقى كالسابق، أي تبقى بيوتهم مظلمة ولم يتحقق الوعد الذي قطعه على نفسه. إنّ المتنورين الذين عقدوا العزم على تنوير أذهان الناس والوقوف بوجه الظلام يجب عليهم تبديل الاسلاك التالفة والمصابيح العاطلة وطرد اللصوص ليتمكنوا من إضاءة الغالبية من بيوت الناس ويهبط الظلام إلى الحدّ الأدنى. وفي هذه الصورة فقط يمكننا قبول ادعائهم بالتنوير وأنهم يتحركون على مستوى اصلاح حال الناس، وهكذا الحال في من يدّعي الطبابة ومعالجة الناس وأمثال ذلك.

إنّ الشخص الذي يسعى لهداية الناس ويتحسس مشاكلهم وآلامهم من موقع المواساة ويشفق عليهم كالأُمّ الحنون، لا يمكنه أن يجلس ويتفرّج على اللصوص وقطّاع الطرق وقوى الانحراف ينهبون متاع هدايته بأدوات القوّة والخداع والتزوير ويحرمون بذلك عطاشى الحقيقة والهداية من هذا الماء العذب ليعيشوا الحرمان من السعادة الأبدية ومع ذلك يبقى جالساً يتفرج ولا يمد يد المعونة لمساعدة هؤلاء المظلومين والمحرومين.

هل يعقل أنّ الله الرحيم يرى أكثر عباده يعيشون الحرمان من هذه النعمة العظيمة ويسمح لقطّاع الطرق بسرقة هذه المواهب الإلهية من الناس ولا يفكّر في منعهم وايصاد الطريق عليهم ؟

إذا تجاوزنا مذهب التشيع، الذي تعتقدون أنه المذهب الحقّ، وأخذنا بنظر الاعتبار فرق صغيرة كالزيدية أو الوهابية أو الخوارج الذين يرون بدورهم أنهم هم المهتدون وعلى حقّ وأن الآخرين يسلكون طريق الضلالة والانحراف، فهل أنّ معرفتكم الدينية تسمح لكم بقبول دعواهم وبالتالي تعتقدون أنّ مراد الله تعالى وهدف جميع الأنبياء في حركتهم الرسالية هو هداية هذه الفئة القليلة فقط وانقاذ هذه المجموعة من الناس من جهنم بينما سائر الناس يعيشون الضلالة والكفر والحرمان من السعادة الأبدية ؟ إنّ هذا الادعاء، مع غضّ النظر عن أدلّة أرباب هذه المذاهب، يتنافى مع ربوبية الله تعالى ولا ينسجم مع مسلك الأنبياء ووظيفتهم في هداية الناس.

إنّ مقولة الهداية «كما في مقولة التنوير أو العلاج...» تتناسب وتنسجم لفظاً ومعنىً مع فتح أبواب الهداية وسلوك أكثر الناس في هذا الطريق (وتبقى القلّة منهم تسير في خط آخر) ولهذا ينبغي أن تشمل الهداية الإلهية أكثر أفراد البشر في تاريخ البشرية «وأكثر فرق المسلمين في العالم الإسلامي» وإلاّ فانّ اسم الهادي لله تعالى سيكون اسماً تشريفياً محضاً دون أن يتجلّى ويتجسد على أرض الواقع.

إنّ عناية الباري تعالى وحكمته يقتضيان، باتفاق الحكماء، إيصال الممكنات (بالحدّ الأكثر) إلى غايتها المنشودة، والخاسرة منها تمثل الأقلية، فالعقل والفطرة الإلهية التي تمثل الرسول الباطني لجميع أفراد البشر، والأنبياء والرسل، والأديان السماوية التي أنزلها الله تعالى لهداية البشر ومساعدة العقل والبصيرة على رؤية الحقائق بدقّة، كلّها وسائل وأدوات من أجل أن يسلك الإنسان في طريق الهداية الإلهية وينتفع بهذه النعمة السماوية بالحدّ الأقصى، بحيث لا يتمكن اللصوص وقطّاع الطرق من سرقة هذه الموهبة السماوية من يد الغالبية من الناس ولا تتمكن قوى الزيف والضلالة من تزييف طريق الحقّ إلاّ قليلاً.

والشرط الأوّل: في قبول هذا الحكم هو توسعة دائرة معنى الهداية وعدم اختزالها وحصرها ببعض القضايا الاعتقادية الخاصّة، وإلاّ فسنبقى ننظر إلى الأُمور بنفس النظرة الضيقة لاتباع فرقة الخوارج والزيدية والوهابية.

والشرط الثاني : أن لا نحصر معنى الهداية بنمط معين ومرتبة واحدة بل نقبل أنواع ودرجات كثيرة.

والشرط الثالث : أن نعتقد بأنّ اختيار الناس لدين أو مذهب معين ينطلق من دواعي العقل والفطرة، ويتحرك الناس في هذا الطريق من موقع الاختيار وطلب الهداية والخير، ولا نضع حركتهم هذه في مقابل الهداية الإلهية، فلا يصحّ القول بأنّ الله تعالى قد أنزل الرسالات السماوية لهداية البشر إلاّ أنهم أعرضوا عنها باختيارهم. نعم إنّ بعض الناس اختار الاعراض عن الحقّ، ولكنّ الأكثرية منهم اختاروا الحقّ، وهذا الحقّ يتمظهر ويتجلّى بعدة وجوه وانحاء، وأما قوله تعالى (**ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجنّ والانس**)[32]فإنه قد ذكر كلمة كثير لا أكثر، ولذلك فانّ أكثر الناس بعيدون عن جهنم حتّى لو كان ذلك الأقل من الظالين كثيراً.

إنّ التفكيك بين المفهوم الفقهي للكفر والإيمان عن المفهوم الواقعي للكفر والإيمان بامكانه حل هذه العقدة المستعصية وقبول شمولية الهداية الإلهية لأفراد البشر، فليس كلّ كافر (أي غير المسلم بالاصطلاح الفقهي) هو من أهل جهنم ومن أهل الضلالة والشقاوة، ولا أنّ كلّ سنّياً «أي غير الشيعي» غير مهتدي ولا يدخل الجنّة.

الثاني : إنّ التوضيحات المذكورة آنفاً تلقي بظلالها على الأسئلة اللاحقة، فهل تعتقد حقّاً أنّ نبي الإسلام قد بلّغ رسالته إلى جماعة من الناس يعتقد بنفسه أنّ أكثرهم لا يعقلون ولا يشعرون (**وأكثرهم لا يعقلون**)(**وأكثرهم لا يشعرون**...) ؟

---

32 ــ سورة الأعراف ، الآية 179.

هل يعقل أن يقوم إنسان متوسط وعادي بهذا العمل ويصرف عمره وطاقاته في جدل عقيم ومناقشات فارغة مع السفهاء ثمّ يصرخ فيهم بأنكم لماذا لا تصدقون بكلامي ولا تؤمنون بدعوتي ؟ ويرفع يديه بالدعاء ويسأل الله تعالى أن ينصر دينه ويفتح قلوب الناس للتصديق برسالته ؟ !

نحن نرى في هذه الأيّام أنّ بعض أتباع الأُصولية الذين يتخذون موقفاً سلبياً من الحرية والديمقراطية يتمسكون، بمكر، ببعض الآيات الشريفة لسحق حقوق الأكثرية والحيلولة دون مشاركة الناس في تقرير مصيرهم وصياغة نظامهم السياسي بذريعة أنّ أكثر الناس لا يعقلون ولا يشعرون ويجب التعامل معهم كمعاملة الراعي لقطيع الغنم ! !

الواقع أنّ مثل هذا التفسير للآيات الشريفة لا يتضمن سوى الجفاء للحقّ وتزييف كلام الله تعالى. فلو استقرأنا جميع الآيات الشريفة التي تتحدّث بهذا المضمون يتضح جيّداً أنّها جميعاً تتعلق بموارد خاصة وتتحدث عن طائفة معيّنة من الناس ولا تستوعب جميع أفراد المجتمع العربي آنذاك، فكيف بجميع أفراد المجتمع البشري ؟ مثلاً قوله تعالى :

(... **وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَروا يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الكَذِبَ وَأَكْثَرُهُم لا يَعْقِلُونَ**)[33].

وقوله تعالى :

(**أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَواهُ أَفأَنْتَ تَكُونُ عَلَيهِ وَكِيلاً * أم تَحسبُ أَنَّ أَكْثَرَهُم يَسْمَعُونَ أو يَعْقِلُونَ إِنْ هُم إِلاّ كَالأَنعـــامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**)[34].

ولا حاجة لأمثلة أُخرى من هذا القبيل وعليك بالرجوع إلى القرآن نفسه للتحقيق في جميع آياته الشريفة. ومع ذلك فانّ مقولة «الصراطات المستقيمة» لا تدّعي أن جميع الفرق والمذاهب على حقّ وأنّ جميع ما يقولونه يمثل الحقيقة والصواب، بل تقول، أوّلاً : إنّ مقولة الهداية تفترق عن مقولة الحقّانية التامّة. وثانياً : إنّ كثيراً من الاختلافات واقعة بين اشكال الحقّ غير الخالص لا بين الحقّ والباطل. وثالثاً : إنّ الحقائق متراكمة ومتنوعة وكثيرة، وأن السر في كثرة وتعدد المذاهب والفرق ليس خواء هذه المذاهب والفرق بل حيرة الناس بين الحقائق الكثيرة كما يقول مولوي : «إنّ الحقيقة غارقة في الحقيقة»، وخلافاً لحافظ الذي يقول : «بما أنّهم لم يروا الحقيقة سلكوا طريق الأسطورة والخرافة».

ورابعاً : كما أنّ العقل ربّما يتورط في طوفان العواطف ودوّامة الشرور، فكذلك الدين قد يبتلي بجعل الجاعلين وجهل الجاهلين وتحريف المحرفين، ولذلك فما يصل إلى الناس من نور الهداية الإلهية عبارة عن الحدّ الأقل لها لا الحدّ الأكثر منها.

---

33 ــ سورة المائدة ، الآية 103.

34 ــ سورة الفرقان : الآية 43 و44.

إنّ الآية 21 من سورة يوسف تتضمن لطائف قرآنية خاصة فيما يخصّ التدبير الإلهي ـــ وإن كانت جميع آيات القرآن لطيفة ـــ فتقول : (**وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**)[35].

إنّ يوسف بعد أن حسده إخوته وألقوا به في أعماق الجبُ باعته السيارة كما يباع العبيد وسكن في دار عزيز مصر وأصبح معشوق امرأة العزيز ولكنه أمسك نفسه وحافظ على عفّته فأرسلوه إلى السجن، وفي نهاية أمره صار أميراً وحاكماً. فالقرآن الكريم يقول إنّ هذه المسيرة ليوسف من تدبير الله تعالى لغرض رفع مقام يوسف «الأسلوب الذي لا يعلمه أكثر الناس» ويقوم التدبير الإلهي هذا على أساس أُمور مؤسفة ومؤلمة في ظاهرها ولكنها تستبطن الكرامة والسعادة، ومثله ما يجده الإنسان في تزريق ماء الحياة في الرحم المظلم، هذا السلوك الذي ينطلق من تغطية الحسنات والمسّرات من موقع الغيرة بغطاء الشرور والمساوي هو سلوك ينطلق من موقع الاقتدار والتدبير الدقيق ويثير طوفان من المخالفات والعداوات واشكال الحسد إلاّ أنه يوصل القافلة في النهاية إلى المقصد بأمن وسلام.

إنّ أُسلوب هداية الله تعالى لعباده يتمثل في وجود الماء الزلال للهداية تحت زبد كثيف من اشكال الضلالة الظاهرية، بمعنى أنّ الكثير من الأفراد الذين يتحركون في خط الضلالة في الظاهر، هم مهتدون في الباطن، والكثير من الكفّار لا يعلمون بأنهم مؤمنون. والأدق من ذلك ما ورد في الآية «106» من هذه السورة المباركة حيث تقول : (**وَمـــا يُؤمِنُ أَكثَرُهُم بِاللهِ إلاَّ وَهُم مُشرِكُونَ**) أي أنّ التوحيد الخالص بين الموحدين والمؤمنين قليل جدّاً، فأكثر الموحدين مشركون ولكنهم لا يعلمون بذلك. وبالطبع فانّ إيمانهم هذا مقبول عند الله. فالشرك على درجات ومراتب، وإيمان كلّ إنسان بالله تعالى ملوّث بدرجة معيّنة من الشرك، كما أنّ هذا هو حال الهدى والضلال والحقّ والباطل من حيث اختلاطهما وانتفاع الناس بهما بهذه الصورة (**أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ مـــاءً فَسَالَتْ أَودِيَةٌ بَقَدَرِها**...).

هذا ما تقوله نظرية «الصراطات المستقيمة» فلا يوجد تشيع خالص في الحقّانية ولا تسنن كذلك، أي أنّ التشيع الموجود الذي هو عبارة عن مجموعة من آراء ومعتقدات علماء الشيعة لا يمثل الحقّ الخالص، لأنّ علماء الشيعة بأنفسهم مختلفون في الرأي كثيراً، وهناك انعكاسات في هذا المذهب للتيار الاخباري والمعتزلي والأشعري والفرق المغالية والتصوف والقول بتحريف القرآن وأمثال ذلك، مضافاً إلى أنّ فهم علماء الشيعة كالشيخ الطوسي والعلاّمة المجلسي والفيض الكاشاني وآية الله الخميني والعلاّمة الطباطبائي عن أُصول ومعتقدات المذهب الشيعي متفاوت بدرجة كبيرة، وهكذا الحال في مذهب أهل السنّة الذي يتسم بهذه السمات أيضاً وبالتالي فهو محكوم بهذا الحكم كذلك، فلا يوجد لدينا تشيع خالص أو تسنن خالص، لأننا نتساءل: هل أنّ العلاّمة المجلسي يمثل التشيع الخالص أو العلاّمة الطباطبائي ؟ وهل أنّ ابن تيمية يمثل التسنن الخالص أو محمد عبدة ؟ ونحن نعلم جيداً أنّ هؤلاء العلماء مختلفون فيما بينهم كثيراً، ولكنّ كلّ واحد من هؤلاء العلماء وضع معتقداته ومنظومته الفكرية وادّعى أنّها بمنزلة التشيّع أو التسنن الخالص، فلم يأت بأمر جديد ومهم سوى أنّه أضاف فرقة جديدة للفرق الموجودة في دائرة

---

35 - يوسف: 21.

المذهب الشيعي أو السني. وهنا نرى أنّ الفهم التاريخي لهذه الظاهرة يفتح لنا الباب لحلّ هذه المعضلة، فالتشيّع هو تاريخ التشيع، والتسنن في حقيقته تاريخ التسنن، وليس فقط تاريخ الحرب والصلح، بل تاريخ عقائد هؤلاء المسلمين، فبحار هذا التاريخ المتلاطم والمتموج يحوي جواهر وأصدافاً تلقيها أمواج هذا البحر على الساحل.

قبل مدّة قرأت إحدى الصحف للتيار الأُصولي الذي يعمل على تسطيح الفكر وتقوية السذاجة والسطحية لدى العوام حيث عجز كاتب المقالة عن درك هذه الحقيقة وتهجّم على (صاحب هذا القلم) وأنّ مثل هذا الكلام عن التشيّع يعتبر من الكفر. الواقع أننا يجب أن نترحم على مثل هذه العقول الضعيفة والأذهان الضيقة وكيف أنهم يحرفون الكلم عن مواضعه من جهة، ويعجزون عن درك معانيه من جهة أُخرى. إننا لم نقصد في مقالة «الصراطات المستقيمة» أنّ مذهب الشيعة لا يمثل الحقّ «وهو حكم من الدرجة الأُولى» بل إنّ التشيع ليس حقّاً خالصاً «وهو حكم من الدرجة الثانية» والتفاوت بينهما كبير جدّاً، ولكنّ الكاتب في تلك الصحيفة ومن أجل تزريق رأيه في الأذهان وتحريك العوام قام بتحريف المقالة المذكورة، وعلى فرض أنّ أحد الأشخاص لا يرى المذهب الشيعي حقّاً، فغاية ما ينتج أنه يكون من أهل السنّة فهل أن التسنن كفر ؟ وهل أنّ تأييد آراء وعقائد أهل السنّة يعتبر من الكفر ؟ هنا تتجلّى حالات الحقد والخصومة والأغراض الدنيئة التي توصد باب التقوى على عين العقل والتعقّل وتجر الإنسان إلى مترلقات الزيف والانحراف والضلالة.

عندما ينادي القرآن الكريم برفيع الصوت أنّ أكثر الموحدين هم مشركون وأنّ إيمانهم ملوّث بالشرك، يأتي هؤلاء الغافلون الذين لم يتدبّروا القرآن ليصرّوا على حقّانية أحد المذاهب وعدم قبول هذه الحقيقة وهي أنّ أكثر الشيعة أو «السنّة» يعيشون حالة تلوّث العقيدة وأنّ إسلامهم مشوب بالباطل، أليس إسلامنا يعني دركنا وفهمنا للإسلام ؟ إنّ الشيخ المطهري (رحمه الله) كان يقول بصراحة : «إنني اعلن هنا بصراحة أننا بغضّ النظر عن أربع مسائل في الفروع وفي العبادات وبعض المسائل في المعاملات، فإننا لا نمتلك فكراً سليماً عن الدين» أو يقول إنّ توحيدنا، ونبوتنا، وولايتنا للأئمّة كلّها قد أصابها المسخ[36].

ومع كل هذا يعجز هؤلاء المدافعون عن أفكار وآراء الشيخ المطهري عن فهم وقبول هذه الحقيقة، وهي أنّ التشيع، الذي يعني تاريخ التشيع وتاريخ الفكر الخاصّ لدى بعض المسلمين عن الإسلام، ليس حقّاً خالصاً، وكذلك التسنن، ومع أنهم يعتقدون بأنّ دين اليهودية والمسيحية قد أصابهما التحريف، إلاّ أنهم لم يدركوا أنّ أفراد البشر هم الذين يمدون أيديهم لتحريف دين الله ويتصورون أنّ هذا الكلام منحرف عن جادة الصواب. والأنكى من ذلك قول بعض هؤلاء المغرضين في مجلة كيهان الثقافية «العدد 133» بأنني أقول بتحريف القرآن ! ! «وعلى فرض صحّة ذلك فان بعض علماء الشيعة الكبار ذهب إلى هذا الرأي» والحال أنّ بعض تاريخ الشيعة غير قابل للحذف والإنكار.

---

36 ــ الشيخ المطهري، عشر مقالات، مقالة احياء الفكر الديني.

الملاحظة الدقيقة الأُخرى التي أريد إلفات نظر القاريء إليها هي أنّ تعدد أشكال التديّن إمّا ينطلق من علّة أو دليل، ولا يخلو من أحد هذين الأمرين «والصحيح أنّ تنوع الآراء لدى الخواص ينطلق من موقع الدليل، وفي العوام من موقع العلّة والسبب». فلو كان الرأي أو التديّن منطلقاً من واقع الدليل فاننا سنصل إلى تعددية معقولة ومستدلّة ويجب الاذعان لها بحكم العقل، وإن لم تقم على أساس الدليل «أو كان الدليل باطلاً وفي الحقيقة ليس دليلاً بل علّة» ففي هذه الصورة تكون هذه التعددية معللة «أي تكون بدافع العلّة» وبالتالي سيكون حالها حال سائر الأوضاع البشرية الأُخرى «مثل اللون، العرق، اللغة وغير ذلك» تمتد في جذورها إلى مواهب الله وعطاياه للبشر، فما دامت العلّة باقية فهي باقية كذلك «أي أنّ كثرة المعلولات ناشئة من كثرة العلل، وكثرة العلل تمثل حالة طبيعية وأصل أساس في عالم المادة والطبيعة» ولذلك يجب الاعتراف بها رسمياً وفتح الباب لها ومنحها حظاً ونصيباً من الأصالة والواقعية.

إنّ هذا يعني ضرورة اتخاذ منهج آخر في عملية التحكيم بين ذواتنا وبين الآخر المخالف بحيث نعتبر بتواضع أنّ ذلك الآخر لو لم يكن مهتدياً فلا أقل من كونه معذوراً ومأجوراً، وبالطبع فهذا الكلام موجه إلى أرباب العقول والأفهام، وأما أصحاب الأُفق الضيق فانهم يعيشون بعيداً عن هذه الأجواء ويرون أنفسهم مهتدين لوحدهم ولكنهم لا يعلمون لماذا صاروا من أهل الحقّ وسائر الناس والفرق الأُخرى على باطل ؟ من الطبيعي أن تستولي عليهم حالة الغضب ويعيشون الأنفعال من هذا الكلام ويرون حلاوة هذا الكلام مرارة في مذاقهم.

ونرى من المناسب أن نذكر في هذا الصدد رواية مهمة من غرر روايات الشيعة أوردها الشيخ الكليني في كتابه «الكافي» وكذلك العلاّمة المجلسي في بحار الأنوار في باب : كتاب الإيمان والكفر :

«لو علم الناس كيف خلق الله تبارك وتعالى هذا الخلق لم يلُم أحدٌ أحداً».

في هذه الرواية نرى رؤية تعليلية «لا استدلالية» عن ظاهرة الإيمان والكفر حيث تفتح الباب واسعاً أمام كثرة القراءات الدينية وفهم علل هذا التنوع في ظاهرة التديّن، وطبعاً فانّ ذلك لا يعني نفي وظيفة المتدينين في الدعوة الدينية وتبليغ الرسالة.

ثالثاً : هنا أحاول الاختصار في استعراض الموضوع، فبالنسبة إلى السؤالين الأخيرين في خصوص تباين القيم والتفاسير، لابدّ من القول إنّ التجربة البشرية تقرر وجود الكثرة في عالم القيم والتفاسير وعدم قبولها للمصالحة والجمع، وهذا الاستقراء الدقيق والعظيم يمثل عبرة لذوي البصائر، وقطعاً هناك علل «أو أدلّة» لهذه الظاهرة، بحيث تمنع من وقوع التصالح والتوحد بين هذه التفاسير والقيم المتعددة. وهذا يكفي لتوضيح التباين فيها. فسؤالكم إنما هو من قبيل أن نسأل : ما هو الدليل على تباين اللغات وعدم توحدها ؟ الجواب : إنّ السبب الذي أدّى إلى تنوع اللغات والثقافات هو الذي منع من توحدها، فظاهرة ثبات التنوع والاختلاف وعدم الاتجاه نحو التوحّد يحكي عن أنّ تلك العلل والأسباب موجودة وفاعلة أيضاً.

المهم أننا ماذا نتخذ من موقف أمام هذه الكثرة والتعدد ؟ فهل نتحرك من موقع انكار هذه الكثرة، أو نراها سطحية وظاهرية، أو نعتقد بأنها ظاهرة طبيعية ونفتح الباب لقبول هذه الكثرة ؟ إنّ كلامنا يتلخص في كون هذه

الكثرة أمراً طبيعياً «لا قسرياً وتحميلياً»، فجميع أفراد البشر لا يملكون جميع الفضائل، ومن الطبيعي أن لا يتخلّى الناس عن الدين الموروث لهم، وطبيعي أيضاً أن تتفرق الأديان فرقاً ومذاهب شتّى، وطبيعي أيضاً أن الناس يختلفون في فهمهم عن الشريعة والدين. وقد اكتسبت البشرية هذه المقولة في طبيعية الكثرة من خلال تجربة طويلة، فكما يقول الحكماء «أنّ القسر لا يدوم» فالكثرات طبيعية، وبما أنّ موضوعنا يبحث في نطاق الكثرة في الأديان، فلابدّ من بيان مستدلّ لظاهرة الكثرة الطبيعية في الأديان والمذاهب، وهذا المنهج في الاستدلال الكلامي على التعددية يستمد مقوماته من الأسماء الكثيرة لله تعالى وتعدد أبعاد الحقيقة; الهداية العامّة للباري تعالى، تراكم الحقائق، سعة مفهوم الهداية والسعادة، سعة مفهوم الكفر والإيمان....

إنّ الأفراد الذين يرون عالم الوحدة خلف تجليات الكثرة ومظاهر التعدد «وبزعمهم أنهم يرون الكثرة برؤية عرفانية» لم يطرحوا المسألة على حقيقتها، فالبحث في ظاهرة البلورالية بحث عن الكثرة الواقعية من موقع الدليل أو التعليل، لا كثرة الظواهر ووحدة الباطن، أو تحويل الكثرات الوهمية إلى وحدة حقيقية. إنّ عالم الطبيعة والمادة يفتح باب التنوع والكثرة الذاتية على مصراعيه، ولهذا السبب يقع فيه التعارض والتباين وتنمو فيه الكثرة والتنوع، وكلّما يحصل في عالم الطبيعة يحصل فيما نحن فيه، وكما يقول مولانا : «إنّ عالم الطبيعة عالم الاضداد والأعداد».

إنّ التجارب الدينية وتفسير هذه التجارب وتباينها لا يحتاج إلى برهان، بل هي من الأُمور البديهية كتباين الألوان «الأحمر والأبيض» أو تباين الأنواع «البلبل والطير أو الرصاص والحديد»، أو معنين لعبارة واحدة أو بيت واحد من الشعر... أو نظريتين مختلفتين لظاهرة طبيعية معيّنة، فمن الواضح أنها متنافسة فيما بينها ولا يمكن الجمع بينها. وهكذا الحال بالنسبة للقيم فهي أيضاً متضادة لا متناقضة، وضدّية الاضداد منوط بظرفية المحل والموضوع «وبعبارة أُخرى أن التناقض مطلق والتضاد نسبي».

قد تكون هناك خصلتان لا تجتمعان في موضوع معين وتجتمعان في موضوع آخر، ومن هنا استفاد «صدر المتألهين» من هذا المعنى معياراً لتكامل الموجودات، فكلّ موجود قادر على هضم اضداد أكثر فهو أكمل، فليس كلّ إنسان يتمكن من الجمع بين الفقر والصبر، أو الغنى والشكر، أو العلم والتواضع، أو القدرة والعفو، أو القوة والعفة، أو الزهد والسعادة، أو امتلاك السر وحفظ السر وأمثال ذلك، فليس غريباً أن يوصف الإمام علي بقول القائل : «**جمعت في صفاتك الأضداد**». فذلك من جهة أنّ هذا الإمام جمع في ذاته صفات متضادّة لا يمكن أن تجتمع في آخر، وليس عجيباً أن يقول الإمام علي نفسه : «**ليس المجاهد الشهيد في سبيل الله بأعظم أجراً ممن قدر فعفّ، لكاد العفيف أن يكون ملكاً من الملائكة**».

إنّ أفراد البشر كثيرون في الواقع، وهذه الكثرة ناتجة عن كثره القيم، فكلّ إنسان يجمع في نفسه بعض الفضائل والرذائل ويشكل منها شخصيته وهويته، ولا يمكننا أن نتوقع أن يحوز إنسان على جميع الفضائل، وقد سبق أن ذكرت الجمع بين الزهد والسعادة، فهذه فلسفة «حافظ» الذي يرى أنّ الزهد حسن وكذلك البشاشة وحسن الخلق، ولكن مع الأسف لا يمكن الجمع بينهما غالباً، ولذلك أفتى حافظ نفسه بتفضيل الحياة الاجتماعية بدون

زهد، فمن فقد الزهد فعليه أن يكون حسن الأخلاق على الأقل ومن هنا نرى حافظ يسلك منهج تعددي بمعنى الكلمة.

ويمكننا دراسة أنحاء أُخرى من الصفات المتضادّة وغير القابلة للجمع في حركة الحياة. فهناك من يعيش حالة العشق والطرب، وهناك من يختار حياة الفقه والزهد. فحافظ يعلم جيداً أنّ البشر يخطئون، سواءً كان الخطأ نظرياً أو عملياً، وكذلك يعلم أنّ المجتمع البشري إذا كان جامعاً لجميع الفضائل وعارياً من الذنوب والرذائل فهو مجتمع أفضل ويمثل المدينة الفاضلة التي يحلم بها الإنسان، ولكنه يعلم إلى جانب ذلك أنّ مثل هذا المجتمع لم يولد بعد من رحم التاريخ، ولذلك فانّ الإنسان يرضى ببعض الرذائل «القابلة للجمع مع بعض الفضائل» ليبني منها نظامه الاجتماعي المطلوب. إنّ الكثرة في المباني وعدم امكان الجمع بين انماط الحياة البشرية يعد من كشوفات الحكيم «حافظ» الشيرازي.

إنّ الكثرة محلّ البحث كثرة واقعية وينبغي أن نعترف بالكثرة الطبيعية بين أفراد البشر والمجتمعات البشرية، إنّ المجتمع الذي تحرك في خطّ التنمية والرشد ربما لا يقبل ببعض الفضائل «وكذلك ببعض الرذائل»، وهكذا الحال في المجتمع المتخلّف.

إنّ تفكيك السلطات يعد من أركان النظام الديمقراطي الذي يقوم على أساس أنّ القدرة الكبيرة والصلاحيات الواسعة إذا جمعت بيد شخص واحد وفي مكان واحد فانّ ذلك سيكون على حساب اهتزاز أصل العدالة في ذلك المجتمع. بمعنى أنّ العدالة والقدرة المطلقة صفتان لا تجتمعان، وهذا هو السرّ في قول «لرداكتون» بأنّ القدرة تفضي إلى الفساد والقدرة المطلقة تورث الفساد المطلق ولذلك، فمن صلاح الفرد والمجتمع توزيع السلطات لا الجمع بينها.

عندما ننظر من خلال هذه النافذة إلى العالم نجده عالم الكثرات، ومقتضى العلل الطبيعية والأذهان البشرية هو أنّ الشعوب والدول والأديان والأفهام متنوعة ومتكثرة وكلّ حركة وسعي من أجل القضاء على هذه الكثره تفضي إلى كثرة أُخرى، فالطريق إلى اقامة الوحدة بين الفرق والمذاهب الإسلامية التي يكثر الحديث عنها هذه الأيّام لا يكون معقولاً إلاّ بالاعتراف بوجود هذه الكثرة على أساس أنها كثرة طبيعية واقعاً. كما هو الحال في عدّة أشجار في حديقة واحدة، لا أن نعتقد بأن الآخر يسير في خط الانحراف والباطل وانه من أهل النار،. أو عندما نذكر علماء وكبار رجال الطرف المقابل فلا نترحّم عليهم. وفي نفس الوقت نقرر لزوم ايجاد مصالحة بين المذاهب ظاهراً بدافع من المصالح المشتركة ورفع اشكال العداوة في ظاهر الأمر[37]، فمثل هذا الصلح لا يدوم. وما لم يقم على أسس ومباني نظرية سليمة فانّ الحالة تبقى معرضة للاهتزاز دائماً. ولهذا نرى كثرة الحروب والنزاعات الواقعة بين السنّة

37 ــ انظر مقدمة المؤلف على كتابه «القبض والبسط» الطبعة الثالثة، حيث أوردت نقداً لكتاب ــالشريعة في مرآة المعرفة» للشيخ عبدالله جوادي الآملي الذي يترحم على الفيض الكاشاني كلما ذكر اسمه ويطلب له الرضوان، ولكنّه عندما يذكر اسم أبي حامد الغزالي يختار السكوت، فمثل هذه المفارقة قد تكون مغفورة لو صدرت من العوام، ولكن عندما تصدر من شخص عالم يرى نفسه في مقام مرتفع توجب التعجب والاستنكار.

والشيعة وكثرة السجالات اللفظية في مدوناتهم وكتبهم «وكذلك الحال في سائر الفرق والمذاهب للأديان الأُخرى» فلو كانت هذه الكثرة قابلة للتحوّل إلى وحدة فالمفروض أنّ الوحدة متحققة منذ زمان بعيد.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى لا يمكن وصف جميع اشكال المقاومة والخصومة والمخالفة بالجهل والبغي والتعصب، وعلى فرض أنها تستوحي دوافعها من عنصر البغي والتعصب فانّ ذلك يكشف عن وجود علل كامنة في جذور القضية، ولذلك يصل الأمر إلى تكافؤ الأدلّة أو تعادل القوى والعلل. فيجب اعلان هدنة، ووقف اطلاق النار بينها، ولكن ليست هدنة نابعة من حالة اليأس والحزن والحسرة على أنّ الآخر لا يذعن للحقّ ولا يرضخ للصواب، بل تقوم الهدنة على أساس فهم جديد لماهية هذا النزاع ناشيء من استبدال حالة الحرب بمسابقة، فيكون قبول الهدنة من موقع قبول الكثرة والاعتراف بها، فالوحدة بين الشيعة والسنّة لابدّ أن تصدر من موقع قبول الكثرة والاعتراف بالآخر كما هو الحال في الكثرة بين الأقوام والشعوب واللغات والألوان، فالتشيّع والتسنن كلّ منهما يمثل جواباً واستجابة لدعوة نبي الإسلام ومن ملازمات الامتداد التاريخي للإسلام، لا أنّ كلّ واحد منهما يمثل مؤامرة على الإسلام.

إنّ كلّ واحد من هذين المذهبين يمثل مدرسة كلامية في إطار الإسلام وقد بلغ كلّ منهما الكمال والتمام وتجمّد في قوالب تاريخية وايديولوجية[38] ولا يصحّ أن يستمر النزاع بينهما أكثر من ذلك. إنّ وجود هذين المذهبين في التاريخ الإسلامي يعد نتيجة للهوية السيّالة للمسلمين، حيث يعيش المسلمون ركود وجمود الهوية في العصر الحاضر. ومن جهة أُخرى ينبغي تفويض مسألة الثواب والعقاب الأخروي إلى الله تعالى يوم القيامة لا أن نحصر الثواب والعقاب في إطار ضيّق من الألفاظ الظاهرية والمعتقدات الذهنية، لأنّ الثواب والعقاب يتعلقان بنيّة الإنسان وإيمانه القلبي ويتصلان بمبدأ القداسة والمعنوية.

إنّ الله تعالى يمنح الثواب على الإيمان القلبي الواقع خارج المدارس الكلامية، فعامّة المتدينين في جميع الأديان هم مؤمنون واقعاً رغم التفاوت والاختلاف بين معتقداتهم وآرائهم، ولكن مثل هذا الإيمان ضعيف «وإن كان مقبولاً لدى الله تعالى» ويمكن أن ينهار لأدنى شبهة، ولذلك فانّ جميع العوام يعيشون درجة واحدة من الإيمان.

أما السؤال الأخير فلا يمكنني أن أجيب عنه في هذا الموقع، واكتفي بالقول أنّ فهم الدين للإنسان والإنسانية تابع للفهم الانثربولوجي من خارج الدين الذي يتميّز بالقبض والبسط، والشاهد على ذلك ظهور كتب ودراسات في علم النفس الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي وأمثال ذلك في عصرنا الحاضر.

* * *

38 ــ من معالم هذا الانجماد الايديولوجي، كتابات عالمين معاصرين، الأول العلاّمة السيد مرتضى العسكري الذي تجلى جموده في ردّه على الدكتور علي شريعتي (في كتاب حواريات، ج 2، ص 1290)، والثاني العلاّمة السيد محمد الطهراني في كتابه «نقد نظرية القبض والبسط» ط انتشارات حكمت.

المقالة الثانية

الحقّانية، العقلانية، الهداية

الحقّانية ، العقلانية ، الهداية

● بعد أن طرحتم نظرية التعددية الدينية برزت ابحاث ودراسات مختلفة في أجواء مجتمعنا بالنسبة إلى هذه النظرية وأبدى عدّة أفراد وجهة نظرهم في هذه المسألة، ولكن في نظري إنّ فهم نظرية البلورالية مقدم على نقدها ومناقشتها. وبنظرة إجمالية على تلك البحوث والمناقشات الفكرية يتضح أنّ هذه النظرية لم تفهم لحدّ الآن بصورة جيدة فلا يصل الدور إلى نقدها، ولهذا نطرح هنا بعض الأسئلة وعلامات الاستفهام لغرض فهم هذه النظرية بصورة أدق وأكمل، ويبدو أن بامكاننا البحث في نظرية التعددية الدينية من ثلاث زوايا أو جهات:

«الأُولى» : من حيث المباني النظرية لهذه الرؤية، فلو لم يقبل شخص بهذه المباني والمبادىء فسوف لا يقبل بهذه النظرية بالملازمة، وهذه المباني من قبيل كيفية تصورنا عن الحقيقة، جوهر الدين، العقلانية، الهداية وأمثال ذلك. فبعض الأسئلة ترتبط بهذه المباني النظرية، ولذلك نسعى بمساعدتكم لفهم أعمق لهذه المباني والأُصول. وهناك بعض الاشكالات والأسئلة ناتجة عن معطيات ونتائج قبول هذه النظرية.

«الجهة الثانية» : إنّ قبول الشخص لنظرية التعددية الدينية يستلزم أن يوافق أفكاره ورؤآه مع النتائج الحاصلة من هذه النظرية أو يتحرك على مستوى ايجاد تفاسير جديدة لمنظومة معتقداته وأفكاره، وهذا هو السبب في قلق بعض المتدينين، لأنهم يشعرون أنه لا يمكنهم ادغام معطيات هذه النظرية بنظامهم الفكري ومنظومتهم العقائدية.

«الجهة الثالثة» : تتمثل في بحث منهجي، فبعض الأخوة يسألون : لماذا ينبغي علينا أن ننظر إلى مسألة التعددية من خارج الدين ؟ لماذا لا يمكننا بحث هذه المسألة من داخل الدين ؟ وفئة أُخرى لاترى في الأدلة التي قدمتموها لتأييد وتحكيم هذه النظرية أنها أدلّة كافية ومقنعة. وعلى هذا الأساس فإنّ أسئلتنا ستكون على ثلاثة انحاء أو ثلاث مراتب، «السؤال الأوّل» يتعلق بنظرتنا إلى مسألة التعددية الدينية وكيفية دخولنا إلى هذه المسألة، فأحياناً تستندون لتحكيم مدّعاكم ببعض الآيات والروايات، فينطلق المخالفون لكم في نقد ورد التعددية من موقع الاستدلال بالآيات والروايات وسيرة أئمّة الدين. فهل أنّ البحث في مسألة التعددية الدينية يجب أن يؤخذ من خارج الدين وينظر إلى النصوص الدينية بالتبع، أو يتم البحث من داخل دائرة الدين ؟ وما هو دليلكم لترجيح

أحدهما ؟ ولماذا تعتقدون بأنّ طرح هذه المسألة يجب أن يتم في البداية من خارج دائرة الدين ويجب علينا توفيق قراءتنا للنصوص الدينية على أساس هذه الرؤية للدين من خارجه ؟

ــ بدوري أشكر الأخوة الأعزاء والفضلاء لفتحهم باب البحث والتحقيق في هذه المسألة وسعيهم لتبويب وتدوين هذه المسائل من زاوية منطقية حيث سلطوا أضواءً جديدة على البحوث المتعلقة بالتعددية الدينية، وكما أشرتم إليه فالصحيح أن بحث التعددية الدينية يقوم على أساس عدّة مباني ومباديء وأُصول موضوعة من قبيل بحث : الحقّانية، العقلانية، الهداية، النجاة، جوهر الدين.

أما كون البحث من خارج الدين أو من داخله، فالحقيقة أن بحث التعددية يمكن طرحه من كلا الجانبين، غاية الأمر أنّ عناوين البحوث ستتغير وكذلك تتغير النتائج أيضاً من حيث الشمول والاستيعاب. فيمكننا أن نتساءل عن رأي الإسلام في مقولة التعددية، ويمكننا أن نستفهم عن رأي المسيحية فيها. وفي هذه الصورة ينبغي الرجوع إلى المعارف من داخل هذه الأديان وعرض هذا السؤال على علماء هذه الأديان لمعرفة الجواب، ولكن إذا لم نتحرك في بحثنا هذا على مستوى معرفة رأي الإسلام الخاصّ بهذه المسألة أو رأي المسيحية الخاصّ بها، ففي هذه الصورة ينبغي من جهة منطقية أن نبحث هذه المسألة على مستوى عقلاني ومن خارج دائرة الدين. وبذلك يكون الجواب شاملاً لجميع الأديان على السواء، وفي هذا الحال سيكون سؤالنا بهذه الصورة : ما هو موقفنا من الكثرة الموجودة فعلاً على مستوى الأديان والمذاهب ؟ فهل يصحّ الاعتقاد بأنّ كلّ واحد منها يمثل طريقاً للنجاة والهداية ؟ وفي مقام العمل هل يجب علينا أن نتعامل مع أتباع هذه الأديان من موقع التساهل والتسامح أم لا ؟ لذا فانّ الرؤية المنطلقة من خارج الدين تنطلق من السؤال عن جميع الأديان بغض النظر عن حقانيتها أو بطلانها، أما الرؤية من داخل دائرة الدين فتنطلق من فرض حقانية دين معين من الأديان، فيبحث عن رأي هذا الدين بالنسبة إلى حقانية أو بطلان الأديان الأُخرى **هذا أوّلاً** :

وثانياً : يمكن القول أنّ المعارف الموجودة داخل دائرة الدين لا يمكن التحقق منها ودراستها وفهمها بدون الرجوع إلى المعارف والحقائق الواقعة خارج دائرة الدين «على أساس نظرية القبض والبسط»، فلو توصلنا في خارج هذه الدائرة إلى نتيجة خاصة في موضوع التعددية وأثبتنا صحتها ففي هذه الصورة سيكون فهمنا الديني للمعارف الواقعة داخل دائرة الدين متناسباً بالضرورة مع ذلك الفهم. ولا أقلّ من الاعتراف بوجود جدلية وتفاعل مستمر بين الفهم الديني من خارج الدائرة ومن داخلها، ولكن إذا تحركنا لدراسة هذه المسألة من داخل الدين فقط و لم نأخذ بنظر الاعتبار الآراء والأفكار الموجودة خارج الدائرة فانّ النتائج التي نتوصل إليها ستكون ناقصة.

الملاحظة التي أود اضافتها هنا هي أننا في بحث موضوع التعددية يجب أن نفصل موقفنا عن موقف الأنبياء تجاه هذه المسألة. لأنّ كلّ نبي أو إمام لمذهب معين إنما يدعو الناس لدينه ومذهبه فقط، أي أنّ كلّ نبي لا يمكنه أن يكون تعددياً، وأساساً فانّ ماهية رسالته تقوم على أساس دعوة الآخرين لدينه وترك المذاهب والفرق الأُخرى، بمعنى أنّ كلّ نبي بالذات يدعو الناس لدينه، ولكنه بالعرض يرفد تنور التعددية بوقود أكثر ويساهم في تفعيل هذه الظاهرة، لأنه يضيف إلى الفرق الموجودة فرقة أُخرى، وهذا هو مقتضى النبوة. ولكن عندما نبتعد عن البحث في أصل عمل

الأنبياء ونقف في زاوية للتفرّج ووصف هذه الأديان فلا طريق لنا في بحث هذا الموضوع سوى أن نشرع من خارج الدين ثمّ نقوم بعرض المعارف الدينية عليها. لأن غرضنا في موضوع التعددية هو التبيين النظري والعملي للكثرة الموجودة بالفعل في عالم الأديان لا التأكيد على حقانية أحدها وبطلان الأديان الأُخرى.

وهذه الكثرة، كما قلنا آنفاً، من صناعة الأنبياء أنفسهم بالدرجة الأُولى وهي حصيلة دعوتهم إلى دين جديد. ونحن بدورنا عندما نقف أمام هذه الظاهرة غير القابلة للاجتناب، ونبحث المسألة من زاوية الحقّانية فمن البديهي أنّ كلّ نبي يرى الحقّ إلى جانبه، ولكن قبول دعوة النبي لا تعني الاعتقاد بحقانيته من البداية، بل لابدّ من بحث مسألة الحقّانية بشكل عام وشامل في البداية.

● **هل أنّ بحث هذه الموضوع من خارج الدين متقدم منطقياً على بحثه من داخل الدين ؟**

ــ نعم هو متقدم منطقياً.

● **ما هو دليلكم على ادعائكم أنّ كلّ نبي يجب أن يكون انحصارياً ؟ فالنصوص الدينية تقرر أنّ النبي يعترف بحقانية الأديان الأُخرى؟ وطبعاً فاعتراف النبي بهذه الحقّانية في الدين الآخر ربما لا يكون من موقع بلوراليستي ولكنّ ذلك لا يلزم أن يكون موقفه انحصارياً.**

ــ إنّ كلّ واحد من الأنبياء، كما نعلم من خلال آليات الاستقراء، قد دعا الناس إلى دينه، وكان موقفه من الأديان الأُخرى ايجابياً في دائرة المطابقة والموافقة فقط، فما دامت هناك مشتركات ومسائل متوافقة مع دينه فانه يسمح لأتباع الأديان الأُخرى البقاء على دينهم ويعترف بهذا المقدار من الهداية والحقّانية لهم، ويعتقد المسلمون أنّ النبوات قد ختمت بالإسلام، ولذلك ليس هناك مجال لفرضية أُخرى، ولكن عندما يأتي بعض العلماء من المتأخرين ويعرضون صورة أُخرى للدين تقترب من التعددية فهذا شأن آخر، وعلى أية حال فانّ الماضي له قصة أُخرى.

هنا أرغب في اضافة ملاحظة ثالثة على الأدلّة السابقة ، وهي أنّ موضوع التعددية لابدّ أن يبحث من خارج دائرة الدين، من حيث إنّ مباني البلورالية والتعددية جميعها مقتبسة من خارج الدين، بمعنى أنّ بحث «العقلانية»، و«النجاة» و«جوهر الدين» و«الهداية» و«تفسير التجربة الدينية» و«تفسير النصّ» وأمثال ذلك جميعها مواضيع مقتبسة من خارج دائرة الدين، وعندما يقوم أساس التعددية على هذه المباني، فانّ البحث قهراً ومنطقاً يكون بحثاً من خارج الدين. وطبعاً، كما تقدّم آنفاً يمكنكم السؤال عن رأي الدين الفلاني في موضوع الهداية والنجاة والعقل، إلاّ أنّ هذا السؤال لا يكون سؤالاً عن العقلانية بالمعنى الأعم، أو سؤالاً عن الهداية بالمعنى الأعم، ولهذا فعندما نطرح موضوع العقلانية والحقّانية والهداية بشكل عام فانّ ذلك يمثل قطعاً بحثاً من خارج الدين، وعلى فرض أننا قلنا بأنّ موضوع التعددية هو موضوع داخلي للدين، فكذلك سنصل إلى البلورالية الواقعية، بمعنى أنّ هذا المنهج لا يقطع مادة الاشكال، لأنّ كل دين سيبيّن رأيه في باب الهداية والنجاة والعقل والحقّانية وجوهر الدين، وستكون هذه الآراء متنوعة ومتعددة بصورة كبيرة، ولذلك نصل مرّة أُخرى إلى ما نحن فيه الآن; حيث يجب علينا بحث مسألة التعددية مرّة أُخرى من خارج الدين، ولذلك فانّ الترتيب المنطقي للبحث يجب أن يشرع من خارج الدين، وبمقدار

ما تكون هذه البحوث قطعية أو يمكن الاطمئنان والركون إليها فانّ ذلك يساهم في فهمنا للمعارف الدينية من الداخل.

● **هل يعني هذا أنّ كلّ دين انحصاري في ذاته، ولكن عندما ننظر إلى الدين من خارجه فسوف نصل إلى مقولة التعددية ؟**

ــ نعم، بمعنى أنّ كل دين يطلب الانحصار، ولكنّ معطيات هذا الانحصار ستفضي بنا إلى التعدد، وعلى أية حال فعندما ننظر إلى هذه المسألة من داخل الدين فسوف لا نجد حلاً لها. بل سنعود مرّة أُخرى ومن طريق آخر إلى مواجهة هذه المشكلة.

● **إنّ المبنى الابستمولوجي الذي ترونه لهذه التعددية الدينية هل يقوم على أساس العقلانية أو الواقعية الانتقادية أو النسبية ؟ وببيان آخر : إذا استطعنا ترتيب الموضوع وتقسيم الرؤى والنظريات الابستمولوجية والمعرفية إلى : واقعية خام، واقعية انتقادية، ونسبية، فحسب الظاهر أنكم تسعون في موضوع «القبض والبسط» المرور من الواقعية الخام إلى الواقعية الانتقادية، ولكن هناك بعض الملاحظات في بحث التعددية الدينية تكرّس للأذهان هذا التصور، وهو أنكم في حال عبوركم هذه المرحلة ستصلون في الواقع إلى طرح مباني النسبية في موضوع المعرفة. وبالتالي فمن الممكن أن يكون لدينا نوعان من التعددية، أي يمكننا قبول نظرية التعددية من خلال قراءتين : «أحدهما» على مبنى الواقعية الانتقادية حيث نواجه في مقام الكشف عن الحقيقة، بعض القيود والمحدوديات، ولذلك يتجلّى لنا الحقّ بصور مختلفة. و«الآخر» على مبنى النسبية التي ترى جميع الأُمور على نحو سواء وفي عرض واحد. أي أنه يمكننا الاعتقاد بالتعددية على أساس النسبية أيضاً وكذلك على أساس الواقعية الانتقادية، فما هو رأيكم بالنسبة إلى مبنى التعددية في هذه الصورة ؟**

ــ لا ينبغي الغفلة عن أن موضوعنا هو التعددية الدينية لا التعددية بالمعنى المطلق للكلمة بحيث يشمل الفلسفة والعلم وغير ذلك. فهناك فرق أو فروق عديدة بين هذه التعددية وبين التعددية بالمعنى الموجود في الفلسفة، وهذه من جملة الموارد التي إذا لم نلتفت إليها فسنقع في متاهة، فبالنسبة إلى الفلسفة والعلم تعد النسبية آفة مهلكة، فبالرغم من أن تعيين المصداق هناك مشكل، ولكن يمكن القول بنحو مطلق بأنّ النسبية غير مقبولة ويترتب عليها افرازات ونتائج فاسدة وتشير إلى وجود إشكال وخلل في المقدمات. أما بالنسبة إلى الأديان فالحقانية فيها تختلف عن الحقّانية في الفلسفة والعلم، فلابدّ من استخدام الدقّة في بيان الموضوع.

إنّ الواقعية الخام كما أشرتم إليها تتناسب مع عالم بسيط وساذج، والواقعية المعقدة تتناسب مع عالم معقّد، إنّ تاريخ العقل والعقلانية في المجتمعات البشرية ونظرة الإنسان للعقل والأخطاء التي تورّط فيها العقل البشري وأشكال الصراع الفكري والسجال الذي لا ينحل والكشوفات بالنسبة إلى العلّة والدليل، فتحت الباب على معرفة حدود العقل ومقدار قابليته على هضم الحقائق، ولعلّ البشرية كانت تتوقع من العقل أكثر، ولكن العلم والعقل والفلسفة في العصر الحاضر أصبحت أكثر تواضعاً بسبب رشد ونمو العقلانية. وهذا التواضع العقلاني يؤثر قطعاً على فهم الإنسان للدين، وعليه فانّ موقفي في الواقع هو موقف العقلانية المعقدة أو الانتقادية، بمعنى أنّ عالم الواقع، سواءً في

الدين أو الفلسفة أو الطبيعة، أعقد من أن تفرض الأحكام العقلية البسيطة حكمها عليه أو يتعامل الإنسان مع هذا الواقع بمنطق الجزمية.

إنّ النقد الجمعي وقابلية النظرية للنقد تعتبر من أهم الآليات التي تساهم في تقريب نظرياتنا المعقدة والمتطورة إلى الواقع. وأحد معطيات العقلانية الانتقادية هي أنها كشفت عن أنّ أكثر اشكال اليقين لدى الإنسان إنما هي ظنون لا أكثر، وهذا لا يعني أنّ الإنسان لا يصل إلى الواقع أبداً، بل بمعنى أنّ الوصول إلى الواقع ليست له علامات مشخصة، وما يذكر من علامات اليقين في الفلسفة التقليدية من قبيل البداهة والقطع وأمثال ذلك كلها مخدوشة. على هذا الأساس لا يمكننا منح الحقّانية لنظرية أو عقيدة معينة بسهولة، ولا يمكن اثبات بطلانها بسهولة كذلك، ولهذا فانّ العقلانية الانتقادية وإن كانت ترى في تعريف «الصدق» للقضية أنها بمنزلة الادراك المطابق للواقع «وطبعاً هناك نظريات منافسة» ولكنّ تعيين المصداق لهذا التعريف والعثور على القضية الصادقة المطابقة للواقع يتضمن اشكالات كثيرة جداً، ولهذا نرى أنّ العقلانية الانتقادية متواضعة أكثر في ادّعاءاتها وترى جواز الخطأ للإنسان بصورة جادّة.

● **إنّ مسألة الاقتراب من الواقع نظير مسألة الوصول إلى الواقع نفسه، فهل له من علامة؟**

ــ نحن لا نملك معياراً وملاكاً واضحاً، ولابدّ من البحث والتنقيب باستمرار. وبتعبير آخر أنّ العقلانية الانتقادية عبارة عن تعقل وتفسير وفهم للواقع كظاهرة مستمرة ليست لها نهاية وأمر جمعي وسيّال، وهذا من شأنه أن يجعلنا أكثر تواضعاً ونتجنّب الادعاءات الطوباوية والموهومات المفرطة. وهذا الحكم العقلاني جار في جميع الموارد، منها ما يدخل في دائرة فهم الدين وقبوله. أي أنّ التديّن وفهم الدين عبارة عن محصول جمعي وسيّال ولا نهاية له وغير محدود وغير جزمي، بل قابل للنقد والتصفية والتنقية. وهذا المعنى لا ينتج النسبية اطلاقاً، فالواقع مهما كان «في مقام الثبوت» إلاّ أننا نواجه الغموض والتعقيد في مقام الاثبات، إنّ هذه العقلانية الانتقادية أو العقلانية المعقدة أو الرؤية الجادة لجواز الخطأ للإنسان بمثابة أطروحة «الكلّ أو لا شيء»، بمعنى أنها إما أن تكون جارية وسارية في جميع الموارد أو لا تكون كذلك في جميع الموارد أيضاً، فليس الأمر أنّ هذا الواقع مشمول لهذه الاطروحة أو مصون منها. ومن جملة هذه الموارد : الدين، وأتصوّر أننا إذا شرعنا في الأطروحة من باب العقلانية فسوف تتجلّى لنا على الأقل ظاهرة التعددية فيما نحن فيه، وهذه التعددية التي نطلق عليها «التعددية السلبية» أمر غير قابل للاجتناب. بمعنى أنها حصيلة ونتيجة طبيعية جداً لهذه العقلانية، وهذا هو ما يراه «كانت» وما نراه في تجاربنا اليومية، سواء في تفسير النصوص، أو التجارب الدينية، أو الفقه أو العلوم الأُخرى، فهي علوم ظنية.

هذه هي حقيقة العقل الذي يصل أحياناً إلى طريق مسدود، بمعنى أنّ العقل الجمعي يرى عدّة آراء في مسألة واحدة بحيث لا يمكن لأحدها أن يلغي الآراء الأُخرى واثبات نفسه فقط. ونرى في الفلسفة وفي العلوم التجريبية وعلم الكلام والفقه والأخلاق وغيرها، نتائج ومظاهر وتجليات هذا الانغلاق المعرفي، ومن خلال هذه المعطيات والنتائج العقلانية عرفنا العقل بصورة أفضل وتوصلنا إلى مقولة العقلانية الانتقادية.

أما الواقعية الخام فلا ترى الطريق موصداً أمام العقل وتخلط بين مقامي الثبوت والاثبات ــ ولهذا كانت العقلانية الانتقادية الأساس والمرتكز للتعددية ــ فلو كان الشخص يعتقد بأنّ عقله بمثابة المرآة الصافية التي تعكس

الحقيقة وتنفعل عنها وأن الحقائق الموضوعية تنعكس بيسر وسهولة على هذه المرآة، ففي هذه الصورة لا يبقى معنىً ومفهوم للتعددية، ولكن على هذا الشخص أن يجيب على هذه الأسئلة : لماذا نصل أحياناً إلى قضايا جدلية الطرفين ؟ ولماذا نرى بقاء وحيوية المذاهب الفلسفية المختلفة طيلة التاريخ ؟ لماذا وصلت الآراء المختلفة في علم الأخلاق والفقه والحقوق في كثير من الأحيان إلى طريق مسدود ؟ وأمثال ذلك.

نحن هنا نقف في مواجهة عملية انتخاب، وأظنّ أنّ تجربة البشرية في التاريخ تؤكد أنّ العقل البشري يجد نفسه أحياناً في طريق مسدود، وبالتالي فالبشرية ترجح العقل الآخر الذي لا يواجه طريقاً مسدوداً في حركة الحياة.

● **ذكرتم أنّنا لو قلنا بالواقعية الخام فلا يمكننا قبول التعددية. فهل هناك ملازمة في البين ؟ حيث يمكن أن يقال أننا نقول بالواقعية الخام ونرى بأنّ الذهن البشري كالمرآة الصافية، ولكن في نفس الوقت نرى كثرة الواقع والتعدد في مقولة الحقّ وبالتالي نصل إلى التعددية أيضاً، بمعنى هل هناك ملازمة بين الحقيقة المعقدة والفهم المعقّد لها أم لا ؟ فربّما تكون المعرفة الذهنية من قبيل انعكاس الواقع على المرآة، أي معرفة مرآتية، ولكن في نفس الوقت فانّ الواقع ذو وجوه.**

ــ ما ذكرته كان بالنسبة إلى البلورالية المعرفية، أي وجود الأفهام المتفاوتة وغير القابلة للتحويل إلى فهم واحد ووصول الأدلّة إلى طريق مسدود ولكنّ كلامكم يدور حول البلورالية في نفس الواقع «مقام الثبوت» وهذا بدوره فرض معقول.

● **نحن نرى وجود قراءات متفاوتة عن رأيكم هذا في الدراسات النقدية حيث يظهر منها أنّ نظركم المعرفي، أي العقلانية الانتقادية تقترب في نهاية الأمر من مقولة النسبية ظاهراً. فالسؤال هو : ما هي المميزات التي تميّز موقفكم في العقلانية الانتقادية عن النسبية ؟**

ــ إنني اعتقد أنّ السبب الذي أدّى إلى ظهور «النسبية» في المعرفة الجديدة هو غلبة التوجه الى «العلّة» في ظهور الأفكار على حساب اهتزاز موضع «الدليل». وبعبارة أوضح : التضحية بالدليل من أجل العلّة. وذكروا في تعريف النسبية أنها عبارة عن محورية الإنسان وأنّ جميع الأمور نسبية في الحقّانية، ولكنّ الأفضل تعريفها بنحو آخر يتناسب مع الآفاق المعرفية المعاصرة، وهذا التعريف الجديد يمثل حصيلة الاطروحات الجديدة في علم المعرفة «الابستمولوجيا»، إنّ علم المعرفة الجديد الذي انتهى إلى النسبية يبدأ من مقولة ضمور دور الدليل في عالم المعرفة وأحياناً تصل أهمية الدليل إلى الصفر، فالدور المهم في تكوين المعرفة البشرية وايجاد ماهيتها يتمحور بأجمعه حول العلل والعوامل، وحتّى أنّ الأدلة تتحول بدورها إلى علل. ولذلك لا يبقى دور للدليل في ايجاد وتكوين المعرفة. وهذا الموقف هو الذي يؤدي بنا إلى النسبية بصورة كاملة.

وفي مقابل هذا الموقف نرى موقف الفلاسفة والمفكرين قبل «كانت» وكذلك الحكماء المسلمين الذين لا يرون أي دور للعلل والعوامل في ايجاد المعرفة البشرية، أو أن تأثيرها عرضي واستثنائي وسريع الزوال وبذلك يمنحون الدليل دوراً أساسياً وحاكماً في ميدان المعرفة. ولهذا ذهبوا إلى أنّ معرفة الإنسان للواقع معرفة تامّة من جهة ومستدلّة من جهة أُخرى. ولكننا نرى من الأفضل تقسيم الموضوع بهذه الصورة، بأن نقول انّ المعرفة إما معرفة

نسبية، وهي المعرفة التي ترى تأثير العلل والعوامل في تكوين المعرفة فقط. وإما معرفة غير نسبية وهي التي ترى المعرفة كنتيجة للدليل. هذان المذهبان المثاليان للمعرفة يمثلان طرفي نقيض لتيار واحد، وبين نقطتي الافتراق توجد ترتيبات مختلفة وآراء متنوعة، وبمقدار ما يكون الرأي ناتجاً من غلبة الدليل أو غلبة العلّة فانّ نوع معرفتك سيختلف ويتنوع. وعلى هذا الأساس يتم تصحيح السؤال المذكور، فالتفكيك الحاد الذي ذكرتموه في هذا السؤال لا يوجد له أثر في عالم الواقع، بل عندما تنظر إلى آراء المفكرين على اختلافها يمكنك أن تقرر بأنّ هذا العالِم أو المفكر يميل في آرائه ونظرياته باتجاه العلل أكثر ممّا يتجه نحو الأدلّة أو بالعكس وقس على هذا.

وأنا بنفسي لا اتجرأ على انكار تأثير الدليل والغاء دوره بل اعتقد حقيقة أنّ الأدلة لها دور في حصول المعرفة من موقع تأييد أو تضعيف أو نقد وتصحيح نظرية معينة، وفي نفس الوقت لا ينبغي أن نغفل عن دور العلل والعوامل في تكوين المعرفة.

إنّ جميع الاكتشافات الحاصلة منذ القرن الثامن عشر فصاعداً في مجال علم المعرفة اتجهت نحو تهميش جانب الدليل، وهي الاكتشافات الواقعة في ميدان العلل والتي وجدت مصاديق جديدة للعلل والأسباب المعرفية، أي العلل الدخيلة في تكوين المعرفة وتغييرها. فمنذ أن طرح «فرانسيس بيكن» نظريته عن اصنام الغار والقبيلة و... إلى ايديولوجية «ماركس» وإلى آراء علماء ما بعد الحداثة، بدأت النظريات ترفع من قيمة العوامل والأسباب في نشوء المعرفة على حساب دور الدليل. كلّ هؤلاء ذهبوا إلى وجود عناصر غير عقلانية «من جنس العلّة» في صياغة المعارف البشرية وأنّ هذه العناصر والعلل تتلاعب بالعقل البشري والدليل المنطقي وتعمل على مسخه وطمسه، ومن ذلك دور الثقافة، الجغرافيا، العاطفة، المنافع الشخصية، النوازع الذاتية، الوراثة والجنيات الوراثية، عالم اللاشعور، حب القدرة والسلطة وأمثال ذلك في مسخ المعرفة السليمة وتوجيه الذهن البشري وجهة معيّنة. عندما تقرأ لفرويد، فوكو، هابرماس، فسوف ترى أنّ هؤلاء المفكرين ينتسبون إلى معسكر واحد، أي أنهم يتحركون في نظرياتهم وآرائهم من موقع اعطاء الأهمية للعلل في تكوين وتغيير وتصحيح المعرفة البشرية.

«فرويد» يهتم بعوامل اللاشعور «صياغة الدليل الذاتي» و«فوكو» يهتم بخصوص العناصر الاجتماعية وعامل القدرة «صياغة الدليل السلطوي» و«هابر ماس» يبحث في النوازع النفسانية للإنسان «صياغة الدليل من موقع المصلحة»، ولكن جميع هذه الاتجاهات الفكرية يمكن اختزالها في موقف واحد وهو الموقف الذي يقوم على أساس محورية العلل والأسباب، ومن جهة أُخرى نرى بعض الفلاسفة الإنسانيين ومنهم «ديكارت» يهتمون بعنصر الدليل ويرون أنّ المعرفة البشرية تقوم وتتغيّر على أساس الدليل.

ممّا تقدّم من التعريف يتضح أنّ المراد بما بعد الحداثة هو : حدوث مرحلة في عالم المعرفة والثقافة بحيث يتم التضحية بالأدلة لحساب العلل والأسباب ولا تحظى الأدلة باهتمام يذكر. أما موقفي من هذه المسألة في دائرة المعرفة فأقول على سبيل الاجمال إنّ الأدلة لها دور في حصول وتكوين المعرفة البشرية، ولكن بعد أن تمارس الأدلة دورها وعملها في الذهن البشري تصل النوبة إلى تكافؤ الأدلة، وهنا يبرز دور العلل، بمعنى أنك عندما ترفض نظرية معينة لوجود أدلة متقابلة في النفي والاثبات يبدأ هنا دور العلل. وفي النتيجة تحصل لديك حتماً آراء ونظريات دون تدخل

عنصر الاختيار في تحصيلها، هنا تتدخل العلل في صياغة هذه الآراء والأفكار قهراً، وتتحرك على مستوى ترجيح أحد الآراء على الأُخرى لا من موقع الدليل بل من موقع العلّة، ولذلك نرى أنّ الأدلة لها دور في عالم المعرفة وكذلك العلل أيضاً. وأحياناً تكون الأدلة قوية إلى درجة أنها تدحض وتعزل جميع أدلّة الطرف المقابل ليبقى رأي واحد في عرصة الذهن. ولكن عندما تكون الأدلّة ضعيفة فسوف نصل قطعاً إلى تعددية في عالم الدليل، وهذا النمط من التعددية يختلف عن التعددية النسبية أو تعددية ما بعد الحداثة والتي تستوحي مقوماتها من العلل، أي تعددية معلولة. وهذا الفرق دقيق ومهم جدّاً.

هذه خلاصة موقفي ورأيي في علم المعرفة. وعلى هذا الأساس سوف نتخلص من اصطلاحات النسبية وغيرها ونتحدّث بمصطلحاتنا الواردة في متوننا الأدبية. وفي نظري أنّ النسبية الخالصة تقوم على أساس العلية الخالصة في دائرة المعرفة الابستمولوجية. أما التعددية المدللة فتقوم في الوسط، وفي نهاية الخط يقف التيار الراسيوناليستي الخام. إذن فالتعددية تمثل الموقف الوسط، وهي عبارة عن الآراء المستوحاة من الأدلّة والتي تتدخل العلل في عملية اختيارها. فأحد طرفي المعادلة يمثل الآراء التي تقوم على أساس العلل المحضة. والجانب الآخر يمثل الآراء المدللة المحضة، وفي الوسط نجد التعددية المستدلة التي تعترف بدور العلل في صياغتها.

● **الذي أفهمه من كلماتكم الأخيرة أنّ لدينا على الأقل نوعين من التعددية : أحدهما ناشيء من الاقتضاء الذاتي للأدلّة، بمعنى أنّ الأدلّة توصلنا إلى نتائج متفاوتة. والآخر يحصل للإنسان عندما يصل إلى تكافؤ الأدلّة وتتدخل العلل حينئذ في صياغة الآراء. وبعبارة أُخرى إننا أحياناً نتوجه إلى فهم قضية معينة ونصل إلى معاني متعددة، وأحياناً أُخرى نصل إلى تكافؤ الأدلّة وحينئذ تسوقنا علل مختلفة باتجاه آراء ونظريات مختلفة.**

ــ لقد أشرتم إلى معاني مختلفة، وسنؤجل الحديث عنها إلى فرصة أُخرى، ولكن لدينا نوع آخر من الكثرة وهي الكثرة الهرمنيوطيقية، وهذا النوع من الكثرة أطلق عليه اسم «الكثرة المؤوّلة»، في مقابل «الكثرة المعللة» و«الكثرة المدللة». بمعنى أننا عندما ندخل دائرة التأويل والفهم الهرمنيوطيقي فستبرز أمامنا كثرة من نوع خاصّ ينبغي بحثها في مجالها الخاص، ولكنني أبحث فعلاً في دائرة العقل غير الهرمنيوطيقي. وعلى أية حال فهناك آراء مؤوّلة أيضاً إلى جانب الآراء المدللة والمعللة، ويندرج الجميع تحت عنوان «التعددية المعرفية»، وهذه التعددية المعرفية كما سبق أن ذكرنا، تسري قطعاً إلى المعرفة الدينية والفهم الديني.

● **لو فرضنا أنّ المؤمن يعتقد بأنّ تعاليمه الدينية تدلّ على حقانية هذا الدين وبطلان أيّ دين آخر غيره وأنّ ذلك من ضروريات الدين كما يقال، ففي هذه الصورة هل يتمكن هذا الشخص من قبول التعددية أم لا ؟ وهل يجب علينا القول أنّ التعددية واتخاذ موقف مشخص منها متقدم منطقاً على اعتناق دين معين وأنّ هذا المعنى من مقدمات قبول الدين ؟**

ــ بنظري أنّ هذا السؤال يشبه تماماً السؤال عن الدين الذي يرى صحّة مقولة الجبر للإنسان. فإذا وجد المؤمنون بهذا الدين هذا الرأي في مطاوي تعاليم ذلك الدين واعتقدوا بها فماذا سيكون موقفهم من الآراء التي تقع خارج ذلك الدين وهل يعترفون بالجبر أو الاختيار في اقتنائها ؟ الواقع أنه يجب علينا في هذا المجال التفكيك بين التديّن

الذي ينطلق من موقع التقليد وبين التديّن الذي ينطلق من موقع التحقيق. فالتعددية من شأن التديّن من النمط الثاني لا من الأوّل. فالمتدينون المقلدون الذي يمثلون أكثرية المتدينين يتحركون باتجاه اعتناق دين خاصّ من دون اجراء عملية تصحيح وتنقيح المسبوقات والمباني الفكرية التي يقوم عليها فهم ذلك الدين، وبما أنّ نظرتهم تنبع من التقليد فانهم لا يلتفتون إلى الآراء الواقعة خارج الدين، ولذلك فانّ فهمهم القبلي والبعدي واحد. أما الأشخاص الذين يتحركون في التزامهم الديني من موقع التحقيق فإنهم يهتمون بالآراء الواقعة خارج الدين، فلو توصّلوا إلى رأي معين هناك واعتقدوا به فانّ ذلك من شأنه أن يترك بصماته على فهمهم للمعارف من داخل الدين.

وهذه الحالة نجدها في تاريخ الفلسفة والكلام الديني، فبحث التعددية بحث معرفي تماماً وله معطيات كلامية، ولهذا فانّ المتدينين المحققين ينبغي عليهم حتماً النظر إلى التعددية كنظرية من خارج دائرة الدين ويستثمروها في فهم التعاليم والمعارف الواقعة داخل دائره الدين، إنّ شرط التديّن الذي يقوم على أساس التحقيق هو هذا المعنى، ألسنا نتوقع ذلك من البوذائيين واليهود ؟ فالتعاليم الإسلامية تمثل بالنسبة لهم معارف من خارج أديانهم، فلو أنهم اطلعوا على هذه التعاليم وأذعنوا بصحتها وصوابها، فحتى لو كانت منافية لتعاليمهم الدينية داخل دائرة دينهم، فالمفروض عقلائياً أن يتحركوا على مستوى تجديد النظر بايمانهم السابق. (وطبعاً فانّ التأويل قد يحصل في موارد قليلة، فلو كثرت موارد التأويل ففي هذه الصورة يعيش الفرد حالة اللامبالاة وعدم الاهتمام بالدين) هذا هو الشرط في التديّن الذي يقوم على أساس التحقيق، وكلامنا في إطار نظرية التعددية متوجه للمحققين.

إنّ بحث التعددية يتعلق بالتدين المعرفي لا التديّن المصلحي، والتعارض الحاصل بين الرأي القائل بالتعددية مع الرأي المخالف له من داخل الدين إنما هو من جنس التعارض بين الفلسفة والدين، أو بين العلم والدين، حيث يتحد طريق الحلّ في الجميع. وهذا التحكيم التاريخي والجمعي إنما هو من شأن طائفة المتدينين المحققين.

● **لعلّ من أهم الانتقادات الموجهة لمقولة التعددية أنها تفضي إلى مقولة النسبية بين الحقّ والباطل، والظاهر أنّ الأشخاص الذين يرون هذه الرؤية يقولون بأننا عندما نعترف برسمية تعدد الأديان فاننا في الحقيقة ندعي أنّ جميع الأديان على الحقّ، أو نقول على الأقل أنّ جميع الأديان لها نصيب من الحقّ. ويبدو لي أنكم في آراء سابقة عن التعددية قلتم بأنّ الأديان المختلفة يمكن أن يكون لها نصيب من الحقيقة. فهل يمكن للشخص الذي يصل إلى هذه النتيجة من خارج الدين ولا يمكنه أن يعتقد جزماً بالحقّ القطعي لأحد هذه الأديان، أن يرى في الوقت نفسه أنه محق قطعاً في اختياره لدينه. وبكلمة: ما هي نظريتكم في باب الحقّ أساساً ؟**

ــ هنا طرحت عدة أسئلة وينبغي الجواب عنها كلاً على حدّة، أوّلاً : يجب توضيح هذه الحقيقة في البداية، وهي أنّ لدينا نحوين من اليقين : «اليقين المعلّل» و«اليقين المدلّل» واليقين المعلّل كثير جداً وأغلب المتدينين من الطبقة المتوسطة يعيشون اليقين المعلّل. بمعنى أنّ هناك علل وأسباب تقف وراء ايمانهم بالدين «علل تربوية، عائلية، عاطفية، إعلامية وغير ذلك» وبالتالي تحصل لديهم حالة نفسية خاصة نطلق عليها اسم «الجزم» وتلك العلل والأسباب هي التي تخلق هذه الحالة وتعمل على دوامها. وبالطبع هناك علل أُخرى أيضاً تؤدي إلى زوال هذه الحالة النفسية واستبدالها بحالة نفسية أُخرى. ومن هنا فانّ ايجاد وتكوين هذا النحو من أنحاء اليقين المعلّل عمل يسير

للغاية، فالشيوعيون يستخدمون هذه الطريقة لترسيخ الايمان واليقين في أذهان الناس بالنسبة للماركسية من خلال أجواء الضغط والتلقين وصناعة الظروف الخاصة بذلك. الفاشية بدورها تتحرك على هذا المنوال أيضاً، وقد ثبت أنّ عنصر الأعلام وقوة التبليغ في العصر الحاضر يمكنها أن تحقق معجزة في هذا المجال، وعلى هذا الأساس فانّ حصول مثل هذا النوع من اليقين ليس بالأمر العسير، وفي ساحة الأديان نرى أنّ أكثر أشكال اليقين هي من هذا القبيل. وبهذه الآليات والأساليب يتيقن الشيعي بحقانية مذهب الشيعة، والسنّي بحقانية مذهب السنّة، واليهودي باليهودية وهكذا.

هذه كلّها تمثل اليقين المعلّل والموروث والتلقيني والسهل والمجاني، ومن هنا أقول إنّ تقوية أجواء التلقين والايحاء والسيطرة على أذهان الناس من خلال الارهاب الفكري والتبليغ الديني بامكانه سلب عنصر الاختيار من المؤمنين وتحويل الدعوة الدينية القائمة على الاختيار الحر إلى ظاهرة شبه مستحيلة. وهذه الملاحظة نوجهها للمبلغين والمحققين بأن لا يدعوا الناس للدين من خلال أدوات التلقين والايحاء على حساب الدليل والقبول العقلي. وأن يفرقوا بين هذين النوعين من اليقين.

وهناك يقين آخر أفضل من الأوّل وهو «اليقين المدلّل». والانصاف أن هذا النوع من اليقين نادر جدّاً في جميع مجالات الفكر البشري لا سيّما في مجال الدين. ويمكننا في هذا الصدد الاستفادة من تعاليم الدين نفسه في تأييد هذا المعنى، فقد ورد في الروايات أنه «ما قسم الله بين الناس شيئاً أعز من اليقين» بخلاف اليقين المعلّل وغير المدلّل فانه متوفر بشكل كبير في جميع المجالات ومنها في مجال الدين، فاليقين المعلّل قد يحصل في لحظة واحدة بينما يستغرق اليقين المدلّل لسنوات مديدة «مع غضّ النظر عن قول ابن سينا أن أكثر هذا النوع من اليقين هو ظنون متراكمة في الغالب» وطبعاً هناك من نوع ثالث وهو اليقين الكشفي، الإلهامي، القدسي، الوصالي، الحضوري، وهذا اليقين خاصّ بأولياء الله وليس هو محل بحثنا، وطبيعي أن يكون هذا اليقين أندر من النادر. وعلى أية حال فانّ الشارع المقدس يقبل باليقين المعلّل «وهو في الواقع ليس بيقين» ويقبل من المتدينين مثل هذا اليقين، وإلاّ فسيكون تكليفاً بما لا يطاق.

إنّ أولياء الدين بأجمعهم يعلمون جيداً بأنّ ايمان عامة الناس عرضة للانهيار والتلاشي بأدنى تشويش ممكن. ولهذا وقفوا بوجه العوامل التي تقوّض الدين في المجتمع ولم يفتحوا باب الحرية لعناصر التخريب الفكري والتشويش الذهني، كلّ ذلك من موقع الشفقة على الخلق والعطف على المؤمنين، ومدلول ذلك أنّ ايمان هؤلاء الناس مهزور ولا يعتمد على قاعدة متماسكة من اليقين الصحيح ولذلك كانت المحافظة عليه واجبة. ولهذا فانهم يقبلون باطلاق صبغة الإيمان على الإيمان غير اليقيني، لأنّ كلّ شيء يدخل في إطار البشرية يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار قدرة البشر وامكاناتهم، ومن جملة ذلك الإيمان والتديّن واليقين.

مرّة أُخرى أقول إنّ الأشخاص الذين يقولون بأنّ البحوث الكلامية تؤدي إلى زلزلة ايمان الناس وزوال يقينهم، يجب أن نقول لهم : أيّ يقين تريدون ؟ هل اليقين المهزور، المعلّل، غير المدلّل، الموروثي، التقليدي ؟ إنّ هذا النوع من اليقين لم يحصل عليه الإنسان من جرّاء البحث والدليل حتّى يزول بالبحث والدليل، إنّ مصدر هذا اليقين هو

العلّة فلابدّ من إزالته بعلّة مماثلة، وإن كنتم تقصدون الإيمان المدلّل «المستدل» فانّ البحوث الكلامية هي مصدر هذا الإيمان، فغلق باب علم الكلام من أجل بعض النواقص والآفات ليس له مسوّغ عقلائي، وإن هو إلاّ كسحق الوردة ونتف أوراقها بسبب وجود الشوك في عودها.

توضيح ذلك: إنّ المجتمع الديني يجب أن يفرّق بين المخالفين الذين ينطلقون من موقع العلّة وبين المخالفين الذين ينطلقون من موقع الدليل، ويجب أن يكون المتكلمون والمفكرون الذين يعتقدون برؤية مخالفة احراراً في بيان عقائدهم ورؤاهم ، فان كان هناك اشكال فانّ ذلك يتعلق بالمخالفين من القسم الأوّل وهم الذين يتحركون من موقع العلّة لا من القسم الثاني. إنّ هذا الكلام ربّما يدركه حتّى من كانت له أدنى معرفة بتعاليم الدين، نعم إذا نظرنا إلى هذه المسألة من خلال رؤية حقوقية للإنسان المعاصر فانّ كلا الفئتين من المتكلمين والمفكرين «أهل العلّة وأهل الدليل» سواءً كانوا من الموافقين أو المخالفين فانهم يتمتعون بحقوق متساوية.

أرى أننا قد ابتعدنا عن أصل البحث، ولكن على أية حال عندما نقبل بأنّ أصحاب اليقين المعلّل «وهم أغلبية العوام من الناس» من أهل النجاة ومن أهل الجنّة وأنهم على حقّ وعلى صراط مستقيم، إذاً فلماذا نبخل على الآخرين من أتباع الديانات الأُخرى أن يكونوا كذلك أو نطلب منهم المحال ونرى لزوم أن يكون إيمانهم قائماً على أساس الدليل ؟

● **ذكرتم عن اليقين أنه أمر ذهني أو «سوبجكتف» ولكنّ الحقّ والباطل أمر عيني أو «أوبجكتف». ولنفرض أننا توصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنه لا يمكن اثبات الصدق في دائرة المعتقد، بمعنى أننا إما أن لا يمكننا تحصيل الواقع أو إذا استطعنا ذلك فانه لا يمكننا اكتشاف أننا قد وصلنا إليه. ومدلول هذا المدّعى هو أننا لا نملك الحقّ العيني والقطعي في جميع المجالات ومنها مجال الدين. فلو كنّا نعتقد أننا لا يمكننا امتلاك الحقّ الموضوعي والعيني «أوبجكتف» بصورة يقينية، فهذا يعني عدم وجود اليقين المدلّل أيضاً. وإذا كان هذا المعنى صحيحاً فيصدق في جميع الموارد ومنها مورد الدين. فعندما نرى أنّ ديناً يتمتع بالحقانية فانّ ذلك يستلزم أن نعتقد ببطلان الأديان الأُخرى.**

ــ أجل هذا صحيح، فاننا إذا قلنا باستحالة اثبات المعرفة عن طريق البرهان فانّ ذلك يستلزم عدم وجود اليقين المدلّل أيضاً، ولكن في هذه الصورة تحصل لدينا تعددية أقوى وأشد، أما بالنسبة لمقولة الحقّ والباطل فهناك ملاحظة مهمة في باب الأديان، وهي بشكل عام أننا في المنطق نقول بعدم وجود وسط بين الحقّ والباطل، مثل الوسط بين السلب والايجاب أو الوسط بين النقيضين، بمعنى أننا نقول بالغاء وطرد الشق الثالث أو ارتفاع النقيضين. فإذا كان الرأي حقّاً فانّ له نقيض واحد وهو الباطل، وإذا كان الشيء صادقاً فله نقيض واحد وهو الطرف الكاذب. فالبعض ينظرون إلى الحقّ والباطل في الأديان من هذا المنظار، أي يتصورون أنّ النسبة بين دين الحقّ مع سائر الأديان نسبة النقيضين، في حين أنّ نفس تعدد الأديان يدلّ على أن المسألة لا تخضع لمقولة النقيضين، بمعنى أنّ كون أحدها حقّاً لا يوجب بطلان الباقي. وهنا تتعقد المسألة وتخرج عن إطارها المنطقي الساذج والبسيط، حيث يثار هذا

السؤال : كيف يمكن أن يكون المتناقضان مقبولين في عرض واحد ؟ كيف يمكن أن يكون دينان مختلفان كلاهما على حقّ ؟

عندما يقال في أحد الأديان مثلاً : «إنّ المسيح هو النبي الخاتم» وفي دين آخر يقال : إنّ المسيح ليس بخاتم الأنبياء. أو يقال في دين معين : إنّ محمّداً نبي ومرسل من الله، ويقال في دين آخر : إنّ محمّد ليس بنبي. فكيف يمكن أن تكون هاتان القضيتان صادقتين، في حين أن إحداهما نقيض الأُخرى ؟ المفروض أن تكون إحداهما صادقة والأُخرى كاذبة قطعاً.

يجب علينا الالتفات إلى أنه، أوّلاً : أنّ كلامنا لا يدور حول مسألة تناقض قضيتين، فكلّ واحد من الأديان يمثل نظاماً فكرياً خاصاً، أي أنّه يمثل مجموعة كبيرة من القضايا تستوعب كلّ قضية منها قضايا كثيرة أُخرى، وهذا يعني أنه لا يوجد في عالم الواقع مقارنة بين قضيتين فقط، بل بين نظامين أو بين منظومتين من المعتقدات والأفكار، وهاتان المنظومتان تتضمنان حجماً عظيماً من القضايا بحيث يكون من العسير جداً أن نحكم بوجود نقيض مشخص لها، فكلّ واحدة من هاتين المنظومتين أو النظامين الفكريين قادر على تفسير التجارب الدينية لدى اتباعه واشباع حاجاتهم الروحية وحل مشكلاتهم العقدية وأمثال ذلك.

عندما ننظر إلى المسألة من هذه الزاوية فانّ ترجيح أحدها على الآخر سيكون عسيراً للغاية وقد يتحوّل إلى قضية جدلية الطرفين. بمعنى أنّ من العسير جدّاً تعيين موضع التناقض بدقّة. وتعيين مصداق الحقّ والباطل كذلك. على سبيل المثال نأخذ منظومة التيار الواقعي والمثالي في الفلسفة أو الظاهراتية والواقعية «بالمعنى الثاني للواقعية»، فهذان نظامان فلسفيان، ولكن لا يقول أحدهما أنّ العالم الخارجي واقع حتماً والآخر ينكر ذلك حتّى نقول عنهما أنهما متناقضان وأنّ أحدهما حقّ والآخر باطل. فهما نظامان فلسفيان في الرؤية الذهنية للعالم، وكلّ واحد منهما يتمتع بتوابع ولوازم كثيرة ولكلّ واحد منهما نقاط ضعف وقوة في تفسير الظواهر وبالتالي يجد الإنسان نفسه على عتبة الاختيار بينهما حيث لا تكون الأدلّة العقلية كافية لترجيح الواقعية على المثالية أو بالعكس. وأساساً فاننا عندما ندرس نقاط القوة والضعف في هذين النظامين لتفسير الظواهر من جهة أدلتها فاننا سنجد تغيّر المعنى والمضمون واختلاف الفهوم والادراكات لدى كلّ واحد منهما بحيث يصعب على الفيلسوف الحكم لصالح أحدهما بصورة قطعية. وهذا هو السر في بقاء التراع والسجال الفكري بين المثالية والواقعية أو بين الظاهراتية والواقعية. وعلى هذا الأساس ينبغي المحافظة على هذه الرؤية المنظمة بحيث ننظر إلى القضية من خلال إطارها التنظيمي في دائرة المنظومة الفكرية لها، لا من خارج المنظومة.

النقطة الثانية والأهم هي أنّ المسألة في الأديان ليست عبارة عن أنّ أحدها حقّ والباقي باطل في نفس الأمر، حيث لا يوجد تقابل نفس أمري بينها كما في تقابل النقيضين، أي أنّ المسلمين لا يقولون بأنّ المسيحية نقيض الإسلام أو أنّ اليهودية نقيض المسيحية، بل يقولون أنّ كلّ واحد من هذه الأديان كان يمثل الحقّ في زمانه، وهذا يعني في الواقع نوعاً من التعددية حيث لا يرون أنّ أحدها باطل مطلق في نفس الأمر، بل يقررون أنها جميعاً على حقّ بقيد معيّن. وهذه نقطة مهمة وهي أن نعلم أننا لا نخوض في هذه المسألة دوامة الأضداد أو النقائض المنطقية

حتّى يقال أنّ أحدها حق في نفس الأمر والباقي باطل مطلق ولا يمكن الجمع بينها. فاتباع الأديان يعتقدون أنّ جميع الأديان تمثل الحقّ بشروط معينة، فالدين «ألف» حق في زمان وجود الدين «ألف»، و«ب» حقّ في زمان «ب»، و«ج» في زمان «ج» وهكذا، فإذا أمكن القول إنّ «ألف» حق و«ب» حق أيضاً و«ج» حق أيضاً فلماذا لا يمكن إضافة قيود وشروط أُخرى والقول معها إنّ الحقّ هو ألف و«ب» و«ج». في حين أننا استطعنا باضافة قيد معين أن نقول إنّ «الف» كان حقّاً إلى القرن الأوّل للميلاد، و«ب» كان حقّاً من بداية التاريخ الميلادي إلى سنة «606» للميلاد، و«ج» حقّ منذ «606» إلى هذا الزمان. إذنً يتحصل لدينا ثلاثة أنواع من الدين الحقّ ليست متناقضة فيما بينها بشرط مراعاة هذه القيود الزمانية.

ولكن هل يقتصر القيد على القيد الزماني ؟ لماذا لا يمكن اضافة قيود أُخرى مع حفظ الحقّانية للجميع في نفس الوقت ؟ هذا المعنى يرتبط بقوة التخيل لديكم، والحقيقة أنّ حقانية الأديان تشبه حقانية القضايا الاشارية كثيراً. فصدق وحقانية هذه القضايا ترتبط بالشخص أو بالمكان الذي استخدمت فيه هذه القضية. على سبيل المثال قضية «عمري عشرون سنة» هي قضية صادقة إذا قالها شخص في العشرين عاماً من العمر، وكاذبة إذا نطق بها شخص في الأربعين. وقضية «الجو بارد اليوم» صادقة إذا قيلت في يوم بارد، وكاذبة إذا قيلت في يوم حار. فالحقّ والصدق في هذه القضايا إنما هو «بالنسبة لي» و«بالنسبة له» فهي نسبية بمعنىً من المعاني، في حين أن قضية «الأرض كروية» أو «أنّ الفلزات تتمدد بالحرارة» لا يكون فيها الحقّ والباطل نسبيان، فهذه القضايا ليست متغيرة من شخص لآخر، لاحظوا هذه العبارة «إنّ المسيحية كانت تمثل الدين الحقّ لاتباعها إلى ما قبل الإسلام» هذا ما يعتقده المسلمون. و«إنّ اليهودية دين الحقّ قبل مجيء المسيح» وهذا ما يعتقده المسلمون والمسيحيون. فهذا النوع من الحقّانية لا يمثل أبداً الحقّانية في النطاق العلمي والفلسفي التي لا يوجد فيها قيد «بالنسبة إلى زيد أو عمر»، إذاً فمسألة الحقّ والباطل في الأديان تختلف عن مسألة الحقّ والباطل المطلق وفي نفس الأمر في مجال الفلسفة حيث يقال هناك أنّ الوجود إما أصيل مطلقاً أو غير أصيل كذلك، وأنّ الذرة إما موجودة أو غير موجودة، فليس لهذه القضية تحديد زماني في هذا اليوم أو الأمس، أو مكاني في الشمال أو الجنوب. فإذا كان الأمر كذلك فلنفرض قيداً آخر نضيفه إلى قضية الأديان بحيث تكون جميعها حقّاً في عرض واحد. مثلاً نقول : إنّ المسيحية حقّ للمسيحيين الذين لم يصل إليهم الإسلام أو لم يروا الإسلام دين الحقّ. فهذا الكلام لا يواجه أي اشكال منطقي وديني. ولا يصحّ أن نقول إنّ الإسلام إذا كان حقّاً إذن فغيره مهما كان باطل قطعاً، هذا الكلام ناشيء من ذلك التوهم وهو أنّ حقانية الإسلام مثل حقانية قضية كروية الأرض أو نظرية الذرة. فلابدّ من اجراء تغيير في نموذج الحقّانية، فهنا نواجه نماذج من الحقّانية شبه إشارية، أي «الحقّ بالنسبة إلى...» لا الحقّ المطلق.

لا تتوهموا أنّ معنى هذا الكلام هو أن المسيحيين الذين يعتقدون بالديانة المسيحية في هذا العصر من المعذورين والمستضعفين. فهل أنّ هؤلاء المسيحيين قبل مجيء الإسلام كانوا معذورين في اتباعهم لدينهم ؟ كلاّ، لقد كانوا مهتدين ومن أهل النجاة وعلى الحقّ، والآن هم كذلك، وهكذا نعيش في أجواء الأديان حيث يكون كلّ واحد منها حقّاً بالنسبة لاتباعه وبقيود معيّنة، فمع مجيء هذه القيود لا نواجه اشكالاً في مقولة تعدد الحقّ، والنتيجة التي

أصل إليها من هذا البحث هي : أن الأشخاص الذين يرفضون مقولة تعدد الحقّ ينظرون إلى مسألة التناقض بين الحقّ والباطل في نفس الأمر والواقع في حين أنّ البحث هنا ليس في النقيضين الواقعيين، بل تباين بين نظامين إشاريين.

أما العلماء الذين طرحوا مسألة المعذورية بالنسبة لاتباع الديانات الأُخرى فهم مخطئون في ذلك، وغرضهم تبرئة ساحة الذات المقدسة من التكليف بما لا يطاق أو خلق الأمل في نفوس العباد.

على أيّة حال لابدّ من التزام جانب الحذر من الخلط بين «الحقّ» و«الحقّ بالنسبة إلى...»، فهناك كلام كثير في باب النسبة بين الحقّ والباطل، في الأديان وفرقه مع الحقّ والباطل في نفس الأمر وفي دائرة المنطق.

وهنا ملاحظة مهمّة أُخرى وهي أنّ أيّاً من الأديان لم يكلّف أتباعه بلزوم البحث في الأديان الأُخرى واختبار صحتها وحقانيتها، وبعد الاطمئنان من بطلانها يعتنق الدين الحقّ، فهذا الأمر غير واجب ولا يستتبع تركه الوقوع في الحرام، وكأنّ كل دين يوصي أتباعه بالاكتفاء بما لديهم من الأدلة والشواهد على حقانية دينهم والقناعة بها، وهذا الموقف عقلائي ويتسم بالانصاف، ومدلوله أنّ كل إنسان يتحرك على أساس معلوماته وتصورواته عن الدين من موقع الانصاف، فالعقلاء يرونه سائراً في طريق الحقّ ويرون سلوكه عقلائياً، وبذلك يتحصل لدينا الكثير من أشكال الحقّ والهداية متوازية فيما بينها، وتتجلّى التعددية كظاهرة عقلائية وواقعية. وهنا تتحد الحقّانية مع العقلائية حيث يكون منهج العقلاء مولداً ومؤيداً للحق.

ولكن ليس بمعنى أنّ أحدها حق والباقي من المستضعفين، بل بمعنى أنّ الجميع على حق بنحو متساو لأنّ الجميع محقّون في اختيارهم لهذا الدين أو ذاك، وهذا يعني استبدال الحقّانية في الأديان بالحقانية في المتدينين، حيث يسبق مقام الكشف مقام الثبوت. وفي الحقيقة أننا لا نستطيع الذهاب إلى أكثر من هذا الحدّ ونتجاوز حقانية المتدينين في دينهم إلى إثبات حقّانية اعتقاداتهم في واقع الأمر.

● **عندما نتحدث عن حقانية دين معين لابدّ في البداية من تحويل الكل إلى أجزائه، فالحق في العقائد له معنى يختلف عن الحقّ في الشعائر والمناسك وهكذا في معنى الحقّ في دائرة الاخلاق وغير ذلك، ولنفرض أنّ البحث يدور حول محور العقائد، وأنّ العقائد ناظرة إلى الأمر الواقع، أي أنّها تحكي عن واقع هذا العالم، فلو قلنا أنّ هذه العقائد حقّة بالنسبة إلى طائفة من الناس وليست حقة بالنسبة إلى غيرهم، ففي هذه الصورة لابدّ من القول إنّكم تعرضون نموذجاً خاصاً من الحقّ، وهو«الحقّ المقيد»، بمعنى أنّ بعض الناس يرون هذه العقيدة حقّة تبعاً لمفروضاتهم ومقبولاتهم، وبعض آخر يصل إلى نتيجة متفاوتة على أساس مفروضات أُخرى، وعل هذا الأساس لا يكون لدينا حق في مرحلة سابقة بل الحقّ نتيجة المنهج وثمرة نمط التفكير.**

الواقع أنّكم تعرضون نموذجاً خاصاً من الحقّ لا يتطابق مع الحق والمطلق، ولو سلّمنا بهذه الفرضية في مقولة الحقّ فهي صادقة على الأديان أيضاً.

ــ أنا لا أقول بعدم وجود الحقّ المطلق، بل أقول لا ينبغي الغفلة عن وجود حق إشاري أو «حق بالنسبة إلى...» إلى جانب الحقّ المطلق، ففي مورد القضايا الناظرة إلى الأمر الواقع ــ سواء في الأديان أو لدى اتباعها ــ لا يوجد «حقّ بالنسبة إلى...»، فهذه القضايا إمّا صادقة أو كاذبة شانها شأن النظرية الذرية ولا ترتبط بزيد أو

عمرو، ولكن لا ينبغي الغفلة عن أننا أولاً: ننظر إلى الأديان برؤية كلية وعلى شكل منظومة متجانسة لا على شكل أجزاء متفرقة ــ كما أشرنا إلى ذلك، ثانياً: إنّ كلامنا عن الأديان التي خرجت من بوتقة الاختبار ووصلت إلى مرتبة تكافؤ الأدلة، بمعنى أنّ العقل المنطقي والفلسفي لا يفتي ببطلانها من موقع القطع والجزم، وهذا المقدار من الحقّانية الأولية يمهّد الأرضية لإيجاد «الحقّ بالنسبة إلى...»، وهذا الحقّ الاشاري هو الذي يمنح أتباعه الهداية والنجاة.

● **إذن لابدّ من تعريف «الحقّ»، هل تريدون منه المطابقة للواقع أو شيء آخر؟**

ــ إنّ الحقّ ــ على أيّة حال ــ هو ما طابق الواقع في كلا المعنيين، إلاّ أنّ الحقّ في الأديان يلازم الهداية أيضاً، فعندما نقول «أنّ هذا الدين حق لزيد» يعني «الدين الهادي لزيد» لا أنّ هذا الدين باطل وأتباعه ضالون أو معذورون.

● **هل هناك ملازمة بين الهداية والضلالة في باب الأديان من جهة، وبين الصدق والكذب من جهة أُخرى؟**

ــ هناك ملازمة بين الحقّ والباطل بالمعنى المذكور آنفاً، إلاّ أنّ هذا البيان للمسألة له تكلمة لابدّ من بيانها في فرصة أُخرى.

● **لعل إحدى أدلة المنتقدين لمسألة الحقّ والباطل هذه أنّهم يرون نموذجاً آخر من الحقّانية يختلف مع مختاركم من الحقّانية، أي أنّهم يلتزمون بالحق والمطلق الذي لا يتقيد بأي قيد...**

ــ أجل، فهؤلاء يقولون إنّ هذه القضية إذا كانت حقاً، فنقيضها باطل وزخرف، والإنسان إمّا أن يصل إلى هذا الحقّ أو لا يصل، ولا يوجد شقّ ثالث، ولكن كما رأينا بالنسبة للحقّ والباطل في الأديان أنّهما إشاريان ومقيدان حتى بالنسبة لمن يعتقد بهذه الأديان، وأحد القيود فيهما هو القيد الزماني، وربّما عثرنا على عشرة قيود أُخرى لهذه الحقّانية، وعليه فالتعددية تنمو بشكل طبيعي في عرصة الأديان.

وما تجدر الإشارة إليه أنّ التعددية قد تصل إلى طريق المسدود في المختلفات لا المشتركات، ومن هنا يرتكب البعض اشتباهاً فاحشاً حينما يقولون إننا أيضاً نقول بالتعددية وأنّ المسيحية مثلاً تتضمن بعض المطالب الحقة، ومقصودهم من هذا الكلام وجود بعض العقائد في المسيحية تماثل ما يعتقدونه في دينهم، بيدَ أنّ الصحيح أنّ هذا المعنى ليس من التعددية في شيء، بل هو من الانحصارية، بمعنى أنّ هؤلاء يقولونم بالحق المطلق، وبما أنّ الآخرين يقبلون بهذا المقدار من الحقّ، فهؤلاء يرونهم على حق من هذه الجهة، وهذا المعنى مفروغ عنه، والبحث في التعددية بحث في المختلفات، أي في مورد يقع فيه الاحتلاف بين الأديان، وبعبارة أُخرى: أننا لو فرضنا اتفاق الأديان كاليهودية والإسلام وغيرهما على الاعتقاد بإله واحد وبنحو واحد، فهنا لا معنى لبحث مسألة التعددية، فالتعددية إنّما تطرح على بساط البحث فيما لوكانت اليهودية تعتقد بصفات معينة لله تعالى تختلف أحياناً مع الصفات التي يقرّرها الإسلام للذات المقدسة.

وإذا تجاوزنا القضايا الناظرة إلى الواقع، نصل إلى الآداب العملية والأحكام الفرعية والشرعية وكذلك الأحكام الأخلاقية في الأديان، فهنا لا يمكن الحديث عن الحقّ والباطل في هذه الدائرة لوضوح الحكم فيها، فالأعمال التي

يأتي بها أتباع الدين الحقّ (بالمعنى المشار إليه) مبرئة للذمة مقبولة عند الله تعالى من جهة، وتوجب النجاة والثواب والسعادة من جهة أُخرى.

● **فالحقّ هنا يؤخذ بمعنى الآلية والوسيلة.**

ــ نعم، إنّه بمعنى الآلية، لأننا نواجه أُموراً اعتبارية وهي وسائط لا أكثر.

● **إذن فلا يبقى أمامنا سوى القضايا التي تتحدث عن الواقع، وهي القضايا العقائدية (سواء في باب المبدأ أو المعاد).**

ــ الواقع أنّ بحث التعددية وكذلك بحث الحقّانية المطلقة يتناولان هذه الموارد بالخصوص، فالتعددية لا شأن لها بالقضايا العملية لسهولة الحكم فيها وقبولها، ولكن المشكلة تتجلى أكثر في باب العقائد ويشتد السجال في هذه الموارد، ولا بأس بتكرار القول أنّ التعددية لا تطرح في هذه الموارد إلاّ إذا وصل الأمر إلى تكافؤ الأدلة ووصل العقل الديني إلى طريق مسدود.

وأود الإشارة هنا أنّه مضافاً إلى مسألة المبدأ والمعاد ربّما يقال إنّ النبوة وكون الشخص الفلاني نبيّاً أو غير نبي من جملة المقولات الناظرة إلى الواقع، ولكن في نظري أنّ النبوة بمعنى مأمورية تبليغ الرسالة «لا بمعنى المتصف بصفات معينة» من جنس «الحقّ بالنسبة إلى...»، ولذلك فإنّ فلان شخص يمكن أن يكون نبيّاً لقوم وطائفة معينة «مع القيود المذكورة» ولا يكون نبيّاً لقوم آخرين، وبعبارة أُخرى أنّ هؤلاء القوم يمكن أن يكون نبيّهم فلان شخص أو غيره، والحال أنّ مسألة المبدأ والذات المقدّسة التي يتحدث عنها الدين ليست كذلك حيث يواجه الإنسان تناقضاً في بيانها، أي أنّ التناقض في وصفها وتعريفها هو مقتضى المقام والأدب، فالله سرّ الأسرار، وحقيقة أبعد منالاً وأعلى شأناً من أن يدركها الذهن البشري، ولذلك لا يبعد أبداً بل هو المتوقع والمحتمل أن نواجه أحكاماً مختلفة بل متناقضة صادرة من الذات المقدّسة وتمثل الحقّ بأجمعها، وفي نفس الوقت غير قابلة للجمع. فهنا نواجه واقعاً وحقيقة لا تتأطر بنطاق اللغة والبيان.

● **إنّ هذا الكلام ينطلق من قراءة في داخل إطار الدين، ولكن إذا أردنا أن نحكم على هذه القضية من خارج الدين فماذا يمكن أن نقول؟**

ــ كلاّ، إنّني أستعرض هنا رأي العرفاء بصورة عامة ولا أعتمد على رؤية لعرفاء دين خاص.

لاحظوا مثلاً «استيس» الذي لا يلتزم ظاهراً بدين معين، ولكنّه يهتم بتجارب العرفاء من كل دين ويتعامل معها بلغة الاحترام والاهتمام، وأحد نتائج تحقيقاته ودراساته التجريبية في هذا المجال أنّه أوضح أنّ لغة العرفاء تشير إلى وجود منطقة من الواقع عندما يقترب منها الإنسان يبتلى لسانه وبيانه بالتناقض. وهذا الأمر لا ينحصر بالتجربة الدينية في مواجهة المطلق والأمر القدسي، بل إنّ جميع التجارب الروحية والعرفانية تواجه مثل هذه الحالة. فالمعاد مثلاً من التعاليم التي تنطلق من داخل الدين ويمكنها أن تتعدد بتعدد الأديان، وحقّانيتها تابعة لحقانية ذلك الدين نفسه كما سبق ذكره.

● **لنفرض أنّ لدينا نظامين اعتقاديين، وهذان النظامان يتألفان من قضايا عديدة ونحن بدورنا نفهم مضامين هذه القضايا فيما تعكسه من مفاهيم في سياق المنظومة نفسها، وبعد فهم هذه القضايا نرى أنّ إحدى المنظومتين تقول: «الله شيء متشخص» والمنظومة الثانية تقول: «الله غير متشخص»، وهذا يعني أننا على مبنى منظومة معينة نصل إلى نتيجة عقائدية من خلال المفروضات المشتركة، ولكنّنا نصل على أساس المفروضات للمنظومة الأُخرى إلى نتيجة مناقضة للأُولى، وهذا الموضوع يرتبط ارتباطاً تاماً بالمباني والمفروضات التي أخذناها بنظر الاعتبار في مرحلة سابقة. ولكن السؤال هو: هل يمكننا استخراج نتيجتين متباينتين من قبيل: الله متشخص، والله غير متشخص، من داخل المنظومة الاعتقادية وعلى أساس مباني منظومة واحدة من المفروضات المشتركة؟**

ــ كلاّ، لا يمكننا ذلك ولكنّ هذا المعنى لا يرتبط ببحث البلورالية، فإنّ بحث البلورالية يعني أن يكون لديك عدّة مجاميع من المفروضات، وهذه المجاميع بدورها لها عدّة مداليل وتحكي عن مجموعات من المضامين، فالبلورالية أو التعددية لا تعني أن يكون لدينا عدّة آراء متعارضة داخل نظام واحد. فهذا غير ممكن، ولكن من الممكن أن يكون لدينا عدّة آراء متباينة مستوحاة من عدّة منظومات فكرية متخلفة. وهذه المنظومات المتعددة لا تقوم على مباني اعتباطية وهزيلة، لأنّ هذه المباني مستدلة من جهة حيث يصل بها الأمر إلى التخيير، ومن جهة أُخرى فإنّ متعلق وموضوع المعرفة في هذه المسألة هو الله تعالى، وهذا الموضوع بنفسه يعكس التنوع والتناقض في الجهاز الفكري والإدراكي للإنسان. وهذا هو السبب في وقوع ظاهرة ما يسمى بالبلورالية.

● **إذا اعتبرنا أنّ أحد شروط المعقولية فقدان التناقض، ففي هذه الصورة هل يمكننا أن تعتبر التناقض في البيان واللسان أمراً معقولاً؟**

ــ الحقيقة أنّ الأمر المعقول أو المستحيل لابدّ أن يتناسب مع مورد البحث، فعندما يكون متعلق المعرفة والتجربة هو الله تعالى، فإنّ معقولية الأفكار والقضايا المتعلقة به تختلف عن معقولية عن قضايا المترتبط بالطبيعة. وهذا هو حال الاسرار دائماً، ولذلك فإنّ حدوث التناقض الظاهري أمر طبيعي ومتعارف في هذا المورد. فنحن نقرأ مثلاً في القرآن الكريم قوله تعالى: (**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**...)[39]، فقد نسب الرمي تارة إلى النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) وأُخرى سلبه منه. وهذا من التناقض الظاهري الذي أوجد حركة واسعة في الأذهان والأرواح، ومن هنا يقول مولانا لتوضيح هذا المعنى في كيفية اتصال الخالق بالمخلوق:

هذا الاتصال بدون كيف وبدون قياس

هو معنى ارتباط ربّ الناس مع روح الناس

إنّ ارتباط الذات المقدّسة مع الإنسان لا بكيفية، وهذه الصورة من عدم الكيفية عندما تنعكس وتتجسد في صورة ألفاظ وكلمات تكون متناقضة، وهذا التناقض لا يتنافى مع المعقولية مع علمنا وإلتفاتنا إلى مقامنا من الذات المقدّسة، ومن هنا يتسرب المجاز ويشق طريقه إلى أعماق اللغة.

---

39 - سورة الانفال، الآية 17.

● **هذا يعني أنّكم ترون الخطاب الديني في قسم المعارف الاعتقادية ناظر إلى الأمر الواقع.**

ــ نعم، ولكنّ هذا لا يمنع أن يكون خطابنا خطاباً مجازياً وتمثيلياً، ولهذا نواجه التعارض والتناقض في هذه القضايا.

● **هل أنّ إلقاء الحيرة والتناقض للذات المقدّسة يوجب فقط في تنوع الأديان، أو يجري أيضاً في دين خاص، مثلاً في الشريعة الإسلامية هل يثير هذا الأمر التناقض، وبالتالي يوجب التعدد والتنوع في القراءات الدينية؟**

ــ الحقيقة أنّ هذا المعنى صحيح للمحققين وغير صحيح للمقلدين.

● **ولكننا نرى أنّ المفسرين يتحركون على مستوى رفع التناقضات، وعلى الأقل يسعون لايجاد الانسجام بين هذه التناقضات في مرحلة معيّنة من مراحل فهمهم للنص.**

ــ طبعاً يشترط في أيّة منظومة فلسفية وعلمية أن تكون خالية تماماً من التناقض، ولكن العرفان لا يأبى وجود مثل هذه التناقضات، بل عمل على تطبيع نفسه مع التناقضات، ولهذا لا ينبغي أن نأخذ كلمات العرفاء مأخذ الجد دائماً، كما هو الحال في كلمات الفلاسفة، وفي غير هذه الصورة فإنّ التناقضات ستبرز على السطح ويحكم ببطلان هذه المنظومة. وأساساً فإنّ هذا هو السبب في عدم وجود منظومة خاصة للعرفان والتصوف، لأنّ كل منظومة يجب أن تعكس الانسجام بين قضاياها، ولكنّ العرفاء لم يعملوا أبداً على ايجاد منظومة فكرية موحدة ومنسجمة، بل اكتفوا بالخطاب التأويلي والتمثيلي في بيان مقاصدهم. وهذا الخطاب التمثيلي لم يؤخذ من موقع ا لتكلف بل بمقتضى المقام. لأنّه لا يمكن أن تصاغ الأفكار بغير هذه الصياغة. ومن هنا جاء تقسيم الخطاب إلى: خطاب عبارة وخطاب اشارة. فالخطاب الديني والعرفاني في دائرة الحديث مع الله تعالى هو خطاب الاشارة، وأحكام هذا الخطاب تختلف عن أحكام العبارة.

● **ولكنّنا نواجه في الدين بعض المعارف التي لا بدّ لنا أن نفهم كيفية دركها وفهمها، على سبيل المثال: إنّ الله تعالى أخبرنا عن بعض موارد عالم الخلقة، أو بيّن لنا كيفية وقوع الآخرة أو عالم البرزخ. فهل ينبغي لنا أن نفهم هذه الأُمور من موقع العرفان والتصوف أو من موقع الرؤية الفلسفية؟ بمعنى هل يجب علينا ملاحظة الانسجام في استخراج واستنباط المفاهيم من هذه الأخبار أم لا؟ وهذا البحث يتعلق أيضاً بمسألة «جوهر الدين»، فما هو جوهر الدين، وما هي مقيضيات هذه المسائل؟**

ــ الواقع أننا يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار ثلاث أنواع من الدين أو التديّن: 1 ــ التديّن التقليدي «المصلحي» 2 ــ التديّن التحقيقي الكلامي «القائم على المعرفة» 3 ــ التديّن العرفاني «القائم على التجربة القلبية»، فجوهر الدين في نظر المقلّدين عبارة عن الأوامر والنواهي وبعض القضايا الأخلاقية البسيطة التي تمتد إلى واقع الحياة الاجتماعية. فالدين لدى المقلِّدين من أجل الحياة لا أنّ الحياة من أجل الدين. بحيث إنّ الإنسان إذا ترك العمل بتلك الأوامر والنواهي فهو إنسان بلا دين. فلا نرى منه معالم الدين القائم على التحقيق والمعرفة ولا شيئاً من التجارب القلبية للعرفاء، إنّ طاعة النبي تتلخص في اتباع هذه الأوامر والنواهي، إنّ هؤلاء لا يقتدون بتجارب النبي وحالاته

الروحية ولا يشاركونه في ذوقياته ومواجيده. وهذا هو جوهر الدين للمقلّدين، ولكنّ هذا الجوهر بالنسبة إلى الآخرين يمثل قشرة الدين.

وأعلى من هذه المرتبة، مرتبة التديّن الكلامي الذي يقوم على عنصر التحقيق، والمرتبة الأعلى منها أيضاً مرتبة التديّن العرفاني، فجوهر الدين لدى العرفاء يمثل التجارب المعنوية والاشراقية، وأمّا بالنسبة للمتكلمين فإنّ جوهر الدين هو معارف الدين «من قبيل كلام الباري، مسألة الدعاء، مسألة الشرور، الخلقة، الحشر، وأمثال ذلك» حيث ينبغي إيجاد التناسب والانسجام بينها وصياغتها بشكل منظومة فكرية لتكون مقبولة لدى العقل، وكل واحدة من هذه المراتب المذكورة تمثل قشرة لمرتبة أعلى منها، ولهذا يكون لدينا ثلاثة أنواع أو ثلاثة قراءات للدين والتديّن، هذه الانواع الثلاثة للتديّن رغم أنّها ليست متنافية فيما بينها، إلاّ أنّها غير متطابقة تماماً، فلكل واحدة منها جوهر خاص ومختلف عن الباقي.

عندما تسأل عن القضايا الدينية في باب البرزخ والآخرة والعوالم الأُخرى كيف يمكن استيحاؤها من النصوص الدينية، فإنّ ذلك يترتبط تماماً بنوع التديّن الذي نعيشه ونوع المفروضات والمسبوقات الفكرية التي في أذهاننا، إنّ تاريخ الدين يشير إلى أنّ العوام والمقلدين يدركون من هذه القضايا المعنى الحرفي ويستعملونها بشكل آلي وأداتي «أي يكون متعلق الاعتقاد من أجل نيل الثواب والسعادة». أمّا المتكلّمون فلم يتعاملوا مع هذه القضايا بهذه السطيحة والسذاجة بل على أساس مفروضاتهم ومسبوقاتهم الفكرية، فمثلاً أحياناً يعتبرون ميزان الأعمال في القيامة هو عين الميزان الموجود في الدينا، وأحياناً أُخرى يذهبون إلى معنىً أدق ومفهوم ألطف، وهكذا بالنسبة للعرفاء، فلدينا ثلاثة أنواع من التديّن، وفي الحقيقة ثلاثة أنواع من الدين وثلاثة أنواع من المعرفة الميتافيزيقية. فلا يخلو دين من المتشابهات والمحكمات، وكل مورد ينفتح فيه باب التفسير فإنّ هذه القراءات الثلاث للدين تجد طريقها إلى هذا التفسير، ولهذا السبب لابدّ من القول إنّ الكثير من البحوث المتعلقة بصفات الباري تعالى وأفعاله ويوم القيامة إنّما هي من جنس المتشابهات، وتتضح من خلال الرجوع إلى المحكمات «أي المفروضات والمسبوقات الفكرية المحكمة» وهذه المفروضات قابلة للتحول، ولذلك فإنّ المتشابهات متحولة أيضاً.

● **نحن نواجه كتباً مقدّسة مختلفة تهدف إلى إخبارنا ببعض أُمور هذا العالم المجهول، والسؤال هو: ألا يمكننا باستخدام المناهج العلمية في دراسة التاريخ أن نستدل على أنّ الكتاب السماوي الفلاني هو أكثر اعتباراً من الكتب الأُخرى، وبهذه الطريقة نصل إلى نوع من التعددية الطولية أو الشمولية؟ أي نقول مثلاً إنّ هذه الأديان تتمتع بالحقانية ولكن الكتب السماوية الحقّة التي جاءت إلى البشرية من الله تعالى أصابتها يد التحريف أو أنّ قسماً مهماً منها قد تلف وضاع، بينما نملك كتاباً مقدّساً كاملاً وبدون تحريف، وجميع الشواهد والقرائن وشأن النزول تقودنا وتعيننا لفهم سليم لهذا الكتاب السماوي، إلاّ أنّ الكتب السماوية السابقة لا تتمتع بهذه الخصوصية، وبعبارة أُخرى ألا نستطيع القول في قضية مشروطة إنّ من الممكن بقاء كتاب سماوي من بين الكتب المقدّسة يتميز بأنّه محفوظ بشكل أفضل من الكتب الأُخرى ويتمتع بتاريخ مدوّن ثابت بالتواتر، ولذلك فإننا في نفس الوقت الذي نحترم فيه الكتب الأُخرى ولا نراها باطلة «رغم كونها ناقصة أو محرفة أحياناً» نقول**

أيضاً إنّ هذا الكتاب مورد البحث أجمع وأفضل، وتبتني هذه الدعوى على أساس الدراسات العينية والتاريخية لا على أساس إيماننا الديني، وعليه فنحن لا نبحث في مقام الثبوت يعني أننا لا نقول إنّ هذا الدين حق وذلك باطل، بل نبحث في مقام الاثبات وأنّ كتاب هذا الدين أكثر اعتباراً من الكتب الأُخرى من خلال أدلة وشواهد تاريخية معقولة.

ــ إذا كان هذا الكلام مشروطاً فهو صحيح، ولكن بمجرّد البحث عن المصداق فسنواجه ظاهرة التعددية، وببيان آخر: إذا (وفقط إذا) أمكنكم إثبات رجحان دين معين أو كتاب معين بشكل مستدل على سائر الأديان والكتب، فلا يوجد عاقل يتحرك نحو تفضيل المرجوح وترك الراجح، إلاّأنّ كل الكلام في كلمة «إذا» فما يقع في الخارج أنّ جميع المدّعين وأرباب الأديان يرون دينهم هو الراجح، ونفس تعدد الأديان أو الكتب الراجحة يقودنا إلى البلورالية.

● **بالطبع أنّ بحثنا يتضمن الحديث عن المصداق، ففي مقام الإثبات يمكننا القول مثلاً بوجود تاريخ مدوّن وقابل للاعتماد بالنسبة للنبي الفلاني أو نكشف بشكل مستدل ومدروس عن أنّ الدين اللاحق يتمتع بالحفظ أكثر من الدين السابق ويتميز بتعاليم أشمل وأغزر، وهذا المعنى صادق بالنسبة للكتب المقدّسة وكذلك بالنسبة لرموز ذلك الدين وشخصياته الكبيرة.**

ــ لاحظوا إنّ البلورالية تعني أننا وبمساعدة الأدلة والشواهد والمعايير المعقولة نقوم بغربلة الأديان والمذاهب واخراج ما يمكن اخراجه منها، فيبقى لدينا في النهاية عدّة أديان بإمكانها المقاومة والبقاء في الساحة، هنا نتساءل: **أولاً**، هل يبقى في هذه الصورة مجال للتعددية أو البلورالية، أم أنّه بالإمكان إجراء تهذيب أكثر والتخلص من هذه الأديان سوى واحد منها؟

ثانياً: إذا قبلنا بواقع هذه التعددية فما هو موقفنا النظري والعملي منها؟ وينبغي الإشارة هنا إلى أننا في التعددية لا نتحدث عن صحة جميع الدعاوي الموجودة وتساوي المقولات والتعاليم الدينية في جميع الأطراف وأنّ كل قول هو الحقّ، فهذا الكلام باطل بالبداهة ولا يمثل رأينا ولا يوجد عاقل يذهب إلى هذا القول.

● **بالإشارة إلى هذه الملاحظة في طيات البحث يظهر أنّ أحد المباني النظرية لمقولة التعددية الدينية هو التصور الخاص عن جوهر الدين، فهل أنّ الأديان المتعددة التي تتمتع بأدلة قوية تقريباً لها جوهر واحد؟ بمعنى أنّه هل يمكن القول بوجود مماثلة عائلية بينها؟ طبعاً ذكرتم أنّ جوهر الدين على ثلاثة أنحاء، ولكنّ السؤال لا يزال عن حقيقة جوهر الدين، وما هي العلاقة بينه وبين مقولة التعددية؟**

ــ نعم، لقد ذكرت اجمالاً أننا نواجه واقعاً ثلاثة أنحاء أو أنماط من الدين، ويمكن استيحاء ثلاثة جواهر للدين منها، ولكنّنا الآن نستعرض الموضوع بشكل آخر:

الملاحظة الأُولى: أننا نرى الدين قائماً بشخصيات جاءت بهذا الدين، والتي نسميها بالأنبياء، وفي الأديان غير السماوية لا يصحّ اطلاق اسم «النبي» على المؤسس لذلك الدين، بل نكتفي باسم «المؤسس». البوذائيون أنفسهم

استخدموا كلمة «بوذا» لمؤسس هذه الديانة وتعني الشخص المستنير، فعندما وصل بوذا إلى مرتبة النورانية نال لقب بوذا.

الملاحظة الثانية: أنّ هؤلاء الأنبياء أو المؤسسين يتمتعون بتجارب باطنية ودينية قاموا بعرضها على الناس، وهذه التجارب تعتبر مقومة لشخصية هؤلاء الأنبياء والمؤسسين، ونعتقد أنّ الأديان الموجودة فعلاً هي نتاج شخصية هؤلاء العظماء، والآن كل شيء يرتبط برؤيتنا للتفاوت بين هؤلاء العظماء هل أنّه تفاوت بالنوع أم بالدرجة، واختلاف تجاربهم هل هو بالنوع أم بالدرجة؟ ولا يمكن اثبات أنّ هذا التفاوت بالنوع أو بالدرجة من طريق البرهان. فهذان مبنيان لابدّ من الأخذ بأحدهما والسعي لتبيين الظواهر والتعاليم والدينية وفقاً له. ولا يوجد حكيم أو فيلسوف استطاع إثبات أنّ الطيور أو العصافير أو القطط هي من نوع واحد وليس لديه طريق لإثبات ذلك، لأنّ تعيين المصداق غير ممكن في الفلسفة الأُولى «وقد بحثت هذا الموضوع المهم والحساس جدّاً في مكان آخر»، ويقول الملا صدرا أنّ كل إنسان يعتبر نوعاً برأسه، وذكر مبناه في ذلك حيث يختلف عن الآخرين وينسجم مع نظريته في اصالة الوجود، وهكذا فإنّ حكمنا في هذه المسألة يرتبط إلى حدّ كبير بنظرتنا وموقفنا من الواقعية أو المثالية، والحكم لصالح إحدى هاتين المدرستين الفلسفيتين مشكل جدّاً ولا يزال نزاع الفلاسفة قائماً في هذا الباب، أجل بإمكان اعتبار أنّ كل نبي نوع مستقل وكذلك اعتبار الأنبياء أنواعاً عديدة وهكذا بالنسبة إلى تجاربهم، ولهذا لا يمكن تحصيل جوهر واحد للأديان.

بالإمكان أيضاً أن نقول باختلاف الأنبياء في درجة الكمال وكذلك اختلاف تجاربهم على هذا الأساس، والسؤال عن جوهر واحد لجميع الأديان لا يكون إلاّ إذا كنّا نسلك مسلك الواقعية، ونرى أنّ كل دين له نوعية خاصة واقعاً، وإلاّ ما الإشكال في اعتبار الدين جنساً بعيداً، وكل دين يمثل نوعاً بالنسبة لنا.

الفرض الآخر يقوم على الأساس التكامل والتدرج في الأديان حيث تعتبر الأديان نوعاًواحداً، ولا يمكن الكشف عن الجوهر الواحد للأديان (مع فرض القول به) إلاّ من خلال التأمل والشهود وأمثال ذلك. ولكن اكتشاف أوجه الشبه بينها يحتاج إلى استخدام المنهج الاستقرائي وهو العمل الذي قام به علماء اجتماع الدين. الظاهر أنّ بعض العرفاء المسلمين سلك المسلك الثالث، أي أنّه يرى أنّ التفاوت بين أشكال الوحي أو التجارب الدينية للأنبياء إنّما هو في الدرجة لا في النوع، ولهذا السبب قالوا بالنسبة للنبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) «الكشف التام المحمدي» بمعنى أنّهم ذهبوا إلى أنّ سائر الأنبياء كانوا من أصحاب الكشف، ولكنّ كشفهم غير تام، وعندما وصل الدور إلى نبي الإسلام تحقق «الكشف التام» وهذا هو ما ذهبوا إليه من معنى الخاتمية، أي أنّهم قالوا بعدم وجود مرتبة فوق الكشف التام وأنّ «الخاتم من ختم المراتب بأسرها».

أجل فمع فرض كثرة وتنوع تجارب الأنبياء، نقف في مواجهة أشجار مختلفة وكل واحدة منها لها ثمار متفاوتة، وهذه الثمار تمتاز بخواص وآثار مختلفة، وعلى هذا الأساس فالكثرة في هذا العالم تعتبر أصلاً وأساساً، ومن الغريب أن نتحرك من معسكر الوحدة لنقضي على الكثرة بمعنى أنّك لو كنت تقول بأصالة الماهية «كما قال بها كثير من فلاسفتنا» أو كنت ترى مذهب النومينياليستية «الذي يقول به الكثير من المتكلمين وبالأخص الأشاعرة منهم» فإنّ

كثرة الذوات في هذا العالم هي الأصل، والوحدة تعدّ غشاءً رقيقاً على هذه الكثرات، والواقع أنّ العالم مليء بالأجناس والأنواع الكثيرة، وهذا أمر لا يقبل الانكار. ولا إشكال في أن يكون لنا نفس هذه الكثرة في «النوع» في عالم الأديان وخاصة عالم الوحي النبوي والتجارب الدينية. فما هو الدليل على انتفاء الكثرة في النوع بالنسبة للأديان؟ الأصل في عالم الواقع يقوم على الكثرة: كثرة قوى الطبيعة، كثرة الأنواع والأجناس، كثرة التجاب، ورغم وجود مشتركات بينها، إلاّ أنّ كثرتها لا يمكن تحويلها إلى وحدة.

● **هل يمكننا ترجيح بعض هذه التجارب بصورة مستدلة، أي نحكم بأنّ هذه التجربة المعينة أفضل وأعمق من التجارب الأُخرى؟**

ــ إذا كنّا نرى الكثرة النوعية فلا يبقى مجال للترجيح. وكمثال بسيط: إنّ أفضل موارد تجلّي الكثرة النوعية للتجارب يخص عالم الشعر والادب والفن. فهناك التجربة الشعرية للشاعر سعدي، وكذلك تجربة حافظ، والخاقاني، والمولوي إلى أن يصل الحال إلى زماننا الحاضر، فعمل جميع هؤلاء العظماء متشابه تقريباً من حيث الشعر والادب والفن والمحصولات الذوقية والخيالية لهم «وهو ما قلنا من الجنس البعيد أو المشابهة العائلية»، ولكنّنا عندما نقارن بين هؤلاء الأعاظم لا نجد مجالاً للبحث في أيّهم أجمل وأفضل من الآخر، يعني أننا نواجه كثرة واقعية ونرى أنّ كل شعر وكل شاعر يمثل نوعاً خاصاً بحدّ ذاته يختلف عن شعر وشاعر آخر على الرغم من وجود بعض المماثلة. ولاسيما إذا تحركنا على مستوى توسيع الدائرة لتستوعب الآداب واللغات الأُخرى غير الفارسية وفي نظري أنّ أحد المناطق الجيدة التي تتجلى فيها الكثرة بمعناها الحقيقي في أنواع مختلفة هو عالم الفن والشعر والادب. وهذا العالم لا يبتعد كثيراً عن عالم التجارب الدينية، فكلاهما من جنس الخلاقية، والشاعر أو النبي يعتبر الفاعل والقابل لهذ التجارب، أي هو المحل وهو الموجد لها، وهذا يعود في الواقع إلى شخصية فاعل هذه التجارب وهم على «أنواع» لا أنّ أحدها بالضرورة أكمل من الآخر بحيث يتيسر لنا تمييزهم بنحو طولي، هذا هو رأيي في المسألة.

● **إذن، فالأدلة الترجيحية يمكنها أن تصل بنا في النهاية إلى موارد متعدّدة يصعب الترجيح بينها.**

ــ الواقع أنّ الأدلة توصلنا إلى «الأنواع» بعد طرح ما يمكن طرحه من الموارد الضعيفة. وعندما نصل إلى الأنواع نجد الكثرة الواقعية بالفعل، حيث تعمل الجواذب عملها فربّما تكون منجذباً ومفتوناً بالشاعر حافظ بينما أكون منجذباً لمولوي ولا يمكنني أن أثبت بالدليل أنّه أفضل من حافظ، فهذا التنوع موجود في نهاية الخط، ولا يمكنك تحويل هذا التنوع إلى أمر واحد، أي أنّ هذا التنوع لا يقبل التحويل، فالأدلة حسب الظاهر تقودنا إلى الأنواع المتكثرة بالذات وغير القابلة للوحدة.

● **لابدّ لنا بعد البحث والفحص وإقامة الدليل أن نفهم كونها «نوعاً»، يعني نصل في النهاية إلى أمر غير قابل للتحويل وهناك نحكم بأننا نقف في مواجهة «النوع».**

ــ هذا صحيح، ولكن مضافاً إلى ذلك علينا مراجعة المبنى الفلسفي الذي ذكرناه، فنحن نتحرك في عملية الاستدلال في إطار معين، فعندما تستدل على شيء فإمّا أن تكون مثالياً أو واقعياً، فالإطار الفكري هو الحاكم، والتعددية هي الإطار الحاكم في الواقع، ففي المدرسة الواقعية يكون الوجود الواقعي أو عدم وجوده يتبع في النهاية

إلى الانتخاب والتخيير، أي أننا نواجه في ذلك المستوى العميق نوعين من نمط التفكير لا درجتين، فمسألة حاكمية «الكثرة» واصالتها مسألة تحتاج إلى الدقة والتأمل الكثير، وبنظري أنّ هناك نوعاً من التمايل نحو الوحدة الفكرية في أذهان الكثيرين بدون دليل ومبرر، وهؤلاء يريدون بأي طريق ومن خلال أدوات الجبر والاكراه تحويل الكثرة إلى وحدة وكأنّ كلمة «الوحدة» لها بريق خاص لدى البعض، فعندما يتحدثون عن الكثرة يتصورون التشتت والتفرق والفوضى منها، في حين أنّ عالم الواقع هو عالم الكثرة، ويقول عرفاؤنا في هذا الصدد:

إنّ الوجود سار تحت ظل كماله.

والتعيينات اُمور اعتبارية.

فيرى هؤلاء العرفاء أنّ عالم الاعتبار هو عالم الكثرة، ولا يمكن إنكار الكثرة في الاعتبارات.

● **لا بأس بإلقاء نظرة على إحدى الفرضيات التي تقولون بها في موضوع التعددية، وهي مسألة «النجاة» و«الهداية» ونسبتهما إلى الحقّ. فهل في نظركم أنّ «الهداية» وكون الشخص مهتدياً يلازم كونه على «حقّ» أو اصابته للواقع، أو أنّ الشخص إذا تحرك في خط الاخلاص والإيمان فإنّ اخلاصه هذا يضمن له الهداية والنجاة في نهاية المطاف؟**

ــ لقد تحدّثنا سابقاً عن الحقّ في دائرة الأديان، وأكدنا على هذه النقطة أنّ الحقّ والباطل في الأديان، حقّ مقيد وباطل مقيد ويتبعان النموذج الاشاري، وعلى هذا الأساس قد يكون لدينا عدّة مذاهب حقّة تعيش سويةً ويكون أتباعها على حق وينالون في النهاية النجاة والسعادة، ولكنّ الأمر الذي يعسر فهمه على المنكرين هو أنّهم يتصورون عدم وجود حق خارج دائرة ما يعتنقونه ويقبلونه من دين ومذهب، ولذلك يفتون ببطلان الجميع، ونظراً لوجود نسبة بين الهداية والحقّ، فلذلك لا يرون أتباع تلك المذاهب والأديان مهتدين، ولكن وفقاً لما ذكرناه آنفاً يتحصل لدينا عدّة مذاهب وأديان كلّها على حقّ ويعتبر أتباعها من المهتدين والناجين «لا معذورين» هذا من جهة...

ومن جهة اُخرى لابدّ من بحث أنّ «الهداية» و«النجاة» بماذا يرتبطان؟

يمكننا في هذا المورد البحث في عدّة مبان ومفروضات، أحدها أن يكون مرادنا من «الهداية» و«النجاة» و«السعادة» هي ما يتحقق للإنسان في الآخرة، أي أننا لا نفكر في هذه الاُمور في إطارها الدنيوي فقط، والآن لنفرض أنّ الحقّ واحد طبقاً لما يقوله الانحصاريون، ولم يصل الإنسان إلى ذلك الحقّ الواحد ولكنه كان يعمل باخلاص «وبقدر الوسع والطاقة البدنية والعقلية له» فلماذا لا يمكن أن نقول أنّ هذا الشخص من أهل النجاة والحقّ والسعادة في الآخرة؟ ولماذا نشترط للنجاة والسعادة الوصول إلى الحقّ في هذه الدنيا؟ وما هو الداعي لأن نفترض أنّ الأشخاص الذين لم يصلوا في هذه الدنيا إلى الحقّ «الذي يطابق فهمنا ونظرنا» سوف لا يصلون في الآخرة إلى الحقّ أيضاً وبالتالي لا يكونون من أهل النجاة والجنّة ولابدّ من إلقائهم في جنّهم؟

أمّا ما تقوله الآية الشريفة: **(وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً)**[40]. فإنّها تتحدث عن العميان لا عن أصحاب البصر الذين لم يروا بعض الحقائق. فبالنسبة لهؤلاء لا مانع من رؤية الحقّ في العالم الآخر، ولذلك يمكننا اعتبارهم من المهتدين.

والخلاصة أنّ الهداية إذا كانت عبارة عن التحرك على الصراط للوصول إلى الحقّ، فهذا الصراط يمكنه أن يوصل الإنسان إلى المقصود سواء في هذا العالم أو في ذاك العالم وبالتالي يحصل هذا الإنسان على السعادة والنجاة في نهاية الأمر.

● **لو لم يكن مخلصاً فهل يصل إلى الحقّ؟**

ــ بلى، ولكن سيلقى مثل هذا الشخص الذي لا يعيش الاخلاص جزاء عدم اخلاصه هذا، ويقول المولوي في توضيح هذا المعنى:

إنّ معبد الرجل الكريم يكرمه

ومعبد الرجل اللئيم يسقمه.

لا جرم أنّ الحقّ خلق هذين المسجدين

فالجنّة لذاك وجنّهم لهذا

يقول إنّ أفراد البشر خلقوا لعبادة الله تعالى وللسجود والخضوع أمام الحقّ، غاية الأمر أنّ بعض الأفراد يتصفون بالجودة ويخضعون للحق من دون ضرب بسياط، والبعض الآخر لا يخضعون إلاّ إذا واجهوا صدمة ووقعوا في أزمة. فيقول مولوي أنّه على هذا الأساس فإنّ جهنّم ستكون معبداً ومسجداً ولكن مسجد اللؤماء بمعنى أنّهم سيسجدون هناك حتماً.

أجل فإنّ انكشاف الحقيقة أو رفع الحجاب سيتحقق في النهاية وعليه فإنّ التعاليم الدينية أحياناً تتزامن مع المشقة والعذاب أحياناً أُخرى لا ليست كذلك. وأحياناً تكون المشقة في هذا العالم وأُخرى في ذلك العالم، وهذا يعني أنّ أكثر الناس مهتدون على أساس التعدد في الحقّ، ولكن الهداية لها مراتب ودرجات كثيرة، وبإمكاننا تشبيه الهداية بـــ «العقلانية»، فالناس يعيشون درجات مختلفة من العقلانية وكلهم من العقلاء بمعنى من المعاني.

أمّا ما يقوله بعض المشايخ إنّ أكثر الناس في الآخرة يمكن أن يكونوا من أهل النجاة إلاّ أنّهم غير مهتدين، فكلام غير صحيح، لأننا نسأل ما هو السبب في نجاتهم؟ فكل نصيب من النجاة منوط بنصيب من الهداية، أي أنّ ما لديهم من الملكات والمعنويات لا يسمح لهم بالذهاب إلى جهنّم سوى المعاندين للحق، وهم كما يقول «ابن سينا» أقلية من الناس، بعض هؤلاء المنكرين يرون أنّ جميع الناس من غير الشيعة هم من أهل النار وهناك من يرى درجة أخف من ذلك ويقول إنّ غير الشيعي إذا لم يكن معانداً فإنّه من أهل النجاة، هنا لابدّ من توضيح السبب الذي جعلهم من أهل النجاة، فلو كان دخول الجنّة والنجاة في الآخرة من العذاب منوطين بالعقائد الحقّة فهؤلاء لا ينبغي

---

40 ــ سورة الإسراء، الآية 72.

أن يكونوا من أهل النجاة أيضاً ولذلك فإنّ قول الطائفة الأُولى التي تقول إنّ جميع غير الشيعة هم من أصحاب النار يكون أقرب إلى الواقع وأصح من قول الطائفة الثانية على هذا الأساس .

● **يمكننا أن نقول إنّهم صاروا من أهل النجاة لعدم عنادهم مع الحقّ، فكل وقت يرون الحقّ يقبلون به وما توصلوا إليه الآن يعتبرونه حقاً. ولكنّهم بمجرّد أن يعلموا بأنّه غير حقّ وأنّ هناك حقاً في طرف آخر يتوجهون إليه. وهذه الحالة من عدم العناد مع الحقّ هي الهداية بذاتها، أي أنّ الهداية تعني روحية قبول الحقّ وعدم العناد مع الحقّ.**

ــ هذا هو الصحيح، وهذه الحالة من القبول والاذعان للحق وعدم العناد معه تمثل بعداً من أبعاد الهداية، وهكذا نصل تدريجياً للمعنى الحقيقي للهداية، فلحدّ الآن كنّا نرى أنّ الهداية تعني المقصد، ولكننا غافلون عن أنّ الهداية هي الجادة والطريق لا المقصد. ولذلك لا ينبغي القول بأنّ الأشخاص المهتدين هم الذين يصلون إلى المقصد فقط «يعني العقائد الحقّة القطعية» بل جميع الأشخاص الذين تحركوا في خط الحقّ والحقيقة لهم حظ ونصيب من الهداية. والعجيب أننا جميعاً نطلب من الله تعالى أن يهدينا إلى «الصراط المستقيم» ومع ذلك نغفل عن أنّ الهداية هي الجادة والطريق لا أنّها عبارة عن مجموعة أفكار تستوطن الذهن.

القرآن الكريم يتحدّث بصراحة عن «الهوى» في مقابل الهدى ويقول: (**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ**)[41]. إذن فهناك طريقان: طريق الهوى وطريق الهدى، وكل إنسان يتحرك في سلوكه وعمله بعيداً عن الأهواء والميول الفاسدة والرغبات الدنيئة فإنّه يسير في جادة الهدى، هذه هي الحقيقة فقط، وهذا الطريق هو الذي سيوصل الإنسان في هذا العالم أو في ذاك العالم إلى النجاة والسعادة.

إنّ الأنبياء بيّنوا للناس مصاديق مختلفة لنفي الهوى، فالأشخاص الذين عثروا على هذه المصاديق «كلّها أو بعضها» بدون أنبياء وسلكوا في هذا الطريق فهم مهتدون قطعاً، لأنّ شخصية النبي لا تتدخل في هذا المقام، فالأمر الذي له دخل وارتباط في هذه المسألة هو التعاليم، وهذه التعاليم قد يجدها أي إنسان سلك هذا الطريق. إنّ الشخصيات في دائرة الأديان أُمور عرضية الأصيل بالذات هو التعاليم والرسالة. طبعاً فإنّ أكثر الناس يحتاجون إلى نبي ولا يستطيعون سلوك طريق الهدى من دون نبي.

● **إذا كانت مقولة التعددية صحيحة، إذن لماذا ندعو الآخرين لديننا ونمارس مهمّة التبليغ للدين الحقّ؟ وماذا سيكون مصير الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطلب الشهادة في سبيل الله وأمثال ذلك؟**

ــ حسناً لنفرض أنّ مقولة التعددية باطلة وأنّ موقفنا من الأديان هو المذهب الانحصاري، ولكن هناك بعض الانحصاريين الكرماء يعتقدون بأنّ الآخرين وإن لم يكونوا مهتدين فإنّهم من أهل النجاة. هنا أسأل هؤلاء الأشخاص: لماذا تلتزمون بالدعوة والتبليغ إلى الدين؟ ولماذا تقولون بالجهاد والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن

41 – سورة الجاثية، الآية 23.

المنكر؟ أليس هؤلاء الأشخاص من أهل النجاة؟ أليس هؤلاء غير معذبين في الآخرة؟ ستقولون إننا نسعى لنقلهم إلى مراتب أفضل وندعوهم للصعود في مراتب الكمال أكثر، ولكنّ هذا العمل غير واجب وغير ضروري، غاية الأمر أنّه عمل حسن ولكنّ تركه لا يعتبر حراماً ورذيلة. وعليه فسواءً كنتم انحصاريين وترون أنّ الآخر من أهل النجاة، أو كنتم ترون الآخر مهتدياً ومن أهل النجاة فعلى كلا الحالين لابدّ لكم من الاجابة عن هذا السؤال، فهو سؤال مشترك الورود وعلى كلا الطرفين الاجابة عنه.

بيدَ أنّ النقطة الأهم هي أنّه على رأي القائلين بنجاة غير المعاندين للحق تكون الطرق المستقيمة للنجاة كثيرة واقعاً ويستطيع الإنسان بلوغ النجاة من أحدها، كما أننا نرى ونعلم بوجود عشرات الطرق والمذاهب التي يكون فيها أتباعها من المعذورين ومن أهل النجاة أيضاً، وهذا هو عين البلورالية.

أما الجواب الحلي لهذه المسألة فهو أنّ كل إنسان في النهاية يتعلق قلبه بشيء من موقع العشق ومن خلال الدليل، فهو يرى حسنات ذلك الشيء وجمال ذلك المعتقد بما لا يراه في مقبولات ومعتقدات الآخرين. ولذلك يميل إلى عرض ما لديه من معتقدات جميلة على الآخرين، أي تكون دعوته بمثابة العرض على الآخرين فقط. وحاله حال الرّسام الذي يعرض لوحاته الجميلة على الناس، فإذا قلنا أنّ البلورالية حاكمة على عالم الفن والشعر، فهل معنى ذلك أن لا يقدم حافظ أو مولوي ديوانه للناس ولا يعرض انتاجه الفني على الآخرين؟ إنّ الجميع يتحركون نحو الجذب والانجذاب، فالبعض يغلب عليهم حس المعشوقية والآخر حس العاشقية، فلنترك سوق العاشق والمعشوق حاراً وفاعلاً. ففي هذه الأجواء يحصل كثير من الناس على الكثير من الأشياء، وعالم الدين مثل هذه العوالم، أي عالم الجذب والانجذاب وعرض أشكال من الجمال والطهر والنقاء.

وأُضيف هنا أنّ التعددية لا تعني أنّ جميع الاطروحات والمعتقدات على حق ولذلك ربّما تتضمن الدعوة افشاء الباطل وازاحة اللثام عن الحقيقة.

● **ربّما يجد السائر في طلب الحقّ أشياء أفضل أو يتعلم من الآخرين تعاليم أفضل وبالتالي يمكنه عرض الفكرة بشكل أفضل.**

ــ نعم هو كذلك، ولكن حسب الظاهر أنّ أغلب الناس يتصورون أنّ دليل وجوب الجهاد هو تطهير العالم من جميع الأديان وابقاء واحد منها ليكون جميع المؤمنين أُمّة واحدة. ولكن مثل هذه الجهاد لا يجد مكاناً في مقولة التعددية، فإذا كان غير المعاندين من أهل النجاة أيضاً، طبقاً لما تقدم من رأي بعض المخالفين للتعددية، إذن لماذا يجري إلغاؤهم وحذفهم؟

ويقول بعض المخالفين: إننا إذا قلنا بالتعددية الدينية فلا يبقى يقين في قلوب المؤمنين بصحة وحقانية دينهم، وهذا الكلام عجيب وقد يخدع العوام من الناس، حيث نتساءل: ألا يوجد نزاع وصراع بين الناس في مجالات أُخرى من الحياة؟ ألا يتقاتل الناس من أجل الوطن؟ إنّ أكثر أشكال الحرب والدفاع تحدث بين الناس من موقع الدوافع الغريزية والعاطفية، والجميع يعلم بأنّ لكل قوم وطناً خاصاً ولهم الحقّ في الدفاع عن وطنهم ولهم الحقّ في

حبّ وطنهم أكثر من الأوطان الأُخرى، ومع فرض قبول أوطان مختلفة «البلورالية الوطنية» فإنّهم يضحون بأنفسهم من أجل وطنهم. فلماذا لا يسمح بهذا الأمر في عالم الأديان؟

يجب دفع المعتدي على أيّة حال، فجواب السلام سلام وجواب السلاح سلاح. مضافاً إلى أنّ مقولة التعددية بإمكانها رفع الكثير من أشكال النزاع وحالات الصراع العقيمة والتافهة، وهذا الأمر جميل جدّاً ولكننا فعلاً لا نتحدث عن معطيات التعددية. وأمّا قولهم «إنّ الأنبياء كانوا يمارسون الدعوة والتبليغ لدينهم ولم يكونوا يعترفون بالتعددية الدينية فهو كلام صحيح، ولكننا لم نتحدث هنا من موقع النبوة، فالكثير من أعمال النبي لا ينبغي لنا فعلها، فالنبي يقول: صلّوا عليَّ. ولكننا ليس لدينا الحقّ في أن نقول: صلّوا علينا. والنبي أمر المسلمين بالجهاد الابتدائي «من أجل إدخال غير المسلمين في الإسلام» ولكننا لا يحق لنا ذلك طبقاً لرأي المشهور من الفقهاء، أو مثلاً يحقّ للنبي الزواج من أكثر من أربعة ولا يحق لنا ذلك، وأزواج النبي لا يحقّ لهنّ الزواج بعد وفاة النبي وغير ذلك، على أيّة حال فالنبي يتميز بأحكام خاصة لا يحق لاتباعه العمل بها. فنحن عندما نقف خارج الأديان ونصل إلى مقولة التعددية ينبغي علينا العمل بمقتضياتها، وقد جاء النبي ليضيف ديناً آخر على الأديان الموجودة، ونتيجة هذا الأمر هو تفعيل تنور التعددية الدينية، والآن نحن وهذا التنور الحار وما إذا كنّا نعترف به أو لا نعترف.

لا ينبغي أن نغفل عن هذه الحقيقة، وهي أنّ مجيء الأنبياء في أجواء العالم البشرية يشبه إلى حدّ كبير نمو الأشجار المختلفة التي تتميز كل واحدة منها بثمرة معينة وطعم خاص، فالأنبياء شيدوا لنا هذا البستان ولا يعقل أن تكون في البستان شجرة واحدة.

● **إنّ النموذج الذي تطرحونه يقوم على أساس الحقّ المقيد، وبالتالي نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الإنسان مقدم على العقائد لا العقائد على الإنسان، وطبقاً لهذا المبنى لا يمكن قتل إنسان بسبب عقيدته الباطلة أو اجباره على اعتناق عقيدة معينة، أي أنّ التعددية ستوصد الباب أمام مثل هذه السلوكيات والأحكام.**

ــ إنّ هذه الأحكام إجتهادية بأجمعها، ويقوم هذا الاجتهاد في ظل مبان واصول كلامية وانثربولوجية وغيرها. فلو أنّ الفقيه كان يرى صحة مباني التعددية فإنّ ذلك يمنحه القدرة على استنباط أحكام اجتهادية جديدة.

● **لقد تحدثنا عن الكثرة المعلّلة والكثرة المدلّلة «المستدلة»، ولا بأس بالحديث عن الكثرة المؤولة أو تعددية فهم المتون والنصوص الدينية.**

ــ اسمح لي أن أضيف هذه النقطة لبحث «الهداية» السابق، وهي أنّ البعض يقول إنّ اسم الهادي لله تعالى لا يستلزم أن يكون أكثر الناس مهتدين، لأنّ الله تعالى عرض الهداية من خلال ارساله الأنبياء والكتب والسماوية، فاختار بعض الناس الدين الإلهي وأعرض عنه البعض الآخر.

والخلاصة أنّ بعض الناس «ولو كانوا أكثرية» لو بقوا على الضلالة فهذا لا يعني قصوراً أو تقصيراً من قبل الله تعالى ولا يتنافى مع كونه هادياً.

وفي الجواب نقول: هنا وقع الخلط بين الاختيار والانتخاب. فالمقلّدون الذين يشكلون أكثرية المتديّنين قبلوا بالدين من موقع التقليد وبدافع من جبر المحيط، أي كان إيمانهم من موقع العلّة لا الدليل، فهم مختارون ولكن لا

يعيشون حالة الانتخاب، لأنّه لا يوجد أمامهم أشكال متنوعة من الدين لينتخبوا أحدها، وعلى فرض وجود أديان ومذاهب متنوعة أمامهم فإنّهم لا يمتلكون القدرة والفرصة على الانتخاب، فالتدين الذي عليه العوام هو تدين جزمي، قشري، معلول، وغير انتخابي. وبما أنّه كذلك فالضالين منهم لم يسلكوا طريق الضلالة باختيارهم و لم ينتخبوا المذهب الباطل من موقع الإرادة الحرة، وبالتالي فهم محرومون من الهداية، وهذا هو الذي يتنافى مع كون الله هادياً. لنفرض أنّ بعض الأشخاص قاموا بعد رحلة النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) بتحريف دينه، ولنفرض أنّهم قاموا بذلك العمل من موقع الاختيار، ولكن ماذا عن مصير سائر المسلمين؟ ما معنى أن يقال إنّ عامة المسلمين أعرضوا باختيارهم عن الحقّ؟ على سبيل المثال، يوجد 900 مليون مسلم سني وقد اعتنقوا المذهب السني باختيارهم، فهل أنّهم عرفوا الحقّ ولكنّهم لم يذعنوا له طواعية؟ هذا كلام مجانب للصواب والانصاف. الواقع أننا لو قبلنا بقاعدة اللطف، ولو قبلنا أنّ الله تعالى يسمّى بالهادي، وإذا لم نحصر الهداية إلى الحقّ بإطار عقائدنا التي نلتزم بها، فإنّ اسم الهادي لله تعالى سيكون فاعلاً وسينشر اجنحته على جميع أرجاء العالم وسيكون لكافة الناس نصيبهم من الهداية الإلهية وسيكون أكثرهم من أهل النجاة، وتكون نجاتهم نابعة من هدايتهم، فلو لم يبلغوا المرتبة التامة من الهداية في هذا العالم فسوف تتحقق لهم هذه الهداية في عالم آخر. وعلى هذا الأساس يكون مدلول اسم الهادي لله تعالى هو ما ذكرنا، وليس من السليم أن نقول بأنّ الناس يعيشون عنصر الاختيار التام، فلو سلكوا طريق الضلالة فهم مقصّرون. كلا ليس هذا صحيحاً اطلاقاً.

● **على هذا الأساس لا يوجد لدينا إنسان غير مهتدي في هذا العالم...**

ــ كلاّ، فهناك أشخاص غير مهتدين، وإذا أردنا البحث في أسماء الله على المستوى «الفلسفي» فينبغي القول بأنّ هذه الأسماء متجلّية بالحد الأكثر. ولكن هناك موارد قليلة بخلاف ذلك. مضافاً إلى أنّ اسم «المضل» هو أيضاً من الأسماء الإلهية وله مظاهر وتجليات في عالم الواقع. ولكنه اسم تبعي وطفيلي ولا يتحقق إلاّ في ظل اسم الهادي «كما يرى ذلك العرفاء».

والآن نتحدث عن «الكثرة المؤولة» أنتم تعلمون بماهية النزاع بين كانت وشوبنهاور، فكانت يعتقد بأننا لا نصل إلى الواقع اطلاقاً ولا طريق لنا إليه، بل كل ما نجده ونعتقد به فهو من الظاهر «فنومن» فقط. وفي مقابل ذلك يرى شوبنهاور وجود علاقة بين النومن والفنومن، أي بين الواقع لذاته والواقع المتجلي لنا، فهذان الأمران لا ينفصلان عن بعضهما «وهو فرض معقول جدّاً» ويرى شوبنهاور أنّ النومن «طبقاً لما تحكي عنه الظواهر الفنومانات» قبيح جدّاً، أي أنّ عالم الواقع قبيح ومخيف جدّاً، ولهذا تحرك شوبنهاور على مستوى إجراء عملية تجميل لهذا الواقع القبيح. وهذه النقطة أساسية جدّاً، فأنا أرى أنّ الرابط بين العلم والفلسفة المتيافيزيقية كذلك، فالعلم يهتم بالظواهر، والفلسفة الميتافيزيقية تدّعي إمكان وصولها إلى الواقع وصيد الماهيات والذوات بصورة مباشرة. ولهذا يجب القول بوجود علاقة معينة بين العلم والفلسفة، فلو قلنا أنّ العلم عبارة عن بيان أحكام الظواهر المستوحاة بالمنهج العلمي، وإذا قلنا إنّ الفلسفة عبارة عن بيان ما ينكشف للإنسان من أحكام الواقع بالمنهج

الشهودي الظاهراتي، ففي هذه الصورة لا يمكن القول بوجود تقاطع بين العلم والفلسفة. بل هناك علاقة وثيقة بينهما، وبشكل عام لابدّ من وجود رابطة بين مقام الثبوت والإثبات.

أُريد أن أخرج من هذا البحث بنتيجة ، وهي أننا لو قلنا أنّ بعض المسائل الاعتقادية جدلية الطرفين، أي أنّ العقل يصل واقعاً إلى طريق مسدود في بعض المسائل بحيث يجد نفسه في مواجهة رأيين متناقضين بحيث لا يمكنه أبداً إثبات صحة وحقّانية أحد الطرفين وترجيحه على الآخر «وهو مقام الإثبات»، وبالتالي نخرج بهذه النتيجة وهي أنّ مقام الواقع أو نفس الأمر أو مقام الثبوت بدرجة من التعقيد بحيث إنّ العقل يجد نفسه في دوامة من الإشكاليات، ولا ينبغي أن نقول عندما يقع العقل في هذه الدوامة أنّ الواقع سليم وغير معقد. إنّ الذات المقدّسة، وهي الواقع الحقّ، محيّرة، وتختلف عن الواقعيات والحقائق الأُخرى، وبالنسبة إلى النص فالمسألة واضحة جدّاً، فالنص في حقيقته أمر مبهم وغامض ويحتمل عدّة معان مثلاً نقرأه في هذه الآية: (**وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ**...)[42]، حيث يقول العلاّمة الطباطبائي في تفسيره الميزان في ذيل هذه الآية أنّها تحتمل مليون ومائتين وستين ألف معنى، إذن فنحن نواجه في مقام الفهم «أو الاثبات» تعدد المعاني للنص، وهنا ينبغي القول بوجود علاقة بين مقام «الثبوت» ومقام «الاثبات» فهذا التنوع والتعدد العجيب يحكي عن أنّ السياق والبنية للمتن في حدّ ذاتها غير متعينة وتفسح للمتمظهر في معان عديدة ومختلفة.

فنحن نواجه في عالم المتن نوعاً من عدم التعيّن الذاتي والواقعي، بمعنى أننا حتى لو قبلنا مقولة الفلاسفة في باب الوجودات الخارجية من أنّ «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» ففي عالم المتن لا يمكن قبول هذا المدعى، وأحد أدلة عدم قبولنا هو ما تقدم آنفاً. إنّ ورود المجاز والتمثيل والأمثال في لسان النص ليس عن عمد أو قرار مسبق بل إنّ لغة النص تقتضي ذلك، لا أنّ عدم المجاز ممكن في دائرة النص وأنّ علماء البيان والتفسير فسحوا المجال لورود المجاز في الخطاب الديني.

وهكذا الحال في مسألة ابهام النص، فلا أحد بإمكانه إزالة الستار عن الإبهام والغموض الذاتي للنص. فعالم المعنى أساساً وبالذات هو عالم التعددية ولا يمكن حصر المعنى في واحد إلاّ نادراً. فالتعددية تمثل القاعدة الأساسية في معنى النص، والمعنى الصحيح المستخرج من النص إنّما يحصل عليه الإنسان فيما إذا تحرك على مستوى تنقيح أساليب فهم النص بما في الوسع والطاقة «الوسع في معرفة المنهج والطاقة العقلانية» لا أنّه يصل إلى المعنى الواقعي للنص، لأنّ المعنى الواقع لا وجود له، والمعاني الصحيحة متعددة، وربّما توجد بعض المعاني الغريبة عن النص ولكنّ هذا لا يعني أنّها غير صحيحة حتماً. أجل فالمحدوديات الدنيوية في النص لا تقبل أي معنى حتى لو كان اعتباطياً، ولكن في نفس الوقت فالنص ليس له معنىً واحد بالضرورة.

إنّ «الحقّ» في عالم النصّ ليس بمعنى التطابق مع نيّة المؤلف، فالمؤلف في صياغته للخطاب اختار ألفاظاً معينة لافادة معنىً معين، وأحد المعاني ما فهمه هو واختاره من بين المعاني الأُخرى، وإلاّ فهناك معان أُخرى موجودة في

---

42 - سورة البقرة، الآية 102

النص، فلو كان المؤلف مطلعاً على حقيقة أنّ النص يستقل عن نيّة المؤلف ومراده فسوف لا يتهم أحداً بسهولة بعدم الفهم أو نقصان العقل، فهنا يختلف مفهوم الهداية والضلالة عن سائر الموارد.

ولا يختص مورد البحث بالنص المكتوب فقط، بل يتسوعب كل نظام من العلائم والسياقات التي ليست من جنس الدليل لإثبات المدعى، ولا من جنس العلّة لايجاد المعلول، بل من جنس السيماتيك والعلائم لغرض الفهم والكشف، هذه العلائم أو الإشارات قد تكون في التجارب الدينية، أو في عالم الرؤيا أو في جو الأفعال الإلهية أو الآيات الشريفة في النص الديني وأمثال ذلك.

إنّ الكشف عن الواقع من خلال أدوات السيمياء والرموز يفتح الباب على مقولة التأويل «الهرمنيوطيقي»، وهنا نصل لا إلى الفهم المعلّل، ولا إلى الفهم المدلّل، بل إلى الفهم المؤول الذي يعني أنّ التعددية فيه ذاتية وغير قابلة للانفكاك والاجتناب.

● **يمكن أن يقال إنّ الإنسان وبسبب محدودية إمكاناته لا يستطيع اكتشاف المعنى الحقيقي للنصّ، ولكنّ الله تعالى وهو القادر المطلق يمكنه إلقاء المعنى المراد من النصّ في ذهن القارىء، وبالتالي ينتفي ما يقال عن عدم تعين المعنى للنصّ.**

ـــ **أولاً**: نحن نرى عملاً أنّ هذا الأمر غير متحقق، فلو كان الله تعالى يتحدث مع الناس بهذه الدقّة فى العبارة فلا ينبغي أن تكون في القرآن الكريم آيات تحتمل «مليون ومائتي ألف» معنى ولكنّنا نرى تحقق هذه الحالة، ولو قيل إنّ الله تعالى يريد هذه المعاني وتكون آياته حمّالة وجوه متعددة ولكنّه في موارد أُخرى لا يريد ذلك فإننا نواجه في هذه الصورة ادّعاءً لا يقبل الابطال; أي لا يعلم فيما لو كان باطلاً كيف نفهم بطلانه، وبذلك يوصد الطريق أمام كشف الخطأ.

ثانياً: يمكننا القول في نقض هذا المدعى إنّ الشرور موجودة في الطبيعة، ويعترف الفلاسفة بأنّ وقوع الشرور في هذا العالم إنّما هو بالعرض والتبع لا بالذات، وهذا الأمر ناشيء من قصور المادة لا من عجز وضعف قدرة الباري تعالى، بمعنى أنّ الله تعالى أبرز الخلائق في حال وجود لوازم ومقتضيات لا تنفك عنها، وهذه اللوازم غير القابلة للإنفكاك ظهرت على شكل شرور وأعدام ونقائص، ونفس هذه الواقعة تسري في مورد النص والخطاب الديني، فهنا يستخدم الله تعالى أدوات تتضمن نوعاً من عدم التعين ولا تنفك عن الابهام الذاتي حتى في صورة أنّ المستخدم لها هو الله تعالى.

النتيجة أنّ قدرة الله تعالى منزّهة عن النقص والضعف، نحن الذين نواجه محالاً منطقياً أو عقلياً ليس له حلّ، وقدرة الباري تعالى لا تتعلق بالمحالات لأنّها لا تمثل شيئاً ماهوياً.

● **إذن، فينبغي القول بالنسبة للنصوص المقدّسة أنّ معنى النص يتطابق مع مراد المؤلف، أي أنّ المعاني الكثيرة بالقوة للنص مرادة للباري تعالى بالجملة.**

ـــ نعم، فإنّ الله تعالى يعلم أنّ الوسائل والأدوات التي يستخدمها في آليات الخطاب الديني تحتمل معاني متعددة ويستفيد الناس من معانيها المختلفة، ولذا يجب القول إنّها جميعاً مرادة ومقصودة للباري تعالى، ولو قلنا إنّ الله تعالى

قد كلّف الناس بتحصيل «المراد الواقعي» له من النص فإنّه تكليف بما لا يطاق، لأنّ اللغة في نفسها لا تتحجم في معنىً واحد، وببيان فلسفي: إنّ النص يعيش بالقوة و لم تتحقق له الفعلية، وهذه القوة تقبل صوراً ومعاني كثيرة متعددة.

● **بغض النظر عن الشواهد «الاستقرائية» هل يمكن إقامة دليل عقلي على عدم تعين النص؟ الواقع أنّ وجه الاختلاف بينكم وبين المنكرين هو أنّهم يقولون بإمكانية الكشف عن مراد المتكلّم وأنّ المتكلّم له مراد واحد من كلامه، وأنتم لا تقبلون بهذا المبنى وتصرون على أنّ النص غير متعين بالذات، ولذلك يحتمل معان مختلفة، فهل يمكنكم إقامة الدليل على هذا المبنى الفلسفي في دائرة «الالسنيات»؟**

ــ إنّ دليلي العقلي هو ما تقدم من العلاقة بين مقام «الثبوت» و«الاثبات».

● **ولكن حسب الظاهر أنّ الدليل الذي ذكرتموه لا يثبت المدعى، فالكثرة في مقام الإثبات يمكنها أن ترشدنا إلى الكثرة في مقام الثبوت لا أنّها مثبت لها، أي أننا عندما نواجه كثرة في مقام الإثبات «الفهم» فأحد الفروض المحتملة أن نقول إنّ النص في مقام الثبوت يحتمل الكثرة أيضاً، ولكنّ الكثرة في مقام الإثبات لا تتنافى حتماً مع فرض الوحدة في مقام الثبوت.**

ــ لابدّ أن نقوم في مقام إثبات هذه الكثرة بعرض «أفضل تبيين على مستوى الاستدلال»، فنحن نواجه موارد ومصاديق كثيرة جدّاً للنصوص «البشرية أو المقدّسة» تحتمل معانِيَ كثيرة، ولعل أقوى حدس أو بيان لهذه الظاهرة أنّ النص بنفسه يحتوي على الابهام واللاتعين الذاتي في المعنى.

● **هناك تبيين آخر لهذه الظاهرة وهو أنّ نقول إنّ هذه الكثرة ناشئة من تنوع أذهان القرّاء للنص.**

ــ وهذا أيضاً يؤدي بنا إلى المطلوب، فالمعنى يعني المعنى الذي نفهمه من النص، فتنوع الأذهان يعني تنوع الرصيد الذهني، والرصيد الذهني يمثل مسبوقة لفهم المعنى، ولذلك فإنّ تنوع الأذهان بالنهاية يعود إلى تنوع المعاني المأخوذة من النصّ في الذهن، وأساساً فإنّ مجرّد كون الأذهان مختلفة وتستنبط معانِيَ مختلفة من النصّ يعني أنّ النصّ لا اقتضاء له بالنسبة إلى المعاني الكثيرة حيث تجد طريقها إليه، وهذا هو المطلوب.

* * *

المقالة الثالثة

تجديد الإيمان

تجديد الإيمان[43]

1 ــ بما أنّ هذه الأيّام من شهر ذي الحجّة تصادف أيّام عيد الاضحى المبارك، قررت أن أتحدث بعض الشيء عن العيد والتعيّد، وقد ذكرت في بحث سابق ما يتعلق بهذا الموضوع بالتفصيل، ولذلك أكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ عيد الأضحى يعني أن يقدّم الإنسان فدية لله تعالى ويشعر في نفسه أنّه مستعد للتضحية في هذا الخط، فتقديم الهدي والقربان في الواقع يعكس حالة التضحية بالنفس وتقديمها قرباناً لله تعالى في عملية تجاوز الذات، وسحق الجواذب الغريبة وتطهير القلب من الرذائل وكنسه من أوساخ الأنانية وتنقيته من النوازع الرخيصة وبذلك يكون الإنسان مستعداً لتفويض أمره إلى مالكه وارتداء حلّة جديدة وهوية جديدة، هذه الهوية الجديدة هي في الواقع عيد الإنسان. لأنّ العيد يعني التجديد، وتقديم القربان بدوره يحكي عن العزم الراسخ لتجديد الذات، فالتجديد من الخارج لا يعني عدم التجديد في الباطن بل إنّ الإنسان يتحرك باختياره لاستقباله ويعطي شيئاً ليأخذ شيئاً آخر، وفي أثناء هذا الأخذ والعطاء يتحقق العيد له. ولهذا السبب يرى العرفاء أنّ جميع الأعياد تتضمن خصوصية عيد الأضحى، فعيد الأضحى رمز للعيد الواقعي لأنّ الإنسان في هذا العيد يعقد العزم على التضحية بالغالي والنفيس، عيد الأضحى يعني عيد تجاوز الذات، وهذا التجاوز للذات عين التجدد والتعيد. وكذلك يحكي عن حالة الاقتداء بسنّة إبراهيم. إنّ سيرة إبراهيم مرآة لأكبر عملية خضوع وتسليم من جهة المخلوق بالنسبة للخالق، وأفضل وقت وأحلى فرصة تسنح للإنسان عندما يتحقق للإنسان حالة الوصال. عندما يعيش الشخص مدّة طويلة في حسرة اللقاء وبانتظار الوصال ثم بدون توقع مسبق يصل إلى مطلوبه ومعشوقه ويعيش البهجة ويغرق في أجواء السرور بذلك الوصال، فهنا يتحقق العيد.

إنّ دواوين العرفاء كحافظ الشيرازي تحكي من ألفها إلى يائها حالة الفراق والوصال، والشخص الذي يقبع مدّة طويلة في أجواء الحزن ويعيش تحت ضغط الفراق وينتظر شمس الوصال فإنّ العيد يتمثل له بالوصول إلى المطلوب، وبالطبع فهذا المعنى للعيد يجتمع مع المعنى السابق الذي ذكره المولوي عن العيد، كذلك التجاوز للذات والفناء في المحبوب هو عين الاتصال وتحقق الوصال معه.

2 ــ إنّ التجدد يقترن دائماً مع التعيد، ولكل إنسان نوع من التجدد. فأفراد البشر يعيشون تجربة التجدد بما يتناسب مع خصوصياتهم، فالتجدد للشخص الثري عبارة عن تجديد البيت ومحل التجارة وأمثال ذلك، وإذا قلنا إنّ

---

43 - محاضرة الدكتور سروش في مجموعة معرفت ــ 1998 م ــ وطبعت في كتاب «بسط تجربة نبوي» للمؤلف.

أهم خصلة للمؤمن هي «الإيمان» ففي هذه الصورة يكون عيد المؤمنين هو تجديد إيمانهم، ولابدّ من التدبر في مفهوم تجديد الإيمان لنرى هل هذا الشيء بصورته الذهنية والخارجية، أو التصورية والتصديقية ممكن أم لا؟

نحن نعتقد عادة بأنّ الإيمان أمر ثابت، ونعتقد بأنّ الإنسان عندما يعتقد بشخص أو عقيدة فإنّه يجب أن يعيش الإيمان الثابت بدون تغيير، فالتغيير مراد لضعف الإيمان. وفي المقابل نحن نعتقد بأنّ أحوال الإنسان من حيث الحزن والفرح، والغضب والهدوء وأمثالها تتغير باستمرار، ولكننا في نفس الوقت لا نستسيغ مثل هذا التغيير في دائرة الإيمان ونعتبر أنّ الثبات والسكون في الإيمان فضيلة من الفضائل. وفي نظر الكثير من المؤمنين أنّ تجديد الإيمان يعني أنّ يقوم الإنسان بتبديل دينه واختيار دين آخر، أو يخرج من أجواء الإيمان إلى أجواء الكفر، ولكنّ تجديد الإيمان لا ينحصر بهذا المعنى السلبي بل له معنىً إيجابي أيضاً، وهذا المعنى هو الذي نلفت الأنظار إليه، فلعل عيد الفيلسوف يتمثل باكتشاف نظرية فلسفية جديدة وصياغة رؤية جديدة عن العالم، ولكن العيد للمؤمن لا يكون إلاّ إذا خلق تحولاً في إيمانه وجعله جديداً وحياً، ولابدّ من توضيح عملية هذا التحوّل.

إنّ بعض المتكلمين القدماء كانوا يعتقدون بأنّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقيصة خلافاً لظاهر الآيات القرآنية التي تؤكد أنّ الإيمان يتعرض للزيادة والنقصان، وأنّ الزيادة والنقصان من عوارض الإيمان وإلاّ فإنّ ذات وجوهر الإيمان لا تقبل الزيادة والنقصان، والسبب الذي دعا هؤلاء المتكلّمين لاصدار هذا الحكم أنّهم رأوا الإيمان واليقين بمعنىً واحد. ففي نظر هؤلاء المتكلمين إنّ الأمر الذي يقبل الزيادة والنقصان هو الشك والاحتمال، وأمّا اليقين بالله تعالى أو النبي فلا معنى للزيادة والنقصان فيه.

فلو كان هناك «يقين» فسيبقى ثابتاً في حالة اليقين، وإن كان هناك يقين صوري ففي هذه الحالة يقبل النقصان والزيادة والضعف والزوال، ولا شك، طبقاً لهذا التعريف، في ثبات عنصر الإيمان بهذا المعنى. وعلى هذا الأساس يرى هؤلاء المتكلمون ورود «العيد» في كل شيء سوى في الإيمان. ومن جملة المشاكل التي يواجهها هؤلاء المفكّرون هي أنّ كلماتهم لا تتطابق مع المفاهيم القرآنية وظواهر الآيات الشريفة، فهناك آيات قرآنية كثيرة تتحدث عن زيادة الإيمان ونقصانه، من قبيل قوله تعالى: (**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**)[44]، ويتحدث القرآن الكريم كذلك عن حالة الكفر وأنّه قابل للزيادة أيضاً، حيث يتحدث القرآن عن «مرض القلب» الذي هو من لوازم الكفر ويقول: (**فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً**...)[45].

فإذا أخذنا بنظر الاعتبار المفهوم الدعائي من هذه العبارة فسيكون المعنى: ليزدادوا مرضاً.

وهناك موارد أكثر وضوحاً ودلالة من هذا المورد، فالقرآن يقرر حقيقة أنّ بعض الناس في عين كونهم يمتلكون اليقين إلاّ أنّهم يتحركون من موقع الانكار وعدم الإيمان:

---

44 - سورة الانفال، الآية 2.

45 - سورة البقرة، الآية 10.

(**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً**...)[46]، وعلى هذا الأساس فإنّ انكار هؤلاء الملحدين في عين يقينهم بالحق يحكي عن وجود هذه الظاهرة كما تعكسها ظواهر الآيات القرآنية. ولذلك لا يمكننا القول بتساوي الإيمان مع اليقين العلمي أو اليقين الفلسفي، وأنّ الكفر بمعنى زوال هذا اليقين. وطبعاً فالإيمان لا يتنافى مع اليقين بل قابل للجمع معه، ولكنّ تحويل الإيمان إلى اليقين والقول بترادف المعنى ليس أمراً دائمياً.

3 ــ هناك سؤال يواجه المتكلمين منذ قديم الزمان، وهو: ما هو تعريف الإيمان وما معناه؟ هل يمكن القول مثلاً إننا نؤمن بأنّ الأرض كروية؟ أي هل يمكننا اطلاق كلمة «الإيمان» على هذا المورد، أو أنّه يختص في موارد معينة كوجود الله أو الآخرة والنبوة وغيرها من العقائد الدينية؟ وماذا يحصل في واقع الإنسان ومحتواه الباطني ليكون مؤمناً أو كافراً، وماذا يصنع الإيمان بالإنسان؟ هل يعمل على تغيير ذهنه، أو تغيير أعماق وجوده؟ هل أنّ الإيمان يعمل على مستوى القلب أو الدماغ؟...

هذه الأسئلة تطرح دوماً على بساط البحث الديني، إلاّ أنّ المتدينين في المجتمع الديني يعيشون عادة الإيمان الوراثي ولذلك لا تبرز هذه الأسئلة في أجوائهم إلى العيان، ولكن إذا نظرنا إلى الإيمان والمجتمع الديني من خارج دائرة الدين فسنواجه مثل هذه الأسئلة المهمّة. الواقع أننا إذا قلنا إنّ الإيمان من جنس العلم واليقين الفلسفي ففي هذه الصورة سنعيش حالة الانفعال المحض أمامه، وهذا الانفعال يتنافى مع اختيار الإيمان، لأنّ اختيار الإيمان يعني أنّ الشخص يتحرك من موقع الاختيار والوعي ويؤدي عملاً معيناً، فالإيمان هنا يعني الفعل لا الانفعال. فنحن بإمكاننا أن نعيش الانفعال في مقابل حوادث الحياة والظواهر الحسية، مثلاً لا يحتاج قبول ظاهرة الليل والنهار إلى وجود عزم وإرادة في الإنسان، فالليل والنهار يفرضان نفسيهما علينا ويخلقان فينا اليقين بوجودهما، فنحن في مقابل هذه الواقعيات «منفعلين» ونلعب دور المتقبل، كما يجد الإنسان في نفسه حالة الضحك مقابل النكتة اللطيفة حيث يضحك بدون اختيار، فالضحكة تحدث بسبب النكتة وبنحو عفوي لا أننا نتأمل النفع والمصلحة في البداية ثم نضحك، وهكذا الحال في حالة البكاء والحزن، فهذه الإدراكات لها صفة الانفعال، مثلاً إذا قام الاستاذ بتوضيح مسألة معينة، فلو أننا انتبهنا لكلامه وركزنا أذهاننا على ذلك الموضوع فسوف نفهمه تلقائياً، ففهمنا أو عدم فهمنا لذلك الموضوع لا يحتاج إلى إعمال إرادتنا، فلا يمكننا استعمال الإرادة في عدم فهم مسألة واضحة أو موضوع جلي.

وهكذا الحال في مسألة التغذية، فعندما نتناول الطعام تخرج المسألة عن إرادتنا، فهضم الغذاء ليس عملاً إرادياً، عندما أقول: «أنا أشك» أو«أنا أضحك» فإنّه تعبير غير صحيح، لأنّ هذه الأعمال لم تصدر منّي عن قصد وإرادة، فهي سلوكيات انفعالية تصدر منّي بدون إرادة الفعل، فالأولى أن أقول: إنّ الضحك ملكني، أو إنني ابتليت بالشك، لأنّ الشك داهمني على حين غفلة و لم يكن لي قصد وإرادة في حدوثه. هذه المسألة من المسائل المهمّة التي بحثها «ويت گنشتاين» بحثاً واسعاً. فالكثير من الأُمور وإن كانت بلحاظ القواعد اللغوية تدخل في دائرة الأسماء ولكنّها

---

46 – سورة النمل، الآية 14.

في الواقع ليست اسماء لاشياء وليس لها مسمّى، أو أنّ الكثير من الكلمات من حيث القواعد هي أفعال، ولكنّها في الحقيقة ليست أفعالاً لفاعلين، مثلاً «العلّة» بالنظر الدستوري اسم ولكنّ ويت گنشتاين يعتقد بأنّ «العلّة» ليست اسماً لأي شيء في العالم الخارجي وليس لها مسمّى، وبتعبير علماء الاصول أنّها معنىً حرفي، وهكذا كلمة «فهم» فإنّها بلحاظ القواعد الصرفية فعل، ولكنّها ليست فعلاً في الواقع بل انفعال، وهو عبارة عن حادثة حولناها إلى فعل صرف وافتخرنا بصدور هذا العمل منّا; يقول عبيد زاكاني: إنّ أحد أهالي قزوين كان قادماً من خوزستان، فقيل له: ما كنت تصنع هناك؟ فقال: كنت أتعرق «لشدّة حرارة الجو هناك» فهذا الكلام قد يكون مضحكاً، لأنّ التعرق ليس فعلاً يصدر منّا بصورة إرادية، بل نحن نصاب بالتعرق عندما يكون الجو حاراً، وهكذا في مقولة الشك أو الفهم أيضاً، وألطف من الجميع فعل «الموت» فعندما نقول: مات زيد، نتصور أنّ زيداً هو الفاعل للموت واقعاً وأنّه صدر منه هذا الفعل.

الكثير من أنحاء الكفر والإيمان من هذا القبيل، فهي انفعالات محضة تحدث في الإنسان بدون أي تعب وإرادة، فمثل هذا الإيمان أو اليقين لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب لأنّه لم يصدر منّا عن إرادة واختيار حتى يستوجب الثواب أو العقاب.

أجل، إذا كان الإيمان من جنس اليقين كما يقول بعض المتكلمين، ففي هذه الصورة يكون دورنا في حدوث هذا اليقين انفعالياً ولا يحتاج من جانبنا إلى عزم وهمة وطلب، وحينئذ يفقد الإيمان أهميته وقيمته، فلو أنّ جميع الكفار والمنافقين والمعاندين كانوا يعيشون مثل هذا الإيمان الانفعالي فإنّهم سيصلون حالة اليقين بدون إرادة واختيار، ولكننا نتساءل هنا: إذن لماذا نرى بعض الناس بالرغم من وجود المعجزات الكثيرة الموجبة لليقين من قبل الأنبياء وبتعبير القرآن «آيات بينات» يبقون في دائرة الكفر والشرك بدافع الطغيان؟

4 ــ وفي مقام الجواب عن هذا السؤال لابدّ من القول بوجود عنصر في الإيمان غير اليقين والكشف العقلي المحض، وطبعاً فالإيمان ليس غريباً عن اليقين وحضوره وتزامنه معه مطلوب جدّاً، ولكن النكتة الأصلية هي وجود جوهر في الإيمان يبعده عن الانفعال ويعمل على تحويله إلى «فعل». أي أنّ الشخص المؤمن يسعى بعزم وجهد ليحقق الإيمان في نفسه لا أنّه يؤمن من موقع الانفعال، وبعبارة أُخرى: فإنّ في الإيمان، مضافاً إلى عنصر الكشف والفهم والوعي، هناك عنصر الإرادة أيضاً، أي أنّ الإنسان يجب أن يريد الإيمان أولاً. وهذا الأمر يشكل جوهر الإيمان، ومن هنا نرى أنّ الله تعالى طلب من الناس الإيمان وأمر به، ويتضمن هذا الإيمان عنصرالخضوع الذي يعتبر أمراً وراء اليقين، ولنفترض أنّ شخصاً يعيش أجواء نظام سياسي لا يحبّه ولكنّه يقبل بوجوده على أساس الأمر الواقع، مثل هذا الشخص مهما كان متيقناً من وجود الحكومة إلاّ أنّه لا يؤمن بها ولا يحبّها ولا يود الخضوع لمقرراتها، فهو يقبل بوجودها كواقع خارجي ولكنّه يرفضها في واقعه القلبي والروحي ويريد زوالها، ومثال آخر مسألة «الموت» حيث يقول أمير المؤمنين: «إني لم أر يقيناً كالشك مثل الموت»، فالموت من أبده البديهيات ولا يوجد من أفراد البشر من يشك في وجود الموت، إلاّ أنّه يتحرك في حياته وكأنّ الموت مشكوك في أمره، بمعنى أننا في الوقت الذي نقبل بواقع معين فإننا لا نذعن لوجوده، وربّما نقبل الكثير من الظواهر والوقائع من قبيل الحكومة

الجائرة، الموت، المرض، وأمثال ذلك، إلاّ أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أننا نؤمن بها، وهذه الحالة صادقة بالنسبة إلى الله تعالى، فربّما يكون الإنسان متيقناً من وجود الله إلاّ أنّه غير مؤمن به.

القرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ الإيمان لا يتلخص باليقين الذهني بل لابدّ معه من العلاقة العاطفية والخضوع والتوجه إلى ذلك الشيء، يقول تعالى بالنسبة للكفار والمنافقين: **(وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ)**[47]، فلم يقل إنّ هؤلاء يشكون في وجود الله، أي لا يتحدث عن علمهم أو عدم علمهم، فالآية تتحدث عن وجود فئة من الناس لا يحبون الله تعالى ويودّون أن لا يكون مثل هذا الإله الجبار القاهر «نعوذ بالله»، وعلى هذا الأساس فالإيمان والكفر يرتبطان بعلاقة المحبّة والكراهية، ولا يتلخصان باليقين والشك والانكار. فلو أنّ شخصاً كان يشعر بالكراهية لله تعالى لسبب معين ويرى في نفسه أنّ وجود الله تعالى يمثل واقعاً غير مطلوب لنفسه ولا يحب حالة الخضوع والخشوع في ذاته ولا يجد شوقاً للحديث معه، فمثل هذا الشخص غير مؤمن ولو كان يمتلك ألف دليل فلسفي على وجود الله تعالى، لأنّه لا يعيش الخشوع والعبودية والتوكل على الله تعالى.

عندما لا نحبّ شيئاً أو نتعامل معه من موقع الكراهية فنحن نقف أمامه موقفين:

الأول: أن نسعى لتغطية وإلغاء اسمه ورسمه، فلا نكتفي بعدم التبليغ له بل نتحرك لإطفاء نوره واقصاء اسمه وإلغائه.

الثاني: أن ننطلق في مواجهته من موقع الطغيان والرفض.

هذا هو معنى «الكفر» بدقّة. إنّ الإنسان الجاهل بوجود الله وبالنبوة والقيامة لا يعدّ كافراً بالمعنى الواقعي. فالكفر نوع من الموقف، فلو لم يتخذ الشخص موقفاً سلبياً من الله والدين فلا يمكن اعتباره كافراً. والشخص الذي لم يصل إليه خبر عن الله والإسلام وكان يعيش خالي الذهن عن العقائد الإلهية فلا يحسب كافراً، وعندما نطلق عليهم اسم الكافر فإنّ ذلك من أجل فصلهم عن دائرة المسلمين. وفي كل دين توجد هذه الحالة من التفكيك بين المؤمن والكافر، فكل من يلتزم بدين معين يسمى باسم خاص فى مقابل الأشخاص الذين لا يلتزمون بذلك الدين ولهم اسم آخر. إلاّ أنّ الكفر الواقعي عبارة عن اتخاذ موقف واع والتعامل السلبي مع الله تعالى ولو كان متيقناً من وجوده. وحال هذا الشخص كحال من يعلم يقيناً بوجود الحكومة ولكنه لا يخضع لمقرراتها، مثل هذا الشخص يعتبر طاغياً وباغياً، والشخص الكافر هو الذي يعيش مثل هذا الموقف في مقابل الله تعالى ولا يجد في نفسه رغبة لذكر اسمه بل يعمل على مسح هذا الاسم من ذهنه والوقوف في مقابل أوامره.

هذا الموقف يتعلق بالأُمور العقائدية ويختلف عن الموقف المفكّر أو المحقق في مقابل نظرية فلسفية وعلمية، فموقف هذا المحقق في مقابل تلك النظرية الفلسفية أن يسعى لإبطالها، أي يتحرك لبيان نقائصها والكشف عن ثغراتها ونقاط ضعفها وأخطائها المنطقية لا أنّه يتعامل معها من موقع الكراهية والنفور، أمّا الشخص الكافر بالله

---

47 – سورة الزمر، الآية 45.

فليس بالضرورة أن يبذل جهداً علمياً وفلسفياً في مقابل هذه الحقيقة المطلقة، بل يبذل جهداً عملياً، وهذا الجهد العملي يتميز بأمرين كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله: (**وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً...**)[48]،فمن جهة، نرى أنّ القرآن الكريم يَزيد من إيمان المؤمنين: (**وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً...**)[49]. ومن جهة أُخرى، فإنّه كما تقول الآية الشريفة يزيدهم طغياناً وكفراً، حيث يسعون لإخفاء وطمس التعاليم الإلهية والتعتيم الاعلامي على الدعوة السماوية لئلا تصل إلى أسماع الناس وقلوبهم، فطغيان هؤلاء يعني سعيهم لتخريب النظام الإسلامي وافشال المشروع الإلهي الذي جاء به النبي، وهذه كلها أُمور عملية تتجسد على أرض الواقع النفسي والاجتماعي، «الكفر في اللغة يعني التغطية» وفي هذه العملية هناك نوع من العزم والإرادة، ولذلك فإنّ كلاً من الإيمان والكفر يدخلان في اطار الفعل الذي يقوم على أساس الإرادة، فلو حذفنا عنصر الإرادة من الكفر والإيمان تبدلا إلى جهل وعلم، وكلا هذين الأمرين من مقولة الانفعال ولا يستوجبان والثواب والعقاب. إنّ عنصر الإرادة هو الذي يحوّل الإيمان والكفر من دائرة الانفعال إلى دائرة الفعل، وبذلك يتصفان بالزيادة والنقيصة. والنتيجة المنطقية لهذا الكلام هي أنّ مخالفة الدين الإلهي والفكر الديني من موقع التحقيق والتدبّر لا يدخل تحت عنوان الكفر ولا يتسوجب العقاب اطلاقاً. بل هو مقتضى حركة الذهن البشري المنطقية، ولذلك فالممنوع في المجتمع الديني هو تزريق الكفر. «أي إيجاد الكراهية للدين ولله تعالى» من طريق العلل. أمّا البحث الاستدلالي «لتأييد الدين أو إنكاره» فلا محذور فيه اطلاقاً،

5 ــ إنّ الإيمان، بالتعريف الذي مرّ آنفاً، له آثار وعلامات:

أولاً: تقدم أنّ الإيمان يتعرض للزيادة والنقصان، وذلك أنّ عنصر الإرادة بدوره قابل للقوة والضعف في حين أنّ اليقين كما رأينا، ثابت وعلى وتيرة واحدة.

ثانياً: إنّ هذا النوع من الإيمان يستلزم التوكل، ولهذا السبب نرى البعض لا يفرق بين الإيمان والتوكل ويراهما بمعنى واحد، كما هو الحال لدى بعض الغربيين في تعريفهم لمفهوم الإيمان [trust] بمعنى الاعتماد التوكل، وقد ورد في القرآن الكريم قوله: (**وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**)[50].

ولو تحركنا على مستوى مفهوم الإيمان وتحليله فسوف نجد مفهوم التوكل في قلبه، والتوكل بدوره عمل واع، وفعل يستلزم أن يكون الشخص المؤمن والمتوكل يتحرك في حياته من موقع العزم والإرادة والوعي. فنحن لا نعتمد أو نتوكل على الشخص الذي لا نحبّه ونشعر تجاهه بالكراهية، حتى لو كنّا على يقين من وجوده، فالاعتماد أو التوكل يمثل أحد المعطيات المنطقية والضرورية لإيمان الإنسان بشيء معين أو بشخص معين، والتوكل على مراتب ودرجات كما أنّ الإيمان على درجات، وقد بيّن الغزالي درجات التوكل بصورة جيدة فذكر في كتابه «كيمياء السعادة» مرتبتين من مراتب التوكل وفي «احياء علوم الدين» ذكر له ثلاث مراتب. وهذا التكامل والتدرج في

---

48 – سورة المائدة، الآية 64.

49 – سورة الانفال، الآية 2.

50 – سورة آل عمران، الآية 122.

ملكة التوكل تتناغم وتتناسب مع تكامل الإيمان وتدرجه، فكلما قوي الإيمان وازداد نفوذه في قلب الإنسان، قوي واشتد التوكل أيضاً، لأنّ أحدهما متولد من الآخر ولا وجود لأحدهما بدون الآخر.

ثالثاً: هناك نوع من الحكم الأخلاقي في الإيمان، فأنا أخضع في مواجهة الشخص الذي أرى فيه معالم الجمال والخير. مثلاً ربّما نكون على يقين من وجود الشيطان ولكننا لا نؤمن به، أي إننا لا نحبّه ولا نتوكل عليه ولا نجد في أنفسنا حالة الطاعة، الخضوع له، ومن هنا فنحن طبقاً للنصوص الدينية نعلم بوجوده، ولكن بما أننا لا نجد فيه عنصراً أخلاقياً جميلاً فلذلك لا نؤمن به، وبعبارة أُخرى إننا نكفر بالشيطان. ونقول له: إنّك موجود ولكن ياليتك لم تكن موجوداً، بل نسعى لإبعاده عنا وعن حياتنا، بخلاف حالنا مع الله تعالى فنحن نعلم بوجوده وعلمنا هذا مقترن مع الرغبة والميل للتقرب منه وأنّه يمثل عنصر الخير والجمال في عالم الوجود، ولهذا نتحرك دائماً على مستوى تسبيحه وتنزيهه، ومن هنا ينطبق علينا أننا مؤمنون به، يعني مضافاً إلى اليقين بوجوده نتحرك نحو هذا الأمر الثاني، وأحد المشكلات التي كان يواجهها العرفاء والفلاسفة المسلمون هي أنّ القرآن الكريم يصرح بهذه الحقيقة، وهي أنّ جميع الناس، الكافر منهم والمؤمن، بعد الموت يحصلون على اليقين بوجود الله، وبما أنّهم كانوا يرون الإيمان بالله هو عين اليقين، وبالتالي فالشخص المؤمن سيكون من أهل النجاة حتماً، إذن، فجميع الناس في ذلك اليوم سيكونون من أهل الجنّة، المؤمن والكافر على السواء، وهذا خلاف المشهور، أمّا الآية الشريفة التي تتحدث عن هذا المعنى فهي: **(يَوْمَئِذ يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ)**[51].

المعروف في قصّة الاحتفال الذي أُقيم بمناسبة 90 عاماً على ولادة الفيلسوف البريطاني «برتراند راسل» أنّ امرأة قالت له: «حسب الظاهر أنّك أسن ملحد على وجه الأرض، أي أنّك على وشك الرحيل من هذه الدنيا، فلو رحلت من هذه الدنيا ووجدت الله في ذلك العالم فماذا تقول له على انكارك لوجوده؟» فقال لها «راسل» بسرعة وبما يمتلكه من سرعة البديهة: أقول له: لماذا لم تضع في الدنيا أدلة وشواهد كافية لكي أتمكن من الاطمئنان لوجودك؟ أي أنني سأُلزمه بما يلزمني به.

هذا جواب فيلسوف المدرسة التحليلة، فلو كان الله موجوداً فإنّ هذا الفيلسوف الشكاك سيعلم بوجوده في ذلك العالم وسيكون مؤمناً به، فلو كانت روح الإنسان باقية واقعاً وكان الله والملائكة موجودين فإنّ الكافرين سيؤمنون بهم أيضاً، وقد التفت صدر المتألهين في تفسيره لسورة الواقعة إلى هذه المشكلة وهي أننا من جهة نخصّ العقاب في ذلك اليوم بالكافر بسبب كفره، ومن جهة أُخرى نعلم أنّ الإنسان عندما يرحل إلى ذلك العالم فإنّ الحقائق ستتجلّى له ويدرك وجود الله والآخرة والجنّة والنار، أي يكون مؤمناً بها، والمؤمن لا يواجه العذاب لأنّ العذاب مختص بالكفّار، بينما لا يبقى كفر بعد الموت.

---

51 – سورة النور، الآية 25.

مضافاً إلى أنّ الإنسان إذا حصل على الإيمان المجاني في ذلك العالم، إذن لماذا يسعى لتحصيل الإيمان ويتعب نفسه من أجله في هذا العالم؟ هذه هي إحدى المشاكل التي كانت تعترض موضوع «الإيمان» لدى القدماء و لم يتمكن صدر المتألهين من حلّ هذه المسألة بشكل مقبول.

الفلاسفة الوجوديون أمثال «كيركجارد» وأتباعهم سلكوا مسلكاً آخر في نظرتهم للإيمان. فذهبوا إلى أنّ الإيمان يتضمن دائماً عنصر المخاطرة والقمار.

فالإيمان في نظر هذا الفيلسوف الوجودي «كير كجارد» يتنافى مع اليقين، فعندما تكون على يقين من وجود الله فلا طريق لك في السلوك إليه لأنّه لا توجد مخاطرة في إيمانك هذا. ولذلك يقول: إنّ الإيمان يختص بالأشخاص الذين لم يدخل اليقين إلى قلوبهم فهم يخاطرون بأنفسهم ويتحركون في خط الإيمان لا من موقع اليقين بوجود الله بل من موقع التعامل معه على أساس أنّه موجود وينطلقون في الاعتماد والتوكل عليه من هذه المنطلق. فاليقين القطعي في نظره لا يجتمع مع الإيمان فلابدّ من وجود خندق ليقوم المؤمن بعبوره على سبيل توقع الخطر، فلو لم يكن أي خندق فلا يبقى للمؤمن شيئاً يعمله. ولهذا السبب فعندما كان المفكّرون والعلماء في القرون الوسطى يبحثون مسألة الجمع بين العلم والدين يقولون إننا لا نؤمن إلاّ في حالة عدم وجود اليقين، فلو حصل لنا اليقين لم يبق شيئاً نعمله لنكون مؤمنين. فما تحدث عنه «كيركجارد» من القفزة الإيمانية وسلب عقول الكثيرين من المتكلمين بهذه الرؤية يكمن في هذه الحقيقة، فالإيمان في نظره نوع من العشق، والعاشق يجب أن يعيش عنصر الخطر الدائم، طبعاً العشق نوع من الانفعال ولكنه ليس انفعالاً كاملاً وتامّاً، وكما يقول: «اريك فروم» إنّ العشق فن، والفن له مقتضيات، فالشخص الذي يعيش حالة العشق يواجه خطر تسليم القلب للمعشوق والاستعداد لمواجهة افرازات هذا العشق والتضحية بكل شيء في سبيله، مثل هذا الشخص إذا تحرك في الاستجابة لمعشوقه من موقع اليقين التام بأن كان يعلم يقيناً أنّ علاقته بمعشوقه ثابتة وباقية قطعاً، ففي هذه الصورة لا يبقى شيء من الاحساس بخطر العشق وخطر العلاقة بينهما.

لقد استعرضنا آنفاً رأي عارف مسلم وآخر عارف مسيحي، وهذان الحكيمان عندما نظرا إلى الإيمان أدركا جيداً أنّ الإيمان إذا كان من جنس اليقين فسيثير مشكلة، فهذا الفرض أوجد محذوراً كلامياً عند الأول ومحذوراً عملياً عند الثاني، ولذلك سعى كل واحد منهما إلى التمسك بالإيمان وترجيحه على كفة اليقين وذلك بإدخال عنصر الإرادة في الإيمان لحل هذه المشكلة، فالأشخاص الذين يجدون الله بعد رحيلهم من هذه الدنيا ويعلمون يقيناً بوجوده فإنّ ذلك لا يستلزم رغبتهم فيه وخضوعهم له، ومثل هذا اليقين بوجود الشيء لا يكفي لتحقق الإيمان به.

القرآن الكريم يتحدث لنا بصراحة عن موقف هؤلاء في ساحة الحساب يوم القيامة وأنّهم ينطلقون في عملية الاستجواب والحساب من موقع الكذب والدجل، وهذا يعني أنّ مثل هذا الإنسان وإن كان يعلم يقيناً بوجود الله والآخرة ولكنّه لا يذعن لهذه الحقيقة بل يقول: ليت هذا الحال غير موجود.

إنّ القفزة التي يتحدث عنها «كيركجارد» لا تكون دائماً قفزةً في ظلام، وليست عبارة عن نقلة لردم الهوة بيننا وبين اليقين، فربّما تزامنت هذه الحركة الانتقالية مع اليقين، ولكنّها حركة إرادية حيث ينتقل فيها الإنسان من

أجواء عدم الخضوع والتمكين إلى أجواء الخضوع والتمكين والطاعة. والإنسان ينبغي عليه أن يتحرك في هذا الخط ليحقق في نفسه الإرادة والحبّ لمن يعلم بوجوده يقيناً، ويعتقد بذلك الموجود على أساس أنّه معشوقه وقبلته ويعتمد ويتوكل عليه.

6 ــ السؤال المهم هنا هو ما يتعلق بـــ «تجديد الإيمان» وقد عرفت الجواب عنه إجمالاً بما ذكرناه آنفاً، فتجديد الإيمان لا يعني تجديد اليقين، فربّما يكون اليقين ثابتاً في الإنسان ولكننا نريد ضمان عنصر الثبات في الإيمان، رغم أنّ مقام اليقين بدوره مجال لوقوع تحوّلات كثيرة.

إنّ ترشيد اليقين في واقع الإنسان يمكنه أن يكون من جنس آخر بحيث يرى الإنسان تجليات أُخرى جديدة لله تعالى ويعيش تجارب جديدة. كل ذلك بإمكانه زيادة يقينه واطلاعه على الذات المقدّسة، ولكنّ هذا لا يعني تجديد الإيمان، فتجديد الإيمان لا يتحقق إلاّ إذا دخل عنصر الإرادة إلى دائرة الإيمان، فتجديد الإيمان يعني تجديد العهد مع الله تعالى، رغم أنّ اليقين هو اليقين السابق وأنّ الله هو ذلك الله، ولكنّ الشخص المؤمن يجد في نفسه عهداً جديداً ورابطة وثيقة من الصداقة تقربه من الله أكثر وتجعله يعيش العشق والتوكل بصورة أعمق وأشد، عندما نكتشف بعض المسائل العلمية من قبيل حقيقة أنّ «الأرض كروية» ينتهي كل شيء، ولكن في دائرة الإيمان لا يكفي الكشف عن هذه الحقيقة وهي أنّ «الله موجود»، فالإيمان لا يكتفي بالانتباه والوعي بالحقيقة فقط بل يحتاج إلى العزم والتعهد، والخضوع، والطاعة والعبودية.

إنّ المماثلة بين العشق والإيمان ليس بسبب انفعال كل منهما بل بلحاظ أنّ معطيات الإيمان تتطابق مع معطيات العشق، ورغم أنّ بعض موارد الإيمان تتحقق للإنسان بصورة موهبة وعطاء إلهي، وهذه الموهبة جيدة جدّاً، إلاّ أنّها لا تكون من نصيب جميع الناس فإنّ الغالبية من الناس يجب عليهم تحصيل الإيمان، وهذا يعني التوكل على المعشوق والتعلق القلبي به، ولا سيّما أنّ المعطيات المشتركة بين الإيمان والعشق من رؤية الجمال والخير في المعشوق والاستعداد للتضحية في سبيله، بإمكانها أن تقرب بينهما وتجعلهما من جنس واحد. فالعاشق عندما يرى وجه معشوقه فذلك اليوم هو يوم عيد له، لأنّ المعشوق يتجلى له في كل مرّة بصورة أُخرى ويمنحه حياة جديدة. فالشخص المؤمن يسعى في كل يوم لتجديد العهد مع معبوده ويرتدي حلّة جديدة من الإيمان، ولذلك يعيش كل يوم عيداً جديداً. فأُبارك لكم هذا العيد المبارك وأتمنى لكم كل الخير والعافية.

والسلام

* * *

المقالة الرابعة

التفسير المتين للمتن

التفسير المتين للمتن[52]

بسم الله الرحمن الرحيم. ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم. وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين.

1 ــ إنّ المعرفة العلمية عبارة عن السعي من أجل فهم الطبيعة، والمعرفة الدينية هي عبارة عن السعي لفهم الشريعة، وهذا الفهم يبتني على مفروضات مسبقة ويستلزم تأطير الأفهام الجزئية في قوالب مفاهيم ومقولات عامة. وفهم الدين بدوره غير مستثنى من هذه القاعدة، فإنّ فهم الدين مسبوق ببعض المفروضات والمبادىء التصورية والتصديقية، وهذه المفروضات والمبادىء تعتبر من الشروط اللازمة لفهم الدين وتفسير نصوصه ومتونه.

حالياً فإنّ هذه (الرؤية الكانتية) تتجلى للأفهام بصورة أفضل. ولكن في السابق كانت هذه الرؤية تعدّ من معالم الكفر بل حتى اطلاقها على العلوم الطبيعية كانت محل شك وترديد، إنّ وضعية ميل و(بيكن) تبتني على هذا التصور، وهو أنّ الحقائق تتجلّى لنا بصورة عارية ومكشوفة ولا نحتاج لتحصيل هذه الحقائق إلى شيء سوى عين مفتوحة، ولكن التحوّل أو التكامل الذي طرأ على الفكر البشري في دائرة فلسفة العلوم أثبت بطلان هذا التصور وأوضح أنّ هذه الحقائق غير عارية وغير مكشوفة أبداً سوى في مساحات الخيال والوهم، فحتى في التحقيق الاستقرائي نواجه سلسلة من القواعد والوقائع المتوالية التي تتدخل في صياغة الدراسة الاستقرائية هذه، فالإنسان لا يمكنه أبداً اجتناب العوامل المؤثرة بصورة كاملة، ففي جميع الموارد لابدّ أن يملك الشخص تصورات وتصويرات عن مورد التحقيق والدراسة كيما يدرك مساحة عمله الفكري وما هي الأُمور المتعلقة بالموضوع، فهذه التصاوير لا ترتفع فوق مستوى النقد وغير مقدّسة، بل بإمكاننا أن نضعها على مشرحة النقد وإجراء بعض التعديلات عليها، ولكن هناك أمرين مقطوعين ولا شك فيهما:

الأول: إنّ وجود وحضور هذه التصاوير الذهنية والمسبوقات الفكرية في نطاق التحقيق وميدان الدراسة لفهم الواقعة، قطعي وغير قابل للاجتناب.

الثاني: إنّ هذه التصاوير والمفروضات الذهنية مستقلة عن عالم التجربة، والأهم من الجميع أنّ هذه التصاوير الذهنية تفرض تأثيراتها وبصماتها على نتائج التحقيق والدراسة حتماً. فهذه المفروضات الذهنية ليست من قبيل

---

52 – أُلقيت هذه المقالة لأول مرّة في جامعة «مكجيل» عام 1995، وترجمت إلى الألمانية ونشرت في مجلة Diezeir عام 1996 وفي نفس العام ترجمت إلى الفرنسية ونشرت في مجلة «Courier» وترجمت إلى الفارسية من قبل الدكتور أحمد النراقي ونشرت في مجلة كيان العدد (38) عام 1997، وطبعت في كتاب «بسط تجربة نبوي» للمؤلف.

«الكاتلزور» الكيميائي الذي يستخدم لتسهيل العملية الكيميائية أو تفعليها فقط، بل هي من قبيل التصورات عن العلاقة الزوجية حيث تعين الشخص على تعيين من ينبغي الزواج معه ومن لا ينبغي الزواج معه، وهذا الأمر يؤثر في صياغة الاطار الأُسري الذي يقع نتيجة هذا الزواج «بالتناسب مع الإمكانات المتصورة والموجودة في كل عصر».

إنّ التفاوت الأساسي والمهم بين الفلسفة الوضعية وما بعد الوضعية إنّما هو في تشخيص هذه النقطة، وهي أنّ فلاسفة ما بعد الوضعية انتبهوا إلى عدم وجود مشاهدة محضة وخالصة، فكل مشاهدة لموضوع معين مسبوقة دائماً بنظرية ذهنية، وببيان آخر: إنّ النظريات متقدمة بالضرورة على المشاهدات، والمشاهدات بنفسها مصبوغة بصبغة تلك النظريات القابعة في الذهن، الملاحظة الملفتة للنظر هنا هي أنّ الأدوات والوسائل العلمية التي توفر لنا إمكان مشاهدة دقيقة «مثل المكرسكوب، وجهاز التشديد المغناطيسي وغيرها» ليست سوى مجموعة من المفروضات النظرية المعقدة، وهذه المفروضات إذا تجسدت في الواقع الخارجي تمنحنا القدرة على طرح أسئلة وعلامات استفهام خاصة أمام الظواهر الطبيعية وبالتالي الحصول على أجوبة مناسبة.

إنّ كون المشاهدات مصبوغة ومسبوقة بالنظريات والتصورات الذهنية هي حقيقة معروفة في تاريخ العلم، وهذه الحقيقة هي مقتضى المنهج العلمي الضمني، أي منطق فهم الطبيعة، وهذه الالتفاتة المهمة والأساسية طبعت بصماتها على جميع العلوم، فبإمكان ربط ميادين علمية منفصلة نظير المنطق، التاريخ، علم الاجتماع مع بعضها وبالتالي ترتيبها في كل واحد، أي فلسفة العلم ما بعد الوضعية.

ولهذه الأسباب يمكن القول إنّ النص لا يقع بمعزل عن الأرضية الفكرية له، إنّ النص لا يحمل معه وعلى أكتافه المعنى، بل يجب أن يكون النص واقعاً في جو معين ومصبوغ ومسبوق بنظرية معينة، فالتفسير للنص يمثل ظاهرة سيالة حيث تؤثر المسبوقات والمفروضات الذهنية بقوة في صياغته كما هو الحال في جميع دوائر المعرفة، والنصوص الدينية غير مستثناة من هذه القاعدة، وعلى هذا الأساس فتفسير النصوص الدينية يواجه حالة القبض والبسط بالتناسب مع المفروضات المتقدّمة عليها وكذلك بالتناسب مع الأسئلة المطروحة أمامها; هذه المفروضات قد تكون لها ماهيات مختلفة متفاوتة من المفروضات الفلسفية والتاريخية والكلامية إلى المفروضات الموجودة في دوائر خاصة كمفروضات اللغة وعلم الاجتماع; هذه المفروضات تمثل قسماً مهماً من الرؤية الكونية للإنسان لا أنّه يحصل عليها من خلال الدراسات الرسمية «وعادة لا تنوجد في الذهن من هذا الطريق» حيث يستخدمها الناس في عملياتهم الفكرية بدون الالتفات إليها، ولكن بما أننا نعيش مفروضات عصرية فإنّ المنظومات الفكرية في الواقع متحوّلة ومتغيّرة. ولذلك فإنّ المعرفة الدينية أو العلم الديني بدوره ليس سوى منتوج فكري بشري يطرأ عليه التحول المستمر، لأنّ الشخص إنّما يستطيع سماع الخطاب الإلهي من خلال هذه المفروضات والمسبوقات الفكرية، إذن فالدين في ذاته صامت، وبما أنّ تفسير النص أمر جمعي وقائم بمجموعة من المتخصصين «نظير جميع الفعاليات العلمية الأُخرى» إذن فهو موجود سيال ومتحول ومستقل من فرد لآخر من المفسّرين ويشمل الصحيح والسقيم ويتضمن بعض الأفكار والتصورات المشكوكة، ومن وجهة نظر تكاملية فإنّ الموارد السقيمة فيه مهمة بقدر أهمية الموارد الصحيحة. فالمعرفة الدينية فرع من المعرفة العامة لا أكثر ولا أقل.

وبالإمكان تلخيص ما تقدم بيانه بشكل نقاط:

1 ــ إنّ الدين أو بعبارة أُخرى «الوحي»، صامت.

2 ــ إنّ علم الدين أو المعرفة الدينية نسبية. أي تابع للمفروضات المسبقة.

3 ــ إنّ علم الدين عصري، لأنّ المفروضات عصرية.

4 ــ إنّ الدين الإلهي المنزّل يكون صادقاً في نفس الأمر ويخلو من التناقضات، إلاّ أنّ علم الدين لا يكون بالضرورة كذلك.

5 ــ إنّ الدين قد يكون كاملاً أو شاملاً، وليس كذلك علم الدين.

6 ــ إنّ الدين إلهي، ولكنّ تفسير الدين بشري ودنيوي تماماً.

هذه هي قصّة الدين، ولازم ذلك أنّ الدين دائماً محفوف بالمعارف والأفكار المتناسبة مع كل عصر، ويعيش معها عملية جدلية من الطرفين. فمادامت هذه العناصر الخارجية متغيّرة فإنّ هذا التغيير يسري إلى أجواء الفهم الديني. وعلى هذا الأساس فالتحول في المعرفة الدينية ليس نتيجة مؤامرة أو قلّة العقل أو تلاعب يد التحريف في معالم التفاسير، بل حصيلة تبعية النص لتكامل الفهم البشري في مجالات وميادين خارج دائرة الدين، وهذا الأمر يوجب فهم الدين بأشكال مختلفة.

وكما أشرنا آنفاً إنّ العوامل الخارجية ليست مسؤولة عن تحول الفهم الديني فحسب، بل إنّ ثبات تفسير الدين خلال القرون الماضية ناشيء من هذه العوامل أيضاً. فالرؤية التقليدية للعالم والكون «أي التصورات التي كانت الذهن البشري عن الطبيعة، والإنسان، الله، التاريخ، اللغة، المجتمع، السعادة، اليقين، العقل، المعرفة وأمثال ذلك» تنعكس على نمط إدراك وفهم الدين بتلك الكيفية الخاصة كما هو حال التناسب بين الرؤية الكونية للإنسان الجديد ومعارفه الدينية الجديدية. وطبعاً فإنّ كل تفسير يكون معتبراً في نظر القائلين به كاعتبار التفاسير الأُخرى بالنسبة للقائلين بها.

2 ــ إنّ هذا المدعى لنظرية «القبض والبسط» وإن كان ثقيلاً إلاّ أنّه مقبول ومتداول نسبياً في ميادين المعرفة في السابق وليس غريباً على أجواء الهرمينوطيقا وفلاسفة العلم في العصر الحاضر، لكنّ هذا المدعى بالشكل المطروح فعلاً يواجه نقيصتين:

أولاً: ربّما لا يكون هذا المدعى مقنعاً وجلياً لدى بعض العلماء الذين يعيشون الرؤية الماضوية. ويحتمل أن يطلب هؤلاء الأشخاص ظواهر وشواهد تاريخية.

ثانياً: قد يكون اطلاق هذا المدعى على الدين يعدّ خطيئة جلية بل قد يكون من الكفر. لأنّ المؤمنين يرون أنّ الدين له ماهية وحيانية تضمن ثباته وحقانيته على طول التاريخ، و«النسبية والتحول» من خصائص الأنظمة الفكرية البشرية واطلاقها على الوحي الإلهي لا مسوغ له. مضافاً إلى أنّ هذه الفرضية تفرض على الدين أن يكون محكوماً وتابعاً للأُصول والمباني من خارج الدين «والتي لا تكون صحتها يقينية»، وهذ العمل يعرض الخطاب الديني بأجمعه إلى الخدشة والاهتزاز بينما الهدف من الخطاب الديني في الأصل هو عرض منبع جديد للمعارف البشرية اليقينية.

إنّ هذه المسائل الفكرية تواجه تعقيدات كثيرة لا يمكننا استعراضها واستجلاؤها بصورة وافية في هذا البحث، ولكن لا بأس من الالتفات إلى عدّة اُمور في هذا الخصوص:

الأول: لابدّ من توضيح بعض ما يدعيه المؤرخون، فالتعارض بين العلم والدين في اوروبا «منذ القرن السادس عشر فصاعداً»، يمثل نموذجاً ناطقاً وحياً لهذه المسألة. طبعاً يزعم أصحاب السذاجة الفكرية أنّ التعارض بين العلم والدين أدّى إلى انهدام الدين. وأنّ العلم أظهر بطلان الدين بصورة قاطعة وكشف للناس ماهيته الماضوية والمتخلفة (هذا الرأي يوضح موقف الوضعية لأنّهاترى أنّ المعنى مكشوف كاملاً لمن كان خالي الذهن) ولكن بالنسبة للمفكرين المتعمقين «الدينيين وغير الدينيين» فإنّهم يرون من زاوية ابستمولوجية أنّ هذا التعارض يمثل فرصة ثمينة للكشف عن ماهية كل من هذين المتصارعين، وهذه الحقيقة كشفت على الأقل أنّ أرباب الدين «أي الأشخاص الذين كانوا يتحركون على مستوى فهم ظاهرة الوحي» كانوا ينظرون إلى الواقع من خلال رؤية القرون الوسطى وما قبلها من أجل تفسير الكتاب المقدّس، وطبعاً فهؤلاء الروحانيون لم يكن بإمكانهم غير ذلك، حيث ينبغي عليهم ببركة هذا التعارض، تشخيص منظومة جديدة من المفروضات الذهنية وبالتالي العمل على دراسة الدين من خلال هذه المنظومة الجديدة بصورة أفضل وأكثر انسجاماً مع العقل والعلم.

ومن هنا بدأت مرحلة التفسير الجديد للنصوص المقدّسة، وكما نعلم أنّهم تحركوا على مستوى دراسة الدين والعقائد الدينية على أساس المباني من خارج الدين وبذلك تسنى لهم تجديد الفهم الديني. فلم تكن المسألة أنّهم مثلاً وجدوا خطأ أو بطلان قضايا معينة بسبب الترجمة الخاطئة من اليونانية أو السريانية. إنّ البحث في مسألة لسان الدين، وتوقعات البشر من الدين وأمثالها تعتبر من المسائل التي أفرزتها عملية التجديد هذه بحيث دفعت القافلة إلى الأمام، وكل من هذه البحوث والدراسات الجديدة كشفت بدورها عن أنّ تفسير النص مرتبط بدرجة كبيرة بالمسبوقات والمعتقدات الضمنية للمؤمنين.

إلى هنا تبيّن أنّه لا يكفي للمفسّر أن يعمل على إيجاد تفسير منسجم لجميع أبعاد النص، بل يجب أن يعرض تفسيره بصورة منسجمة مع التفكير الحاكم على أجواء ذلك العصر ويرفع التعارض بينهما، فلو شك الإنسان في صحة هذا المدعى بل كان يعيش الخوف من صحته فينبغي عليه أن يعلم أنّ جميع العلماء والمفسرين من أهل التحقيق والدراية في جميع أدوار التاريخ تحركوا في فهمهم للنصوص من هذا الموقع، وعلى سبيل المثال نرى أنّ صدرالدين الشيرازي في ايران وجميع أتباعه يفتخرون أنّهم استطاعوا الجمع بين الشريعة والعرفان والفلسفة، أو بعبارة أبلغ: الجمع بين العقل والوحي. فكيف يمكن تحقيق هذا المشروع بدون تفسير مجدد للشريعة وفق اصول الفلسفة؟ أي دراسة الشريعة من خلال اطار المقولات الفلسفية. وربّما هناك من يتصور أنّ الجوهر الأصلي لحركة صدرالدين «في الجمع بين العقل والوحي» عبارة عن الاثبات العقلاني لأصول العقيدة. ولكننا إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية فإننا في الواقع عملنا على اثبات قضية دينية بأداوت عقلية، والمفروض أنّ الشخص يجب في الوهلة الأُولى أن يرى معقولية تلك القضية، أي يجب أن يعرف المقولات والمفاهيم الدينية بحيث أنّ العقل يستطيع اثباتها «أي أن يفهم الدين فهماً فلسفياً قبل اثباته فلسفياً»، مثلاً مسألة «المعاد الجسماني» حيث يصرح صدرالدين الشيرازي أنّه ليس من

شأن الفيلسوف الحقيقي أن يكتفي بالإيمان البسيط بالمعاد، بل ينبغي له أن يفهم المعاد فهماً عقلانياً. وذلك من خلال تعريف الجسم تعريفاً ارسطياً في البداية، أي أنّ الجسم يتشكل من «صورة» و«مادة»، وكذلك يعتقد بأنّ «الصورة» عنصر مقوم لهوية الأشياء، لا أنّ المادة هي الأصل، وبعد ذلك يتمكن الفيلسوف من إثبات المعاد الجسماني بصورة عقلانية وميتافيزيقية «أي يقول إنّ الأبدان ستبعث على أساس الصورة لا المادة» وببيان آخر: إنّ الفهم الفلسفي للنص مقدّم على الإثبات الفلسفي له.

على هذا الأساس فإنّ ما نهدف إليه، وهو ايجاد الصلح بين الدين والفلسفة، لا يتسنى لنا إلاّ من خلال إيجاد صيغة أُخرى، أي جعل الدين في قالب المقولات الفلسفية «وببيان أدق: أن نفهم النص فهماً فلسفياً» ومن خلال هذا الطريق فقط يمكن إيجاد مصالحة بين الدين والفلسفة، وهكذا بالنسبة لفهم الدين في قوالب المفاهيم العرفانية حيث يكون مقدّمة لإثبات القضايا الدينية بصورة عرفانية وعلى هذا فقِس.

إنّ الإسلام العرفاني والإسلام الفلسفي يمثلان نوعين من التصور البشري للإسلام ولحدّ الآن يمثلان أكثر أنواع الإسلام تدويناً وتحريراً. ولكن عملاً هناك أنواع من الإسلام غير قابلة للحصر، والوجه الجامع والمشترك لجميع هذه الأنواع أنّها تعيش التلائم والتناسب مع المنظومة الفكرية للمؤمن من خارج دائرة الدين «والبحث في صحة وسقم هذا النمط من معرفة الدين بحث خارج موضوع هذه الدراسة» لأننا إذا أردنا أن نبحث في اعتبار أو عدم اعتبار هذه التفاسير العرفانية والفلسفية للنص، ففي الواقع نكون قد أغفلنا النكتة الأصلية في البحث تماماً، فهذه التفاسير تمثل لحظات ومقاطع من تاريخ الدين، فالعلم في المجموع خليط من الأفكار الصحيحة والسقيمة، ورغم أنّ جميع العلماء يسعون بجد لتقصّي القضايا الحقيقية والأفكار الصادقة، إلاّ أنّ العلم بذاته يتجاوز اطار عقائد وأفكار هذه العالِم أو ذاك، فالعلم يتضمن إلى جانب الحقائق الصحيحة والمسلمة، قضايا وفرضيات مشكوكة وتقوم على أدلة مهزوزة وقابلة للنقض والابرام. فلو أننا نظرنا إلى العلم من زاوية القضايا الصحيحة فقط فإننا نقوم بمسخ التاريخ، فالقضايا الفاشلة في تاريخ العلم مهمّة بذات الدرجة التي تحظى بها القضايا الصحيحة، فكلتاهما تمثلان أدوات مهمّة في رفد الحياة العلمية ونفخ الروح في الحركة التكاملية للعلم. والعلم والدين كلاهما يتسمان بهذه السمة بدون استثناء.

على سبيل المثال مسألة «التفسير بالرأي»، الذي يراد منه تفسير القرآن على أساس الميول الذاتية والأهواء النفسية «الرأي من الرؤية» حيث نرى شدّة التحذير من هذا النوع من التفسير في النصوص الدينية فقد ورد في الحديث الشريف: «**من فسّر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار**»، بيدَ أنّ كتابات المفسّرين في معنى ومصداق «التفسير بالرأي» لم يصل إلى نتيجة لحدّ الآن، فالجميع يدّعون تجنّب هذا اللون من التفسير، وفي نفس الوقت يتهم كل واحد منهم الأطراف الأُخرى بارتكاب هذا العمل وأنّه يفسّر القرآن برأيه، الحقيقة أنّ الحالة هي هذه، ولكن لا أحد يكشف عن طريق التخلص من الانزلاق في دوامة التفسير بالرأي، وهذا الأمر يعكس في ذاته تعقيدات المسألة، وفي أيّامنا هذه نرى السيد الطباطبائي صاحب «تفسير الميزان» يُتهم أيضاً بهذه التهمة على الرغم من أنّه حذّر الجميع في مقدمة تفسيره هذا من الخلط بين «التطبيق» و«التفسير».

إنّ ما نجده من بعض التوصيات بأنّ المفسّر يجب أن يكون خاليَ الذهن عند التفسير من جميع الأفكار والآراء سوى مجموعة المصطلحات والقواعد الدستورية للغة كيما يحقق في تفسيره واقع الموضوعية، هو كلام طوباوي ومثالي حيث نرى استحالة تحقق هذه النصيحة، فالعمل بها يدخل دائرة المحال، لأنّ تاريخ الدين يشهد بجلاء أنّه لا أحد من المفسّرين استطاع العمل بهذه الوصيّة و النصيحة. والأهم من ذلك أنّ نفس هذه التوصية غير مطلوبة، لأنّها تؤدي عملاً إلى تعطيل عملية التفسير بصورة كاملة. فالإنسان يجب أن يكون له موقف على الأقل من مقولة المجاز في القرآن مثلاً، فلا شك أنّ هذا الموقف لا يمكن تحصيله من النصوص الدينية نفسها; لأننا في هذه الصورة سنواجه الدور الباطل. وعليه فالحكم بجواز المجاز في كلام الله أو عدمه يؤثر في فهم النص ويجب أن يكون متقدماً على عملية التفسير.

على هذا الأساس كيف نفهم التحذير الشديد من التفسير بالرأي ولزوم الموضوعية في تفسير القرآن؟ أليست جميع التفاسير مصبوغة ومسبوقة بالنظريات والتصورات في ذهن المفسّر؟ فإذا كان الأمر كذلك أليس من الأفضل أن نفسّر هذا التحذير نفسه بأنّ الاستفادة من الأفكار والنظريات من خارج الدين في عملية التفسير غير قابلة للاجتناب، ولكن لا ينبغي أن نقيم تفسيرنا لكلام الله على أساس نظريات غير منقّحة وغير مستدلّة. وهكذا هو الحال في جميع الموارد، وعليه فإنّ جميع الموارد والقضايا الدينية متوقفة في فهمها على الأفكار والآراء المستوحاة من خارج دائرة الدين،.

ويذكر الطباطبائي في تفسيره، المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والمتجددين على أساس أنّ أفراد هذه الفئات الأربع لا يهتمون باستنباط المعاني الدقيقة للقرآن، بل يتحركون من موقع تحميل آرائهم عليه، ولذلك يسعون لتأويل الآيات القرآنية من أجل تطبيقها على آرائهم ومواقفهم «والتأويل يمثل النموذج الكامل للتفسير بالرأي»، ويخصّ الطباطبائي المتجددين في نقده هذا وأنّ هؤلاء الأشخاص يعملون على تأويل بعض المفردات القرآنية نظير العبد والكرسي واللوح والقلم بالأشياء والأعيان المادية.

ويقول السيد الطباطبائي: «إنّ جميع هذه الأساليب والمناهج تشترك في منقصة ونقطة ضعف مهمّة، وهي أنّهم يسعون لتطبيق أفكارهم العلمية أو الفلسفية خارج الدين على معاني الآيات بتعسف واضح، ومن هذا الطريق يعملون على تبديل بعض المعاني الحقيقية وغير المجازية للألفاظ إلى معان استعارية ومجازية ويؤولون الآيات الكريمة بمعنى بعيد ومفاهيم غير صحيحة».

أمّا عن منهج السيد نفسه، فهو عبارة عن تفسير القرآن، بالقرآن، أي مقابلة بعض الآيات لآيات أُخرى ومن خلال هذه العملية يكتشف المفسّر المعنى المراد من النص بطريقة الدور «الهرمنوطيقي» وكأنّه لا توجد فرضية مسبقة في هذه العملية، ولكن السيد الطباطبائي في هذه المقدمة نفسها يصرّح بهذه الحقيقة، وهي أنّه لا ينبغي حمل الخطاب والمفاهيم القرآنية على المعاني المادية للألفاظ أكثر من اللازم; لأنّ المعاني المادية وكذلك البنية الفعلية للأشياء غير مأخوذة في معاني الألفاظ، لأنّ الذي أوجب علينا وضع الألفاظ، الحاجة الاجتماعية للتفهيم والتفهم، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا، أي أنّ الألفاظ لا تدلّ مصاديقها المادية بأكثر

من دلالتها على الفوائد والغايات المترتبة على هذا، مثلاً «الميزان» فإنّ كفتي الميزان غير مندرجة في معنى هذه اللفظة،: فيشمل الميزان الاكتروني أيضاً لأنّ المعنى كامن في الغرض منه، وعلى أيّة حال فليس المهم كيفية صنع الميزان بل المهم الغاية والفائدة منه «ويكفي أن يؤدي عمل الوزن ليطلق عليه الميزان». وطبقاً لرأي الطباطبائي هذا فإنّ التوجه إلى هذا المعنى يوفر لنا الأرضية المناسبة لفهم معاني سائر المفردات القرآنية من قبيل اللوح والعرش وأمثال ذلك، فلا ينبغي تكرار خطأ المحدّثين والمتكلمين في جمودهم على ظواهر الآيات في التفسير حيث حملوا معاني الألفاظ على الأشياء المادية المتعارفة جموداً على العادة. وطبعاً هذا المعنى مقتبس من فكر الغزالي «ويتبعه العارف الرومي والفيض الكاشاني»، حيث يقول الغزالي في «مشكاة الأنوار» بأنّ لفظ «نور» مثلاً يراد منه النور غير المادي في الحقيقة واطلاقه على النور المادي المتعارف مجاز، فهنا نرى أنّ البحث يدور حول اعتبار أو عدم اعتبار هذه النتائج والآراء خارج عن الموضوع تماماً. والنكتة المهمّة هنا من زاوية أبستمولوجية هي أنّ هذه المفروضات المؤثرة والمهمة تقترن دائماً مع عملية التفكير «وتجعل من الفهم الديني تابعاً لها».

وهكذا نرى أهميّة شهادة السيد الطباطبائي بعنوانه أحد أساطين التفسير في تاريخ التفسير وفي «الواقع تاريخ الدين أجمع»، فعلى أساس هذه الشهادة فإنّ الآراء الضعيفة وكذلك ميول أهواء المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين والمحدّثين والمتجددين على سواء تدخلت في عملية الفهم الديني وأدّت إلى تحريف التفاسير. ومن هنا بالإمكان صياغة هذه المقولة بشكل أفضل وأكثر اعتدالاً وذلك بالقول: إنّ علم الدين أو المعرفة الدينية صنعت من قبل المفسرين على اختلافهم طيلة تاريخ الإسلام، ودين المسلمين ليس شيئاً سوى المعرفة الدينية.

النتيجة: إنّ المفسرين سعوا بصدق طيلة التاريخ الإسلامي لتطهير تفسير القرآن من مداخلات الأفكار الخارجية، ولكنّ سعيهم هذا أفضى إلى هذه النتيجة المهمّة، وهي أنّ حضور هذه الأفكار والآراء في أجواء العمل التفسيري لا يمكن اجتنابه، سواءً على مستوى العمل أو على مستوى النظر والمعرفة، وببيان آخر إنّ عدم إمكان اجتنابه في مقام العمل يُعدّ نتيجة لعدم إمكان اجتنابه في مقام المعرفة والنظر.

ومثال آخر قد يفيدنا في توضيح المقصود هو ما أشرت إليه من فكر المفسّر المعاصر، أي العلاّمة الطباطبائي فإنّه في عين كونه فيلسوفاً ميتافيزيقياً من الطراز الأول فإنّه يسعى بجدية لإثبات أنّ أصل العلّية مورد تأييد القرآن الكريم، وفي نفس الوقت نرى الشاعر والعارف الكبير للقرن السابع الهجري «جلال الدين الرومي» يذهب إلى رأي مخالف لهذا الرأي تماماً، بمعنى أنّه يعتقد أنّ جميع المفاهيم القرآنية تعكس حقيقة «نفي العلية»، فيقول مثلاً:

جاء الأنبياء لبيان قطع الأسباب

وطرحوا معجزاتهم إلى العالم لإثبات ذلك

إنّ القرآن بالجملة يثبت انقطاع السبب

في عزّ الدرويش وهلاك أبي لهب

فمن بداية القرآن إلى نهايته

حكاية رفض الأسباب والعلل والسلام.

النموذج الآخر الملفت للنظر ما نراه في نقد الطباطبائي لآراء المجلسي، ومعلوم أنّ المجلسي، من المحدّثين الكبار في القرن العاشر والحادي عشر، أي في الدولة الصفوية، وقد كتب الجامع ــ«بحار الأنوار» في «110» وقد كان المجلسي مخالفاً للفلسفة ولذلك أنكر حمل الكلمات مثل، روح ونفس، على المعاني غير المادية. هنا فتح الطباطبائي باب النقاش معه ولكن لا من موقع البحث في المعاني الحقيقية لهذه الكلمات، بل من موقع الفرضية المهمّة التي نسبها للمجلسي، أي أنّ لسان الدين يختص لبيان المعارف والأحكام للعوام من الناس لا غير. وطبقاً لرأي الطباطبائي أنّ الخطاب الإلهي لا يختص بالعوام بل إنّ بعض الخطابات القرآنية تختص بالنبي وأبنائه وبعض الخواص من المؤمنين. وعلى هذا الأساس إذا أراد الشخص قراءة القرآن يجب عليه أن ينظر إلى تلك العبارات بعين مسلحة، ويظن الطباطبائي أنّ عدم اهتمام المجلسي بالفلسفة والفلاسفة أدّى به إلى استنباط مفاهيم سطحية وساذجة من أعمق المتون الإسلامية وأسمى العبارات الوحيانية.

إنّ مسألة «المتشابهات» تتجاوز أيضاً هذا الحد، فطبقاً للآية (5) من سورة آل عمران فإنّ آيات القرآن الكريم تنقسم إلى قسمين: «المحكمات» و«المتشابهات»، وهذان المصطلحان ناظران للآيات التي تتضمن معان واضحة أو مبهمة، مسلمة وغير مسلمة. ولا توجد آية قرآنية قد كثر فيها البحث والسجال مثل هذه الآية إلاّ قليلاً. والعمدة في نزاع المفسّرين يدور حول أمرين مهمين: الأول، في المعنى الدقيق لهذين المصطلحين، الثاني: ما هي الغاية والسر في نزول بعض الآيات على النبي بصورة «مبهمة»؟

«بالنسبة للأمر الأول»: فقد ذهب البعض إلى أنّ الكلمات المتشابهة في القرآن هي الحروف المقطعة في بداية السورة فقط وسائر الآيات القرآنية من المحكمات. وذهب البعض الآخر إلى أنّ جميع الآيات التي تتحدّث عن المعاد وصفات الباري تعالى متشابهة، بينما ذهب الآخرون إلى أنّ الآيات التي تتحدّث عن الأحكام الشرعية والمناسك العملية هي آيات محكمة فقط، والآيات المنسوخة من المتشابهات.

وهكذا نجد أراء متنوعة في هذا المجال.

أمّا بالنسبة للأمر الثاني، أي السبب في أنّ القرآن يتضمن مثل هذه الآيات المبهمة والمتشابهة فإننا نواجه فرضيات عجيبة وغريبة متعددة من قبيل:

1 ــ إنّ المتشابهات نزلت لتمييز المؤمنين من الكافرين. فالإيمان لا يمكن أن يتحقق في واقع الإنسان إلاّ على أساس التعبد. فالمؤمن الصادق هو الذي يقبل بجميع آيات القرآن الكريم، رغم أنّ بعض هذه الآيات ليس لها معنىً واضح. وأمّا الكفّار فيعتمدون على عقولهم ولا يتقبلون الآيات التي تتضمن مفاهيم غامضة وغير مستساغة.

2 ــ إنّ المتشابهات وسيلة لتحريك وتفعيل العقل، فالعقل مخلوق عزيز عند الله تعالى، وهذا هو السرّ في أهمية هذه الآيات وحاجة المؤمنين لها.

3 ــ إنّ المتشابهات تجذب القلوب المريضة للقرآن الكريم للعثور على موارد تتفق مع مقاصدهم الشيطانية وغاياتهم المشؤومة. ولكن أحياناً يؤدي هذا العمل إلى هدايتهم لطريق الحقّ وسلوكهم في خط الإيمان والطاعة، فربّما يحدث أن تشرق قلوبهم بقراءة جميع الآيات القرآنية «المحكمة والمتشابهة»

4 ــ إنّ الخطاب الديني الوحياني يتعلق بجميع الناس «العالم والعامي»، ولذلك وجب أن تنزل بعض المفاهيم السامية من مرتبتها العالية وتصب في قوالب لغوية ساذجة وبسيطة جدّاً ليتسنى للناس فهمها وتكون قابلة للدرك من قبل عامة الأفراد، وهذا هو السبب الذي أوجب خروج الحقائق والمفاهيم السامية عن صورتها الأصلية. فالمتشابهات هي الآيات القرآنية البدينة في معانيها والتي وضعت قوالب لفظية ضيقة، فكان المظروف الكبير قد وقع في ظرف ضيق «الضيف البدين في حجرة ضيقة كما يمثل ذلك العارف مولوي».

وكما ترى فإنّ أيّاً من هذه النظريات المذكورة لا تهتم واقعاً بلوازم تفسير النص، ولذلك فإنّها أغفلت هذه النكتة المهمة، وهي أنّ حضور المتشابهات في أجواء القرآن هو المقتضي الطبيعي لفهم النص وناشيء من أرضية التفسير «أي أنّ النص غير المفسّر لا يوجد فيه محكم ومتشابه، حيث تولد المحكم والمتشابه من خلال عملية التفسير» ووجودهما في القرآن لا يرتبط بامتحان الكفّار أو غير ذلك من الآراء، (وليست فيها جهة مقصودة)، ولهذا السبب فإنّ المتشابهات مطلقاً لا تنحصر بالقرآن بل إنّ جميع النصوص ولا سيّما النصوص الوحيانية تتضمن المحكمات والمتشابهات أيضاً. فوجود المتشابهات يمثل علّة ومعلولاً لظاهرة القبض والبسط في دائرة المعرفة الدينية. فعندما نلاحظ معطيات فهم النصوص بدقّة «وتتزامن عادة بكونها تابعة لفرض معين»، ندرك جيداً السبب والدليل لوجود المتشابهات في القرآن الكريم، و الملفت للنظر أنّ القرآن لا يمنحنا رؤية واضحة لمعرفة معاني المتشابهات وكيفية اكتشاف المراد منها وتمييزها عن سائر الآيات الكريمة. إنّ تاريخ الإسلام أجمع يشير بوضوح إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ جميع آيات القرآن تقع في مضان الآيات المتشابهة وهذا الأمر يعدّ قرينة ومؤيداً لدعوى أنّ وجود المتشابهات ناشيء من ماهية التفسير، وكذلك نوع المفروضات التي تجول في ذهن المفسّر.

ومثال آخر: إنّ من جملة المسبوقات والمفروضات الفكرية واللغوية هي نوع توقعات الإنسان من الدين، فماذا يتوقع الشخص من الدين أن يقدِّمه له؟ إنّ هذا السؤال يعود في بدايته لعصور سابقة قديمة، وفي الواقع إنّ هذا السؤال ينتسب إلى السؤال الكلامي المشهور وهو: ما الدليل على حاجة الناس للأنبياء؟ وبديهي أنّ هذا السؤال يتعلق بخارج دائرة الدين، والجواب عنه يؤثر قطعاً على كيفية تفسير الشخص للنصوص الدينية.

ويرى بعض المتكلمين أنّ البشر «أفراداً كانوا أو جماعات» لا يمكنهم نيل الحياة السعيدة بدون هداية الأنبياء. وعليه فالإنسان يتوقع من الدين العمل على تعليم الناس كيفية تطهير الروح وكيفية عبادة الله تعالى ويرشدهم إلى الطريق السليم والمنهج الصحيح لقضايا الزواج، الطهارة، الطعام والشراب، المعاملات، اجارة البيت، القرض، عقاب المجرمين، وأعلى من الجميع تعليم أمر الحكومة وتدبير السياسة. فمثل هذه التوقعات تمنح الشخص دقّة متناهية في عملية البحث في مطاوي المتون لئلا يغفل عن أدنى نكتة تتصل بموضوعه وغايته، فهذا الشخص يستوحي من جميع الإشارات والدقائق الموجودة في المتن بصورة جدية ويستخرج منها ما يعينه لبناء منظومته الفكرية. وهذه القراءة للنص هي الغالبة والسائدة في أجواء عالمنا الإسلامي.

بيدَ أنّ متكلّمين آخرين يفكرون بهذه المسألة بشكل آخر فيرون أنّ مضمون الوحي ينبغي تقسيمه إلى قسمين: ذاتي وعرضي، فالأُمور العرضية في النص تابعة لمقتضيات الثقافة والمجتمع والتاريخ والظروف التاريخية التي تزامنت مع

نزول الوحي وإنزال الخطاب الإلهي. وببيان أكثر شمولية، إنّ العرضيات ينبغي اخراجها من دائرة التوقعات الأصلية من الدين، مثلاً: هناك أحاديث كثيرة منسوبة إلى النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) في علاج الأمراض البدنية ولكن لا أحد يرى أنّ هذه الأحاديث والتعليمات من ذات الإسلام، لأنّ علم الطب ليس من الموارد التي يحتاج الناس فيها إلى الأنبياء، فالناس بإمكانهم الوصول إلى الحقائق المتعلقة بالأمراض وكيفية علاجها من خلال التجربة وممارسة الخطأ والصواب عملياً، فإذا كان هذا هو حال المرض والتعليمات الطبية، فما هو قولنا بالنسبة لأُمور أُخر من قبيل الاقتصاد والسياسة، هل أنّ هذه الأُمور خارجة من دائرة المهمة الرسالية للأنبياء؟ إننا نرى مباحثات واسعة وسجالات حادة بين المفكّرين والمثقفين والإسلاميين حول هذه المسألة، إلاّ أنّ أغلبهم يعيشون الغفلة عن أصل هذه المسألة ولا يبحثون فيها، أي من النادر أن نجد طرحاً لهذا السؤال والبحث عن مقدار توقعاتنا من الدين. هذه المسألة لا يمكن حلّها والبث فيها بالرجوع إلى القرآن والسنّة مباشرة، بل ينبغي تفسير الكتاب والسنّة في ضوء هذه التوقعات.

ومن أجل الاجابة عن هذه الإسئلة المذكورة آنفاً، لابدّ من الاستمداد من الفلسفة والسياسة وعلم الاجتماع والتاريخ، فهذه الأُمور والعلوم هي التي تصبغ توقعات الأفراد في ذلك العصر. وكذلك ندرك جيداً معنى أنّ الاجتهاد الواقعي في الفقه «فروع الدين» لا يمكن أن يتحقق إلاّ بعد الاجتهاد الواقعي في دائرة الاصول. وهذا الموضوع بدوره يوضح السبب في اصابة علم الفقه في القرون الأخيرة بالركود والجمود في حوزات العلوم الدينية. إنّ الفقه علم «استهلاكي» ولذلك فاصابته بالركود ناشيء من عدم تماهيه وحركته مع الفروع العلمية المولّدة نظير الاقتصاد والفلسفة والسياسية وعلوم العمران. هذا بالنسبة إلى دليل ركود علم الفقه، أمّا الأسباب والعلل فلها حكاية أُخرى.

والآن اتضحت لنا الصورة بشكل أفضل حيث نفهم عملية الاحياء الديني بصورة أفضل، وبشكل عام يمكننا بيان عملية الإحياء الديني على نحوين: «تطهيرية» و «تجميلية».

أمّا الإحياء «التطهيري» فهو عبارة عن تطهير الفهم الديني السائد من العناصر الأجنبية، ومن هذا الطريق يمكننا أن نؤدي حق الجهات المنفية والجوانب المغفول عنها من الدين، ولا شك أنّ بطل هذه العملية هو «الغزالي».

أمّا الإحياء الديني «التجميلي» فهو عملية أدق من السابق ويرتبط بالعوامل والمباني الخارجية بشكل أوسع حيث تحتاج هذه العملية إلى فهم عصري للنص. والشخصية البارزة في هذا الميدان هو «اقبال اللاهوري» الذي كان يرى أنّ أهم نقيصة وإشكالية في الفكر الديني في عصره عبارة عن غلبة التفكير اليوناني على التعاليم والثقافة الإسلامية، وطبعاً فإنّ كلا هذين النحوين من الإحياء الديني ينظران إلى هدف واحد وهو ادامة الحيوية والدينامية في الخطاب الديني والرسالة السماوية، ولكنّهما يفترقان في أنّ الإحياء الديني التطهيري يتعامل مع القضية من منظور منطقي وأبستمولوجي للدين في رؤية أولية، وفي الاحياء الديني التجميلي تكون النظرة للدين من الدرجة الثانية.

وهنا نصل إلى نهاية البحث في الجواب عن السؤال الأول، ولكن قبل أن نتجاوز هذا الموضوع أود أن أؤكد على هذه الحقيقة، وهي أنّ الإحياء الديني في عصرنا الحاضر لا يمكنه أن ينال النجاح والتوفيق إلاّ بأن ينفتح الإنسان

على العلوم الجديدة والتحولات الفكرية المعاصرة في المجالات المختلفة ويتفاعل معها من موقع الحساسية والوعي. ومن هنا فإنّ بعض الشعارات المطروحة في الأجواء الإسلامية نظير لزوم العودة إلى «الأُصول» أو «لابدّ من اكتشاف المنابع المنفية» أو«يجب البحث عن مفكّر شجاع وبصير بالأُمور» يمكنها أن تكون شعارات مضللة جدّاً، فإننا بدون اجراء عملية تغيير في المفروضات التقليدية لا يمكننا إجراء أيّة عملية في خط الإصلاح والإحياء الديني، ولا يمكن ايجاد تغيير ملموس في هذا المجال إلاّ بأن يتعرف الشخص جيداً على الدين من جهة، ويتعرف كذلك على الأفكار والعلوم البشرية من خارج دائرة الدين، فالحقائق المكشوفة داخل دائرة الوحي الديني وفي خارج هذه الدائرة سرعان ما تصل إلى حد التناسب والتعادل، فلابدّ من أجل مواجهة الركود في الفكر الديني أن نتحرك على مستوى المنابع التي تقع خارج الدين، إنّ الفكر المتخلف والفهم الماضوي للمسلمين عن النصوص المقدّسة هو نتيجة وحصيلة التخلف في دائرة الحضارة والثقافة الاجتماعية المعاصرة لا بالعكس.

الثاني: الظاهر من كلامنا أنّه يقتضي زوال القداسة عن النص والتضحية بنداء الرسالة الإلهية الخالد من أجل حفنة من الأفكار الواهية المعاصرة، وبذلك يزول اليقين الناشيء من هذا الإيمان.

ولا بأس أن أذكر لكم الحوار الذي دار بيني وبين أحد أصدقائي، فقد توجه إليَّ بالقول بصورة جدية: ما هو رأيك في أسلمة العلوم؟ ثم أضاف بلحن ساخط: في نظري أنّك ترجح أن تقوم بعلمنة الإسلام. فأجبته: «إنني ارجح أنسنة الدين» والحقيقة أنّ هذه القضية تمثل الحجر الأساس لبناء نظرية «القبض والبسط في الشريعة»، وطبعاً فالدين الوحياني إلهي، ولكنّ المعرفة الدينية وليدة الفكر البشري وليست إلهية، فالمعرفة الدينية بشرية بمعنى أنّ جميع خصوصيات البشرية في الإنسان «العالي والداني» ترسم بصماتها على هذه المعارف. فالعقلانية، والمفروضات المسبقة، وحبّ الذات، وطلب الحقيقة، وطلب الوضوح، الطمع، الخطأ، التعصب، الرضا عن الذات، التسامح، حبّ المال، وأمثال ذلك، كلّها تساهم في صنع المعرفة الدينية بنحو من الأنحاء.

نعم، فالوحي إلهي في واقعه، ولكن هل يمكن أن يقال إنّ تفسير وتأويل هذا الوحي إلهي أيضاً؟ بلا شك فإنّ أشكال التفسير والتعبير للعلماء يمكن أن يكون ظنياً قابلاً للخطأ، متغيّراً، نسبياً، متحيزاً، مضلاً، متعصباً، مرتبطاً بثقافة المحيط الناقصة، ولكنّ هذه الأُمور هي التي أرادها صاحب الوحي، فنحن بشر غير معصومين وليس حظنا من إدراك الحقيقة سوى هذا المقدار وبهذه الصورة. فلا شيء من المعارف البشرية بمقدّس، والمعرفة الدينية غير مستثناة من هذه القاعدة. وطبعاً فالوحي يمثل شيئاً آخر، وعليه لابدّ من مراعاة الثنائية: الوحي، وتفسير الوحي. فنحن نخوض بحار التفاسير وكلما سعينا للوصول إلى تفسير وتعبير «صادق» للنص فإننا سنغرق في هذا البحر أكثر، إنّ الكشف عن نيّة صاحب الوحي ليست شيئاً سوى سعي أفراد البشر في فهم النص، هنا يتطابق الفعل وغاية الفعل، وهذا لا يعني زوال الأمر القدسي أو تحوّل الدين إلى أمر عرفي، فهذا مصداق بسيط، وفي ذات الوقت دقيق وظريف عن تحوّل الأمر ما فوق الطبيعي إلى أمر طبيعي، أو بعبارة أُخرى: تجلي الأمر ما فوق الطبيعي في قالب الأمر الطبيعي.

إنّ العلمنة عاجزة عن رؤية الأمر ما فوق الطبيعي، ولكننا هنا نرى في التفسير البشري للنص وكأنّ الوحي نزل مرّة أُخرى، الوحي الذي نزل في زمان النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) استمر في النزول بواسطة ملك العقل المعاصر من عرش النص إلى أرض التفسير. وببيان آخر: نحن ننظر إلى الوحي النبوي من خلال مرآة التفسير، كما يرى المؤمن آيات الخلقة لله تعالى في مرآة الطبيعة، فنحن وإن كنّا لا نملك اليقين بوقوع التكامل، ولكننا نعلم يقيناً بوقوع التحوّل والتغيير.

هناك فرق جلي بين «الإيمان» و«المعرفة»، فالإيمان يتسم بكونه حالة شخصية وخصوصية دائماً ويمكنه أن يزداد وينقص في القوّة والشدّة، أمّا المعرفة فلا تتحقق إلاّ بصورة جمعية وعمومية ولا تقبل الخطأ. فلو نظرنا إلى الحركة التاريخية لتكامل المعرفة من مكان رفيع، فسوف نجد ـــ على رغم الإيمان الجازم للأفراد المؤمنين بمضمون فهمهم وتفسيرهم للنص ـــ أنّ قافلة المعرفة مشحونة بالآراء المخالفة وتسترفد قوتها من مجمل السجالات والمناقشات بين أعضاء هذه القافلة وتستمر في حركتها ومسيرتها التاريخية وليس لنا نصيب من هذه القافلة سوى الأمل.

عندما ندرك جيداً هذا المعنى فسوف ننفتح على الديمقراطية الدينية ونفهم عمق الوحدة المتعالية للأديان والتي تستمد مقوماتها من التعددية الدينية، ونرى بعين بصيرة أنّ هذه الأُمور والمعاني المختلفة ليست سوى ثمار متنوعة لهذه الشجرة الطيبة: (**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَة طَيِّبَة أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ... تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِين بِإِذْنِ رَبِّهَا**...)[53].

* * *

53 ـــ سورة ابراهيم، الآية 24 و 25.

المقالة الخامسة

خدمات وحسنات الدين

خدمات وحسنات الدين[54]

1 ــ إنّ موضوع البحث في هذه الدراسة هو «وظيفة الدين» هذا العنوان له صبغة اجتماعية سسيولوجية، ولكن الغرض من هذا البحث ليس سسيولوجياً محضاً، بل أسعى لطرح واستعراض بعض آراء علماء الكلام وعلماء الاجتماع في هذا المجال.

إنّ كلمة «وظيفة الدين» ليست ترجمة دقيقة ومطلوبة لكلمة «Function»، ولذلك أُرجح استعمال كلمة «الخدمة» في ترجمة هذه المفردة، وعلى أيّة حال فموضوعنا يختص بخدمات الدين للبشرية.

كلنا نعلم أنّ عالم الاجتماع الامريكي السيد «مرتون» كتب مقالة مشهورة تحت عنوان «الخدمات الجلية والخفية»، فذكر الموافقون والمخالفون أنّ غرضه من هذه العبارة بيان «الخدمات والغايات المقصودة وغير المقصودة»، فعندما يراد تأسيس مركز معين فهناك أغراض منظورة لتأسسيه في أذهان المؤسسين، وهذه الأغراض تمثل غايات مقصودة من تأسيس ذلك المركز أو المؤسسة، ولكن عندما يتمّ تأسيس ذلك المركز ويشرع بالفعالية، فسوف تظهر له معطيات وآثار لم تكن تدور في أذهان المؤسسين والمتولين الأوائل لهذا المركز. وببيان آخر: إنّ هذه المعطيات والآثار تمثل جزءً من لوزام العلية والمعلولية لذلك المركز ومن مقضياته الذاتية، سواءً علم بها المؤسسون أم لم يعلموا، وهذه المعطيات هي التي يطلق عليها بـــ «الخدمات الخفية».

معنى «فانكسيون» لدى علماء الاجتماع

وكذلك يجب علينا التفكيك بين «الخدمة» بالمعنى الفانكسيوني و«الخدمة» أو«المعطى» بمعناها الفلسفي العلمي. فأحياناً يدور الحديث عن خدمات ومعطيات الدين أو أيّة ظاهرة أُخرى ويكون غرض القائل أو الكاتب مطلق المعطيات والآثار المترتبة على الدين أو على تلك الظاهرة، سواءً كانت معطيات ايجابية أو سلبية، ولكن عندما يتحدث عالم اجتماع عن «فانكسيون» ظاهرة أو مؤسسّة معينة فإنّه **أولاً**: لا ينظر إلى هذه المعطيات من زاوية الحقّ والباطل أو الحسن والقبح. **ثانياً**: لا يكون نظره لمطلق الآثار والمعطيات لتلك الظاهرة بل في نظر عالم الاجتماع الفانكسيونالستي أنّ هذه الظاهرة أو المؤسسة تمثل جزءً من كل، أي الكل الذي يتضمن أجزاءً أُخرى أيضاً، وهنا

---

54 – محاضرة أُلقيت في جامعة تربية المدرس (1995 م)، وطبعت في كتاب «المداراة والمديرية».

نرى أنّ عالم الاجتماع يتحرك للكشف عن فائدة وخدمة هذا الجزء الخاص التي يتحقق فيها قوام وبقاء وتعادل ذلك الكل.

وعلى هذا الأساس فمن زاوية سسيولوجية لا يمكن اطلاق كلمة «خدمة» أو «وظيفة» على المعطيات الفردية أو الاجتماعية للدين «على الاطلاق»، بل إنّ هذه المعطيات عندما تكون «وظيفة اجتماعية» يكون المجتمع حينذاك بمثابة «كل وذي أجزاء» وتكون خدمة الدين لهذه الكل من حيث حفظه لعملية التعادل بين هذه المجموعة، أو ضمان بقائها وديمومتها. ولهذا السبب فالتحليل الفانكسيونالستي في دائرة علم الاجتماع متهم بالمحافظة وأنّه يمثل التيار الفكري المحافظ حيث أنّه ينظر إلى المجتمع الواجد للتعادل بالفعل في دراسته وتحليله و لا ينظر إلى حالة التحول والتكامل في أجواء المجتمع البشري وحركته التاريخية، طبعاً فقد تحرك الفانكسيونالستيين الجدد لترميم وعلاج هذا النقص واتخاذ الخطوات اللازمة لرفعه ولا يسع المجال لتفصيل الكلام في هذا المورد.

هذه المقدمات التي طرحناها على مائدة البحث تبيّن بصورة جليّة موقفنا من هذا الموضوع، فعندما نتحدث عن «خدمات» أو وظيفة الدين نقصد بذلك، **أولاً**: أنّ معطيات وخدمات الدين في تقوية دعائم التعادل والبقاء في المجتمع البشري لا يؤخذ فيها المجتمع بصورة (كل) كما عند نظر علماء الاجتماع. **ثانياً**: إنّ كلامنا غير ناظر إلى الخدمات الخفية وغير المقصودة للدين، بل ننظر غالباً إلى الأهداف والاغرض الجليّة التي يراها المتكلم أو عالم الدين في معرفته الدينية ويتحرك على مستوى الكشف عنها ودراستها.

وطبعاً يمكننا الحديث عن خدمات ومعطيات الدين في نظر غير المؤمنين وغير الملتزمين بالدين، ولعل أشهر بيان لهذا الموضوع ما نجده في المدرسة الماركسية التي تقول إنّ «الدين أفيون الشعوب» أو«الدين ايديولوجية كاذبة» فماركس يعتقد بأنّ جميع الايديولوجيات كاذبة والدين أحد هذه الايديولوجيات السماوية الكاذبة «أو السماوية حسب الظاهر» بمعنى أنّ أفراد المجتمع يندمجون مع ظروفهم الاجتماعية من موقع الانسجام والتآلف، ولكن مثل هذا الانسجام خادع وبالتالي تكون نتيجته مضرة للناس، لأنّه يسعى لتبرير الوضع الموجود بالتوسل بالمقدّسات والحكاية عن الله، والغرض من ذلك منع الأشخاص من التحرك في خط التغيير والاصلاح الاجتماعي، هذا التحليل هو نوع من التحليل الفانكسيونالستي الذي يحظى بأتباع كثيرين.

وهناك علماء اجتماع آخرون تحدثوا بدورهم عن الخدمات والمعطيات الاجتماعية للدين دون أن يروا في الدين عنصر خداع وسبب تخلف المجتمع، فبحثوا معطيات الدين وكيف أنّه يمثل عامل توحيد وانسجام بين أفراد المجتمع. الواقع أنّ «دوركايم» وآخرين من أتباعه يرون الدين بمنزلة اللبنة أو الاسمنت الذي يشدّ مفاصل المجتمع، ففي نظر هؤلاء أنّ الدين عنصر اجتماعي بحت ولا معنى للدين بدون مؤسسة دينية أو كنيسة، والدين لا يهدف إلاّ إلى توحيد المجتمع وايجاد الانسجام والتلاؤم بين أفراده لا غير، ويرى «مالينون فسكي» أنّ الدين يعمل على تطابق الأفراد مع كيان المجتمع، بينما يذهب «ماركس» إلى أنّ الدين بمثابة الايديولوجية التي تعمل على تزريق الأفيون في الطبقات السفلى من المجتمع ويمنح السلطة قدرة على تطويع الأفراد بحيث يتعاملون معها من موقع الاذعان والخنوع وعدم الاعتراض.

هذه النماذج من تحليلات علماء الاجتماع في دائرة معطيات الدين.

2 ــ أمّا من حيث معطيات الدين من وجهة نظر المؤمنين والملتزمين بالدين فإنّ التحليل الماهوي للدين يواجه إشكالية أعقد من بعض الجهات. فأول مشكلة في بحث معطيات الدين هو تعريف الدين نفسه وتحديد حدوده، فماذا نقصد من مفهوم «الدين»؟

وطبعاً فإنّ تكليفنا كمسلمين واضح، بمعنى أننا لا نحتاج لتعريف الدين من أجل أن نحقق الإيمان بالإسلام والاعتقاد به. مثل هذا الإيمان حاصل مسبقاً، ولكن بالنسبة للشخص الذي يريد البحث والتحقيق في هذا المجال لابدّ له من الشروع من موقع تعريف الموضوع في البداية، فيجب أن يعلم عن أي شيء يبحث أو يتحدث ومقدار الدائرة التي يتحدث عنها.

تعريف الدين في هذا البحث:

ولا بأس بالإشارة إلى آخر تعاريف الدين لبعض علماء الاجتماع، فهؤلاء يرون أنّ الدين بمثابة جهاز أو منظومة من الرموز المقدّسة، فنحن نجد مفهوم «القداسة» في جميع التعاريف الماهوية للدين منذ القديم وحتى العصر الحاضر. ففي ميدان الدين هناك أمر مقدّس ومحترم يكمن في طياته، والفكر الديني يقسّم الأشياء إلى قسمين: مقدّس، ومدنّس، سامي وداني، فينظر إلى أحدهما بمنظار الهيبة والخشية، وإلى الآخر من موقع أدنى من ذلك. فالحرام والحرمة والحريم والحرم مأخوذة من جذر واحد، أي أنّ المحرمات إنّما صارت حراماً، فهي من أجل حفظ وقداسة متعلّق الأشياء المحرمة، ولا يخلو أي دين من أحكام الحلال والحرام، ففي جميع الأديان نجد مثل هذه الحالة. يقول «ميرچى الياده» وهو من المحققين المعاصرين والبارزين في أحد كتاباته: إنّ الإنسان المتدين لا يرى الأشياء حتى في الفضاء سواسية، بمعنى أنّه يوجد اختلاف كيفي بين الموجودات فبعض الموجودات سامية ومحترمة ومقدّسة «كالكعبة بالنسبة للمسلمين» وقسم آخر منها ليست كذلك. والزمان أيضاً يتضمن هذه الصفة «مثل يوم الجمعة للمسلمين».

الأمر المهم هنا أنّ هذا التقديس أو التقدُّس يتعلق بمنظومة من الرموز والإشارات، أي أنّ هذه الرموز «مثل بعض الأمكنة والأزمنة» تبدو مقدّسة تبعاً للحقائق المقدّسة، وبسبب ارتباطها بتلك الحقائق، أو أنّها تحظى باحترام وتحريم المؤمنين لحكايتها عن تلك الحقائق. على سبيل المثال، إنّ القرآن الكريم في نظر المسلم المتدين ليس مجرّد نقوش وكلمات على الورق، فهذا الكتاب يختلف كثيراً عن الكتب الأُخرى وإن كان في الظاهر متكوناً من أوراق وغلاف وكلمات وسطور كالكتب الأُخرى، وهذا الفرق لا يرى بالعين طبعاً بل يشعر به ضمير الإنسان المؤمن، والقرآن بما هو كتاب خارجي يمثل مظهراً ورمزاً للقداسة التي تتجلّى في هذا الكتاب.

إنّ التمظهر الخارجي للدين يتجلّى عادة بالآداب والمناسك والشعائر التي يلتزم بها المتدينون، وأمّا نوع هذه الشعائر فهي عبارة عن آداب مقدّسة رمزية ينظر الشخص المتدين من ورائها إلى شيء آخر، من قبيل مناسك الحج أو أفعال الصلاة من الاستقبال والركوع والسجود ورفع اليدين إلى السماء وأمثال ذلك، وكذلك غسل الوجه

واليدين قبل الصلاة، بل إنّ السفر للحج نفسه عبارة عن رموز ويحكي عن سفر الإنسان من الصورة إلى المعنى، وهذه الرمزية موجودة في الكثير من الشعائر والمناسك للأديان الأُخرى. إنّ كتباً من قبيل «أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة» للسيد حيدر الأملي أو«أسرار الصلاة» للإمام الخميني تبيّن هذه العملية الرمزية وتعلم المؤمنين الرموز الموجودة في الشعائر والمناسك الشرعية، أجل فهذا التعريف، ولاسيما بالنسبة للأديان الابراهيمية التي تتضمن العناصر العبادية والمعنوية والغيبية أكثر تجلّياً وصدقاً. وهنا نضيف: أنّ التأكيد على عنصر «القداسة» و«التقديس» ووجود الرموز المقدّسة في الدين وعملية التديّن وإن كانت لازمة في تعريف الدين، إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّها كافية في التعريف، فهناك شخصيات مثل «تايلور» يعتقدون بتدخل الاعتقاد بموجودات ما وراء الطبيعة في تعريف الدين، ولكنّهم واجهوا بعض الانتقادات، وكذلك فإنّ وجود عناصر اجتماعية ودنيوية في الدين كدين الإسلام، أدّى إلى عدم تسويغ المبالغة في باب العبادات بالمعنى الأخص، لأنّ كل عمل في الإسلام يمكن أن يعد عبادة بالمعنى الأعم.

3 ــ الآن لنرى ماذا يمكن لمثل هذا الدين أن يحققه للمتدينين، وماذا يصنعه لهم، وما هي ثمرات الاعتقاد والالتزام بمثل هذا الدين على مستوى الحركة في واقع الحياة والتحولات التي يعيشها المؤمن في داخله وخارجه، وأي حاجة يتمكن هذا الدين من تقديمها للمتدين؟ وببيان آخر: لنرى أنّ المتدينين أساساً ماذا يطلبون من دينهم «فالمهم هو توقعاتنا عن الدين»، ولأجل أي شيء أو لرفع أي حاجة اتجه الناس لهذا الدين؟

ونقرأ في النصوص الدينية أنّها ذكرت بصراحة بعض ثمرات الدين ومعطياته، وذكر العرفاء وعلماء الكلام قسماً آخر من معطيات الدين أيضاً، هنا نشير إلى بعض هذه المعطيات والثمرات ونضيف إليها بعض الملاحظات والنظرات أيضاً:

1 ـ الدين يجعل الحياة مستساغة

«**المعطى الأول**» إنّ أحد المعطيات المهمّة للدين هو أنّه جعل حياتنا في عالم الوجود ممكنة ومستساغة، ولتوضيح هذه الحقيقة بإمكاننا أن نستعير مصطلح «الايديولوجية» من الماركسية، من دون التزام بجميع لوازمها. وعلى هذا الأساس يمكننا القول إنّ الدين يعني «الايديولوجية» في أحد أبعاده، ولكن من أجل رفع التوهم أو الالتباس الذي ربّما يدور في أذهان البعض نرى من اللازم توضيح هذه الفقرة بشكل أكثر، ففي نظر «ماركس» فإنّ الايديولوجية ضرورية لتحقيق التوافق والتطابق بين ذهن الإنسان والواقع الخارجي، فأحياناً يقع التعارض بين المعتقدات والمثاليات التي يعتقد بها الإنسان مع الواقع الموضوعي الخارجي في أجواء الحياة الاجتماعية. ففي مثل هذه الحال تكون الحياة عسيرة وغير ممكنة، ويجد الإنسان نفسه بين مفترق طريقين، فإمّا أن يعمل على تغيير الواقع، بحيث يتطابق مع الذهن ومع تصوراته الذهنية، أو يعمل على تغيير ذهنه لكي يتوافق مع الواقع الموضوعي، وعندما يتحقق هذا التطابق والانسجام تكون الحياة لطيفة وميسورة ومستساغة.

إنّ الإنسان لا يستطيع أن (يعربد مع الله دائماً) كما يقول (حافظ)، ولا يمكنه أن يعيش التعارض المستمر مع الحياة، فإمّا أن يعمل على تغيير العصر ليتطابق مع ما يريده وما يتصوره في ذهنه، أو يطابق نفسه وذهنه مع العصر. إذن، فأمام الإنسان طريقان لا أكثر: إمّا الصراع أو الوفاق (وطبعاً هناك طريق ثالث وهو الضرب على طبل اللامبالاة وهي حياة غير إنسانية)، ففي نظر ماركس: أنّ الآيديولوجية هي التي تتكفل عملية المصالحة الذهنية مع الواقع، مثلاً عندما يعيش جماعة من المحرومين في أجواء مشتركة مليئة بالظلم والفقر والجوع والبؤس، فإمّا أن يتحركوا على مستوى الانتحار الجماعي، أو يتحركوا على مستوى الثورة وتغيير الواقع، وإذا لم يتمكنوا من ذلك فلابدّ لهم من التعايش مع هذا المحيط الصعب فيقبلون به على مضض، وتدريجياً يوحون لأنفسهم أنّهم يعيشون في أجواء جيدة وحياة طيبة، فلو اعتقدوا بهذه القضية واقعاً فانّ حياتهم ستكون مستساغة وميسرة ولطيفة.

على هذا الأساس فانّ دور الآيديولوجية في نظر الماركسية أنّها نظام ذهني منح الإنسان الوسيلة اللازمة لموافقة ذهنه مع الواقع الخارجي، فعندما تتحقق هذه المصالحة والموافقة فإنّ الإنسان يستمر في حياته ومعيشته بدون شائبة اعتراض أو رفض للواقع. طبعاً فإنّ هذه الحالة مرفوضة وغير صحيحة في نظر الماركسية، والدليل على ذلك يكمن في ماهية الايديولوجية، حيث يرى ماركس أنّ الآيديولوجية وليدة نظام الطبقات وصنيعة الطبقة الحاكمة، والطبقة الحاكمة بدورها تستغل هذه الآيديولوجية، لمصلحتها وضرر الطبقة المحكومة، أي أنّ الحكّام يوحون بهذه الأفكار إلى الطبقة المحكومة بحيث إذا صدّقوا بها فإنّ حياتهم ستكون لطيفة ومريحة وبالتالي لا يجدون مسوغاً للثورة، ومن هنا يقول ماركس في عبارته الشهيرة: (إنّ أفكار الطبقة الحاكمة هي الأفكار الحاكمة)، أي أنّ الآيديولوجية الحاكمة هي من صنع الحاكمين، وبديهي أنّ هؤلاء الحاكمين لا يصنعون شيئاً ضدّهم بل يغرسون هذه الأفكار في أذهان المحكومين وأفراد المجتمع ليضمنوا بذلك رضاهم واستسلامهم وطاعتهم.

وعلى أيّة حال فالآيديولوجية لها هذا الدور من ايجاد التوفيق بين الإنسان والمحيط الاجتماعي، وبهذا المعنى نحن نعيش جميعاً في قوالب آيديولوجية، فكل أفراد البشر يتحركون على مستوى ايجاد التوافق مع المحيط وإلاّ كانت حياتهم صعبة، وبالتالي إمّا أن ينقلبوا على أنفسهم ويختاروا الانتحار، أو ينقلبوا على الوضع الموجود ويختاروا طريق الثورة عليهم، ولكن عندما لا يجد الإنسان في نفسه ميلاً إلى الطريق الأول ولا إلى الثاني فلابدّ من وجود طريق ثالث وهو الحركة في خط التوافق وإيجاد الصلح بين الذهن والواقع. ويعتقد ماركس أنّه سيحين الوقت لزوال عصر الآيديولوجية بحيث ينتهي دورها وتكون غير مؤثرة، وفي هذا الوقت ستحدث الثورة حتماً، وفي هذه الثورة سيتبدل النظام الذهني والموضوعي ويحل محله نظام جديد في الذهن والواقع الخارجي وسيقع انسجام وتلائم من نوع آخر بين الذهن والواقع، وعلى هذه الأساس لا يخلو أي قوم أو طبقة، سواءً طبقة الحكّام أو المحكومين، من الآيديولوجية بنحو من الأنحاء، أما موضوع: هل يختصّ دور الآيديولوجية بإيجاد المصالحة... الخ السلبية في ذهن الناس بنفع الطبقة الحاكمة وبضرر المحكومين؟ فهو بحث آخر يتعلق بالتحليل السسيولوجي لنظرية ماركس الفلسفية والعلمية، وبحثنا فعلاً لا يتعرض لصحة وبطلان هذه النظرية، ومن هنا فإنّ كلامنا يتناول خصوصية ايجاد المصالحة في دائرة معطيات الآيديولوجية بدون أن نأخذ بنظر الاعتبار الدور المذكور في أجواء النظام الطبقي.

بهذه المقدمة تتبيّن معالم الموضوع بصورة أوضح، ويتّضح أنّ الدين بهذا المعنى عبارة عن ايديولوجية، ولكن ليست من قبيل الآيديولوجية الاجتماعية أو الطبقية أو بمثابة منظومة من الأشكال الذهنية والقشرية التي تقود صاحبها في خط الخصومة والعداوة، بل آيديولوجية عالمية، فالدين منظومة الرموز المقدّسة والقيم الإنسانية المقبولة التي تجعل حياتنا ضمن أجواء عالم الوجود (وليس في دائرة اجتماعية صغيرة)، ميسورة ومستساغة، فالكون العظيم يمثّل عالماً موجوداً على الرغم منّا وبدون اختيارنا وميلنا، وهو الحاكم والمسلّط علينا، ونحن مجبورون على الحياة في هذا الاطار ولا نستطيع ايجاد تغييرات فيه إلاّ قليلاً، فلو كان التوافق بين الذهن والمحيط الاجتماعي الصغير ضرورياً في حياتنا (وهو كذلك)، فبطريق أولى يكون التوافق والتطابق مع العالم الكبير شرطاً ضرورياً لإيجاد حياة لطيفة ومقبولة، فيجب علينا العمل لخلق تلاؤم مع هذه المجموعة العظيمة، وهذه الآيديولوجية (الدين) هي التي تتولى ايجاد هذا التوافق والانسجام المطلوب وبالتالي تخلق حياة مطلوبة وميسورة للإنسان.

هنا لا ننظر إلى الدين من زاوية الحقّانية أو البطلان، بل نشير إلى دور الدين في هذا العالم الكبير. وطبعاً إذا نظرنا إلى هذه المسألة من منظار الإيمان والالتزام الديني فلابدّ من القول بحقانية الدين، أي نقول إنّ الدين يعمل على ايجاد التوافق بيننا وبين عالم الوجود، وهذا التوافق والانسجام مبني على الحقيقة لا الوهم والزيف، بمعنى أنّه لا يريد خداعنا بهذه الطريقة، وأساساً فإنّ الدين الباطل لا يمكنه تحقيق هذا الانسجام بين واقع الإنسان الداخلي والواقع الخارجي بصورة سليمة ودائمية، وعلى أيّة حال فلا خلاف في أصل دور الدين في ايجاد الإنسجام والتوافق.

والآن ماذا يعني ايجاد التوافق مع عالم الوجود؟ فنحن نعيش في عالم لم نصنعه نحن بل كان موجوداً على الرغم من إرادتنا وميلنا، ولسنا في هذه المجموعة الكونية العظيمة سوى أجزاء ضئيلة، ونحن نرى وجود الشرور في هذه العالم وأشكال الظلم والجور.

والفلاسفة بدورهم تحركوا لتبرير وجود هذه الشرور وبيان حقيقتها وسرّها لغرض تصحيح الخطأ وإصلاح الخلل في أفكارنا وأذهاننا. وهذا المسعى في الواقع هو مسعى ديني، ويتمثل في المساهمة في ايجاد الصلح بين الإنسان والعالم.

والأهم من الجميع أنّ الدين يوفّر لنا الاجابة عن أسئلة مصيرية من قبيل: من أنا؟ وإلى أين أتوجه؟ وماذا يجب عليَّ أن أفعل؟ ومن أين أتيت؟ وما هو الغرض من وجودي؟ فهذه أسئلة محيّرة وبنّاءة في نفس الوقت، حيث يواجه كل واحد منّا هذه الاستفهامات في مقطع معين من حياته، فأي واحد منّا لم يفكر في الموت ولم يشعر بالرهبة والخوف منه؟ إنّ الظلم والعذاب والفقر والبؤس والمرض والذلّة والموت والمسكنة عجينة بحياة الإنسان، حيث نرى أشكال النقص والمشاكل تفرض نفسها على وجودنا بحيث أننا لو نظرنا إلى هذه المسألة بنظرة جدية وتأملنا في هذا الواقع الصعب فسوف نخرج برؤية فلسفية متماهية مع الدين، فنحن لا نجد أي مفكّر مادي يمكنه الجواب بإجابة مقنعة ومقبولة عن سؤال: لماذا يعيش الإنسان كل هذا الحرمان والبؤس والظلم؟ ففي نظره أنّ الإنسان عندما يواجه الأُمور غير الملائمة فإنّه متضرر واقعاً، أي أنّه يعيش الحرمان بمعنى الكلمة والذي لا يقبل التعويض والجبران، وأساساً فإنّه لا يوجد معنىً مقبول لهذه الحالات السلبية; ولهذا فالحياة في مثل هذا العالم المليء بالهموم والأحزان واللاهدفية

لا تكون حياة ميسورة، ولذلك فإمّا أن نفكر كما يفكر (الخيّام) في تغيير الكون والعالم، أي نعيش نوعاً من الأُلوهية وتصور القدرة الموهومة وبالتالي نعمل على تلقين أنفسنا الغفلة واللامبالاة، أو نسلك طريق الانتحار ونتخلص من هذه القضية، أو نعمل على توفير آيديولوجية تساهم في تطبيع نفوسنا مع الواقع، أي الرؤية التي تمنحنا الوعي بتحديات الواقع وفي نفس الوقت تجعل من الحياة في هذا العالم مستساغة ولطيفة ونجد معها اجابات واضحة عن الأسئلة المصيرية التي تعيش في ذهن الإنسان.

إنّ الدين ينمحنا مثل هذه الرؤية، ويمنحنا بذلك قدرة على بناء وإعمار هذه الدنيا وقدرة على قبول الرحيل عنها وفراقها، الدين يمثل منظومة من المقدّسات والقيم والأفكار تجعلنا نسكن في هذا العالم من موقع التآلف معه ولا نحس بالغربة فيه بل نعتبره كبيتنا، ويعرّفنا كذلك على خالق هذا العالم ويعمل على ايجاد الصلح بيننا وبينه، وهذا التعرّف والمصالحة مع صاحب البيت بإمكانه أن يخلق في نفوسنا الأُنس بالحياة في هذا البيت، وأعلى من ذلك يمنحنا الجواب المقبول عن تلك الأسئلة المصيرية التي تدور في أذهاننا فنحصل بذلك على معنىً للحياة، ولكن بما أننا نعيش أجواء دينية وفي مجتمع ديني فربّما لا نشعر بحالة الغربة في هذا العالم، وبالتالي لا نجد لهذا الكلام تأثيراً مهماً في حياتنا وفي محتوانا الداخلي ولا ندرك هذا الدور العظيم للدين في حياتنا، فما أجمل هذا التصور البديع والجذّاب وهو أننا ضيوف في هذا البيت، حيث تساهم هذه الحقيقة في صياغة حياتنا بنسق آخر وتمنحها المعنى والحركة في مواجهة تحديات الواقع الصعبة.

نحن دعينا للضيافة في هذا العالم، ولسنا موجودات مطرودة ومنبوذة وقد وجدنا بالصدفة، بل تمّ صنع هذا العالم من أجلنا، فحياتنا وموتنا فيه ليسا من قبيل الصدفة والاتفاق، بل إنّ كل شيء يجري فيه بحساب وإن كان عقلنا لا يحيط به، وحتى الشرور لها حساب خاص، أجل هناك عقل كبير مدبّر لهذا العالم وهناك مقام الربوبية على هذا العالم وهو الذي يعلم السّر في وجود النقائص والشرور، ولماذا وجد الموت والشر في هذا العالم، وكيف أنّ الشرور في النهاية ربّما تكون خيراً؟

إنّ اعتمادنا على ذلك العقل والمدبر للعالم هو الذي يمنحنا القدرة على تحمل هذه المشكلات وحل هذه التعقيدات، فنحن لسنا فلاسفة بأجمعنا، ولا نجلس كلّنا للتحقيق في مسألة الشر والموت والحرمان والبلايا وغيرها من المسائل الفكرية التي تدور في نطاق الفلسفة، بل إنّ الفلاسفة والمتكلمين لا زالوا في نزاع وسجال فكري فيما بينهم في حل هذه المسائل، فالفلسفة دار المشاجرات، والكلام علم الجدل، والفيلسوف نفسه يحتاج إلى الإيمان ليعيش في هذا العالم الكبير براحة وطمأنينة، والأنبياء يمثّلون أطباء المجتمعات البشرية حيث صالحوا بيننا وبين هذا العالم الكبير. إنّ مفهوم (الأمن) أو (الأمان) مأخوذ من جذر واحد مع (الإيمان) فالإيمان يعني ما يمنح الإنسان الأمن، وقد أدرك (المولوي) هذا المعنى جيداً وأشار إليه في قصّة موسى والراعي، وأساساً فإنّ قصّة موسى والراعي تتضمن تحليلاً عميقاً للدين في ديوان المثنوي، وأنتم تعلمون بالقصّة، فعندما عاتب موسى الراعي الساذج على كلماته ومناجاته مع الله بعبارات مشبّهة ونهاه عن التكلّم بمثل هذه الكلمات غير اللائقة بالله تعالى، عاتب الله موسى على فعله هذا مع الراعي، فتوجه موسى من فوره باحثاً عن الراعي حتى وجده، فقال له الراعي: نصيحتك لي ونهيك إيّاي قد أثرا في

نفسي وفهمت أنّه لا ينبغي التحدث مع المولى بتلك الكلمات، هنا قال موسى للراعي، كما يحكي ذلك (المولوي) في ديوانه (والواقع أنّ المولوي يحكي معرفته الدينية) ويقول:

أيّها الراعي يفعل الله ما يشاء.

تكلّم معه كيف ما شئت وبدون محاباة.

إنّ كفرك هو عين الدين، ودينك نور القلب.

إنّ إيمانك يجعل العالم في أمان.

والنكتة الأصلية تكمن في البيت الأخير، حيث وجد موسى أنّ هناك نوعاً من الإيمان هو في نظر الفيلسوف أو المتكلّم كفر، ولكن إذا نظرنا إليه من زاوية عرفانية فإنّه عين الدين، لأنّه مصداق حقيقة الإيمان، فالآن فهمت أنّ (كفرك) الذي لا ينسجم مع عقيدتي الكلامية، يعتبر ديناً في نظر الله تعالى، لأنّك قد توصلت بواسطته إلى مرتبة من الأمن النفسي والباطني بحيث صرت تعيش الانسجام والتوافق مع جميع أجواء العالم، فلم يبق في ذاتك اعتراض واعوجاج، وبتعبيرنا المعاصر أنّه لم يبق في نفسك عقدة مكبوتة، هنا انعكس هذا الأمن الباطني على صفحات الواقع الخارجي من حياة هذا الإنسان فكان العالم في أمان منك، إنّ المؤمن لا يعيش الأمن والأمان لنفسه فحسب ولا يعيش الصلح والانسجام مع العالم فحسب، بل إنّ الجميع يمكنهم أن يعيشوا معه بأمن وأمان ويتعاملوا معه من موقع الاعتماد والوثوق، وهذه هي خاصية الإيمان.

ويتحدّث المولوي في مكان آخر عن الصلح بهذا المعنى ويقول:

أنا أعيش الصلح الدائم مع هذا الأب.

فهذا العالم بمثابة الجنّة في نظري.

أي إنني تصالحت مع ربّ هذا العالم وصاحب هذا البيت، فنحن نشترك معاً في وجهات النظر، فأنا أنظر إلى هذا العالم من ذات النافذة التي ينظر منها الباري تعالى، ولذلك صار هذا العالم جنّة بالنسبة لي، ولعل ألطف من هذه العبارات قول الشاعر سعدي:

أنا سعيد في هذا العالم لأنّ هذا العالم منه.

إنني عاشق لجميع العالم لأنّ جميع العالم منه.

هذه الكلمات تعتبر الغاية القصوى للدين، وبتعبيرنا أنّها (آيديولوجية عالمية) تعمل على ايجاد المصالحة بين العالَم الصغير، وهو الإنسان، مع العالَم الكبير، ربّما نعيش الغفلة عن وجود هذه النعمة الكبيرة في واقعنا، ولكننا مثل السمك الذي يعيش في الماء وهو غافل عن وجود هذه النعمة، إنّ دور الفلاسفة الماديين يمكن بيانه من خلال هذه المسألة، فهؤلاء الفلاسفة ينفون وجود التطابق بين العالم الكبير والصغير، بمعنى أنّهم يقولون إنّه لا دليل لدينا على أنّ هذا العالم يقوم على أساس سليم ونظام كامل، وهذا التصور للعالم يقتضي العمل على تخريبه فيمثّل أشدّ حالات الإلحاد لدى هؤلاء الماديين، بينما يقوم أساس الفكر الإلهي على أنّ هذا العالم قد بني لغرض صحيح وعلى أساس

العدل، فلو أنكر شخص هذا الأساس فانّه يقوم بتخريب إحدى دعائم ومقومات الفكر الديني، وطبعاً لست هنا في مقام الفتوى حتى أحكم لا سمحَ الله بكفر وارتداد زيد أو عمرو، وإنّما أُبيّن لوزام ومقتضيات هذا التصور.

2 ـ الدين يحرّك في الإنسان الباعث للتجربة الدينية

«**المعطى الثاني**» للدين هو أنّه يمنح الإنسان الموضوع للتجارب الدينية أو يبعث في الإنسان الدافع لتحصيل التجربة الدينية (كما يقول والتر استيس)، فالغرض من التجربة الدينية هو التدبر في أسرار عالم الوجود ورؤية باطن هذا العالم وازاحة حجب الطبيعة عن البصيرة وشهود العالم العلوي وجمال الحقّ وفهم حقيقة الوحي والملائكة وكيفية قيام الممكنات بالله تعالى وسريان أسماء الجلال والجمال للذات المقدّسة في جميع مراتب الوجود، وكذلك رؤية الله تعالى جميلاً ومحبوباً بحيث يعيش الإنسان حالة العشق معه، وبشكل عام كما يقول الغزالي «علم المكاشفة» في مقابل «علم المعاملة»[55] فإنّ الإنسان يعيش الجهل والغفلة عادة، فلو ترك لحاله فإنّه لا يدرك قدر التجربة ولا يتحرك نحوها بل يغرق في عالم الشهوات والمشاغل الدنيوية ويضيع في متاهات تجليات الطبيعة الخلابة، ومن هنا احتاج إلى منبهات توقظه من هذه الغفلة، ولذلك ينبغي أنّ تتوغل التجربة الدينية إلى أعماق القلب بحيث يعيش الإنسان اللذة والبهجة لرؤية ذلك الجمال ويعشقه، وهذا هو ما صنعه الأنبياء الإلهيون في واقع المجتمع البشري، فالأنبياء تحدثوا للناس عن الله تعالى وعن رحمته وغضبه وعن معاملته للأُمم السالفة، عن خلقته للكائنات، عن قبضه للأرواح وإحياء الموتى، عن التضحية في سبيله وعن جميع أسرار عالم الوجود المحيّرة، والأديان بدورها تحدّثت للناس عن معراج محمد، صلب عيسى، عجل السامري، وألواح موسى، ذبح إسماعيل وتبديل نار إبراهيم إلى جنّة، وعبور موسى نهر النيل وحياته بعد الموت وغيرها من الأُمور المحيّرة والعجيبة، هذه الأُمور المحيّرة من شأنها أن توقظ الإنسان من سبات الغفلة وتجعل الشعراء والعرفاء يعيشون دائماً حالة السكر والجنون في عالم المكاشفات والمعنوية، إنّ الأديان علمت الناس أنّ هذا العالم أعمق سرّاً وأعقد رمزاً ممّا يتصوره الإنسان في الوهلة الأُولى، ويقع في صدر الأُمور المحيّرة، الذات المقدّسة وربّ الأرباب الذي هو سرّ الأسرار وأُم الكتاب وغاية الغايات للمؤمنين، والذي يقول عنه الحلاّج:

إنّ معشوقي بأجمعه آيات من الجمال لا من الأسرار.

هنا تتقابل رؤية العاشق لهذه الحقيقة المطلقة مع رؤية الفيلسوف الغامضة والمبهمة لها وإلاّ فإنّ الذات المقدّسة تجمع بين الجمال ومطاوي الأسرار.

3 ـ تعليم الإنسان التفسير الصحيح للتجربة الدينية

«**المعطى الثالث**» للدين أنّه يعلّم الناس التفسير الصحيح للتجارب الدينية، لأنّ التجربة إذا بقيت بدون تفسير فسيكون ضررها أحياناً أكثر نفعها، ومن هذه الجهة كانت حكاية موسى والراعي ملهمة للعبر والدروس، ففي هذه

55 – انظر كتاب العلم من إحياء علوم الدين الغزالي.

الحكاية نرى أنّ الراعي يعيش التجربة الدينية الخام وقد تجلّى له الباري تعالى، ولكن عندما كان الراعي يريد الحديث عن هذا التجلّي وبيان هذه التجربة فإنّه استخدم كلمات وعبارات ساذجة ومشوشة، فقال:

أين أنت حتى أخدمك دائماً.

أخيط رداءك وامشط شعر رأسك.

أغسل ثوبك وانظف رأسك من الحشرات.

أسقيك اللبن يا حبيبي.

واقبل يدك وأمسح على قدمك.

وعندما تريد أن تنام اوسد فراشك.

يا من أفديه بجميع أغنامي.

يا من في ذكراه نطق لساني.

أمّا موسى فقد وجد في هذه الكلمات رائحة الكفر وقال:

أيّها الراعي: لقد أصبحت مدبراً.

وقبل أن تصير مسلماً أصبحت كافراً.

فما هذا الكفر الذي تنطق به.

ضع في فمك قطنة وكف عن هذا الهراء.

فإنّ رائحة كفرك قد أفسدت العالم.

وقد أحيى كفرك شيطان الخلائق.

إنّ الذي يحتاج إلى اللبن هو من كان في نشوء ونمو.

ومن يحتاج إلى خادم ولباس هو من له أقدام.

يقول موسى إنّك لو سمّيت رجلاً باسم فاطمة فسوف يثور عليك ويغضب، فكيف بما تنسب لخالق هذا العالم من صفات وحالات بشرية؟

فتألم الراعي من هذا الكلام واعترضَ بمرارة:

قال يا موسى لقد أغلقت فمي.

وجعلت روحي تحترق من الندم.

فشق الراعي جيبه وألقى بمتاعه.

وتوجه بوجهه إلى الصحراء وذهب.

وهنا يبدأ عتاب الباري تعالى لموسى:

فنزل الوحي على موسى من رب الأرباب.

أنت فرقت بيني وبين عبدي بهذا الكلام.

لقد أرسلتك لُتَصِلَني بعبادي.

وليس الغرض من ارسالك أن تبعدهم عنّي.

عليك أن تعمل على ازالة معالم الفراق.

فإنّ أبغض الأشياء عندي الطلاق.

إنّ لكل شخص سيرته وحالته.

إنّ لكل إنسان كلماته واصطلاحاته.

فما كان في حقه يعتبر مدحاً فمنك يعتبر ذمّاً.

وما كان في حقه حسناً فهو في حقّك سمّاً.

أنا لم أأمر بشيء فيه نفعي.

بل بما فيه نفع لعبادي.

نحن لا ننظر إلى شكل المقال.

بل ننظر إلى القلب والحال.

فهنا نرى أنّ السؤال هو: هل تتوقع أن يتحدّث الناس جميعاً مع الله بلسان واحد ويعيش كل واحد منهم تجارب عرفانية ودينية متشابهة؟ إنّ هذا الراعي يمتلك الإيمان المحض ومحض الإيمان وهو حقيقة التجربة الدينية، ولكنّ الخلل يكمن في بيانه وتفسيره لهذه التجربة بسبب أُنسه مع ثقافته وأجواء ظروفه وبيئته، وبذلك فقد فسّرها بشكل خام وبدون رتوش، فلا ينبغي أن تسمّيه كافراً، إنّه يمتلك حقيقة الإيمان، فلماذا لاترى هذه الحقيقة؟ أليست «الطرق إلى الله بعدد أنفس أو أنفاس الخلائق»؟

تنوع التجارب الدينية بعدد أفراد البشر:

هل جاء الدين لتسوية التجارب الإيمانية بين أفراد البشر وصبّها في قوالب متساوية؟ وهل هذا الأمر ممكن؟

إنّ التجارب الدينية متنوعة ومتعددة بعدد أفراد البشر، وكل إنسان يملك فهماً خاصاً عن الله تعالى. وبعبارة عرفانية إنّ الله تعالى يتجلّى لكل إنسان بنحو من الأنحاء، وكل هذه التجليات محترمة ومقدّسة، والدين الإلهي يقرر صحة كل هذه التجليات بأجمعها، أمّا الشخص الكافر بالمعنى الواقعي للكلمة فهو الذي لم يتحسس طيلة عمره أيّة تجربة دينية و لم يذق طعمها ولذتها و لم يشعر في أي وقت من الأوقات بهيبة القرب من الله تعالى، و لم تدغدغ ذهنه أسئلة عن عوالم الغيب و لم يشعر بالقلق الوجودي يلامس أعماق روحه ووجدانه، فمثل هذا الشخص الغافل حتى لو كان في الظاهر ملتزماً بالشعائر الدينية إلاّ أنّه لا يعتبر مؤمناً في الواقع، فالمؤمن المتدين هو الذي يعيش التفكر والهمّ بالنسبة للمبدأ والمعاد وتستيقظ فيه هموم الحياة والموت وتعمل التجربة القلبية في تلطيف روحه وإرواء وجدانه وبالتالي يكون بإمكانه بيان هذه التجربة بلغة خاصة.

أجل فقد جاء الأنبياء لتفسير هذه التجارب الدينية تفسيراً صحيحاً وليعلّموا الناس المعاني الغيبية التي تتضمنها هذه التجارب، لأنّ التجربة تحتاج إلى تفسير، سواءً في عالم الطبيعة أو عالم الشهود، واليوم يعدّ هذا المفهوم من البديهيات في ميدان فلسفة العلم حيث يقال: إنّه لا توجد تجربة بدون تفسير، فهناك تفسير خاص لكل تجربة في كل مرحلة، وعلى أيّة حال فلا تجربة بلا تفسير وبمجرّد أن ترتدي التجربة لباس اللغة والبيان وتنتقل من ساحة الحضور إلى ساحة الحصول فإنّها تقع في مصيدة مقولات القوة الفاهمة والناطقة، أي يتحرك الذهن نحو تفسيرها. وهذا لا يعني أنّ هذه التفاسير متغيّرة بالضرورة ومتنافية فيما بينها، فالذهن يجد نفسه مضطراً إلى نفخ روح المعنى في التجربة الروحية الخام.

ويورد أحد الفلاسفة المعاصرين وهو «**استيس**» في كتابه «**التصوف والفلسفة**» كلاماً شيّقاً في هذا المجال ويقول: «إنّ البوذائيين يعيشون التجربة القلبية مع الله ولكنهم لا يملكون تفسير هذه التجربة». وهذا الكلام حق وصحيح ويتضمن نقطة هامة جدّاً وهي أنّه لا يكفي أن يحصل الإنسان على التجربة القلبية، بل لابدّ أن يعلم ماهية هذه التجربة وأي شيء يجرب؟

ربّما يكون هذا الكلام ثقيلاً، ولكننا نقول أيضاً إنّ جميع الأشياء آيات الله، فالكثير من الناس يرون هذه الآيات ولكنّهم لا يعلمون بأنّها «آيات»، والحقيقة هي كذلك، فالبوذائي الذي يسعى لقطع ميوله وعلاقته بالدنيا ويتحرك نحو مرتبة الفناء و(النيروانا) من خلال الرياضة ومجاهدة النفس قد يشعر أحياناً بأنّ يد عناية الله معه ولكن لا أحد يقول له إنّ هذه يد الله.

موسى يفسّر التجربة الدينية للراعي:

إنّ الأنبياء وبيّنوا للناس التفسير الصحيح للتجارب الدينية مجاناً، وهكذا صنع موسى مع ذلك الراعي، فمن المعلوم أنّ لقاء موسى والراعي كان نافعاً لكل منهما، فاللقاء الأول بينهما كان لقاءً بدائياً، حيث انطلق موسى في تعامله مع الراعي من موقع الإنكار واتهم الراعي بالكفر، فأحس الراعي الذي كان متمسكاً بالتجربة والمكاشفة، بالحزن والتأثر وانطلق على وجهه هائماً في الصحراء، فأوحى الله لموسى: «ماذا صنعت» لقد فرقت بيني وبين عبدي، فاضطرب موسى لذلك وبدأ بالبحث عن الراعي، وعندما وجده كان كل واحد منهما قد ارتفع إلى مرتبة أسمى في دائرة المعرفة الإلهيّة، حيث فهم موسى أنّ حقيقة الإيمان أمر وراء الكلمات والألفاظ المتداولة في أجواء المتكلمين ولابدّ من اشعال نار العشق في جو الروح لتحترق هذه الكلمات والعبارات، وكذلك فهم الراعي أنّه ينبغي له وضع تجربته الدينية في قوالب تفسيرية صحيحة لئلا يتورط في مترلقات التشبيه ويبتلي بالكفر، وهناك فرق بين الكفار وقول الكفر، فالراعي لم يكن كافراً ولكنّه كان يحتاج في نظر المتكلمين إلى علاج وتصحيح لكلماته وعباراته، وفي هذه القصّة برز موسى كعالم ومتكلم، وقد تبيّن له من هذه الواقعة أنّ الإيمان والدين ليسا كما يذكره الفلاسفة في تعاريفهم ويكتفون بذلك، فالإيمان له جوهر وروح، الراعي أيضاً كان رمز العارف الذي لا

يعلم شيئاً عن دقائق الكلام الفلسفي بل يعيش التجربة الخام مع الله تعالى، وقد انتبه واستيقظ على أثر تحذير موسى الصارم.

لسان الدين الرمزي منبه للتجربة الدينية:

كلما نقوله عن التجربة الدينية قليل، فإنّ تحوّل لسان الدين إلى الرمزية وورود الأساطير والتأويل إلى دائرة الخطاب الديني، كلها تعود إلى هذه المسألة المهمّة، فالبعض يرى في لغة الدين أنّها «**لغة الطير**» ويتألم من القشرية والسطحية لدى المتدينين، وكذلك يرى أنّ مناسك الحج وأعمال الطهارة والغسل تتضمن معانيَ عميقة، وفي الواقع فإنّ هذه المناسك تنبه الإنسان للتجارب الدينية ولابدّ من تجاوز ظاهرها للوصول إلى المعاني العميقة فيها، بمعنى أنّه ينبغي الاستفادة منها أكثر على مستوى جعلها موضوعاً للتأملات العرفانية، مثلاً يعتقد (مولوي) بأنّ سرّ الطهارة هي طهارة السّر، وشمس التبريزي ينظر إلى مناسك الحج من موقع الرمزية العالية والدقيقة ويقول: إذا رفعنا الكعبة من مكانها فسوف نرى الناس يسجدون لأنفسهم، فكل هذه الأُمور تعبر بنا إلى مكان أبعد، وهذه هي اطروحة المراتب الثلاث من: الشريعة والطريقة والحقيقة.

4 ـ الدين منح المعنى للحياة

«**المعطى الرابع**» الخدمة الرابعة للدين أنّه يمنح «**المعنى**» لحياة الإنسان، وهذا المعطى وإن كان يندرج في المعطى الأول، ولكن لا بأس بالتأكيد عليه بالاستقلال، فمنح المعنى للحياة يعني الاجابة عن الأسئلة المهمّة من قبيل: من أين جئنا، ولأي غرض خلقنا، إلى أين مصيرنا؟ فهذه كلها أسئلة طرح بعضها (الخيّام)، والآخر (حافظ)، وثالث (العارف مولوي)، رابع (أبو العلاء المعري). فأحدهم يرى الحياة غنيمة، والآخر معاشرة، وثالث طرب، ورابع همّ وحزن، وهذا المعنى يعني التخلص من «**ألم الموجود؟**»، فالإنسان الواعي واليقظ يتساءل في نفسه باستمرار عن هدف الحياة، ومن أين جاء،وإلى أين سيذهب، وما معنى الموت؟ وأمثال ذلك. الواقع أنّ أحد الأسباب التي يطلق بها على مرحلة الشباب (مرحلة الغفلة) هو أنّ الشاب في هذه المرحلة من العمر لا يفكر أو يهتمّ لهذه الأسئلة المهمّة، فالإنسان في مرحلة الشباب غارق في دوامة النوازع والرغبات والآمال بالمستقبل بحيث لا يجد في نفسه الوقت الكافي للتفكير في هذه المسائل، ولكن عندما يصل إلى مرحلة النضج العقلي والكهولة تتجلّى له هذه المسائل تدريجياً بأشكالها المهيبة، فعندما يقال إنّ الكهول والشيوخ في الغرب يعيشون حياة مرّة وبائسة فإنّما ذلك لهذا السبب، فعالم الغرب يتكون من أربعة عوالم: عالم النهار، عالم الليل، عالم الشباب وعالم غير الشباب. إنّ البعض يصوّر الغرب وكأنّه عالم الليالي للشباب، عالم غارق في اللذّة والمجون والطرب، ولكنّ الحقيقة هي أنّ عالم الغرب لا يتلخص في عالم الليل، وثانياً: أنّه ليس عالم الشباب فقط. ففي الغرب يوجد أنماط كثيرة من الأعمال والفنون والنشاطات الدقيقة، وهناك تطرح الأسئلة المهمّة التي تؤرق الإنسان ويتحرك المفكّرون والعلماء للبحث عن الأجوبة المقنعة لهذه الأسئلة وعلامات الاستفهام، وهو ما نشاهده في أنواع التيارات الفلسفية والمذهبية في الغرب.

5 ـ الـديـن دعـامـة الأخلاق

«**المعطى الخامس**» للدين هو أنّه يمثّل دعامة للأخلاق، فالأخلاق وإن كانت مستقلة عن الدين بل أنّها من جهة تمثّل ركيزة للدين، بمعنى أنّه لو لم يكن الدين أخلاقياً وكان يتقاطع مع القيم الأخلاقية فانّه يحكم عليه بالفناء والفشل. فإنّ أي دين لا يمكنه أن يقف في مواجهة العدالة والحرية وحقوق الإنسان، فهذه القيم السامية مستقلة بالذات عن الدين. ونقرأ في القرآن الكريم: (**إنّ اللهَ يأمرُ بالعدلِ والإحسان وإيتاء ذي القُربى**)[56]، فيتضح من ذلك أنّ معنى ومفهوم «العدل» و«الاحسان» كان معروفاً لدى العرب في ذلك العصر، وكذلك تفاوت العدل والاحسان معلوم أيضاً، الجميع كان يعلم أنّ«الاحسان» يقع في مرتبة أعلى من «العدل»، فالعدل يعني رعاية الحقوق والعمل على احقاق الحقّ، أمّا «الاحسان» فهو التخلي عن الحقوق من موقع الايثار. والدين الإلهي يقرر صحة كلا المقولتين، العدل والاحسان، ولكنّ العدل والاحسان يمثلان قيمة للإنسان مستقلة عن الدين، ولهذا السبب بالضبط جاء الدين لدعمها وتأييدها، فالدين بتأييده القيم الأخلاقية السامية يؤكد على قوّته وصحته وحقانيته، ولكن مع الأسف فإنّ القليل من أصحاب النظر وأرباب الفكر يدركون جيداً أنّ القيم الأخلاقية مقبولة في نفسها وتتمتع بالاصالة والحقّانية في ذاتها، ولكن هذه القيم لا تمثّل أمراً مهماً لكثير من الناس إلاّ في حال وجود توصيات وتعليمات صادرة عن قوّة أعلى. وكما قلنا فإنّ الأخلاق ليست بحاجة إلى دعامة وركيزة، فالأخلاق تدعم وتؤيد نفسها بنفسها. والأخلاق إذا كانت أخلاقاً أصيلة فهي، وإلاّ فأي دين لا يتمكن من تقويتها واضفاء الشرعية عليها.

بيدَ أنّ عامة الناس بحاجة إلى تأييد الأخلاق من قِبل الدين ليسلكوا ويتحركوا في هذا الخط، فليس كل الناس بإمكانهم الجلوس والتفكر العقلاني والفلسفي للتوصل إلى نتيجة أنّ رعاية حقوق الناس واجبة مثلاً، ولكن في صورة ورود أمر من مصدر علوي يطمئن إليه الإنسان في تأييد هذه القيم فإنّ الناس سوف يتحركون باطمئنان في خط الأخلاق الأصيلة ومن موقع الاذعان لها، بهذا المعنى يكون الدين ركيزة للأخلاق، وهذا الدعم والتأييد يعتبر أمراً مهماً جدّاً لتفعيل الواقع الأخلاقي في أجواء المجتمع ولا يقوم أبداً على الوهم والتزوير. فلا يقدر أي فيلسوف أو صاحب مذهب على نفخ روح القيم الأخلاقية في البشرية جيلاً بعد جيل، ولكنّ من ينظر إلى الحياة في هذا العالم وفي العالم الآخر يمكنه أن يخلق مثل هذه الروح الأخلاقية في أجواء البشرية.

هنا لابدّ من التنبيه إلى هذه النقطة، وهي أنّ وجود مصدر للقوّة يستدعي الحذر من الإنتهازيين الذين يرومون استغلالها. لأنّ البعض يتحركون بدورهم للتظاهر بالقيم والمثل الإنسانية بهدف استغلال هذه الآلية والتشويش على أذهان العامة. فالدين يمثل ثمرة ناضجة ومليئة بالفيتامينات المقوية واللذيذة، وفي نفس الوقت غير مصون من التلوث

---

56 - النمل / 89.

والآفة، ولذلك فالمجتمعات الدينية مسؤولة عن حفظ هذه الثمرة ومعرفة قدرها. فالدين كاللباس كما يقول القرآن الكريم: (**ولباسُ التقوى ذلكَ خير**)، وهذا اللباس كما يقول الشيخ المطهري يتمتع بشأنين:

أحدهما: أنّه يقوم بحفظنا. والآخر أننا بدورنا نقوم بالمحافظة عليه أيضاً. فالدين هو اللباس الحافظ لنا ولكنّ هذا اللباس بدوره يحتاج إلى المحافظة والنظافة. وهذا هو معنى أنّ الدين ركيزة للأخلاق بصورة دقيقة، يعني أنّ الدين يورث الإنسان الطمأنينة على أنّ هذه القيم الأخلاقية مرتكزة على أساس قويم وتستمد قوتها من مرجع أصيل، وعلى هذا الأساس فلا خوف ولا ترديد في صحة العمل بها واتباع أوامرها.

6 ـ دعم الأخلاق من خلال علاج الأنانية

«**المعطى السادس**» الدين يؤيد الأخلاق بنحو آخر أيضاً حيث يقول بعض علماء الأخلاق والفلاسفة أنّ «حب الذات» أو «الأنانية» هي أُم الرذائل، فلو أنّ الإنسان استطاع أن يتغلب على أنانيته فإنّه يضحى في زمرة الملائكة، إنّ جميع مشكلاتنا أننا من أهل الإثرة «في مقابل الايثار» أي أننا نتحرك في حياتنا من موقع ترجيح مصالحنا الشخصية على مصالح الآخرين، وقد أبرزت الحضارة الجديدة علاجات لهذا المرض وهي جيدة في نفسها ومفيدة، ويعتمد العلاج هذا على ضبط حركات الإنسان من الخارج، وهذا هو معنى الديمقراطية، فالديمقراطية لا تعني حكومة الشعب على نفسه بل تعني ضبط الحكّام من قبل الناس، بمعنى أنّ الناس لهم الحقّ في الاشراف على عمل الحكومة وسلوكيات الحاكمين وفي صورة اللزوم يمكنهم عزل هؤلاء الحاكمين عن مسند القدرة. وهكذا في وضع القانون الذي يعني ضبط سلوكيات الناس من الخارج.

فالقانون إنّما وضع من أجل ضبط المتخلفين وعقابهم. فوجود القانون يعني أنّ الناس ليسوا ملائكة، فالمفروض أن يكون المبنى لنا في سنّ القوانين أنّ أفراد المجتمع ربّما لا يقنعون بحقهم ولذلك ينبغي العمل على ضبطهم. وفي المجتمعات المتقدمة تجري عملية الضبط الخارجي بدقّة وبشكل شامل بدلاً من الانضباط الباطني وهو (التقوى) ولكنّ هذا العامل الخارجي للانضباط يتمتع بفاعلية محدودة، فأنتم تعلمون أنّ المجتمع لا يمكن إدارته وتدبير أُموره بالقانون فقط، فالعلاقات البشرية تحتاج إلى عنصر الأخلاق. لنفرض أنني وعدتك بشيء، وقد تحركت في عملك بناء على هذا الوعد، فإذا لم أف بوعدي في علاقتي الإنسانية معك فلا تستطيع استخدام القانون ضدي وتشكوني إلى البوليس. فهذه العلاقات والروابط الاجتماعية الجزئية تقع خارج دائرة الضبط القانوني ولكن في نفس الوقت تمثل هذه الروابط جزءً مهماً من حياتنا الاجتماعية، ولو لم نتحرك على مستوى تنظيمها من موقع الالتزام الأخلاقي فإنّ حياتنا ستكون جحيماً لا يطاق. ففي حياة الناس وفي روابطهم وعلاقاتهم فيما بينهم هناك مسائل كثيرة ودقيقة خارجة عن يد القانون، وهذا الأمر صادق أيضاً بالنسبة إلى السلطة القضائية، فالقاضي يجلس على مسند القضاء ليجازي المتخلفين عن القانون، ولكن ما هو الحل فيما لو تخلف القاضي نفسه وارتكب ما يخالف القانون؟ فلابدّ من الاشراف على عمله من قبل جهاز آخر وقوّة أُخرى، ولكن ماذا لو ارتكبت هذه القوّة بدورها ما يخالف القانون؟

وهكذا تستمر سلسلة الاشراف والرقابة إلى ما لا نهاية...

إنّ الكثير من أشكال العلاقات الاجتماعية بين الاطراف وحتى بالنسبة لإجراء وتنفيذ القانون لابدّ من الاعتماد على محكمة باطنية، وهي عبارة عن (الأخلاق)، فلو عاش المجتمع البشري بعيداً عن الأخلاق فلا أمل في اصلاحه من قبل السلطة القضائية والقانونية، ولذلك نحتاج إلى عنصر التقوى والضبط الباطني الذي يلزم الناس ذاتاً وقلباً على احترام القانون، وهذا العنصر الأخلاقي يمكن تحصيله من خلال الالتزام الديني، وطبعاً فعملية التعليم لها دور مؤثر في هذا المجال، ولكنّها حاملة لهذا الخطاب الأخلاقي وليست مولّدة له، بينما نرى في عملية التعليم والتربية الدينية وجود ركنين يضمنان ويولّدان العنصر الأخلاقي، وهو العنصر الذي لا يستطيع أي جهاز قانوني أن يستغني عنه بل إنّ جميع المنظومة الأخلاقية تحتاج إليه، وهذان الركنان عبارة عن: «ذكر الموت» و«ذكر الله».

يقول أمير المؤمنين في كتابه لولده الإمام الحسن مذكراً إيّاه بهذه الحقيقة: «**وذلّله بذكر الموت**».

أي أشعر قلبك الذلة بذكر الموت، فالإنسان يحتاج دائماً من يذكره بذلته للحق والحقيقة، وهذه الذلة الواقعية ليست من جنس الضعف الأخلاقي والدناءة النفسية بل هي واقع عجين بذات الإنسان وتعتبر من خصائصه الوجودية، إنّ ذكرالموت وذكر الله يمثلان عنصرين مهمين من عناصر الدين حيث يذكّران الإنسان بذلّته الواقعية، ويبعدانه بالتالي عن الطغيان والتفرعن، وهذا هو السبب فيما نراه من خوف الجبابرة والسلاطين من الموت، فخوفهم من الموت، ليس بسبب خوفهم ممّا يقع بعد الموت، فلعل البعض منهم لا يعتقدون بوجود حياة أُخروية وعذاب أُخروي في ذلك العالم، إنّ خوفهم يكمن في نفس ظاهرة الموت، فالموت من جملة الأُمور التي لا تقف أمامه أي قوّة في هذا العالم، حيث تغلب قوته على الجميع، وفي الموت دلالة تضمنية والتزامية بأنّك مع كل طغيانك وغرورك في هذه الحياة فسيأتي اليوم الذي تضطر إلى التخلي عنه، وأنت صاغر، وذلك حين يحين أجلك، فالإنسان ميت لا محالة فهو عاجز وذليل أمام هذه الظاهرة، ولهذا السبب فإنّ ذكر الموت يعمل على إشعار النفس بذلتها والتخفيف من طغيانها وتطهير القلب من شوائب الأنانية المفرطة. وهكذا في «**ذكر الله**» حيث يؤدّي هذا الدور بالضبط، فبمجرّد أن يذكر الإنسان الموت أو الله فسيجد نفسه في مواجهة قوّة لا يمكنه التصدي لها والوقوف أمامها، وهذه الحالة من الشعور بالعجز تضمن انقماع النفس عن طغيانها وتلطيف الروح وتقوية دعائم الأخلاق والتقوى في واقع الإنسان.

القرآن الكريم يقول: (**وأُحضرت الأنفس الشّح**)[57]، فالشح بمعنى (البخل والاثرة والأنانية) ومعنى الآية الشريفة هو أنّ الأنانية حاكمة على جميع النفوس وحاضرة في جوها. فعندما ندرك أنّ «الأنانية» هي «أُم الرذائل» يتبيّن لنا الدور المهم والمؤثر لذكر الله وذكر الموت في معالجة هذه الرذيلة.

«**ذكر الله**» بدوره على أنواع، وما تحدثنا عنه آنفاً من ذكر الله كان عبارة عن ذكر الخشية من الله، ولكن بإمكان الإنسان أن يذكر الله لا من موقع الخشية بل من موقع الحب، فنحن بإمكاننا أن نتصور الله تعالى على نحوين أو صورتين: صورة مخوفة وصورة محبوبة، أو صورة تثير في نفس الإنسان الخوف والخشية، وصورة أُخرى تثير

---

57 ــ النساء / 127.

العشق والحب. ولهذا السبب نجد التصوف على طول التاريخ على نحوين: تصوف الخوف وتصوف العشق «والأول يمثّله الغزالي والثاني يمثّله المولوي»، إنّ ذكر الله بكلا النحوين أو الصورتين بإمكانه إزالة الأنانية من واقع النفس، فسواءً كنت تعيش الخوف والخشية من الله تعالى وترى فيه موجوداً رهيباً ومهيباً، أو كنت عاشقاً له وترى نفسك فانياً في معشوقك، فالنتيجة واحدة، العشق هو مقام ترك الاختيار، فالعاشق ليس له اختيار وتكبر وأنانية في مقابل معشوقه، فالأنا تتلاشى وتتضاءل أمام المعشوق.

أجل إذا كنت تخاف الله تعالى فستجد نفسك ذليلاً أمامه، وإذا كنت عاشقاً له فلا تشعر بوجودك أمامه، وعلى أيّة حال فإنّ نتيجه هذين النحوين من التصوف واحدة ويشتركان بمعنى واحد، وهو زوال وانهيار الأنا من الإنسان والايحاء له بأنّه لس لائقاً لمقام الأُلوهية بل مقام العبودية، إنّ الخطاب المهم لجميع الأديان في هذا العالم يتلخص في بيان هذه الحقيقة وهو أننا جئنا إلى هنا لتحقيق حالة العبودية لا لدعوى الالوهية، وهذه العبودية لها عرض عريض وتستوعب جميع شؤون حياة الإنسان من الاقتصاد والسياسة والحكومة إلى الأخلاق وأُمور الحياة الطبيعية. بمعنى أنّ اقتصادنا يجب أن يكون اقتصاد العبيد وسياستنا سياسة العبيد وحكومتنا حكومة العبيد، فحكومة وسياسة الآلهة ليست من شأن العبيد، وهنا ربّما نتعجب من بعض سلوكيات المتدينين حيث يبرزون العبودية من جهة، ومن جهة أُخرى يتحركون من موقع الأُلوهية وادّعاء الربوبية. على أيّة حال فخطاب الدين يهدف تعليم الناس حالة العبودية ودرس الخضوع والطاعة، ومن هنا كان الدين ركيزة للأخلاق بهذه الطريقة.

7 ـ الدين يمنح الإنسان مقولات عن السعادة

المعطى الآخر للدين هو تذكير الإنسان بالمعلومات العقلانية التي يتوصل إليها الإنسان بعقله، وعلى سبيل المثال فالإنسان بإمكانه أن يؤمن بوجود الله من خلال أداوت العقل، ولكنّ الأديان وضعت هذه النعمة مجاناً بيد الناس، إنّ إله الفلاسفة محاط بالغموض ولا يتيسر الوصول إليه وفهمه لجميع الناس، ولكن الأديان عرضت صورة محببة ومأنوسة عن الله تعالى، إنّ عرض المقولات العقائدية والقيم التي تجلب السعادة للإنسان بصورة بسيطة وواضحة يعتبر من خدمات وحسنات الأديان، فإله الفلاسفة يدركه الذهن البشري مثل معادلة رياضية معقدة لا تتضمن جاذبية لدى أغلب الناس. إنّ الله المحبوب لقلوب الناس والذي يستحق العبادة لا يمكن تحصيله من أراء الفلاسفة وأقوال المتكلّمين، بينما نرى أنّ الأنبياء الإلهيين هم الذين أخذوا بيد البشرية وربطوها بالله تعالى وأوجدوا مصالحة بين البشرية والباري تعالى بدون مطالبة بأجر وبدون منّة. ولكن عندما يأتي الفلاسفة ليحلوا محل الأنبياء «كما يقول وايت هيد» فانّ صورة المسألة ستتغير تماماً، إنّ هؤلاء الفلاسفة طرحوا الله تعالى للناس كمسألة فلسفية وعقلية وأتعبوا أنفسهم بشتى الحيل لحلها والبحث في تفاصيلها وجعلوا من الله في دروسهم العلمية موضوعاً علمياً للبحث والمناقشة وبذلك أفرغوا هذه الحقيقة المقدّسة من مضمونها الجذّاب للناس.

في نظر العرفاء مثل مولوي فإنّ بعض هذه البحوث الدقيقة في مسألة اللاهوت تستمد مقوماتها من الشيطان وعنصر الشر في الإنسان، أي أنّها تسلب من الإنسان ذوقه الإيماني وحالة العشق للفضيلة والخير.

8 ـ الدين يجيب عن بعض الأسئلة بالموقع المناسب

هناك أُمور في الحياة قد يستطيع الإنسان التوصل إليها، ولكن أحياناً يكون وصوله متأخراً، بمعنى أنّه عندما يحصل على جواب التجربة يتضح أنّ الحالة قد انتهت، وأحد المعطيات المهمّة للدين هو أنّه يُعين الإنسان في مثل هذه الأُمور المهمّة، وأبرز مثال لذلك، مسألة الموت والحياة الأُخروية، فربّما نكتشف جميعاً عند الموت وجود حياة أُخرى بعد الموت، ولكنّ مثل هذا الكشف في ذلك الوقت لا ينفعنا شيئاً، حيث يكون قد انتهى كل شيء.فهناك أُمور مهمّة يواجهها الإنسان في حياته الدنيوية ولا يتمكن بعقله من اكتشاف الحل لها، أو عندما يكتشف الحل فإنّ الفرصة التاريخية للعمل به قد انتهت، فهنا يأتي دور الدين لمنح الإنسان أجوبة عن هذه المسائل.

الواقع أنّ أهم خدمات الدين للبشرية تتجلى في تعليمهم مسألة الحياة بعد الموت، فهذه المسألة لم تكن معروفة بصورة مستقلة عن الدين، فنحن في هذا العالم لا يمكننا إدراك الحياة بعد الموت بصورة جليّة، أي أنّ بعض الأحاسيس في وجودنا يخبر بنحو من الأنحاء عن وجود حياة فيما وراء هذه ا لحياة. ومقصودي ليس الأفكار الفلسفية والانقداحات الذهنية لدى العقل، بل الرؤيا الصادقة التي يراها الناس، فالرؤيا تعتبر نافذة مفتوحة على العالم الآخر، وقد ورد في الروايات أنّ الرؤيا تمثل جزءً من ستة وأربعين جزءً من النبوة، ومعنى ذلك أنّ الرؤيا الصادقة تمثل نوعاً من الارتباط مع ذلك العالم، ولكن لا يتمكن أي شخص منّا اكتشاف حقيقة الوقائع التي تحدث للإنسان في ذلك العالم وبعد الموت من خلال أدوات العقل، بل إنّ نفس احتمال وجود حياة أُخرى بعد الموت مثار للتعجب والتساؤل.

على أيّة حال فإنّ نفس الحديث عن حياة أُخرى بعد الموت وأننا لا نفنى بالموت بل تستمر حياتنا وسنواجه ما قدمته أيدينا هناك وغير ذلك من الأُمور، تعتبر من الخدمات الجليلة التي قدمها الدين لكافة البشرية. إنّ التفاف البشر العميق والجدي حول هذه المسألة يمكنه إيجاد تحوّل كبير في حياة ا لإنسان ويجعله يتأمل أكثر في سلوكياته وأفعاله بعيداً عن حالة الغفلة والجهل التي يصاب بها عامة الناس. وطبعاً فأنا لا أدعي أبداً أنّ العقل يتوقع من الدين أن يلهمه دروساً في الحياة الأُخروية، لأنّ خبر الحياة الأُخروية والعلم بها من شأن التعاليم الدينية ولا يوجد مصدر آخر لهذه المسألة غير الدين، فأصل الإخبار عن وجود حياة بعد الموت مقتبس من الدين، ويكفي هذا الأمر لأن يقودنا للتأمل العميق في مسألة المصير.

9 ـ خلود الإنسان هو السرّ في حاجته للدين

وهنا يثار سؤال مهم، هو: ما هي نسبة الدين ونظرته لهذا الدنيا؟ فهل أنّ الدين قدم للبشرية خدمة في سبيل تأمين معيشتهم الدنيوية؟

أجد نفسي مكلّفاً بأن أُبين رأيي في هذه المسألة بصراحة. والملاحظة التي أروم الإشارة اليها لا تنحصر بالدين الإسلامي بل تشمل جميع الأديان إجمالاً. إنني أرى أنّ التعاليم الدينية ناظرة في الأساس إلى الحياة الأُخروية للإنسان،

أي أنها جاءت من أجل تنظيم وتوفير السعادة الأُخروية للبشرية. وهذا هو توقعنا الأصلي من الدين، وهذه هي الحاجة الأساسية التي تقودنا نحو الالتزام بالدين. إننا نعيش النقص المستمر في مسألة العمر وهذا يعني عدم خلودنا في هذه الدنيا، ولذلك نتوقع من الدين أن يأخذ بأيدينا ويرشدنا إلى حلّ لهذا المأزق، وبعبارة أُخرى: لو لم تكن هناك حياة بعد الموت فلا نحتاج إلى الدين وليس هناك داع إلى ارسال الأنبياء والمرسلين إلى البشرية، فالسرّ في حاجتنا للدين هو بقاؤنا بعد الموت في الحياة الآخرة، فالدنيا مقدمة وقنطرة ومزرعة للآخرة، وهذه المقدمة تعزز من نظرتنا إلى الدين، فلو كانت هذه الحياة الدنيا مستقلة و لم تكن هناك آخرة فلا تحتاج إلى الدين للإهتمام بالدنيا والعناية بها، ولذلك فالدين يهتم بالحياة الدنيا في حدود كونها مقدمة فقط.

هنا نستعرض إجمالاً عدّة نقاط حول هذا الموضوع:

أولاً: عندما نقول إنّ الهدف الأساس للدين هو التركيز على الحياة الأُخروية فانّ ذلك لا يعني أنّ الدين لا ينفع الإنسان في هذه الحياة. فكون الدين له معطيات في هذه الحياة، مسألة، والقول إنّ الدين نزل منذ البداية من أجل هذه الدنيا والحياة فيها، مسألة أُخرى، فكلامنا ليس أنّ الدين لا ينفع الإنسان في حياته الدنيا، بل كلامنا أنّ الله تعالى قد أنزل الدين أولاً وبالذات ليس من أجل إعمار هذه الدنيا وتوفير سبل المعاش فيها، لأنّ لازم ذلك أنّه حتى في فرض عدم وجود الآخرة فإنّ الله سيرسل الأنبياء والأديان للبشر، إلاّ أنّ التأكيد الشديد للدين على الحياة الأُخروية ينفي هذا الفرض. فالصحيح هو أنّ البشرية ينبغي عليها تدبير أُمور هذا العالم بالعقل والتدبير العقلاني، وهذا هو ما نراه في الواقع التاريخي للمجتمعات البشرية. وقد ذكرت في أحد مكتوباتي أنّ الفقه لا يمنحنا برنامجاً مفصلاً للحياة الدنيوية، وأساساً فإنّ «التخطيط والبرمجة الفقهية» تتضمن تناقضاً واضحاً، وهناك من الأشخاص من لا يوافق على هذا المدعى، والآن لنرى ما هي الحقيقة.

إنّ أبرز وجه من وجوه ارتباط الدين بحياة ومعيشة الإنسان في هذا العالم يظهر من خلال (أحكام الفقه)، فالفقه هو علم بفروع الأحكام، وبديهي أنّه يتضمن أوامر ونواهي للسلوكيات الاجتماعية والفردية للمكلّف، وجميع الأشخاص الذين يعتقدون بأنّ الدين قد وضع برنامجاً ومخططاً لهذه الحياة يستندون إلى هذه الأحكام الفقهية المتعلّقة بالاقتصاد والسياسة. ولكنّ هذا الرأي مجانب للصواب، وأخص بالذكر أحكام الفقه فقط، لأنّه بالنسبة للأخلاق والمعتقدات فنحن لا نجد مثل هذا الادّعاء.

ثانياً: نلاحظ أيضاً:

أ) إن الفقه مجموعة من الأحكام، و(الحكم) غير البرنامج والتخطيط.

ب) إننا ولتدبير أُمورنا المعاشية لا نحتاج إلى الأحكام الشرعية، بل نحتاج دقيقاً إلى «تخطيط وبرنامج» في دائرة الاقتصاد والسياسة، ولذلك فإنّ الفقه لا يكفي لتنظيم وبرمجة المعيشة الدنيوية للناس. وهذا هو أصل الاستدلال بالصغرى والكبرى في هذا الكلام.

ولا أظن أنّ أحداً يعرف ماهية الحقوق، والفقه يتردد في الاذعان لهذه الحقيقة، وهي أنّ الفقه عبارة عن حقوق دينية، فكما يوجد نظام حقوقي في المجتمعات غير الدينية لتنظيم أُمور حياتهم الدنيوية وفصل الخصومات والتراعات

التي تحدث عادة بين الناس، ففي المجتمعات الدينية في داخل دائرة النظام الديني يقوم الفقه بهذه المهمّة على أساس الحقوق الشرعية بدلاً من الحقوق المدنية الوضعية. فالفقه أو الحقوق الشرعية تتكفل حل المسائل الحقوقية بين الناس، ولكننا نسأل هل أنّ جميع مسائل المجتمع والحياة تتلخص في المسائل الحقوقية؟ ألا نواجه مسائل أُخرى في المجتمع غير مسائل الحقوق؟

إذا اقتصرت مسائل المجتمع على المسائل الحقوقية فقط، ففي هذه الصورة يكون الفقه حلاّلاً لجميع المشكلات. أي أنّ الحقوق الدينية ستكون كل شيء في حياة المؤمن المتدين، ولكن من البديهي أنّ المسائل الحقوقية تمثل جزءً صغيراً من مسائل الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان. لاسيّما المسائل التي تختص بأمر التزاعات بين الأفراد وبتعبير الغزالي «لولا تنازع الناس لبقي الفقهاء عاطلين) وهذا الكلام الدقيق صادر من شخصية من الطراز الأول وهو الشخص الواقف على ماهية الفقه بصورة كاملة. يقول الغزالي في كتابه الأول من الكتب الأربعة «احياء العلوم»: «ولو تناولها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء». إنّ «تعطل الفقهاء» في صورة انقطاع الخصومات يعني أنّهم لا يصلون إلى مطلوبهم وغرضهم، وهذا لا يعني أنّ عمل الفقهاء لا قيمة له. فهذا الموضوع من قبيل أن نقول إنّ الناس إذا اهتموا برعاية أُمور الصحة فانّ الأطباء سيكونون عاطلين. فلو اعتنى الناس بأمر التغذية وكانوا يستنشقون الهواء السالم ويراعون شروط الصحة الأُخرى فانّ الكثير من الأمراض سوف لا تجد طريقها إلى هؤلاء الناس وبالتالي يستغنون عن الطبيب. هذه الحالة يجب أن يرتاح لها الأطباء لا أن يقفوا منها موقف المتضجر لعدم وجود مريض.

إنّ غاية الأطباء في عملهم هو ضمان سلامة الناس، وتحصيل هذه الغاية علامة على كمال عمل الطبيب، وكلام الغزالي عن الفقه «وبصورة دقيقة عن قسم المعاملات» ناظر إلى هذا المعنى بالذات. فهو يقول إنّ الهدف من الفقه هو حل الخصومات، فالناس لا تتحرك دائماً في خط العدل والصواب، ولذلك يحتاجون في أعمالهم وسلوكياتهم إلى قوانين وأحكام تعمل على ضبطهم في دائرة العدل، ولو أنّ الناس سلكوا طريق العدل في أعمالهم فلا حاجة حينئذ إلى قانون أو فقيه، ولكن كما تقدم آنفاً أنّ المشاكل التي يواجهها المجتمع البشري لا تتلخص في المشاكل الحقوقية. لنفرض مثلاً أنّ الغابات تواجه حالة الانقراض والتخريب، فهل هذه المسألة حقوقية وفقهية؟ وهل ينبغي لحلّها مراجعة الفقيه؟ وهل يدعي فقيه مثل هذا الادّعاء؟ وهل هنا نزاع في مسألة فقهية وحقوقية لنستمد جوابها من علم الحقوق؟ وعلى فرض وقوع مثل هذا التزاع، فبعد حل التزاع ومعاقبة المقصّر ألا ينبغي لنا تعيين وظيفة الناس تجاه الغابات؟ ألا ينبغي لنا التأمل لإيجاد حلول مناسبة لمنع تخريب الغابات؟

إنّ النماذج من هذا القبيل كثيرة وغير قابلة للحصر. لنفرض أنّ البلد يحتاج إلى دم، وهذا الدم ينبغي أن يكون نقياً من المكروبات والفيروسات وينبغي أن يحفظ في ظروف صحية جيدة وبمقدار معين وغير ذلك من الأُمور، فهل هذه المسألة من المسائل الحقوقية؟ وعلى فرض وجود رابطة ببعض المسائل الحقوقية، فهل أنّ المسألة بأجمعها حقوقية؟

العجيب من بعض الإسلاميين أنّهم يعتقدون بأنّ الفقه بإمكانه حلّ جميع المشكلات الاجتماعية، والصحيح أنّ الفقه يختص بحل المشكلات الفقهية، والحقوق تختص بالمشكلات الحقوقية لا جميع المشكلات. إلاّ أن يدعي شخص بأنّ جميع مشاكل المجتمع البشري عبارة عن مشاكل فقهية وحقوقية، وهو بعيد عن الصواب غاية البعد، وعليه فعندما نقول إنّ الفقه لا يمنحنا برنامجاً ولا يرسم لنا مخططاً عن هذه الحياة بل يكتفي بإعطاء أحكام فقهية، وأنّ التخطيط إنّما هو من مهمّة العلم لا الفقه، والمجتمع يحتاج في ذلك إلى المنهج العلمي. فهذا لا يعني التقليل من قيمة الفقه بل معرفة قدره وحدوده. إنّ المسائل والمشاكل التي يتعرض لها المجتمع البشري هي مسائل ومشاكل علمية في الأصل لا فقهية، بمعنى أنّ حلّها بيد العلم لا الفقه. مثلاً، كيفية حفظ الدم في المخازن الصحية وكيفية إدارة اُمور الزراعة أو كيفية الاحتفاظ بالغابات والمراتع وكيفية مكافحة تلوث البيئة وأمثال ذلك فهذه كلها مسائل علمية لا حقوقية.

والآن أطرح هذا السؤال: هل نحن بحاجة إلى حل هذه المشكلات أم لا؟ ففي مجال الاقتصاد هل جميع المسائل الاقتصادية هي مسائل حقوقية؟ إنّ المسائل الحقوقية لا نلجأ إليها إلاّ عندما تستولي غصباً على أرض شخص آخر أو ترتكب مخالفة في معاملة اقتصادية، فهذه من جملة المسائل الحقوقية الفقهية، أمّا كيف يتمّ القضاء على التضخم الاقتصادي؟ فهذه ليست مسألة حقوقية بل مسألة علمية. وأساساً فأكثر مشاكل المجتمع غير فقهية وغير حقوقية، ولابدّ لايجاد حل لها من مراجعة علوم اُخرى غير الفقه وغير الحقوق. وهذه العلوم حصيلة العقلانية والتجربة البشرية، فالاقتصاد علم، فلو اعتقد شخص أنّ علم الاقتصاد هو علم الحقوق الاقتصادية فهو مجانب للصواب قطعاً، وهكذا بالنسبة لعلم السياسة، فعلم الحقوق لا يدخل في دائرة السياسة. علم الطب بدوره يختلف عن المسائل الحقوقية المتعلقة به، طبعاً فإنّ علم الطب له بعد حقوقي، مثلاً إذا ارتكب الطبيب مخالفة في علاجه للمريض فإنّ النظام الطبي يقرر له عقوبة، ولكن هل يعني هذا أنّ علم الطب تبدل إلى علم الحقوق؟ الطب هو الطب، ولكن إذا صدرت مخالفة من أحد الاطباء فإنّ المحكمة ستحكم عليه وفقاً للموازين الفقهية والحقوقية فقط.

في هذه الأيّام عقد مؤتمر يتولى اُموره بعض الأطباء لبحث مسائل الطب من زاوية فقهية، وقد تصور هؤلاء أنّهم بحلّهم للمسائل الفقهية يتمكنون من حلّ المسائل الأخلاقية في مجال الطب والطبابة، وكأنّ الفقه قادر على معالجة المسائل الأخلاقية، وهذا خطأ آخر.

لنأخذ مسألة «المديرية»، فهل المديرية من مقولة المسائل الفقهية؟ إنّ الإدارة فنٌ، وطبعاً ربّما يرتكب مدير أو موظف مخالفة لبعض المقررات، ولكن عملية إدارة مؤسسة أو وزارة معينة من ناحية الانضباط والالتزام لتحقيق الأهداف المتواخاة لا ربط له بعلم الحقوق والفقه، والإدارة فن يبتني على علم النفس وعلم الاجتماع، وله مقررات لضمان حسن إدارة اُمور التأسيس والتنفيذ تبتني على فهم سيكولوجي وسسيولوجي دقيق. فالمدير الذي يتحرك وفق المقررات والضوابط فقط لا يكون ناجحاً وموفقاً في إدراته. ولنفرض أنّ 99 % من الموظفين ارتكبوا مخالفات للقانون وتمّ اصدار عقوبات بحقهم، فهل هذه المجموعة المنضبطة ضمن المقررات يمكن اعتبارها ناجحة في عملها أم لا؟ بمعنى أنّ العمل وفق أحكام الفقه والحقوق لا يستلزم بالضرورة نجاح المجتمع والمجموعة في حركة الحياة والواقع

الاجتماعي، كما لو فرضنا أنّ 99 % من حالات الزواج في المجتمع تنتهي إلى الطلاق والناس يطلّقون أزواجهم طبقاً للقواعد والأحكام الفقهية، فمثل هذا المجتمع قد يكون مجتمعاً فقهياً ولكنّه غير سليم وغير موفّق، وهكذا الحال بالنسبة إلى أمر التعليم والتربية والصناعة وبناء السدود وشق الطرق واحداث المطارات وبناء المدن وعمل البلديات وغير ذلك. فهذه كلها لا تدخل في دائرة المسائل الحقوقية والفقهية ولا يوجد فقيه وضع برنامجاً لأمثال هذه الأُمور ولم تبحث هذه المسائل في أي كتاب فقهي. ولا يدعي أحد بذلك. وخلاصة كلامي هو أنّ الفقه يتولى المسائل الفقهية في المجتمع، ولكنّ جميع مسائل المجتمع ليست مسائل فقهية، ولا يستلزم المجتمع العامل بالفقه أن يكون مجتمعاً موفّقاً وناجحاً وسالماً، فنحن نحتاج في هذا الأمر إلى مساحة أوسع من الفقه، ولذلك ينبغي تصحيح هذا التصور الخاطىء عن المجتمع الديني وعن الفقه، وهذا التصور الخاطيء لا ينفع الفقه ولا ينفع الدين. فلا ينبغي أن نتصور أنّ المجتمع الديني يعني أن يكون الدين حلاّلاً لجميع المشاكل والأُمور. فالدين كامل ولكنه ليس بجامع، وفرق بين كونه كاملاً وكونه جامعاً.

وقد ذكر أحد رجال الدين أنّ الفقه يمتاز بالغنى على مستوى الأحكام والغنى على مستوى التخطيط. فالغنى الحكمي يمكن قبوله وقد ورد في الحديث:

«إنّ لله في كل واقعة حكماً».

ولكن الحكم غير التخطيط والبرنامج، فالبرنامج يعني وضع خطة معينة للزراعة والصحة والاقتصاد، وهذه الأُمور لا ترتبط اطلاقاً بالفقه والحقوق. ومن كان له أدنى اطلاع على الفقه فسيدرك هذا المعنى لو تأمل فيه بدقّة.

إلى هنا رأينا أنّ شأن الفقه هو شأن دنيوي من مقولة الدين، وجميع الأشخاص الذين يدّعون أنّ الدين يتكفل أُمور الدنيا يبتني ادّعاؤهم على هذا الأساس، ولكن بما أنّ الفقه يمثل قسماً من علوم الدين، فلعل الأقسام الأُخرى للدين تتولى أمر التخطيط والبرنامج. وعليه لابدّ من التحقيق في هذا المدعى أيضاً.

إنّ الدين يتضمن مضافاً إلى الفقه، قسمين آخرين: أحدهما الأخلاق، والآخر المعتقدات. والظاهر أنّ تقسيم الدين إلى: الفقه والأخلاق والمعتقدات تقسيم جامع ومناسب. ويمكننا العثور على هذا التقسيم في مطاوي النصوص الدينية من القرآن والسنّة أيضاً.

أمّا المعتقدات فتعني أنّ الإنسان يعتقد بوجود عالم ما وراء هذا العالم وحياة بعد الموت وأنّ بناء هذا العالم يقوم على العدل، فلو وجد في هذا العالم شرّ فهو بتقدير الله تعالى، وإن كان فيه خير فهو بتقدير الله أيضاً، وأنّ العزة بيد الله والذلة بيد الله يعز من يشاء ويذلّ من يشاء و... .

هذه المعتقدات تلعب دوراً مؤثراً ومهماً في حياة الإنسان، فلو أنّ مجتمعاً لا يؤمن بوجود الباري تعالى فسوف ينعكس ذلك على حياة أفراده ويصبغها بصبغة خاصة، وإذا كان يعتقد بوجود الله فإنّه يعيش حالة مختلفة من الحياة. وأساساً فإنّ المعتقدات أو بعبارة أُخرى الرؤية الكونية بمثابة السور الذي يؤطر حياتنا تماماً. ولا ينبغي الغفلة عن أنّ هذا السور كالهواء والجو وكالضياء والظلمة يرتبط بجميع أُمور الحياة. وببيان آخر إنّ الرؤية الكونية تمنح الإنسان تصوراً عاماً عن الحياة والمجتمع، مثلاً، نرى أنّ التمدن الديني يختلف كثيراً عن التمدن غير الديني: الفن الذي يتولد

من رحم الحضارة الدينية، الصناعة والتكنولوجيا، طريقة بناء المدن وعمارة البيوت كلها تتفاوت عن مثيلاتها في حضارة غير دينية. فالحضارة الدينية من حيث المجموع وعلى طيلة التاريخ ترسم معالمها الخاصة بشكل يختلف عن معالم حضارة أُخرى غير دينية. فالمعتقدات كالهواء الذي يتنفس منه الجميع، فلولا وجود الهواء فإنّ الموت سيطال الجميع، ومع وجوده فإنّ الجميع يتحركون بنشاط وفعّالية، وهذا يبيّن مدى التفاوت والأهميّة للعقائد في حركة الحياة الفردية والاجتماعية، ولكن هذا التفاوت العظيم لا يمكن تجزئته إلى مقادير ومفردات، بمعنى أنّ المعتقدات لا ترفدنا بمعلومة عن كيفية بناء البيت، هل نبنيه من خشب أو حديد؟ هل نصنع الحذاء من الجلد أو مادة البلاستيك، وهل الأفضل في البنسلين أن يكون على شكل حقن أو جرعة، وأنّ الكتاب هل يطبع بالمطبعة الحجرية أو المطبعة الحديثة؟...

إنّ المعتقدات تصوغ الشكل الكلي للحياة من مرتفع رفيع، وبذلك تهيمن على أجواء الحياة والمعيشة وتهب حياة الناس الجهة الكلية المناسبة على طول التاريخ بحيث يمكننا هنا إجراء مقارنة بين نوعين من التمدن لا بين فردين من البشر. فالمعتقدات نوع من الرؤية الكونية الشاملة التي تحلّق في الأجواء العليا وتخيم بظلها على الناس. ولكنها لا تنزل إلى الأرض، فالإنسان يمكنه أن يعيش في دائرة مجموعة من الاعتقادات الصحيحة بأنحاء مختلفة، وكما قلنا في موارد أُخرى أنّ الحياة الزراعية والاقطاعية والصناعية يمكنها أن تكون حياة دينية، والدين كالنور يشرق على جميع هذه المجتمعات وأنماط الحياة الاجتماعية للبشر بدون أن يكون مولّداً لشكل خاص ونمط معين من الحياة.

الأُصول الكلية للأخلاق مستقلة عن الدين

القسم الآخر من الدين عبارة عن «الأخلاق»، والأخلاق مجموعة من الأُصول والمبادىء الكلية والعامة، وهناك بعض الأجزاء والأحكام الصغيرة أيضاً. فالأُصول الكلية للأخلاق من قبيل العدل والاحسان والايثار والتفضل. ليست وليدة الدين، أي أنّها مستقلة عن الدين «خلافاً للأشاعرة» وطبعاً الدين يؤيد هذه الأُصول والقيم، والأمر الديني في دائرة الأخلاق هو أمر إرشادي، أي أنّ العقل يحكم بحسن العدل ولزوم التصدي للظلم والجور، ويأتي الدين ليقرر صحة هذا الحكم العقلي، فالدين يمثّل ركيزة ودعامة للأخلاق كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، وبذلك يمنح الناس الاطمئنان إلى أنّ هذه القيم الأخلاقية أصيلة وتمتاز بالحقانية وأنّ الإنسان إذا تحرك في سلوكه وفقاً لهذه القيم فإنّه سيثاب وسيعوض عمّا واجهه في حياته من جرّاء هذا السلوك الأخلاقي، وهذا الدور مهم جدّاً وكبير. ونخطىء عندما نتصور أنّ تربية الإنسان في خط الخير والصلاح أمر صغير وتافه وأنّ الدين لو جاء ليتولى هذا الأمر فإنّه يتكفل أمراً تافهاً وحقيراً. ونتصور أنّ الدين قد جاء لبناء منظومة من القوانين والمقررات الاجتماعية وتولي أُمور النظام السياسي في المجتمع البشري وأنّ الدين الفاقد لهذه الأُمور المهمة هو دين ناقص. ولكنّ الحقيقة ليست كذلك، فلو أنّ الدين قبض على أزمّة الحكم وكانت له آلاف المخططات والبرامج لإدارة الأُمور فإنّ جميع ذلك لو وقع بيد شخص غير لائق فإنّ عدمه أفضل من وجوده. وقد رأينا تجربة المشروع الماركسي في الاتحاد السوفيتي، فهذه المدرسة الفلسفية تدعي أنّها لا تواجه خللاً أو نقصاً في مدعياتها الاستراتيجية وتحليلها التاريخي بزعم المؤسسين لها،

ولكن عندما وقعت بيد أشخاص غير أُمناء وغير جديرين حدث ما حدث. ورغم أنّ هذه المدرسة كانت تعاني من مشكلات نظرية كبيرة ولكن عيبها ونقصها الأساس يعود إلى القائمين على إدارة شؤون المجتمع الماركسي. مثلاً لا نجد في هذه المدرسة أو هذا المذهب الفكري رؤية واضحة حول ضبط أدوات القدرة والسلطة، وهذا هو الذي ساهم في تعقيد المشكلة. وأنا لا أشك في صلاح وصدق بعض الأشخاص الذين تحركوا وعملوا في هذا الخط، ولا أقصد (لا سمحَ الله) تحقير أشكال المواجهات والفعّاليات لنضال هذه المدرسة. فقد كان بعض أفرادها أشخاصاً جديرين ويمتازون باللطف، فالإنسانية هي الإنسانية وهي محترمة ومقدّسة أيّنما حلّت وكانت. الغرض هو أنّ تربية الإنسان الصالح والجيد يعتبر من أهم أهداف الدين. وليست مقولة أنّ الدين جاء بمعتقدات وأخلاق لتربية الإنسان الصالح فهو كلام بعيد عن غاية الدين وأنّ الدين بهذه المقولة سيتحجم ويصغر; لأنّ هذا الإنسان الصالح بإمكانه أن يقود المجتمع بتدبيره العقلاني وتخطيطه العلمي نحو الخير والفلاح والعمران والتمدن. وعلى أيّة حال لا يمكننا العثور على غايات أسمى من هذه الغاية في دين الله.

والآن نفهم بشكل أفضل معنى ومفهوم أنّ الغرض الأصلي للدين ناظر إلى الحياة الأُخروية وضمان سعادة الإنسان في ذلك العالم ويترشح من ذلك بعض التعليمات لهذا العالم الدنيوي. إنّ الله تعالى لم يخلقنا في هذه الدنيا ويتركنا سدىً، فالمتدين والملتزم بالأخلاق الدينية يعيش حالة خاصة من التفاعل مع الحياة، والأشخاص الذين يعتقدون بأنّ لهذا العالم خالقاً ومدبّراً وأنّ هناك حياة بعد الموت يعيشون بشكل متفاوت عن غيرهم. ولكنّ هذا التفاوت المهم في حركة الحياة لا يعني التخطيط العلمي والبرنامج العقلاني في تدبير أُمور الناس. فحل مسائل الزراعة والصحة والاقتصاد ينبغي أن يؤخذ من العقل والعلم. بينما يختص الفقه بحلّ المسائل الحقوقية بين الناس فقط. هذا فيما لو فرضنا أنّ الفقه الموجود قادر على حلّ المسائل الفقهية الدنيوية للناس.

ملاحظتان:

4 ــ في الختام أرى من اللازم بيان أمرين:

أولاً: لابدّ من معرفة النسبة بين معطيات الدين من جهة، وافرازات الكفر من جهة أُخرى، فما تحدّثنا به عن الدين، صادق بأحد الوجوه على الكفر أيضاً. ولكن مع ملاحظة وجود نوعين من الكفر: أحدهما الكفر بمعنى أن يتخذ الإنسان ديناً غير دين الإسلام، والآخر الكفر بمعنى أن لا يكون للشخص ديناً اطلاقاً، أمّا الكفر بالمعنى الأول «أي أن يكون للإنسان دين آخر غير الإسلام» فهو في الواقع دين ولكنّه من نوع آخر، ولذلك تترتب عليه جميع أحكام ومعطيات الدين المذكورة آنفاً بنحو أو بآخر، وأمّا الكفر بالمعنى الثاني فهو فاقد طبعاً لمعطيات الدين.

ثانياً: بالنسبة إلى العلاقة بين الدين ومعطياته من جهة والشك من جهة أُخرى. فربّما يتصور البعض أنّ ما تحدثنا به عن الدين ومعطياته دائر مدار اليقين والإيمان القطعي بالدين. طبعاً إنّ بعض ما ذكرنا من معطيات الدين تترتب على الإيمان المقترن باليقين، ولكنّ البعض الآخر منها لا تقوم على أساس اليقين بالدين بل يكفي أن يدرك الناس وجود الله وتتجسد معالم الدين في المجتمع لظهور تلك المعطيات والخدمات الإيجابية. ولكن ينبغي أن نوضح المقصود

من «اليقين» أيضاً، الواقع أنّ جلّ ما ذكرناه من المعطيات لا يقوم على أساس الدين المسبوق باليقين الفلسفي، وهذه نقطة أساسية، فالناس في بلداننا الإسلامية مؤمنون ومسلمون ويعتقدون بالدين الإسلامي ويتحركون في ممارساتهم وأعمالهم وفق أحكام هذا الدين ويطلبون بذلك الثواب الإلهي والسعادة الأُخروية. ولكن هل أنّ هؤلاء الناس يعتقدون بالدين بالمعنى الفلسفي لكلمة «اليقين» بحيث لا يتزلزل هذا اليقين أبداً؟ هل يجدون في أنفسهم التماسك والثبات أمام الشبهات الواردة؟ فلو كان الأمر كذلك إذن لماذا لا يسمح بإلقاء الشبهات في المجتمع الديني؟

ولا نغفل أنّ اليقين الذي يقصده الفلاسفة والمتكلّمون هو ما ثبت للشخص بالدلائل الحقة أو ثبت بطلانه قطعاً، فمثل هذا اليقين لا يمكن زواله، بمعنى أنّه لو زال فيتضح أنّه لم يكن يقيناً منذ البداية. لأنّ «اليقين» حسب التعريف المشهور أمر لا يقبل الزوال كما يقال عن بناء معين بأنّه متين أو محكم بمعنى عدم قابليته للخراب والانهدام، وعليه فلو انهدم هذا البناء في أحد الأيّام فإنّه يتضح أنّه لم يكن متيناً ومحكماً من البداية. فاليقين المذكور في تعريف المتكلمين هو ما لا يقبل الزوال ولا يقبل نفوذ أي شبهة وشك وترديد إليه، هنا نذكر رواية مهمّة جدّاً في هذا المجال تقول:

«**ما قسم الله بين الناس شيئاً أعزّ من اليقين (أو أقل من اليقين)**».

وهذا يعني أنّ أندر الأُمور التي أنعم الله بها على عباده هو متاع اليقين. ويتضح أنّ اليقين بهذا التعريف متاع نادر جدّاً، ولا يوجد بحدّه الكامل إلاّعند الأنبياء والأولياء، والنوادر من الناس يصلون إلى درجة اليقين، فالأشخاص الذين لا يعيشون الإيمان واليقين بكل وجودهم وقلوبهم فهم كالأُم القلقة على ولدها وينبغي عليهم السعي إلى حفظ إيمانهم من التزلزل والاهتزاز. ولو أننا عملنا على غربلة إيمان الناس «من العالم والجاهل ومن العالي والداني» بمعايير الفلسفة والكلام فسنرى أنّها تمثل ظنوناً لا أكثر.

وهذا هو ما يقوله ابن سينا إنّ أكثر أشكال اليقين للناس إنّما هي ظنون متراكمة، أي أنّ الظنون المتوالية على بعضها تؤدي إلى رسوخها بحيث يتصور الإنسان أنّها يقين. ولكن متى يدرك الشخص أنّها ليست بيقين؟ عندما يواجه مانعاً جدّياً حيث يتبيّن له حينذاك قوة واستقامة هذا اليقين. ولكن هل أنّ هذا الأمر يقلل من قيمة الإيمان؟ كلا أبداً فهذا الإيمان مقبول عند الله تعالى لأنّه يعلم أنّ قدرة البشر لا تتجاوز ذلك: (**لا يُكلفُ اللهُ نفساً إلاّ وُسعها**)، فهذه الآية تعد ألطف آية وأكثرها إنسانية في القرآن الكريم، ونقصد بكونها «إنسانية» أنّها ناظرة لقابليات الإنسان ومقدار طاقاته وظروفه، إنّ دين الله ليس أعلى من قدرة الإنسان، بل بمقدار طاقته ووسعه، وأحد هذه الإمكانات المحدودة هو الوسع الذهني والعقلي. أي أنّ الله تعالى يتوقع منّا الإيمان بمقدار وسعنا وطاقاتنا.

لو نظرنا إلى التاريخ وبحثنا في يقين عامة الناس، فسوف نفهم أنّ اليقين الذي لا يتعرض للاهتزاز والزوال يختص بالنوادر من الناس، وأما المعطيات والآثار التي ذكرناها للدين فإنّها تستوعب جميع الناس المؤمنين بصورة عامة وبمقدار وسعهم ومعرفتهم، أي أنّ هذا المقدار من الإيمان واليقين الموجود يمكنه أن يمنح الإنسان هذه الآثار والمعطيات. وهذه الأشكال من الإيمان ـــ التي هي ظنون بالمعيار الفلسفي ـــ لا ينبغي الاستهانة بها بل هي مؤثرة في

حياة الناس ومقبولة عند الله، الله تعالى لم يطالب الناس بأكثر من ذلك، والتمدن الديني يقوم على أساس هذا الإيمان.

ومع الأسف فإنّ البعض في مجتمعاتنا الإسلامية يطرحون مسألة الشك واليقين بشكل غير واقعي ويتوقعون من الناس مرتبة من الإيمان أكثر من المقدور ولا يلتفتون إلى أنّ مفهوم هذا التوقع أنّ أكثر الناس هم كفّار وبلا دين، الناس يحتاجون إلى حماية لدينهم لأنّ يقينهم بالدين ليس بالمعنى الدقيق لكلمة اليقين ويحتمل أن يصاب بالاهتزاز والتزلزل.

إلى هنا انتهى كلامي، وأسال الله تعالى أن يفتح علينا أبواب رحمته ويوفقّنا لمجاهدة أنفسنا والتعامل مع الناس من موقع اللطف والشفقة.

أسئلة و أجوبة :

س / بأي مقدار ينبغي للإنسان أن يطابق نفسه مع العالم الخارجي؟ وهل أنّ فلسفة الانطباق والمصالحة تتنافى مع فلسفة الانتظار والاعتراض؟

ج / إنّ ما ذكرته عن الانسجام والتطابق مع العالم الخارجي لا يعني أبداً الانسجام والتوافق مع الظواهر السلبية الموجودة في المجتمع، فقد تقدم أننا أتينا إلى هذا العالم ضمن سياقات جبرية لا يمكننا تغييرها، فنحن قد ولدنا على الكرة الأرضية لا كوكب الزهرة، وجئنا إلى الدنيا في هذا القرن لا في القرن السابع، والبعض منّا من الرجال والبعض الآخر من النساء، وغير ذلك من أشكال الجبر غير القابلة للحصر. فهذه الأشكال الجبرية وببيان أصح «هذه التقديرات» خارجة عن اختيار كل فرد وقد تكون مطلوبة ومناسبة للشخص أو غير مناسبة، وعملية الانسجام والتوافق مع المحيط تتحدد في مثل هذه الموارد، فهنا ينبغي على الإنسان أن يتحرك على مستوى تطابق جهازه الذهني ومنظومته الفكرية مع العالم الخارجي لئلا يشعر بالضيق وعدم الاستقرار، أي يجب عليه أن يقوم بتفسير هذه الانحاء من الجبر تفسيراً ملائماً ومقبولاً كيما يستطيع الحياة ضمن هذا الإطار بشكل ميسور ومريح.

إنّ الكثير من أشكال الانتحار معلول للأفكار التي تضيّق على الإنسان أجواء الحياة وتوصد أمامه آفاق الأمل، ولعل الآية الشريفة: **(وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً)**[58]، ناظرة إلى هذا المعنى. فينبغي أن نتصالح مع ربّ هذا العالم لنتمكن من الحياة بآفاق رحبة. وهذا الكلام غير ناظر إلى الأُمور الاجتماعية أبداً، أي أننا لا يمكننا أن نستنتج أنّ الإنسان إذا كان يعيش في أجواء الظلم والحكومة الجائرة فينبغي عليه الاذعان لها والتصالح معها. فما يقوله المرحوم الدكتور شريعتي تحت عنوان «المتوقع من الدين الاعتراض» غير ناظر إلى بنية هذا العالم ونظام الخلقة بل ناظر إلى النظام الاجتماعي، حيث ينبغي على الإنسان أن يتحرك في مقابل النظام الاجتماعي الجائر والمنحرف

58 - سورة طه، الآية 124.

من موقع الاعتراض والثورة، أو على الأقل يعيش الانتظار المقترن بالاعتراض الذي يمهّد السبيل لتغيير الوضع الموجود. يقول أمير المؤمنين بعد وصوله سدة الحكم واستلامه زمام الأُمور في بيان هذا الانتظار المقترن بالاعتراض:

«قَدْ طَلَعَ طَالِعٌ، وَلَمَعَ لاَمِعٌ، وَلاَحَ لاَئِحٌ، وَاعْتَدَلَ مَائِلٌ. وَاسْتَبْدَلَ اللّهُ بِقَوْمٍ قَوْماً، وَبِيَوْمٍ يَوْماً؛ وَانْتَظَرْنَا الْغِيَرَ انْتِظَارَ الْمجْدِبِ الْمَطَرَ»[59].

عندما يعيش الإنسان حالة الرفض وعدم الرضا بالموجود ويرغب في تغيره فإنّ سكوته يمثل عين الاعتراض، فكيف إذا تحرك في هذا الخط؟

على أيّة حال فالبحث يدور حول الاعتراض على نظام الخلقة لا النظام الاجتماعي. فإذا كنّا نرتبط بالله تعالى في هذا العالم برابطة العشق، فلا يحق لنا الاعتراض والعتب على الله، أي لا ينبغي لنا أن نعترض على نظام الخلقة، وإذا كنّا نعيش في أجواء الفلسفة فينبغي أن نعلم أنّ هذه الشرور وهذه التقديرات السلبية إنّما هي لازمة وعارضة للنظام المبني على قانون العلية، فجميع هذا النظام يقوم على أساس العدل: «**بالعدل قامت السماوات والأرض**»، ولو نظرنا إلى الحياة من منظار التديّن فينبغي أن نعلم أنّ لهذا العالم مدبّراً وخالقاً ويتصف هذا الخالق بالعلم والقدرة اللامتناهية، ولا شك أنّه خلق هذا العالم على أساس حكيم وإن كنّا لا ندرك الحكمة من هذا الخلق، ولكننا نقول إنّ فيه سرّاً لا نستطيع فهمه والانفتاح عليه، ولكن هناك من يفهم سرّ هذا الخلق.

ومهما يكن فالإنسان يجب عليه السعي لحلّ هذه المسألة، وإلاّفسيعيش في هذا العالم غريباً. وهنا أودّ التأكيد على هذه النقطة، وهي أنّ مفهوم «آلياسيون» أو الاستلاب والإستغراب في هذا العالم مأخوذ من هذه الحالة من الحياة. وبتعبير أحد المفكّرين الغربيين أنّه عندما سادت الأفكار المادية في أجواء البلاد الغربية أصبح المتدينون غرباء في هذا العالم، بمعنى أنّه تبيّن لهم أنّ مكانهم ليس في هذا العالم، فالشخص المتدين كان يقول إنّ لهذا العالم خالقاً وهو الذي جعل هذا العالم مسكناً وبيتاً لنا ونحن ضيوف على مائدته والكفّار غرباء عن هذا البيت وأجانب عن هذه الضيافة، ولكن تغيرت الأُمور في عصر النهضة والتنوير. هذه القصّة من الغرب ينبغي أن تكون لنا درساً وعبرة.

* * *

س : لماذا نرى المكر في إبليس والعشق في الإنسان؟ ألم يدعُ القرآن الكريم مراراً إلى التعقل؟

ج / لدينا نوعان من «**المكر**»: مكر شيطاني، ومكر إيماني. والمولوي يرى أنّ المكر إنّما هو من شأن إبليس، وأنّ العلاقة بين الإنسان والله تعالى يجب أن تقوم على العشق لا التجارة. فلو تدخل العقل في العلاقة بين الإنسان وربّه فهذه العلاقة ستكون ماكرة وشيطانية لأنّ عمل العقل هو حساب الربح والخسارة، فلو أراد الإنسان التعامل مع الله تعالى من موقع التجارة والمصلحة والشيطنة فإنّه لا يصل إلى مرتبة الطمأنينة والاستقرار، حيث يتساءل دائماً: لماذا وهبت لذلك الشخص تلك النعمة و لم ترزقني مثلها؟ لماذا كان رزقي هذا ورزق ذلك الشخص أكثر؟ فهذه الأسئلة

59 - نهج البلاغة، الخطبة 152.

والاستفسارات ليس لها حدّ وحصر، ولكن إذا انطلق الإنسان في علاقته مع الله تعالى من موقع العشق فسوف يقول: «كلما وصل إليَّ من الحبيب حبيب».

إنّ إبليس لم يكن عاشقاً لله، ولهذا فكّر في نفسه بمحاسبة عقلية وقال: إنني خلقت من النار وآدم من تراب، إذن فأنا أفضل منه، فلماذا يجب عليَّ السجود له؟ بينما الإنسان العاشق لا يكون من أهل المحاسبة، فعندما يقال له اسجد، يسجد، أو يقال لا تفعل، فإنّه لا يفعل.

أحياناً يعتمد الإنسان على ذكائه وعقله فيضحى مغروراً إلى درجة أنّه يقف في مقابل الله تعالى ويستعمل عقله كسلاح ضد الباري تعالى، وهذا هو المكر الشيطاني للعقل حيث يقول مولوي: إنّ الله تعالى منح الإنسان عصا العقل ليعتمد عليها في تمييز الطريق القويم من السقيم، ولكنّه استخدم هذه العصا ضده.

إذن فمعنى «**المكر الشيطاني**» الذي يتحدث عنه المولوي هو الاستغناء عن المبدأ والاعتماد على الذات والاعراض عن الأنبياء الإلهيين والوقوف أمام الله وعدم الرضا بقضائه وقدره، ومعنى الرضا بقضاء الله أنّ الإنسان لا يتعامل مع العالم وأساس الخلقة من موقع الاعتراض لا أنّه يرضى بكل ما في المجتمع من سلبيات ويحسب أنّ ذلك فيه رضا الله وأنّه من قضاء الله. فالرضا بقضاء الله لا يعني أن يقف الإنسان موقف المتفرج من أشكال الظلم والجور ولا ينبس ببنت شفة، فمثل هذا الموقف مخالف للعقل والشرع والإنسانية.

* * *

س / إذا كنّا قد جئنا إلى هذا العالم كضيوف فما معنى قصّة الهبوط؟

ج / معناها إننا هبطنا إلى هذه الضيافة، وهذا يعني أنّ هذين الفرضين يجتمعان، الهبوط وأحداثه والضيافة الإلهية بحيث إنّ الهبوط ذريعة للضيافة، وكما يقول المولوي: إنّ الله تعالى خلق مسرحية وكان الشيطان أحد رموزها وكذلك الباقين، إنّ الشيطان خسر اللعبة ونحن بدورنا هبطنا إلى الأرض. ثم إنّ الله تدارك هذه اللعبة بواسطة مخلوقات أُخرى كل حسب دوره.

الواقع أنّ قصّة آدم والشيطان من الحوادث الغامضة في عالم الخلقة. وما ورد في القرآن الكريم من حوادث ضمن هذه الواقعة يعدّ من الموضوعات العرفانية التي تستوحى منها التجارب الدينية، فما هي الرابطة بين الشيطان وبين الله تعالى؟ لماذا لم يسجد؟ وما هي حقيقة السجود؟ وعلى فرض أنّه سجد فهل أنّ عالم الدنيا سيتغيّر بصورة كلية أم لا؟ وهل أنّ وجود الشيطان يمثل شرطاً في عملية الاختيار؟ وهل للشيطان شيطان آخر؟... لا نعلم بكل هذه التفاصيل.

وعلى أيّة حال فلو كنّا نعيش في الجنّة و لم نخرج منها فإننا نعيش أيضاً في ضيافة الله، والآن نحن نعيش في الدنيا في ضيافة الله أيضاً.

إنّ وظيفتنا في هذا العالم، الارتباط والتعامل مع ضيوف الله الآخرين، أنّ الآخرين بدورهم قد دعوا لهذه الضيافة أيضاً وعلينا أن نذكرهم بهذه الضيافة ليرتفع حياؤهم وينفتحوا على الله، أي نقول لهم إنّكم قد دعيتم إلى هذه

المائدة لكونكم ضيوف الله فلا ينبغي أن تجلسوا بعيداً عن الاستفادة من هذه المائدة، فعليكم تحصيل المواهب الإلهية من يد صاحب الدار وهو الله.

ولو أصابتكم عوامل الشر والألم فلو علمتم أنّها من يده فإنّها ستكون حلوة، فالمرارة ستكون حلوة مع المحبّة والعشق، يقول ابن سينا إنّ «العارف هش بش بسام» لأنّه يتناول غير الملائمات من يد الله، ولذلك يجدها حلوة وجميلة ويشكر الله عليها، ولكن إذا لم يشاهد الشخص صاحب البيت أو لم تربطه رابطة العشق معه فإنّه يعيش الحرمان والمرارة وأشكال البؤس في هذا العالم فيتألم منها ويراها شرّاً محضاً. مثلاً، بالنسبة لمسألة الموت، فنرى أنّ الخيام والمولوي يمثلان تيارين أو مدرستين فكريتين في رؤيتهما لهذا الموضوع، ففي نظر الخيام أنّ الموت أمر غير معقول وبلا معنى، ويمثّل له بصانع الأواني الخزفية الجميلة حيث يهتم بصنعها بدقّة وظرافة إلاّ أنّه يقوم بكسرها في النهاية، فماذا يعني هذا العمل واقعاً؟ وهكذا الحال في صناعة موجود دقيق وعجيب كالإنسان، فلا يوجد مسوغ عقلاني ليموت كل يوم آلاف الأشخاص. ولكنّ المسألة تختلف في نظر المولوي تماماً حيث يرى أنّ «الموت» عبارة عن اتصال الإنسان بمعشوقه، فالموت هنا يمثل عالم اللقاء لا الفراق، وعالم البقاء لا الفناء، ووصول العاشق لمعشوقه وفنائه فيه كالقطرة التي تتصل بالنهر بل بالبحر فيقول:

إنّ الموت كالماء والإنسان يبحث عنه

فيتناوله ويرتوي

فالماء لماذا يفرّ من الساقية

إنّ ماء الكوز عندما يتصل بماء الساقية

سيتحقق فيه المحو والفناء في ماء الساقية

فماهيته وصفاته زالت ولكنّ ذاته باقية

على أيّة حال نحن في مقابل الموت لا يمكننا القيام بعمل معين، ونستطيع فقط أنّ نقوم بتصحيح رؤيتنا نحوه وهو ما ينبغي لنا فعله لايجاد المصالحة مع العالم. وعملية التصحيح هذه تعدّ من معطيات الدين والفكر الديني المهمّة، والواقع أنّ غير الدين لا يمكنه أن يحلّ لنا هذه المشكلة، وهذا هو أحد أسباب بقاء الدين. وكما يقول ول ديورانت: إنّ للدين مائة روح، وفي كل مرّة يتمّ اخراجه من الباب يجد طريقاً للعودة إلى الداخل.

* * *

س / قلتم إنّ الأخلاق لا تحتاج إلى ركيزة من خارجها، لأنّ القيم الأخلاقية ذاتية. ولكنكم ذكرتم في كتاب «العلم والقيم» أنّ القيم الأخلاقية غير ذاتية وأنّها من جملة الإدراكات الاعتبارية.

ج / لا أجد منافاة بين كلامي هنا وما ذكرته في ذلك الكتاب، فهنا قلت بنحو القضية الشرطية بأنّه إذا كانت القيم الأخلاقية لها قيمة واقعاً فإنّ هذه القيمة تنبع من ذاتها وإلاّ فلا يمكن استيحاء هذه القيمة من مكان آخر، وأمّا اعتبارية القيم الأخلاقية فلا يعني عدم أهمّية هذه القيم، فعموم العقلاء يرون في الأحكام الأخلاقية المهمّة أنّها ذات قيمة إيجابية وبعضها ذات قيمة سلبية، وكونها اعتبارية يعني أنّ رأي العقلاء دخيل في صياغة هذه القيمة.

* * *

س / قلتم في أحد محاضراتكم أنّ الدين للمتوسطين كالديمقراطية، فالرجاء توضيح هذا الموضوع أكثر؟

ج / نعم، فإنّ الخطاب الأصلي للدين متوجه للمتوسطين، فهذا المتاع المجاني الذي جاء به الأنبياء إنّما يقصد به عامة الناس، فلو كان الناس بأجمعهم عقلاء من الدرجة الأُولى فالمفروض حدوث تغيير في مضمون الدين. فالدين جاء بتعليمات وإرشادات نافعة ولا يستطيع العقل المتوسط للناس اكتشافها لوحده، أو عندما يكتشفها تكون الفرصة قد انتهت. والآن لنفرض أنّ جميع الناس عقلاء من الدرجة الأُولى ويمكنهم التوصل إلى اكتشاف الكثير من الأُمور بعقولهم، ففي هذه الصورة لا يجد الدين مسوغاً لبيان الكثير من المفاهيم والأُمور، إنّ المتوسطين من الناس يشكلون الأغلبية الساحقة في هذا العالم، وقد جاء الدين لهؤلاء المتوسطين وطبعاً لا يخلو الدين من إشارات لطيفة للخواص، ولكنه على العموم ناظر إلى تربية المتوسطين. وهذا يشبه بالضبط نظام التربية والتعليم في المدارس في كونه ناظراً للمتوسطين، وهذا هو الصحيح. ولكن مع ذلك ربّما يظهر بعض النوابغ في هذا النظام، ولكنّ أساس الاطروحة والبرنامج الدراسي يقصد به أغلبية المتوسطين. وعلى هذا الأساس فالدين ناظر إلى جميع الناس، مثلاً، التكاليف الشرعية لا تكون فوق طاقة الناس **(لا يُكلفُ اللهُ نفساً إلاّ وُسعها)**ولكن يمكن أن يملك بعض الناس بصورة استثنائية قدرة لتحمل الأعمال الشاقة والتكاليف الصعبة، إلاّ أنّ الله تعالى لم يجعل منهم ومن قدرتهم معياراً للتكاليف الدينية، فهذه التكاليف وضعت متناسبة مع قدرة المتوسطين من الناس، ولعل الناس إذا كانوا يطيقون أكثر من هذه التكاليف فإنّ الله يفرض علينا في اليوم الواحد مائتي ركعة من الصلاة أو يوجب علينا الصوم أربعة أشهر بدل شهر واحد في السنة، وقد ورد في القرآن الكريم: **(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)**[60].

بمعنى أنّ الشريعة جاءت مسنجمة ومتناسبة مع قدرة المتوسطين من الناس.

* * *

س / هل توجد لدى الأنظمة الاجتماعية بعض معطيات الدين الاجتماعية؟

ج / نعم، فنحن لا نقول إنّ الدين قد جاء بتعاليم ومعارف مخالفة لعقول الناس وفطرتهم. إنّ دور الدين في أغلب الموارد التي ذكرناها هو دور المؤيد والمكمل للعقل، غاية الأمر بما أننا استلمنا هذه التعاليم والمعارف من يد الأنبياء فإنّ ذلك يؤثر في قبولنا لها بشكل أكثر. مثلاً عندما يريد الناس السير على أقدامهم فلا معنى أن تأتي الأديان لتقول للناس: سيروا على رؤوسكم. وهذا يعني أنّ الناس لو تركوا على حالهم بدون تعليمات من الدين فإنّهم يتحركون على مستوى ايجاد حلول لحاجاتهم في دائرة النظام الحقوقي «كما حصل ذلك بالفعل» أي يضعون قواعد معينة للبيع والشراء والزواج والطلاق والاجارة وغير ذلك، فلا ينبغي أن نتصور أنّ الأديان جاءت بكلمات عجيبة وتعاليم غريبة عن العقل. مثلاً إذا أراد رجل وامرأة تأسيس أُسرة فيما بينهما، فهناك مقررات وضوابط تسهل لهم تشكيل هذه الأُسرة. فلا ينبغي أن نتصور أنّ الدين لو لم يأتِ بهذه القواعد والأحكام فإنّ العقل البشري لا يستطيع

60 - سورة الحج، الآية 78.

ايجاد الحل لهذه المسألة. وكما يقول ابن خلدون: إنّ الكثير من هذه الأنظمة موجودة في المجتمعات غير الدينية وتساهم بنجاح في حركة المجتمع وحيويته، وأساساً فإنّ ورود مثل هذه التشريعات في الدين إنّما هو بالعرض.

* * *

س / هل أنّ أمر التعليم والتربية يمثل علماً آلياً، أو أنّ له موضوعاً مستقلاً وخاصاً؟

ج / أقول على سبيل الإجمال إنّ أمر التعليم والتربية يحتوي على قسمين: أحدهما قسم القيم، والآخر قسم المنهج. وبحث المنهج ليس بحثاً دينياً بل هو خارج الدين، أمّا بحث القيم فيمكنه أن يكون دينياً، ولذلك فالتعليم والتربية في الإسلام بمنزلة العلم الذي يستوحي قيمه من الإسلام فهو علم ديني. وإذا كان المراد من العلم الآلي أنّ له غاية معينة فهو صحيح حيث توجد غايات لهذا الفن منها تربية الإنسان المعتدل والطبيعي.

* * *

س / هل يستطيع الإنسان الالتزام بالقيم الأخلاقية بدون التزام بالدين؟

ج / هذا ممكن طبعاً، وأساساً إنّ هذه الآلية ملازمة للتدين، أي يجب على الإنسان أن يلتزم بالأخلاق قبل الالتزام بالدين ومقدّمة له. وقد بحث المتكلمون بدورهم هذه المسألة، ومن هذه المقولة مسألة «حسن التكليف»، فعندما نسمع بمجيء النبي برسالة سماوية فهل نحن ملزمون أخلاقياً بالتوجه إليه وسماع كلامه أم لا؟ هذا تكليف أخلاقي، وفي الواقع إنّ الأخلاق تبدأ من هنا، وبهذا المعنى تكون الأخلاق متقدمة على الدين، وهناك نماذج كثيرة من تقدم الأخلاق على الدين، مثلاً: أن يكون الإنسان حرّاً في العمل الأخلاقي، وقد ذكرت في بعض دراساتي أنّ دين الأشخاص الذين لا يعيشون الحرية لا قيمة له، وكذلك لا قيمة لكفرهم. فالإنسان العبد والمقلد والكافر لا يمثل التزامه الديني بعداً إنسانياً في عملية الاختيار بل يتحرك من موقع التقليد والعبودية. ومن هنا فالحرية تمثل قيمة مستقلة عن الدين، وعليه يمكن أن يتحرك الإنسان في خط الأخلاق ولا يلتزم بالدين. هنا ينبغي علينا التفكيك بين أمرين، فتارة نتحدث عن الدعائم المنطقية للأخلاق، وأُخرى عن رسوخ القيم الأخلاقية والملكات الفاضلة في النفس. فهناك أمور تفتقر باللحاظ المنطقي، إلى أساس ودعامة ولكنّها في ذات الوقت راسخة. فالأخلاق والملكات الأخلاقية ترتبط إلى حدّ كبير بالتعليم والتربية في الأُسرة والمدرسة، بمعنى أنّ بعض المسائل تترسخ في النفس منذ الطفولة. يقول علماء الاجتماع: إنّ هناك أمرين يمثلان للناس قيمة: أحدهما ما يواجهه الناس بالفعل من النقص ويمثل حاجات مطلوبة لديهم بالدرجة الأُولى. والآخر هو ما ترسخ في نفوسهم قبل مرحلة البلوغ، فالقيم المعتبرة للناس تنبع من هذه المقولات غالباً، وتلاحظون أنّ كلا هذين الموردين خارج دائرة الاختيار. فالطفل الذي يرى والديه يعيشان الصدق والقناعة، فانّه بدوره يتأثر من ذلك فيتحلّى بالصدق والقناعة أيضاً.

عندما كنت أتحدث في إحدى المدارس لآباء الطلاب عن مسألة تربية الأبناء قلت لهم: إنّ الركن الأصل لتربية الأبناء هو أنّكم تتحركون لتربية أنفسكم أولاً، فأنتم تتصورون أنّكم طاهرون متطهرون، وأبناؤكم فقط محتاجون للتربية في حين أنّ هذه القضية غير صحيحة على اطلاقها، فلو أنّ الوالدين كانا يعيشان حالة الحرص والطمع فالأبناء سينشأون بهذه الصورة أيضاً ولا ينفع معهم ألف منبر وواعظ وكتاب للتخلص من هذه الصفة الرذيلة.

فكون الإنسان حسن الأخلاق يقتضي أن ينشأ وينمو في هذا الخط، فالملكات تتولد وتنمو بصورة غير اختيارية في النفس، طبعاً ربّما يتحرك الفرد بعد البلوغ والنضج العقلي نحو ايجاد ركيزة منطقية للأخلاق، فهذه المقولة مختلفة تماماً، فربّما يعثر الفرد على هذه الركيزة المنطقية وقد لا يعثر، ولكن السلوك الأخلاقي عملاً وعلى مستوى الممارسة مرتبط إلى حدّ كبير بتلك البذور القديمة وخاصة في مرحلة المراهقة وقبل البلوغ، وأحد العناصر المهمّة التي تشكل المحيط الثقافي والاجتماعي للإنسان هو الدين. وأمّا ايجاد الركيزة العقلانية للأخلاق فهي مقولة أُخرى.

* * *

س / إنّ الأشخاص الذين يعتقدون بأنّ الفقه حلاّل لجميع مشكلات المجتمع البشري إنّما تقوم عقيدتهم هذه على أساس بعض الأدلة والشواهد، فالرجاء بيان أدلّتهم أيضاً ضمن استدلالكم على رأيكم؟

ج / صدقني أنني لم أعثر على أي دليل يُسوِّغ هذه الرؤية، وإنني أبحث بجدية عن دلائل هؤلاء، وقد أنفقت الوقت الكثير في قراءة المقالات والبحوث في الصحف والمجلات «التخصصية وغير التخصصية» وسعيت أن لا أغفل عن أيّة نقطة وملاحظة، ولكن مع الأسف فإنّي لحد الآن لم أعثر على أي دليل يسند هذا المُدّعى. فهذا الكلام من المُدّعيات الغريبة الشائعة في أجوائنا الدينية، ومع الأسف فقد تحول هذا الكلام في أوساطنا إلى «نورم». فكلّما كان الكلام كبيراً ومليئاً بالغرابة والدجل فكأنّه يقع مقبولاً بصورة أفضل فلا يطالب أحد بالدليل عليه. ولابدّ أنّ الاخوة المستمعين سيقولون في أنفسهم إنّه لا يوجد عاقل يصدق هذا الادّعاء الكبير بدون دليل، فحتماً هناك دليل على ذلك. أجل فهذا المدعى يقوم على تفسير خاطىء لشمولية الدين وكماله، فقد ورد في القرآن الكريم أنّ الله تعالى أكمل الدين: (**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**...)[61] أو (**وَلاَ رَطْب وَلاَ يَابِس إِلاَّ فِي كِتَاب مُبِين**)[62]، فالذين يستنبطون فهماً خاطئاً من هذه الآيات الشريفة يتصورون أنّ كمال الدين يعني أنّ الدين بمثابة سوق حرّة تباع فيه جميع الأشياء، ولكن اتضح أنّ هذا التفسير غير سديد، فالدين كامل بالنسبة لتحقيق أهدافه وغاياته لا بالنسبة لشيء آخر، والدين الجامع هو ما كان جامعاً بالنسبة للغرض الذي جاء من أجله لا لشيء آخر، فجامعية الدين تكون بهذا المعنى. وأتذكر أنني اشتركت في مؤتمر وقد كان أحد أساتذة الجامعة يتحدث عن إحدى مسائل التعليم والتربية، فكان هذا الاستاذ يصرّ على أنّ هذا الموضوع حتماً موجود في الدين، ولكنّه لم يورد أيّة آية أو رواية تؤيد كلامه، فكان دليله فقط عبارة عن فرض مسبق، فكان يقول: إنّ هذا الموضوع لو لم يكن في الدين كان الدين ناقصاً، إذن فهذا الموضوع موجود في الدين حتماً!! طبعاً فالعثور على دليل لمثل هؤلاء قد يكون سهلاً وميسوراً. فمن خلال البحث يمكن أن يعثر على اشارة أو رواية مهجورة أو نص متروك يتضمن ذلك الموضوع، ولكنّ هذا الأُسلوب غير صحيح من الأساس، فربّما تكون لدينا بحوث ومقولات كثيرة عن الدين إلاّ أنّها تدلّ على بعض الأُمور بالعرض، وأمّا ما يكون في نفسه أصلاً وأساساً في الدين وأنّ الدين إنّما جاء لأجله فلابدّ أن يتضح لنا ما هو، وماذا نتوقع من الدين؟

---

61 - سورة المائدة، الآية 3.

62 - سورة الانعام، الآية 59.

فالقرآن كتاب هداية ونور وجاء لتنوير الحياة والأذهان، و لم يترل من أجل تعليم الناس علوماً يمكنهم اكتسابها عن طريق العقل والتجربة، وقد سألني أحد الأصدقاء: إذن ما هو موقفنا من «طب الرضا» و«طب الصادق»؟ هل يعقل واقعاً أننا كمسلمين يجب علينا اجتناب علم الطب الحديث والفيزولوجيا والباتولوجيا والفرماتلوجيا وعلم معرفة المكروبات وصناعة الأدوية ونتوجه لقراءة كتاب طب الرضا وطب الصادق؟!

وعلى فرض أنّ كتاب طب الرضا صادر من الإمام الرضا واقعاً «وهو فرض غير موثوق أبداً» فمثل هذه العلوم لم تصدر من الإمام من موقع كونه إماماً دينياً بل من قبيل المسائل الفرعية والمعيشية للإمام. أي لا يقال إنّ الإمام إذا لم يكتب في كتاب الطب كانت إمامته ناقصة. فهذه الأُمور لا تعتبر من أجزاء البنية الدينية الأصلية، بمعنى أنّ فقدانها لا يشكل نقصاً للدين. ومن هنا لابدّ من معرفة المراد من الآيات الكريمة الواردة بهذا المضمون مثل: (**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**...)[63]، فلو كان المقصود هو القرآن فإنّ معنى الآية سيكون أنّ جميع ما جاء القرآن لأجله قد تبيّن فيه، ولو كان المقصود هو كتاب اللوح المحفوظ فالقضية تتجلّى أكثر وتتضح بصورة أفضل، فلا يوجد أي مفسّر طيلة تاريخ الإسلام فهم من هذه الآية هذا المعنى بأنّ جميع العلوم وردت في القرآن الكريم. مثلاً طبقاً لرواية مشهورة أنّ عدد الأنبياء يبلغ 124 ألف نبي. ولنفرض أنّ هذه الرواية صحيحة، فنرى أنّ القرآن الكريم اكتفي بذكر أسماء ثلة من هؤلاء الأنبياء فقط.

إذن فمعنى (**تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**...) ليس هو ذكر جميع ما وجد في العالم تاريخ وأحكام ومواضيع؟ فهذا التصور باطل تماماً، وأساساً فإنّ مثل هذه الشمولية لا تعدّ كمالاً للدين. فكل شيء يجب أن يتناسب مع موضوعه، فينبغي أن نتوقع من الدين أُموراً دينية لا أكثر، فلو كنت تتوقع الطب والأدوية من الدين فهذا لا يدلّ على أنّك متبحر في مسائل الدين بل علامة على نقصان معرفتك بالدين.

* * *

س / ما يستفاد من كلامكم أنّكم تهتمون بالبعد الباطني والفردي والأُخروي للدين دون الأبعاد السياسية والاجتماعية له.

ج) كلا ليس كذلك حيث أرى أنّ الإنسان الجيد والصالح سيترك آثاره الايجابية على كل حال وفي كل مكان. والمجتمع الذي يتشكل من أفراد جيدين ويستثمر أداوت العقل في تدبير أُموره الدنيوية ويجد في واقعه ضرورة الالتزام بالأُصول الأخلاقية، فمثل هذا المجتمع يعيش الدين في جميع أجوائه وأبعاده. ولكن لو تصور البعض أنّ الدين يهتم بالأصل بعملية التخطيط والتنمية الاجتماعية والاقتصادية، مثلاً يعلّم الناس كيفية الخروج من المرحلة الزراعية إلى المرحلة الصناعية، أو يعمل كآيديولوجية تتعلق بدورة تاريخية وجغرافية معينة أو يرسم للناس نظاماً سياسياً معيناً يساهم في موضوع الحمل والنقل وبناء السدود وعلم الطب والفن والسينما وأمثالها فإنّ ذلك غير مقبول قطعاً. إنّ

63 – سورة النحل، الآية 89.

تأثير الدين في الأُمور السياسية والاجتماعية لا يتمّ من خلال التنظير الفقهي والأحكام الشرعية، ولكن قد يؤثر على مستوى أكبر وأدوم في كيفية التحرك السياسي والاجتماعي للناس.

* * *

المقالة السادسة

الخلاص من اليقين واليقين بالخلاص

الخلاص من اليقين واليقين بالخلاص[64]

إشارة:

أجرت صحيفة كيان مقابلة صحفية مع الدكتور عبدالكريم سروش حول موضوع الدين والليبرالية وتقدمت له بهذه الأسئلة:

1 ــ كيف تفهمون مقولة الليبرالية؟ وبعبارة أُخرى: ما هي المبادىء والأركان المقومة لليبرالية؟

2 ــ هل أنّ ظهور الليبرالية في الغرب كان بمثابة ردّة فعل عن الدين؟

3 ــ يبدو أنّ الالتزام الديني في منظور الليبرالية بمثابة حق؟ فهل هذه الرؤية من التديّن مقابلة للجمع مع الرؤية التقليدية للمتدينين بأنّ الإنسان مكلّف بالالتزام الديني؟

4 ــ أنتم تعترفون برسمية تنوع الأديان «تنوع القراءات المختلفة عن الدين»، فهل يلزم من هذه الليبرالية أن تتخذ الحكومة موقف الحياد في مقابل الأديان المختلفة والقراءات المتنوعة؟

5 ــ هل أنّ الأحكام الفقهية التي تقرر عدم المساواة الحقوقية بين الأفراد «من قبيل التمييز بين المرأة والرجل، المسلم وغير المسلم» تعتبر من ذاتيات الدين الإسلامي، وبالتالي فإنّ أصل المساواة الحقوقية في الليبرالية يتقاطع مع تعاليم الإسلام الذاتية؟

6 ــ جاء في مقالتكم «المباني النظرية لليبرالية»: إنّ الليبرالية تهتم بتحصيل الجواب عن كل سؤال من خلال التجربة والاختبار، أمّا في المجتمع الديني فإنّ الجواب على كثير من الأسئلة معلوم مسبقاً... ففي المجتمع الديني هناك بعض الأُمور غير القابلة للاختبار والتجربة» فما هي الأُمور التي لا يمكن تجربتها في المجتمع الديني؟

7 ــ ما مقدار إمكانية قراءة ليبرالية عن الإسلام، وما مدى مقبوليتها ومطلوبيتها؟

8 ــ بعض الأشخاص يعتقدون، **أولاً**: بأنّ الإيمان الواقعي يمثل حصيلة الاختيار الحرّ للدين. **ثانياً**: بإنّ الحكومة الليبرالية والمجتمع الليبرالي أفضل من سائر الحكومات والمجتمعات في إمكانية توفير البعد العقلاني في الاختيار. فما هو نظركم في هذا المورد؟

---

64 – مقالة من كتاب «أخلاق الآلهة» للمؤلف.

الـدكـتـور سروش

سأُجيب عن هذه الأسئلة بمقدار الوسع العقلي والعملي وأرجو أن يكون نافعاً ولا أكون محروماً من النقد.

الأول: يعتقد بعض المفكرين أنّه لا يمكن صياغة تعريف منسجم وجامع ومتفق عليه عن الليبرالية، لأنّ الليبرالية عاشت تحولات عميقة طيلة تاريخها. ولذلك فلعل من الأفضل أن نتحدث عن الخصوصيات المهمة أو المعطيات الأساسية لليبرالية، فمطالعة هذه الخصوصيات والمعطيات يرشدنا إلى الكثير من المفاهيم التي تعدّ هذه الأيّام من بديهيات الفلسفة السياسية والعمل السياسي بينما كانت فيما قبل عصر الليبرالية من المفاهيم المشكوكة والمطرودة، وقد أثمر سعي وجهاد المفكرين الليبراليين في ترسيخ هذه المفاهيم في الأذهان والعقول بحيث تحولت إلى مفاهيم بديهية واجماعية، وبعض هذه المفاهيم عبارة عن: مفهوم العقد الاجتماعي، مسؤولية الدولة في مقابل مطالبات الناس، الحقوق الفطرية والطبيعية للناس، أصل المنافسة، الحرية، والفردية، والشك في دائرة المعرفة البشرية «أي اعتماد أصل عدم عصمة الإنسان من الخطأ»، طرد ظاهرة الاشراف والنبلاء، حياد الدولة تجاه الايديولوجية، المداراة والتسامح في التعامل الفردي والاجتماعي للناس. وحتى المذاهب والتيارات الفكرية الأُخرى المخالفة لليبرالية من قبيل الاشتراكية والمدارس المحافظة والشمولية لا تعارض هذه الأفكار الليبرالية رغم أنّها تختلف في المفهوم الذي تراه لهذه المقولات أو تحددها بأُطر معينة. فاختلاف هذه المذاهب مع الليبرالية بشأن قضايا من قبيل الملكية الخاصة، استمرار أو زوال الطبقة البرجوازية ومستوى تدخل الدول في الاقتصاد والثقافة، رجحان المساواة على الحرية أو العكس، الفردية المفرطة، ميزان الاعتماد على التقاليد، سعة أو ضيق مصاديق البلورالية وأمثال ذلك.

إنّ التحولات التي طرأت على الليبرالية كانت بحيث يمكن اعتبار الاشتراكية امتداداً طبيعياً ومنطقياً لليبرالية، فلو نظرنا إلى تاريخ الليبرالية لوجدنا أنّ ظهور اليمين الجديد يمثل مرحلة وسط بين الليبرالية التقليدية والاشتراكية التقليدية. من حيث إنّ الليبرالية التقليدية تهدف إلى عدم تدخل الدولة أو الحد من تدخلها إلى الحد الأدنى، أمّا اليمين الجديد فإنّه يطالب بتدخل الدولة ويهدف من ذلك توفير الأرضية اللازمة للانفتاح على الحرية والاستفادة منها بصورة صحيحة، أمّا الاشتراكية فتريد تدخل الدولة في أُمور الاقتصاد بالحد الأقصى. وعلى هذا الأساس يمكننا اعتبار الليبرالية التلقيدية والاشتراكية التقليدية وجهان لعملة واحدة أو طرفي خيط يربط بينهما رابط.

كان هذا على نحو الإجمال، أمّا التفاصيل فلابدّ من القول إنّ الليبرالية لها ثلاثة أضلاع:

1 ــ الليبرالية الاقتصادية.

2 ــ الليبرالية السياسية.

3 ــ الليبرالية المعرفية.

وهذه الاضلاع الثلاثة تشكل مثلثاً كاملاً يعتمد أحدها على الآخر. فالليبرالية تطالب بالتحرر، بل إنّها تعتبر «مذهباً للتحرر»، وقد تعمدت هنا أن استخدم مفردة «التحرر» بدل مفردة «الحرية»، لأُشير إلى «الحرية السلبية»، وتعني رفع الموانع، فالسمة المميزة لليبرالية التقليدية في بداية أمرها أنّها كانت تسعى لرفع الموانع وإزالة العقبات من

أمام رأس المال، الحقوق السياسية للأفراد، نمو المعرفة. أمّا الليبرالية الاقتصادية فإنّها تريد تحرير الرساميل وأرباب الثروة وبالتالي تحرير المجتمع من شرّ الارستقراطية الاقطاعية.

أمّا «الليبرالية السياسية» فتسعى إلى تقنين سلوكيات أرباب السلطة والسياسة ليكونوا مسؤولين أمام مطالب الجماهير وكذلك اشراف الناس وأفراد المجتمع في تقرير مصيرهم، بمعنى أنّها تهدف إلى تحرير الناس من الاستبداد السلطوي والاقطاعي، ومن أجل نيل هذا الهدف تحركت على مستوى المطالبة بالحقوق الفطرية الثابتة للإنسان. ومن هنا يعتبر «جون لوك» أحد منظري الليبرالية، لأنّه كان يؤكد بجدية على حقوق الإنسان، وفي الواقع أنّ جون لوك هو الذي طرح مسألة «الإنسان المحق» في مقابل الإنسان المكلّف الذي كان سائداً في الذهنية الدينية.

أمّا «الليبرالية المعرفية» فقد انطلقت لتعارض الاستبداد الديني وتؤكد هذا البعد من أبعاد الليبرالية على تحرير الذهنية البشرية من الجزميات والخرافات والأصنام الفكرية وأفضت إلى سلطة العقل والتفكير. إنّ الليبرالية المعرفية تعارض أُحادية مصادر المعرفة وكذلك عارضت هذه الليبرالية الاقتدار السياسي الذي يقوم على أساس الحقوق والواجبات المستوحاة من مصدر الدين فقط. فالكثير من فلاسفة الليبرالية في عصر التنوير كانوا معرفيين، وكان أهم انجاز لهؤلاء أنّهم رفعوا مستوى اعتبار اليقين إلى مراتب سامية تجعله صعب الحصول، فالكثير من البديهيات التي كان الناس في السابق يتصورون أنّها بديهيات كشفت عن كونها غير بديهية وغير يقينية، وكشفت كذلك عن أنّ اليقين قبل أن يكون ثمرة الأدلة والبراهين هو وليد العلل والأسباب. وأحد أهم هذه العلل هي «السلطة السياسية»، وهنا يتحد الاستبداد السياسي مع الاستبداد الديني.

إنّ اهتمام الفلاسفة الليبراليين في عصر التنوير بعنصر الخطأ في المعرفة وهل أنّه ذاتي أم عرضي، وهل أنّه يخضع لنظام معين أم اعتباطياً، كل ذلك يعدّ المنبع الأصلي لعلم المعرفة المعاصر، حيث تعاد صياغة بحث المعرفة على أساس محورية عنصر الخطأ، أو يتمّ صياغته من زاوية «علم الأخطاء». أمّا اطلاق صفة «آيديولوجية الطبقة المتوسطة» على الليبرالية فيعود إلى الأبعاد الاقتصادية والسياسية في الليبرالية، وإلاّ فإنّ نفي اليقين ونفي الانغلاق المعرفي والاختصار على فكرة أُحادية المصدر، لا يختص بالطبقة البرجوازية أو المتوسطة، فإنّ هذه الليبرالية المعرفية هي التي جعلت الرياضيات نموذجاً لليقين المعرفي، وانزلت الميتافيزيقا عن عرشها السابق وأثارت أسئلة مهمّة واستفسارات دقيقة في دائرة العقل واللغة واليقين والتجربة والإدراك.

إنّ الليبرالية تتضمن في واقعها، مضافاً إلى مطالبتها بتحرر الإنسان في دائرة المعيشة والسياسة والمعرفة، فرضية انثروبولوجية مسبقة تقرر أنّ أفراد البشر يتحركون في خط الخير والصلاح وعلى أساس فطرتهم الخيرة. ولهذاالسبب فالليبراليون يعتقدون أننا إذا تركنا الناس أحراراً فإنّهم سيختارون السير في الطريق الأفضل بشكل طبيعي وبالاستمداد من أداوت العقل الجمعي فلا حاجة حينئذ للزوم استخدام القوة من قبل الدولة أو الكنيسة، إنّ الأخلاق النفعية لها ارتباط وثيق بهذه الرؤية الإنسانوية، فصحيح أنّ الناس يطلبون اللذّة والمنفعة، ولكن نظراً لأنّهم طيبون ومعتدلون بالذات فإنّ حركتهم في المنفعة والمصلحة سيكون صحيحاً ومصيباً غالباً، حيث تتطابق رعاية المصلحة والمنفعة العامة مع موازين العدالة.

وتتولد من هذه المفروضة المسبقة لليبرالية فكرة «التسامح والمداراة» التي تعتبر أحد الأركان المهمّة لليبرالية، فمقولة إمكان الخطأ للإنسان وأنّه مختار لا تسوغ التسامح والمداراة بنفسها، وحتى لو قلنا إنّ المذنبين والمجرمين مجبرون وخاضعون للأسباب والعلل الاجتماعية والطبيعية، فمع ذلك لا يستوجب هذا المعنى الشفقة عليهم والرحمة بهم، لأننا في كلا الحالتين يمكننا اعتبارهم مستحقين للعقاب أو من أجل رفع عيوبهم والحدّ من جنوحهم «بمثابة القاعدة لا الاستثناء». ولكن على أساس إمكان الخطأ للإنسان وأنّه طيب السريرة بالفطرة يمكن التسامح مع المنحرفين والمخطئين والتعامل معهم من موقع المداراة كقاعدة ونهج أساسي، وإلّافإنّ السبيل الوحيد للوقوف في مقابل خطايا المنحرفين والاراذل هو استخدام طريق العنف والشدّة. وهذا هو المنهج المتبع في المجتمعات غير الليبرالية.

ومن ثمار الليبرالية، الديمقراطية ودولة الرفاه، فهذه المكتسبات الحضارية تعدّ من ثمار مرحلة الليبرالية الحديثة والمتطورة. هنا أود الإشارة إلى أنّ مقولة «الليبرالية» كانت تمثل «لا» كبيرة في مقابل الاستبداد والاحتكار على مستوى المعيشة، والمعرفة، والسياسة. وهذه اللاءات الثلاثة أحرزت نجاحاً باهراً في حركة الليبرالية، ولكن عندما حان دور «الحرية الايجابية»، أي دور الطروحات الايجابية حدث شرخ في معسكر الليبرالية، حتى أنّ الحالة بلغت أنّ تتولد الاشتراكية من رحم الليبرالية. فليس من اليسير تعيين متى وكيف يكون الإنسان حرّاً، ولذلك برزت أجوبة متعددة لهذه المسألة. ومن هنا ظهر اختراق وتدخل الدولة في الأُمور الاقتصادية، ومطالبتها بإيجاد الفرص المتساوية للمواطنين في الحقل الاقتصادي «وبالتالي فرض الملكية الخاصة لوسائل الانتاج»، وصياغة حقوق جديدة للمرأة والرجل، فهذه كلها تعتبر من أهم التحولات التي طرأت على مقولة الليبرالية.

ج 2 : إنّ التواريخ التي تتحدث عن الليبرالية تتفق على أنّ الليبرالية كانت بمثابة ردّة فعل حيال استبداد الكنيسة. إنّ استبداد الكنيسة كان يمتد في جذوره وأسبابه إلى علل معرفية فضلاً عن العوامل الاقتصادية والسياسية، وهذه العلل المعرفية عبارة عن يقين الكنيسة أنّها على حق وأنّ تفسيرها للدين هو التفسير الصحيح والحقّ المطلق، ولن يكترث رجال الكنيسة برضى عامة الناس أو احترام العقل الجمعي، فكانوا يرون أنّ السيطرة على الجماهير يمكن أن يتيسر بدون موافقتهم، أو مطالبتهم بالإيمان والتعبد بأدوات الاكراه. فيكفي أن يؤمن رجال الدين بهذه الحقيقة وهي أنّ آراءَهم ومواقفهم مطابقة للحق ليدعوا الناس إلى الاذعان والطاعة لهم طوعاً أو كرهاً.

إنّ يقين رجال الكنيسة بمشروعيتهم وحقّانيتهم لم يكن هو العامل الوحيد الذي أثار الليبرالية عليهم، فالحدث المهم الذي أدّى إلى تسريع الحركة وتشديد المعارضة هو ظهور العلوم والمعارف الجديدة والاكتشافات العلمية على التوالي ممّا أحدث ظاهرة تزلزل الإيمان بالأفكار الدينية. فقد أدى الصراع بين الكنيسة وبين الكثير من علماء الأحياء والفلك، والفيزياء، إلى نمو عنصر التشكيك في تعاليم الكتاب المقدّس وفي حقانيته. وأدى نقد الكتاب المقدّس وترجمته إلى لغات مختلفة أن يتوفر الجميع على معرفة مضمون التعاليم الدينية وظهور المذهب البروتستانتي والاعلان عن أنّ كل فرد يمكنه أن يكون رجل دين لنفسه ويتحرك بنفسه في خط الانفتاح على الله، فهذه الأُمور كانت من

أسباب تقوية موقف الليبرالية في مقابل الكنيسة. وهنا نرى أنّ للفردية المعرفية دوراً مهماً في هذا المجال، حيث إنّ الفردية البروتستانتية، التي ترى أنّ كل فرد ينبغي أن يتعامل لوحده مع الله، تتطابق مع النظرية الليبرالية.

وتوضيح ذلك أنّ ظهور الليبرالية في الغرب ربّما كان بمثابة ردة فعل في مقابل الدين، ولكن هذا الكلام بلا شك ناقص ويحتاج إلى تكملة فإنّ المجتمع الغربي بقي إلى نهايات القرون الوسطى مجتمعاً يعيش التعادل والتوازن، أي أنّ الأخلاق والدين والسياسة والاقتصاد والفلسفة والعلم في هذا المجتمع متوازنة ومتناسبة فيما بينها وتنطبع جميعها بطابع الاسطورة والاستبداد والحصرية. فالدين كان يمثل المنبع الوحيد للمعرفة، وكان النظام السياسي استبدادياً، أمّا الاقتصاد فمعظمه بيد الاقطاعيين وملاك الأراضي الواسعة، وقد كانت الأخلاق والحقوق تخدم هذا النظام السياسي والاجتماعي، وكانت الفلسفة والمعرفة متناغمتين ومتجانستين مع هذا النظام ومع مفردات ومفاصل هذا الكلي، وأمّا العلم فكان يمهد سبل التصرف في هذا العالم والإنسان.

وقد برزت الليبرالية كردّة فعل مقابل كل هذا الوضع، فعملت على خلخلة التوازن في أجزاء هذا العالم وأركانه. حيث قامت الليبرالية بافراغ سلة التفاح «كما يقول ديكارت» وأخذت تفحص التفاحات واحدة بعد الأُخرى ثم تعيد التفاحات السالمة فقط إلى السلة. وهكذا كان ظهور الليبرالية قد نسف الاستبداد السياسي والديني والاقتصادي على السواء وجاءت العلوم والفلسفة الحديثة لنصرة هذا الوضع الجديد وشيدت صرح الحضارة الجديدة في الغرب، بمعنى أنّ الليبرالية قامت بتغيير الأخلاق والدين والسياسة وغيرها، بل إنّ هذا التغيير بنفسه اطلق عليه اسم الليبرالية وتمّ بناء عالم جديد بموازنات جديدة يدور حول محور الإنسان الجديد.

نعم، يمكننا بمعنىً من المعاني الدقيقة اعتبار المنحى الليبرالي يتقاطع مع الدين، فالليبرالية قامت بوجه شمولية الدين لا بوجه الدين نفسه. ومعلوم أنّ الليبرالية لا تقبل بتعدد النظام السياسي، بل تؤكد على وحدة شاملة لنظام قانوني في البلد بعيداً عن سلطة الحكومة. وكذلك فإنّ الليبرالية لا ترضى بتعدد النظم الاقتصادية بل توصي بنظام واحد يقوم على المنافسة الرأسمالية «طبعاً مع وجود حالة من التنافس الشريف في داخله». وأمّا رؤيتها للدين فالليبرالية تعتمد على أدلة وشواهد معرفية تقرر عدم إمكان وحدة الدين وفرضه على الناس، بل تسلك في ذلك مسلك التعددية العقيدية. ففي السابق كان أفراد المجتمع يمثلون أعضاء أُمّة دينية واحدة ورعايا لسلطان واحد، حيث يقتاتون على مائدة اقتصادية واحدة. والآن أيضاً يعتبر أفراد المجتمع مواطنين لنظام سياسي واحد يتناولون الطعام على مائدة واحدة، مع فارق أنّ أفراد هذا المجتمع لم يعودوا أعضاء أُمّة واحدة، فهذه الأُمّة تفرّقت أيادي سبأ وأصبحت جماعات شتى.

ج 3 : نعم، فطبقاً للقراءة «الارثودكسية» فإنّ الدين يعتبر تكليفاً على الإنسان، والشخص الملحد يعتبر عاصياً لهذا التكليف حيث لم يعمل بواجبه لا أنّه تنازل عن حقه. بل إنّ بعض الفقهاء يرون أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع رغم أنّ عملهم بها غير مقبول عند الله. ولكن السؤال المهم هو: من هو المرجع الذي يكلّف الإنسان بالتدين؟ عندما يرى الشخص نفسه مكلّفاً عقلاً بالتدين والالتزام الديني فهذا لا يتنافى مع الليبرالية، لأنّها تقول بحرية الوجدان والاختيار الفردي. ولكنّ المشكلة تأتي من أنّ هذا التكليف مفروض من جهة سياسية واجتماعية ودينية، وفي هذه

الصورة يتعارض مع الليبرالية. لأنّها لا تتخذ موقفاً معيناً من أي دين، وتذهب إلى أنّ الإنسان حرّ في اختيار العقيدة والدين أيّاً كان ولا تتحدث عن تكليف خاص بالنسبة لدين معين، فهي مثل وطن كبير يسع الجميع في داخله، وأساساً تسعى لابقاء حالة ما قبل اختيار دين معين باقية في المجتمع. أمّا المجتمع الديني فهو مجتمع ما بعد الاختيار وما بعد الاستفادة من الحقّ. بينما المجتمع الليبرالي يعيش حالة الاختيار والانتخاب دائماً، حيث يستطيع الإنسان أختيار بضاعته التي يرغب فيها، وهنا يتجلّى الاختيار الفردي الدائم، إلاّ أنّ الأصل والقاعدة هنا تتمثل في ممارسة الاختيار في المجتمع وعدم تعطيله. وهذا يعني عدم وجود دين رسمي في المجتمع الليبرالي، فيتساوى جميع الأفراد في حق اختيار الدين الذي يرغبون في اعتناقه ولا يحق لأي شخص أن يفرض رأيه ودينه على الآخر.

وسنفصل الكلام عن هذا المورد في جواب السؤال السادس أيضاً.

ج 4 : الجواب عن هذا السؤال ايجابي، فإنّ حياد السلطة في مقابل الأديان المختلفة والقراءات المتنوعة للدين الواحد يعد من لوازم البلورالية المعرفية التي تعدّ بدورها من أركان الليبرالية. إنّ فرض دين معين أو قراءة معينة للدين هي من مقتضيات السلطة لا من مقتضيات العقل. وعندما يرى المتدينون أنّهم في موضع الأقلية فإنّهم يطالبون بالحرية الدينية وعدم تدخل السلطة، ولكنّهم بمجرّد أن ينتقلوا إلى الأكثرية ويستلموا زمام السلطة، ينسون حقوق الطرف الآخر ويدعون الحقّانية لأنفسهم وبطلان بقية المذاهب والتيارات الأُخرى ويتعاملون معهم من موقع التهميش والالغاء. ومن هنا لابدّ من تصحيح هذه الظاهرة التي ترى في السلطة محوراً في مجال الفكر والدين. إنّ الحكومة التي تعتقد بالحريات الفردية وحرية الوجدان وتأخذ بنظر الاعتبار تجربة الاستبداد الديني في القرون الوسطى وتعترف باحتمال الخطأ في دائرة المعرفة البشرية، فإنّها سوف تلتزم بالحياد بالنسبة للفرق الدينية والتيارات السياسية وتوفر الظروف اللازمة لإظهار كل دين ومذهب أدلته ويقوم الحوار والمنافسة بين الأديان على أساس الأدلة العقلية لا على أساس العوامل والأسباب.

لو كنّا نرى أنّ أكثرية المتدينين مقلّدون، وأنّ عقائدهم حصيلة العلل والأسباب لا الأدلة، وكذلك لو سلّمنا بأنّ أدلة المتدينين من أهل الحقّ متكافئة، فالنتيجة تقرر لزوم حياد السلطة على المستوى العقائدي والآيديولوجي. فمن لوازم الليبرالية المعرفية أن يحكم الناس أنفسهم بالنسبة لحقانية أو عدم حقانية المذاهب والأديان ولا يعملوا على رتق وجبران نقص حجّتهم بخيوط السلطة السياسية ولا يخلطوا بين الحقّانية والقدرة السياسية. فما نرى من توهم البعض أو يقينهم أنّهم على حق فذلك لا ينتج أنّهم على حق فعلاً وحتماً. فلا يمكن التوصل من خلال اليقين بالحقّانية إلى واقع الحقّانية نفسها.

الأشخاص الذين يتصورون أنّ الحكومة على حق لا ينتج أنّ الحكومة واقعاً على حق، لأنّه:

أولاً: إنّ الاستدلال المذكور ينطوي على مغالطة.

ثانياً: هنا الكثير ممن يرى هذه الرؤية في الطرف المقابل.

من هنا كان من الأفضل أن لا يفسح الإنسان المجال لأدوات القدرة والسلطة لإثبات الحقّانية في باب المعتقدات والدين ولا يدافع عن العقيدة والدين بأدوات السلطة بل يضع الحكومة بمعزل عن النزاعات الدينية.

وهناك مقولتان تبعثان على تحيز السلطة وعدم وقوفها على الحياد:

الأُولى: اعتقاد الحكّام بالحق الإلهي في الحكومة على الناس.

والثانية: اعتقاد الحكّام بحقّانية دينهم ومذهبهم.

ولكنّ أيّاً من هاتين المقولتين لا تنتج منطقياً هذه النتيجة «بغض النظر عن المفاسد العملية والاجتماعية». فعندما أعتقد أنني على حق أو أنّ الحكومة من مقولة الحقّ الإلهي، فإنّ هذا لا ينتج أنني فعلاًعلى حق وأنّ الحكومة واقعاً من حقي. «كما لو فرضنا أنني كنت على يقين من أنّ وزني مائة كيلوغرام إذن فوزني واقعاً مائة كيلو غرام». إنّ رضا الناس وموافقة أفراد الشعب هي التي تمنحني هذا الحقّ وليس يقيني واعتقادي به. إنّ السعي لكسب موافقة الناس هو يعني حياد السلطة دينياً وآيديولوجياً. حيث يعيش الناس طوائف مختلفة وفئات متنوعة ولابدّ من تفويض أمر العقيدة إليهم.

ج 5 : لابدّ في بداية الأمر من الالتفات إلى أنّ بعض موارد المساواة الحقوقية التي يدافع عنها الليبراليون الآن لم تكن من مطالباتهم في السابق. مثلاً مقولة المساواة الحقوقية بين الرجل المرأة لم تكن قضية مطروحة على بساط البحث في القرنين السادس عشر والسابع عشر اطلاقاً، وإنّما ظهر هذا البحث في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد اعطيت المرأة حق التصويت والمشاركة في الانتخابات في بداية القرن العشرين ولا يزال أنصار التيار الفمنيستي «أنصار حقوق المرأة» يسعون لاحراز مزيد من الحقوق للمرأة. وهكذا بالنسبة إلى القضاء على الرق، فقد بدأت النهضة هذه في مطلع القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الوقت حصل العبيد على حقوق متساوية مع أسيادهم، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى، لا يمكن انكار وجود تمييز كثير في الحقوق في الدين الإسلامي ومثاله عدم تساوي الحقوق بين العبد والمولى، عدم تساوي الحقوق بين الرجل والمرأة، وهكذا بين المسلم وغير مسلم في المجتمع الإسلامي، وهذا التمييز في الحقوق يعدّ من مسلّمات الفقه الإسلامي وقد أجمع فقهاء الفريقين على ذلك.

هنا يثار هذا السؤال: هل أنّ التمييز وعدم التساوي في الحقوق يعدّ من ذاتيات الإسلام أم من عرضياته؟ جوابي الصريح هو أنّ هذا التمييز من عرضيات الإسلام، ولذلك جاز أن تكون هذه الحقوق والأحكام الشرعية المترتبة عليها بشكل آخر وتبعاً لنظام حقوق آخر حسب تعريف الدين والحقوق، وبشكل عام أنّ النظام الحقوقي في الإسلام يعدّ من عرضيات الإسلام، ولا ينبغي الخلط بين «مقاصد الشارع» و«طريق الوصول لهذه المقاصد».

إنّ الأنبياء الإلهيين ومنهم نبي الإسلام لم يتحركوا في مهمتهم على مستوى تغيير معيشة الناس ولا لتغيير مستوى معرفتهم. فلم يقل أي نبي من الأنبياء: أيّها الناس إنّكم تعلمون أنّ الأرض ساكنة ولكن في الحقيقة الأرض متحركة، أو قال لهم: إنّكم تعتقدون أنّ القلب مركز الإدراك في حين أنّ الدماغ مركز الإدراك، وكذلك لم يقل لهم: إنّكم تعلمون أنّ الدم غير متحرك في أبدانكم والصحيح أنّه يدور دائماً في الشرايين والأوردة، وقس على هذا. كما أنّ الأنبياء لم يعلّموا الناس علوم الطب ولا الفلسفة والرياضيات، و لم يسعوا لرفع مستوى الناس الاقتصادي وتبديل أساليب الانتاج. أي لم يتحركوا على مستوى تغيير المجتمع الريفي إلى مجتمع صناعي، أو تبديل المجتمع ما قبل الصناعي إلى مجتمع صناعي، و لم يقدموا للمجتمعات البشرية التكنولوجيا في أُمور الصحة والعمران وأمثال ذلك.

العمل الذي قام به الأنبياء هو أنّهم منحوا الحياة معنىً جديداً، لا أنّهم جاءوا بنمط جديد للحياة. فقالوا للناس: إنّكم إذا تاجرتم، وإذا تزوجتم، وإذا ذهبتم إلى الحج، وإذا قدمتم الهدي والقربان، وإذا ارتبطتم بصداقة أو إذا قتلتم وحاربتم وغير ذلك، فجعلوا كل هذه الأُمور في سياق معنىً جديد يتحركون نحوه في هذه الأعمال: **(قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)**[65].

وعندما علّم الأنبياء أمر العبادة للناس فإنّما ذلك لتحقيق المعنى الجديد للحياة «كما ذكر ذلك ابن سينا في الشفاء، ونصير الدين الطوسي في شرح الإشارات».

وإذا كان نبي الإسلام قد جاء بأحكام اجتماعية، فإنّ هذه الأحكام مستوحاة من العرف السائد في ذلك المجتمع والذي يقوم على أساس فصل النزاعات والمخاصمات «كما هو رأي الغزالي». ويقول المؤرخون والفقهاء إنّ 99 % من الأحكام الاجتماعية امضائية وتمتد في جذورها إلى المجتمع العربي الجاهلي في ذلك الوقت «كما يرى ذلك الدكتور جواد علي في كتابه المهم: «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» أي أنّ النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) أمضى تلك التقاليد والاعراف الموجودة في المجتمع العربي ومنحها المشروعية وأدخلها إلى دائرة الفقه الإسلامي بعد إجراء بعض التعديلات عليها. من قبيل أحكام التجارة والرهن والإجارة والنكاح والطلاق وأمثال ذلك، وعلى حدّ تعبير الشاه ولي الله الدهلوي في كتابه «حجّة الله البالغة» إنّ رسول الله قد ربّى طائفة وفئة من الناس وقال للآخرين اتخذوهم أُسوة وقدوة. ولذلك يمكن الحدس بسهولة أنّ الرسول الأكرم(صلى الله عليه وآله) لو بعث في زماننا هذا لقدم معنىً جديداً للحياة دون إجراء تغيير في العديد من صور الحياة المعاصرة، وجعل منها محوراً معنوياً جديداً للحياة، بمعنى أنّ النبي ما كان يقدّم نظرية علمية وفلسفية جديدة للناس، ولا نظاماً عملياً وصناعياً جديداً، بل يسعى إلى التماهي مع عرف ذلك العصر ويطلب من الناس أن يُلائموا حياتهم مع هذا المعنى الديني الجديد. إنّ عملية الإصلاح الديني في العصر الحديث حملت للناس هذه الرسالة أيضاً، فبدلاً من الاهتمام بترميم الفقه والحقوق، اهتمت باحياء التجربة النبوية وتفعيلها في واقع الأفراد والمجتمع. إنّ الفقهاء وعلماء الحقوق محترمون ولكننا نحتاج إلى أولياء إلهيين، وعلى المصلحين أن يتحركوا من موقع جوهر الدين مرّة أُخرى ويستخدموا الاصداف في هذا العصر لخدمة جوهر الدين.

يحق لنا أن نتساءل: ما الدليل على أنّ أُسلوب المعيشة والآداب الاجتماعية والتقاليد العرفية التي كانت في زمن الرسول أفضل من التقاليد والآداب الموجودة في المجتمعات البشرية على الاطلاق؟ إنّ نمط المعيشة في ذلك الوقت كان يمثل أُسلوباً معيناً وممكناً من أساليب الحياة والمعيشة وقد أمضاه النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) بشكل أو بآخر. كما أنّ اللغة العربية كانت اللغة المتوفرة في ذلك الوقت لدى الرسول الأكرم(صلى الله عليه وآله) وكذلك الحال في التقويم القمري وقد أمضاهما رسول الله(صلى الله عليه وآله) وعمل بهما، ولا دليل لدينا على أنّ اللغة العربية أفضل اللغات أو أنّ التقويم القمري أفضل التقويمات الممكنة والمتصورة، وكذلك الحال في عدم تساوي

---

65 - سورة الانعام، الآية 162.

الحقوق بين الرجل والمرأة، أو بين السادة والعبيد، فهل يدل إمضاء هذه الانماط من العرف والثقافة على أنّ نظام الرق مثلاً يجب أن يبقى إلى الأبد؟ ألم توقع الجمهورية الإسلامية في ايران الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وتعهدت بالتالي بإلغاء الرق؟

أجل، فإنّ رسول الله لم يلغ نظام الرق وإنّما منح أُمراء الجيش الحقّ في أخذ الفدية بدل العبيد (**فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا**)[66]، بينما تمّ إلغاء الرق في القرن التاسع عشر تحت أفكار الليبرالية، فهل ينبغي نا أن نعيد الكرّة من جديد ونرفع لواء الرق مرّة أُخرى؟

لهذا السبب أقول إنّ الفوارق الحقوقية من عرضيات الإسلام، وإنّها من افرازات الظروف الاجتماعية التي بعث فيها رسول الله(صلى الله عليه وآله)، ولا تمثل أبداً القيم الإنسانية المطلقة، وعلى هذا الأساس يمكنها أن تخضع لعملية الاجتهاد المعاصر وتترك مكانها لأعراف وآداب وقيم أُخرى مع حفظ مقاصد الشارع المقدّس.

ج 6 : إنّ للدين صلة وثيقة بالأحكام المسبقة، بينما الليبرالية على صلة وثيقة بالأحكام البعدية. إنّ التيار التجريبي والليبرالية يتوافقان ويتطابقان. ولا شيء مقدّس «أي فوق التجربة والاختبار» في المجتمع الليبرالي، وأمّا في المجتمع الديني «الذي يكون أغلب أعضائه من المتدينين والمؤمنين سواء بالاختيار أو بالتقليد أو التحقيق» فربّما لا تطرأ الكثير من الأفكار على الذهن ولا تجد الكثير من الأعمال والنشاطات المجال اللازم للاختبار والتجربة.

في أحد الأيّام قلت لأحد رجال الدين: إنّ كتاب الإمام(عليه السلام) علي لولده الحسن(عليه السلام) كتبه في شيخوخته، وقد اشتمل على عصارة تجارب الإمام في حياته حيث يقول: «**مِنَ الْوَالِدِ الْفَانِ، الْمُقِرِّ لِلزَّمَانِ... السَّالِكِ سَبِيلَ مَنْ قَدْ هَلَكَ، غَرَضِ الأَسْقَامِ، وَرَهِينَةِ الأَيَّامِ...**»[67]، فرأيت آثار التعجب على ملامحه وكأنّه لا يصدق بإمكان صدور أقوال عن النبي والأئمة تختلف في مرحلة الشباب عن الشيخوخة، وكأنّ الزمان لا يجري على النبي أو الإمام، وكأنّهم لا يقطفون ثمار تأملاتهم وتجاربهم في مختلف الحالات، وكأنّ عقولهم وعلومهم لا تتكامل ولا تزداد. وقد ورد في ذلك الكتاب أيضاً: «**وَالْعَقْلُ حِفْظُ التَّجَارِبِ**»[68]، ولذلك كلما زادت تجارب الإنسان ازداد عقله.

نعم، هناك أُمور تعتبر من الخطوط الحمراء في الدين والمجتمع الديني بحيث لا يمكن التصرف بها أو حتى التفكير فيها، والسرّ في ذلك أنّ الدين لم يأتِ من خلال تجارب الناس ولا جاء من خلال المشورة معهم، ومن هنا لا يتشاور المؤمنون في الأحكام الشرعية ولا يخضعونها للتجربة، بل يقبلونها ويسيرون على ضوئها، ولهذا نرى أنّ عملية نقد الدين تواجه مشكلة كبيرة في المجتمع الديني والشخص المتدين، حيث يعتبر هذا النقد تشكيكاً بالدين وبالتالي يؤدي إلى زوال الإيمان، وزوال الإيمان عين السقوط في جهنم.

إنّ الخطاب الديني وخلافاً للخطاب الليبرالي لا يشجع على إثارة النقد والاستفسار بل يشجع الناس على الإيمان واليقين. فالسؤال لا يعتبر مهماً بمقدار أهمية الجواب، في حين أنّ الليبرالية تشجع على النقد والسؤال، والمجتمع

---

66 – سورة محمد، الآية 4.

67 – نهج البلاغة، الكتاب 31.

68 – المصدر السابق.

الحافل بالنقد والأسئلة هو المجتمع الجيد لا المجتمع المبني على التعبد واليقين. فالتعقل يفهم من خلال كثرة الأسئلة، وهذا هو التفاوت الأساسي بين المجتمع الليبرالي والمجتمع الديني الذي تحكمه حكومة دينية. فالنسبة بين المجتمع الليبرالي والمجتمع الديني ليست نسبة التضاد، بل نسبة أمر غير متعين مع أمر متعين. أو النسبة بين الطريق والغاية، أو النسبة بين السؤال والجواب. فالمجتمع الديني لا يسأل لأنّه يحسب أنّه حصل على الاجوبة النهائية لأسئلته، والمجتمع الديني لا يسأل لأنّ بعض الأسئلة لا تخطر على ذهنه، وهناك بعض الأُمور التي لا تقبل السؤال، بخلاف المجتمع الليبرالي الذي يتحرك دائماً نحو طرح أسئلة جديدة ليحصل على أجوبة جديدة ولا يقول كما قال حافظ الشيرازي: «لقد وصلنا إلى الشمس وزال الغبار».

إنّ المجتمع الليبرالي يعيش دائماً حالة ما قبل اختيار الدين، أي يبحث ويختبر جميع المدارس الفكرية والدينية، وأمّا في المجتمع الديني «أو الخاضع لحكومة دينية ورسمية» فكأنّ الأسئلة والبحوث والدراسات قد انتهت وتمّ ترجيح مدرسة معينة على سائر المدارس رجحاناً قطعياً وأبدياً، ولذلك لا يسمح للشخص أو للمجتمع بأسره أن يعود إلى حالة ما قبل اختيار الدين. وهذا الحكم يصدق على جميع المجتمعات الآيديولوجية «أي الخاضعة لقدرة سياسية تعتمد على ايديولوجية معينة»، إنّ الايديولوجيات والأديان بمثابة مخازن لأجوبة جاهزة وقطعية وأبدية، ولهذا السبب لا يُسمح بالأسئلة إلاّ نادراً، المجتمع الليبرالي متعدد الطرق بينما المجتمع الديني أُحادي الطريق. وقد ورد في القرآن الكريم: (**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**)[69]، إنّ المفسّرين لم يفهموا من هذه الآية الشريفة أنّها تحمل في طياتها نداء الاختيار وحرية الفكر والعقيدة، بل بالعكس تفيد التكليف دائماً. فلم يقل أي مفسر أنّ الإنسان له الحقّ في أن يختار الشكر أو الكفر، بل قالوا بأجمعهم بعدم تساوي هذين الحالين وأنّ الإنسان إذا اختار طريق الكفر فإنّه سيحاسب ويعاقب.

وأمّا ما ورد في القرآن الكريم: (**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**...)[70]، فلا يعني ترك الإنسان إلى رأيه واختياره الأحسن بحرية، بل إنّ القرآن نفسه بيّن المراد من القول «الأحسن» وذلك في قوله تعالى: (**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنْ الْمُسْلِمِينَ**)[71]، وهذا يعني أنّ الإسلام هو القول الأحسن وبذلك يتضح الجواب عن السؤال السابق: ما هو القول الأحسن؟ وهذه النتيجة هي التي يجب أن يصل إليها الإنسان المحقق والباحث.

إنّ كل ما قلناه لحد الآن صادق على المجتمع الذي يعيش في ظل سلطة رسمية دينية بحيث لا يجد الإنسان مجالاً لطرح مثل هذه الأسئلة «إمّا من خلال مصالح السلطة أو بمقتضى أحكام الفقه أو كليهما»، وأمّا بالنسبة إلى الفرد فهذه الأحكام غير جارية بحقه «وعلى الأقل من وجهة نظري» ومن حق الإنسان الباحث أن يطرح أسئلته بحرية وبكل شجاعة وبلا حدود، ويتحرك في هذا الخط إلى أن يصل إلى الطمأنينة الحقيقية وأن يعتبر هذه التساؤلات

---

69 - سورة الإنسان، الآية 3.

70 - سورة الزمر، الآية 18.

71 ــ سورة فصلت، الآية 33.

عبادة يؤجر عليها، ولا يرجح حالة الجزم التي يعيشها العوام على شك العلماء، وأن يرى إجابات الدين على أسئلته مجرّد فرضيات قابلة للإثبات والابطال كما تقبل التفاسير المتنوعة، فيهتم بجدية لإثباتها أو ابطالها، والخلاصة أن يتحرك على مستوى احياء حالة ما قبل اختيار الدين في نفسه ولا يخاف الكفر والارتداد الفقهي بل يستمر في طلبه. فإنّ تلك الأحكام الفقهية تتعلق بالمجموع والظاهر ولا ترتبط بالفرد والباطن. ومن هنا لابدّ من التمييز بين أحكام التديّن الفردي الذي ينطلق فيه الفرد من موقع التحقيق والبحث، وبين أحكام التديّن الجمعي والتقليدي. ففي الموارد التي يقال فيها بعدم التحقيق وحجب السؤال فإنّ ذلك يقع في دائرة الدين الرسمي والتديّن التقليدي الجمعي، لا التديّن الفردي الذي يقوم على أساس التحقيق.

إنّ طرد المخالفين وقتل المرتدين وقمع الأسئلة العقائدية والاهتمام بحفظ إيمان العوام، من مقضيات النظام السياسي الذي يستمد مشروعيته من الدين ويرى في تزلزل إيمان العوام زوال قدرته السياسية. وأمّا من يهتم بالكشف عن الحقيقة دون ابتغاء السلطة فلا يجد حاجة إلى قمع أسئلته الباحثة عن الحقيقة، ولا يرى من واجبه حفظ إيمان العوام. ولهذا كانت الليبرالية تتجه إلى التصالح مع الدين التحقيقي غير الرسمي بمقدار ما تتقاطع وتتعارض مع الدين الرسمي الاجباري.

ج 7 : ذكرنا أنّ ا لدين عبارة عن مخزن للأجوبة البعدية والخالدة، فمن جملة الأسئلة التي يجيب عنها الدين هي: من أنا؟ ومن أين أتيت، وإلى أين أتوجه، ولأي غرض خلقت؟ وما معنى السعادة؟ ولماذا كل هذه الآلام؟ والعذاب؟ وما معنى الحياة؟ وكيف ظهر العالم؟ وأمثال ذلك.

إنّ موقف الدين من هذه الأُمور معيّن ومعلوم ضمن إجاباته عن هذه الأسئلة. ويسعى المتديّن بدوره إلى فهم هذه الأجوبة، رغم أنّ هذا الفهم متغيّر ويتعرض للقبض والبسط والتكامل والتحوّل، ورغم كونه تاريخياً متعدداً ومتنوعاً بالذات ويتمتع بسيولة دائمة ويتفاعل مع المعارف البشرية الأُخرى من موقع الأخذ والعطاء. ويعتقد المتدينون أنّ الدين يتماهى مع هذه الأسئلة الخالدة ولا يمثل موقفاً خاصاً تجاه واقع تاريخي معين «كالليبرالية والماركسية».

والآن، إذا كان المراد من «القراءة الليبرالية للدين» هو أن لا يكون للدين موقف معين وجواب محدد بالنسبة للأسئلة التي تهم الإنسان، وأن لا يحتوي في رصيده سوى الأسئلة فقط ولا يكون الجواب واضحاً ومعيناً، فالجواب قطعاً سلبي، وإن كان المراد أن يتمكن المتدينون والمؤمنون من تحصيل الجواب عن الأسئلة الدينية بكامل حريتهم وبدون رجوع إلى الكتاب والسنّة المعتبرة، فالجواب أيضاً سلبي.

ولكن إذا كان المقصود أننا نعتبر فهمنا للكتاب السنّة مؤقتاً ومرحلياً وفي نفس الوقت نطرح أسئلتنا دائماً على الكتاب والسنّة، ونمارس في نفس الوقت الترجمة الثقافية (بالبيان الذي ذكرناه في مقالة الذاتي والعرضي في الأديان) فسوف لا نبقى مقلدين للموروث الديني كالارثودكسية، فالجواب ايجابي. ولكن لابدّ من الالتفات إلى أننا في هذه الصورة لا نطرح أي سؤال كان، ولا نتوقع أي جواب كان.

ثم إذا كان المراد أن نمارس النقد العقلي والتجريبي بالنسبة للأفكار الدينية والتعاليم المذهبية قبل اختيار دين معين، ونرى من تاريخ الدين ومتغيراته معياراً للكشف عن حقانية الدين أو بطلانه، وحتى بعد التديّن والإيمان بالدين من موقع اليقين نستمر في غربلة إيماننا وإعادة النظر في يقيننا ونتحرك بشجاعة من موقع التعامل النقدي مع الدين، ونتحرك في خط الدليل والبرهان ولا نجعل الإيمان حجاباً للعقل ولا نستبدل حريتنا بالجمود الفكري، ولا نكفّ عن بسط تجربتنا الدينية والاستفادة من تجارب الآخرين، ونرى أنفسنا سالكين في الطريق دائماً لا جالسين في الوسط ونتذكر جبر التاريخ والطبيعة باستمرار، وكذلك لا نكفّ عن تنقيح وتهذيب مفروضتنا المسبقة ولا ننسى تاريخية وبشرية الدين، ونسعى في ايجاد التناغم والانسجام بين حقنا وحقوق الآخرين... فاذا كان هذا هو المراد من القراءة الليبرالية فالجواب ايجابي أيضاً، بمعنى أننا نستطيع صياغة قراءة لليبرالية للدين، وهذه القراءة ستكون تحقيقية بالطبع ولا تمّت بصلة للقراءات التقليدية والعامية والجزمية والذرائعية والسياسية والرسمية.

وأيضاً إذا كان المراد عدم استبداد الجهاز الديني وعدم تحويله إلى جهاز استبدادي من موقع اضفاء الطابع الرسمي والاحادي على هذا الفكر والنظام الديني، وبشكل عام.. أن نترك الاستبداد الديني والاستبداد السياسي باسم الدين ولا نستبدل رضا العامة من الناس بالحق الإلهي، ونترك جنّة الناس ونارهم لهم، ونعتبر التديّن من حقّهم العقلي لا من واجبهم الرسمي، فهذه القراءة للدين تكون ممكنة ومقبولة أيضاً، بل هي الطريق الوحيد لحفظ سلامة الفكر الديني في العالم المعاصر.

وكذلك إذا كان المراد التحرك الاجتهادي في بعض الفروع المتعارضة مع المشهورات أو البديهيات «من قبيل حقوق المرأة والحدود الشرعية القاسية وأمثالها...» فهذه الأُمور بمثابة تمارين يستخدمها بعض المصلحين الدينيين في هذا الزمان حيث يسعون من خلال التأكيد على تاريخية النص والثقافة والأحكام الشرعية والتأكيد كذلك على مقاصد الشريعة بدلاً من الآليات والمناهج لعرض قراءة عصرية للإسلام.

ج 8 : ينبغي علينا التمييز بين ثلاثة أنحاء من التديّن:

1 ــ التديّن المصلحي التقليدي.

2 ــ التديّن المعرفي التحقيقي.

3 ــ التديّن التجريبي العرفاني.

أمّا التديّن المصلحي الذي يدور حول محور الشريعة، فربّما يتعرض للضمور والذبول في ظل الأنظمة الليبرالية ويفقد بالتالي هيبته وهيمنته على قلوب الناس «وإن كان هذا المعنى غير مقطوع به، ولايزال الامريكيون في مجتمعهم الليبرالي يعيشون حياة التديّن ويذهبون إلى الكنيسة بشكل منتظم، والدين في ذلك البلد يمثل قوّة سياسية كبيرة، والسياسيون الذين لا يهتمون بالأُمور الدينية يفقدون رصيدكم الشعبي وربّما لا يحرزون نجاحاً في الانتخابات...».

أمّا التديّن عن تحقيق ومعرفة فقطعاً سيقوى ويشتد في المجتمع الليبرالي ويزداد حيوية، ولا شك في أنّ فلسفة الدين وعلم الكلام ازدادا نمواً وعطاءً في المجتمعات الليبرالية، والأشخاص الذين يريدون الإلتزام بالدين من موقع التحقيق والعقل دون التورط في مواجهة وتكفير وطرد وتعزير فإنّ ظروفهم في تلك المجتمعات ستكون أفضل

وأدوات البحث العلمي ستكون أوفر، وفرص الانتخاب في دائرة العقيدة والمذهب ستكون أيسر وأكثر. مضافاً إلى أنّ الالتزام الأخلاقي في تلك الأنظمة بمعنى عدم الحاجة إلى الكذب والرياء والتملق والازدواجية سيكون أيسر وأسهل، خلافاً للأنظمة الإستبدادية التي تبرز فيها ظاهرة الرياء والازدواجية وتعدّ من أصغر آفاتها، ولذلك فهي أبعد عن الدين.

أمّا فيما يتعلق بالتجربة الدينية وبلوغ جوهر الإيمان وتذوق طعم الخشية والهيبة واللطف الإلهي ووصال الحقّ والتعرف على سرّ الوجود، فالظاهر أنّها حالات تتقاطع مع بعض أشكال الترف وطلب اللذة، وتنسجم مع بعض أشكال الإعراض عن الطيبات وتحمل الصعوبات «إلاّ في النوادر من العاشقين والموهوبين الذين تتسع نفوسهم الكبيرة لكل المواهب من دون أن تنقص من مراتبهم المعنوية»، فمثل هذه الحالات نادراً ما تتوفر في المجتمعات المترفة.

إنّ ما يعدّه المتدينون من مفاسد المجتمعات الليبرالية ناشيء إمّا من الرفاهية والترف: (**إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى**)[72]، وإمّا من افرازات التمدن وما أوجده من تغييرات في القيم التقليدية، أو «على حدّ تعبير الماركسيين» هو حصيلة الانحطاط في المجتمعات الرأسمالية، وليس بالضرورة ناشيء عن حالات عدم الالتزام الديني أو الحريات الليبرالية والتمتع بالحقوق الإنسانية. وعلى أيّة حال، فمهما كانت هذه المفاسد كثيرة فإنّها لا تقارن بمفاسد المجتمعات الاستبدادية. فإنّ الحرية تكشف عن الفساد أو الصلاح الخفي، ولا تعمل على إيجادهما. مضافاً إلى أنّ مثل هذه التجارب الروحية الطاهرة ليست بكثيرة حتى في المجتمعات المتخلفة غير الليبرالية.

أمّا فيما يتعلق بمضمون التجربة الدينية، فإنّ مضمونها أهم من كيفية حصولها. فالحياة في ظل الأنظمة الاستبدادية تجعل الإنسان يجرّب إلهاً مستبداً وسلطوياً وربّاً للمستضعفين وأمثال ذلك، أمّا الحياة في ظل الأنظمة الحرة فتمنح الإنسان إلهاً آخر. وهذا ما نراه في قراءة التجارب الدينية لعرفائنا القدماء حيث كانت تجربتهم الدينية لله تعالى بوصفه معشوقاً ويرونه أسداً ضارياً مفترساً، حيث يقول أحدهم في قصيدته:

هل من مفرّ غير التسليم والاذعان

حيث نعيش في قبضة أسد غضبان

احرق هذا البيت أيّها الأسد السكران

فالأولى ببيوت العاشق أن تلتهمها النيران

إنّ هذا بيتك احرقه كما تشاء

فمن يعترض عليك ويقول لك هذا حرام؟

يجب علينا استلهام الدروس والعبر من هذه التجارب، ومضافاً إلى عدم الاكتفاء بالظواهر يجب علينا تقدير وتقنين مضمون التجارب الدينية وأشكال الإيمان المعنوي.

---

72 - سورة العلق، الآية 6 و 7.

* * *

المقالة السابعة

الإيمان والأمل

الإيمـان و الأمـل[73]

إنّ موضوع هذه الحوارية هو «الإيمان الديني». وبعنوان أول سؤال نقول: ما هو تقييمكم للإيمان الديني؟ فاذا كنّا نرى أنّ الدين يتشكل من أركان ثلاثة: التجربة الدينية، المعتقدات الدينية، والأعمال الدينية، فما هي نسبة الإيمان الديني مع هذه الأركان الثلاثة؟

ج) إنّ الإيمان الديني في نظري عبارة عن التصديق وتعلق القلب بشيء معين مع اعتماد وتوكل وعشق والاعتقاد بخيرية متعلق الإيمان. ونظري في هذا البيان يتركز على الإيمان بالله، لأنّ الله يمثل محور الأنظمة الدينية والتوحيدية، فالإيمان ليس مساوقاً للاعتقاد المحض، فليس كلما وجد الاعتقاد، حتى الاعتقاد الجازم، فالإيمان موجود. والدليل على ذلك أنّ الإنسان يعيش في الإيمان، مضافاً إلى الاعتقاد، حالة التوكل والاعتماد والنظرة الخيرة لمتعلق الإيمان وبالتالي يشعر في قلبه بالحبّ والخضوع والاذعان. نحن لدينا الكثير من الاعتقادات ولكنها مع كونها يقينية إلاّ أنّها لا يطلق عليها إيمان. مثلاً ما نراه في التعاليم الدينية من وجود الشيطان، فنحن على يقين من وجوده، ولكننا لا نؤمن به لأنّه لا يستحق الاعتماد والتوكل عليه، ولا نجد في نفسه فضيلة تدعونا لحبّه.

وهكذا الحال في ميدان العلوم والفلسفة، فمن الصعب القول إنّ الفلاسفة يؤمنون بأصالة الوجود أو أصل العلية أو أنّ علماء الفيزياء يعيشون الإيمان بالنظرية الذرية. والسبب في ذلك ليس لأنّهم لا يمتلكون اليقين والقطع بمثل هذه النظريات، بل لأنّ الإيمان له شروط أُخرى ينبغي أن تضم إلى عنصر الاعتقاد لتكوين حالة الإيمان في نفس الإنسان.

عندما يتوفر الإيمان الديني بالصفات والشروط المذكورة آنفاً في ذهن الإنسان وقلبه، فسيعيش هذا الشخص تحوّلاً في جميع مناحي شخصيته، وهذا التحول الوجودي يختلف عن التحول الذي يلامس دائرة الذهن لدى الشخص. فالمؤمن مستعد للتضحية بكل وجوده في سبيل متعلق إيمانه، وكذلك فإنّ الإيمان «على حد تعبير بعض الفلاسفة» يمنح الإنسان وجوداً جديداً، ليس فقط على مستوى المعارف الذهنية. هذا الوجود الإيماني يقع في الطرف المقابل للوجود الكفري. فالوجود الكفري عبارة عن وجود يقوم أساساً على الانكار والعناد والجحود، في حين الوجود الإيماني مفعم بالخضوع والتسليم.

---

73 – نص المقابلة الصحفية للدكتور سروش مع مجلة كيان ــ العدد 52 (من كتاب أخلاق الآلهة للمؤلف).

وقد ورد في التراث الديني ما يقوي هذا الزعم، مثلاً يقول القرآن الكريم: (**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**)[74]، فهنا نرى أنّ وجل القلوب وارتعاشها علامة على حالة الخضوع والتسليم وتحكي عن نوع من العلاقة والحبّ والخشوع بمتعلق الإيمان. مضافاً إلى أنّ التوكل يعتبر من أوصاف المؤمنين وبدونه لا يكتمل إيمانهم بحيث يمكننا ادراج التوكل في تعريف الإيمان ادراجاً آناليتكياً لا وصفياً لازماً أو اتفاقياً.

وكذلك قوله تعالى: (**إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّداً وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ * تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنْ الْمَضَاجِعِ**...)[75]، فهنا نرى أنّ من معالم الإيمان، السجود والاعتماد والأمل وعدم التكبر.

إنّ الإيمان، بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً يقبل الزيادة والنقصان، كما أنّ العشق بدوره يقبل الزيادة والنقصان وهكذا في حالات الاعتماد والتوكل والتعلق القلبي. إنّ الكشف عن صفات الجمال والجلال وعن القيم والفضائل في متعلق الإيمان هو أمر تدريجي الحصول، ممّا يساهم في تقوية عنصر الإيمان في وجدان الفرد، ولهذا فإنّ المؤمن يعيش أحياناً (بلحاظ الإيمان) الضعف والقوة، الخمول والنشاط. وهكذا حال الكافر فإنّ كفره يشتد أحياناً ويضعف أُخرى. وهنا لا أتحدث عن اليقين والتصديق اليقيني لأنّ ادراج عنصر اليقين في تعريف الإيمان مشكل. فبعض المتكلّمين المسلمين يرون الإيمان هو الاعتقاد الجزمي واليقيني، ولهذا عندما يواجهون ظاهرة زيادة الإيمان ونقصانه «وهو أمر يصرح به القرآن الكريم» يذهبون إلى أنّ الزيادة والنقصان من عوارض الإيمان لا من جوهره. لأنّ اليقين بالطبع لا يزداد أو ينقص خلافاً للإيمان، وهذا بنفسه دليل على افتراق الإيمان عن اليقين وعدم اتحادهما.

ولكن ينبغي وجود درجة من التصديق في الإيمان، بحيث يمكن صدق كلمة المؤمن في شأن الشخص الذي يحتمل وجود متعلق الإيمان وكونه خيّراً وجميلاً أكثر من احتمال عدمه، وعلى هذا الأساس يرتبط معه برابطة الأمل والتوكل في مواجهة الشدائد والتحديات التي يفرضها الواقع ويكون مستعداً للتضحية في سبيله، ومن هنا فانّ عنصر المخاطرة والأمل والاعتماد والتوكل تحظى بأهميّة أكبر من اليقين والقطع.

إنّ القرآن الكريم يتحدّث عن مفاهيم الرجاء، الظن، والطمع، التوكل... فيما يتعلق بالإيمان والمؤمنين ممّا يقوي في الذهن هذه الحقيقة، وهي أنّ الإيمان في المصطلح القرآني يتشكل من هذه المواد الأولية. ولذلك ينبغي أن نجر اليقين باتجاهها لا أن نجرها صوب اليقين. أي ينبغي أن نفسّر اليقين وفقاً لهذه الحالات والملكات لا أن نفسّرها على أساس اليقين. إنّ عبارة «يرجو رحمة ربّه» لا تعني أنّه يوقن برحمة ربّه، أو عبارة «يظنون أنّهم ملاقوا ربّهم» لا تعني أنّهم يوقنون بلقاء ربّهم، وقس على هذا.

---

74 ــ سورة الانفال، الآية 2.

75 - سورة السجدة، الآية 15 و 16.

إنّ الإيمان، كما يقول المولوي، عبارة عن طرق الباب بأمل أن يخرج لك صاحب الدار، وأن تستثمر رأس مالك بأمل الربح، ففي هذه التجارة يكمن عنصر المخاطرة، وأما أن نرفض استثمار رأس المال في التجارة خوفاً من الضرر والخسارة فإنّ ذلك يمحق أصل التجارة وربّما يفضي إلى ضرر أكبر.

النبي(صلى الله عليه وآله) أيضاً دعا الناس إلى «التجارة الدينية»، (**هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَة تُنجِيكُمْ مِنْ عَذَاب أَلِيم**)[76]، ألا تستبطن هذه التجارة عنصر المخاطرة؟

ونقرأ في تاريخ الديانة المسيحية أنّ دور اليقين بالنسبة للإيمان دور سلبي جدّاً بحيث إنّ فيلسوفاً كبيراً من فلاسفة المسيحية «توماس اكويناس» يؤكد على أنّ عمل اليقين هو الذي يمهد الأرضية اللازمة للإيمان ويقول: «إنّ الأمر الذي تدل عليه الأدلة والشواهد ويصل إلى مرتبة اليقين فمثل هذا اليقين حاصل بنحو انفعالي فلا يبقى مجال لفعل الإيمان». ومن هنا فإنّ ضعف الشواهد والقرائن هو الذي يفتح المجال للإيمان ويفضي إلى المخاطرة ويفتح باب الأمل. ونرى في طائفة البروتستانت وأتباع لوثر أنّ التوكل له نصيب أكثر من اليقين في تكريس حالة الإيمان. وتشير تحقيقات «كنتول اسميث» رجل الدين الكندي المعاصر أن الإيمان عند المسيحيين في القرون الأُولى كان يعني مفهوم التوكل والاعتماد أكثر من مفهوم القطع واليقين، والجدير بالذكر أنّ المراد من هذا الكلام أنّ الإيمان لا يبدأ من اليقين ولا يبتني عليه بالضرورة لا أنّه لا يجتمع مع اليقين أو لا ينتهي إلى اليقين، والخلاصة أنّ فعل الإيمان «في مقابل انفعالية اليقين» وكذلك قابلية الإيمان للزيادة والنقيصة «في مقابل ثبات اليقين» هي التي تميز طريق أحدهما عن الأخر.

* * *

س) إذا كنتم توافقون على التقسيم الثلاثي لأركان الدين، فالرجاء بيان نسبة الإيمان مع كل واحد من هذه الأركان الثلاثة؟

ج) في نظري أنّ التجربة الدينية تعتبر علّة للإيمان ودليل أيضاً. فلو لم نقبل اصطلاح التجربة، كما يظهر ذلك من كتابات المعاصرين، فبإمكاننا استبدالها بكلمة الكشف. ففي كل تجربة أو كشف ديني هناك موجود أو حقيقة أو سرّ ينكشف لصاحب التجربة. وهذا السرّ أو هذه الحقيقة تارة تكون جميلة جذّابة، خلاّبة، ذات هيبة وهيمنة بحيث تستولي على جميع وجود الشخص وتسلب منه الاختيار تجاه المكشوف. ومثل هذه الواقعة تتسم غالباً بصفات الإيمان المذكورة، بمعنى أنّ هذا الكشف يأتي معه بالتصديق والاعتماد والتوكل والانجذاب والخضوع والتسليم، ويتبدل الشخص معه إلى إنسان مؤمن، وهذا الإيمان غير إرادي وفاقد لعنصر المخاطرة حيث يتسم بحالة الجذبة فقط، وبعد أن ينتبه الشخص الكاشف أو صاحب التجربة إلى نفسه ويفكر في كشفه يصل الدور إلى المخاطرة ويجد هذا الإنسان نفسه بين الجواذب والوساوس حيث ينبغي عليه انتخاب الطريق والاعتماد على كشفه، وهنا يتحول الإيمان إلى «فعل» ويقترن بالعلم والإرادة والعشق والأمل، أمّا العقائد الدينية فإنّها تعمل على صياغة

---

76 - سورة الصف، الآية 10.

الفكرة والنظرية من التجارب والكشوفات الدينية، وفي الواقع فإنّ نسبة المعتقدات الدينية إلى التجارب الدينية هي النسبة بين العلم الحصولي والعلم الحضوري. العلم الحضوري يدرك المعلومات بشكل عريان وقبل أن ترتدي لباس النظرية، بل حتى يمكن القول إنّ العلم الحضوري هو العلم المصحوب بالغفلة بمعنى أنّه نوع من الوعي اللاواعي أو العلم المغفول، ولكن عندما يتحرك الذهن لصياغة قوالب فكرية لهذه الكشوفات فإنّ الكشوفات الحضورية تتبدل إلى معلومات حصولية، أي أنّ تلك المكشوفات تصب في قوالب مفهومية وتتبدل إلى تصديقات وتصورات، وهذه التصديقات والتصورات التي تتسم بالشمولية والموضوعية، يمكن عرضها على الآخرين وعلى الوسط العلمي. وتتسم هذه التصورات والتصديقات بأنّها غير شخصية بل عصرية وثقافية، بمعنى أنّها تتناسب تماماً مع ثقافة صاحب التجربة وعصره.

أمّا العمل الديني فهو أيضاً يقبل الزيادة والضعف بنسبة قوة الإيمان وضعفه، أي أنّ الإيمان الديني يولد الإرادة اللازمة لصدور العمل، فلو كان الإيمان قوياً فإنّ الإرادة اللازمة لصدور العمل ستكون قوية أيضاً، ويرى بعض فلاسفة الاناليفيك المعاصرين، وحتى بعض القدماء من المتكلمين أنّ العمل دخيل في معنى «التصديق»، بحيث إنّ عدم صدور العمل علامة على عدم التصديق. ومن هنا برزت قصة المنزلة بين المنزلتين ودور الفسق في الكفر والإيمان في النزاع التاريخي المشهور بين المعتزلة والاشاعرة والشيعة.

وكمثال بسيط على ذلك نأخذ «الغزالي» بنظر الاعتبار، فالغزالي كان يعيش الخوف من الله في أعماق وجوده وروحه، وهذا الخوف لم يكن عارضاً عليه فحسب بل ملك جميع وجوده بحيث إذا أردنا أن نعرّف الغزالي من خلال الجنس والفصل نقول إنّه: العارف الخائف. ذلك الخوف الذي يهزّ روح الغزالي وبالتالي يرسم ملامح أعماله وسلوكياته ويطبع بصماته على سلوكياته. فهو بالمرتبة الأُولى جرّب الله المخوف أو المهيب ثم آمن به وبعد ذلك صاغ نظريته الدينية من موقع هذا الإله المهيب، وأخذت هذه النظرية أشكالاً مختلفة في عرضها على الآخرين وفي كتاباته. فالاعتقاد بهذا الإله المخيف يؤثر على كيفية صدور العمل من الإنسان، فعندما يتجلى مثل هذا الإله للإنسان تنعدم فيه حالة الانبساط والفرح، بحيث هرب الغزالي من بغداد متجهاً إلى الشام وهناك اختار العزلة، وبعد عودته إلى طوس وعندما طلب منه سلطان سنجر وأُمراؤه مرّة ثانية أن يستلم كرسي التدريس في المدرسة النظامية لم يقبل دعوتهم وقال إنّني عاهدت الله ولا أرغب في نقض عهدي معه. هكذا كانت تجربة الغزالي الدينية وإيمانه بالله. أمّا تجربة وإيمان النبي(صلى الله عليه وآله) فهي أظهر من الشمس، فكل شيء يبدأ من غار حراء، وكشوفات النبي التي بدأت من ذلك الغار كانت مصدر جميع الأفكار والأعمال البعدية للنبي.

* * *

س) الظاهر أنّ التجارب الدينية على طول التاريخ تقوم على أساس الإيمان والمعتقدات الدينية، فهل يمكن القول إنّ التجربة الدينية في بُعد آخر متأخرة عن الإيمان الديني أو الاعتقاد الديني؟ وهل يمكن أن يعيش الإنسان التجربة الدينية وهو لا يعتقد ولا يؤمن بشيء ديني؟

ج) إنّ الإيمان دائماً يقترن ويتزامن مع صورة أو تصوير لموضوع الإيمان ولا يمكن الفصل بينهما. ولكنّ ذلك لا يعني اتحادهما ووحدتهما وعلى أية حال فإنّ مادة المعتقدات الدينية تمتد في جذورها إلى التجربة القلبية بينما تتجلى صورتها بما يعيشه الشخص المجرب من ثقافة عصرية ومخزون تصوري وتصديقي، أمّا الإيمان فيستمد مقوماته من الإرادة والعشق والأمل.

* * *

س) الظاهر أنّ المفروضات المسبقة شرط لتحصيل التجربة الدينية، وأحد هذه المفروضات أنّ الشخص يعيش في أجواء دينية مليئة بالتصورات والتصديقات الدينية، وعلى هذا الأساس هل يقال بوجود دور منطقي بين الاعتقاد الديني والتجربة الدينية؟

ج) لا شك أنّ الأجواء الدينية ترفد التجارب الدينية والإيمان الديني بل تمنح الكشوفات الدينية معنىً وصورة وجهة ومعدات نظرية، ولا شك أنّ الدين والنظريات الدينية طيلة التاريخ البشري تعتبر رصيداً للتجارب الدينية، بمعنى أنّ التجارب البعدية تستوحي مكوناتها من التجارب القبلية وتأخذ بُعدها التكاملي، ولكن هذا لا يعني لزوم أن يكون الكشف الأول نابع من واقع الثقافة الدينية، هنا نجد أنّ العلة والمعلول يشتبكان ويتداخلان إلى درجة يكون الفصل بينهما مشكلاً للغاية، كما ذكر ذلك «استيس» في كتابه «التصوف والفلسفة»، أنّ التجارب الدينية للعرفاء طيلة التاريخ وفي أجواء ثقافية متنوعة تشترك فيما بينها بوجوه عديدة بحيث يمكن القول إنّ التجارب الدينية تحدث مستقلة عن الثقافة الدينية ولكن عند بيان هذه التجارب وعرضها على الآخرين تمتزج بالثقافة والمفاهيم الدينية السائدة. ولا ينبغي أن ننسى هذه الحقيقة التي ذكرها المولوي مراراً في كلماته، وهي أنّ الشخص في التجربة الدينية يعيش في مواجهة أمر بلا صورة ثم يمنح هذا الأمر صورته الخاصة، ولذلك تخرج التجربة دائماً من حالة التعري إلى حالة التستر. ومن أجل اعطاء صورة لذلك الأمر الفاقد للصورة، ومن أجل خياطة ثوب لذلك الموجود العريان يسعى صاحب التجربة إلى استخدام الأقمشة المتداولة، وهذه الأقمشة تختلف من عصر إلى آخر ولذلك فإنّ ملابس التجارب عصرية دائماً، وبلغة كلامية يمكن القول إنّه لا يوجد تنزيه يخلو تماماً من التشبيه.

والآن يمكننا طرح هذا السؤال، وهو، هل بالإمكان أن تكون إحدى هذه الصور أقرب وأشد تناسباً إلى ذلك الأمر العريان من بقية الصور، أو أنّ نسبة جميع الصور إلى ذلك الأمر العريان نسبة متساوية؟

هذا السؤال ينبغي بحثه في موضوع النسبة بين التجربة الدينية والاعتقاد الديني وهو، هل أنّ العقائد الإلهية والكلامية المختلفة المبنية على التجربة الدينية يمكنها أن تدعي أنّها أقرب إلى ذلك الأمر المتّره عن الصورة أم لا؟

* * *

س) الظاهر أنّ النظرية التي تقرر أنّ التجربة الدينية هي المولدة للإيمان هي نظرية النخبة والصفوة من المفكرين، بمعنى أننا إذا قلنا إنّ التجربة الدينية تعني مواجهة الأمر المطلق، ومع قبولنا وقوع مثل هذه التجربة العميقة للنوادر من الأفراد فسنصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الكثير من الأشخاص الذين يعتبرون من المؤمنين في العرف الديني السائد، هم ليسوا بمؤمنين بسبب فقدانهم للتجربة الدينية.

ج) ما ذكرته في باب الإيمان الديني كان ناظراً إلى خالص الإيمان ونقصد به النموذج المثالي له، أي نظرنا إلى الإيمان الخالص في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات. أو في مقام التعريف لا التحقق. ولكن كما تعلمون أننا نعيش في عالم قلّما نتوصل فيه إلى الماهية الخالصة أو إلى الفرد بالذات كما يقول الفلاسفة. وعلى سبيل المثال فالماء الخالص يعرّف بشكل يختلف عن الماء الواقعي. فالماء الخالص لا هو بارد ولا مالح ولا ملوث... وأمّا الماء الموجود في الآنية والأنهار والبحار فإنّه يمتزج بأنواع كثيرة من هذه السمات والأوصاف. عندما نستخدم الإيمان في مورد عامة الناس فإننا ننظر إلى التعلق القلبي والتصديق والأمل الذي يمكن أن يكون حصيلة التجربة الشخصية، التلقين، العادة، التعليم والتربية أو أي شيء آخر، وحقيقة الأمر أنّ الأديان نفسها تقبل هذا اللون من الإيمان من المؤمنين. وبدورنا لا نجد مسوّغاً لنفي اطلاق كلمة الإيمان عليها ولكنّ هذا الإيمان الضعيف والرقيق إذا لم يستند إلى الإيمان الخالص والغليظ فسوف لا يكتب عليه الدوام والاستحكام. إنّ الإيمان والتجربة الدينية الخالصة هي ما نراه لدى الأنبياء. فإيمانهم له علّة وله دليل، وأمّا إيمان العامة فالأغلب هو وليد العلة لا الدليل، انفعال لا فعل، جبري لا اختياري، تقليد لا وعي.

إنّ إيمان عامة المتدينين هو إيمان مع الواسطة، بمعنى أنّ هؤلاء قلّما يعيشون التجربة المباشرة مع الله تعالى ويواجهون الأمر المتعالي. ولكن بما أنّهم يعتمدون في دينهم على النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله)، فمن هذا الطريق ومن خلال هذه الواسطة يجدون الله تعالى ويعتمدون عليه. وحتى لو كان دعاؤهم مستجاباً دائماً أو كانت لهم رؤية صادقة دائماً، فربّما يزيد ذلك من غلظة وعمق إيمانهم الديني وإلاّ فلا. ومن هنا أقول إنّ الأديان التوحيدية ترى في النبي عنصراً محورياً في عملية التديّن، وأتباع الدين بصورة عامة يكتسبون إيمانهم من نبيّهم ويجدون الله بواسطته ويجعلونه موضوع الإيمان.

على أيّة حال، فإنّ التجربة الدينية سواء تجربة النبي أو تجربة الشخص المتديّن تعتبر شرطاً لازماً «لا شرطاً كافياً» لخلق ظاهرة الإيمان في التاريخ البشري وفي دائرة الثقافة البشرية الكلية. وبعد ذلك تتحرك الإرادة نحو العمل، وهنا يجب توفر الأمل لتفعيل حركة الإيمان. ونحن في هذا الزمان نقول لصاحب الإيمان الذي تتحقق فيه أوصاف ومعطيات التجربة الإيمانية من قبيل التصديق والخضوع والمحبّة والتسليم والاعتماد والتوكل وأمثالها. هؤلاء بلحاظ منطقي لا يعيشون اليقين ولكنّهم يعيشون الإيمان، ويكون إيمانهم مورد قبول أولياء الدين، ولذلك نرى الموقف المتشدد للأديان من طرح الشبهات وبعض هذه الأديان يصدر أحكاماً شديدة ضد المرتدين والمبتدعين، بمعنى أنّ الشارع المقدّس يعلم أنّ هؤلاء المؤمنين يعيشون الإيمان بالعقائد بصورة مهزوزة، وربّما تتعرض عقائدهم إلى التزلزل، ومع ذلك يطلق على هؤلاء بأنّهم مؤمنون، لأنّهم يعيشون الاعتماد والتوكل والخضوع والمحبّة لموضوع الإيمان، وهذه الصفات يعيشها ويتحلى بها كل شخص مؤمن.

* * *

س / بما أنّ العقلانية الحديثة شكاكة ونقادة، فما هي علاقة الإيمان الديني بالشك والنقد؟ وما هو الفرق بين الشكاكية والنسبية؟

ج) في نظري أنّ أهم نقد موجّه للتصورات المنبعثة من التجارب الدينية هو: هل أنّ هذه التصورات تتطابق مع التجربة أم لا؟ طبعاً هذا النقد يختلف عن النقد العلمي والفلسفي الناظر إلى هذه التصورات نفسها وكيفية ارتباطها فيما بينها.

وأحد معاني صدق الاعتقادات الدينية هو: انسجام وتناسب المعتقدات الدينية الشخصية مع المعتقدات والنظريات في مساحات أُخرى للعلوم والاكتشافات البشرية. إنّ النظرية الجدولية للحقائق تقرر أنّ الحقائق يجب أن تكون منسجمة فيما بينها، وهذا وجه من وجوه النقد، ولذلك فإنّ إحدى وظائف الإنسان المؤمن أو المتكلم الديني هو العمل على ايجاد الانسجام بين المعطيات الدينية له مع المعطيات البشرية. والمعنى الآخر للصدق هو المطابقة للواقع، وبذلك ينفتح لنا باب للنقد من وجه آخر، بمعنى أننا لو كنّا نعتقد بأنّ النظريات الدينية هي في الواقع بمثابة اللباس الذي ترتديه التجربة العارية، فهنا يثار هذا السؤال: هل أنّ هذا اللباس أو الثوب بمقدار وحجم التجربة أم لا؟ الجواب عن هذا السؤال مشكل جدّاً، لذلك يشتد وجه الحاجة للنقد ويتضاعف، فإنّ صاحب يتساءل مع نفسه دائماً: هل أنّ هذا التصوير النظري يتناسب مع واقع التجربة التي عشتها في نفسي أم لا؟

هنا يتحرك ويثور السؤال السابق مرّة أُخرى: هل يمكننا القول إنّ بعض الصور التي نلقيها على الأمر المطلق أكثر تناسباً من بعض الصور الأُخرى؟ وهل أنّ الأمر المطلق الذي ليس له نصيب من الصورة تتساوى نسبته مع جميع الصور في عرض واحد؟ إذا قبلنا بأنّ جميع الصور بالنسبة للقرب والبعد عن الأمر المطلق متساوية النسبة، بحيث يمكن القول إنّ جميع النظريات والصور معقولة ومستساغة، فهنا ينفتح الطريق للتعددية العقائدية والكلامية.

على أيّة حال ففي نظري أنّ طريق نقد التجارب والمعتقدات الدينية مفتوح دائماً، ولا ينبغي للشخص صاحب التجربة ولا للأشخاص المخاطبين له إلقاء لواء النقد على الأرض، فلو قبلنا أنّ التجارب تسترفد من خزانة التصورات التصديقات الموجودة في الذهن وعلى الأقل في مقام البيان والعرض على الآخرين، فلابدّ من العمل على تهذيب وغربلة تلك الخزانة من الصور والمعتقدات دائماً وايضاح ما كان مبهماً منها، وعلى هذا الأساس فإنّ نقد التجارب والمعتقدات الدينية إنّما هو لغرض خلوص واقع التجربة ورفع الحجب والوصول إلى الطبقات التحتانية للتجربة والإيمان الديني، وطبعاً هذا النحو من النقد ربّما يسلب منّا إيمان العوام، ولكن ما الضرر من ذلك؟ إذا وصل الإنسان إلى هذه النتيجة وهي أنّ الإيمان عبارة عن ثمرة تدريجية الحصول وظاهرة قابلة للزيادة والنقصان والتهذيب والغربلة والتصحيح، ففي هذه الصورة تكون عملية تهذيب وفحص الإيمان منسجمة مع أصل الإيمان. فالإيمان تصوراً وتصديقاً لا يتقاطع مع التحول والنقد. اليقين هو الذي يتنافى منطقياً ومفهومياً مع التحول والحركة، واليقين بدوره لا يندرج في معنى الإيمان.

إنّ الشخص صاحب التجربة يبحث دائماً عن صور متنوعة ولا يقنع بصورة خاصة أبداً، فهو يتحرك دائماً على مستوى اصلاح وتهذيب هذه الصور ليخلق منها صورة جديدة.

* * *

س) ألا يمكن أن تؤدّي هذه الانتقادات العقلانية والتشكيكة المستمرة وخاصة في الظروف الفعلية التي نعيش فيها فاصلة كبيرة مع التجربة النبوية الإيمانية، إلى اهتزاز الإيمان في النفوس؟ الملاحظة الأُخرى هي: هل يمكن الجمع بين هذا النقد والاستفسار الدائم مع الحالة النفسية والوجودية للمؤمن والتي تقتضي نوعاً من الطمأنينة والسكينة؟ الواقع أننا نعيش في موقف صعب من حيث تحصيل الإيمان والبقاء عليه.

ج) لقد سعيت إلى الإجابة عن هذه الأسئلة في مقالة «أصناف التديّن»، والحقيقة أننا يجب علينا أن نميز بين عدّة أصناف من التديّن والالتزام الديني، ففي إيمان العوام لا مجال للسؤال والاستفسار وطرح علامات الاستفهام، فهذا النوع من الإيمان سيواجه الاهتزاز والتزلزل عند ظهور السؤال والنقد وبالتالي سيأخذ طريقه إلى الزوال، ولهذا فإنّ الدين في مساحات التديّن الجمعي يأخذ صبغة الانغلاق والجزمية بحدود معينة. ونرى في طول التاريخ أيضاً أنّ الجماعات المؤمنة والأُمة الإسلامية تعيش هذا النوع من الدين والإيمان. لكنْ هناك نوعان آخران من التديّن أيضاً، هما: التديّن المعرفي والتديجن التجريبي. أمّا التديّن المعرفي فهو أساساً ينوجد من خلال السؤال ويتغذى بالسؤال أيضاً. إنّ التديّن المصلحي لا يتولد من خلال السؤال بل من خلال التقليد، ولذلك يتغذى بالتقليد أيضاً ودوامه وبقاؤه بدوام وبقاء التقليد. وبمجرّد أن يوجه السؤال والنقد فإنّه سيذوب كالثلج، ولكنّ التديّن المعرفي الذي ينطلق منذ البداية مع النقد والسؤال، لا يعقل أن يزول أو يضعف بالنقد والسؤال. ولا أحد يمكنه أن يدعي حصر أنواع التديّن في نوع واحد وهو تدين العوام وتدين التقليد والمصلحة والتديّن الاسطوري الجمعي وغير الرمزي. لابدّ لنا من الاعتراف برسمية التديّن المعرفي، فلا يمكن إلغاء مثل هذا النمط من التديّن بشهادة التاريخ وشهادة علم الكلام، «الذي نجده حاضراً دائماً بين أتباع جميع الأديان» وبشهادة الجهاز الذهني للإنسان «الذي يمثل السؤال والتعقل جزءً جوهرياً له ولا يمكن منعه من التساؤل»، إنّ التديّن المعرفي موجود وسوف يبقى، فإذا قبلنا وجود نمط معين من التديّن يبدأ من السؤال والنقد، فلا يمكننا إيجاد موانع في أثناء الطريق لمنع مسيرة هذا التديّن، ولذلك لابدّ من البناء على وجود نوع آخر من الإيمان العجين بالسؤال والنقد إلى جانب الإيمان التقليدي. هذا الإيمان التساؤلي سيفتح طريقه بنفسه بل قد فتح هذا الطريق. فنحن نشاهد على طول التاريخ متكلمين وعلماء وفلاسفة يتكلمون دائماً على مستوى غربلة إيمانهم ومعتقداتهم من الأخطار المحتملة في عين حفظ ذلك إيمانهم، وبالرغم من أنّهم واجهوا في بعض الموارد صعوبات وشكوكاً واهتزازات جديّة في هذا الطريق، إلاّأننا ننظر إلى هذه الشكوك التي تنبع وتثور بسبب الاهتمام الإيماني والعقائدي للفرد أنّها فضيلة للإيمان.

* * *

س) إذا واجه الشخص هذه الزلزلة المعرفية، فهل يستطيع الشخص حفظ توكله واعتماده وعشقه معها في ذات الوقت؟

ج) إنّ الإنسان قد يعيش الخوف من فقدان الاعتماد والتوكل والعشق، ولهذا نقول إنّ هذا الخوف والهمّ هو خوف وهمّ إيماني، وهو يشبه بالضبط وقوع مشكلة بينك وبين أصدقائك، فعندما تواجه هذه الحالة فأنت أمام أمرين: أحدهما: أن تتخذ من ذلك ذريعة للتخلي والابتعاد عنه. والآخر: أن تتخذه ذريعة لئلا تفقده وتخسره فتسعى

لحفظ تلك الصداقة. فمادام الإنسان يعيش الهمّ في حفظ إيمانه وتوكله واعتماده ومحبته، فإنّ هذا الهمّ هو همّ إيماني، فهذا الهمّ لا يقل شيئاً عن الإيمان، بل هو عين الإيمان وحبل الإيمان. كما يقول المولوي: «إننا نخاف ونرتجف على إيماننا كما تخاف الأُم على طفلها». وفي هذه الصورة فإن حالات الضعف والقوّة أو الخمول والنشاط التي يعيشها الشخص في هذا الطريق إنّما هي من لوازم الإيمان وتشبه حالات الجهاد التي تقع فيها حالات الكرّ أحياناً والفرّ أحياناً أُخرى، ولكنّ جميع حالات الكرّ والفرّ لها معنىً واحد فقط، وهو جهاد الأعداء.

هذه الحقيقة موجودة في التديّن الذي يقوم على أساس التجربة القلبية أيضاً، فالعرفاء ذكروا مرات عديدة وبعبارات مختلفة أنّهم يصابون أحياناً بحالة القبض وأُخرى بحالة البسط، أحياناً يختفي المحبوب عن أنظار العارفين ويتجلى لهم أحياناً أُخرى، وأحياناً تكون معيشتهم منيرة ومضيئة كالنهار، وأُخرى تكون مظلمة كالليل. ولكنّهم مع كل هذه الأحوال المتغيرة وكل هذه الصعوبات وأشكال القبض والبسط متمسكون بإيمانهم بسبب ارتباطهم القلبي بالمحبوب. طبعاً إذا انهدم ركن العقائد بشكل كامل فإنّ الإيمان لا يتيسر حينئذ. وعلى الأقل فإنّ التصديق بالحد الأدنى يعتبر شرطاً للإيمان والتوكل، وهذه القضية صحيحة بنحو شرط كلي، فهناك حكم خاص لكل نوع من الإيمان ينبغي تحصيله بشكل مباشر، ولا يمكن الخلاص من تلك الشرطية. هنا أُكرر القول مرة أُخرى إنّ الإيمان لا يمتنع من قبول الزيادة والنقيصة والشدّة والضعف والتزلزل بل والانقلاب أحياناً. فكل هذه الاحوال مباحة وجائزة للإيمان «النفس الأمري»، إنّ الإيمان السائد هو في حكم المياه الملوثة بأشكال العوارض. وقد أخبرنا الله نفسه في القرآن عن تزلزل إيمان بعض المؤمنين حيث يقول: (**هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالاً شَدِيداً**)[77]. إنّ التحديات الصعبة تخلق في نفس المؤمن أمواجاً متلاطمة وعواصف شديدة. فهذه التحديات والامتحانات كريح الخريف تقلع بعض أوراق الشجر الصفراء وتبقي على الأُخرى. وعندما تهب العاصفة أحياناً تقلع الشجرة من جذورها فكيف الحال مع ورقة ضعيف ومسكينة؟

* * *

س) كما تعلمون أنّ الفكر الديني واللاهوت العقلاني يواجه في القرون الأخيرة أزمة عميقة وجادة، بمعنى أنّ براهين اثبات وجود الله واجهت انتقادات جدّية وشديدة، وكذلك واجهت براهين قوية على الضد منها، من قبيل، «مسألة الشرّ»، وهكذا رأينا أنّ نقد المعتقدات الدينية يأخذ صورة جديدة. ومن جهة أُخرى فالطريق أمام عرض نظرية ميكانيكية للعالم بدون لاهوت وبدون اعتماد على الغيب مفتوح في العصر الحاضر. فهل تعتبر هذه التحولات من الوقائع المهمّة في تاريخ الإيمان الديني؟ وما هو تأثير هذه التحولات على كيفية الإيمان الديني وكميته؟ وهل أنّ «الإرادة المبتنية على الإيمان» تواجه حالة من الضعف والذبول؟

ج) إنّ الوقائع التي ذكرتموها واقعة في دائرة التديّن المعرفي في الأصل، ولهذا لا نتعجب حين نرى رجلاً مثل الغزالي يقف موقفاً سلبياً ومعادياً لعلم الكلام، وكذلك يرى المولوي أنّ أرجل أهل الاستدلال خشبية وعملهم

77 - سورة الأحزاب، الآية 11.

يهدف إلى الالتفاف على خط الهداية، ويرى أنّ الشك مقترن مع الإيمان الفلسفي. وكذلك لا نستغرب من البعض حيث يرى في علم الكلام علامة على ضعف الإيمان ويطعن في المتكلمين ويقول: إنّ الشخص بمجرّد أن يترك عالم التجربة القلبية إلى حيث الفكر والنظر فذلك علامة على خفوت نار التجربة والخروج من وادي الإيمان والانشغال بعوارضه ومعطياته وفروعه.

ومهما يكن فهذه ليست مسألة جديدة، حيث نواجه هذه الظاهرة في تاريخ جميع الأديان، فهي متعلقة أولاً وبالذات بميدان التديّن المعرفي. ولكن كما يقول الفلاسفة إنّ إبطال الدليل لا يدل مطلقاً على إبطال المدلول، يعني أنّك لو ابطلت جميع الأدلة التي تثبت وجود أمر معين، فلا يصحّ أن تستنتج أنّ ذلك الأمر غير موجود. فلو قمنا بإبطال جميع الأدلة التي تثبت وجود الله، فهذا لا يعني أنّ الله غير موجود. والنتيجة الوحيدة التي تترتب على ذلك هو عدم وجود الدليل على وجود الله، ولهذا فإنّ إبطال أدلة وجود الله بالنسبة للمؤمنين المصلحيين «التقليديين» وكذلك للمؤمنين من أصحاب التجربة لا يوجب بطلان إيمانهم لأنّ إيمانهم لم يأتِ من طريق الاستدلال ليتعرض للاهتزاز بإبطال الأدلة.

هذا، ولكن لا يمكننا انكار أنّ الإيمان المعرفي قد يقتضي هذا المعنى، ولهذا فإنّ الشخص الذي يدخل ميدان النقد والنظر يجد نفسه دائماً في معرض الأعاصير والعواصف القوية حيث تعصف بإيمانه وتضعف تدينه وأحياناً أُخرى تعمل على تقويته.

هنا نواجه ميداناً للحرب بجميع الأدوات الممكنة، في مثل هذه الحرب لا مجال للنوم. حيث يتسلح الشك بالقرائن والأدلة والشواهد وكذلك يتسلح اليقين بها. ولذلك فإنّ اطلاق الأدلة يفضي إلى تقوية أو ضعف كلّ من الشك واليقين. فهناك أصل في علم الاحتمالات يقول إنّ الاحتمالات شرطية دائماً، أي ترتبط بظروف وشروط موجودة في جوانب الظاهرة وتؤدّي إلى رفع مستوى الاحتمال أو نقصانه. مثلاً هناك احتمال أن يقوم طفل في المرحلة الابتدائية بتأليف كتاب ديوان «گلستان»، أو يقوم بتأليف كتاب مماثل له، فدرجة الاحتمال هنا تساوي صفراً. ولكن احتمال وجود رجل له قدرة على نظم الشعر كسعدي بإمكانه تأليف كتاب مثل گلستان ليس صفراً بل أكثر من 90 %. ولذلك فالاحتمالات مشروطة دائماً. وعلى هذا القياس فاليقين الاستدلالي مشروط دائماً أيضاً، وعند تغيّر الظروف والشروط فإنّ اليقين بدوره يتعرض للتزلزل والتغيّر.

مع ملاحظة هذه الأُمور فإنّ المؤمنين من أصحاب الإيمان المعرفي لا ينبغي لهم مقارنة تدينهم وإيمانهم بالتدين التقليدي أو المصلحي ولا يتصورون أنّ الإنسان كلما عاش اللامبالاة وعدم الاهتمام بالمعرفة الدينية فإنّه أشدّ إيماناً. فمثل هذا التصور باطل قطعاً. ومن جملة الانتقادات التي أوردوها على الغزالي هي هذا الإشكال. فالغزالي عندما ترك التديّن المعرفي انتعش في نفسه الميل والرغبة للعودة إلى إيمان العوام. ويقول الغزالي نفسه في أحد كتاباته; إنّ السجال والقيل والقال الذي يعيشه المتكلم طيلة عمره ربّما يواجه هذه الحالة أيضاً عند الاحتضار والموت ويخرج من الدنيا بدون إيمان في حين أنّ عجوزاً لا تواجه مثل هذا الترديد ولا يتلوث إيمانها بالشبهات الكلامية وبالتالي سترحل من هذه الدنيا وهي مؤمنة. إنّ هذا الرأي للغزالي يثيرالعجب، فالإنسان العالم والمتكلم الذي يدخل دائرة

الأسئلة والاجوبة العقائدية إذا أدّى هذا المسلك حقه وتحرك من موقع الانصاف في خط الفهم والكشف عن الحقيقة فسيكون حينذاك اللاعب الحقيقي في مسرح الإيمان ولا يقلّ من شأنه شيئاً.

بقيت نقطة واحدة مهمة، وهي أنّ الإنسان يبقى إنساناً في جميع الأحوال ولا يصح تكليف الإنسان فوق طاقته أو منحه مكانة فوق شخصيته. فالإيمان والشك واليقين والجهاد وأمثالها جميعاً من شؤون بشرية الإنسان ولذلك فإنّها بشرية بأجمعها ولا يمكن أن تكون غير ذلك. فلا يوجد إنسان لا يتعرض لتلاطم الأمواج وللزيادة والنقصان سوى الخاملين والنائمين، كل ذلك يشير إلى أنّ تكوين الإنسان ليس كالجبل بل كالبحر، وليس ذلك فحسب بل بحر موّاج وهائج. ولذلك فإيمان الإنسان وتدينه كالبحر أيضاً حيث تتلاطم فيه الأمواج. وإلاّ فهو على خلاف المتوقع.

إنّ إيمان العوام المصلحي فقط هو الذي يعيش بعيداً عن هذه المعادلة، وإلاّ فإنّ الإيمان المبتني على المعرفة والتجربة محكوم بهذا الحكم على السواء فلابدّ من تصحيح تصورنا عن الإنسان ونرى أنّ الإيمان الفاقد للتلاطم والاهتزاز هو مرتبة نازلة ورقيقة وناقصة ومنحطة من الإيمان لا أنّه يمثل النموذج الكامل للإيمان.

وقد ورد في الأساطير الدينية أنّ هبوط آدم إلى الأرض معلول لأمرين أو معصيتين، إحداهما: معصية الشيطان لعدم سجوده لآدم، والآخرى معصية آدم في تناوله من الشجرة الممنوعة حيث يحكي ذلك عن ضعف عزمه الإيماني: **(وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً)**[78].

ولذلك فمن يريد إعادة الإنسان إلى الجنّة الفارغة من الهمّ والغمّ فعليه إعادة عقربة الزمن إلى الوراء إلى أن يصل إلى أبينا آدم وينقذه من وسوسة ارتكاب المعصية الأُولى.

* * *

س) الحقيقة كما ذكرتم أنّه ربّما تتعرض الحياة الإيمانية للمتدين المعرفي إلى صعود ونزول وتموّجات، ولكنّ مطالعة البحوث العقلانية في باب الدين تفرض سؤالاً آخر، فالذي يبدو من الأدلة والشواهد في طول التاريخ أنّها تحكي عن ضعف العقائد والتجارب الدينية تدريجياً. ومن جهة أُخرى فإنّ الكتابات والاستدلالات غير الدينية عرضت بديلاً منافساً لمعطيات التجارب الدينية والإيمانية. فكيف تقيّم الحركة التاريخية في أجواء المعارف الدينية؟

ج) أجل، إنّ هذا الأمر قد تحقق فعلاً، يعني أنّ الفلسفات الحديثة في الأساس لا تهتم بمسألة الإيمان، وأساساً لم تظهر لغرض إثبات المدعيات الدينية. خلافاً للفلسفات القديمة وما نطلق عليه بالفلسفة الإسلامية التي استخدمها المتكلّمون المسلمون بمثابة المركب الذي يقودهم نحو مقصد الإيمان. إنّ الأجواء الدينية الحاكمة على المجتمعات السابقة قلّما تفسح المجال لأن تخرج الفلسفة بنتائج غير دينية أو ضد الدين، وعلى فرض استخراج مثل هذه النتائج والمعطيات فسوف يجري تحجيمها ومنع انتشارها. أمّا في المجتمعات العلمانية والليبرالية الحديثة فإنّ بعض التعاليم

78 - سورة طه، الآية 115.

الفلسفية لا تلتزم بالتعاليم القديمة للأديان. ولذلك أتصور أنّ التديّن المعرفي في العصر الحاضر سيكون أعمق وأوسع وأكثر قيمة من التديّن المعرفي في الزمان السابق.

وقد اقترحت في بعض مقالاتي السابقة ضرورة استمرار خط الأنبياء في العالم المعاصر، أي لابدّ من إحياء التجارب الدينية مرّة أُخرى وفتح مجال للكشوفات الدينية أمام الناس كيما نبني كلاماً دينياً جديداً متناسباً مع العصر الذي نعيش فيه، وبذلك ترتدي التجارب العريانة ألبسة متناسبة مع لغة العصر، فإذا تقرر خفوت حالة التجربة الدينية وذبولها فإنّ التنظيرات الذهنية ليست لها القدرة الكافية لإيجاد واحياء الإيمان الديني. يقول المولوي: «إنّ صانع الاقفال يصنع القفل أحياناً والمفتاح أحياناً أُخرى»، ولكن نشهد في هذا الزمان أنّ صناعة الأقفال فقط هي السائدة، ولهذا السبب نشهد ضعف إمكانية التجربة الدينية. طبعاً فإنّ صعوبة وقوع التجارب الدينية يعدّ أمراً مسلّماً، فادّعاء النبوة في العالم الجديد أقل بكثير وأبعد عن التصديق من السابق، وهذا المعنى يؤكد صحة خاتمية نبي الإسلام، أي أنّ أجواء التاريخ المعاصر لا تصنع نبيّاً، وكما ذكرت في مقالة «خاتمية الإسلام» أنّ العالم المعاصر قد شهد كنس الاسطورة إلى درجة أنّ إمكان تحصيل تجارب إيمانية ونبوية غنية جدّاً عسير للغاية.

* * *

س) هل أنّ ضعف التجارب الدينية كمّاً وكيفاً هو السبب في بروز أزمة الإيمان في العالم الجديد؟

ج) يمكن القول إنّ كل واحد من الأنواع الثلاثة للتدين يتحرك باتجاه الرشد والنمو والتكامل، فالتدين المصلحي لا يزال يؤدي دوره في اشباع الناحية النفسية لدى أتباعه ويتميز بوجود مؤسسة دينية واسعة وضخمة. أمّا التديّن المعرفي فنشهد قوته ونموه أكثر، والشاهد على ذلك الكتب الصادرة في هذا المجال وبشهادة الأسئلة والانتقادات الكثيرة والمفصلة في دائرة هذا النوع من التديّن. وأمّا التديّن التجريبي فكذلك أيضاً بدليل أنّ النوعين الأولين من التديّن عجزا عن اشباع واقناع شرائح كثيرة من الناس، وبذلك فالطلب عليه واسع وإن كان لا يزال في اطار الأمل والحسرة. فاليوم نشهد الكثيرين من فاقدي الإيمان ولكنهم يعيشون الحسرة على حياة إيمانية ودينية. وهذه الحسرة ستؤتي ثمارها في يوم من الأيّام. وكيف كان فهذه الحقيقة أصبحت بديهية، وهي أنّ العالم الجديد وفي أجواء التخلص من الذهنية الاسطورية يعيش تصوراً عن الله تختلف عن الله الذي اكتشفه القدماء بأدوات التجربة والكشف.

* * *

س) إنّ التفاصيل التي ذكرتموها عن الظاهرة الإيمانية تعطي نتائج أُخرى، فالتدين المصلحي والتقليدي هو التديّن الذي يعيشه الأشخاص الذين يفتقدون التجربة الدينية، وعلى هذا الأساس فإنّهم لا يتمتعون بالإيمان بالمعنى الدقيق للكلمة، أمّا التديّن المعرفي فإنّه بدوره يواجه مأزقاً عميقاً ويعيش مشكلات حادة، وأمّا التديّن التجريبي فهو يشكو بدوره من فقدان التجارب الدينية العميقة أو ضعفها وضمورها والظاهر أنّ الحالة مأساوية أكثر ممّا تقول.

ج) إنّ التديّن المصلحي هو أساساً تدين العوام ويتمتع بسياقات خاصة في أوساط المجتمعات البشرية، ولهذا السبب يواجه تحديات قوية ولكنّه لا زال باقياً في نفوس الناس ويعمل على رفع التعارض وايجاد الانسجام بين الداخل والخارج. هذا النوع من التديّن كان في السابق ولا زال يمارس دوره في الحاضر والمستقبل. وأمّا التديّن المعرفي فرغم أنّه يواجه أزمة شديدة فإنّه في الحقيقة وبلحاظ آخر يستمد قوته وغذاءه من وجود الأزمة في الأصل، فماهيته ليست سوى هذا المعنى. ويمكنك أن تقول عنه أنّه يتغذى على الشبهات ولذلك فإنّه يقوى ويشتد كلما اشتدت الأزمة ولا يشعر بالضعف.

* * *

ــ إنّ موضوع الإيمان غير موضوع المعرفة الدينية. إنّ موضوع الإيمان كما تعبر عنه، لابدّ أنّ يمرّ من خلال التجربة الدينية ليكون الإنسان مؤمناً بتبعه، وفي غير هذه الصورة هل أنّ نفس المواجهة مع هذه الأسئلة وعلامات الاستفهام والشبهات لها قيمة وأهمية في دائرة الإيمان؟

ج) نعم، إنّ التديّن المعرفي يتغذى بواسطة النقد والسؤال. فالمتدينين بهذا النوع من الإيمان يعيشون هاجس الإيمان، أي أنّ حركتهم لا تخلو من هذا الهاجس كما أنّ العالم الرياضي يواجه أسئلة رياضية وهؤلاء يواجهون أيضاً أسئلة دينية، حيث يرد هذا الميدان من موقع كونه مؤمناً ومتكلماً، مضافاً إلى أنّ التديّن المعرفي أمر جمعي، فهذا الميدان قد يعيش ظاهرة النصر تارة والهزيمة أُخرى، بمعنى أنّ بعض الأشخاص في هذه المجموعة قد يشعرون بالضعف والانكسار والبعض الآخر يشعرون بالقوة. إنّ المساحة التاريخية لعلم الكلام مشحونة بمثل هذه الفتوحات والهزائم والتقدم والتأخر. فمن ينظر إلى هذه المجموعة من المساهمات والنشاطات الفكرية ربّما يقول إنّ الهزيمة في هذا التراع أكثر من الموفقية والنصر أو ربّما يقول إنّ الإنتصارات أكثر من الهزائم، فما أستفيده من كلامك أنّك تقول إنّ الهزائم من حيث المجموع أكثر من الانتصارات. وهذا هو المستفاد من كلام الغزالي أيضاً.

* * *

ــ وما هو موقفكم من هذه القضية؟

ج) الواقع أنني لا أجد مبرراً للقول إنّ الهزائم أكثر من الانتصارات ليقال أنّ المسلك الموجود يتضمن الخير القليل والشر الكثير. ولا أحد من العظماء تحدث بمثل هذا الكلام في هذا الباب، ولم يقم دليل على هذا الأمر، النكتة المهمّة هنا هي أنّ التديّن المعرفي في هذا العصر يعتبر ضرورة وليس بمثابة الدواء «على حد تعبير الغزالي»، بل بمثابة الغذاء الذي ينبغي أن يتناوله الإنسان.

* * *

ــ إذا قبلنا أنّ المعتقدات الدينية توفر للفرد المتدين والمجتمع الديني إمكانية فهم وغربلة التجارب الدينية، وقبلنا أنّ غربلة الفهم الديني يمهد الأرضية اللازمة لتحقق التجارب الدينية البعدية، فهل يمكننا أن نستنتج أنّ وقوع هذه التحولات يساهم في غربلة وتهذيب المعتقدات الدينية وبالتالي يشمل كل الحياة الدينية.؟

ج) نعم، هو كذلك. بمعنى أننا إذا قلنا بضرورة أن يكون الذهن صافياً وفارغاً من التناقض ومتضمناً للمعلومات الصحيحة لتفسير التجارب الدينية، ففي هذه الصورة يمكننا الحكم بأنّ غربلة وتمحيص العقائد الدينية يساهم في تحكيم وتفسير التجارب الدينية. وهذا الأمر أيضاً يمكن أن نحصل عليه من خيرات وبركات علم الكلام والتديّن المعرفي، وهذا يعني تكرار قصة موسى والراعي، فالرعاة يشهدون ويعيشون التجربة، والموسويون يمهّدون الطريق لتفسيرها وتعليم الناس بمضمونها، المحترقون بنار العشق يحتاجون إلى آداب الطريق، والخاسرون يحتاجون لأهل المعرفة في رسم معالم الطريق، والمتكلمون والمدرسون يملؤون هذا الفراغ المعرفي.

إنّ الدين واجه تحديات كبيرة ورأى صدمات عنيفة من حالات الجزمية وطلب القدرة والسلطة وحبّ الدنيا ما لم يره من الشبهات المعرفية. ولذلك فلو تقرر أن تفرض حالة من المنع فلابدّ أن يفرض هذا المنع على حالات طلب السلطة وطلب الدنيا والسعي لإغفال العوام وصنع مؤسسة تتحدث باسم الدين، لا منع المنهج المعرفي للدين.

إنّ علماء الكلام مهما كان دورهم فإنّهم قد سعوا لإبقاء مصباح الفكر الديني مضيئاً، وهذا هو الذي يقودنا للإيمان والأمل واليقين في واقع التديّن المعرفي. ولهذا السبب يجب أن نشكر المتكلمين ونقدر جهودهم، كما ينبغي لنا الاحتفال بانتصاراتهم، فلا ينبغي لنا أن نتألم ونخاف في حال تعرضهم لهزيمة، فإنّ الفشل في هذا اليوم مقدمة للفتح والظفر غداً. ولا ينبغي أن نغفل عن أنّ كل هذه الحوارات وأشكال السجال الفكري إنّما هي من أجل حفظ الإيمان. فالهاجس الإيماني حاضر في هذه الموارد. يقول أحد المؤرخين عن نظرية دارون أنّ دارون فعل شيئاً بالنسبة لمسألة التوحيد لم يفعله أي ملحد، فالملاحدة ساهموا في تفعيل أجواء الحوار الديني لإثبات أو نفي وجود الله، ولكن دارون بنظريته المعروفة أظهر أنّ الجدال والسجال الفكري حول وجود أو عدم وجود الله لا فائدة منه وبلا نتيجة. فلو انتهينا إلى هذه النتيجة فسندخل ميدان الكفر، ولكن مادام البحث حول وجود الله والتجربة الدينية وحقيقة الإيمان والشيطان وحقيقة عالم الغيب وأمثال هذه المقولات، مستمراً وفاعلاً فلابدّ من الشعور بالسرور لأنّ حالة التديّن لا زالت فعّالة.

* * *

ــ ماذا تقترحون لتقوية التديّن التجريبي في دائرة العمل والممارسة؟ هل هناك أرضية لتقوية هذا النوع التديّن؟

ج) في نظري أنّ الأنبياء هم أبطال هذا الميدان ولذلك يجب الاستفادة من تجاربهم غاية الاستفادة; لأنّ هؤلاء العظماء هم الذين علموا البشرية هذا الدرس. وما ورد في القرآن الكريم من أنّ هذا الكتاب هدىً للمتقين يدل على أنّ التقوى بمثابة الشرط الأول للهداية والارتباط مع الله والقرب منه وبالتالي حصول الكشف والتجربة الدينية. العرفاء بدورهم وتبعاً للأنبياء علّمونا دروساً قيّمة في هذا المجال. ومن مجموع هذه التعاليم، التي تهدف إلى ايجاد نوع من الطهارة والفضيلة وعدم التعلق بالأُمور الدنيوية، نفهم أنّه كلما ضعف تعلق الإنسان بظواهر هذا العالم الخداعة والسريعة الزوال ورأى صور العالم «مثل زبد البحر» كما يقول المولوي، فإنّ إمكان ارتباطه بما وراء هذا العالم سيزداد; ولهذا السبب نرى أنّ الأنبياء بصورة عامة كانوا من أهل الخلوة وكانوا يتكلّمون قليلاً ويأكلون قليلاً

وينامون قليلاً. والعرفاء بتبعهم كانوا كذلك، والعالم الجديد عالم مليء بالاضطراب ومشحون بالضوضاء وقد خلق للناس مشاغل عظيمة ولذلك ضعفت إمكانية قطع مثل هذه التعلقات ممّا أدّى إلى قلّة تلك التجارب الدينية، ولكنّ الطريق هو الطريق.

* * *

ــ ألا تتصور أنّ التوصيات المذكورة في اطار العالم القديم في مسألة العقائد والأخلاق كانت مؤثرة في ذلك العالم المعنوي، بينما يحتاج العالم الجديد إلى توصيات ومناهج من نوع آخر؟ وبعبارة اُخرى: ألا ينبغي عرض توصيات وتعاليم معنوية متناسبة مع واقع الإنسان المعاصر؟

ج) في نظري أنّ ما تحتاجه البشرية المعاصرة هو نفس تلك التوصيات والأساليب ولكن بصورة أشدّ، طبعاً ترجمة تلك التوصيات على أرض الواقع والممارسة كانت أسهل في العالم القديم، واليوم تواجه بعض الصعوبات. والواقع أنني لا أجد طريقاً وسطاً، وأتصور أنّ تعاليم الأنبياء وما أرشدونا إليه من مقدمات يجب الاهتمام بها والسعي للالتزام بها لنيل التجارب الدينية والكشوفات المعنوية، بمعنى أنّ أهمية تلك التعاليم لم تضعف ولن تعثر البشرية على طريق آخر ومسلك آخر.

* * *

ــ إنّ التديّن المصلحي أو التقليدي يتضمن أيضاً بعض أشكال المعرفة، فما هو موقف الغزالي وأمثاله من هذا القسم من المعارف في الإيمان التقليدي؟ هل يذهبون إلى لزوم تعطيل الفعّاليات الفكرية، أو أن يقوم البعض بتعديل وتهذيب هذا القسم من المعارف؟ وفي هذه الصورة ماذا سيكون موقف الغزالي وأمثاله في مخالفتهم لهذه المسألة التحليلية والانتقادية؟

ج) إنّ الغزالي كان يطالب بتجميد علم الكلام ويرى أنّ علم الكلام بمثابة الدواء لا أكثر، وليس كالغذاء، فلهذا ينبغي استخدامه في حالات المرض فقط، فالمتكلمون يمثلون طبقة خاصة كالأطباء مع فارق أنّ المتكلمين غير مجازين بنشر واشاعة أفكارهم وعلومهم بين الطبقة العامة من الناس. فالغزالي يرى أنّ وجود المتكلمين في المجتمع طفيلي ويقول: أنّه مادام هناك قطّاع طرق في طريق الدين فإنّ وجود المتكلمين ضروري لمواجهة قطّاع الطرق هؤلاء، فلو انتهى عمل قطاع الطرق فسينتهي دور المتكلمين أيضاً. هذا وقد كتب الغزالي كتاباً صغيراً باسم «الرسالة القدسية» وآخر باسم «قواعد العقائد» وجعلهما ضمن كتابه الكبير «احياء علوم الدين»، يقول إنّ من يريد الاختصار فعليه قراءة هذا الموضوع في «الرسالة القدسية» ومن أراد التفصيل فليقرأ «قواعد العقائد»، فان لم ترتفع الأسئلة والشبهات في ذهنه بقراءة هذين الكتابين فليعلم أنّ المرض قد توغل في نفسه وعليه أن يجلس بانتظار رحمة الله، فكان الغزالي إلى آخر عمره يرى هذا الرأي وينصح الآخرين مجاناً به، ولكن في نظر من يقف خارج الميدان فإنّه يرى أنّ الغزالي ساهم في تقوية وترشيد علم الكلام، فقد أراد أن يصبح خاتم المتكلمين ولكن علم الكلام لم يرد ذلك. أجل هكذا كان الغزالي يعيش الهمّ والألم من أمر آخر، فهو رجل مصلح ويرى بأُم عينيه أنّ ثلاث طوائف عملت على تسخير ذهن العامة من المتدينين، وهم: الوعاظ والمتكلّمون والفقهاء، فما يفعله هؤلاء ليس سوى تفعيل

حركة سوقهم وتجارتهم، والأمر الذي لا يهتمون به ولا يفعلونه هو تعليم الناس درس الفضيلة والنجاة. ولهذا السبب عقد الغزالي العزم على تعليم العلوم الأخلاقية، أي تلك التعاليم والدروس الموجبة للسعادة الأُخروية، وفي مقابل الأخلاق والسلوك الباطني تحرك الغزالي على مستوى تحقير الفقه وعلم الكلام، فكان يطلب التعادل، فلو أنّ العلوم الدينية الظاهرية والباطنية، علوم المعاملة والمكاشفة، علم الأخلاق والكلام بلغت حدّ التعادل فإنّ الغزالي كان يرضى بذلك قطعاً، ولكنه كان يرى في تعليمات المتكلمين والفقهاء وسلوكياتهم انعدام الأخلاق بحيث إنّه كان يرجح إيمان العوام على إيمان (وفي الحقيقة عدم الإيمان) المتكلمين. وكان يرى كفاية ما ورد في القرآن والسنّة من تعاليم دينية فلا ينبغي التوغل أكثر ممّا هو موجود في الصدر الأول للإسلام.

* * *

ــ قلتم في معرض الاجابة عن الأسئلة السابقة إنّ المعتقدات الدينية بمثابة صور ملقاة على الأمر المطلق. والسؤال هو: هل يمكن اعتبار النصوص المقدّسة التي ظهرت من خلال التجربة النبوية صورة لذلك الأمر المطلق، أو لباساً مخيطاً على هيئة ذلك الأمر؟ إذا كان الجواب بالايجاب فهل ينبغي علينا الالتزام بهذه الصورة أو بذلك الأمر المتزّه عن الصورة؟

ج) إنّ النصوص الدينية ولا سيما الواردة في الدين الإسلامي على قسمين: الأول: الصور الاسطورية الملقاة على الحقيقة المطلقة. والقسم الآخر يتعلق بحركة الحياة والمعاملات والتشريعات التي تجلّى الله تعالى من خلالها بهيئة الآمر والناهي، بل إنّ الآمر والناهي والشارع هو النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) وقد أمضى الله تعالى هذه التشريعات وحكم بصحتها، وعلى أيّة حال فالقضايا المتعلقة بالأحكام والمقررات الفقهية والحقوقية أساساً ليست من جنس الصورة الملقاة على الأمر المتزّه، وحكمها بيّن. أمّا ما يتعلق بالقسم الأول أي القضايا التي تتحدث عن الله، المعاد، الشيطان، عالم الخلقة وأمثال ذلك فإنّها جميعاً عبارة عن صور أُسطورية للتجربة العريانة، والأديان المختلفة عبارة عن صور مختلفة لذلك الأمر الفاقد للصورة. فأحدها يرتبط بنبي الإسلام والآخر يرتبط بالسيد المسيح، فكل الصور نسبتها إلى المطلق العديم الصورة واحدة، ولو أردنا الاستعانة بالتمثيل فينبغي القول إنّ نسبة الصور إلى ذلك الأمر العديم الصورة مثل نسبة اللغة إلى الفكر، فالفكر يمثل ذلك الأمر الفاقد للصورة، واللغة عبارة عن الصور للفكر. ونسبة اللغات إلى ذلك الفكر العديم اللغة واحدة، ولكنّ اللغات بنفسها مختلفة حيث تختلف النسبة فيما بينها، فالصيني يفهم اللغة الصينية أفضل من البريطاني وبالعكس. والفكر في ذهن الصيني يتقبل صورة صينية وفي ذهن الهندي صورة هندية، مضافاً إلى أنّ الأفكار تتفاوت من حيث الغنى والعمق، والغنى والعمق ينعكسان على اللغات والمظاهر، فأتباع الأنبياء يرون في كشف أنبيائهم أنّه تام بل أتمّ، وبذلك يختلفون فيما بينهم، ومن أجل اظهار هذا التفاوت والاختلاف يستندون إلى تصوراتهم للأمر المطلق، وهذه المسألة تمتد إلى كثير من التفاصيل.

أمّا الجواب عن سؤالكم: هل يمكن الالتزام بالصور السابقة أم لا؟ فينبغي القول إنّ هذا الحقّ محفوظ عقلاً لأفراد البشر أن يلبسوا تجربتهم الفاقدة للصورة، صورة جديدة. ولكن أولاً: إنّ الكثير من الناس لا يعيشون التجربة الفاقدة للصورة ليقال أنّهم يريدون تغطية هذه التجربة بصورة معينة، ولذلك ينبغي عليهم شراء الصور من دكان الأنبياء

والاعتراف لهم بالفضل. ثانياً: بالنسبة للأشخاص الذين يعيشون تجربة فاقدة للصورة، أي العرفاء، فرغم أنّ لهم الحقّ في إلباس تجربتهم صورة جديدة، ولكن ينبغي الالتفات إلى نقطتين، إحداهما: أنّهم يعيشون في وسط اجتماعي متدين بالإيمان المصلحي، وعليهم التماهي مع هذا الوسط ومسايرة هذه الأجواء ولا ينبغي لهم التحدث عن صور جديدة، وعلى حدّ تعبير الشيخ محمود الشبستري:

ولكن ما دمت مع الناس فالحذر الحذر

فعليك بحفظ المعرفة بعبارات الشريعة

إنّ الأنبياء وخاصة نبي الإسلام كانوا يتحدثون عن إيجاد مجتمع وحضارة تقوم على أساس الاسطورة والتصاوير التي تعكس الحقيقة فلا يسمح لأحد أن يتحرك لضربها.

والآخر أنّه لا ينبغي الغفلة عن أنّ نفس هذه السياقات الصورية، تاريخية وتقليدية، والأفضل أن لا يجمد الإنسان على هذا التقليد بل يعمل على وصل نفسه بالبحر، أي لا ينبغي أن يتعامل مع التصاوير للقدماء والأولياء من موقع عدم الاهتمام واللامبالاة، فإنّ أُولئك الأشخاص سلكوا هذا الطريق أيضاً فكانوا أكثر تجربة وحنكة في هذه المسألة.

* * *

ــ إنّ تاريخ الأديان وخاصة تاريخ الإسلام يعكس هذه الحقيقة، وهي أنّ المتن المقدّس هو المحور والمركز لاهتمام المتديّنين، فكل سعيهم يدور حول محور فهم النص، ولكن لو قبلنا بأنّ المتن عبارة عن صورة يحكي عن مقام تجربة ذلك الأمر المطلق، فهل يمكننا الالتزام بالنص دائماً؟ ألا يترك «تقدس الصورة النص» مكانه لتقدّس ذلك الأمر الفاقد للصورة؟

ج) إذا أخذنا بنظر الاعتبار عامة المسلمين فإنّ هويتهم مرتبطة بالنص حيث يمثل لديهم المرجعية الدينية ويتمثّل بالكتاب والسنة، ولكن بالنسبة للنوادر الذين يعيشون التجربة مباشرة فإنّ النص لا يمثل محورية لهم منذ البداية. وفي الواقع فإنّ تأويل المتن ليس له معنى سوى هذا. فأهل التأويل يلتزمون ظاهراً بالنص، ولكنّهم واقعاً يتركون العمل بالنص، وهذه الحالة طبعاً تتميز بالشدة والضعف، ولذلك فعندما نقول إننا نخرج عن محورية النص فنقصد هذا المعنى بالدقة، فبعض الصور المتعلقة بزمان خاص أو منطقة خاصة أو ثقافة خاصة يتمّ التخلي عنها. وهذه العملية المتمثلة في كسر أصنام الصور واحراق صور الأصنام تعتبر ظاهرة مستمرة وصيرورة لا يمكن أن تنتهي إلى نقطة معينة، ولا ينبغي الغفلة عن أنّ جميع هذه الأُمور تتعلق بميدان التديّن التجريبي والمعرفي. أمّا التديّن المصلحي والتقليدي فإنّه يعيش الانسجام التام مع الصور الاسطورية ولا يمسّ تركيبة هذه الصور أو يتصرف بها. فرجال الدين حماة هذه الصور الاسطورية حيث يرون أنّ حفظ الهوية الجمعية ودين الأُمّة منوط بحفظ تلك الصورة التاريخية وثباتها.

* * *

ــ أنت تذهب إلى القول بالتفكيك بين الصورة واللا صورة أو بعبارة أُخرى بين النص والتجربة التي ظهرت من خلال النص. والظاهر أنّ الفرد المؤمن لا يمكنه أن يبقى ملتزماً بصورة معينة إلاّ إذا كان معتقداً بتلك الصورة، ويرى أنّ تلك الصورة أفضل لباس لجسد التجربة الفاقد للصورة على طول التاريخ، أو أنّها

أفضل تبيين لتلك التجربة ولكن مع الالتفات إلى نظرية القبض والبسط فلا يمكن الالتزام بهذه الفرضية فربّما تحدث صور أفضل وأجمل في المستقبل لذلك الأمر المطلق.

ج) صحيح تماماً، وذلك بدليلين، أحدهما: على أساس الأدلة التي ذكرتها لنظرية القبض والبسط، والآخر: أنّ من الصعب، تصوراً ومفهوماً، القول إنّ هناك صورة أفضل من صورة أُخرى، لأنّ نسبة ذلك الأمر الفاقد للصورة لجميع الصور متساوية. بالضبط كما نتحدث عن طول وعرض مفهوم مجرّد. فجميع أشكال الطول والعرض تنسجم معه وفي نفس الوقت لا يوجد أي طول وعرض ينسجم معه. أجل إنّ هذه الصور بدورها عبارة عن تبيين لذلك الأمر المطلق بشكل متساو، فهي القالب له والمظهر له أيضاً. أمّا بالنسبة إلينا من حيث إننا موجودات مدركة فهنا يوجد تفاوت بهذا اللحاظ وكما يقول المولوي إنّ الإنسان أحياناً يشعر بالسكر من كأس أكثر ممّا يشعر من كأس أُخرى، هذا بالنسبة إلينا لا بالنسبة إلى الأمر المطلق.

إنّ الله الذي تجلّى لنبي الإسلام(صلى الله عليه وآله) كان إله الجمال، ونحن كمسلمين نعرف الله الذي تجلّى لنبي الإسلام، فعندما يقول نبي الإسلام: «**إنّ الله جميل يحب الجمال**» أو «**رأيت ربّي في أحسن صورة**» فهو في الواقع يصف تجربته مع الله. فلم يتجلّ الله للنبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) بصورة قبيحة اطلاقاً، و لم يحدثنا النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) عن تجليات من نوع آخر للذات المقدّسة. ولكن من جهة نظرية، كما يقول العرفاء، فإنّ القبائح تكون مظهراً وآية لله تعالى بنفس المقدار الذي تكون فيه الأشياء الجميلة. فرغم أننا نميل للأشياء الجميلة أكثر من القبائح، وطبعاً فإنّ غاية جهد السالكين هو مشاهدة الأمر المطلق في انعدام الصور وفي عين التحيّر.

والحمد لله ربّ العالمين.

الختام

الـفـهـرس

مقدمة ...3

المقالة الأُولى: قراءة في البلورالية الدينية «الايجابية والسلبية»

مباني التعددية الدينية: ...12

أسئلة وأجوبة حول مقالة الصراطات المستقيمة ...67

المقالة الثانية: الحقّانية، العقلانية، الهداية

الحقّانية، العقلانية، الهداية ...91

المقالة الثالثة: تجديد الإيمان

تجديد الإيمان ...159

المقالة الرابعة: التفسير المتين للمتن

التفسير المتين للمتن ...181

المقالة الخامسة: خدمات وحسنات الدين

خدمات وحسنات الدين ...209

معنى «فانكسيون» لدى علماء الاجتماع ...210

تعريف الدين في هذا البحث: ...213

1 ــ الدين يجعل الحياة مستساغة ...216

2 ــ الدين يحرّك في الإنسان الباعث للتجربة الدينية ...226

3 ــ تعليم الإنسان التفسير الصحيح للتجربة الدينية...227

تنوع التجارب الدينية بعدد أفراد البشر: ...230

موسى يفسّر التجربة الدينية للراعي: ...232

لسان الدين الرمزي منبه للتجربة الدينية: ...233

4 ــ الدين منح المعنى للحياة ...234

5 ــ الدين دعامة الأخلاق ...235

6 ــ دعم الأخلاق من خلال علاج الأنانية ...237

7 ــ الدين يمنح الإنسان مقولات عن السعادة ...242

8 ــ الدين يجيب عن بعض الأسئلة بالموقع المناسب ...243

9 ــ خلود الإنسان هو السرّ في حاجته للدين ...245

الأُصول الكلية للأخلاق مستقلة عن الدين ...255

ملاحظتان: ...257

أسئلة وأجوبة: ...261

المقالة السادسة: الخلاص من اليقين واليقين بالخلاص

الدكتور سروش ...282

المقالة السابعة: الإيمان والأمل

الإيمان والأمل ...311

الفهرس ...349