

٢٥

بحوث تأصيلية

التعددية الدينية

تهافت الوضعانية .. تسامي الوحيانية

عبد الله الجوادي الآلمي

بين التعددية الدينية وتعدد سبل النجاة

غسان الأسعد

العالم الإسلامي والغرب

الحداثة المضللة

بهاء درويش

ما بعد الكولونيالية

أزراج عمر

صورة فرنسا الكولونيالية

عبد القادر بوعرفة

المبتدأ

التعددية الدينية كورث لوثنية الحداثة

محمود حيدر

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد الخامس والعشرون . السنة السادسة - ١٤٤٣ هـ - خريف ٢٠٢١ م

ISSN: ٢٥١٨ - ٥٥٩٤

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية ٢٤٦٤

التعددية الدينية

لوابسها وشبهاها

الملف

التعددية الإستمولوجية

عبد الحسين خسروبناه

التعددية الدينية بوصفها إيديولوجيا زائفة

علاء عبد الله خطيب محمد

نظرية التنوع الديني

حميد وحيد

نقد رؤية جون هينغ للدين والتعددية الدينية

سيد محسن موسوي

التعددية الدينية برؤية عقلانية قرآنية

حسن معلمي

معاثر التعددية الدينية

محمد حسن زراقت

حوار لاهوتي عقائدي

مع البروفسور محمد لغنهاوزن

هذه الفصلية

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب، وذلك من خلال السعي الى مقارنة الغرب على نحو يتعدى ما ألقته النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

- **الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

- **الخط الثاني:** التعرف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبييد مئلهما من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

- **الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحولت التي تحدثم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

الهيئة العلمية

أ.د. إبراهيم محمد زين	ماليزيا
أ.د. أحمد عبد الحليم عطية	مصر
أ.د. سيد حسين نصر	أميركا
أ.د. حميد بارسانيا	إيران
أ.د. خليل أحمد خليل	لبنان
أ.د. زعيم خنشلاوي	الجزائر
أ.د. سعاد الحكيم	لبنان
أ.د. فيتالي ناعومكين	روسيا
أ.د. فتحي المسكيني	تونس
أ.د. فيلين بيليف	بلغاريا
أ.د. كارل أرنست	أميركا
أ.د. مظفر إقبال	كندا
أ.د. مجدي عز الدين حسن	السودان

المترجمون المشاركون

- أسعد مندي الكعبي

- رولا السعدي

- هبة ناصر

- حسن علي مطر الهاشمي

- فؤاد حيدر أحمد

٢٥

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
العدد الخامس والعشرون السنة السادسة ١٤٤٣هـ خريف ٢٠٢١م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات المركز

﴿ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ
الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾

سورة الملك: الآية ٤

دورية فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: ٤٤٣ / ٢٠١٦

العدد الخامس - المجلد الثاني لسنة السادسة ١٤٤٣ هـ - خريف ٢٠٢١ م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

رئيس التحرير

هاشم الميلاني

مدير التحرير

محمود حيدر

هيئة التحرير

أ.د. سيد حسين نصر

أ.د. توفيق بن عامر

أ.د. خنجر حميّة

أ.د. ستار الأعرجي

أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

أ.د. عبد الجبار ناجي

أ.د. مجدي عز الدين حسن

أ.د. مصطفى التشار

أ.د. مظفر إقبال

أ.د. هادي فضل الله

أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن.

أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس.

أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية.

عميد كلية الفقه جامعة الكوفة - العراق.

أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة.

أستاذ التاريخ في جامعة بغداد

أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان.

أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.

مؤرخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.

عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.

مصحّح اللغة الأجنبية

مصحّح اللغة العربية

الأستاذة أ. هبة ناصر

الأستاذ غسان الأسعد

التصميم والإخراج الفني

علي مير حسين

- هاتف: 00961-1-274465

- موقع: <http://istighrab.iicss.iq>

- إيميل: istighrab.mag@gmail.com

للتواصل

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

التحويل البنكي

* التعددية الدينية كوريث لوثنية الحداثة

- محمود حيدر..... ٩

الملف

* التعددية الإستيمولوجية؛ ما ينبغي القبول به من نظريتها وما لا ينبغي

- عبد الحسين خسرو بناه..... ١٦

* التعددية الدينية بوصفها إيديولوجيا زائفة؛ هشاشة المفهوم وتهافت التطبيق

- علا عبد الله خطيب محمد..... ٣٣

* نظرية التنوع الديني؛ بحث في قابلية الإختراق المعرفي للإدراك الديني

- حميد وحيد..... ٦١

* نقد رؤية جون هيج للدين والتعددية الدينية؛ كتاب "تفسير الدين" موضوعًا

- سيد محسن موسى..... ٨١

* التعددية الدينية بروية عقلانية قرآنية؛ الحقايق، النجاة، التعايش السلمي

- حسن معلمي..... ١١١

* معاصر التعددية الدينية؛ تنظير نقدي للمفهوم وأبنيته المعرفية

- محمد حسن زراقط..... ١٢٩

* حوار لاهوتي عقائدي مع البروفيسور محمد لغنهاوزن؛ التعددية الدينية أطروحة مسيحية

غريبة لا ينبغي تعميمها

- إعداد وتعريب: سرمد الطائي..... ١٤٩

المحتوى

العالم الإسلامي والغرب

* الحداثة المُضَلَّلة

عرض نقديّ لرؤية عبد العزيز حمّودة للحضارة الغربيّة المعاصرة

- بهاء درويش ١٧٤

* ما بعد الكولونياليّة

دراسة في أزمة المصطلح والنظريّة ونقد التجربة التاريخيّة

- أزراج عمر ١٩١

* صورة فرنسا الكولونياليّة

قراءة في أطروحات الرّحالة الجزائريّ حمدان خوجة

- عبد القادر بوعرفة ٢١١

بحوث تأصيليّة

* التعدّديّة الدينيّة

تهافت الوضعانيّة.. تسامي الوحيانيّة

- عبد الله الجوادي الأملي ٢٣٢

* بين التعدّديّة الدينيّة وتعدد سبل النجاة

رؤية نقديّة تأصيليّة

- غسان الأسعد ٢٩١

ترجمة ملخصات المحتوى بالإنكليزيّة



ترحب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلميّة الأصيلّة الموافقة للشروط الأكاديميّة المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.
٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.
٣. أن يكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي (Word) و (pdf)، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.
٤. تقديم ملخّص باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٢٠٠) كلمة، بالإضافة إلى الكلمات المفتاحية للبحث.
٥. تنشر المجلة ترجمة ملخّصات الأبحاث باللّغة الإنكليزية.
٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
٧. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى.
٨. يتمّ التعرّف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان، ويُضاف في الكتب، مكان النّشر والنّاشر، ورقم الصّفحة، وفي المقالات اسم المجلة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصّفحة ورقم النّسخة أيضاً. وتُدّرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالأثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.

٩. يُشار إلى المصادر والمراجع جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أسفل كل صفحة. وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.
١٠. يزوّد البحث بقائمة مفصّلة من المصادر والمراجع في آخر البحث، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الأبجائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.
١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقًا في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني..، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهدٍ مستقلّ بذلك.
١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.
١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعية الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهدًا خطيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم أقرّ أنا الموقع على هذا أدناه وأتعهد.... (بذكر اسم الباحث).... (الصفة العلمية للباحث)
- بأن هذه المادة وعنوانها: (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكرية، ولم يسبق نشرها، وإنّي أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنشر والترجمة وإعادة النشر والتوزيع الورقي أو الإلكتروني.
١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي (Turnitin).
١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير.
١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:
- أ- يبلغ الباحث بتسليم المادة المرسلّة للنشر خلال مدة أقصاها أسبوع من تاريخ التسليم.
- ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.
- ت- الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراءات تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.
- ث- الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفص.
- ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجلّة: istighrab.mag@gmail.com

الابتداء

التعددية الدينية كورث لوثنية الحداثة

■ محمود حيدر

استدعت فكرة التعددية الدينية من ضوضاء الجدل الفلسفي فوق ما كابده نظراؤها في حقل الأفكار والمفاهيم والنظريات المستحدثة في دوائر التفكير الغربي. ولأننا بإزاء قضية لا تزال تحظى بجاذبية ملحوظة في النقاش الدائر، قد يكون من الضروري أن نأخذ بسبيل يستجلي الحقل الذي منه جاءت، لكي نتبين ما بها، وما عليها من اشتباهات ولوابس.

مبتدأ القول، الالتفات إلى أن الدراسات الغربية قاربت الأطروحة من نحوين متوازيين: أنطولوجي.. وسوسيو- تاريخي. الغالب على هذه الدراسات أنها دنت من النحويين المذكورين دُنواً لا تمييز فيه بين الدلالات الإصطلاحية والمعرفية لكل منهما. والنتيجة أن تأدى ذلك إلى خلط منهجي رتب آثاراً اعتقادية وثقافية شتى. ولقد أظهر السجال الذي شمل الحقلين اللاهوتي والعلماني في الغرب، حجم اللبس والغموض المحيطين بالمفهوم.

إن ما يعيننا في هذا المقام بالذات، هو متاخمة الحقل الأنطولوجي والثقافي الذي منه ولدت فكرة التعددية الدينية. فلو عرفنا شروط النشأة وظروفها الذاتية والموضوعية، أدركنا المآل الذي آلت الفكرة إليه، وانفتح أمامنا أفق مبين لفهمها ونقد مكان ضعفها أو قوتها. وعليه، سنفترض ابتداءً أننا تلقاء ظاهرة فكرية إشكالية ما كانت لتتخذ سيرورتها الفعلية، لولا اتصالها الوطيد بالمنطلقات المؤسسة لعقل الحداثة. بناء على هذه الفرضية يكون الإشكال على الفكرة عائداً في أصله إلى المبدأ المؤسس لتفكير الغرب. نعني بذلك على وجه الدقة، المبدأ المنبني على دربة الثنائية كمنهج معياري في استقراء حركة العالم وظواهره التاريخية.

لم يكن جون هيغ وهو يتولى طليعة التنظير لفكرة التعددية الدينية خارج البيئة الفكرية المهيمنة على الخطاب الثقافي في الغرب. لذا سيندرج ما أخرجه من نظريات ضمن المسار الكلي للعقلانية الوضعانية التي أنشأتها الحداثة وحكمت على أساسها مناهج العلوم الإنسانية كافة. وعلى الرغم من التفسيرات المتعددة والمتناقضة لأطروحاته، جاز القول إن فكرة التعددية الدينية هي وليدة مناخ ثقافي وضعاني شديد الصرامة. ولهذا الداعي بدت غير قادرة على الإحاطة أو التكيّف مع ما هو مقدّس أو فوق تاريخاني. ومع أنّ الرجل زعم استظهار نظريته بمنهجية التفكير المحايد، إلا أنّ رؤيته للأمر القدسيّ ظلّت أسيرة حقل معرفيٍّ أنثرو-فينومينولوجيٍّ ألقى بأعبائه على مجمل المعارف المتصلة بالدين وعلم الاجتماع الديني.

* * *

أخذ التيار التعدديّ مأخذ اليقين بما أسّست له فلسفة الحداثة من نظريات حيال الدين. وتلك كانت المعثرة الجوهرية في أطروحاته. سنجد أنّ رائد هذا التيار، فضلاً عن أنّه كان مسكوناً بنظريات فيورباخ الإقصائية للجوهر الوحيانيّ للدين، كان من قبل ذلك مثل كثيرين سواه مسحوراً بالنظرية الكانطية في تقسيم الوجود إلى «نومين» (الشيء في ذاته)، و«فينومين» (الشيء كما يبدو لنا في الأعيان). ومثلما انصرف فلاسفة الحداثة إلى الإعراض عن الشيء في ذاته بذريعة استحالة إدراك ماهيته الذاتية والبرهان عليه، جاءت النظرية التعددية لتبني مجمل منظومتها على هذه الدربة، ثم مضت إلى تقسيم الدين تبعاً لمنهج القطيعة بين بعديه الوحياني والتاريخي.

من هذا النحو سنرى أنّ النظرية التعددية لم تنشأ من منطقة فراغ معرفيٍّ. إنّما هي في واقعها سليفة التأسيس الميتافيزيقي لحركة الحداثة على نحو لاشيئية فيه. فما من ريب في الأثر الذي ألقته «الكانطية الدينية» في وجدان هيغ وصحبه. لو استقرّنا الجانب الديني في تفكير إيمانويل كانط -على سبيل الالتفات- لظهر لنا مسعاه الدؤوب في التأسيس الفلسفي الأنطولوجي للعلاقة بين الإنسان والله. لقد طوّر كانط تركيز ديكارت على الذاتية موجهاً إيّاه نحو إثبات قاطع لاستقلال الإنسان. ثم لتبدو المعادلة على الوجه التالي: بينما يرى ديكارت أنّ الإنسان يكتشف الحقيقة فقط بوصفها أمراً محدّداً مسبقاً بطريقة إلهية، يرى كانط أنّ الإنسان يُشكّل الحقيقة بفضل موارده

الذاتية الخاصة به. ثم سعى إلى نقض الآراء التي كان يراها غير وافية للمفكرين المنطقيين المتأخرين عن ديكارت كـ«لينيز» (Leibniz) و«ولف» (Wolf) وكذلك آراء العلماء التجريبيين عن ديكارت كـ«لوك» (Locke) و«هيوم» (Hume). لتحقيق هذا الأمر، سيقوم بتطوير تفصيليٍّ يعتبره دفاعاً فلسفياً أصيلاً عن الحقيقة والقيمة اللتين يتمّ البحث عن أساسهما ضمن الأبعاد المتعالية للروح الإنسانية نفسها بدلاً من عند إله مُتعال. بهذه الطريقة وضع كانط الأرضية لشمولية العلم وضرورته، ولإطلاق حقيقة القيم الأخلاقية ليس في منطق الله وإرادته، بل في الأشكال البديهية لفهم الإنسان، واستقلال عقله العملي المحض. ثم انتهى إلى تطوير تصوّر نُعتَ بـ«ميتافيزيقا المحدود»، الذي لمّا يزل يُلهِمُ التفكّر في أغلب نواحي الفلسفة المعاصرة. ومع أنّ الموقف الذي طوّره كانط في «نقد العقل المحض» يدّعي أنّ وجود الله يبقى سؤالاً مفتوحاً، لكن هذا الموقف يساوق في الواقع نظرةً إلهاديةً متأصلةً. أما إصراره الجازم على عدم إمكانية الوصول إلى المعرفة العلمية بوجود الله من خلال مناهج العلوم الطبيعية المادية، فهو يرسّخ القاعدة الكلية التي ابتدعها الإغريق لجهة أنّ المعرفة العلمية الوحيدة التي تحيط بالوجود الموضوعي هي تلك التي يؤمنها العلم المادي. ومع التساؤل المنطقي في هذه الحال هو التالي: إذا كانت العلوم المادية هي الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها معرفة ماهية الشيء فعلاً، فإنّ الموقف الفلسفي اللاحق الذي يعطي الأولوية المطلقة لهكذا اعتبارات نظرية، لن يكون لديه أي سبب لإثبات وجود الله. ومن خلال هذه الطريقة في التفكير أثبتت نظريات الحداثة، وخصوصاً أطروحات ديكارت وكانط وهيغل وفيورباخ حول المعرفة الدينية على أنّها مصدرٌ خصبٌ من الإلهام بالنسبة لأشكالٍ مختلفة من المذاهب الإلهادية المتأخرة.

* * *

ثمّة من مفكري وعلماء الغرب من سعى إلى تقديم رؤية غير وضعية حول الدين، إلّا أنّ هذه الرؤية لم تغادر البتّة حقل الدراسات الأنثروبولوجية. منها على سبيل المثال لا الحصر فكرة فينومينولوجيا الاعتقاد التي اشتغل عليها في وقت لاحق جمعٌ من فلاسفة الدين وعلماء الاجتماع في أوروبا. تقول هذه الفكرة إنّ حقيقة اللاهوت تكمن في دراسة ما هو إنسانيٌّ من أجل الوصول إلى فهم غاية الله في العالم. تضيف: وإذا كانت حقيقة الثيولوجي تمكث في الانثروبولوجي،

كما يذهب أصحابها، إلا أنّ الحقيقة اللاهوتية تتعدى ذلك؛ إذ إنّ للدين مضموناً خاصاً في ذاته، وإنّ معرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته. في العموم، فإنّ معظم مفكري وفلاسفة الغرب لم يخالفوا القراءة الأنثروبولوجية التي رأت إلى الدين بما هو الوعي الأوّل وغير المباشر للإنسان؛ أو أنّه الوسيلة التي يتّخذها الوجود البشري في البحث عن نفسه. وهو ما قصد إليه فلاسفة دين مثل هيغل وفيورباخ وهيغ وشلاير ماخر. فالدين عند أكثر هؤلاء، أو على الأقل، في المسيحية، هو سلوك الإنسان تجاه ذاته (تجاه جوهره). هذا السلوك يبدو وكأنه موجّه صوب جوهر آخر خارجه؛ لكن هذا الجوهر الآخر إنّما هو الجوهر الإنساني، أو، بعبارة أخرى، جوهر الإنسان منفصلاً عن حدوده الفردية. ذاك يعني أيضاً بحسب فلاسفة التعددية، أنّ مجمل صفات الجوهر الإلهي هي صفات جوهر الإنسان في أقصى درجات كمالها. وأمّا الروح الإلهية، التي ندركها، أو نعتقد بها، فهي نفسها الروح المدركة. مثل هذا التنظير سيكون له آثارٌ واضحةٌ على أطروحة التعددية المؤسّسة ابتداءً على الإيمان الحرّ بمعزل عن التوسّطات الكنسية. وهنا بالذات ستنشأ المقدمات التأسيسية لمعضلة التعددية الدينية في بعدها الأنطولوجي. وهي المعضلة جاءت وليدة المنعطف الحقيقي الذي حدث في منعرج الحداثة؛ فبعدما كان الدين يعرب عن جوهر التصورات أصبح هو موضوعها.

* * *

كثيرون ممن تناولوا أطروحات هيغ وأتباعه بالنقد، ذهبوا إلى نعت فرضياته بأنّها ذات بواعث إيديولوجية افترضتها سلطة ثقافية خصيمة للدين. ولأنّ المبدأ المؤسّس لهذه الأخيرة قام على الثنوية والتعدّد الانفصالي في بنية الكون، فمن البديهي أن تفضي الأطروحة في منزلتها الأنطولوجية إلى القول بتعدّد منازل الحق. حتى لقد بدت الصورة كما لو أنّ لكلّ دين إلهه المخصوص به. أما الحجّة التي يرفعها أصحاب هذه النظرية فتتأتى أصلاً من تعريفهم للدين، إذ اعتبروه إطاراً إيديولوجياً، أو طريقة لفهم الكون بطريقة ملائمة للعيش فيه. وعلى زعمهم أيضاً أنّ الديانات السائدة في العالم، إنّ هي إلاّ معبرّات عن تنوع النماذج الإنسانية وتعدّدها، وعن أنماط التفكير والطبائع والتقاليد الثقافية والأشكال الفنية والسياسية واللغوية والاجتماعية. أما حاصل هذه الرؤية فهو صيرورة الأديان بؤراً إدراكية مناقضة للتوحيد

وللحقيقة الإلهية الواحدة. ولبيان ما نقصد إليه، سنبيّن الوجه الإيديولوجي لأطروحة التعددية الدينية بمجموعة شواهد:

أولاً: حين ينظر أصحاب التعددية إلى نظريتهم بوصف كونها الحقيقة التي تحكم عالم الأديان، ثم أقاموا حقيقتهم المدّعاة فوق حقائق الأديان جميعاً...

ثانياً: حين قدّمت الأطروحة نفسها باعتبارها سلطة معرفية تفرض الحقيقة. وتعبّر بالتالي عن مركزية الحضارة الغربية وهيمنتها.

ثالثاً: لما نظّر أصحابها لفرادة نظريتهم باعتبارها إحدى أبرز ابتكارات الحداثة الغربية في مجال اللاهوت الطبيعي وفلسفة الدين.

رابعاً: لما استخدم رائدها جون هيغ العموميات اللفظية في صياغة أطروحته مثل «التاريخ المشترك» و«المجتمع العالمي» و«اللاهوت العولمي»، وسوى ذلك مما يشير إلى الرغبة ببناء منظومة كونية تجعل الثقافات الدينية غير الغربية مواداً ثانوية وفضاءات حضارية تابعة.

نظرية التعددية غير بريئة من التوظيف الإيديولوجي في مشروع الحداثة، أما استعاداتها الراهنة من جانب نيوليبرالية ما بعد الحداثة فإنّما هي استئناف إيديولوجي يجري معه تحويل الأديان العالمية غير الغربية إلى منفسحاتٍ وظائفية تبغي إعادة تشكيل العالم الآخر على نشأة الهيمنة والاحتواء.

* * *

في هذا العدد من «الإستغراب» سوف نقارب نظرية التعددية الدينية معرفياً ونقدياً من زوايا مختلفة. فقد تناولت الأبحاث والدراستات التي شارك فيها باحثون ومفكرون من العالمين العربي والإسلامي، نقد وتحليل المباني الأساسية للنظرية والسجلات التي دارت حولها، والنتائج النظرية والتطبيقية التي أفضت إليها.

الملف

اعتبار نقد الفكر الغربي أصل حاكم على جميع بحوث الملف ولا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد. ونقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّنًا في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث من خلال المناقشة التحليلية بعين ناقدة تبين العيوب والمعاثر المعرفية ومواقع الخلل والتهافت المضموني والبحثي والمنهجي في ما يتعلّق بموضوع البحث.

التعددية الإبتيمولوجية

عبد الحسين خسرو بناه

التعددية الدينية بوصفها إيديولوجيا زائفة

علا عبد الله خطيب محمد

نظرية التنوع الديني

حميد وحيد

نقد رؤية جون هيغ للدين والتعددية الدينية

سيد محسن موسوي

التعددية الدينية برؤية عقلانية قرآنية

حسن معلمي

معاثر التعددية الدينية

محمد حسن زراقط

حوار لاهوتي عقائدي مع البروفسور محمد لغنهاوزن

إعداد وتعريب: سرمد الطائي

التعددية الإستمولوجية

ما ينبغي القبول به من نظريتها وما لا ينبغي

عبد الحسين خسروبناه [*]

تتناول هذه الدراسة قضية نظرية طالما كانت حاضرة بقوة في مساجلات الفلسفة الحديثة، نعني بها نظرية التعددية الأستمولوجية (المعرفية). ومن خلال تحليله وبسطه للمبادئ التي تقوم عليها هذه النظرية يسعى الباحث إلى إجراء مقارنة نظرية مع نظرية التعددية الدينية ليبين أبرز الاختلافات التي تنطوي عليها في بنية الفلسفة الحديثة.

«المحرر»

التعددية في عالمنا موجودة على نحو الحقيقة، ولا يشكك أحد بوجودها ولا يمكن إنكارها مطلقاً، وأما التعددية التي لا يمكن الإقرار بها معرفياً حسب الأمر الواقع فهي التعددية الإستمولوجية وليس سائر أنواعها؛ إذ لا بدّ من قبول بعض أنواع التعددية لكونها ذات وجود خارجي وتنداعى عليها آثار قطعية.

المبادئ الأنطولوجية هي من جملة المبادئ الأساسية في التعددية الإستمولوجية، وتبلور ضمن أطر متنوعة مثل تحققها في كافة طبقات الحقيقة المتداخلة مع بعضها والتي تكون على امتداد بعضها، فهي موجودة حتى ضمن مراحل تغييرها وتحولها المتواصلة إثر عدم ثباتها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلّ مبدأ أنطولوجي عادةً ما يكون عرضة للنقد.

الإستمولوجيا العقلية مستوحاة من نظريات الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط، فهو على ضوء

*- أستاذ مشارك في معهد دراسات الثقافة والفكر والإسلامي، إيران.
هذه المقالة نُشرت في مجلة (حكمت وفلسفة) الفصلية، العدد الأول، سنة ٢٠١٠م.
ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

صياغة أطر عقلية خاصة، حيث ادعى أنّ المعرفة تتحصّل نتيجةً لتصادم الأطر العقلية للإنسان في عالم الخارج. لو تأملنا في هذا الرأي نجده مجرد ادعاء بلا دليل، ناهيك عن عدم إمكانية إثبات التعددية من خلال ذكر معنى لغوي للحقيقة؛ لذا فإنّ هذه النظرية تعاني من تناقض ذاتي.

النظريات التي طُرحت من قبل بعض الفلاسفة والمفكرين لإثبات تحقق التعددية الإستمولوجية تتعارض دلاليًا مع نظرية التطابق، وهذه النظرية في الواقع تعدّ من النظريات الأكثر نجاحًا في الأوساط الفكرية، وأدلّ على الحقيقة، لدرجة أنّها همّشت كافة النظريات التي تعارضت معها وأعقمت أطروحاتها؛ لأنّها تطرح معيارًا محددًا وثابتًا يمكن على أساسه ترسيخ المعرفة الصائبة وتعيينها.

نظرية التعددية الإستمولوجية التي طُرحت على أساس مبادئ لغوية ضمن النظريات الهرمنيوطيقية المعتمدة في فلسفة هانز جورج غادامير هي الأكثر رواجًا في هذا المضمار، لكن يردّ عليها نقد من عدّة جهات، مثل حقيقة دوام دلالة الألفاظ على المعاني وثبوتها؛ إذ في غير هذه الحالة من الممكن ادعاء ما نشاء من معانٍ لكلّ لفظ، ناهيك عن حدوث اختلاف في الفرضيات الارتكازية في ذهن القارئ؛ لذا فإذا أردنا إدراك المعنى الصحيح، فلا بدّ من الامتناع عن اللجوء إلى فرضيات جزئية.

كلمات مفتاحية: التعددية الإستمولوجية، الأنطولوجيا، علم دراسة العقل، علم اللغة، الإستمولوجيا، علم الدين

أدلة المعتقدين بالتعددية الإستمولوجية

الذين يدعون صدق وجود معارف ذاتية متعدّدة ذكروا عدّة نظريات وأدلة لإثبات مدّعاهم، ويمكن تصنيفها ضمن خمسة أقسامٍ نظرية:

(١) نظرية التحليل الأنطولوجي

(٢) نظرية التحليل العقلي

(٣) نظرية التحليل الإستمولوجي

(٤) نظرية التحليل اللغوي

(٥) نظرية التحليل الديني

وسوف نوضّح المقصود منها ضمن نقد الأدلة التي ذُكرت لإثباتها.

أولاً: نظرية التحليل الأنطولوجي

مبادئ هذه النظرية يتم بيانها في نطاق تفاسير عديدة كما يأتي:

* التفسير الأول

الحقيقة عبارة عن طبقات متداخلة، والحقائق الخارجية ليست قضايا بسيطة وموحدة؛ لذا يمكن تشبيه الحقيقة ببصلة مكوّنة من طبقات مختلفة، وبالتالي بإمكاننا معرفة حقيقتها على ضوء تحديد هذه الطبقات العرضية المتعددة، فكافة الطبقات من شأنها أن تكون صائبة؛ لذا معرفة الطبقة (أ) تعني معرفة الطبقة الأولى من الحقيقة، ومعرفة الطبقة (ب) تعني معرفة الطبقة الثانية منها، وهلمّ جراً بالنسبة إلى معرفة سائر الطبقات والحقائق المرتبطة بها.

لدى العلماء آراء متنوعة ونظريات إبستمولوجية مختلفة بالنسبة إلى بعض القضايا، مثل الوردية، فمنهم من يعتبرها جوهرًا للشيء ويتحدث عنها في هذا المضمار، ومنهم من يتطرق إلى الحديث عن أحد العناصر المكوّنة له، في حين يسلط آخرون الضوء على جانبها البيولوجي، ويذهب بعضهم إلى بيان عناصرها الجمالية ووصف روعتها؛ لذا كلّ واحد منهم ينظر إليها من زاوية معينة وبإمكانه أن يتحدث عن كافة جوانبها أيضًا.

- تحليل التفسير الأول

التعددية الإبستمولوجية مقبولة حسب هذا التفسير، لكن كما ذكرنا، فهي ليست محلّ خلاف بين المفكرين، وفي هذا السياق ينبغي الالتفات إلى مسألتين:

(١) تعدد هذه المعارف وصوابها متلازمان مع صدقها من الناحية العملية؛ لذا لا يمكن إثبات صوابها بأسلوب عقليّ في رحاب تعدديتها، إذ قد يكون الاستنتاج العقليّ على حقّ، كذلك من المحتمل أن يكون خاطئًا، ففي كلّ نوع من المعارف لا بدّ من تقويم الواقع الإبستمولوجي وفق أساليب ومعايير خاصّة بالعلم الذي تُطرح في مضماره، وهذا الأمر بكلّ تأكيد في غاية الأهمية لأنّ تعدد المعارف أحياناً قد يكون وليد آراء متباينة إزاء مختلف الفروع المرتبطة بموضوع واحد، بحيث يحدث تزاحم وتضارب فيما بينها دون أن تتكافأ كلّها على نحو الانطباق؛ ومن هذا المنطلق يمكن اعتبارها صائبةً بأكملها؛ لأنّ مجرد عدم التزاحم والتضارب لا يعتبر دليلاً على صوابها، بل ثمة احتمال بكونها خاطئةً بأكملها.

(٢) عندما تنشأ معارف متعددة ومتضادة مع بعضها إزاء موضوع معين، يلزم القطع حينها بعدم

كونها صائبةً بأجمعها، فعلى سبيل المثال لو تبني عالمًا فيزياءً وجهتي نظر مختلفتين على نحو التضادّ إزاء وردة، فمن المؤكّد عندئذٍ عدم إمكانية اعتبار كلا الرأيين صائبًا؛ إذ عند وجود معرفتين متضادّتين أو متناقضتين لا بدّ من أن تكون إحداهما على خطأ حتّى إذا لم يعرف الناظر إليهما أيّهما على صوابٍ وأيّهما على خطأ.

* التفسير الثاني

الحقيقة حسب هذا التفسير ذات مراتب امتدادية متعدّدة على غرار مراتب النفس الإنسانية، فعلى الرغم من كونها دالّة على أمر واقع، لكنّ هذا لهذا الواقع عدّة مراتب، فعلى سبيل المثال ثمة نفس لوامة ونفس عاقلة ونفس ملهمة ونفس مطمئنة ونفس راضية ونفس مرضية، أنواع أخرى؛ كذلك مثل العالم الذي هو واحدٌ حقيقيّ، لكنّه ذو مراتب عديدة على امتداد بعضها، مثل عالم المادة وعالم المثال وعالم العقل، وفي هذه الحالة يمكن اعتبار كافّة التعدديّات صائبةً.

- تحليل التفسير الثاني

التعددية الإستيمولوجية بهذا المعنى مقبولةٌ أيضًا، وكما أشرنا سابقًا، فهي ليست محلّ خلافٍ، وثمة مسألان تجدر الإشارة إليهما بهذا الخصوص:

(١) لا يمكن استنتاج صواب كافّة المعارف من الناحية العقلية على أساس التعدّد والإمكان، فربما تكون بعض أو كافّة هذه المعارف خاطئةً.

(٢) لا يمكن البتّ بصواب معرفتين إذا كان بينهما تعارض على نحو التضادّ أو التناقض من حيث المراتب الامتدادية، بل على أساس التصديق غير المحصّل يجب اعتبار إحدهما - على أقلّ تقدير - خاطئةً حتّى إذا كان ذلك «لا على التعيين»، ولو أردنا تحقيق تصديق محصّل، فيجب الاعتماد على المنهجية والمعايير الأساسية المعتمدة في العلم الشامل للموضوع والمرتبطة به كأساس ارتكازي؛ بغية تحديد سقم أو صواب المفاهيم ذات الصلة به.

* التفسير الثالث

فحوى هذا التفسير بالنسبة إلى المبادئ الأنطولوجية هو أنّ الأمر الواقع يمرّ بحالة تغيير متواصل؛ إذ ليس لدينا واقع ثابت، لأنّ كلّ معرفة مرتبطة به إنّما تكون صائبةً في رحاب زمانٍ معيّن، وحينها يمكن افتراض وجود معرفة متضادّة أو متناقضة معها في مضمار زمانٍ آخر.

هذا التفسير طرحه أتباع الفكر الماركسيّ والديالكتيكيّ، حيث يعتقدون بوجود حركة دائمة في عالم الوجود.

- تحليل التفسير الثالث

حتى إذا قبلنا مبدأ الحركة بصيغته العامة، ففي هذه الحالة أيضًا يجب الإذعان بأن معرفة الواقع متغيرة في رحاب الزمان، فعلى سبيل المثال على الرغم من أن الإنسان يمرّ بحركة جوهرية، لكنّ هذه الحركة لا تجرّده من ميزاته الإنسانية، ومن هذا المنطلق حتى إذا أذعننا بوجود الحركة الجوهرية أو بالتغيير الديالكتيكي، فهذا الأمر في الحقيقة لا يؤثر على مسألة ثبوت الواقع بصفته أمرًا كليًا؛ لأنّ المعرفة ناظرة إلى مسألة الحركة بمجمّلها وتعمّها من كافّة جوانبها.

بناءً على ذلك إذا أُريد الحفاظ على الواقع نفسه في كلّ حركة، فلا بدّ حينها من بقائه ثابتًا، وهذا الأمر محقّق أيضًا في الحركة الجوهرية التي تحدّث عنها صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) لدى تأكيده على كون المادّة الأولى - الهيولى الأولى - ثابتة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى التعددية الإبتيمولوجية؛ إذ عندما تكون لدينا عدّة معارف إزاء واقع واحد وفي زمان واحد، فالمفترض هنا تعدّد الواقعيّات والمعارف مع تعدّد الزمان.

ثانيًا: نظرية التحليل العقليّ

الفيلسوف الغربيّ إيمانويل كانط هو أوّل من طرح نظرية التحليل العقليّ، حيث ادّعى أنّ عقل الإنسان مكوّن من اثنتي عشرة مقولة، وهي برأيه منقوشة فيه بشكل فطريّ وذاتيّ، بحيث لا تنفكّ عنه مطلقًا، وعلى هذا الأساس استنتج أنّ كلّ معرفة وليدة للتركيب والتلاحق بين القضايا الخارجية والصور الذهنية.

هذه المقولات هي التي تكوّن مناشئ الإدراك وتحوّلها إلى معارف، وفي هذا السياق أكّد على ضرورة غربلتها في مصفاة الزمان والمكان كي تردّ في ذهن الإنسان، وإثر ذلك فكلّ قضية غير زمانية ولا مكانية ليس من شأنها أن تردّه، وعلى هذا الأساس فالقضايا الميتافيزيقية لا يمكن إثباتها وتحليل حقيقتها في رحاب العقل النظريّ، وهذا الأمر يعدّ سببًا لحدوث فراغ معرفيّ طبعًا؛ لذلك حاول ملأه عن طريق الوجدان والعقل العمليّ، حيث ادّعى أنّ العقل العمليّ هو القادر على إثباتها وتحليلها، ومن ثمّ فالمقولات الاثنتي عشرة يمكن اعتبارها بمثابة نظارة ملازمة لعين العقل الإنسانيّ، وبإمكانه رؤية كافّة المعارف من خلالها باعتبارها نظارة منتظمة، وثمرة ذلك هي عدم إمكانية معرفة الحقيقة بواقعها وبوجودها المحقّق.

نظارة كانط ذات قواعد منتظمة، وهي متلاصقة على بؤرة الرؤية العقلية للبشر، بحيث لا تنفكّ

عنهم؛ لأنها موجودة معهم منذ لحظة ولادتهم، كما أنّها على نسقٍ واحدٍ لديهم جميعاً. وفي هذا السياق استخدم تعبير النومين لبيان القضايا التي تطرّق إلى تحليلها، حيث يعتقد أنّ العقل يتعامل مع الظواهر - الفينومينات - وليس الحقائق الذاتية - النومينات -.^[١]

اعتمد بعض المفكرين على هذه النظرية، واعتبروا المقولات الذهنية التي طرحها كانط فرديةً وليست جماعيةً، وعلى هذا الأساس توصلوا إلى نتيجة فحواها أنّ التعدد العقليّ يستلزم بالضرورة التعدد الإستيمولوجي، وبما أنّ العقل عبارة عن أمرٍ ذاتيٍّ للنفس وكامنٌ فيها بشكل منتظم يتلائم مع وجودها، فالتعدد الإستيمولوجي أيضاً يجب أن يكون ذاتياً لا محيى عنه.

التحليل العقليّ الكانطيّ لم يكن سبباً في تبني فكرة التعددية من منطلق اعتقاده بتكافؤ المقولات الاثنتي عشرة وعموميّتها لدى كافة الناس؛ لذا لم يكن يعتقد بأنّ التعددية الإستيمولوجية وليدة لهذه المقولات، فالنظرة العقلية المنتظمة التي اعتقد بها مشتركة بين الجميع وعلى نسق واحد، لذا لا يمكن ادعاء أنّ زياداً يمتلك القدرة على النظر من خلالها وعمراً لا يمتلكها أو أنّه يمتلكها بنحوٍ آخر، بل هما متكافئان من هذه الجهة والمقولات كلّها مكونة في ذات كلّ واحدٍ منهما، وبناءً على ذلك فالتعددية وليدة لأسباب وعوامل أخرى من شأنها أن تحول دونها.

ثالثاً: نظرية التحليل الفينومينولوجي

حفّزت نظرية إيمانويل كانط بعض الباحثين على طرح مبادئ تحليلية فينومينولوجية، حيث ادّعوا عدم وجود أيّ عالمٍ في ما وراء العقل والمعرفة، فالعالم برأيهم من صناعة ذهن الإنسان ومعارفه؛ لأنّ العقل لا يعتبر مرآةً لعالم الخارج، وعلى هذا الأساس لا صواب لما يقال في المنطق من وجود قوة إدراكية تنقش صور الأشياء في ذهن الإنسان كما تنتقش في المرآة؛ لأنّ الذهن بذاته صانع للمعرفة، أي أنّ وجود المعارف في الحقيقة معلول له، لذا لا يمكن أن يكون الإنسان شيئاً موجوداً في الواقع ولا الكتاب ولا غير ذلك؛ بل كلّ ما هو موجودٌ لدينا مجرد ظواهر (فينومينات).^[٢]

إيمانويل كانط هو الذي وضع حجر الأساس للمثالية الجديدة، وفريدريك هيغل اعتمد عليها حينما طرح فينومينولوجية أخرى، كذلك هذا حذوه مارتن هايدغر وسائر أتباع الفلسفة الوجودية، وأمّا أصحاب الرؤية النسبوية ومفكرو ما بعد الحداثة، فقد تبوّأوا نحواً من الفينومينولوجيا المعرفية؛

[١]- إدغار موران، روش ٣ (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية علي إسلامي، بدون تاريخ طبع، ص ١٥٨.

[٢]- يوستوس هارتناك، نظريه معرفت در فلسفه كانت (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية غلام علي حداد عادل، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «فكر روز»، ٢٠٠٦م، ص ١٦.

لذا عندما يعتبر بعض الباحثين التعددية الإستيمولوجية خطوةً قريبةً من الرؤية النسبوية، فهم يقصدون هذه التعددية الإستيمولوجية التي توضح على هذا المبدأ الفينومينولوجي؛ في حين أنّ نظرية كانط في أساسها تؤكد على كون معارف البشر فينومينولوجية وليست واقعية. يعتقد أصحاب الرؤية التعددية الإستيمولوجية بواقعية هذه المعارف، لذا عندما يقول الفيلسوف الألماني لودفيج فويرباخ «الله من صنع عقل البشر»، وحينما يقول نظيره فريدريك نيتشه - والعياذ بالله من قوله - «الله ميت»، فالمقصود هو أنّ المعرفة الحدائثية لا يمكنها أن تصنع إلهًا للبشر، فهو في القدم من صناعة عقول أسلافنا، لكنّه الآن لا يمكن أن يصنع، فهو «ميت».

الحقيقة أنّ النظرية الفينومينولوجية ليست سوى رؤية نسبوية لعالم الوجود؛ لذلك ترد على من ادّعاها ذات المؤاخذات التي ترد على أتباع الرؤية النسبوية.

* تحليل النظرية الفينومينولوجية

النظرية الفينومينولوجية التي طُرحت على أساس منظومة إيمانويل كانط الفكرية يمكن تحليلها كما يلي:

(١) المرتكز الأساسي في الرؤية العقلية التي تبناها إيمانويل كانط هو في الواقع مجرد ادعاء لا دليل عليه، فهو عبارة عن وصفٍ وتقريرٍ لا غير، والسؤال الذي يطرح عليه: ما السبب في تقييد العقل البشري ضمن اثنتي عشرة مقولةً لا أكثر ولا أقل؟ فهل ثمة مسوغ للاعتقاد بهذا العدد المحدد من المقولات فحسب؟ ولماذا تُقيد هذه المقولات بأطر عقلية بحتة ويُدعى أنّ المفاهيم العقلية من سنخ المعقولات الثانية؟

(٢) هذه النظرية لا تحكي عن وجود تعددية عقلية كي يمكن الاستنتاج على أساسها وجود تعددية ذاتية على الصعيد الإستيمولوجي.

(٣) حتى إذا أذعنّا بكون التعددية العقلية تقتضي تعددية إستيمولوجية، فهذا الادعاء في الواقع مجرد نقطة البداية لطرح موضوع البحث للنقاش، فهو مجرد بيان لغوي لمفهوم التعددية؛ لذا لا يمكن الاستناد إليه لاستنتاج صواب المعارف المتعددة.

إذن، لا يمكن الاعتماد على هذه النظرية للاستدلال على صواب التعددية الإستيمولوجية.

(٤) من يتبنى هذه النظرية فهو كمن يجلس على غصن ويأخذ منشأراً فيقطعه من أصله - كما أشرنا ضمن مبحث النسبوية -، وهذا يعني أنّه يذبح نفسه بيده، لأنّه ينقض ما ادّعه على أساسها.

نظرية إيمانويل كانط التي تعتبر واحدة من إنجازاته الكبيرة لا تثمر سوى عن تشكيك لمن يتبناها، فعلى الرغم من أنه يعتبر نفسه من أصحاب المدرسة الواقعية، لكن المبدأ الذي وضعه ليست فيه أي نتيجة سوى إثارة النزعة الشكوكية؛ لأنّ فحوى كلامه هي كون الشيء في عالم الخارج غير الشيء الموجود في إدراكنا؛ لذا إن افترضنا صواب رأيه هذا فكيف يمكن عندئذ الإقرار بوجود حقائق في عالمنا بحيث نمتلك معرفةً نسبيةً إزاءها؟! إذ لو ادّعي أنّ كافة إدراكاتنا تنشأ من مقولات عقلية، فكيف يمكن تصوّر أنّ ما هو موجود في أذهاننا يحكي عن الشيء نفسه الموجود في عالم الخارج ولو بشكل نسبي؟!!

لا نبالغ لو قلنا إنّ كانط أحيا الشكوكية البيرونية ضمن هذه النظرية، فهو لم يفند وجود الأعيان الخارجية، لكنّه ادّعى أنّ الإنسان ربّما يدركها بنحوٍ يختلف عن حقيقتها، وغاية ما في الأمر أنّ بيرون طرح نظريته على هيئة شكٍّ مصرّح به، بينما طرحها كانط كأمر جزميٍّ وقطعيٍّ، لكنّها في الواقع تستبطن شكًّا.

من المؤكّد أنّ المنظومة الفلسفية الكاطنية لا قدرة لها على إثبات القضايا الذاتية، ومن ثمّ فهي تتمخّض عن رؤية مثالية بحتة؛ لذلك أشكل عليه نظراؤه من أتباع المدرسة المثالية، مثل يوهان غوتليب فيشته وفريدريك هيغل، حيث أكدوا على أنّ منظومة كانط الفكرية تسفر عن رؤية مثالية وليست واقعية.

ومما قاله فيشته في هذا السياق: إيمانويل كانط يعتقد بوجود الشيء بذاته، أي أنّه يقطع بوجود الذات، لكن في الوقت نفسه يعتقد بعدم قدرة البشر على معرفة الذوات، وهذا الأمر بكلّ تأكيد يحكي عن تناقض صريح، لأنّ البتّ بوجود الذات يعتبر معرفةً به.^[١]

خلاصة الكلام هي عدم إمكانية إثبات التعددية الإستيمولوجية على أساس نظرية إيمانويل كانط، إذ لا يمكن مطلقاً ادّعاء صواب كافة المعارف التي يحصل عليها البشر حتّى لو افترضنا صواب مبدأ التحليل العقلي واعتبرناه أمراً فردياً وليس جماعياً، أو حتّى إذا أذعنّا بالفينومينولوجيا التي أشار إليها.

[١]- جعفر السبحاني، بلوراليزم ديني باكثر كرائي (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، منشورات مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ٢٠٠٢م، ص ٥٦-٥٧.

رابعاً: نظرية التحليل الإستيمولوجي

المرتكز الأساسي الذي اعتمد عليه بعض المعتقدين بالتعددية الإستيمولوجية لإثبات هذه التعددية هو النظريات التي تبررها باستدلالات معينة وتدعي صوابها، وضمن المواضيع التي سنطرحها على طاولة البحث والتحليل بخصوص قيمة المعرفة، سوف نتطرق إلى بيان معنى صوابها وكيفية تقويمها لاستكشاف مدى صوابها وإثباته بالدليل؛ لذا سنسلط الضوء في هذا المبحث بشكل إجمالي على أهم النظريات المطروحة بهذا الخصوص بهدف بيان الأسس الإستيمولوجية التي اعتمد عليها القائلون بالتعددية الإستيمولوجية.

أهم نظرية مطروحة على صعيد بيان مدلول صواب المعرفة هي نظرية التطابق التي تعتبره بمعنى انطباق الفكر على ذات الواقع، وقد عمل بها غالبية المفكرين وكافة الفلاسفة المسلمين، وعلى هذا الأساس حكموا بعدم صدق كافة المعارف في آن معاً؛ لأن من يتبنى هذه النظرية لا يمكنه قطعاً الإذعان بصواب كل معرفة وبأي نحو كان.

النظرية الأخرى المطروحة في هذا المضممار هي نظرية الانسجام والتلاؤم، وثمة عدة أوجه في تفسيرها وبيان ذلك كما يلي:

يفسر بعض الباحثين المعرفة الصائبة بأنها كل معرفة تنسجم وتتلاءم مع المعارف السابقة.

وثمة من يرى أن المعرفة الصائبة هي التي يؤمن بها المجتمع وشريحته العلمية.

بينما ذهب آخرون إلى أن المعرفة الصائبة هي التي تتناغم مع الميثودولوجيا المعرفية ومع النظام الفكري الذي يتبناه من يعتمد على هذه الميثودولوجيا.

من يتبنى هذه النظرية يمكنه استنتاج وجود تعددية إستيمولوجية إلى حد ما، ومن ثم فهو قطعاً يعتقد بوجودها، فعلى أساسها لو كانت لدينا معرفتان يمكن اعتبارهما صائبتين معاً حتى إذا كانتا متضادتين أو متناقضتين؛ لأن كل واحدة منهما تتناغم مع الأسس الفكرية المرتبطة بها.

الجدير بالذكر هنا أن الصواب المعرفي في هذه الحالة لا يعني التطابق مع الواقع، وإنما بمعنى الانسجام والتلاؤم.

النظرية الأخرى التي يمكن أن تذكر بهذا الخصوص، هي النظرية البراغماتية، التي يطلق عليها أيضاً الذرائعية والنفعية، والمعرفة الصائبة هي التي تترتب عليها ثمرة عملية؛ لأن الصواب بحد

ذاته يعني الحصول على نفع ونتيجة من المعرفة؛ لذا من الممكن أن توجد معرفتان متعارضتان مع بعضهما، وتكون كلتاها صائبة؛ لأنّ كل واحدة منهما تستتبع فوائد عملية، فالفائدة هي معيار الصواب هنا. على سبيل المثال ثمة تعارض بين هيئة بطليموس وهيئة نيكولاس كوبرنيكوس باعتبارهما نظريتين متعارضتين، فإحداهما تؤكد على مركزية الأرض بينما الأخرى تؤكد على حركتها، ورغم ذلك فقد تمّ على أساسهما تحديد مواقيت خسوف القمر وكسوف الشمس بشكل دقيق وتعيين التقويم السنوي؛ لذا فالنظريتان صحيحتان باعتبار إمكانية ترتب آثار صائبة على كلّ واحدةٍ منهما.

* تحليل النظرية الإستيمولوجية

فيما يلي نذكر تحليلاً موجزاً للنظريات التي طُرحت على صعيد صواب المعرفة:

(١) قبول النظريات الأخرى فيما عدا نظرية التطابق يرد عليه إشكال من حيث بنيتة الارتكازية، وسوف نذكر في مبحث قيمة المعرفة أنّ الصواب المعرفي لا يمكن أن يُفسّر بالانسجام والتلاؤم والنفعية؛ لذا ليست هناك نظرية أخرى يمكن إثباتها بأسلوب علمي رصين.

الجدير بالذكر هنا أنّ معظم المعنيتين بالفكر والفلسفة، كذلك كافة المعنيتين بالفكر والفلسفة الإسلاميين أيدوا نظرية التطابق المطروحة بخصوص الصواب المعرفي وعملوا بها، في حين أنّ الباحثين والمفكرين والفلاسفة المحدثين الذين تبوّأوا نظريات أخرى فيما سواها، فعلوا ذلك نظراً لعجزهم عن نقض الشبهات المطروحة بخصوصها، ومن هؤلاء من يدعن ويقرّ بأنها صائبة لولا بعض الإشكاليات التي تُطرح بخصوصها، فهي برأيهم متقنة ورسينة، لكنّ الإشكاليات التي عجزوا عن وضع حلول لها هي التي جعلتهم يتوقفون أمامها. على سبيل المثال، الفيلسوف وليام جيمس مبتكر النظرية البراغماتية ذكر بصريح العبارة أنّ الصواب يعني التطابق، لكنّه مع ذلك قال لا أعتقد بصحة أطروحة نظرية التطابق بصفتها مصداقاً لصواب المعرفة ومعياراً لإثباتها، ولا أوّمن بادّعاء من يدّعي أنّ أتباع النزعة العقلية حينما يبلغون مبلغ التطابق والصواب المعرفي، فقد انتهى الأمر وثبت الصدق؛ بل بصفتي عالم نفس لا أعتقد أنّ الصواب يمكن البتّ به نهائياً في هذه الحالة؛ إذ لا بدّ لنا قبل كلّ ذلك من لمس نتائجها على أرض الواقع وتحصيل ثمارها العملية.

هذه الإشكالية الفكرية سوف نتطرق إلى بيان تفاصيلها ضمن مبحث قيمة المعرفة.

(٢) الإشكال الآخر الجدير بالذكر هنا هو أنّ الدليل أخصّ من المدّعي، إذ حتّى لو افترضنا صحة

النظريات الأخرى فيما عدا نظرية التطابق، ففي هذه الحالة ما الفائدة من صواب وسقم المعرفة عندما تنشأ لدينا معارف جديدة لا تتناغم مع كافة الأنظمة الفكرية الموجودة؟! ومن ثم هل توجد ثمرة تترتب على السعي لإثبات ما إن كانت المعرفة متلائمة مع أحد الأنظمة الفكرية وتكون خاطئةً وسقيمةً مع غيره؟! كذلك ليس ثمّة أيّ ثمرة عملية نالها من تحديد مدى صواب وسقم نظامين فكريين متعارضين مع بعضهما ذاتياً ومتوائمين من الناحية الظاهرية.

خامساً: نظرية التحليل اللغوي

المقصود من المبادئ التحليلية اللغوية على الصعيد الإستمولوجي ما يسمّى بالهرمنيوطيقا الفلسفية - التفسير الفلسفي - ورواد هذه النظرية ومن جملتهم غادامير^[١] يعتقدون بأنّ النصّ صامتٌ والقارئ هو الذي يُنطقه على ضوء فهمه الناشئ من فرضيات خاصة، ممّا يعني أنّ اللغة بحدّ ذاتها لا تدلّ على شيء، وبما أنّ كلّ فهم وليدٌ للفرضيات المرتكزة في ذهن صاحبه، فهو يصبح متعدّداً ومن ثمّ تعدّد مختلف المعارف التي تنبثق منه إثر تعدّد الفرضيات المذكورة.

لم يكتفِ غادامير في نشاطاته الفكرية بتسليط الضوء على مبادئ هرمنيوطيقية فلسفية وأنطولوجية ضمن مباحثه التحليلية، ولم يقيد كتاباته ببيان بعض المسائل التي يمكن الاعتماد عليها لتحصيل فهم ومعرفة، كذلك لم يبادر فقط إلى بيان وظائف الفكر، بل إلى جانب كلّ ذلك سلّط الضوء على مسألة تحقّق الفهم والمعرفة الناجمة عنه دون أن يذكر رأيه إزاء صواب أو سقم أو اعتبار أو عدم اعتبار الفهم والمعرفة.^[٢] هذا الفيلسوف الغربيّ هذا حذو نظيره لودفيج فتجنشتاين، حيث اعتبر أنّ فهم الارتباط بين الفهم والبراكسيس (البراغماتية) واحد من أهداف التحليل الهرمنيوطيقي، ممّا يعني أنّ الفهم بحدّ ذاته مرتكز على خلفية دلالية خاصة، بحيث يتبلور على أساسها، ومن ثمّ لا يمكن التفكيك بينه وبين التطبيق مطلقاً.^[٣]

الحقيقة وفقاً للنظرية الإستمولوجية التي طرحها غادامير ذات طبقات عديدة، وإمكاننا معرفة هذه الطبقات واحدةً تلو الأخرى عن طريق الحوار،^[٤] حيث أكد بصريح العبارة على إمكانية ادعاء

[١]- هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer ولد في بولندا سنة ١٩٠١م وتلمذ عند مارتن هايدغر Martin Heidegger وأهم كتاب ألفه هو الحقيقة والمنهج Truth and Method بمحورية مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفية.

[٢]- ديفيد كوزنيس هوي، حلقة انتقادي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مراد فرهاد بور، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «روشنكران» ومعهد الدراسات النسائية، ٢٠٠٦م، ص ١٤١.

[٣]- المصدر السابق، ص ١٥٠.

[٤]- بابك أحمددي، ساختار و تاويل متن (باللغة الفارسية)، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات "مركز"، ٢٠٠٩م، ج ٢، ص ٥٧١.

عدم صواب أي رأي أو حكم بشكل مطلق، كما أناط معرفة النصّ بمعرفة مختلف المسائل المرتبطة به والتي يمكننا استنتاجها منه، ولا فرق في ذلك بين كونها ظاهرةً أو خفيةً،^[١] وفي هذه الحالة يجب على المفسّر أن يطرح وجهات نظره التفسيرية بخصوصه على أساس أحكام تمّ تعيينها مسبقاً،^[٢] وعلى هذا الأساس لا يمكننا مطلقاً فهم أي نصّ أو موضوع في منأى عن أحكام مسبقة إزاءه.

خلاصة الكلام هي أنّ غدامير يوعز تحقّق الفهم لدى الإنسان إلى حدوث ارتباطٍ واتّحادٍ بين النصّ والقارئ، فكأنّ القارئ حسب هذا الرأي يتحاور مع النصّ بحيث يكون الفهم هو الناطق في هذا الحوار، لذا من المؤكّد في هذه الحالة أنّه ليس ثمة أيّ اختلافٍ دلاليّ بين الفهم الصائب والخاطيء.

* تحليل النظرية اللغوية

فيما يلي نتطرّق إلى تحليل مضمون النظرية اللغوية المطروحة على صعيد التعددية الإستيمولوجية:

(١) من يعتقد بوجود دلالة لكلّ من اللفظ والمعنى ويتبنّى نظرية الوضع في الألفاظ والمعاني لا يمكنه قبول رأي من جرّد الألفاظ عن الدلالة، لأنّ كلّ لفظٍ وفق ما ذكر له موضوع خاصّ ومعنى محدّد - ما عدا الألفاظ المهملة طبعاً -؛ لذا لا يمكن لأحدٍ تحديد معنى ذوقيّ له استناداً إلى الفرضيات الارتكازية في ذهنه، فعلى سبيل المثال لا يمكن لأحدٍ أن يقول لمخاطبه: «طاولة»، ثمّ يدّعي أنّه قصد كرسيّاً.

اللغة في الحقيقة عبارة عن ظاهرة اجتماعية تنشأ في رحاب مبادئ الحوار والتفاهم بين الناس وفقاً لقواعد ثابتة ومتّفق عليها.

(٢) الفرضيات المرتكزة في الذهن إزاء الفهم على نحوين:

أ - فرضيات بخصوص طبيعة الفهم

ب - فرضيات بخصوص كيفية قبول نتائج الفهم

[١]- ديفيد كوزنيس هوي، حلقة انتقادي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية مراد فرهاد بور، ص ٦٧.

[٢]- المصدر السابق، ص ١٤.

إذن، لا بدّ من التفكيك بين هذين النوعين من الفرضيّات، وبيان ذلك أنّ الفرضيّات المرتبطة بالفهم بذاته تصنّف إلى ثلاثة أنواع هي:

النوع الأوّل: فرضيّات استنباطيّة (استدلاليّة)

النوع الثاني: فرضيّات استفساريّة

النوع الثالث: فرضيّات مقارنة وتأويليّة تُفرض على الفهم

تجدر الإشارة هنا إلى عدم صواب العمل بالنوع الثالث، بل لا بدّ من السعي للحيلولة دون تطبيقه من أساسه، بينما النوعان الأوّل والثاني، فلا محيص من العمل بهما، ومن المؤكّد أنّ ضرورة العمل بهما هنا لا تعني كون الفهم أمراً شخصياً لا معيار له، بل هو عبارة عن قاعدة عامّة وشاملة.

فضلاً عن ذلك حتّى إذا قبلنا بهذا المبدأ في التحليل الهرمنيوطيقيّ، فهذا الأمر في الحقيقة مجرد نقطة الانطلاق والبداية في الموضوع، لأنّ غاية ما يتمّ إثباته في رحابه هو وجود تعدديّة إبيستيمولوجيّة ليس من الممكن إثبات صوابها على أساس قواعد هرمنيوطيقيّة فلسفيّة، ومن المؤكّد أنّه لا يمكن ادّعاء صواب كافّة المعارف المتعدّدة على ضوء تحليل منطقيّ فحسب^[١].

المسألة الأخيرة التي تجدر الإشارة إليها في هذا السياق هي أنّ بعض معاصري غادامير اعتبروا نظريته متقوّمة برؤية نسبيّة، لذلك انتقدوها^[٢].

سادساً: نظريّة التحليل الدينيّ

اعتمد بعض المفكرين والفلاسفة على موضوع جديد مطروح في علم الكلام تحت عنوان «جوهر الدين وقشوره» لادّعاء وجود تعدديّة إبيستيمولوجيّة دينيّة، حيث اتخذوا الفينومينولوجيا التاريخيّة الدينيّة كذريعة للانتقائيّة في المفاهيم الدينيّة، فعلى أساسها يمكن اعتبار بعض هذه المفاهيم جوهرية بالنسبة إلى الدين، بينما يمكن اعتبار بعضها الآخر مجرد قشور.

ادّعى هؤلاء أنّ جوهر الدين ثابت على الدوام ولا يطرأ عليه أيّ تغيير، بينما قشوره عرضة للتغيير، والجوهر عبارة عن حقيقة تتجاوز نطاق التاريخ، في حين أنّ القشور ذات ارتباط بحركة

[١]- الجدير بالذكر هنا أنّ نظريّة غادامير انتقدت من قبل بعض المفكرين والفلاسفة الغربيين من أمثال يورغن هابرماس وولفهارت بانينبيرغ.

[٢]- للاطلاع على تفاصيل هذا النقد، راجع المصدر التالي: عبد الحسين خسرو بناه، كلام جديد (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات معهد الدراسات والأبحاث الثقافيّة، ٢٠٠٤م، ص ١١٢ - ١١٧.

التاريخ ومختلف التغييرات الزمانية؛ لكونها تتغير مع تغير زمان الخطاب الديني، أي أنها تُطرح بأشكال متنوعة مع تنوع الأزمنة.

هدفهم من هذا الاستنتاج هو إثبات صواب كل ما يندرج ضمن القشور الدينية في فترة معينة، بحيث يتغير ويتعدد مع كل تغيير يحدث في رحاب الزمان، وبما أن الكلام هنا يتمحور من أساسه حول تعيين حقيقة الشيء الذي يعتبر جوهرًا دينيًا والشيء الذي يعتبر قشرًا دينيًا، ادعى بعضهم أن التجربة الدينية بمثابة جوهر ثابت للدين وسائر التعاليم الدينية مجرد قشور لا ثبات لها. ومنهم من اعتبر العدل جوهرًا للدين، لكنهم مع ذلك ادعوا أن مدلول العدل كامن أيضًا في قشور الدين؛ لذا فهو برأيهم عرضة للتغيير، وعلى هذا الأساس ليس من الضروري بمكان التقيّد بذات المعنى الذي جاء به النبي محمد ﷺ، بل الجوهر الحقيقي هو مضمون لفظ «عدل» بحد ذاته. و اعتبر بعضهم التوحيد جوهرًا للدين، بينما سائر التعاليم الدينية برأيهم مجرد قشور، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات وبين القضايا السياسية الدينية؛ لذا يمكن الاعتماد على كل استنتاج يُطرح في هذا المضمار دون التقيّد بالثوابت الدينية.

* تحليل النظرية الدينية

فيما يلي نتطرق إلى تحليل نظرية التحليل الديني التي أريد منها إثبات صواب التعددية الإستيمولوجية الدينية:

- (١) تقسيم الدين إلى جوهر وقشور مرفوض من أساسه ولا وجه له على الإطلاق.
- (٢) لا يمكن الاعتماد مطلقًا على التحليل الفينومينولوجي التاريخي لمعرفة جوهر الدين وتمييزه عن قشوره حسب المدعى.
- (٣) حتى إذا تنزّلنا وأدعنا بهذا الادعاء، فكيف يمكن حينها البتّ بكون شيء ما جوهرًا للدين؟! لو قال أحد الباحثين إن جوهره هو التقرب إلى الله أو العبادات بمختلف أنواعها، فهل لدى هؤلاء دليل على نقض رأيه هذا؟!

أضف إلى ذلك أنه توجد آيات وروايات كثيرة تثبت بطلان هذا الادعاء.

- (٤) تقسيم الدين إلى جوهر وقشور لا يمكن الاعتماد عليه بتاتًا لإثبات وجود تعددية إستيمولوجية دينية، فحتى لو تنزّلنا وقبلنا بالفينومينولوجيا التاريخية للدين، ففي هذه الحالة إذا اعتبر أحدهم (أ) جوهرًا للدين وادعى الآخر أن (ب) هو جوهره، حينئذ لا يمكن إطلاقًا القول بصوابهما معًا

واعتبارهما أمرين حقيقيين، فالأول يعتبر (أ) جوهرًا ويدّعي أنّ (ب) قشر، بينما الثاني يعتقد بعكس ذلك تمامًا؛ لذا هل من المنطقيّ هنا ادّعاء أنّ (أ) جوهرٌ للدين وفي الحين ذاته قشرٌ له؟!!

* نتيجة البحث اتّضح لنا من مجمل ما ذكر عقم كافة النظريات التحليلية التي أشرنا إليها في إثبات وجود تعددية إبستمولوجية، فثمة إشكاليات ترد على كلّ واحدةٍ منها؛ لذا يمكن اعتبار الرأي القائل بوجود تعددية دينية اعتراضًا صريحًا على الحكم القطعيّ القائل باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

يمكن تقسيم أساليب تشخيص المعرفة إلى نوعين، بنيويّ وظاهريّ، وتبعًا لذلك يمكن التفكيك بين مختلف المعارف وتعددها، وفي مقابل ذلك بالإمكان أن ترتبط التعددية بنطاق إبستمولوجيّ معين.

توجد ثلاثة عوامل أساسية تعدّ سببًا للتعددية الإبستمولوجية وحدث اختلافات على الصعيد المعرفي، وهي:

(١) اختلاف في ذات المضمار الإبستمولوجي.

(٢) اختلاف في الأساليب البنيوية.

(٣) اختلاف في الأساليب الظاهرية.

إحدى المسائل الجديرة بالذكر على صعيد الاختلاف الإبستمولوجي هي أنّه إذا لم يكن ثمة اختلاف في الأساليب البنيوية والظاهرية، ففي هذه الحالة لا مجال للبحث والتحليل حول المبادئ الميتودولوجية، بل لا بدّ من تقييد الحوار في ذات النطاق الإبستمولوجي. وعلى سبيل المثال لو حدث اختلاف بين فقيهين من فقهاء الشيعة حول إحدى المسائل الفقهية، فينبغي لهما عندئذ تقييد النقاش بينهما في نطاق هذه المسألة إذا كانا متفقين على الأساليب البنيوية والظاهرية لها، لكن إذا كان اختلافهما في الأسلوب الظاهريّ فيجب حينها تركيز موضوع البحث على ظاهر المسألة.

وأما الاختلاف الحاصل بين فقيهين في فتويين مختلفتين، فهو لا يرتبط بمسألة معينة أو بأسلوب بنيويّ على نحو التحديد، بل ذو ارتباط بأساليب ظاهرية، فعلى سبيل المثال قد يرى أحد الفقهاء أنّ مراسلات ابن أبي عمير غير معتبرة، في حين يعتقد غيره بحجّيتها.

لا شكّ في أنّ الاختلاف في الفتاوى سببه وجود اختلاف منهجيّ بين الرواة، وأحيانًا قد يكون هذا الاختلاف وتعدّد الآراء وتضاربها بسبب الأساليب البنيوية؛ لذا يجب في هذه الحالة الرجوع

إلى مستهلّ موضوع البحث بغية طرح رؤية مشتركة.

في الكثير من الأحيان تتعدّد آراء العلماء، لكنّهم ضمن حوارهم ونقاشهم يعتمدون على مواضيع ظاهريّة، في حين أنّ الاختلاف في حقيقته بنيويّ، وفي هذه الحالة لا بدّ من أن يستهلّ موضوع البحث من نقطة البداية في هذا الاختلاف؛ ويرى بعض الباحثين أنّ أفضل وأبسط وسيلة يمكن الاعتماد عليها في هذا المضمار هي التعددية الإستيمولوجية، فهي الأنجع من غيرها لحلّ الاختلاف الحاصل، لكنّ هذا الرأي ليس صائباً، بداعي أنّ هذه التعددية مجرد وسيلة لبيان واقع الموضوع، وليست حلاً جذرياً، بل الحلّ الأنجع هو تتبّع جذور الخلاف الفكريّ وتشخيص مكانه ثمّ وضع حلّ مناسب له.

المصادر والمراجع

١. إدغار موران، روش ٣ (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة علي إسلامي، بدون تأريخ طبع.
٢. بابك أحمدي، ساختار و تاويل متن (باللغة الفارسيّة)، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات "مركز"، ٢٠٠٩م.
٣. عبد الحسين خسرو بناه، كلام جديد (باللغة الفارسيّة)، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات معهد الدراسات والأبحاث الثقافيّة، ٢٠٠٤م.
٤. جعفر السبحاني، بلوراليزم ديني يا كثر كرائي (باللغة الفارسيّة)، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، منشورات مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠٠٢م.
٥. ديفيد كوزنيس هوي، حلقة انتقادي (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة مراد فرهاد بور، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات «روشنكران» ومعهد الدراسات النسائيّة، ٢٠٠٦م.
٦. يوستوس هارتناك، نظريه معرفت در فلسفه كانت (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة غلام علي حداد عادل، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات «فكر روز»، ٢٠٠٦م.

التعددية الدينية بوصفها إيديولوجيا زائفة

هشاشة المفهوم وتهافت التطبيق

علا عبد الله خطيب محمد [*]

تحاول هذه الدراسة أن تجيب على هذه الأسئلة المحورية مُبيِّنةً أنَّ التعددية الدينية ليست بحثاً في انتفاء حرية المعنى وتفكيك مركزية الطريق إلى الله، كما يراها بعض الباحثين، رافضةً فكرة قولبة الدين الهيكلية بوصفها فكرة متعالية غامضة يمكن أن تنكشف وتتجلى في تعبيرات أو انعكاسات مختلفة خلال مسيرة التاريخ.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في بيان مدى هشاشة المضمون الإيديولوجي النوعي لمفهوم التعددية الدينية أمام عملية التفكيك النقدي لمضمونه وبيان مدى زائفة تقديمه بوصفه دعوة للتسامح وسبيلاً للتعايش السلمي مع الآخر. كذلك تعمل هذه الدراسة على بيان الأسس التي بُنيت عليها قضية التعددية الدينية لنقد النظرية برمتها وبيان زيفها. وبيان عظمة الدين الإسلامي في نشر قيم التسامح الديني بعيداً عن تلك النظرية الملتبسة التي مازال ينخدع ببريق ظاهرها كثير من الباحثين في البلاد الإسلامية والعربية.

«المحرر»

ليست التعددية الدينية بحثاً عن إمكانية العيش سوياً أو تحجيم التعصب بين أتباع الديانات المختلفة رغم تلاحمها الظاهري مع المفاهيم الفلسفية العميقة التي تركز في جوهرها على تقبُّل الآخر المختلف عني عقدياً، والتمايز عني دينياً ولاهوتياً. وإنما هي قضية نوعية من قضايا فلسفة الدين تقدم محتوى معين، ينطلق من افتراض إمكانية البحث في تعدد مصادر الحقيقة، وتنوع سبل الهداية، ووفرة القداسة وعمومها. ويتبلور مفهوم التعددية الدينية عبر مجموعة من الأسئلة المحورية التي تعبر عن طبيعتها الخاصة، من قبيل: هل الأديان صور متنوعة لحقيقة الله الواحدة؟ بمعنى هل أن ثمة حقيقة تتعدد السبل إليها تبعاً لتعدد الأديان وتنوعها، ومن ثم يكون الكل مشمولاً

بالنجاهة والخلاص؟ أم أن ثمة ديانة واحدة حقة ومن لا يعتنقها لا أمل له بالنجاهة الأخرى؟ وهل التعددية تعني تشابه الأديان وتمائلها الباطني رغم الاختلاف الظاهري؟ وهل التعددية الدينية تعتمد أدياناً بعينها وتهمل أدياناً أخرى ترى أنها غير جديرة بأن تدخل في نطاق الأديان المتساوية من حيث قيمتها المقدسة؟ أم أن كل الأديان من منظور التعددية الدينية تحمل الجزء نفسه من الحقيقة؟ وهل تعدد الرسل والأنبياء واختلاف رسائلهم وكتبهم المقدسة دليل إلهي على مشروعية التعددية الدينية؟

أولاً- المقصود بالتعددية الدينية

التعددية في اللغة تعني الكثرة، وهي نقيض الأحادية. وتعد الشيء أي صار ذا عدد، فالعدد هو الكمية المتألفة من الوحدات، فيختص بالتعدد في ذاته، وعلى هذا فالواحد ليس بعدد، لأنه غير مُتعدد؛ إذ التعددية الكثرة^[١]. وفي لسان العرب: العدد هو الكثرة. يُقال إنهم لذو عدد وقبص. وأعدّه أي أكثره عدةً وأتمه وأشدّه استعداداً. وهم يتعدّون ويتعدّدون على عدد كذا أي يزيدون عليه في العدد، وعدّ الدراهم وغيرها عدّاً وتعداداً: حسبها وأحصاها. وتعدّد تنوع وصار ذا عدد^[٢]. والتعددية: اسم مؤنث منسوب إلى تعدد. مصدر صناعي مثل «التعددية الثقافية»^[٣].

أمّا من جهة الاصطلاح فإن مصطلح التعددية يشير إلى «نزعة فلسفية ترمي إلى تفسير الوجود، والمعرفة، والسلوك في ضوء مبادئ متعددة، وتُقابل الواحدية والثنائية»^[٤]. والتعددية مذهب فلسفي معروف في الحضارة الغربية منذ اليونان، الذين ذهبوا إلى القول بالتعدد في شتى المجالات: تعدد الأصول، وتعدد النفوس، وتعدد الحقائق، وتعدد الآلهة، وتعدد الغايات، وتعدد معاني الألفاظ، وتعدد القيم.

أمّا المقصود بالتعددية الدينية كمفهوم فلسفي محدد، فهو يعني «ضرورة الاعتراف المعرفي- وليس فقط الاجتماعي والأخلاقي- بكافة الأديان والمذاهب، وإعطاء المعذورية للمؤمنين بها، وبالتالي عدلت من مفهوم النجاهة الذي كان يعني في الماضي حصر الخلاص في طائفة دينية واحدة

[١]- ابوالفيض محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الهداية، ج ١، د.ت، ص ٣٥٣.

[٢]- ابن منظور الافريقي المصري، لسان العرب، المجلد الثالث، تحقيق جملة من المحققين، بيروت، دار صادر، د.ت، ص ٢٨٢ وما بعدها.

[٣]- احمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ٢، القاهرة، عالم الكتب، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٤٦٤.

[٤]- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص ٤٨.

بحيث صار أكثر شمولاً واتساعاً، ليشمل أكثرية أبناء الديانات والمذاهب، كما عدلت من مفهوم التعايش من مجرد كونه ضرورة مرحلية إلى حاجة إنسانية ثابتة»^[١].

أي أنّ التعددية الدينية نظرية فلسفية تعتقد بأصالة تنوع الأديان، والاعتقاد بتشابهها وتساويها من حيث إنهما جميعاً حقّ، أو جميعاً باطل، أو جميعاً لا تخلو من شوائب، أو من حيث إنّ الدين الحقّ غير معلوم أساساً، أو أنّه أحياناً لا حقيقة له في نفس الأمر! ولذا، فالذي يؤمن بأيّ دين لا يعتقد في الحقيقة بالتعددية أبداً؛ لأنّ الإيمان لا يتلاءم مع النسبية والشك، أو مع بطلان متعلّقه^[٢].

في حين يرى بعض الباحثين أنّ التعددية الدينية مصطلح يتضمّن خاصية رئيسة هي الحرص على تطبيق حقّ المواطنة في صورته الكبرى؛ لأنّ هذه الخاصية تنطوي على أمرين: الاعتراف بتعدّد المعتقد داخل وطن ما، والتعايش السلمي بين أصحاب هذه المعتقدات مع احتفاظ كلّ منهم بخصائصه العقدية، وعلى هذا فإنّ مصطلح التعددية السائد المتداول، يقصد به تلك التصوّرات والمناهج الغربية المعاصرة لتفسير وتنظيم مشكلة التنوع والتباين في المجتمعات البشرية^[٣].

ومن أشهر التعريفات الغربية للتعددية الدينية والتي تضع المعالم الرئيسة للمفهوم تعريف جون هيغ John Harwood Hick (١٩٢٢-٢٠١٢)^[٤]. لها، حيث يقول: «إنّ التعددية الدينية هي وجهة النظر القائلة إنّ الأديان العالمية الكبرى، إنّما هي بمثابة تصوّرات وأفهام عن الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، واستجابات مختلفة للحقيقة النهائية المطلقة، أو الذات العليا من خلال ثقافات الناس المختلفة، وأن تحوّل الوجود الإنسانيّ من محوريات الذات إلى محوريات الحقيقة يحدث في كلّ الأديان بنسب متساوية»^[٥].

[١]- حيدر حب الله، التعددية الدينية- نظرة في المذهب البلورالي، بيروت، الغدير للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٣٤.
[٢]- انظر: علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ١٨٣-١٨٧.

[٣]- محروس محمّد محروس، التعددية الدينية - رؤية نقدية، مجلة جامعة طيبة: للآداب والعلوم الإنسانية، السنة السادسة، العدد ١٢، ١٤٣٨ هـ، ص ٤١٨.

[٤]- يعد جون هيغ من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين نادوا بالتعددية الدينية، وهو فيلسوف إنجليزيّ استدعي للقتال في الحرب العالمية الثانية، لكنه رفض القتال لأسباب أخلاقية وتطوّع في وحدة إسعاف الأصدقاء (الكواكرز). عاد إلى أذربية بعد الحرب وانجذب إلى فلسفة كانط، واهتمّ اهتماماً فائقاً بفلسفة الدين حتى صار أحد أهمّ الأعلام المعاصرين في هذا التخصص، فمن وظائفه الأكاديمية أستاذ (دانفورت) الفخريّ لفلسفة الدين في جامعة كليرمونت للخريجين في كاليفورنيا، وأستاذ اللاهوت الفخريّ في جامعة برمنجهام، وكان نائب رئيس الجمعية البريطانية لفلسفة الدين، ونائب رئيس الكونغرس العالميّ للأديان. وقد ترجمت مؤلفاته إلى ١٧ لغة، ومن أشهرها: (الإيمان والمعرفة ١٩٥٧، الشر وإله الحب ٢٠٠٧، الموت والحياة الأبدية ١٩٧٦، تفسير الدين ٢٠٠٤، استعارة الله المتجسّد ٢٠٠٥).

[٥]- محروس محمّد محروس، التعددية الدينية - رؤية نقدية، ص ٤٢٠.

ونستنتج من هذا التعريف الذي قدّمه جون هيغ عدّة استنتاجات مهمّة في تحديد مفهوم التعدّديّة الدنيّة، لعلّ أهمّها:

١. توجد حقيقة إلهيّة خفيّة عليا واحدة لا يحيط بها دين بعينه، ولا تدركها الأبصار أو البصائر، وتتجاوز أيّ نعت أو توصيف.

٢. الأديان العالميّة الكبرى يعبر كلّ منها عن جانب من جوانب الحقيقة الإلهيّة.

٣. تحوّل الوجود الإنسانيّ من محوريّة الذات إلى محوريّة الحقيقة يحدث في كلّ الأديان بنسب متساوية.

٤. ومن ثمّ، ينبغي أن لا يتعصب أحدٌ لدينه؛ لأنّ دينه يحمل مثل غيره جزءاً من الحقيقة الإلهيّة الخفيّة.

٥. كلّ الأديان الكبرى تتساوى فيما بينها في الحصول على جزء من الحقيقة الإلهيّة الخفيّة.

ومن ثمّ يؤكّد جون هيغ على التعدّديّة الدنيّة في العديد من كتبه ومؤلفاته وفي كثير من محاوراته المكتوبة مؤكّداً من خلالها على أنّه ليس ثمة ديانة واحدة، بل توجد تعدّديّة من ديانات العالم الكبرى^[١]. ويدلّل هيغ على رؤيته هذه بقوله: إنّ الأديان تعبد كائنات إلهيّة واحدة ولا متناهية في غناه وكماله، ويتجاوز قدرتنا على إدراكه أو الإحاطة بأوصافه الحقيقيّة. فاختلاف الأديان في تسمية الكائن الإلهيّ الأسمى وتوصيفه لا يعكس اختلاف الحقيقة الإلهيّة، موضوع العبادة والاختبار والتجربة الروحيّة، بل يعكس اختلاف البشر في لغة التعبير وأنماط الفهم، ومبادئ الإدراك، التي توطّرها الشروط الثقافيّة والبنى العلائقيّة السائدة في كلّ تكوين مجتمعيّ وكلّ بيئة حضاريّة. ومن ثمّ تكون الأديان العظمى في العالم استجابات مختلفة لذات الحقيقة المتعالية المحتجبة بذاتها عن أيّ إدراك بشريّ. فالاختلاف في التعبير هو اختلاف في التجربة وفي طبيعة العلاقة مع المتعالي، وليس اختلافاً في ذات الحقيقة الإلهيّة الواحدة، التي تتفق جميع الأديان على واقعيتها رغم الاختلاف في تسميتها أو الإشارة إليها^[٢].

وهذا هو الاستنتاج الذي يبني عليه جون هيغ فرضيته المعرفيّة واللاهوتيّة حول التعدّديّة الدنيّة، أي التي تنطلق من الناس الذين يعبدون المعبود نفسه، على الرغم من إشاراتهم إليه بإشارات

[1]- John Hick, Dialogues in the Philosophy of Religion, Palgrave, First publish, New York, 2001, p. VII.

[2]- نقلاً عن وجيه قانصو، التعدّديّة الدنيّة عند جون هيغ- المرتكزات المعرفيّة واللاهوتيّة، بيروت، الدار العربيّة للعلوم- ناشرون/ المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٦٩.

مختلفة، هو كائن يفوق الوصف، وهو وراء كل التسميات وكل التجارب، ومهما قيل فيه، فهو أكبر من أن يُوصف، وإنما يمكن تسميته بالحق في ذاته^[١].

وجون هيغ هنا متأثر برؤية سلفه فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٤)^[٢]. الذي يرى أن الدين لبّ وقشور، أما اللبّ فهو الانسلاخ عن الذات والعروج إلى الله، أما القشور فهي كافة التعاليم والأحكام والطقوس والشعائر التي يقوم بها المتديّنون بأيّ دين. ويرى أنّ وظيفة القشور هي المحافظة على اللبّ؛ ولذلك علينا أن نحافظ على الجوهر الذي هو الهدف الأسمى للدين، أما القشور فيجب أن لا نتمسك بها بصورة قطعية مطلقة فتحوّل إلى جوهر، فهي مرنة مطّاطة همّهما الأوّل والأخير المحافظة على جوهر الدين، والذي هو واحد في الأديان كلّها مهما اختلفت القشور.

ومن ثم يرى جون هيغ أنّ قبول التعددية الدينية اليوم أمر لا مفرّ منه، وخاصة في المجتمعات التي تتميز بتعدد الثقافات، فالتعددية الدينية تعكس تجربة جديدة وصعبة بالنسبة لمعظم الناس، وخاصة من المسيحيين البريطانيين، وأن ما يطلبه الوضع الجديد ممّا هو إلا امتداد إضافي للتسامح الذي تمّ تطويره في الحياة الدينية والمدنية البريطانية منذ أواخر القرن السابع عشر^[٣]. بما أثاره من شكوك في الدوغماتيقية الدينية؛ وبما شهد ذلك العصر من عوامل اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية التي أكّدت على ضرورة التسامح كمطلب للواقع الأوروبي على مستوى النظر والممارسة العملية؛ حيث دعا جون لوك John Locke (١٦٣٢-١٧٠٤) الفيلسوف الإنكليزي الأشهر في ذلك العصر، إلى التسامح الديني تحت شعار «عش ودع الآخرين يعيشون»، مستنداً إلى نظرية في المعرفة ترى أنّ كلّ فهم للحقيقة هو فهم إنساني، وليس في إمكان أحد أن يفرض فهمه على أحد. مما لزم عن رأيه وجوب التسامح الديني والتخلي عن ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، مما جعله يهاجم أهل الحمية

[١]- نقلاً عن وجيه قانصو، التعددية الدينية عند جون هيغ- المراكز المعرفية واللاهوتية، بيروت، الدار العربية للعلوم- ناشرون/ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ص ٦٩.

[٢]- فريدريك شلايرماخر: فيلسوف ولاهوتي ألماني عاش بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عني بموضوع التعددية الدينية وكان أكثر المؤثرين في جون هيغ، اعتبر الدين مسألة شخصية وخاصة، ذاع صيته عقب تأليفه كتاب «عن الدين - خطابات لمحتقره من المثقفين» ١٧٩٩م، الذي أثار سجالات واسعة ومؤاخذات وتساؤلات جمّة أجاب عنها شلايرماخر في كتاب «مناجاة النفس» ١٨٠٠م، قام بالتعاون مع شليغل بترجمة آثار أفلاطون ثم استكملها بمفرده في خمس مجلدات. ترك عدّة مؤلفات منها: الإيمان المسيحي طبقاً لمبادئ الكنيسة الإنجيلية، الأخلاق الفلسفية، دروس في علم الجمال.

[3]- John Hick, God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism, The Macmillan Press LTD, London, First Published, 1980, p.28.

الذين كانوا يعتبرون رؤيتهم للدين هي الحقّ المطلق^[١]، مرتباً أنّ الله لم يكلف أيّ إنسان في أن يفرض على أيّ إنسان ديناً بعينه^[٢].

ويعدّ جون هيغ التطوّرات التي شهدتها العقود الأخيرة والتي شهدت مزيداً من التواصل والتحاوّر بين المسيحيين وأتباع الديانات الأخرى، وكذلك بين القادة الدينيين أو المندوبين عنهم، وبين رجال دين آخرين في أديان أخرى مختلفة أمراً مهماً في تفعيل متطلبات التعددية الدينية. ومن ناحية أخرى يرى القس الإنكليزيّ بريان ليزلي هبليثويت Brian Leslie Hebblethwaite (١٩٣٩-؟)^[٣] أنّ نموّ الميليشيات المسلّحة في العالم الإسلاميّ، وتصاعد القومية اليهودية الصهيونية، وإحياء المسيحية الصربية القومية، والقومية الهندوسية في الهند. لا شك أنّ هذه الأمثلة الأربعة على سبيل المثال لا الحصر تشير إلى تطوّرات ذات أهميّة قصوى تجعل الناس يدركون مخاطر الصراع بين الأديان، ومن ثم يرون ضرورة السلام والتعاون بين الأديان^[٤]، وضرورة سيادة التقبّل التام لمصطلح التعددية الدينية كمفهوم نوعيّ.

والحقيقة -من وجهة نظرنا- أنّ هذا التصوّر الذي يقدّمه شلايرماخر ومن بعده جون هيغ وهبليثويت للتعددية الدينية يخرجها عن هدفها الأسمى الذي رسموه لها، والذي ينشد التعايش السلميّ، وحقّ الآخر في الحرية الدينية، وعدم التفتيش في صدور الناس، وحرية العبادة والاعتقاد، وعدم امتلاك الحقيقة المطلقة، وحقّ الاختلاف، وعدم اقضاء الآخر، وتفعيل مبدأ المواطنة... إلخ، ويحيلها إلى مصطلح مفنّخ يذيب الخصوصيات الدينية، ويرى أنّ كافة الطقوس والشعائر وسائر التعاليم الدينية ما هي إلاّ تصوّرات بشرية محضّة، الأمر الذي يؤديّ إلى سلب اليقين الدينيّ من قلوب المتديّنين وأفئدتهم، والخوض في شكوك وريب مطلقة تنتهي بترك الدين بصورة نهائية.

[١]- فريال حسن خليفة، الفلسفة والتسامح والبيئة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٦، ص٣٩-٤٠.

[٢]- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٢٤.

[٣]- وُلد القس بريان ليزلي هبليثويت في بريستول عام ١٩٣٩ لأب يشغل منصب عمدة المدينة، تخرّج في جامعة أوكسفورد، ورُسم في الكهنوت بكنيسة إنجلترا عام ١٩٦٦، وعمل محاضراً لفلسفة الدين في كلية اللاهوت بكامبردج من ١٩٧٣ حتى ١٩٩٩. ومن أشهر مؤلفاته: الشر والمعاناة والدين (١٩٧٦)، مشاكل اللاهوت (١٩٨٠)، كفاية الأخلاق المسيحية (١٩٨١)، الأمل المسيحيّ (١٩٨٤)، محيط الحقيقة: دفاع عن الإيمان الموضوعيّ (١٩٨٨)، جوهر المسيحية (١٩٩٦)، الأخلاق والدين في عصر التعددية (١٩٩٧)، اللاهوت الفلسفيّ والعقيدة المسيحية (٢٠٠٤)، دفاعاً عن المسيحية (٢٠٠٥)، شارك جون هيغ في تحرير كتاب : المسيحية والأديان الأخرى (١٩٨٠).

[4]- Brian Hebblethwaite, Christianity and other Religions: Selected Readings, one world, Oxford, 2001, (Intrudction.pp.1 -2).

كما أنّ التعددية الدينية كما يقدمها جون هيغ و كارل رانر Karl Rahner (١٩٠٤-١٩٨٤)^[١] تضع الأديان جميعها في خانة واحدة، وتعتقد بتشابهها وتساويها من حيث إنّها جميعاً حق، أو جميعاً باطلة، أو جميعاً لا تخلو من شوائب. أو أنّها ترى أنّ الدين الحق غير معلوم أساساً أو أنّه لا حقيقة له، وهذا ما لا يقبله صاحب أيّ دين وإلاّ ما كان ثمة مبرر لاعتناق ديناً ما دون غيره ما دامت كلّ الأديان تعبر عن حقيقة واحدة، وهي متساوية مهما اختلفت قشورها^[٢].

ويدافع كارل رانر عن هذه الفكرة دفاعاً مستميتاً في كتابه «المسيحيون المجهولون»؛ وهم أولئك الذين لم يسمعوا أو يعرفوا إنجيل المسيح أو كنيسته، ولكنهم مع ذلك يطلبون الله بقلب صادق، وبدافع من النعمة. يحاولون من خلال أفعالهم تنفيذ إرادة الله كما يعرفونها من خلال إملاءات ضميرهم، فهؤلاء يمكنهم تحقيق الخلاص الأبدي، ومن ثم يرفض رانر الخلاص التاريخي، فيقول: «إنّ جوهر النعم الموجود دائماً، في كلّ مكان، لا يجعل تاريخ الخلاص يتوقّف على كونه خلاصاً تاريخياً فحسب»^[٣]. ومن ثمّ تفتح كريستولوجيا رانر المتسامية أفقاً آخر يضمّ الأديان الأخرى غير المسيحية. حيث إنّهُ إمّا أن «يصبح الورع «صوفيّاً» لدى مسيحيّ المستقبل ونابعاً من تجربة شخصية أو لا يكون شيئاً على الإطلاق»^[٤].

كذلك هي التجربة الدينية عند جون هيغ هي التي تجعل المعتقد الدينيّ عقلياً وانطلاقاً من هذه التجربة من خلال بعدها العقلانيّ يحاول هيغ تلمس المشتركات بين الأديان، فيرى أنّ المسيحيين ليسوا أوفر حظاً من غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في تجسيد الإيمان واستيعاب مفهوم البراءة. هنا يعتقد هيغ أنّ المسيحية ليست على تضاد مع أتباع الديانات الأخرى في العالم؛ إذ يقفون على قدم المساواة، بمقدار ما يتعلّق الأمر بفهمهم لفكر البراءة في معتقداتهم الدينية، والتي يطرحها على أنها نابعة من التجربة الدينية وتقف على أرضيتها.

[١]- كارل رانر: كاهن وعالم لاهوت يسوعي ألمانيّ، عمل أستاذاً للاهوت والفلسفة بجامعة إنسبروك بعد الحرب العالمية الثانية، وعمل أستاذاً للمسيحية وفلسفة الدين في جامعة ميونيخ ما بين عامي ١٩٦٤ - ١٩٦٧، بعد ذلك تمّ تعيينه أستاذاً كرسيّ اللاهوت العقائديّ في كلية اللاهوت الكاثوليكية في جامعة مونستر ومكث به حتى تقاعده عام ١٩٧١، ثم عمل كاتباً ومحاضراً نشطاً، كتب ونشر العديد من المقالات التي لاقت رواجاً كبيراً. وهو من أنصار «التعددية الدينية» و«وحدة الكنيسة في الكاثوليكية»، ومن أهمّ أعماله: التحقيقات اللاهوتية، المسيحيون المجهولون.

[٢]- غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٠ هـ/٢٠١٩، ص ١٥٤.

[3]- Karl Rahner, *Meditations on the Sacraments*, Seabury press, New York, 1977, Introduction, p. xi.

[4]- Karl Rahner, *Christian Living Formerly and Today*”, *Theological Investigations*, Vol. 7, trans. David Bourke, New York: Herder and Herder, 1971, p. 15.

ولذلك يمكننا القول بدايةً في تهافت التعددية الدينية إنها لا تتوافق بأي شكل من الأشكال مع المسلّمات والمُحكّمات الدينية لأيّ دين؛ إذ كيف يكون الاختلاف بين المسلم والبوذي اختلافًا بين الحقّ والحقّ؟! أو اختلافًا على مستوى القشور وليس اختلافًا بين الحقّ والباطل؟! فكيف يستوي الاعتقاد بوجود الله الواحد الأحد عند المسلم مع عدم الإيمان بوجود إله عند البوذي؟! وكيف يستوي القول بوحداية الله المطلقة عند المسلم والقول بالثالوث في المسيحية، رغم أنّهما (أي الإسلام والمسيحية) من الأديان السماوية؟! وكيف يمكن اعتبار هذه الاختلافات اختلافات قشريّة متنوّعة للّب واحد وحقيقة واحدة؟!

ومثل هذه الأسئلة هي ما جعلت جون هيغ فيلسوف التعددية الدينية الأوّل يبدو مضطربًا متناقضًا، فهو يبدو بالفعل من دعاة النزعة النسبية أحيانًا والعدمية أحيانًا أخرى رغم تصريحه بمعارضته لهما، كما بدا عاجزًا عن الإجابة غير المتناقضة في كثير من الأحيان وذلك في ردوده على أسئلة طُرحت عليه في حوار له مع الشيخ علي أكبر رشاد بتاريخ ١٣ كانون الأول (ديسمبر) لعام ٢٠٠٢ على هامش مؤتمر عُقد في جامعة برمنجهام البريطانية^[١].

ومن ثمّ تبدو التعددية الدينية متناقضة تنطوي على بوادر دمارها؛ إذ يصبح الإيمان بدين معين لغوًا وعبثًا، والعمل انطلاقًا من شريعة محدّدة لهوًا ولعبًا، إذ إنّها تنفي الواقع الموضوعي للتعليمات الدينية. وهنا يتساءل علي أكبر رشاد كيف يمكن أن تكون الاعتقادات المتباينة والمتباعدة من قبيل «إنكار وجود الله، وعبادة الله» و«التوحيد، والاعتقاد بالثنوية أو الثالوث» و«الاعتقاد بالمعاد، والقول بالتناسخ» و«التزيه، والتشبيه والتعطيل» و«الجبر والتفويض، والاختيار» و«العقلانية والنصيّة» ومئات القضايا الأخرى المتشعبة، المقولة والمفترضة، المعقولة وغير المعقولة، كلّها اعتقادات مُنجية وجمالية للسعادة!^[٢]. إذ كيف تؤدّي كلّ الطرق المتناقضة الاتجاه إلى مدينة واحدة؟!

ثانياً: التعددية الدينية وأكذوبة السلام المجتمعي والعيش سويًا

من أهمّ المبررات والمرتكزات التي يركّز عليها مفهوم التعددية الدينية هو أنه دعوة إلى تجاوز الاحتراب المجتمعي، وضرورة لقبول الآخر، وإتاحة الفرصة كاملة لأبناء الأمة الواحدة أو الأمم المختلفة للعيش سويًا، فيعيش أتباع الديانات المختلفة مع بعضهم حياةً مسالمة، ولا يكون ثمة

[١]- انظر: علي أكبر رشاد، البلورية الدينية وتحدي المعيار، حوار مع البروفيسور جون هيغ، ضمن كتاب فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ١٨٣-١٨٧.
[٢]- علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، ص ١٧٢.

مبرر لتزكية الخطاب الداعي إلى التقاتل بحجة الخلاص أو الولاء للدين.

وقد ذهب كثير من الباحثين إلى تأكيد هذا الرأي، وخاصة في ثقافتنا العربية الإسلامية، الذين ارتأوا أن «جوهر الدين يقوم على بحث الإنسان عن حقيقة عظمى وراء هذا الوجود يشعر بشوق إلى بلوغها وإرضائها. ومن ثم، فإنه ليس لأتباع دين بعينه ادعاء أن دينهم يحتكر تلك الحقيقة دون غيرهم من أتباع الأديان. وإذا كان أساس التدين مركزاً في النفس البشرية، ويمثل حاجة عميقة وأصلية، فإن لأتباع كل دين أو عقيدة نصيبهم من الاجتهاد في بلوغ الحقيقة وابتغائها، وأن اختلاف طرق الولوج إلى الغاية الدينية لا يعني عدم التقائها جميعاً في النهايات العظمى والمقاصد الكبرى»^[١].

وبناءً عليه، يرى أنصار التعددية الدينية أن مساحة الاتفاق بين الأديان في أمهات الأفكار عصبية على الإنكار، خلافاً للطقوس والأحكام العملية التي يمثل الاختلاف فيها تنوعاً محموداً يجعل الطواف حول الآخر مهماً لبلوغ أشواق الذات، ويحقق مناط التعارف في أعماق معانيه. ومن ثم يرى هؤلاء الباحثين أن للتعددية الدينية بُعداً اجتماعياً يقوم على احترام معتقدات الآخرين وحقهم في الإيمان وفقاً لتلك المعتقدات، والعيش معهم بسلام، واحترام الأديان الأخرى والاعتراف بها على المستوى الاجتماعي يؤكد مشروعية التعدد وحقوق أتباع الأديان في ممارسة تعاليمهم والمشاركة في تسيير شؤون المجتمع^[٢].

ومن ثم لا يبقى مع التعددية الدينية من منظور أنصارها أي دين من الممكن أن يكون مركزاً حصرياً كبديل أوحد للخلاص والانعقافية، بل تصبح أديان الكون برمتها استجابات متعددة ومتنوعة لحقيقة لاهوتية سمحة واحدة. فيظنون (أنصار التعددية الدينية) أنهم بذلك يفتحون أبواب السماء أمام الفضلاء من كل الديانات من الذين انتهجوا حياة مخلصمة مفعمة بالقيم المستقيمة أو مبنية على الاستقامة، وهم الذين يطلق عليهم كارل رانر مسمى «المسيحيين المجهولين» الذين يدخلون الجنة بصرف النظر عن العرق أو اللون أو المعتقد، شريطة أن يجتاز

[١]- عدنان المقراني - عامر الحافي، التعددية الدينية من منظور قرآني - قراءة تأسيسية، بحث محكم منشور على موقع مؤمنون بلا حدود، ص ٤. على الموقع الإلكتروني التالي:

تم الدخول عليه في <https://www.mominoun.com/pdf103-2019//Al%20Taadodiae%20Al%20Dinia.pdf> 2021/8/15.

[٢]- عدنان المقراني - عامر الحافي، التعددية الدينية من منظور قرآني - قراءة تأسيسية، ص ٤.

الشخص مرحلة العبور أو الانتقال من مركزية الحقيقة مع أداء أشياء بسيطة من التعاليم الدينية^[1]. وأرى أن مفهوم التعددية الدينية قد بدا عند أنصاره بهذا المنظور؛ لأنهم نظروا إلى الدين لا كوحدة متماسكة من منظومة عقائد ورؤى مقدسة نزلت من مصدر متعال مقدس خبير عليم بشؤون البشر وما ينفعهم، وإنما نظرت إلى الدين كظاهرة اجتماعية تاريخية وجغرافية؛ ومن ذلك ما ذهب إليه الطبيب والفيلسوف الكندي ويلفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith (1916-2000)^[2]، المهتم بمقارنة الأديان الذي يقول في كتابه «معنى الدين وغايته The Meaning and End of Religion»: «إن ما نُسَمِّيه ونُمَيِّزه كدين، هو وحدة تجريبية يمكن تعقب وقائعها في التاريخ، ويمكن تحديدها جغرافياً. إن ما يُسمى ديناً، كالإسلام والمسيحية والبوذية، هو مجرد ظاهرة بشرية أو مجموعة موجودات بشرية ذات تاريخ خاص»^[3]؛ إذ يرفض كانتويل كل ما عدا الله والبشر كمفاهيم حقيقية، وكل ما عدا ذلك هي مفاهيم تجريدية أو صفات^[4]. ومن ثم يرى كانتويل أنه بدلاً من التفكير في الأديان كأنساق مغلقة، علينا النظر إلى حياة البشر الدينية كدينامية مستمرة ومتحركة، تمر من وقت لآخر باختلالات واضطرابات ذات طبيعة خلقة، فتقيم حقول قوة جديدة وتقدم نظم علاقات معقدة، من الانجذاب والنفور والاستيعاب والمقاومة وإعادة البناء والدعم. هذه الاختلالات الرئيسة هي الحركات الدينية الإبداعية في التاريخ البشري، والتي يتم من خلالها بناء التقاليد الدينية، فما نسميه مسيحية وإسلام وهندوسية وبوذية، هو نتاج ثقافي تراكم وتبلور داخل تفاعلات حضارية وبيئة خاصة، أي هي تقاليد وعلاقات تطورت عبر تفاعل معقد بين عوامل دينية وغير دينية داخل مجال اجتماعي أو حضاري محدد، فالأفكار المسيحية مثلاً، تشكلت ضمن الإطار الفكري الذي وفرته الفلسفة اليونانية، كما أن الكنيسة المسيحية تم بناؤها وقولبتها كمؤسسة من قبل الإمبراطورية الرومانية ومن خلال نظامها القانوني، كذلك فإن العقل الكاثوليكي يعكس شيئاً من الطبع اللاتيني الشرق أوسطي، في حين يعكس العقل البروتستانتي شيئاً من الطبع الألماني. فالحياة والتقاليد المسيحية ليست سوى انعكاس وتجل للحياة الغربية

[1] (Karl Rahner, Christianity and the Non-Christian Religions, John Hick and Brian Hebblethwaite, eds, Christianity and other Religions: Selected Readings, One world, Oxford, 2001, pp.1938-.

[2] - ويلفريد كانتويل سميث طبيب وفيلسوف كندي، أولى اهتماماً كبيراً لمقارنة الأديان، درس في كامبريدج ودرس في العديد من الجامعات بما في ذلك جامعة هارفارد (حيث أدار مركز دراسة أديان العالم). كما عمل بجامعة ماكجيل MacGill وأسس بها معهداً للدراسات الإسلامية عُرف بمعهد جامعة ماكجيل للدراسات الإسلامية، رغم كونه مسيحياً مؤمناً. من أشهر مؤلفاته: «معنى الدين وغايته» و«مقارنة الأديان».

[3]- Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion, Minneapolis: Fortress Press, 1991.(Introduction) p. V-VI.

[4]- Ibid,p.327.

نفسها في التاريخ. وعلى المنوال نفسه يمكن الحديث عن التقاليد الدينية الأخرى في العالم^[١]. أي أنّ الدين عند كانتويل ليس جوهرًا بمعنى أنّه ليس مجرد أفكار المؤسسين الأوائل الأصلية كمحمد والمسيح وبوذا، بل هو نتاج تفاعل البيئة الثقافية مع هذه الأفكار، بحيث يتولد منها معتقدات وتقاليد وممارسات وعلاقات، تتطور عبر الزمن وتراكم من خلاله تراثها اللاهوتي. فيتطور الدين بالتالي من مجموعة تعاليم تأسيسية إلى مؤسسة ذات بعد تنظيمي ومجموعة عقائد وآليات لتفسير الدين، أي تتطور من التأسيس إلى التماسس. إلا أنّ هذا التطور اللاحق ليس نابعًا بالضرورة من تعاليم المؤسسين الأوائل بقدر ما هو تفاعل تاريخي بين بيئة المجتمع الثقافية والحضارية وبين هذه التعاليم، أنتج آخر الأمر ضرورات عقائدية وأنماط تفكير وآليات تفسير خاصة^[٢]. ومن ثمّ لا يملك أي دين صلاحية الحكم على غيره بالصواب أو بالخطأ؛ لأن هذا من وظائف المنظومات المعرفية والإيديولوجية، والأديان ليست كذلك^[٣]. كما أنّ تطور الأديان قد حصل داخل ثقافات وحضارات مغلقة، ولم يكن أيّ منها على علم بالتطورات التي تحدث في الأديان الأخرى، مما نتج عنه تولّد تقاليد دينية مغلقة داخل كلّ بيئة دينية، أي أنّ التقاليد الدينية لم تنشأ لتنفي باقي التقاليد؛ لأنّها على جهل تامّ بها. أما اليوم وقد انفتحت كلّ الثقافات على بعضها وأصبحت آليات معرفة الأديان ببعضها متوفرة بضغطة زر فإنّ هذا من منظور هيك و كانتويل وغيرهما من أنصار التعددية الدينية سيفتح الطريق إلى تقاليد دينية جديدة، تتجاوز الحدود الجغرافية وتعالى على القيود الثقافية الخاصة، وتتجه نحو المزيد من التسامح ومن الاعتراف والقبول المتبادل بينها^[٤].

لكن هذا المعنى لفهم التعددية الدينية يرى أنّ معظم التعاليم الدينية لأيّ دين تكوّنت عبر التاريخ وفقًا لاحتياجات البشر في فترات زمنية وتاريخية بعينها؛ ولذلك فهي من صنع البشر وليست تنزيلاً إلهياً، ومن ثمّ فلا مانع من تغييرها واستبدالها بتعاليم أخرى تتناسب مع المتغيرات المجتمعية والتاريخية للواقع الراهن. ومن ثمّ لا يصبح أيّ دين حقيقياً أو صحيحاً، الأمر الذي ينتهي باتباع الأديان إلى التشكيك في معتقداتهم؛ لأنّها معتقدات تكوّنت وتطوّرت عبر التاريخ البشري، الأمر الذي ينتهي إلى سلب اليقين الديني من قلوب وأفئدة المتدينين، والخوض في شكوك تنتهي بترك الدين بصورة نهائية.

[١]- وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيج، ص ١١٦.

[٢]- المرجع السابق، ص ١١٧.

[٣]- المرجع نفسه.

[٤]- المرجع السابق، ص ١١٨.

وهنا قد يحتج القائلون بالتعددية الدينية بالقول: كيف تكون أناً دوجماتيقيًا وتحصر ديانتك بمفردها في دائرة الناجين وتُحجم الآخرين في دائرة الخاسرين؟ مما يترتب على ذلك إقصاء الآخر وتكفيره والعمل على الخلاص منه، ومن ثم لا يكون هناك مفر من هذا الجحيم المجتمعي إلا بالقول بالتعددية الدينية. فإنّ هذا القول أيضًا مردود عليه، فإنّ من الجيد أن توسع دائرة الهداية والسعادة، وأن نرى للآخرين أيضًا حظًا من النجاة والسعادة والحقانية، لكن ليس إلى درجة ألا يبقى ثمة مناطٌ للنجاة والسعادة، ولا معنى للصدق والحقانية، ولا ملاك للهداية والضلالة! وباختصار لا يمكن استواء الكفر والدين، والضلال والهدى، ولا تصوّر الإيمان بأيّ شيء منجياً وجالباً للسعادة^[١]. كما أنّ كافة الأديان السماوية قد أكدت حقّ الآخر في الحياة، والحرية، وعدم الإكراه في الدين، هذا فضلاً عن تلك الدعوات الدينية التي تدعو المؤمنين بالبر والعدل تجاه أصحاب الديانات الأخرى سواء أكانت سماوية أو غير سماوية طالما لم يلجؤوا هم أنفسهم إلى استخدام العنف تجاه المؤمنين. فلا يوجد عاقل يكره أن يعيش في سلام ووثام مع المحيطين به مهما اختلفت عقائدهم.

ولا شك أنّ الدين الإسلامي قد أفسح مجالاً كبيراً للتسامح والعيش سويًا، ودعا إلى احترام الآخر وحقّه في الاختلاف والتنوع، وحقّه في اعتناق ما يشاء من الأديان. فما أجمل التسامح واحترام الآخر لكن دون أن يكون هذا التسامح تسامحًا كاذبًا يأباه القرآن وترفضه الأحاديث النبوية الشريفة. فالتسامح لا يعني بأيّ حال من الأحوال التنازل عن المعتقد أو الخضوع لمبدأ المساومة، وإنما يعني القبول بالآخر والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بصرف النظر عن أفكاره وقناعاته الأخرى^[٢].

فبقدر ما يكون التسامح شيئًا محمودًا يكون الكذب والمخادعة والتزوير شيئًا يستحقّ النكير والازدراء والمقت بل أكثر منه بدرجات. والذي تسوّّل له نفسه بأن يتظاهر بهذا التسامح أو يرى في التعددية الدينية أنّها تمثل الخلاص لهذا الكون من الحروب والصراعات، فليقل هذا كوجهة نظر خاصة به، لا يدعي أنّ هذه الرؤية دينية تمثل رؤية دين بعينه أو بالأحرى تمثل رؤية الدين الإسلامي؛ لأنّ الدين الإسلامي لم يرَ إلا سبيلًا واحدًا للنجاة الأخروية، ولا سبيل غيره.

[١] (علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، ص ١٧٢-١٧٣).

[٢] - سامي شهيد مشكور، الحوار والتسامح في الخطاب القرآني، مقال ضمن كتاب: التعددية الدينية وآليات الحوار، تأليف: مجموعة من الأكاديميين، إشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، الجزائر، دار ابن النديم للنشر والتوزيع/ بيروت، دار الروافد الثقافية- ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٦، ص ٤١٩.

ثالثاً: التعددية الدينية تقف على طرفي نقيض مع الديانات السماوية

ومما سبق يمكننا القول إن التعددية الدينية - كما قدمها جون هينغ وتابعه في ذلك العديد من الفلاسفة والمفكرين والكتّاب والباحثين - تقف على طرفي نقيض من كافة الديانات السماوية التي ترى النجاة والسعادة الدنيوية والأخروية موجودة في دين واحد فقط لا غير. فمثلاً في الإسلام يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، ويقول تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٣). ويقول سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٩). وفي المسيحية جاء في العهد الجديد: «لا يستطيع أحد أن يأتي إلى الله إلا عن طريقي» (يوحنا ١٤: ٦) وفي اليهودية نجد سيادة فكرة الميثاق الأبدي لشعب الله المختار، أو ما جاء في العهد القديم من آيات تؤكد على أن طريق الخلاص مرتبط باليهودية وحدها، من قبيل ما جاء في العهد القديم لحث العبرانيين على التمسك باليهودية بوصفها الطريق الوحيد للخلاص والنجاة: «وَلَكِنَّ الرَّبَّ إِنَّمَا التَّصَقَّ بِأَبَائِكَ لِحُبِّهِمْ، فَاخْتَارَ مِنْ بَعْدِهِمْ نَسْلَهُمُ الَّذِي هُوَ أَنْتُمْ فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ كَمَا فِي هَذَا الْيَوْمِ». (التثنية، ١٠: ١٥). وجعل شرط دوام الحب الإلهي والاختيار هو طاعة الوصايا والأحكام والفرائض الخاصة باليهودية: «وَمِنْ أَجْلِ أَنَّكُمْ تَسْمَعُونَ هَذِهِ الْأَحْكَامَ وَتَحْفَظُونَهَا وَتَعْمَلُونَهَا، يَحْفَظُ لَكَ الرَّبُّ إِلَهُكَ الْعَهْدَ وَالْإِحْسَانَ الَّذِينَ أَقْسَمَ لِأَبَائِكَ. وَيُحِبُّكَ وَيُبَارِكُكَ وَيُكَثِّرُكَ وَيُبَارِكُ ثَمَرَةَ بَطْنِكَ وَثَمَرَةَ أَرْضِكَ... مُبَارَكًا تَكُونُ فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ». (التثنية، ٧: ١٢: ١٤) مُحذراً إياه من ترك هذه الوصايا والفرائض، والذهاب إلى غيرها: «اخْتَرِ مَنْ أَنْ تَنْسَى الرَّبَّ إِلَهُكَ وَلَا تَحْفَظَ وَصَايَاهُ وَأَحْكَامَهُ وَفَرَائِضَهُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ.» (التثنية، ٨: ١١)، مؤكداً تحذيره لليهود من ترك تعاليم اليهودية الخاصة لغيرها: «وإِنْ نَسِيتَ الرَّبَّ إِلَهُكَ، وَذَهَبْتَ وَرَاءَ إِلَهٍ أُخْرَى وَعَبَدْتَهَا وَسَجَدْتَ لَهَا، أُشْهِدُ عَلَيْكَ الْيَوْمَ أَنَّكُمْ تَبِيدُونَ لَأَمْحَاةٍ». (التثنية، ٨: ١٩).

وإن كان على المسلم الحق أن يؤمن بكل رسل الله وكتبه المقدسة. ومن ثم يمكننا القول إن الدعوة إلى التعددية الدينية هي دعوة للقضاء على الأديان، وهدم القواعد والثوابت الشرعية الخاصة بكل دين تحت مسميات خادعة وشعارات زائفة. وهو ما أشار إليه بعض الكتّاب

الغربيين من أمثال: ألفين بلانتينغا Alvin Plantinga (١٩٣٢-١٩٠٩)^[١]، وكارل بارث Karl Barth (١٨٨٦-١٩٦٨)^[٢]، الذي رأى أن لا نور في العالم ولا هدى إلا نور السيد المسيح وهدية^[٣]، وغافين دي كوستا Gavin D Costa^[٤] (١٩٥٨-١٩٠٩)^[٥]. الذي رفض بشدة التعددية الدينية، وأيد النزعة الانحصارية التي ترى أن الحق منحصر في دين واحد، وباقي الأديان والمشارب باطلة برمتها، ولا يوجد ما يسمى بالتعددية^[٥].

ولكن أنصار التعددية الدينية قد يعترضون على هذا الرأي، ويحتجون بقوله تعالى في القرآن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢)، ويتمسكون بالآية لإثبات أن النجاة الأخروية لن تكون لدين واحد كما تزعمون، ولكن لعدة أديان متعددة، ومن ثمّ يمكن للإنسان أن ينال النجاة الأخروية وينعم بالنعيم المقيم في الجنة دون أن يتقيد بدين الإسلام؛ إذ لا فرق البتة بين كونه مسلماً أو يهودياً أو نصرانياً أو صائياً أو هندوكياً أو غيره.

والحقيقة أن من التفسيرات الخاطئة والبعيدة عن الروح القرآنية والإسلامية تفسير الآية الكريمة على أن الإيمان بالله واليوم الآخر فقط يكفي للنجاة، وأنه لا حاجة للإنسان بعد ذلك إلى الإيمان برسول أو كتاب ولا إلى اتباع شريعة. أو أن تُفسر على أن المقصود أن يكون النصراني راسخاً في نصرانيته، واليهودي راسخاً في يهوديته، والهندوكي راسخاً في هندوكيته، وأن يتبع كل واحد منهم

[١]- ألفين بلانتينغا فيلسوف تحليلي ولاهوتي أمريكي، وأستاذ فخري للفلسفة بجامعة نوتردام، وهو معروف في الأوساط الأكاديمية بـ «دفاع الإرادة الحرة» لدحض المشكلة المنطقية للشر. له العديد من المؤلفات التي لاقت رواجاً في الأوساط الفلسفية، منها: الله والعقول الأخرى (١٩٦٧)، الله والحريّة والشر (١٩٧٤)، طبيعة الضرورة (١٩٧٤)، الإيمان المسيحي المبرر (٢٠٠٠).

[٢]- كارل بارث: عالم لاهوت كالفيني سويسري، درس في جامعات برن وبرلين وتوبنغن وماربورج تحت قيادة الليبراليين المشهورين في ذلك الوقت من أمثال «أودلف فون هارناك»، استاء من الضعف الأخلاقي في اللاهوت الليبرالي وعكف على دراسة الكتاب المقدس وخاصة «رسالة بولس إلى أهل رومية» وخرج باقتناع كامل حول الحقيقة المنتصرة لقيامته المسيح، والتي أثرت بعمق على لاهوته. عُيّن أستاذاً للاهوت الإصلاحي في جامعة غوتنغن، ونشر أعمالاً تنتقد اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر، ودراسة شهيرة عن القديس أنسلم. وصفه البابا بيوس الثاني عشر Pope Pius XII بأنه أعظم عالم لاهوت منذ توما الإكويني.

[3]- Karl Barth, The Revelation of God as the Abolition of Religion, John Hick and Brian Hebblethwaite, eds, Christianity and other Religions: Selected Readings, One world, Oxford, 2001, p.6.

[٤]- غافين دي كوستا أستاذ اللاهوت الكاثوليكي بجامعة بريستول بانجلترا، شغل منصب رئيس قسم الدراسات اللاهوتية والدينية، ويحاضر في جامعة بريستول منذ عام ١٩٩٣. له العديد من المؤلفات منها: المسيحية وديانات العالم (أسئلة متنازع عليها في لاهوت الأديان)، الكنيسة الكاثوليكية وديانات العالم (حساب لاهوتي وظاهري)، لقاء الأديان والثالوث (الإيمان يلتقي الإيمان)، اللاهوت في الفضاء العام (الكنيسة، الأكاديمية، الأمة).

[5]- see, John Hick, The possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D Costa, Religious Studies, Vol. 33, No. 2, (Jun., 1997), Cambridge University Press, p.161.

اتباعاً محكمًا لما هو عليه من الدين، فينال بذلك النجاة في الآخرة دون حاجة للإيمان بالقرآن والرسالة المحمدية كشرط أساسي للنجاة. فهذا التفسير هو ما يحتج به أنصار التعددية الدينية ويتزعمون به.

وفي رأينا هذا زعم لا يثبت أمام القراءة المتأنية للآية الكريمة، إذ يرى أبو الأعلى المودودي أن هذا التفسير هو أكبر افتراء على القرآن، وأن عين السماء ما رأت أشنع منه في أي عصر من عصور الإسلام الماضية، فيفرح الذكاء الذي استخرج من كتاب الهداية هذا السلاح القوي للغواية^[١].

ويرى المودودي - أيضاً - أن من يفسر الآية التي يحتج بها أنصار التعددية الدينية بهذا التفسير الوارد أعلاه لا يفسر القرآن، بل يستهزئ به، ولا يصح الأخذ برأيه إلا إذا كفرنا بالقرآن كله إلا هذه الآية^[٢]. فالواضح من الآية تحت التفسير أنه ليس المراد بـ «الإيمان بالله» هو الاعتقاد بالله فقط، بل المراد أن تؤمن بالله وفقاً لتعاليم الأنبياء والكتب السماوية. وإنه هو الإسلام، والقرآن في غير آية واحدة من آياته يبدئ ويعيد في بيان أن وسيلة النبي والكتب مما لا غنى عنه أبداً لاهتداء الإنسان إلى صراط الله المستقيم. وبناء على هذا لا يمكن لإنسان أن يكون مؤمناً في نظر القرآن ما دام لا يؤمن - مع إيمانه بالله - بأنبياء الله وكتبه. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦). فلا يجوز عدم الإيمان إلا بكل الأنبياء والكتب السماوية، ومن كفر بواحد منهم فكأنما كفر بالجميع. وبناءً عليه، أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنين أن يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم ورسالته، وأن أي إنسان إذا آمن بسائر الأنبياء ولم يؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم، أو إذا آمن بسائر الكتب السماوية ولم يؤمن بالقرآن، فإنه يكون منكرًا لجميع الأنبياء والكتب، بل لأصل الدين كله، ولا نجاة له في الآخرة.

ووفقاً لذلك فإن القول إن الإسلام لا يحتكر الصدق لنفسه بل هو يصدق أيضاً كل ما سواه من الأديان في الأرض، وليس من دعواه أن الناس لن يهتدوا ولن يستحقوا النجاة ما داموا لا يدخلون فيه بتركهم أديانهم التي هم عليها الآن، بل هو يقول بالنسبة لأهل الأرض أجمعين أن عليهم أن يتبعوا، بكل جد واهتمام، التعاليم الأصلية لأديانهم، هو قول بلا شك فيفيض تسامحاً في الظاهر، ولكنك إذا تأملت حتى التأمل ووقفت على حقيقته، وجدته في منتهى السخافة واللغو، فالإسلام إذا قال عن نفسه أنه هو الصراط المستقيم بين الله والإنسان، لزم هذا الحكم على كل ما سواه بالزيغ

[١]- أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، تعريب خليل أحمد الحامدي، الكويت، دار القلم، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠، ص ١٩١.

[٢]- المرجع السابق، ص ١٩٦.

والاعوجاج والنقص والخطأ. فلا يليق برجل أن يقرّ بأن ما جاء في القرآن أو في الإسلام عمومًا أنّه الصراط مستقيم، ثم يقول في الوقت نفسه عن الطرق المختلفة الأخرى أنّها طرق مستقيمة أيضًا كما ذهب إلى ذلك المفكر الإيراني عبدالكريم سروش في كتابه الذي أطلق عليه اسم «الصرافات المستقيمة»، زاعمًا أنّ «الكثرة في عالم الأديان (وغير القابلة للاجتناح حسب الظاهر) حادثة طبيعية تعكس في طبيّاتها حقانيّة كثيرة من الأديان، وأنّ كثيرًا من المتديّنين محقّون في اعتناقهم لدينهم، وأنّ ذلك مقتضى الجهاز الإدراكيّ للبشر، وتعدّد أبعاد الواقع، ومقتضى كون الله هاديًا 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»^[١].

وهنا يمكنني القول إنّ ما يذهب إليه سروش في كتابه «الصرافات المستقيمة» هو أمر لا يتفق مع ما جاء في القرآن الكريم الذي رأى أنّ الصراط واحدٌ وليس صرافات كما ادّعى سروش، فيقول تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام: ١٥٣). وقال سبحانه: ﴿هُدًى صِرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة ٦-٧) وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ (الأنعام: ١٦١).

كذلك يمكننا القول ردًا على دعاة التعددية الدنيّة أنّه مادام لم يتوصّل أحد إلى الحقيقة، وكلّ شخص ينظر إليها بمنظور خاصّ، فإنّه يترتب على ذلك أنّ جميع الشرائع أو الأديان ستكون (طرقًا) غير مستقيمة ومعارف غير ثابتة، وتفاسير قلقة من شهود الحقيقة المطلقة، ولم يعثر الإنسان على الحقيقة منذ ولادته، وهو يتخبّط دائمًا في بحر الجهل، وسيبقى في ضلاله إلى يوم يعثون^[٢]. وإذا كانت جميع الشرائع أو الأديان في صفٍّ واحد، وجميع الرسائل مختلفة بسبب الظروف التي نشأت فيها، فينبغي أن نقول: إنّهُ لا فرق حينئذٍ بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام والأديان الوضعيّة الأخرى، مثل البوذيّة والهندوسيّة، بل لا فرق بينها وبين المذاهب الإلحادية مثل المادية والواقعية الحديثة؛ لأنّ الجميع يشتركون في رسم صورة خطأ للوجود، وعليه سيكون الإنسان مخيرًا في اختيار تثليث المسيحيّة أو توحيد الإسلام أو ألوهية براهما وبوذا. وهذا التفسير يعكس وجود أزمة فكرية لدى أصحاب هذه النظرية^[٣].

[١]- عبدالكريم سروش، الصرافات المستقيمة- قراءة جديدة لنظرية التعددية الدنيّة، ترجمة أحمد القبانجي، النجف، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، د.ت، ص ٣.

[٢]- الشيخ جعفر السبحاني، التعددية الدنيّة- نقد وتحليل، مقالة ضمن كتاب: رسائل ومقالات تبحث في مواضيع فلسفية وكلامية وفقهية وفيها الدعوة إلى التقريب بين المذاهب، ج ٢، قم-إيران، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٤٢١هـ، ص ٣٢٠-٣٢١.

[٣]- المرجع السابق، ص ٣٢١.

وأغرب ما يذهب إليه سروش هو أنه يرى أن الله - سبحانه وتعالى - هو أول من وضع بذور التعددية الدينية في العالم، إذ يقول: «وأول شخص بَدَرَ بذور التعددية في العالم هو الله تعالى الذي أرسل رسلاً وأنبياءً مختلفين وتجلّى لكل واحد منهم بمظهر خاص، وبعث كل واحد منهم إلى مجتمع خاص، ورسم تفسيراً للحقيقة المطلقة في ذهن كل واحد منهم يختلف عن الآخر»^[١]. وهنا يمكن بيان تهافت هذا القول، لأن الأديان الكبرى في العالم ليست كلها ديانات توحيدية- كما سبق أن بيّنا، فهل أوحى الله إلى بعض أنبيائه التوحيد، وأوحى إلى بعضهم الآخر الشرك؟! حاشا لله أن يوحى لأنبيائه بالشرك، فجميع أنبياء الله قد جاؤوا بالتوحيد، ودليل ذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ} (النحل: ٣٦)، والطاغوت هو كل ما يُعبد من دون الله، ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥). ومن ثم يتهافت هذا الزعم الذي يرى في تعدد أنبياء الله ورساله دعوة إلهية صريحة إلى القول بالتعددية الدينية.

ولا شك أن أنصار التعددية ينظرون إلى التعاليم الدينية والنصوص الدينية الخاصة بكل دين بأنها لا تمثل جوهر الدين، بل يرون أنه يمكن مراجعة هذه التعاليم بل وتغييرها إذا لزم الأمر؛ لأنها ليست كالتنظريات العلمية التي إما تكون صادقة أو كاذبة، وأنه ما دام للإنسان أسئلة حول الحياة والأوامر الإلهية، فعلى العقيدة الدينية أن تجيب على هذه الأسئلة، وما دامت هذه العقائد والتعاليم تؤثر في رؤيتنا للحياة فهي صادقة. وعلى هذا فليس المهم عقائد الإنسان فقط؛ لأن عقيدة كل فرد هي خلاصة تجاربه وثقافته ومقولاته المصاغة بشكل أسطوري والمكتسبة من الواقع، وعلى هذا فالدعوة إلى دين واحد يلتزم الناس به دعوة لا معنى لها. وما هو مهم أن يتأثر واقعنا لكي يتغير؛ ولذلك لا مانع في نظر هؤلاء التعدديين من التخلي عن الإيمان بالعقائد الدينية بحجة أن «القوة والعنف آفة الإيمان»^[٢]. ليكون السلام في مقابل الإيمان! وما هذه سوى أكذوبة كبرى ودعوى مُقنعة للخلاص من الأديان.

رابعاً- التناقض الذاتي والمغالطات لدى أنصار التعددية الدينية

رأى اللاهوتي والفيلسوف الأميركي ألفين بلانتنغا أن جون هيك قد طرح مفهوم التعددية الدينية

[١]- عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة- قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ص ٣٠-٣١.

[٢]- محمد مجتهد شبستري، الإيمان والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، النجف، دار الفكر الجديد، ٢٠٠٧، ص ٧٨.

لكي يرضي الجميع، لكن هذه النظرية أدت إلى سخط الجميع منه!^[١]. والحقيقة أن بلانتينا محقّ إلى حدّ كبير في مقولته هذه؛ لأنّه لو كانت نظريّة التعدّديّة الدّينيّة تعني الحقيّنة المتساوية مع جميع الأديان بما فيها من آراء متعارضة ومتناقضة، فينبغي إمّا افتراض أنّ الحقيقة اعتباريّة وغير حقيقيّة، أو الإقرار بإمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما؛ لأنّه مثلاً (على فرض قبول التعدّديّة الدّينيّة) إن كانت مقولات «الله موجود» و«الله واحد» واقعيّة وصادقة، فلن تتناسب مع مقولات «الله ليس موجوداً» و«الله اثنان» و«الله ثلاثة». وفي النتيجة، إمّا ينبغي أن تكون جميعها كاذبة- وأنّ ذلك سوف يكون الله، الذي هو أعظم حقيقة، اعتبارياً وغير حقيقيّ، وسنكون قد أقرنا أيضاً بارتفاع النقيضين. وإن تكن هذه المقولات صادقة، فنكون قد قبلنا باجتماعهما!^[٢]. وهذا يعدّ قمة التناقض بأن نجتمع بين المتناقضات.

ورغم ذلك نجد هيك يدافع عن نظريّته بقوله: «إنه لا يدعي عدم وجود حقيقة، لكنّه يرى أنّ الحقيقة متكرّرة، ومتعدّدة وكلّ شخص يكشف جزءاً منها ويخبر عنه»^[٣]. وهنا يقع هيك في مغالطة جديدة وتناقض جديد ألا وهو كثرة الحقائق بصورة لا متناهية أو بعدد البشر وحسب تجاربهم الشخصيّة، وهنا نقع في النسبيّة المطلقة، بل الأخرى أن نقول في العدميّة.

ويرى عبدالكريم سروش، أنّ اختلاف الأديان ليس اختلاف الحقّ والباطل، بل هو اختلاف الحقّ والحقّ! وأنّ مثل هذه الرؤية تدفع بالإنسان إلى توسعة دائرة الهداية والسعادة ليُرى كيد الشيطان ضعيفاً كما يقول القرآن ويعتقد بأنّ للآخرين نصيباً من النجاة والسعادة والحقيّنة^[٤]. مما يجعلنا نسأل، أيّ حقّ يقصد؟ وكيف يمكننا أن نعتبر أنّ الأديان الوضعيّة التي لا تعترف بوجود الإله متساوية في الحقيّنة مع الاعتقاد بالإله ذي الأقانيم الثلاثة لدى كثير من المسيحيّين، والاعتقاد بالثنويّة لدى بعض الزرادشتيّين، والاعتقاد بالله الواحد الأحد لدى المسلمين واليهود؟!

ومن البديهيّ أنّك عندما تقول: إنّ المبدأ واحد، فهو ليس اثنين ولا ثلاثة، ولو كان اثنين أو ثلاثة، فهو ليس بواحد. ومن الواضح أنّه لا يمكن حمل محمولات متناقضة على موضوع واحد (المبدأ)، وإلاّ نكون قد أقرنا بافتراض «اجتماع النقيضين» المحال وهو بديهيّ البطلان. هذا مثلاً واحد فقط له علاقة بأصل التوحيد والشرك، ولو أمكن إعداد جدول متعدّد الأعمدة بمقولات الأديان

[١]- علي أكبر رشاد، البلوراليّة الدّينيّة وتحدي المعيار، حوار مع البروفسور جون هيك، ص ١٨٤.

[٢]- المرجع السابق، ص ١٨٤.

[٣]- المرجع نفسه.

[٤]- عبدالكريم سروش، الصراطات المستقيمة- قراءة جديدة لنظريّة التعدّديّة الدّينيّة، ص ٤٦.

والمشارب المختلفة وتعاليمها، فسرى احتشاد مئات الأمثلة والمصاديق على الالتزام باجتماع النقيضين. ومع ذلك، فقد وقع مؤلف «الصرافات المستقيمة» في التناقض عملياً مرّات ومرّات، في طرحه لمسائل متناقضة، وفي تقريره للأسس وتحريره للمدعى^[١].

ومن ثم يمكننا القول إنّ الاعتقادات المتباينة والمتباعدة لا يمكن أن تعبّر عن حقيقة واحدة؛ لأنّ هذا مما ياباه العقل السليم، فلا يمكن أن يعبر «الشرك» و«التوحيد» عن حقيقة واحدة، ولا أن يتساوى الاعتقاد ب«الثنوية» مع الاعتقاد ب«الثالوث»، أو يتساوى الاعتقاد بالمعاد مع القول بالتناسخ. من الجيد أن نوسّع دائرة الهداية والسعادة، وأن نرى للآخرين أيضاً حظاً من النجاة والسعادة والحقانية، لكن ليس إلى درجة أن لا يبقى مناط للنجاة والسعادة، ولا معنى للصدق والحقانية، ولا ملاك للهداية والضلالة. وباختصار لا يمكن افتراض استواء الكفر والدين، والضلال والهدى، ولا تصوّر الإيمان بأيّ شيء منجياً وجالباً للسعادة^[٢]. ومن ثم يصبح التدين بدين معين أو التمسك بشريعة محدّدة مجرد عبث كما هو الحال عند أصحاب التعددية الدينية.

كما يظهر التناقض الجليّ في قول جون هيغ: «إنّ هناك حقيقة يسعى الجميع إلى كشفها، لكن تلك الحقيقة رفيعة جداً، وأبعد من حدود فهم البشر، وكلّ شخص يقول عنها شيئاً»^[٣]. لكن ما جاء في الدين الحقّ ليس من عند البشر، ولكنه جاء من قبل الله العليم الخبير الذي يعلم كلّ شيء؛ ولذلك فهو - تعالى - يحيط بكلّ الحقائق علماً، إلّا إذا كان هيك لا يعتقد بالمصدر الإلهيّ للديانات السماويّة ويراهها كالأديان الوضعيّة، لذا رأى أنّ البشر عاجزون عن بلوغ الحقيقة كاملة. وهنا يتناقض جون هيغ للمرة الثانية مع نفسه؛ إذ إنّه يشترط لوصف أيّ دين بصفة الدين أن يقرّ أتباعه بوجود الله، فإن كان هناك من لا يقبل بوجود الله، فهو ليس من ذوي الدين؛ إذ يتساءل مستنكراً: كيف يمكن أن ننفي أصل وجود الله ثم أقبل بالتدين، وهو ليس شيئاً سوى التعاليم الإلهية؟!^[٤]. وهكذا يبدو هيك مضطرباً متناقضاً كغيره من دعاة التعددية الدينية وأنصارها.

خامساً - عظمة التشريع الإسلاميّ في التعايش مع الآخر

إنّ المتأمل لعظمة التشريعات الاجتماعيّة في الإسلام يدرك مدى حقانيّة هذا الدين بالدين الخاتم الذي يضمن لأتباعه النجاة الأخرويّة، إذ يشدّد على ضرورة احترام عقائد الآخرين وحقّهم

[١]- علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٦.

[٢]- المرجع السابق، ص ١٧٣.

[٣] المرجع السابق، ص ١٨٥.

[٤]- المرجع نفسه.

في الإيمان وفقاً لتلك المعتقدات، وضرورة العيش معهم بسلام وأمان. فيؤكد على مبادئ ثلاثة أساسية تمثل عظمة الدين الإسلامي في رسم حياة مثالية للتعايش السلمي مع الآخر المختلف دينياً وعقائدياً، هي:

١. حرية الاعتقاد وعدم الإكراه في الدين:

كفل الإسلام الحرية الدينية لغير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي، فلم يكره أحدًا على الدخول في الإسلام، وأكد على حرية الإنسان في اختيار عقيدته دون ضغط أو إكراه، قال تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦). كما أمر رسوله الكريم أن يدعو إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن يجادل خصومه ليس بالحسنى وحسب، وإنما بالتي هي أحسن؛ بالحجج النيرات، وواضح الدلالات، والبراهين الساطعة، والأدلة القاطعة على أحقية هذا الدين، وذلك تكريمًا للإنسان من الخالق الرحمن، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. مع تأكيد الأمر القرآني على عدم التعرض لهم بأي أذى إذا لم يستجيبوا للدعوة إلى الإسلام، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ (الشورى: ٤٨)، وقال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (النساء: ٨٠).

كما صان الإسلام حرمة غير المسلمين، وجعل من حقهم أن يُبدوا رأيهم، وأن يناقشوا، وأمر المسلمين ألا يجادلوهم إلا بالتي هي أحسن، قال سبحانه: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٦). كما دعا الإسلام إلى حسن معاملة غير المسلمين، وزيارتهم وعبادة مرضاهم، وتبادل المنافع معهم والتعاون على الخير، والبيع والشراء، وسائر المعاملات. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم القدوة في ذلك في كثير من المعاملات، لدرجة أنه مات ودرعه مرهونة عند يهودي في دين له عليه، وكان بعض أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم إذا ذبح شاة يقول لخدمته: ابدأ بجارنا اليهودي^[١].

وهكذا سبق الإسلام ميثاق الأمم المتحدة الذي عبّر عنه من خلال الإعلان العالمي لحقوق

[١]- أحمد عمر هاشم، الحرية الدينية، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، عدد رمضان، الجزء ٩، السنة ٨٥، رمضان ١٤٣٣/ أغسطس ٢٠١٢، ص ٢٠٥٨.

الإنسان الذي اعتُمد عام ١٩٤٨، حيث تنص المادة ١٨ منه على أنّ «لكل إنسان حق في حرّية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حرّيته في أن يدين بدين ما، وحرّيته في اعتناق أيّ دين أو معتقد يختاره».

٢. حق ممارسة الشعائر

كفل الإسلام عملياً حرّية غير المسلم في ممارسة شعائر دينه، دون أن يتعرّض له أحد بأذى، ومن حقه أيضاً في الإسلام، ألاّ يعتدي أحدٌ على أماكن العبادة التي يتعبّد فيها. وقد بلغت الشريعة الإسلامية في إقرارها لحرّية الاعتقاد الحدّ الذي تجاوزت بها مرتبة الحقوق لما اعتبرتها ضرورات إنسانية لا يجوز التنازل عنها. فوصلت بهذه الحرّية إلى مستوى رفيع لم يصله تشريع غيره قديماً وحديثاً، ولم يُعرف له مثل في القارّات الخمس، ولم يحدث أن انفرد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الإسلام^[١].

فلكل شخص في الإسلام الحقّ في حرّية العبادة وممارسة الشعائر الخاصة بدينه، دون أن يعتدي عليه أحد أو يسخر منه أحد، لأنّ الإسلام الذي أقرّ حرّية المعتقد يقرّ بحرّية ممارسة الشعائر الدّينية، لارتباط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالأصل الأوّل والأساس، وهو مرتبط أيضاً بالاعتراف بشرعية الآخرين، ومرتب بالتعايش السلمي الذي يدعو إليه الإسلام، ومرتب بالأمن والحماية التي أعطى المسلمون عليها عهداً لغيرهم...^[٢]. وهكذا حرص الإسلام على حرّية ممارسة الشعائر الدّينية لغير المسلمين وحمايتها من خلال إلزام المسلمين بعدم إيذاء الشخص بسبب أدائه لعبادته واحترام حقه في ذلك.

٣. قبول التعددية الثقافية

رسّخ الإسلام بتعاليمه السمحة التعايش السلمي بين المسلمين وبين أتباع الأديان الأخرى، ومنح الأقليات حقوقاً لم يعرفها التاريخ من قبل، فأعطاهم الحقّ في الاستقلال القضائيّ وحقّ الاستثناء من القانون الجنائيّ العام في الدولة الإسلامية؛ إذ تمتّعت الأقليات الإثنية منذ ظهور الإسلام وحتى يومنا هذا بالحرّية الكاملة في ممارسة دينها وعباداتها، وفي استمرارها في استخدام لغتها وعباداتها، وطرق تربية أبنائها. كما بقيت لها الحرّية في الاستقلال بقوانينها وقضائها، واستثنيت من القانون

[١] (محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢٠٠٥، ص٧٥).

[٢] - قدور سلاط، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، الجزائر، كليّة العلوم الاجتماعية، جامعة باتنة، ٢٠٠٣، ص١٠٢.

الجنائي الإسلامي العام، فلم يعتبر جريمة في حقها ما يحكم بإباحته نظامها الديني والخلقي وإن كان القانون الجنائي العام يعتبره جريمة^[١].

وهكذا جاء الأمر القرآني بتقبل المخالفين في الدين والتسامح معهم والصفح عنهم والصبر على أذاهم، قال تعالى: ﴿وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (آل عمران: ١٨٦) وقال سبحانه ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: ١٣).

ولم يقف الإسلام عند هذا الحد، بل دعا المسلمين للإحسان إلى المخالفين في الدين من الذين لم يقاتلوا المسلمين سواء أكانوا من النساء أو الأطفال أو الضعفاء من رجالهم، أو من المسالمين على وجه العموم، فلا مانع من برهم والعدل في معاملتهم، يقول تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨). ومن ثم لم يستعمل النبي ﷺ العنف مع اليهود إلا بعدما انتقلوا من الأذى بالكلام إلى الأذى بالفعل، ونقضوا العهود والمواثيق، فحاربهم طائفة بعد طائفة. حتى الجزية التي كانت تُفرض على أهل الكتاب نظير حماية المسلمين لهم والدفاع عنهم، كانت تسقط عن نسائهم وأطفالهم ورهبانهم. وسقطت في العصر الحديث عنهم بالكلية لاشتراكهم في الجيوش المدافعة عن الأوطان.

ومن ثم كان إعطاء الإسلام هذه الحقوق وقبوله التام بالتعددية الثقافية أكبر دليل منطقي على طبيعة الإسلام كدين في صلته بالتسامح وقدرته على التعايش مع الأفكار المختلفة والثقافات المتعددة دون أدنى تهديد للسلم المجتمعي. وفي الحقيقة كان لهذا التسامح وقبول الآخر صفة الاستمرارية في التاريخ الإسلامي، وهو الأمر المميز للدولة الإسلامية في كل العصور في أوقات القوة والضعف، وفي عصور التقدم والتخلف، وفي عصور ازدهار الأمة أو انحطاطها. مما يجعلنا نقول إنه ليس من المبالغة أن نؤكد أن الإسلام لم يكتفِ بالتسامح الديني، بل جعل التسامح جزءاً من القانون الإسلامي.

[١]- صالح بن عبدالله الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض، ١٤٢٩ هـ، ص ١٠٨-١٠٩.

خاتمة:

وهكذا ينتهي بنا البحث حول مفهوم التعددية الدينية إلى مجموعة من النتائج المهمة، منها:

أولاً: إن أنصار التعددية الدينية سواء في الغرب أم الشرق لم يتوقفوا كثيراً عند المعنى الدقيق للمفهوم، ولم ينظروا إليه من داخل الأديان، بل نظروا إليه من الخارج بعيداً عن نصوص هذه الأديان ومصدرها، مما جعله يبدو أمامنا مفهوماً هشا لا يصمد أمام التناول النقدي التحليلي؛ إذ بدت رؤية أنصاره قاصرة على إطار الهدف العام المشود من ورائه، وهو التعايش السلمي مع أصحاب الأديان الأخرى بلا تعصب ولا إقصاء للآخر، وهو الأمر الذي ظهر تهافته. وأن القاعدة الأساسية التي يقوم عليها هذا المفهوم هي القول بنسبية الحقيقة، وهو الأمر الذي ترفضه الأديان جميعاً؛ إذ يمتلك كل دين مجموعة من الحقائق المطلقة التي لا يمكن الأخذ بالنسبية فيها، ومثال هذه الحقائق في الإسلام: توحيد الله، وصدق الرسول، وكل النصوص القطعية التي تقرّ فرائض وتشريعات. ومن ثم لا تمثل هذه النظرية خطراً على جميع الأديان فحسب، بل على جميع الثوابت الأخلاقية والمعرفية.

ثانياً: إن المؤمن الحق يرفض دلالات مفهوم التعددية الدينية كما يرددها أنصار هذا المفهوم بوصفه فرضية ترى أنّ الأديان الكبرى في العالم هي صور متنوعة لحقيقة إلهية واحدة، وأن الاختلاف الظاهر بينها ليس سوى اختلاف ظرفي نابع من ظروف الثقافة واللغة والعادات داخل التكوين الحضاري الذي تكوّن فيه الدين؛ لأنّ المسلم يرى أنّ دينه هو الدين الحق، وأنّ النصوص القرآنية حاسمة في هذا الإطار، ولا تقبل الشك أو التأويل، وإذا ابتغى أيّ إنسان الحق في غير الإسلام حبط عمله ولم يقبل منه. ومن ثمّ نكون أمام مفهوم نوعي هو «التعددية الدينية» الذي هو بمثابة مفهوم معاصر لا يعني إمكانية التعايش السلمي بين أتباع الديانات المختلفة وحسب كما يحاول أنصاره أن يظهره، بل هو يتجاوز ذلك، ومن ثمّ يجب النظر إليه من داخل الأديان لا من خارجها وفي ضوء نصوصها المقدسة، لا كما نظر إليه فلاسفة التعددية الدينية.

ثالثاً: إنّ التعددية الدينية مفهوم فلسفي ديني يأتي بمعان متعددة، منها «التعددية الدينية المعيارية»، والتعددية الدينية الخلاصية» و«التعددية الدينية المعرفية»؛ فالتعددية الدينية المعيارية معناها أن يتسامح أصحاب دين بعينه مع أصحاب الديانات الأخرى، وهنا يكون المصطلح مقبولاً عند معظم أصحاب الديانات. أمّا مفهوم التعددية الدينية الخلاصية» الذي عبر عنه جون هيغ مرتين أنّ الشخص يمكنه أن ينال الخلاص ويدخل الجنة بغض النظر عن عرقه ولونه ومعتقده شريطة أن ينتقل من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة، وأن يؤدي شيئاً من التعاليم الدينية، أي ما

دام المرء يُنشد الحقَّ المطلق، ويؤدّي بعض التعاليم الدنيّة، فإنّه ينال الخلاص، وهو الأمر الذي ترفضه كافة الأديان السماويّة ويرفضه كاتب هذه السطور قلبًا وقالبًا. ثمّ «التعدّديّة الدنيّة المعرفيّة»، وهي الأساس الذي تركز عليه «التعدّدية الدنيّة الخلاصيّة»، وهي التي لا تعترف بامتلاك أيّ دين للحقيقة المطلقة، وإنّما الحقائق نسبيّة، ومن ثمّ لا تحصر الحقيقة في دين معيّن، بل ترى أنّ كلّ الأديان فيها جانب من الحقيقة، وأنّ متابعة أيّ منها يمكن أن يكون وسيلةً للخلاص، ومن ثمّ يجب أن يكون ثمة تسامح وتصالح وقبول لكلّ أديان البشريّة التي يعبرُ إرثها المعرفيّ والروحيّ عن جانب من الحقيقة. هذه الرؤية التي رفضها من الغربيّين بلانتينغا وغافين دي كوستا وغيرهما من الذين قالوا إنّ الخلاص مرتبط بدين واحد لا غير هو الدين المسيحيّ، وأنّ التعدّدية المعرفيّة ليست خطرًا على الأديان فحسب، ولكنها خطر على كلّ الثوابت الأخلاقيّة والمعرفيّة.

رابعًا: إذا كان جون هيغ قد قال من خلال دفاعه عن التعدّدية الدنيّة بصحة الأديان كلّها؛ لأنّها تعبّر عن الحقيقة بنسب وصور مختلفة؛ دفعًا للصراع بين أتباعها، ونفيًا لادّعاء حصريّة النجاة في واحد منها، فإنّ كثيرًا من الفلاسفة الغربيّين قد تابعوه في ذلك ممن سبق ذكرهم في ثنايا هذه الدراسة، ووجدت دعوته صدىً عند بعض المفكرين العرب والمسلمين من أمثال محمد أركون وعبد الكريم سروش. ولكنّها- في الوقت نفسه- لاقت رفضًا من كثير من الفلاسفة المهمّين في الغرب الذين تبوّأوا النزعة الانحصاريّة، ومن أشهرهم ألفين بلانتينغا، وغافين دي كوستا، وكارل بارث وغيرهم، والغالب الأعم من المفكرين العرب المسلمين.

خامسًا: وفي الختام، لا يعدو مفهوم التعدّدية عن كونه دعوة إلى التشكيك في القيم والتعليمات والأحكام والتصورات التي جاء بها الأنبياء والرسل ﷺ من عند الله عز وجلّ. وأنّه دعوة غربيّة ظهرت في عصر النهضة عندما حاول الغربيّون إحياء مخرّفات الفلسفة اليونانيّة، وظلّت حبيسة الإطار الفلسفيّ حتى لاقت رواجًا في بدايات القرن العشرين مع الفلاسفة الأميركيين والإنجليز من أمثال وليم جيمس وبرتراند رسل اللذين لاقت آراؤهما قبولًا ورواجًا في المناخ السائد بين العلماء آنذاك، حيث فشلت العلوم التجريبيّة في حلّ كثير من معضلات الكون. كما لاقي مفهوم التعدّدية الدنيّة ترحيبًا في إطار الرغبة في فهم جديد للدين يتوافق مع العلمانيّة الأوروبيّة، ويتوافق مع الوضع الديموغرافيّ الجديد لأوروبا الذي بات يضمّ عشرات الأديان الموجودة الوافدة من كلّ بقاع الأرض؛ من أجل ضمان التعايش السلميّ بين أتباع هذه الديانات.

المصادر والمراجع

أولاً- المصادر والمراجع العربية:

١. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣.
٢. أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، تعريب خليل أحمد الحامدي، الكويت، دار القلم، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠.
٣. أبو الفيض محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الهداية، ج ١، د.ت.
٤. ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، المجلد الثالث، تحقيق جملة من المحققين، بيروت، دار صادر، د.ت.
٥. أحمد عمر هاشم، الحرية الدينية، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، عدد رمضان، الجزء ٩، السنة ٨٥، رمضان ١٤٣٣هـ/ أغسطس ٢٠١٢.
٦. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ٢، القاهرة، عالم الكتب، ط ١، ٢٠٠٨.
٧. جعفر السبحاني، التعددية الدينية- نقد وتحليل، مقالة ضمن كتاب: رسائل ومقالات تبحث في مواضيع فلسفية وكلامية وفقهية، وفيها الدعوة إلى التقريب بين المذاهب، ج ٢، قم- إيران، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢١هـ.
٨. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
٩. حيدر حبّ الله، التعددية الدينية- نظرة في المذهب البلورالي، بيروت، الغدير للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
١٠. سامي شهيد مشكور، الحوار والتسامح في الخطاب القرآني، مقال ضمن كتاب: التعددية الدينية وآليات الحوار، تأليف: مجموعة من الأكاديميين، إشراف وتحرير عامر عبد زيد

- الوائليّ، الجزائر، دار ابن النديم للنشر والتوزيع / بيروت، دار الروافد الثقافية- ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٦.
١١. صالح بن عبدالله الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض، بدون دار نشر، ١٤٢٩ هـ.
١٢. عبدالكريم سروش، الصراطات المستقيمة- قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، النجف، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، د.ت.
١٣. علي أكبر رشاد، فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١.
١٤. علي أكبر رشاد، البلورالية الدينية وتحدي المعيار، حوار مع البروفيسور جون هيغ، ضمن كتاب فلسفة الدين، تعريب موسى ظاهر، بيروت، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١.
١٥. غيضان السيد علي، فلسفة الدين المصطلح من الإرهاصات إلى التكوين العلمي الراهن، بيروت، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٠ هـ/٢٠١٩.
١٦. فريال حسن خليفة، الفلسفة والتسامح والبيئة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ١، ٢٠٠٦.
١٧. قدور سلاط، علاقة المسلمين باليهود من خلال القرآن الكريم، رسالة ماجستير، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة باتنة، ٢٠٠٣.
١٨. محروس محمد محروس، التعددية الدينية - رؤية نقدية، مجلة جامعة طيبة: للآداب والعلوم الإنسانية، السنة السادسة، العدد ١٢، ١٤٣٨ هـ.
١٩. محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٤، ٢٠٠٥.
٢٠. محمد مجتهد شبستري، الإيمان والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، النجف، دار الفكر الجديد، ٢٠٠٧.

٢١. وجيه قانصو، التعددية الدينية عند جون هيغ - المرتكزات المعرفية واللاهوتية، بيروت، الدار العربية للعلوم - ناشرون/ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.
٢٢. وهبة الزحيلي، الحرية الفكرية (حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية التجنس)، مجلة كلية العلوم الإسلامية - الصراط، جامعة الجزائر، السنة الثانية، العدد الخامس، محرم ١٤٢٣ هـ/ مارس ٢٠٠٢ م.

ثانياً- المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

1. Brian Hebblethwaite, Christianity and other Religions: Selected Readings, (eds), one world, Oxford, 2001.
2. John Hick, God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism, The Macmillan Press LTD, London, First Published, 1980.
3. John Hick, The possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D. Costa, Religious Studies, Cambridge University Press, Vol. 33, No. 2, (Jun., 1997).
4. John Hick, Dialogues in the Philosophy of Religion, Palgrave, First publish, New York, 2001.
5. Karl Barth, The Revelation of God as the Abolition of Religion, John Hick and Brian Hebblethwaite, eds, Christianity and other Religions: Selected Readings, One world, Oxford, 2001.
6. Karl Rahner, "Christian Living Formerly and Today", Theological Investigations, Vol. 7, trans. David Bourke, New York: Herder and Herder, 1971.
7. Karl Rahner, Meditations on the Sacraments, Seabury press, New York, 1977.

8. Karl Rahner, Christianity and the Non-Christian Religions, John Hick and Brian Hebblethwaite, eds, Christianity and other Religions: Selected Readings, One world, Oxford, 2001.
9. Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

ثالثاً- المواقع الإلكترونية

١. عدنان المقراني- عامر الحافي، التعددية الدينية من منظور قرآنيّ- قراءة تأسيسية، بحث محكم منشور على موقع مؤمنون بلا حدود، ص ٤. على الموقع الإلكترونيّ التالي:
2. <https://www.mominoun.com/pdf103-2019//Al%20Taadodiae%20Al%20Dinia.pdf>

نظريّة التنوّع الدينيّ

بحث في قابليّة الاختراق المعرفيّ للإدراك الدينيّ

حميد وحيد [**]

تتراوح الردود الفلسفيّة على التنوّع الدينيّ من الرفض التامّ للحقيقة الإلهيّة إلى دعاوى التعدّدية الدينيّة. في هذا البحث مساجلة تلك الردود التي تنظرُ إلى مُشكلة التنوّع الدينيّ كمجرد مثالٍ عن المشكلة العامّة المتمثّلة بالاختلاف. ولبيان ما يقصده اتخذ الباحث من معالجات ويليام ألكستون للمعضلات التي تثيرها أطروحات التنوّع الدينيّ حول الطابع المنطقيّ للمعتقدات الإلهيّة. أمّا الهدف الرئيس من البحث فهو إبراز قابليّة الاختراق المعرفيّ للتجربة الدينيّة كمصدرٍ رئيسٍ لهذه المشاكل.

«المحرّر»

مسعى هذا البحث هو تناول مُعضلة تمّ إهمالها وتتعلّق بالطابع المنطقيّ للإيمان الدينيّ، وهي: قابليّة الاختراق المعرفيّ للتجربة الدينيّة. تتمثّل فكرتي الرئيسة في أنّ النقاشات الجديدة حول الطابع المنطقيّ للإيمان الدينيّ ركّزت بشكلٍ مكثّف على نتائج تشكّل الإيمان الدينيّ - أي الآثار الإبستمولوجيّة للتنوّع الدينيّ - مع تجاهلٍ مُدخلاتها، مثلاً: التجارب التي يتشكّل الإيمان الدينيّ بناءً عليها. إذا تبين أنّه يمكنُ اختراقُ التجربة الدينيّة معرفياً، فإنّ هذا له تداعياتٌ جدية على الأهميّة الإبستمولوجيّة للتنوّع الدينيّ^[٢].

تنصُّ نظريّة قابليّة الاختراق المعرفيّ على التالي: كما أنّ التجارب الإدراكيّة تؤثرُ على مُعتقداتنا

** - رئيس معهد الفلسفة التحليلية - طهران..

[٢]- وردت هذه المقالة في دوريّة «الإيمان والفلسفة: دوريّة مجتمع الفلاسفة المسيحيّين». تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٣ آذار، ٢٠١٨. العنوان الأصلي للبحث:

ورغباتنا، يُمكنُ أن تؤثر حالاتنا المعرفية أيضاً على تجاربنا الإدراكية من خلال التأثير عليها سببياً بشكل داخليّ. وعليه، فإنّ الحالات الخلفية للفاعل قد تؤثر على محتوى تجاربه الإدراكية. هذا يعني أنه يُمكن أن تمتلك التجارب أسباباً قابلة للتقويم العقليّ تُقلّل في بعض الظروف من قوتها الإستمولوجية. تنطبقُ نظرية قابلية الاختراق المعرفي بالتساوي على التجارب الدينية، وبالتالي فالطرح هو: بالإضافة إلى الطُرق المعيارية حيث يُقال إنّ التنوع الديني يهدّد الطابع المنطقي للإيمان الديني، يجب أن ينظر الإنسان أيضاً إلى ظاهرة الاختراق المعرفي كمصدرٍ آخر مهمّ لذلك التهديد.

ينقسمُ البحث كالتالي: بعد ذكر بعض الملاحظات التمهيدية في القسم الأول، أُقدمُ تفصيلاً حول صلة تمييز المدخلات/المنتجات بمسألة الأهمية الإستمولوجية للتنوع الديني، متبوعاً ببعض الملاحظات العامة حول ظاهرة الاختراق المعرفي وصلتها بتلك المسألة. لكي أؤكد هذه النقطة وأصنع رابطاً مع المؤلفات حول التنوع الديني، سوف أتناولُ في القسم الثاني بعض نقاط الضعف التي تعترى ردّ ويليام آستون على مسألة التنوع الديني، وفي الوقت نفسه سوف أُلقي الضوء على اعترافه بالصلة الإستمولوجية لجانب المدخلات نسبة إلى الإيمان الديني، أي التجربة الدينية نسبة إلى طابعها المنطقي. سوف أشرحُ في القسم الثالث كيف يُمكن أن تُعتبر ظاهرة الاختراق المعرفي مصدرًا مهمًا للتهديد الذي يُواجهه الطابع المنطقي للإيمان الديني والذي يُمثله التنوع الديني، وسوف أختتمُ بدراسة نتائج الاختراق المعرفي على موثوقية الممارسة التوحيدية الاعتقادية.

(١) التنوع الديني ونتأجه الإستمولوجية المحتملة

وفقاً لبعض التفسيرات الشهيرة حول إستمولوجيا الإيمان الديني، فإنه كما نتحدث عن تبرير المعتقدات الإدراكية على ضوء موثوقية العمليات التي يتم من خلالها تشكيل المعتقدات على قاعدة التجربة الحسية، يمكننا أن نتحدث أيضاً عن الطابع المنطقي للمعتقدات التي تنتج عن عمليات تشكيل الإيمان والتي تتضمن التجربة الدينية أو «الباطنية»^[١]. وعليه، فإنّ مسألة كون المعتقدات التي تُنتجها التجربة الباطنية مبررة ترجع -ولو بشكل جزئيّ على الأقل- إلى السؤال التالي: هل التجربة الباطنية موثوقة؟

رغم التشابهات الأولية بينهما، إلا أن التجربة الحسية تمتلك خصائص غير موجودة في التجربة

[١]- راجع على سبيل المثال: Alston, Perceiving God.

الباطنيّة. مع أنّ هذه الخصائص تفضّل في إثبات موثوقيّة التجربة الحسيّة، إلا أنّها علاماتٌ على أنّ التجربة الحسيّة هي عمليّةٌ موثوقة. توجد على وجه الخصوص ميزةٌ في التجربة الحسيّة، ويبدو أنّ فقدانها يُثيرُ مشكلةً جديةً بشأن الادّعاء حول الطابع المنطقيّ للانخراط في التجربة الباطنيّة. تتعلّق هذه الميزة بالحقيقة الآتية: بغضّ النظر عن الثقافة التي ينتمي إليها الناس، إلا أنّهم يستفيدون من المخططات المفهوميّة نفسها لتشييءٍ محتوى تجربتهم الحسيّة. ولكن حينما يتعلّق الأمر بالتجربة الباطنيّة، نجد أنفسنا أمام تعدّديّةٍ من الممارسات الباطنيّة الاعتقاديّة المتعارضة التي كثيراً ما تولّد مُنتجاتٍ اعتقاديّةٍ متعارضةٍ بسبب الاعتماد على مخططاتٍ مفهوميّةٍ مختلفة.

بالطبع، هذا مثالٌ عن مشكلة التنوع الدينيّ الشهيرة، ويبدو أنّه يقوِّضُ موثوقيّة التجربة الباطنيّة. خذ على سبيل المثال الأساليب المختلفة التي يقوم من خلالها البوذيون والمسلمون والمسيحيون بالتعبير عن تجربة لقائهم بالله، أو الكائن الأسمى، في حياتهم. وعليه، يجب أن نعرّف بوجود ممارساتٍ باطنيّةٍ اعتقاديّةٍ بعدد المخططات المفهوميّة المختلفة. تتألّف الردود الموجودة على مشكلة التنوع الدينيّ من مجموعةٍ من التفسيرات التي تُحاولُ أن تشرح سبب شيوع التنوع والتي تتراوحُ بين التشكيكيّة، المضادة للواقعيّة، الواقعيّة، والصديقة للدين. هناك ردٌّ تشكيكيٌّ للغاية يذكرُ أنّ التفسير الأفضل للتنوع هو عدم وجود حقيقة موضوعيّة يسعى الناس إلى الاتّصال بها. يوجد أسلوبٌ تشكيكيٌّ أخفّ لتقديم إجابةٍ على المشكلة، يتمثّل في النظر إلى التنوع الدينيّ على أنّه ليس ناشئاً عن غياب أيّ حقيقة موضوعيّة، بل عن عدم موثوقيّة التجربة الباطنيّة. ولكنّ النتيجة النهائيّة هي نفسها: المعتقدات الدينيّة غير مُبرّرةٍ إبستمولوجياً.

انبثق تياران رئيسان من الردود الواقعيّة والصديقة للدين، وهما تيارا الإقصائيّة والتعدّدية الدينيّة. الفرد الإقصائيّ هو من يعتقد أنّ الرؤية الدينيّة التابعة لمنظومة إلهيّة أساسيّة واحدة تمثّل الحقيقة أو هي أقرب إلى الحقيقة من جميع مُنافسيها^[١]. أمّا مناصر التعدّدية الدينيّة، فإنّه يُنكرُ امتلاك أيّ منظومة إلهيّة لمكانةٍ مُتميّزةٍ في مقابل الحقيقة، ولكنه يقترحُ أيضاً تفسيراً إيجابياً لتوضيح التنوع الدينيّ. على سبيل المثال، وبإلهامٍ من التمييز الكانطيّ بين البعدين الحسيّ والحديسيّ، اقترح جون

[١]- لقد ادّعى على سبيل المثال أنّه يمكن للمسيحيّ أن يتجاهل على نحو معقول ادّعاءات الأديان الأخرى، إلا إذا كان يمكن الإثبات موضوعياً أنّ مؤيدي هذه الادّعاءات يقفون على قدم المساواة الإبستمولوجيّة، أي أنّهم يُنظرونه الإبستمولوجيون (Plantinga Warranted Christian Belief). ردّاً على ذلك، اعترض أنّهُ يمكن للإنسان أن يتحرّك أيضاً في الاتجاه المعاكس من خلال نقل عبء الإثبات إلى الفرد الإقصائيّ والادّعاء بأنّ ممارسي الأديان الأخرى هم نظراء إبستمولوجيون إلا إذا كان بإمكان الإقصائيّ أن يبيّن موضوعياً أنّ هذا ليس هو الحال.

هيج (John Hick) التمييز بين الحقّ (أو الكائن الأسمى) وبين الأساليب المختلفة التي يُستشعرَ عبرها والتي يستجيبُ الناس لها ضمن المنظومات الثقافية المتنوّعة^[1]. كما أنّ العالم الحدسي يتواجدُ بشكلٍ مُستقلٍ عن مفاهيمنا حوله وفقاً لكانط، فإنّ الحقّ هو أيضاً كائنٌ موجودٌ على نحو الاستقلال يظهرُ بشكلٍ مُختلفٍ استناداً إلى المخطّط المفهوميّ أو التراث الثقافيّ الذي يُوظفه الإنسان لكي يُدرّكه. ولكن كما أشارَ عددٌ من الفلاسفة، ليس من الواضح على الإطلاق إذا كان بإمكان هيك أن يدّعي بثباتٍ إمكانيّة استشعار الحقّ عبر مفاهيمنا الدينيّة والتأكيد في الوقت نفسه أنّ ذلك هو «القاعدة غير القابلة للتجربة لتلك المملكة (التجربة البشريّة)»^[2]. نجح بعدها هيك في التقليل من أثر التنوّع الدينيّ على الطابع المنطقيّ للمعتقدات الدينيّة، ولكن فقط على حساب إعادة هيكلة محتوياتها بشكلٍ راديكاليّ.

يُمكن أن يتحدّى التنوّع الدينيّ الطابع المنطقيّ للإيمان الدينيّ عبر عدّة طرق؛ بعض هذه التحديّات إبستمولوجيّة، بينما يتضمّن بعضها الآخر اعتباراتٍ غير إبستمولوجيّة. يُمكن أن نذكر في المجموعة الأولى التحديّ الناشئ عن الاختلاف الدينيّ (سوف ناقشه لاحقاً). يوجد أيضاً تحدّيّ احتماليّ ناشئ عن التعدديّة الدينيّة ينصّ أنّه، على سبيل المثال، إذا اعتقد مسيحيّ أنّ إيمانه بالثالوث هو أشدّ احتمالاً من جميع البدائل في الأديان الأخرى، فإنّ مجموع احتمال هذه البدائل ما زال راجحاً على احتمال الإيمان الذي يعتقدُ به^[3]. يتعلّق تحدّيّ آخر بالتفكير الشائع الذي يُفيد أنّ المعتقدات الدينيّة هي عرضيّة للغاية بناءً على عدّة عوامل (مثلاً: من هم والدينا؟ بمن التقينا في الحياة؟ في أيّ ثقافة ترعرعنا؟ وما إلى ذلك) وغير باعثة على الحقيقة. وعليه، كان يُمكن أن ينتهي بنا المطافُ بسهولة إلى امتلاك معتقداتٍ دينيةٍ مُختلفة^[4]. يوجد أيضاً تحدّيّ «تفسيريّ» غير إبستمولوجيّ يهتمُ بشكلٍ أكبر بأصول التنوّع. الفكرة هي كما يلي: حينما يُفترض بأنّ نظرةً دينيّةً مُحدّدة هي مُحقّقة، وأنّ الله يُريدُ من الجميع أن يؤمنوا بها، فإنّنا نواجه السؤال الآتي: لماذا يُوجد هذا العدد الكبير من الأديان المتنافسة في العالم؟^[5]

كلُّ هذه التفسيرات حول التحديّ الذي يُشكّله التنوّع الدينيّ بحقّ الطابع المنطقيّ للإيمان الدينيّ

[1]- Hick, An Interpretation of Religion.

[2]- المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

[3]- Schellenberg, "Pluralism and Probability."

للاطلاع على إحدى الردود، راجع: Plantinga, Warranted Christian Belief.

[4]- راجع مثلاً: Bogardus, "The Problem of Contingency."

[5]- Marsh and Marsh, "The Explanatory Challenge of Religious Diversity."

تملكُ قاسماً مُشترَكاً: تركيزها المكثّف على مُنتجات عمليّة تشكّل الإيمان الدينيّ: أيّ المعتقدات، ولكن يبدو أنّها تُهملُ المدخلات. خُذ بعين الاعتبار نوعاً بارزاً من المدخلات: التجربة الدينيّة، من أجل التوضيح، تذكّر أنّ الممارسة الباطنيّة الإدراكيّة قد عبّر عنها بأنّها عمليّة تشكيل المعتقدات المنتجة حول الكائن الأسمى استجابةً للمدخلات في العمليّة التي تتألف من الوعي الخبراتيّ بالكائن الأسمى، اعتماداً على مكان التركيز، سواء أكان على جانب المنتجات أم المدخلات، فإنّ مشكلة التنوع الدينيّ تتخذُ أنواعاً مختلفة من الأهميّة. إذا ركّزنا فقط على الجانب الإنتاجيّ للأشكال المتنوّعة من التجربة الباطنيّة وأبرزنا تعارضها الاعتقاديّ، فمن الأفضل النظر إلى التنوع الدينيّ على أنّه مثالٌ عن المشكلة العامّة المتمثلة بالاختلاف، ولكن إذا ركّزنا على جانب المدخلات - أيّ التجربة الدينيّة - فإنّ المشكلة تتخذُ بُعداً جديداً للغاية. يبدو أنّ المدخلات هي التي تميّز التجربة الباطنيّة عن التجربة الحسيّة. في النهاية، الاختلاف مُنتشرٌ أيضاً في التجربة الحسيّة.

يُلاحظُ آستون هذه النقطة أيضاً، فحينما يُبرزُ كفيّة اختلاف التجربة الباطنيّة عن التجربة الحسيّة فإنّه يُشيرُ إلى أنّه «بينما تُقدّم التجربة الحسيّة تقريباً صورةً مُطابقة من هذه النواحي (الموضوع، المخطّط المفهوميّ، والمنظومة ذات الأولويّة القصوى) على امتداد الثقافات، ولكن هذا ليس هو الحال مُطلقاً مع التجربة الباطنيّة»^[1]. يُفردُ آستون على وجه الخصوص دور المخطّطات المفهوميّة في تشييء محتوى التجربة الإدراكيّة الباطنيّة، بينما الناس المنتمون إلى خلفيات ثقافيّة مختلفة يصنعون في الأغلب المفاهيم المتعلّقة ببيئتنا المدركة بالطريقة نفسها، إلّا أنّ المنتمين إلى تقاليد دينية متنوّعة يختلفون بشكلٍ هائلٍ في تصوّراتهم حول الحقيقة الأسمى.

إذا تبين أنّ المعتقدات الدينيّة (والعواطف وما إلى ذلك) التي يحملها الإنسان بشكلٍ مُسبقٍ يُمكن أن تخترق تجاربه الدينيّة، قد يؤثّر هذا على المكانة الإستمولوجيّة للمعتقدات الناشئة (التي يُمكن أن تكون مُعتقدات جديدة أو خاضعة للتحديث). حينما تتأثر التجارب على هذا النحو، يُقال بأنّها مُخترقة معرفياً. تلقتُ ظاهرة الاختراق المعرفيّ كثيراً من الاهتمام في الإستمولوجيا الحديثة. يُمكن ملاحظة أهمّيّتها بأفضل شكلٍ في سياق البيانات التأسيسيّة حول بُنية التبرير الإدراكيّ وتصنيفها إلى المعتقدات الأساسيّة وغير الأساسيّة، حيث تكتسبُ الأولى مكانتها المبرّرة بشكلٍ مباشرٍ من التجربة. رغم أنّ التمييز بين المعتقدات الأساسيّة وغير الأساسيّة يُساعدُ في إنهاء مسار تفهّم التبرير، إلّا أنّه يُشدّدُ أيضاً على مسألة كفيّة اكتساب المعتقدات الأساسيّة لتبريرها من حالاتٍ غير اعتقاديّة كالتجربة الإدراكيّة.

[1]- Alston, Perceiving God, 188.

يوجد رأيٌ شهيرٌ وجديدٌ حول شروط التبرير الإدراكي يُعرفُ بالدوغماتية ويؤكدُ أنّ شروط تبرير المعتقدات الإدراكية تتضمن فقط تجاربَ مع المحتوى نفسه^[١]. تعرّض الرأي الدوغماتي للانتقادات بسبب الحالات (المزعومة) من الاختراق المعرفي للتجربة الإدراكية^[٢]. تنصُّ نظرية قابلية الاختراق المعرفي على التالي: كما أنّ التجارب الإدراكية تُؤثّرُ على مُعتقداتنا ورغباتنا، يُمكن أن تُؤثّرُ حالاتنا المعرفية أيضاً على تجاربنا الإدراكية من خلال التأثير عليها سببياً بنحو داخلي (أي بمعنى تضمّنها كلياً داخل الفاعل). يدعى أيضاً أنّ الاختراق المعرفي يخفّض المكانة الإبستمولوجية للتجربة الإدراكية وبالتالي يُقلّل من قوتها التبريرية.

قد يُضيء التركيز على ظاهرة الاختراق المعرفي زاويةً مهمةً تتعلّق بالأهمية الإبستمولوجية للتنوع الديني التي تجاهلتها التفسيرات المذكورة آنفاً. من أجل إثارة صلة ظاهرة الاختراق المعرفي بهذه الجدلية، سوف أدرُسُ ردّ ألتون على تحدي التنوع الديني وأظهرُ سبب قصوره. هذا الطريق الجانبي مُفيدٌ علمياً؛ لأنّه بينما يعترف ألتون بوضوح بالأهمية التي يلعبها جانب المدخلات في عملية تشكّل الإيمان الديني بحقّ بمسألة الشأن الإبستمولوجي للتنوع الديني، إلاّ أنّه يختارُ في بيانه أن يركّز عوضاً عن ذلك على المعتقدات المنتجة، وبالتالي يفشلُ في إظهار الدلالات الإبستمولوجية لرؤيته.

(٢) ردّ ألتون على مشكلة التنوع الديني: أهمية المدخلات

ينصُّ ادعاء ألتون الرئيسي على أنّه من المنطقي الانخراط في التجربة الباطنية مع الاعتراف بأننا لا نمتلك أسساً غير مصادرة على المطلوب لتحديد أيّ نوعٍ من التجربة الباطنية هو موثوق. مع ذلك، يُشير ألتون أنّه، رغم وجود عملية شائعة للاختيار بين البدائل المتنافسة في العمليات الداخلية ضمن التجربة الحسية - مثل التنبؤ بالطقس - لا يوجد هكذا إجراء في العمليات البيئية في التجربة الباطنية، حيث لا تختلف الممارسات الإدراكية الاعتقادية المتباينة فقط من ناحية مُخططاتها المفهومية، بل من حيث مُنتجاتها الاعتقادية أيضاً. يُظهرُ هذا الانعدام في التناغم في العمليات الداخلية والعمليات البيئية أنّه لا يوجد سببٌ كي يفقد شخصٌ مسيحيّ - على سبيل المثال - تبريره لمعتقداته الدينية في مقابل التعارض الذي لم يخضع للحلّ. ولكن يؤكد ألتون أنّ ما يُشكّل قاعدة تبرير هذه المعتقدات ليس مجرد حقيقة أنّ الأشكال المختلفة من التجربة الباطنية لم يتمّ إظهار عدم كونها موثوقة.

[١]- راجع مثلاً: Pryor, "The Skeptic and the Dogmatist" and Huemer, "Compassionate Phenomenal Conservatism".

[٢]- راجع مثلاً: Siegel, "Cognitive Penetrability and Perceptual Justification", "The Epistemic Impact".

لكي يُوَضَّح ذلك، يذكرُ أَلستون أنه كما أنّ مُمارسي التجربة الحسيّة -التي أثبتت نفسها عبر «ثمارها»، أي تمكين المدركين من التعامل بكفاءة مع بيئتهم- لديهم المبرر للاستمرار في تشكيل المعتقدات الإدراكيّة بمقتضى ذلك حتى لو افتقدوا الأسس غير المصادرة على المطلوب لإظهار دقّتها- كذلك فإنّ مُمارسي التجربة الباطنيّة مُبرّرون حينما يُشكّلون مُعتقداتهم المناسبة. خُذ على سبيل المثال من يُوظّف الممارسات المسيحيّة المتمثّلة بتأسيس المعتقدات على التجارب الباطنيّة كي يُشكّل معتقداته المسيحيّة الباطنيّة. من المنطقيّ أن يفعل ذلك إذا -كما يتّضح- تلقّت التجربة الباطنيّة المسيحيّة أشكالاً مهمّة من الدعم الذاتيّ فيما يتعلّق بتحقيق الوعود الإلهيّة ضمن تلك الممارسة، مثل تنامي القداسة والسلام والحبّ وغيرها من «ثمار الروح».

ولكن يبدو مشكوكاً فيه أن يُساعد تعريفُ أَلستون لعامل الدعم الذاتيّ -الذي يفهم على ضوء المردودات العمليّة للمعتقدات الدينيّة- هذه المعتقدات في الحفاظ على مكانة منطقيّة إبستمولوجيًّا. في أفضل الأحوال، تُضفي المردودات الناتجة عن هذه الممارسات الطابع المنطقيّ العمليّ أو التبرير على مُنتجاتها الاعتقاديّة. بالفعل، وكما ورد في موضع مُتقدّم من كتابه، يؤكّد أَلستون أنّه يقومُ شخصيًّا «بتأخذ الدعم الذاتيّ الكبير على أنّه يعملُ كوسيلةٍ لتقوية الادّعاء المفترض مبدئيًّا بامتلاك ممارسة اعتقاديّة ما لنوعٍ من العقلانيّة العمليّة، عوضاً عن شيءٍ يُضفي الاحتماليّة على ادّعاءٍ بالموثوقيّة»^[١]. وعليه، فإنّه من المحير أنّ في الفصل حول التنوّع الدينيّ، يبدو أنّه يظنّ أنّه قد أثبت الطابع المنطقيّ الإبستمولوجيّ للمعتقدات الدينيّة:

«نظراً إلى (مردودات) الحياة المسيحيّة من النوع الذي ذكرناه للتوّ، يُمكن أن يستمرّ الإنسان بالاعتقاد بشكلٍ منطقيّ تماماً بأنّ التجربة الباطنيّة المسيحيّة تُمثّلُ وصولاً معرفيّاً أصيلاً إلى الكائن الأسمى، ومُرشداً موثوقاً إلى علاقة تلك الحقيقة بأنفسنا، حتى ولو لم يستطع الإنسان أن يرى كيفية حلّ مُشكلة التعدديّة الدينيّة.»^[٢]

ما يُحير أكثر هو أنّه -باعتراف أَلستون- فإنّ نوعاً واحداً فقط من التجربة الباطنيّة هو موثوقٌ حقّاً. لو كان الأمر كذلك، من غير الواضح كيف يُمكن أن يدّعي أَلستون أنّه من الممكن الانخراط منطقيًّا في جميع هذه الممارسات بالمعنى الإبستمولوجيّ لتلك الكلمة. أين حصل الخطأ؟

أول شيءٍ نلاحظه هو أنّه، رغم الاعتراف بالدور الهام للمخططات المفهومية في تشكيل

[1]- Alston, Perceiving God, 174.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٢٧٦. لاحظ أنّ حياة «الوصول المعرفيّ الأصيل إلى الكائن الأسمى» يُشكّلُ سياقاً إبستمولوجيًّا.

محتوى التجربة الباطنية وإضفاء الموضوعية عليها، يختار أكتون في تفسيره الرسمي حول الأهمية الإستمولوجية للتنوع الديني أن يُركّز على المعتقدات المنتجة و«دعمها الداخلي». ولكن إذا كان ينبغي التأكيد على ذلك الموضوع، يبدو أن هنالك طريقاً أقصر لتثبيت نتيجة أكتون المرغوبة، أي النظر إلى المشكلة التي يُسببها التنوع الديني كحالة خاصة من المشكلة الأعم المتمثلة بالاختلاف. بالفعل، هناك مقاطع في الفصل الذي أورده أكتون في كتابه حول التنوع الديني حيث يبدو أنه يرى أن المشكلة هي مشكلة الاختلاف (الديني). على سبيل المثال، يذكر أكتون أن «أيّ اتصال معرفي أصيل بالحقيقة سوف يُنتج التوافق، ويمكن أن نقيس موثوقيته من خلال مدى التوافق»^[١]. أو، بشكل واضح للغاية، من أجل أن يُظهر كيف يمكن أن يُقلل التنوع الديني من الطابع المنطقي للانخراط في التجربة الباطنية المسيحية، يذكر أكتون مثلاً، حيث يُقدّم أشخاصاً مختلفون تقارير حسية-إدراكية متناقضة حول وقوع حادث سيارة، ولا توجد قاعدة حيادية يتم على أساسها تحديد أي رواية هي الصحيحة، بعدها، يذكر أكتون ما يلي:

«(شاهد العيان) الذي يواجه روايات متعددة تختلف عن روايته يجب أن يخفض ثقته بروايته بشكل هائل. يبدو من الواضح هنا أن وجود هذه البدائل المتناقضة غير المنبوذة يُبطل أي تبرير كان (شاهد العيان) ليمتلكه في ظرفٍ مختلف للاعتقاد بأن الحادث هو كما افترضه.»^[٢]

بالفعل، يمكن النظر إلى دفاع أكتون عن الطابع المنطقي للانخراط في التجربة الباطنية المسيحية على أنه مُوازٍ لاحتجاج مُحدّد لصالح موقفٍ مماثل في جدلية الاختلاف.

تتألف الأسئلة الأساسية في الجدل حول الخلاف مما يلي: هل يمكننا أن نحافظ منطقياً على معتقداتنا بعد الاطلاع بشكل كامل على آراء بعضنا بعضاً؟ بل أكثر من ذلك، هل يمكن أن يكون ثمة خلافٌ مُعترف به بشكلٍ مُتبادلٍ؟^[٣] شكّلت عموماً الردود الحالية على هذه الأسئلة طيفاً، حيث يقع على الجانب الأول ما يُسمّى بالآراء «التصالحية» وفي الجانب الثاني الآراء «الثابتة»^[٤]. بينما تتطلب منا الآراء التصالحية أن نُحقّق التصالح الاعتقادي حينما نواجه نظيراً إستمولوجياً يحملُ موقفاً مختلفاً حول موضوعٍ مُحدّد، إلا أن الآراء الثابتة تُتيح لنا الحفاظ على ثقتنا بمعتقداتنا المهمة. يمكن أن يُحتجّ بأن التواضع الفكري يقتضي امتلاك الآراء الثابتة للموارد التي تُتيح الإجابة على السؤال الثاني من السؤالين المذكورين آنفاً بالإيجاب.

[١]- م.ن، ص ٢٦٧.

[٢]- م.ن، ص ٢٧١.

[٣]- راجع مثلاً: Feldman, "Epistemological Puzzles about Disagreement".

[٤]- راجع مثلاً: Christensen, "Epistemology of Disagreement" and Elga, "Reflection and Disagreement".

وفقاً لذلك، يُمكن أن نرى أكتون كمدافع عن إحدى صيغ الرأي الثابت حيث يُمكن لممارسي الأديان العالميّة أن يتمسكوا منطقيّاً بأرائهم. في الواقع، تُشبه جدليّة استدلاله بشكل وثيق حُجّة طرحها بيتر فان إنواغن (Peter van Inwagen) ذات مرّة دعماً لصيغته حول الرأي الثابت^[1]. اقترح فان إنواغن أنّه من المنطقيّ له أن يتمسك بأرائه حول الإرادة الحرّة بعد أن يتم إخباره هو وديفيد لويس (David Lewis) (الذي يحمل رأياً مُختلفاً) بشكل تامّ بأسبابهما وحججهما؛ لأنّه يملك «بصيرةً يُتعدّر التعبير عنها» أو حدساً يفتقرُ إليه لويس رُغم فطنته.

يُمكن أن نلاحظ أنّ أكتون يسيرُ على طريق مُماثل. فلنتذكّر استعانة أكتون بفكرة «الدعم الداخلي» للممارسات الباطنيّة الاعتقاديّة وادّعاءه بأنّ تمييز الثمار الروحيّة لممارسة اعتقاديّة ما هو مُتاح فقط لأولئك الذين يُشاركون في تلك الممارسة. يُمكننا أن نرى الآن بأنّ «الثمار الروحيّة» بالنسبة لأكتون تلعبُ دوراً مُماثلاً مثل «البصيرة التي يُتعدّر التعبير عنها» بالنسبة لفان إنواغن. ولكنّ أكتون يختلفُ عن فان إنواغن من جهة. على خلاف الأخير، يعترفُ أكتون بأنّ الممارسات الباطنيّة الاعتقاديّة الأخرى تتمتعُ أيضاً بدعمٍ داخليّ كهذا. للتعبير عن الموضوع بشكلٍ مُختلف -مع أنّ أكتون يُقرّ بإمكانية وجود الاختلاف المنطقيّ المعترف به بشكلٍ مُتبادل، فضلاً عن الاختلاف المنطقيّ المحض- يعترفُ فان إنواغن بالأخير فقط^[2]. ولكن إن كان ينبغي النظر إلى مُشكلة التنوع الدينيّ فقط كمثال عن جدليّة الاختلاف، يوجد طريقٌ أسهل بكثير للوصول إلى رأي ثابت على طراز أكتون. من أجل مناهضة الضغوط التصالحيّة التي يمارسها الاختلاف، يُمكن للإنسان ببساطة أن يُعارض الادّعاء بأنّ أطراف النزاع هم نظراء إبستمولوجيون إمّا من خلال إنكار إمكانية أن يقوم الإنسان بتحديد المؤهلات الإبستمولوجيّة للنظراء المزعومين أو من خلال إنكار اشتراكهم بمجموعة الأدلّة نفسها^[3].

[1]- Van Inwagen, "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone."

[2]- يختلفُ احتجاج أكتون عن احتجاج فان إنواغن. نوع الدعم الداخلي الذي يتلقاه فان إنواغن من «بصيرته التي يُتعدّر التعبير عنها» هو إبستمولوجي، إلا أنّ نوع الدعم الذي يتلقاه أكتون من «ثماره الروحيّة» هو -كما رأينا سابقاً- براغماتي. ولكن نوع الطابع المنطقيّ الموجود على المحك في جدلية الاختلاف هو إبستمولوجي بوضوح. وعليه، مرة أخرى، من غير الواضح إذا كان أكتون يُحقّق هدفه حتى حينما يُفسّر احتجاجه على ضوء الجدال حول الاختلاف.

[3]- يملك الخيار الأوّل مصدرين. أولاً، يُمكن أن يحتج الفرد بعدم وجود نزاعات -أساليب مستقلة لتقييم المؤهلات الإبستمولوجيّة لاولئك المنخرطين في الاختلافات الدينيّة. فضلاً عن ذلك، يُمكن أن يُنكر الفرد أنّ المؤهلات التي كثيراً ما تؤكد عليها التقاليد الدينيّة سهّل عموماً التعرف عليها. أمّا بالنسبة للخيار الثاني، يُمكن أن يحتج الفرد أنّه -على خلاف التجارب الحسيّة للإنسان- لا يُمكن التعبير عن محتوى التجارب الدينيّة بواسطة الشهادة اللفظية؛ لأنّه، وفق الفرضية، يتم الاستجابة للحقيقة الأسمى ضمن الممارسات الدينيّة الاعتقاديّة المختلفة عبر المخططات المفهوميّة والتفسيرية الخاصّة بالإنسان. إضافة إلى ذلك، حتى في تلك الحالات حيث الإخبار عن التجارب الباطنيّة يتداخل بشكلٍ أكثر أو أقل، قد يفشل الإخبار اللفظي في أن يعكس شدة أو صدق تلك التجارب التي تتناسبُ بشكلٍ مباشر مع قوتها الإثباتيّة.

يُمكن أن تُوفّر الاعتبارات السابقة الأساس لرأي ثابت في وجه التنوع الديني على طول الخطوط التي دافع عنها أَلستون، وذلك من دون إرباك الوضع بقضايا تخص الطابع المنطقي العملي^[١]. ولكن هل مشكلة التنوع الديني هي فقط مثال عن مشكلة الاختلاف، أي الاختلاف الديني؟ لو كان الأمر كذلك، لا يعود بالإمكان أن يُفرد أَلستون -كما رأينا- مشكلة التنوع الديني كمسكلة تخص التجربة الباطنية فقط؛ لأن الاختلاف هو أيضاً مُتفش في التجربة الحسيّة. إحدى الطرق الممكنة للدفاع عن ادّعاء أَلستون حول خصوصيّة الاختلاف الديني هو النظر إلى مصادره ليس في سياق النقاشات الفلسفيّة بل في سياق الممارسة البيّنة للتجربة الباطنية والمخططات المفهوميّة المتنوّعة المتعلّقة بها. بالفعل، ثمّة مقاطع في كتاب أَلستون، حيث يبدو أنّه يفعل ذلك بالضبط. بما أنّني سوف أدافع عن مُقاربة مُماثلة، يجدر أن أُسردَ بإيجاز ما يقوله لكي أربط نتائج هذا الجزء من البحث بالرأي الإيجابي الذي سوف يتمّ تطويره فيما بعد.

كما لاحظنا، فإنّ أَلستون مُدرّكٌ تماماً لحقيقة أنّه بينما يقوم الأشخاص المتممون إلى خلفيات ثقافيّة مختلفة بصناعة المفاهيم حول بيئاتهم المدركة المشتركة بنفس الطريقة تقريباً، فإنّ ممارسي التقاليد الدينيّة المختلفة يتصوّرون الكائن الأسمى بأساليب مختلفة جذرياً. هذه الاختلافات موجودة حتى بين الأديان الإلهيّة و«تأكيداتها المتناقضة على عدالة الله أو حبه (و)رواياتها المختلفة تماماً حول ما يتوقّعه الله ويريده منا، وما هي خطته لنا، وأفعاله في التاريخ»^[٢]. بعدها، يطرح أَلستون السؤال التالي: حتى لو افترضنا، مثلاً، أنّ التجربة الباطنيّة المسيحيّة هي ممارسة اعتقاديّة أصيلة، هل تسمح لنا أن نُشكّل معتقدات جديدة بناءً على مُدخلها التجريبيّ؟ يقول أَلستون: «يُمكن أن يُشتبه بأنّ ما تعنيه الممارسة هو مُجرد قراءة المعتقدات الدينيّة السابقة للإنسان إلى داخل مصفوفة تجربيّة مختلفة معرفياً بدلاً من تشكيل معتقدات جديدة على قاعدة التجربة»^[٣].

لكي يُجيب عن هذا السؤال، يفصل أَلستون بين همّين مُتعلّقين بدور الأطر المفهوميّة: (١) يتغلغل المخطّط المفهوميّ الذي يحمله الإنسان بشكل سابق في تجربته؛ و (٢) بالتالي، يفشل الإنسان في اكتساب مُعتقدات جديدة. فيما يتعلّق بالادّعاء الأوّل، يقول أَلستون إنّ عديم الضرر

[١]- إنني أفتحُ فقط الاتي: بما أنّ أَلستون يُركّز على المعتقدات المنتجة، يمكنه أن يُساعد نفسه بمراد الرأي الثابت لكي يصل إلى استنتاجه المبتغي. طالما أنّ التجربة الباطنيّة المسيحيّة يُمكنها أن تُوفّر «الدعم الداخلي» المطلوب، فمن حقّ المسيحيّ أن يتمسك بآرائه. بالطبع، ثمّة سؤال إضافيّ حول إذا ما كان الرأي الثابت مُحكمًا في النهاية، لا سيما إذا أراد أيضاً الإقرار بإمكانية الاختلاف المعقول الذي يحظى بالاعتراف المتبادل.

[2]- Alston, Perceiving God, 191.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٢٠٥، (وضعتُ التأكيد).

تماماً. عادةً ما نستفيد من مفاهيمنا الحسيّة المألوفة مثل «البيوت» أو «الشجر» وما إلى ذلك لدى تصوّر بيئتنا. تتساوى التجربة الحسيّة والتجربة الباطنيّة فيما يتعلّق بتدخّل مُعتقداتنا الأساسيّة في تجاربنا. أمّا فيما يتعلّق بالدّعاء الثاني، يُلاحظُ أكتون أنّ المعتقدات الدينيّة كثيراً ما تتصلّ بعلاقة الله بالمدرِك، مثلاً أنّ الله يؤنّبهُ أو يغفر له وما إلى ذلك، ويُمْكِن أن يكون الإنسان قد افتقر إلى هذه المعلومات قبل الدخول في الاتّصال الإدراكيّ بالله. أحياناً، يتمكّن الإنسان فقط من أن يُعيد التأكيد على اعتقاده الذي حمله مُسبقاً من خلال تجربته مع إله مُحبّ، ولكنّ هذا النوع من التحديث موجودٌ أيضاً في التجربة الحسيّة وإحدى آثاره هو تقوية تبرير الإنسان للمعتقد موضع السؤال. يقتربُ أكتون كثيراً في المقاطع المقتبسة أعلاه من التعبير عن إحدى الأفكار المحوريّة وراء ظاهرة الاختراق المعرفيّ، إلا أنّه يفشلُ في إظهار تداعياتها الإستمولوجيّة.

(٣) التنوع الدينيّ ومُشكلة الاختراق المعرفيّ

كما ذكرتُ سابقاً، الفكرة التي تقف وراء نظريّة الاختراق المعرفيّ هي أنّ المنظومة الاعتقاديّة للإنسان أو حالاته الذهنيّة السابقة يُمكن أن تُؤثّر على القوّة الإستمولوجيّة لتجربة الإنسان، وبالتالي تُقوّض التبرير الذي تمنحه للمعتقد الذي تُنتجه. إذا كان ذلك صحيحاً، فإنّ هذا يُقوّض التفسيرات حول التبرير الإدراكيّ (مثل الدوغماتيّة) التي تتخذُ فينومينولوجيا الإدراك لضمان طاقتها التبريريّة. من أجل التوضيح، ثمة حقيقة مألوفة تُفيدُ أنّ ما نختبره ونُدركه يُؤثّر على مُعتقداتنا ورغباتنا وما إلى ذلك. ما هو مُثيرٌ للجدل هو: هل التأثير يذهبُ في الاتّجاه المعاكس، أي هل الحالات المعرفيّة (الاعتقاديّة أو غير الاعتقاديّة) تُؤثّر على مُحتويات حالاتنا الإدراكيّة؟ تُوكّدُ نظريّة الاختراق المعرفيّ للإدراك أنّ الحالات المعرفيّة تُؤثّر على مُحتويات الحالات الإدراكيّة، أي بنحو يكونُ مُمكناً نومولوجياً لفاعليّن (أو لفاعل واحد في أوقات مُختلفة) أن يمرّاً بتجارب بصريّة ذات مُحتويات مُختلفة بسبب مُعتقداتهما أو رغباتهما أو حالاتهما المعرفيّة الأخرى، بينما تكونُ مُدخلاتهما الحسيّة، وحالة أعضائهما الحسيّة، وتوجّه تركيزهما كلّها ثابتة^[1].

بالطبع، ليس كلُّ نوعٍ من التأثير على تجاربنا يُعدّ حالةً من الاختراق المعرفيّ. حينما أُديرُ رأسيّ باتجاه صوتٍ ما وأكتسبُ مجموعةً جديدةً من التجارب، هذا ليس اختراقاً معرفياً. بالأحرى، تحصلُ الحالات المهمّة إستمولوجياً من الاختراق المعرفيّ للتجربة حينما تكونُ بعضُ العوامل

[1]- Macpherson, "Cognitive Penetration."

لا يُعطي هذا التعريف التعليم الإدراكيّ الذي هو ظاهرة مُختلفة.

المهمّة - مثل ظروف الأعضاء الحسيّة وتوجّه تركيز الإنسان - ثابتة. من الممكن في هذه الظروف أن ينتهي المطاف بفاعلين يملكان حالات معرفيّة سابقة مُختلفة إلى المرور بتجارب ذات محتويات مُختلفة^[١]. لعلّ أكثر حالات الاختراق المعرفي شيوعاً هي تلك الحالات، حيث تؤثر رغبات الإنسان على تجاربه من خلال النفوذ عليها سببياً.

خذ على سبيل المثال السيناريو التالي (سوف أُطلق عليه عنوان «المنقّبان»)، حيث يقوم مُنقّبان - وهما غاس وفيرجل - بالتعدين عن الذهب. غاس خبيرٌ، بينما فيرجل ما زال مُبتدئاً. حينما ينظران إلى حصاة براقّة تضربُ إلى اللون الأصفر في وعائهما، تبدو لهما معاً كالذهب. انطلاقاً من معرفته بالعلامات الفارقة للذهب تظهر الكتلة وكأنّها ذهبٌ في نظر غاس، ولكنّ رغبة فيرجل بالحصول على الثراء قد أحدثت هذا التخيّل^[٢]. من الواضح أنّ حالة فيرجل تنمُّ عن التفكير الرغبوي؛ لأنّ تخيّلته وليدة رغباته (بالطبع هو لا يعلم أنّه مُنخرطٌ في التفكير الرغبوي). فيما يلي بعض الحالات الإضافيّة عن الاختراق المعرفي:

جاك الذي يبدو غاضباً: تظنُّ جيل (بشكلٍ خاطئٍ ومن دون أي سبب) أنّ جاك غاضبٌ منها. اعتقادها يجعلها تتوقّع أنّ يظهر جاك بمظهر الغاضب. وعليه، حينما ترى جاك، فإنّ اعتقادها يجعله يبدو غاضباً في نظرها. لو كان بالإمكان إقناع جيل بخطأ اعتقادها السابق، فإنّها سوف تُلاحظ أنّ موقف جاك لا يُعبّر عن الغضب.^[٣]

الغروب: في المساء، أرى شمساً ضاربة إلى الحمرة فوق نهر، يبدو المشهد لي وكأنّه غروبٌ جميل، لو لم أعلم بأنّه المساء أو الصباح، لم يكن ليبدو لي كأنّه الغروب.^[٤]

الأفعى: يجعلني خوفي من الأفاعي أكثر حذراً في الكشف عن الأفاعي التي قد تعترضُ طريقي. من ناحيةٍ أخرى، إذا كان خوفي قوياً، فإنّ حذري المرتفع قد يجعلني أرى الأفاعي في كلّ مكانٍ تقريباً^[٥].

السؤال الرئيسيّ الذي تطرحه هذه الأمثلة هو التالي: ما هو نوع التأثير الإبستمولوجيّ الذي يُمكن أن تُمارسه السوابق النفسيّة للتجربة الإدراكيّة للفرد (كالمعتقدات والرغبات وما إلى ذلك)

[١] - لقد أنتج هذا مفاهيم أوسع وأضيق حول الاختراق المعرفي. سوف أتناول المفهومين في هذا البحث.

[2]- Markie, "Epistemically Appropriate Perceptual Belief."

[3]- Siegel, "Cognitive Penetrability and Perceptual Justification."

[4]- McGrath, "Phenomenal Conservatism and Cognitive Penetration."

[5]- Lyons, "Circularity, Reliability, and the Cognitive Penetrability."

على تلك التجربة؟ لا شكّ أنّه في بعض حالات الاختراق المعرفيّ (أي الحالات «السيّئة» منه)، يوجد شيءٌ مُختلّ إستمولوجياً يتعلّق بالمعتقدات التي تتشكّل على أساس التجارب المخترقة معرفياً. على سبيل المثال، في حالة جاك الغاضب، فإنّ اعتقاد جيل الخاطئ وغير المبرّر بأنّ جاك غاضبٌ منها يؤدّي بها إلى أن تستشعر تلك التجربة المحدّدة حينما ترى جاك. لو لم تملك ذلك الاعتقاد، لم يكن جاك ليبدو غاضباً بالنسبة إليها. تجربةُ جيل هي بمثابة انعكاسٍ لاعتقادها السابق غير المبرّر، أكثر من كونه تمثيلٌ صحيحٌ عن واقع الأمور. لهذا السبب ننصرفُ عن اعتبار اعتقادها حول موقف جاك تجاهها -والذي تمّ تشكيكه (أو تحديثه) بعد رؤيته- مبرّراً. بشكلٍ بديهيّ، حينما يؤثّر اعتقادُ جيل السابق على تجربتها، ليس من المنطقيّ أن نتوقّع بأنّ التجربة تُوفّر الدعمَ لذلك الاعتقاد بالذات.

أو خُذ على سبيل المثال حالة عازفٍ مغرور، يدفعه غروره إلى الاعتقاد بأنّ الوجوه (المحايدة) التي يراها في الجمهور تُعبّر جميعها عن الرضى بأدائه. بما أنّ تجاربه مع تلك الوجوه قد تأثرت بغروره، ليس منطقيّاً أن يعتبر بأنّ تجاربه هي تبريرٌ لنظرته تجاه نفسه. الحالة الواردة في هذه الأمثلة تُشبه دائرة الثرثرة، حيث يقومُ الفاعل (١) بإخبار الفاعل (٢) بخبرٍ يُصدّقه الفاعل (٢)، ولكن سرعان ما ينسى من أين جاء مصدره. افترض بعدها أنّ الفاعل (٢) نقل إلى الفاعل (١) ذلك الخبر. في هذه الظروف، يكون من الغريب أن يأخذ الفاعل (١) شهادةَ الفاعل (٢) كدليلٍ إضافيٍّ للخبر يُضمّم إلى أيّ دليلٍ بدأ به^[١]. تُشير الحالات التي وصفناها آنفاً إلى أنّ علم الأسباب يضع قيوداً على الوقت الذي يُمكن أن تُنتج فيه التجربة التبريرَ للاعتقاد الذي تُنشئه. وعليه، يُمكن أن يُعيق الاختراق المعرفيّ إنتاجَ التبرير عبر التجربة. لهذا السبب بالذات، يتعارضُ هذا الرأي مع النظريّات الدوغماتيّة حول التبرير الإدراكيّ التي تدّعي بأنّ التجارب الإدراكيّة تُوفّر التبرير الظاهريّ للمعتقدات التي تُنشئها.

ليست كلّ هذه الحالات ضارّة إستمولوجياً. في بعض الحالات (الجيدة) (كما في حالة غاس في المثال السابق عن المنقّيين)، تُصبح التجارب الناتجة أكثر ثراءً من خلال تلقّي المزيد من المعلومات. فلنتناول مثلاً آخر: ينظرُ شخصان إلى شجرة صنوبر، أحدهما لديه خبرة بأشجار الصنوبر والآخر مُبتدئ، من المنطقيّ أن نظن بأنّ اعتقاد الخبير بهويّة شجرة الصنوبر هو أشدّ تبريراً من اعتقاد المبتدئ، لأنّ المعرفة الأساسيّة للخبير تصبُّ مزيداً من المعلومات في تجربته.

[1]- Siegel, "Cognitive Penetrability and Perceptual Justification."

لن يكون من عدم المنطقي إلقاء اللوم على أسباب التجربة في الحالات السيئة على أنها مسؤولة عن تخفيض قوتها التبريرية. نفتني أثر سيغل (Siegel)^[1] ونُطلق على النظرية التي تُقيد بأن أسباب التجارب المخترقة معرفياً يُمكن أن تُزيل بعضاً من قوتها التبريرية بـ «مبدأ الانخفاض». هذا الادعاء مُقنع على وجه الخصوص في الحالات حيث يكونُ الوضع الاختراقي هو رغبةً ما؛ لأنَّ الجميع يعترفُ بأنَّ المعتقدات التي تنتجُ عن التفكير الرغبوي هي أمثلة واضحة عن المعتقدات غير المبررة. الفكرة هي، كما أنه -مثلاً- يُمكن للتفكير الرغبوي والتفكير النابع عن الخوف والتحيز أن يُنشئاً معتقدات غير مبررة، كذلك يُمكن للرؤية الرغبوية والرؤية النابعة عن خوف والرؤية المتحيزة أن تُنشئ تجارب منخفضة إبستمولوجياً تفتقدُ لبعض القوة الإبستمولوجية التي كانت لتحظى بها لو لم تكن متأثرة بالرغبة والخوف والتحيز^[2].

قبل أن أنتقل إلى كيفية اتصال نظرية الاختراق المعرفي بمشكلة التنوع الديني والمكانة الإبستمولوجية للمعتقدات الدينية، من المناسب التطرقُ إلى بعض النقاط المهمة. أول ما نلاحظه هو أنَّ الفاعل في الحالات الاعتيادية من الاختراق المعرفي هو غير مُدركٍ لأسباب تجاربه أو المكانة الإبستمولوجية لحالاته الاختراقية وأدوارها السببية. تنخفضُ تجاربه إذا كانت متأثرة بحالاته

[1]- Siegel, "The Epistemic Impact."

لقد رأينا كيف تُهددُ نظرية الاختراق المعرفي الرأيِ الدوغماتي. يبدو أن هذا يُشيرُ إلى أنه ربما الطابع الداخلي للتبرير (الدوغماتي) -الذي يتطلبُ أن تكون مُتاحة بعمق للفاعل- هو الذي يجعلُ الدوغماتية ضعيفة أمام المعضلة التي تُشكلها الحالات السيئة من الاختراق المعرفي. مثلاً، في المثال عن جاك الذي يبدو غاضباً، تفتقدُ جيل للتوصل الواعي إلى الدور السببي لمعتقداتها (السابق). ولكن من المهم أن نذكر أنه لا تتأثر سلباً جميع نماذج الداخليّة. على سبيل المثال، هناك نموذج ميتافيزيقي عن الداخليّة («المذهب العقلائي» mentalism) حيث الحالات الداخليّة وحدها للفاعل في وقت مُعين هي التي تُحدّد فيما إذا كانت مُعتقداته مبررة (راجع مثلاً: "Conee and Feldman, "Internalism Defended"). بما أن المذهب العقلائي يبقى حيادياً تجاه مسألة ضرورة أن تكون هذه الحالات الذهنية مُتاحة للفاعل، فإن أسباب التجربة يُمكن أن تكون صناعة إبستمولوجية للفارق. وفقاً لذلك، إذا صادف أن شخصين يشتركان في نوع التجربة نفسها، ولكن مع أسباب مختلفة، لا يُمكن أن يكونا مُتطابقين إبستمولوجياً؛ لأنهما يمتلكان مجموع حالات ذهنية مُختلفة.

[2]- لأهداف هذا البحث، سوف أفرّضُ «مبدأ الانخفاض». بالطبع، وكما غيرها من النظريات الفلسفية المهمة، فإن «مبدأ الانخفاض» مشيرٌ للجدل، ولكن هناك عددٌ من الاحتجاجات الداعمة له. تُركّز إحدى هذه الاحتجاجات (Vance, "Emotion and the New Epistemic Challenge") على العواطف لأنّها تتشابه كثيراً مع التجارب (من ناحية امتلاك الطابع الفينومينولوجي). من ناحية أخرى، من المنطقي فعلاً تصوّر أن الاعتقادات وغيرها من المواقف يُمكن أن تخترق التجارب العاطفية معرفياً. إضافة إلى ذلك، يُعتقدُ بشكل واسع أنه من الممكن أن تكون العواطف منطقيّة، أو مبررة، أو غير مبررة. وفقاً لذلك، حينما يخترقُ معتقد غير منطقي تجربة عاطفية، يبدو من المنطقي فعلاً تصوّر أن هذه العاطفة ليست منطقيّة بما فيه الكفاية لكي تُبرّر الاعتقاد الذي أنتجته لأنه -بمقتضى أسبابه- العاطفة نفسها هي غير منطقيّة. وعليه، فإن المقارنة مع العواطف تُوفّر دعماً قوياً لمبدأ الانخفاض. هناك مقارنة أخرى (Lyons, "Circularity, Reliability, and the Cognitive Penetrability of Perception") تُناشدُ موثوقية العمليات التي تتضمن تجارب مخترقة معرفياً بهدف الاحتجاج لصالح المبدأ. ختاماً، احتج سيغل (The Rationality of Perception) بشكل مُطول على أن التجارب الإدراكية نفسها يُمكنها أن تُظهر مكانة إبستمولوجية، أي أن تكون منطقيّة أو غير منطقيّة بالطريقة نفسها كما المعتقدات. تجدر الإشارة أيضاً إلى أن قدرة «مبدأ الانخفاض» على توضيح بعض الخلافات الفلسفية -مثل الجدل حول الليبرالية/المذهب المحافظ و(إذا كانت أظروحة هذا البحث صحيحة) مشكلة التنوع الديني- تزيد من معقوليته.

المعرفيّة مثل المعتقدات والمخاوف والرغبات وما إلى ذلك، بالطريقة التي تمّ وصفها، حتى ولو لم يكن مُدرّكًا لذلك التأثير، ولولا ذلك، لما كانت الحالات السيّئة من الاختراق المعرفيّ مُختلفة أبدًا عن الحالات العاديّة من تشكّل المعتقدات التي تتضمّن القاهرين. مثلاً، فيما يتعلّق بجناك الذي يبدو غاضبًا، لا تعلمُ جيل إذا كانت في حالة جيّدة أو سيّئة، بل لا تحتاجُ حتّى للقدرة على تحديد حالتها، وإلاّ لما كان هناك لغزٌ ينبغي حلّه. تتقدّم الجدليّة المنبثقة من الاختراق المعرفيّ على مسار الافتراض القائل بأنّ الفاعلين غير مُدرّكين لتأثير حالاتهم المعرفيّة على تجاربهم. مع ذلك، يُمكن للأسباب وراء تجاربهم أن تُؤثّر على قوّة تبريرهم فتفشل التجارب في التقوية المنطقيّة للمعتقدات السابقة للفاعلين ومخاوفهم وما إلى ذلك.

إضافة إلى ما سبق، وكما أشرنا من قبل، فإنّ القوّة الدافعة وراء الفكرة التي تقولُ بأنّه يُمكن للمكانة الإبيستمولوجيّة للتجارب أن تتأثّر بشكلٍ عكسيّ بكيفيّة تشكّل هذه التجارب التي تتضمّن نوعًا من الدائريّة التي تُصيبُ انتقالَ الفاعل من حالاته السابقة (المعتقدات، المخاوف، وما إلى ذلك) إلى تجاربه، ومن ثمّ رجوعًا إلى تلك الحالات مُجددًا. إذا كان بالإمكان أن تُؤثّر المعتقدات السابقة للإنسان على تجاربه، فإنّه من الغريب أن نعتبر أنّ تلك التجارب تُوفّر الدعم للمعتقدات موضع السؤال. وعليه، لا يهمُّ إذا كانت الحالات السابقة للفرد مبنيّة على أُسس جيّدة أم لا، فما دامت تكشفُ تجاربنا المخترقة معرفيًا عن هذا النمط الدائريّ المذكور آنفًا، فإنّها سوف تتعرّض للانخفاض. لكي نُعطي مثالًا عن هذا النوع من التجربة المخترقة معرفيًا، افترض على أساس تجاربك الحياتيّة أنّك قد شكّلتَ الاعتقاد المؤكّد بشكلٍ جيّد أنّ الموز لونه أصفر. افترض أنّك صادفتَ بعدها موزةً رماديّة، تبدو لك وكأنّها صفراء. هنا، يبدو من غير المنطقيّ أن تعتبر أنّ تجربتك المكتسبة حديثًا تُوفّر دعمًا إضافيًا لاعتقادك بالتعميم الذي يُفيد أنّ الموز لونه أصفر. التجربة الناتجة هي حتمًا ليست على مستوى إبستمولوجيّ مُتساوٍ مع تجاربك السابقة التي أظهرت بشكلٍ صحيح لون الموز الذي رأيته. السبب واضح. لقد تمّ تخفيض تجربتك إبستمولوجيًّا؛ لأنّه من خلال التأثير على تجربتك مع الموز فإنّ اعتقادك السابق (المبنيّ على أُسس جيّدة) يمنعك من رؤية لونها الحقيقي^[١].

لنر الآن كيف يُمكن أن تُوضّح الملاحظات السابقة مسألة الأهميّة الإبيستمولوجيّة للتنوع الدينيّ. بهدف الدقّة وسهولة الإدارة، سوف أحصر نطاق التنوع الدينيّ في الممارسات التوحيدية

[١]- للاطلاع على مزيد من الاحتجاجات راجع: Siegel, The Rationality of Perception.

الباطنية. يتمثل ادعائي الأساسي في أنه يمكن لنا أن نعتبر أن التعارض الاعتقادي المنبثق من الممارسات الباطنية اليهودية والمسيحية والإسلامية يكمن أصله في ظاهرة الاختراق المعرفي؛ وكون هذا التعارض إشارة إلى عدم موثوقية الممارسة التوحيدية الباطنية أم لا يعتمد على مدى الانتشار الواسع الذي نسبته إلى التعارض الاعتقادي. بالطبع، ومع أخذ الملاحظات السابقة بعين الاعتبار، فإن الحالات السيئة فقط من الاختراق المعرفي للتنوع الديني تُشكل تهديداً للاعتقاد الديني^[١]. لكي نوضح ذلك، فلنبدأ بتناول هيئة الحالات الجيدة والسيئة من الاختراق المعرفي في الممارسات التوحيدية والباطنية.

الإله الغاضب/الغفور: كما يلاحظ آستون، يجد الإنسان تأكيدات مُتناقضة في الأديان المختلفة حول صفات الله كالعدل أو الحب. افترض وجودَ الفاعل المسلم (١) (الذي ينتمي إلى طائفة صارمة للغاية في الإسلام) ويعتقد أن الله حازمٌ وعديم التسامح للغاية. افترض أن هذا الفاعل قد ارتكب ذنباً في ظروف لا يتحكم كثيراً بها، بعد ذلك صادف أن أصابه إدراكٌ خبراتيٌّ بالله، حيث بدأ أن الله غاضبٌ جداً منه.

افترض الآن أن الفاعل (٢) هو مُسلمٌ مُتحررٌ للغاية يعتبر أن الله مُتسامحٌ جداً، وقد ارتكب هذا الفاعل ذنباً كان يمكن أن يتفاداه لو أنه كان أشدّ مثابرةً، بعد ذلك صادف أن أصابه وعيٌّ بالله، حيث بدأ الله مُحبباً للغاية وراضياً عن عمله. في كلتا الحالتين، فإن المعتقدات السابقة للفاعل (١) و(٢) تخترق تجربتهما الباطنية وتجعل اعتقاداتهما حول المواقف الإلهية منهما غير مُبررة. لو كان الفاعلان مُقتنعين في كلتا الحالتين ببطلان اعتقاداتهما السابقة، لم يكونا يُدركا الله بتلك الطريقة.

الله مُتجسداً. كما في التجربة الحسية حيث يمكن لخبرة الإنسان وخلفيته المعرفية أن تُثري تجربته -وبالتالي تُعزز قوتها التبريرية- يمكن أيضاً لخبرة الإنسان في ميدان الدين أن تُحقق نتيجةً مُماثلة. افترض أن فاعلين ينتميان إلى دينين مُختلفين -فلنقل المسيحية والإسلام- قد عاشا تجربة مع الله بعد اتباعهما لتقنيات تأملية مُماثلة كالصيام والصلاة والامتناع عن الشهوات الدنيوية وما إلى ذلك. بعد مرور فترة كافية من الزمن، توصل الفاعلان إلى تصورات حول الله. ينقل الفاعل (١) أنه «عَلَّمَ اللَّهُ شَاهِدٌ كَيْفَ أَنَّ اللَّهَ يَكْمُنُ فِي ثَلَاثَةِ أَشْخَاصٍ، أَوْ كَيْفَ أَنَّ الطَّبِيعَتَيْنِ الإِلَهِيَّةَ وَالبَشَرِيَّةَ

[١]- أخذو في هذا البحث حذو فلاسفة من أمثال آستون، وبالفعل كامل تراث الإستيمولوجيا المصححة، الذين يؤكدون على التشابهات (المهمة) بين الإدراك والتجربة الدينية. إذا تم الاعتراف بأن كلاً من الإدراك والتجربة الدينية يمكنهما إضفاء التبرير على المعتقدات التي يُشأنها، لا يوجد سبب بديهي لإنتكار لماذا أن القدرة المانحة للتبرير التابعة للتجربة الدينية لا يمكن تقويضها من قبل أسبابها بالطريقة التي تحصل مع قدرة الإدراك.

للمسيح قد توحدنا»^[١]. هذا (القول) ينقله آستون بالفعل عن القديسة تيريزا تعبيراً عن شهودها في إحدى تجاربها الباطنيّة. أمّا المسلم، فإنّه يذكر كيف أنّه شاهد أحديّة الله، وهلمّ جراً.

يُمكن اعتبار السيناريو الأوّل حالة سيّئة من الاختراق المعرفي، حيث خفّضت حالات ذهنيّة سابقة تلك التجارب الباطنيّة المتّصلة ممّا أنتج اعتقادات غير مُبرّرة. أمّا المثال الثاني عن التجسّد الإلهي، فإنّ كونه جيّداً أم سيّئاً يرجع إلى ما إذا كانت المنظومة الاعتقاديّة الأساسيّة التابعة للفاعل المسيحيّ أو المسلم هي التي تُمثّل الخصائص الإلهيّة بشكلٍ صحيح. أيّاً ما كان الصحيح منهما، فإنّ الفاعل المنتمي إلى ذلك الدّين سوف يكون في نفس موقع ذاك الخبير حينما كان ينظر إلى شجرة صنوبر^[٢]. معرفته الأساسيّة بالله تُثري تجربته بالله وبالتالي تُعزّز قوتها التبريريّة. أمّا في الأوقات التي تُحدث الحالات الذهنيّة السابقة للفرد تحوّلاً في التركيز والاهتمام، وبالتالي تُجهّز الإدراك الحسيّ للإنسان أثناء التحرك في بيئته، يُمكن أن يرجع الإنسان إلى التقنيات الروحيّة ضمن الأديان المختلفة (كتلاوة الصلوات وما إلى ذلك من التقنيات المنسوجة مع مُعتقداتها الرئيسيّة). الهدف من هذه الصلوات والدعوات هو تجهيز المؤمن لمهمّته الروحيّة من خلال تجهيز إدراكه الباطنيّ للكشف بشكلٍ أكثر فاعليّة عن العلامات التي يُرسلها الله إليه.

إذا نظرت الآن إلى الأشكال المتنوّعة من الممارسة التوحيدية الباطنيّة - الممارسات اليهودية والمسيحية والإسلامية - من منظار نظريّة الاختراق المعرفي، سوف نحصل على نتائج مُختلفة راديكاليّاً حول التأثير الإستمولوجيّ للتنوّع الدينيّ ممّا إذا أخذ الأخير فقط كمثال عن مشكلة الاختلاف، أي الاختلاف الدينيّ. لكي نتبيّن هذا الأمر، افترض وجود فاعلين يؤدّيان ممارسات باطنيّة مُختلفة وينسبان صفتين مُتناقضتين إلى الله استجابةً إلى تجاربهما الباطنيّة الخاصّة التي تخترقها معتقداتٌ أساسيّة مختلفة. فلنفترض أيضاً أنّ إحدى مجموعتيّ هذه المعتقدات الأساسيّة هي باطلة وغير مُبرّرة ممّا يؤدّي إلى تخفيض التجربة المتّصلة، بينما المجموعة الأخرى تُثري فعلاً مُحتوى التجربة الباطنيّة للفاعل. تمّ إطلاع الفاعل (١) والفاعل (٢) فيما بعد على الاختلافات بينهما. السؤال هو: كيف ينبغي أن نُقوم المكانة الإستمولوجيّة لمعتقداتهما؟

في البداية، ومع شرح الاختلاف حول التنوّع الدينيّ، الوضع هو كالتالي: الفاعل (١) والفاعل

[١]- ورد الاقتباس في: Alston, Perceiving God, ٢٠٧.

[٢]- حينما ينظر شخصٌ خبيرٌ بالشجر وشخص غير مُتخصّص إلى شجرة الصنوبر نفسها، فإنّ الخبير يُحرز تبريراً أكبر للاعتقاد بأنّ الشجرة هي شجرة صنوبر، وذلك لأنّ تجربة الخبير (المختلفة بشكلٍ هائل) تملك المحتوى التالي: x هي شجرة صنوبر. طريقاهما إلى تجاربهما مُختلفين. راجع: Siegel, The Rationality of Perception, ١٣٢.

(٢) مُبرّران في تطبيق ممارساتهما أو التمسك بمعتقداتهما المتعارضة، قبل أن يتم إطلاعهما على اختلافاتهما، طالما أنّ تلك المعتقدات هي ردودٌ مناسبة على تجاربهما الدينية الخاصة. السؤال هو: هل إنّ الفاعل (١) والفاعل (٢) ما زالا معذورين في التمسك بمعتقداتهما بعد أن يدركا واقع التنوع الديني؟ وفقاً لتفسير آستون، فإنّهما معذوران (ولكن بدرجة أقلّ ممّا إذا لم يكن ذلك التنوع موجوداً) في التمسك بمعتقداتهما. ولكن وفقاً لتفسيره، فإنّ واحداً على الأقل من الفاعلين هو غير معذور في اعتقاده (حتى قبل الكشف) لأنّه -وفق الفرضية- تجربته مُخرّقة من قبل مجموعة من المعتقدات الباطلة وغير المبرّرة ممّا ينقص من موثوقية القدرات التي أنتجت اعتقاده. حالته هي حالة من الاختراق المعرفي حيث تفشل تجربته الباطنية (المنخفضة نتيجة لتعرضها للاختراق من قبل حالاته الذهنية السابقة) في تبرير معتقده. بالطبع، فإنّ الدوغماتيين أو المحافظين الظواهريين يعتبرون أنّ الفاعل (١) والفاعل (٢) معذوران في معتقداتهما بناءً على الظواهر التي يلاحظونها. ولكن إذا كان «مبدأ الانخفاض» صحيحاً، فإنّ واحداً على الأقل من الظواهر قد تعرّض للانخفاض؛ لأنّه يُشكّل حالة سيئة من الاختراق المعرفي.

إضافة إلى ذلك، يُمكن أن نتذكّر بأنّ آستون قد صاغ المشكلة التي يمثّلها التنوع الديني بشأن الطابع المنطقي للاعتقاد الديني، وذلك من ناحية هل أنّ التنوع الديني يُفوّض موثوقية التجربة الباطنية أو الممارسة التوحيدية الباطنية أم لا. وفقاً لتفسيره، فإنّ هذه الصلة ليست ضرورية بأي نحوٍ من الأنحاء. مع أنّ الاختراق المعرفي يحصل أيضاً في الممارسة الحسيّة الإدراكية، فإنّ هذا لا يُفوّض موثوقية التجربة الحسيّة. كذلك، لا يوجد سببٌ كي نأخذ ظاهرة التنوع الديني -التي نفهم على ضوء الاختراق المعرفي- على أنّها تُفوّض موثوقية التجربة الباطنية. ما ينبغي الاعتراف به هو أنّه إذا كانت ظاهرة الاختراق المعرفي واسعة الانتشار في الممارسات الحسيّة التي تتضمن حالات سيئة في الغالب، فإنّ ذلك سوف يجعل الإدراك الحسي غير موثوق. تُنتج الممارسة الحسيّة في هذه الظروف معتقدات باطلة في الغالب. بكلمة أخرى، إذا تبين أنّ أغلب حالات التشكّل الإدراكي للمعتقد هي حالات سيئة من الاختراق المعرفي، فإنّ هذا سوف يمثّل حجةً قويةً ضدّ موثوقية الإدراك.

ربما قد يُظن بأنّ التجربة الباطنية تختلف عن التجربة الحسيّة من هذه الناحية. التعارض الاعتقاديّ منتشرٌ للغاية في الممارسات الاعتقادية الباطنية. أميل إلى الموافقة على هذا الادّعاء ولكنني سبق وحصرت نطاق التنوع بالأديان التوحيدية، وليس من الواضح مُطلقاً أنّ التنوع يتفوّق على الاختلاف ضمن هذا النطاق. اعترف آستون نفسه بوجود مقدار كبير من التداخل الاعتقاديّ

بين الأديان الإلهية هنا. إنني أميلُ إلى الاعتقاد بأنَّ التنوعَ ضمن الممارسات التوحيدية الباطنية -على الأقل فيما يتعلّق بالمعتقدات الجوهرية- هو مُبالغ فيه بعض الشيء، ولكنني سوف أختتمُ نقاشي بدعوى مشروطة. إذا لم يكن التنوع الديني ضمن الممارسات التوحيدية الباطنية واسع الانتشار كما يتمُّ إظهاره، فإنّه مع شرح الاختراق المعرفي لهذا التنوع يمكن اعتبار الممارسات التوحيدية الباطنية موثوقة كما أنّ الإدراك الحسيّ يُعتبر ممارسةً موثوقة رغم ظاهرة الاختراق المعرفي^[١]. بالطبع، تبقى المشكلة المتمثلة فيم ينبغي أن يفعله ممارسو الأديان في وجه الاختلاف ولكن تلك مشكلة عامة تتضمن جميع أنواع ممارسات تشكيل المعتقد، سواء أكانت حسيّة أم غير حسيّة، دينية أم غير دينية^[٢].

[١]- قد يُعترض بأنَّ التنوع -حتى ضمن الدين الواحد- هو شائع. قد يملك الناس معتقدات مختلفة حول قوة الله وطبيعته الأخلاقية وما إلى ذلك، ولهذا السبب نواجه حالات سيّئة أكثر من الحالات الجيدة. يُمكن أن نذكر عدّة أمور كردّ على هذا. بادئ الأمر، كونت استنتاجي على نحو الشرط. إذا تبين فعلاً وجود المزيد من الحالات السيّئة، ينبغي إذاً أن نقرّ بأنَّ القدرة الدينية على تشكيل المعتقد هي غير موثوقة. ثانيًا، رغم التنوع، يوجد أيضًا مقدار كبير من الاتساق. وفقًا لبعض دراسات العلم المعرفي الأخيرة حول الاعتقاد الديني، يبدو أننا نميلُ بشكل طبيعيّ إلى الاعتقاد بعليم عظيم هو المصدر الثقة للأخلاق ويمارسُ التدبير الأخلاقيّ (يُعاقب الأشرار ويثبُ الأخير) (راجع: Norenzayan, Big Gods). ختامًا، تبدو الاختلافات المذكورة في الاعتراض بشكل أكبر كالاختلافات الفلسفية التي تنشأ غالبًا كنتيجة للاستدلال وإقامة الحجّة. فضلًا على ذلك، أولئك الذين يودّون التأكيد على أهميّة هذه الاختلافات الفلسفية الدقيقة في المعتقدات ضمن التجربة الباطنية يجب أن يكونوا مستعدين أيضًا لتقبّل أهميّة الاختلافات المماثلة في المعتقدات ضمن التجربة الحسيّة، إذ توجد أيضًا آراء فلسفية ضمن التجربة الحسيّة تعتبر أنّ الأشياء هي مجموعات من المعلومات الحسيّة، أو تعتبرُ السببية مجرد دمج مستمر للأحداث، أو تُنكر حقيقة الخصائص الثانوية كاللون، أو تُنكر حقيقة البعد الذهنيّ وما إلى ذلك. من غير الواضح كيف يُمكن أن تُخرق هذه المعتقدات التجارب الحسيّة للفرد، ولكن إن فعلت ذلك ينبغي أيضًا اعتبار التجربة الحسيّة غير موثوقة.

[٢]- أود أن أشكر عدّة مُقيمين غير مُسمّين ورئيس تحرير هذه المجلة لانتقاداتهم وملاحظاتهم المفيدة. أشكر أيضًا محمد لغنهاوسن على تعليقاته ونقاشه القيّمين. أدين على وجه الخصوص إلى كيلبي كلارك لتشجيعها واقتراحاتها القيّمة لتحسين هذا البحث.

المصادر والمراجع

المصادر بالعربية

١. وردت هذه المقالة في دورية "الإيمان والفلسفة: دورية مجتمع الفلاسفة المسيحيين". تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٣ آذار، ٢٠١٨.

المصادر الأجنبية

2. William P. Alston, Perceiving God.
3. Bogardus, "The Problem of Contingency" .
4. Christensen, "Epistemology of Disagreement" and Elga, "Reflection and Disagreement."
5. Feldman, "Epistemological Puzzles about Disagreement."
6. Hick, An Interpretation of Religion.
7. Lyons, "Circularity, Reliability, and the Cognitive Penetrability."
8. Macpherson, "Cognitive Penetration."
9. Markie, "Epistemically Appropriate Perceptual Belief."
10. Marsh and Marsh, "The Explanatory Challenge of Religious Diversity."
11. McGrath, "Phenomenal Conservatism and Cognitive Penetration."
12. Pryor, "The Skeptic and the Dogmatist" and Huemer, "Compassionate Phenomenal Conservatism".
13. Schellenberg, "Pluralism and Probability."
14. Siegel, "Cognitive Penetrability and Perceptual Justification", "The Epistemic Impact..
15. Van Inwagen, "It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone."
16. RELIGIOUS DIVERSITY: THE COGNITIVE PENETRABILITY OF RELIGIOUS PERCEPTION.

نقد رؤية جون هيغ للدين والتعددية الدينية

كتاب "تفسير الدين" موضوعاً^[١]

سيّد محسن موسوي^[**]

يعتني هذا البحث بتقديم مقارنة تحليلية نقدية لرؤية الفيلسوف البريطاني جون هيغ للدين ونظريته في التعددية الدينية^[**]. وقد اعتمد الباحث في مقارنته على كتاب هيغ المعروف «تفسير الدين»^[٢]، باعتباره الكتاب الرئيسي الذي أسس عليه نظريته في هذا الميدان. وهنا يناقش الباحث إحدى أبرز المسائل المنهجية عند هيغ وهي نظرية المعرفة في التجربة الدينية.

«المحرر»

التعددية الدينية نظرية طرحها الفيلسوف البريطاني جون هيغ بهدف بيان مسألة تعدد الأديان أو تنوع التجارب الدينية للبشر - حسب تعبيره - وهي في مقابل نظريتي التفردية الدينية والشمولية الدينية.

الجدير بالذكر هنا أنّ إستيمولوجيا التجربة الدينية تعتبر أهمّ مضمار ولجه هذا الفيلسوف الغربي لطرح تفسير للتعددية التي ادّعاها بخصوص الدين وهو في مقابل التنوع الديني، حيث اعتمد على هذه الإستيمولوجيا كمرتكز لاستدلاله ورؤيته التعددية إزاء الدين، وفي هذا السياق اتخذ خطوتين أساسيتين هما كالتالي:

١. الدفاع عن أصالة مختلف التجارب الدينية وادّعاء مصداقيتها بنحو مطلق.

[١] - ترجمة هذه المقالة: د. أسعد مندي الكعبي.

*- باحث في الفكر الإسلامي وفلسفة الدين - إيران.

**- التعددية الدينية نظرية طرحها الفيلسوف البريطاني جون هيغ بهدف بيان مسألة تعدد الأديان أو تنوع التجارب الدينية للبشر - حسب تعبيره - وهي في مقابل نظريتي التفردية الدينية والشمولية الدينية.

[٢] - عنوان الكتاب باللغة الإنجليزية:

Hick, John, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, Second Edition, 2004, Palgrave Macmillan.

٢. تبرير كافة المعتقدات المنبثقة من التجارب الدينية واعتبارها معقولةً.

في كلا هاتين الخطوتين استند إلى مبادئ وأسس خاصة لأجل بيان وتبرير مصداقية التجربة الدينية في إطارها العامّ مقابل النظريات المنبثقة من رؤى طبيعية مثل نظريات كارل ماركس وسيغموند فرويد ولودفيج فويرباخ، والمنبثقة من رؤى واقعية مثل نظريات دون كوييت وفيلبس؛ وأيضاً لأجل الدفاع عن مصداقيتها مقابل نظريتي التفردية الدينية والشمولية الدينية.^[١]

جون هيك اعتبر هذه النظرية فلسفية وليست لاهوتية، وأشار إلى أهميتها قائلاً:

«التجربة الدينية تعني حضور الله عزّ وجلّ عند الدعاء والتهجّد، فهي ليست معرفة^[٢] كذلك ليست من سنخ التشتّت الفكري»^[٣].

بل عبارة عن استجابة وردّة فعل أمام حقيقة لها تأثير علينا.

لو أنّ التجربة الدينية من سنخ الاستجابة، أي لو كانت ردّة فعل معرفية إزاء أمر له تأثير علينا ففي هذه الحالة إمّا أن نتبع مذهب ألفين كارل بلانتيغا على سبيل المثال وندّعي أنّ التجربة المسيحية فقط أصيلةٌ ومعتبرةٌ وكلّ ما سواها باطلٌ جملةً وتفصيلاً، أو نتبع مذهباً آخر يسوّغ لنا اعتبار كلّ التجارب التي يقال إنّها دينية، تعدّ دينية في حقيقتها ومعتبرة لكنّها متنوّعة وبأنماط مختلفة ظهرت في رحاب أديان عديدة.

كافة الأديان الكبيرة في شتّى أرجاء العالم شهدت نتائج حسنة من التجارب الدينية بنحو أو بآخر، لذا ليس من الصواب ادّعاء أنّ الفضائل التي شاعت بين أتباع الديانة المسيحية مثل الرأفة والمحبة والاهتمام بالغير، قد اختصت بهم دون أتباع سائر الأديان.

هنا يطرح السؤال التالي: كيف يمكننا تفسير هذه الظاهرة الدينية؟ فحوى الموضوع هي مسألة التعددية الدينية، حيث تطرح في هذا السياق بمثابة منطلق فلسفي معتمد يساعدنا على فهم حقيقة الموضوع والإجابة عن هذا السؤال.

أعتقد أنّ التعددية الدينية هي أبسط إجابة يمكن أن تطرح بخصوص السؤال المذكور وأكثرها إقناعاً، وإذا رجّحتموها أنتم أيضاً بإمكانكم اعتبارها أمراً لاهوتياً لكنّي اعتبرها أمراً فلسفياً.^[٤]

[١]- مهدي أخوان، «جان هيك: گذر از کثرت تجربه دینی به کثرت گرای دینی»، مقالة نشرت باللغة الفارسية في مجلة نقد و نظر، العدد ٤٧، ص ٤٣.

[2]- Cognitive .

[3]- Projection.

[٤]- جون هيك، واقعية غائي و كثرات گرائي دینی: مصاحبه مدرسه با جان هيك، لقاء أجراه مع الفيلسوف جون هيك: أمير أكرمي وسروش دباغ، ترجمه إلى الفارسية هومن بناهنده، نشر في مجلة مدرسة الفصلية، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥م، ص ٦٠.

في بادئ الفصل الرابع من كتاب «تفسير للدين» ذكر جون هيك استدلاله الذي أثبت فيه أنّ عقلانية الاعتقاد الديني متقومة على التجربة الدينية، وفي هذا السياق أكد على ضرورة طرح نظرية التعددية الدينية، وفحوى استدلاله كما يلي: نظراً لتعدد الأديان ودلالة كلّ واحد منها على إله شخصي (خاصّ به) وأهداف غير شخصية ومتنوعة، فالتجارب والمعتقدات الدينية ليس لها هدف ومقصود واحد.

وبعد أن ذكر قائمةً لهذه الآلهة المتنوعة، تسائل قائلاً:

«كيف ينبغي لنا وصف كلّ هذه الآلهة المتنوعة من زاوية دينية؟ هل يصحّ لنا ادّعاء أنّها كلّها حقيقية وموجودة على أرض الواقع؟ طبعاً ليس من الممكن وفق الظروف الطبيعية ادّعاء أنّ كلّ هذه الآلهة موجودة على أرض الواقع».

أجاب عن تساؤله وفق مبادئ الفلسفة الطبيعية مؤكداً على أنّ هذه المعتقدات إما أن تكون باطلة أو على أقلّ تقدير شكل من أشكال الإسقاط الأثيري - الإسقاط النجمي - الذي يحكي عن تصوّرات ورؤى فكرية إنسانية قديمة هدفها الخلاص من المشاكل القاسية في الحياة. وفي مقابل هذه الرؤية ذكر استدلاله السابق الذي قوامه حكم العقل بصواب مسألة أنّ المتدين يمكن أن يجرب الحياة مع الأمر المتعالي، وعلى هذا الأساس أكد على عدم صواب تجاهل التجارب والمعتقدات الدينية واعتبارها مجرد أمور تافهة لا قيمة لها. ومن جهة أخرى أكد على عدم صواب اعتبار التجربة الدينية مختصةً بدين أو مجتمع محدّد، وفي هذا السياق فنّد الرؤية الشكوكية التي تعتبر التجربة الدينية مجرد وهم وخيال^[1] كما فنّد الرؤية الدوغماتية التي يدّعي من يتبنّاها صواب تجربته الدينية فقط وبطلان كافة التجارب الدينية الأخرى، ثم ذكر رؤيةً أخرى قوامها التعددية الدينية التي تعني ارتباط الأديان الكبيرة بعصر ما بعد المركزية الدينية - ما بعد عصر الدين الواحد - مؤكداً على أنّ التجارب الدينية التي تحدث في رحاب هذه الأديان متنوعة ومختلفة عن بعضها وكلّ واحدة منها تصوغ حقيقةً غائبةً تتمثل في الإله الذي يعتبر أعلا مرتبةً - برأي أتباع كلّ دين - من آلهة من كلّ معتقدٍ آخر.

بعد أن ذكر هذه الإيضاحات، أطلق على إله الأديان اسم «الحق»^[2] ورجّحه على سائر الأوصاف

[1]- In Toto Delusory.

[2]- the Real.

التي ذكرت له، مثل «الأمر الغائي»^[١] و«الحقيقة الغائية»^[٢] و«الواحد»،^[٣] وما إلى ذلك من أوصاف ومسميات أخرى باتت كمصطلحات تدلّ على هذا الأمر المتعالي المطروح في مختلف التجارب الدينية،^[٤] ومن هذا المنطلق أكد على ضرورة التمييز بين «الحقّ في نفسه»^[٥] و«الحقّ برؤية مختلف المجتمعات البشرية» والذي يطرح بأشكال وصور متنوّعة في رحاب تجارب ومعتقدات دينية.

كذلك ادعى أنّ كلّ دين كبير يؤكّد على وجود اختلاف بين الحقّ في نفسه والحقّ كما هو في نطاق التوجّهات الروحية والتجريبية^[٦] في الأديان الأخرى مؤكّداً على أنّ هذا الاختلاف ذو درجات متباينة وليس على نسق واحد، ولا فرق برأيه هنا بين كون الحقّ في نفسه يسمّى الله أو براهما أو دارما كاي^[٧] أو أيّ مسمّى آخر.

وضمن إشارته إلى مصاديق الاختلاف بين آلهة الأديان أكد على وجود تحديات أمام النظرية التقليدية القائلة بعدم إمكانية وصف الإله الملكوتي بالصفات الطبيعية،^[٨] وفي هذا المضمّار تحدّث عن الاختلاف بين الحقّ في نفسه والحقّ كما هو في الفكر والتجربة البشرية، وذكر معالم نظرية التعدّدية الدينية التي تبناها قائلاً:

«الأديان الكبرى في العالم تتبنّى معتقدات وتطرح استنتاجات مختلفة بخصوص الحقّ، وحسب هذه الأطروحات ذكرت أوصاف متنوّعة ومختلفة له على غرار تنوّع الصفات البشرية، وكلّ واحد منها طرح فكرة تحوّل^[٩] كيان الإنسان من مركزية الذات^[١٠] إلى مركزية الحقّ،^[١١] وعلى هذا الأساس يجب اعتبار هذه الأديان أطرّاً أو سبلاً بديلةً لإنقاذ البشر بحيث يتمكن كافة الناس من رجال ونساء أن ينالوا السعادة^[١٢] والخلاص^[١٣] والرضا الذي يطمحون إليه^[١٤]». ^[١٥]

[1]- the Ultimate.

[2]- Ultimate Reality .

[3]- the One .

[4]- Postulated Ground.

[5]- an Sich .

[6]- Purview .

[7]- Dharmakaya .

[8]- Divine Ineffability .

[9]- Transformation .

[10]- Self-Centredness .

[11]- Reality-Centredness .

[12]- Salvation .

[13]- Liberation .

[14]- Fulfilment .

[15]- Hick, John, An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent, Second Edition, 2004, Palgrave Macmillan, Part4, Religious Pluralism, p240.

المبدأ الفلسفي الأساسي الذي اعتمد عليه كمرتكز في نظريته - كما صرح بنفسه - يعدّ من أهمّ المبادئ الإبستمولوجية التي تبناها الفيلسوف إيمانويل كانط، وهو الاختلاف بين النومين (الذاتي) والفينومين (الظاهري)، وقال بهذا الخصوص: «لقد طبقت النظرية الأساسية لإيمانويل كانط رغم أنّه لم يطبقها بنفسه في هذا المضمار، وهي نظرية إبستمولوجيا الدين». الجدير بالذكر هنا أنّ الكثير من الباحثين انتقدوه بسبب اعتماده على نظرية كانط وتوظيفه بعض المفاهيم من قبيل النومين والفينومين ضمن نظرية التعددية الدينية التي تبناها لكون هذه المفاهيم متقومة على آراء وأفكار إيمانويل كانط، لكنّه في تصريح له حينما كان في إيران ردّ على ذلك مؤكداً بأنّه يتبنّى مبادئ إبستمولوجية مختلفة بالكامل عن الإبستمولوجيا الكانطية، حيث صرح قائلاً:

«على الرغم من توظيفي مفهومي النومين والفينومين واعتمادي على أوجه الاختلاف بينهما ضمن نظريتي الفلسفية بخصوص التعددية الدينية واعتمادي في هذا السياق طبعاً على ما ذكره إيمانويل كانط، إلا أنّ مضمون ما ذكرته بهذا الخصوص لا يتقوم على فلسفة كانط، بل غاية ما في الأمر أنّي اعتمدت على هذين المفهومين وبادرت إلى تحليل مضمونيهما من جهة واحدة فقط، وما ذكرته قطعاً لا يتناسب مع ما ذكره هذا الفيلسوف في نظرياته.

كنت قادراً على طرح نظرية التعددية الدينية دون الاعتماد على فلسفة كانط، بل اعتماداً على المذهب الواقعي الانتقادي الشائع في القرن العشرين بين الفلاسفة الأمريكيين، فهذا المذهب تمّ تأييده من قبل الباحثين والمفكرين المعاصرين في مضمار علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع الإبستمولوجي».^[١]

رغم هذا الكلام لكنّه أذعن بأنّ كلّ التوجّهات الفكرية المعاصرة على صعيد علم النفس التحليلي والاجتماعي وعلم الاجتماع الإبستمولوجي تدرج ضمن التراث الفكري لإيمانويل كانط وتتقوم على نظرياته.

جون هيك لم يكتف بمبادئ نظرية إيمانويل كانط، بل اعتمد أيضاً على المبادئ النظرية الموروثة ممّن سبقه مثل القديس توما الأكويني ولا سيّما قوله: «الأمر التي يدركها الإنسان موجودة في ذهنه بشكل يتناسب مع قدرته المعرفية»، حيث سخر هذا الكلام لتأييد نظريته واعتبره بمثابة مبدأ إبستمولوجي ارتكازي وعنصر تفسيري أساسي لمعرفة واقع البيئة الاجتماعية مؤكداً على أنّ البشر

[١]- جون هيك، سفر به تهران، مقالة ترجمها إلى الفارسية رضا خجسته رحيمي ونشرت مجلة مدرسة الفصلية، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥م، ص ٤٣.

جربوا مسألة الألوهية وفق «قدراتهم المعرفية» ضمن مختلف الأنظمة الدينية والثقافية، فعلى هذا الأساس جربوا الإله «الحق» في نطاقٍ واسعٍ ومتنوعٍ.

وعلى الرغم من اعتقاده بأن نظرية القديس توما الأكويني كافية في بيان نقطة البداية لتعددية الإبستيمولوجيا الدينية التي يحتاجها البشر، لكنه اعتبر نظرية إيمانويل كانط التي طرحها بعد عهد هذا القديس أكثر فائدةً بخصوص الموضوع نظراً لتنوع تفاصيلها، لأن هذا الفيلسوف ميّز بوضوح بين الشيء بذاته (النومين) والشيء الذي يدرك كأمر ظاهري (الفينومين). كذلك تطرّق إلى ذكر أوجه التشابه والاختلاف بين آرائه وآراء إيمانويل كانط، وفي هذا السياق لم يعتبر وجود الله عزّ وجلّ شرطاً أساسياً للحياة الأخلاقية، بل اعتبره شرطاً سابقاً على التجربة الدينية لمظاهر تجلّي الحق،^[1] ومما قاله بهذا الخصوص:

«على أساس هذه المقارنة أريد أن أقول بأن حقيقة النومين - الذاتي - تختلف باختلاف أفكار البشر الدينية بحيث نشأت وفق هذا التنوع العقائدي، فهي تحكي عن نطاق واسع من الآلهة والقضايا المطلقة التي أوجدتها الفينومينات الدينية وتبلورت على هيئة فكر وتجربة رغم أنّ إيمانويل كانط ضمن آرائه النقدية الثلاثة لم يقصد تأييد هذه الفكرة من منطلق اعتقاده بأن الله ليس من سنخ الحقائق التي يكتشفها الإنسان عن طريق تجربته الدينية، بل اعتبره موضوعاً يدركه العقل العملي في نطاق مبادئ أخلاقية مفترضة مسبقاً؛^[2] إلا أنني أعتقد بخلاف ذلك وأقصد مما ذكرت أننا كبشر نفترض وجود الحق في نفسه - الذاتي - بصفته افتراضاً مسبقاً وفقاً لحياتنا وتجربتنا الدينية وليس وفقاً لتوجهاتنا الأخلاقية».^[3]

جون هيك فسّر التجارب الدينية المختلفة التي يخوضها الناس في شتى المجتمعات بالنسبة إلى الحق في نفسه، على ضوء التركيب بين نظريته ونظرية إيمانويل كانط على صعيد المفاهيم الذهنية وهيكله العقل ضمن إطار معين، فالأخير اعتبر هذه المفاهيم قبلية (سابقة)^[4] وعلى هذا الأساس باتت كحالات شمولية^[5] وثابتة^[6] في الفكر الإنساني؛ بينما الأول رغم تبنيّه ذات ما ذهب إليه كانط بشكل عامّ بخصوص التجربة الدينية وإدراك البشر للحق في نفسه إلا أنّ نظريته تختلف اختلافاً جذرياً مع هذه الرؤية الكانطية، حيث أكد على أنّ الاختلاف الأساسي يكمن في أنّ مفاهيم

[1]- Phenomenal Manifestations .

[2]- Moral Agency .

[3]- Hick, John, 2004, p242 .

[4]- a Priori .

[5]- Universal .

[6]- Invariable .

التجربة الدينية التي اعتبرها كانط في نظريته شبه مفاهيم^[١]، هي في الواقع ليست شموليةً وغير ثابتة، بل ذات ارتباط وطيد بثقافة الناس^[٢]، وفي هذا السياق أكد قائلاً: «بالرغم من أن نظرية كانط التي طرحها على صعيد إبستمولوجيا الدين لا ارتباط لها مطلقاً برأيه الذي تبناه إزاء الإدراك الحسي، لكن يمكن أن نستشف منها أن التجربتين الحسية والدينية مرتبطتان مع بعضهما من الناحية النوعية، ومن هذا المنطلق بإمكاننا اعتبار رؤيته إزاء التجربة الحسية ساريةً في نطاق التجربة الدينية فيما لو تمّ تشذيبها بالشكل الذي يجعلها تتناسب مع التجربة الدينية».

جون هيك يعتقد بأن العلم الفطري (الحضوري)^[٣] بالحق في نفسه^[٤] أو ما يسمّى بالتجربة الدينية لحقيقة متعالية، متاح^[٥] للإنسان وبإمكان عقله تلقي معلومات من هذه التجربة كما يتلقى معلومات من عالم الطبيعة، وخلالها تتبلور الحقيقة الإلهية المحيطة^[٦] بكلّ شيء في نطاق مفاهيم أساسية محدّدة ضمن إدراك ذاتي^[٧]. وقد قسّم هذه المفاهيم المحدّدة إلى نوعين أساسيين، الأوّل هو مفهوم الإله أو الحق في نفسه باعتباره أمراً شخصياً^[٨] واعتبره أوّل وأهمّ موارد الإشكال على مسألة الإيمان بالله^[٩] ضمن مختلف التجارب الدينية، والثاني هو الأمر المطلق^[١٠] أو الحق بصفته أمراً غير شخصي^[١١] واعتبره أوّل وأهمّ موارد الإشكال على مسألة الإيمان بأمر أخرى غير الله^[١٢] ضمن مختلف التجارب الدينية؛ وقد أطلق على القسم الأوّل عنوان صفة شخصية (جهه شخصية)^[١٣] والثاني أسماء صفة غير شخصية (جهة غير شخصية)^[١٤].

وفي هذا السياق أكد على أن الارتباط بين الإدراك وتجربة الحق في نفسه للذين هما أمرين مختلفين بالكامل عن بعضهما، عبارة عن تشابه^[١٥] وامتّم^[١٦] لمختلف طرق إدراك النور، وهذا النور

- [1]- Category-Analogues .
- [2]- Culture-Relative .
- [3]- Presence .
- [4]- Real .
- [5]- Availability .
- [6]- Environing .
- [7]- Consciousness .
- [8]- Real as personal .
- [9]-Theistic .
- [10]-Absolute .
- [11]- Real as non-Personal .
- [12]- Nontheistic .
- [13]- Personae .
- [14]- Impersonae .
- [15]- Analogous .
- [16]- Complementarity .

شبهه بالموجة أو الذرة، وفي هذا السياق قال: ليس بمقدور الإنسان مشاهدة البنية الفيزيائية البحتة للنور برأي الخبراء والمتخصصين في هذا المضمار، لكنّه مع ذلك له خواصّ تشابه الأمواج أو الذرّات كما أثبتت بعض التجارب، وعلى هذا الأساس فالحقيقة بذاتها - الحقّ في نفسه - يمكن أن تعرف عن طريق الإدراك والتجربة أيضاً، وكلاهما معتبر.

ثمّ وضّح هذا التشابه قائلاً:

«بناءً على هذه المقارنة لا يمكن للإنسان إدراك حقيقة الإله بذاتها، لكن عندما يواجه الناس بعضهم على هيئة (أنا وأنت) ^[١] سوف يرتبطون بهذه الحقيقة وكلّ واحد منهم يجربها بشكلٍ شخصي.

هذه الحقيقة التي هي نطاق أو سياق ^[٢] لارتباط الإنسان، عبارة عن أمرٍ شخصي وليست الحقيقة بنفسها، بل [يجب القول] إنّ الحقّ عندما يهدي مخلوقاته كي يرتبطوا به ضمن إدراك غير شخصي سوف يجربونه بصفته أمراً غير شخصي أيضاً، وفي رحاب هذا الارتباط يمكن اعتباره حقيقةً غير شخصية.

كلا هذين المفهومين الأساسيين - الله والأمر المطلق - تحوّلًا عن طريق التجربة الدينية العملية ^[٣] إلى مضمارٍ واسعٍ للأمور المطلقة أو الآلهة المعينة والإضافية ^[٤] أو شيئاً شبيهاً بالآلهة ^[٥].

بعد هذا الكلام تطرّق جون هيك إلى بيان واقع الارتباط بين القضايا الشخصية وغير الشخصية، وفي هذا السياق أكّد على عدم إمكانية إطلاقها بمختلف أشكالها على الحقّ في نفسه، حيث قال:

«لا يمكن القول إنّه [الله] واحد أو متعدّد، شخص أو شيء، جوهر أو حالة، خير أو شرّ، ذو هدف ^[٦] أو بلا هدف؛ ^[٨] إذ لا يمكن وصفه بالصفات الملحقة (الإضافية) ^[٩] التي يجربها البشر في حياتهم، كذلك ليس هناك لفظ حرفي ^[١٠] يمكن أن يطلق عليه لكونه أمراً غير خاضعٍ للتجربة البشرية. ^[١١]

[1]- I-Thou .

[2]- Context .

[3]- Actual .

[4]- Concrete .

[5]- Schematise .

[6]- Hick, John, 2004, p245..

[7]- Purposive .

[8]- Non-Purposive .

[9]- Concrete Descriptions .

[10]- Literally .

[11]- Unexperientable .

بما أنّ عالم الظواهر^[١] عبارة عن نطاق مفهومي^[٢] من صناعة الذهن البشري، لذا لا يمكن تطبيق مفاهيمه على الحقّ في نفسه،^[٣] حتّى لا يمكننا وصفه بكونه شيئاً أو موجوداً،^[٤] بل غاية ما في الأمر نستطيع افتراض^[٥] صورة ذهنية^[٦] محضّة له.^[٧]

وفي هذا السياق تطرّق إلى تحليل تعريف الفيلسوف أنسلم^[٨] لله بصفته أشهر مثال على الوصف الصوري المحض المطروح في الخطاب الديني الغربي، فرأى هذا الفيلسوف هو عدم إمكانية وجود حقيقة أعظم منه تعالى؛ كذلك وضّح كيفية الارتباط بين الحقّ في نفسه والجهات الشخصية وغير الشخصية في تصوّرات البشر استناداً إلى مفهومي النومين (الذاتي) والفينومين (الظاهري) واستناداً إلى النموذج الثاني المطروح من قبل القديس توما الأكويني والذي يناظر بنحو ما عقيدة التشبيه (القياس التمثيلي)^[٩] المطروحة في الأوساط الفكرية الغربية، حيث قال:

«بناءً على رؤيته يمكن استنتاج أنّ الله على سبيل المثال حسن^[١٠] - طبعاً ليس كما نقول تلك المرأة حسنة أو ذلك الرجل حسن، وفي الحين ذاته ليس بمعنى بعيد^[١١] عن الحسن - بل المقصود من ذلك أنّ هذا المعنى موجود في ألوهيته على هيئة كيفية مطلقة^[١٢] ومتعالية^[١٣] وفي الحين ذاته يشابه حسن الخلق^[١٤] الموجود عند البشر.

نحن غير قادرين على معرفة حقيقة الله، بل غاية ما [نعرفه] هو الأشياء التي لا تحكي عنه ونعرف كيف يرتبط به كلّ شيء، ناهيك عن أنّ الصفات الألوهية الموجودة في أذهاننا تختلف عن بعضها ولها مسميات متنوّعة مثل المحبّة والعدل والمعرفة والقدرة لكنّها في ذاته المقدّسة منطبقة مع بعضها، لأنّه بحدّ ذاته عبارة عن كيان واحد وبسيط»^{[١٥][١٦]}.

- [1]- Phenomenal .
- [2]- Conceptual .
- [3]- Noumenal .
- [4]- Entity .
- [5]- Postulated .
- [6]- Purely Formal .
- [7]- Hick, John, 2004, p246..
- [8]- Anselm .
- [9]- Analogical Predication .
- [10]- Good .
- [11]- Unrelated .
- [12]- Limitlessly .
- [13]- Superior .
- [14]- Goodness .
- [15]- Simple .
- [16]- Hick, John, 2004, p247.

إذن، لو أذعنّا إلى أنّ الحقّ، أي الشيء في نفسه^[١] لم يخضع للتجربة البشرية ولا يمكن أن يخضع لها على الإطلاق، فما السبب الذي يدعونا لأن نعتقد به؟ فهل هناك مسوّغ منطقي يدعونا لأن نفترض وجود شيء مجهول؟ جون هيك أجاب عن هذا السؤال ووضّح السبب في افتراض وجود الحقّ في نفسه وأشار إلى المقصود من توحيده قائلاً: ليس لدينا دليل سابق^[٢] يثبت ذلك لكن إن أردنا تبرير كثرة أنواع التجارب والمعتقدات الدينية فأبسط شيء يمكن طرحه في هذا المضمّار هو افتراض وجود الحقّ في نفسه، أي الذات الإلهية التي هي عبارة عن فرضية ضرورية تفسّر تنوّع التوجّهات الدينية لدى البشر.

وضمن حوارٍ أجري معه بهذا الخصوص قال:

«لا أدعي أنّنا قادرون على إثبات وجود الله، وفي الحين ذاته لا أظنّ أنّ ذلك مستحيل على نحو الإطلاق، فالأدلة التقليدية بهذا الخصوص تجعلنا نفكر في الموضوع بشكل جادّ وهي هامّة للغاية لكنّها لا تعدّ مستنداً قطعياً يثبت وجوده على نحو اليقين؛ وعلى هذا الأساس كلّ إنسان مسلماً كان أو مسيحياً لديه إيمان على المستوى الشخصي واعتقاد بوجود حقيقة ميتافيزيقية فيما وراء وجود المادّة والبشر، لكن إذا لم يعتقد شخصٌ آخر بهذا الأمر لا يمكننا إرغامه أو فعل أيّ شيءٍ لإقناعه. التعدّدية الدينية استناداً إلى ما ذكر متقوّمة على أساس ديني، والتجربة الدينية تعتبر أوّل ركيزة لها، لذا من لا يخوض هذه التجربة فهو ليس ملزماً بالاعتقاد بنظرية التعدّدية الدينية... ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ رفض الحقائق الميتافيزيقية يعدّ افتراضاً ميتافيزيقياً، وكلا الأمرين عبارة عن مبدئين اعتقاديّين بمعنى أنّ ارتباط الإنسان بهما إيماني وليس استدلالياً»^[٣].

يعتقد هذا الفيلسوف أنّ الغايات التي جعلت الأديان تتبلور بين البشر بأشكال متنوّعة، هي الأخرى متنوّعة ومختلفة لذا لا يمكن أن تكون كلّها صادقة، لكن مع ذلك يمكن اعتبارها مظاهر متنوّعة لحقيقة غائية واحدة تتبلور ضمن توجّهات فكرية وتجارب بشرية مختلفة، ونظراً لاستحالة تعدّد الحقيقة الغائية فلا بدّ من الاعتقاد بأنّ غائية^[٤] الحقّ في نفسه تحكي عن غاية واحدة فحسب، ولو اعتقدنا بحقّانية موضوع العبادة الدينية أو التأمّل^[٥] الباطني فلا محيص لنا حينئذٍ من اعتبار

[1]- Ding an Sich .

[2]- a Priori .

[٣]- جون هيك، واقعت غائي وكرت كراي ديني: مصاحبه مدرسه با جان هيك، لقاء أجراه مع الفيلسوف جون هيك: أمير أكرمي وسروش دباغ، ترجمه إلى الفارسية هومن بناهنده، نشر في مجلّة مدرسة الفصلية، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥م، ص ٦١.

[4]- Ultimacy .

[5]- Contemplation .

الحق في نفسه صورةً للوجود الصادق (ذات الحق) ^[١] تتجلى في رحاب مختلف أنواع التجارب الدينية، وفي غير هذه الحالة سنواجه تعدديةً لأنماط من الجهات الشخصية وغير الشخصية التي يدعى أن كل واحدة منها تحكي عن حقيقة غائية مستقلة، في حين أن الواقع ليس كذلك قطعاً.

بناءً على ما ذكر إماماً يجب اعتبار كافة التجارب الدينية التي يتناقلها الناس وهميةً، ^[٢] وإما أن نتخذ موقفاً تعبدياً ^[٣] ونتجاهل تجارب سائر الأديان باعتبار أنها مجرد أوهام لا مصداقية لها وعلى هذا الأساس نسعى إلى توثيق ^[٤] تجربتنا الدينية. جون هيك رفض هاتين الوجهتين مؤكداً على عدم واقعية ^[٥] أي منهما، وفي هذا السياق أكد على عدم وجود سبيل آخر سوى الاعتقاد بالتعددية الدينية المتقومة على افتراض وجود الحق في نفسه بصور متنوعة ضمن ظواهر ألوهية متعددة توارثتها البشرية طوال تاريخها الديني وجربتها في شتى العصور.

بعد ذلك تطرق إلى ذكر تفاصيل حول ما أسماه «جهات شخصية» للحق في نفسه والتي تحكي عن مظاهر ذات طابع شخصي في الأديان الكبيرة في العالم، ومن هذا المنطلق أوعز منشأ تصور الحق وتجربته بنحو شخصي إلى رغبة الإنسان في أن يدرك الحق الألوهي بصورة «أنت» ^[٦] حيث يدرك الحقيقة الألوهية في رحاب قابلياته الإنسانية المحدودة، واعتبر هذا التوجه عالمياً تقريباً وشائعاً بين البشر بتنوع مجتمعاتهم، فهو برأيه أمرٌ فكري وتجريبي شخصي على صعيد وجود الحق في نفسه.

كذلك تحدث عن أوجه الاختلاف بين آلهة الأديان ومختلف صفاتها وتجلياتها، ومقصوده هنا طبعاً الإله الشخصي في كل دين، كما وضح المراد من كونها مطلقة أو محدودة، وفي هذا المضمار أكد على أن غالبية الآلهة المتعارفة بين الناس بصورتها التقليدية المتوارثة من الأجيال القديمة، أي حسب واقعها في الأديان التقليدية، تعتبر محدودةً وكل من يعبدها ليس بإمكانه سوى القيام بنشاطات دينية ضمن نطاق سلطتها فقط بحيث لا يحق له تجاوزه. على أساس هذا الاستنتاج ادعى أن العبودية الفلسفية لا يمكن أن تنشأ من مصدر محدود في رحاب تجربة دينية رغم تحققها في معظم التعاليم العبادية ضمن مختلف الأديان، فهذه التعاليم العبادية برأيه منبثقة من توجهات وأفكار دينية ونظرية.

[1]- Veridical .

[2]- Illusory .

[3]- Confessional .

[4]- Authenticity .

[5]- Realistic .

[6]- Thou .

وأما الصفات اللامتناهية لله تعالى والتي تتنوع بتنوع الأديان في العالم، فقد تحدّث عنها قائلاً: الصفات الإلهية المتنوعة واللامحدودة لا يمكن اعتبارها انعكاسات مباشرة للتجربة الدينية، والاعتقاد بها متقوم بشكل أساسي على استدالات فلسفية، فنحن كبشر لا ندرك سوى حقائق محدودة وليس بإمكاننا بتاتا تجربة الجوانب المطلقة للحقائق المطلقة، كذلك لا يمكننا مشاهدتها وحتى تحليلها.

وأما الاقتراح الذي ذكره في هذا السياق فهو كالتالي: نشاطات الحياة الدينية على الصعيد العملي من الدرجة الأولى مختلفة بالنسبة إلى الفلاسفة واللاهوتيين عن نشاطات الحياة الدينية على الصعيد العملي من الدرجة الثانية، والإله لا يوصف بكونه مطلقاً لا حدود له، بل يُدرك على هيئة صور خارجية تتفاوت أحجامها^[1] بين نطاق محدود ومتعين^[2] ونطاق واسع غير محدود وغير متعين^[3]. كما أنّ عبادة الإله السرمدي سواءً اعتبرنا سرمدية بمعنى الزمان غير المحدود^[4] أو بمعنى الوجود اللامحدود زمانياً،^[5] ليست مطروحة في الخطاب الديني من الدرجة الأولى تناسباً مع حقيقة الإله الذي دعا إلى عبادته إبراهيم وإسحاق ويعقوب، بل مطروحة في رحاب استدالات فلسفية، لأنّ كلّ سؤال يتجاوز نطاق التجربة البشرية يندرج ضمن الاستنتاجات العقلية المرتبط بالقضايا الميتافيزيقية، لذا يجب تمييز هذه الأمور عن التجربة الدينية.

وضمن تسليطه الضوء على مكانة الآلهة من حيث كونها جهات شخصية أو مصاديق للحقّ في نفسه، تطرّق إلى الحديث عن عدد من المفاهيم المرتبطة بهذا الموضوع مثل العنصر المقوم للشخصية والشخصية بذاتها والمفهوم السيكلوجي لها بهدف بيان مقصوده من كون الإله مفهوماً شخصياً،^[6] كما وضح المقصود من وصف الصفات الإلهية بالشخصية، ومما قاله في هذا الصدد:

«العنصر المرتبط^[7] بالشخصية تمّ توضيحه بشكل كامل ضمن بيان المفهوم السيكلوجي للشخصية^[8] بصفتها دوراً يمارسه الفرد في نطاق فئة اجتماعية معينة، والجدير بالذكر هنا أنّ كلمة شخصية (فردية) مقتبسة من النصوص المسرحية الرومية، حيث كانت تشير إلى القناع^[9] الذي

[1]- Magnitude .

[2]- Definitely Limited .

[3]- Indefinitely Great .

[4]- Unlimited Duration .

[5]- Infinite Nontemporal .

[6]- Personal .

[7]- Relational .

[8]- Persona .

[9]- Mask .

يضعه الممثل على وجهه لإيفاء دوره في التمثيل المسرحي.

الجدير بالذكر هنا أنّ تنوع شخصيات أحد الناس ضمن شرائح اجتماعية متنوعة يشبه تقريباً تنوع شخصيات الآلهة في شتى المجتمعات الدينية^[1] «[2]».

التصور السائد في الأوساط الفكرية هو أنّ جون هيغ أول من استخدم مصطلح (شخصية)^[3] لوصف تعدد صور الحق في نفسه (الإله)، إلا أنّ هذا التصور ليس صائباً نظراً لاستخدام هذا المصطلح من قبل القدماء الذين سبقوه بحقب زمنية متمادية، وفيما يلي نذكر مثلاً يثبت هذا الأمر: «سابيلوس^[4] هو أحد الشخصيات الغامضة والمجهولة، حيث يدعى أنّه عاش في السنوات الأولى من القرن الثالث الميلادي، ومن أقواله: كلمات (الأب والابن وروح القدس) في الكتاب المقدس يمكن أن تقارن مع أقنعة يضعها الممثلون المسرحيون على أوجههم ليمثل كل واحد منهم دور شخصية معينة ويتحدث بصوت عال كي يسمعه الحاضرون، وعلى هذا الأساس تجلّت للإله الواحد في عالم الدنيا شخصيات متنوعة ومختلفة عن بعضها»^[5].

وضمن بيانه مدى تأثير نظرية شخصيات الآلهة (مصاديق الإله) على صعيد تفسير تأريخ الأديان، تطرّق إلى تحليل نطاقين مستقلّين لتجربة الإنسان الشخصية إزاء الحق في نفسه، حيث ذكر صفات إله الهندوس «كريشنا» وإله اليهود «يهوه» وأوجه الاختلاف بينهما ليستنتج في نهاية المطاف أنّ كلّ إله - الشخصية الإلهية - تشيع صفاته وخصائصه في حقة معينة من التأريخ وفي نطاق مجتمع محدّد.

الموضوع الآخر الذي سلّط الضوء عليه هو أنطولوجيا^[6] شخصية الإله، وبناءً على اعتقاده بعدم إمكانية وجود أكثر من إله، أي خالق واحد لا غير، قلّل من مقام كلّ إله في الأديان التي يعتقد أتباعها بتعدّد الآلهة،^[7] فهذه الآلهة برأيه ليست غائية^[8] بل هي أدنى منزلةً بصفاتها ما قبل الأخيرة.^[9] استناداً إلى ذلك لو أردنا طرح نظرية يكون الإله فيها أمراً غائباً وفي الحين ذاته تؤيد

[1]- Faith-Communities .

[2]- Hick, John, 2004, p266.

[3]- Persona .

[4]- Sabellius .

[5]- كارين أرمسترونغ، تاريخ خدا باوري (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي وبهزاد سالكي، منشورات معهد دراسات العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص١٦٦.

[6]- Ontological .

[7]- Polytheism .

[8]- Ultimacy .

[9]- Penultimacy .

تعددية التجربة الألوهية من قبل البشر، فنحن بحاجة إلى استنتاج في غاية التعقيد قوامه الاعتقاد بعدة آلهة كل واحد منها يمتاز ببعده إلهي خاص به.

جون هيك وضح هذا الموضوع مؤكداً على أن الاعتقاد بأكثر من إله والذي يعتبر كثرة في وحدة^[١] في الفكر الديني، نجد مصداقه في التثليث المسيحي^[٢] وعقيدة التريكايا^[٣] (الأجسام الثلاثة) في البوذية؛ ثم تناول هذه المعتقدات بالشرح والتحليل، وفي المبحث اللاحق تطرق إلى بيان الغايات الدينية أو الإلهية غير الشخصية في بعض الأديان والمذاهب الشرقية التي تقوم مبادئ نظريته عليها مثل مفهوم البراهما في تعاليم أديتا فيدانتا والنيرفانا والدراما كايا والتاتاهاتا،^[٤] حيث حلل واقع هذه المفاهيم البوذية في رحاب الهندوسية والطاوية الصينية.

الهدف الذي أراد تحقيقه من وراء هذه البحوث الدينية المسهبة هو إثبات أن الآلهة الشخصية والحقائق المطلقة غير الشخصية كلها ذات تأثير على واقع الفكر الديني البشري ولها دور مؤثر في تحول الإنسان وتخليه عن أنانيته ومركزية ذاته إلى كائن يعتقد بالحق ويعتبره مركزاً لكل نشاطاته في الحياة.

الموضوع الآخر الذي طرحه للبحث والتحليل ضمن هذه المباحث يتمحور حول إمكانية حدوث تجارب عرفانية - مكاشفات روحية مباشرة - لدى البشر والشروط الكفيلة بتحققها، حيث استنتج وجود نوعين مختلفين منها وفقاً للنصوص والتعاليم الدينية المتداولة في مختلف المجتمعات، فبعض التجارب تحكي عن وجود علم مباشر - بلا واسطة - بالنسبة إلى الحق في نفسه لدى بعض المتدينين، وعلم آخر غير مباشر به لدى غيرهم، وقال بهذا الخصوص: لو افترضنا صواب العلم المباشر في هذا المضمار فبعض التعاليم الدينية تقترح في هذه الحالة بدائل لا تتناغم مع بعضها لمن لا يستطيع امتلاك علم بها.

ثم وضح هذا الموضوع عبر تسليط الضوء على بعض التوجهات الدينية في العالم، إذ يعتقد أن تعاليم البوذية الزنية وأديتا فيدانتا والعرفان التوحيدى^[٥] تختلف بالكامل عن النظرية الإستمولوجية التي يدعي من يعتقد بها بكون جميع المعارف البشرية تحكي عن تجربة في مواجهة أمر ما^[٦] ضمن نطاق مفاهيم ومداليل معينة تختلف مع بعضها في شتى الأديان والثقافات والحقب التاريخية. ومن

[1]- Diversity in Unity .

[2]- Trinity .

[3]- Trikaya .

[4]- Tathata .

[5]- Unitive .

[6]- Experiencing-as .

جهة أخرى رغم أنّ العرفان التوحيدي خارج عن نطاق هذه النظرية لكونه يتقوم على أسس معرفية شهودية مباشرة إزاء الأمر الغائي - الحقّ في نفسه - بدل الفكر والتجربة في رحاب توجّهات بشرية شخصية، إلا أنّنا نجد الكثير من المذاهب العرفانية التوحيدية في شتى الأديان والمذاهب تصوّر الإله - الحقّ في نفسه - بأساليب متنوّعة، أي كلّ مذهب عرفاني يصوّر الأمر الغائي وفق تصوّرات شهودية خاصّة تختلف عمّا هو مطروح في المذاهب الأخرى.

جون هيك استنتج من هذه الظاهرة الشائعة في الأديان أنّ التجارب الدينية العرفانية وغيرها أيضاً تصوّر المعرفة البشرية بالإله بنحو آخر، حيث نستشفّ منها أنّ ذلك الشيء الذي يجربّه العارف مباشرة هو ليس الحقّ في نفسه، بل عبارة عن أمر يتناسب مع الإله المتعارف في شتى الأديان مثل الشونيتا والبراهما والله، فهو يتجلّى في كلّ دين وفقاً لمعتقدات أتباعه، وعلى هذا الأساس يثبت لنا أنّ العرفاء بالدين أنفسهم خاضعون للأوضاع الثقافية والتقاليد والأعراف التي تحكم مجتمعاتهم وغير منفكّين عن الظروف الزمانية في عهدهم، ومما قاله في هذا المضمّار:

«العرفاء ضمن مختلف مذاهبهم العرفانية في الأديان المتعارفة بين البشر روجوا لمجموعة من العقائد الهندوسية والبوذية واليهودية والمسيحية والإسلامية والسيخية بنحو يحكي عن آمالهم وطموحاتهم، وهذه العقائد في الواقع تروّج على ضوء نوعٍ من التجربة الدينية المعتبرة في النهج العرفاني، حيث تستهوي كلّ عارفٍ نحوها.

يمكن اعتبار هذا الموضوع ركيزةً أساسيةً للفرضية القائلة بأنّ ذهن الإنسان يطرح هواجسه الدينية في كلّ ثقافة وفقاً لمفاهيمها ومتبنياتها الفكرية، والتأثر هنا يعمّ حتى أدقّ الطرق العرفانية التوحيدية؛ لذا يمكن اعتبار ما يناله العرفاء في هذا المضمّار من معرفة اعتقادية بأنّها مجرد معرفة تحكي عن مظهر من مظاهر الحقّ ولا تحكي عن الحقّ في نفسه».^[1]

وبعد أن ذكر تفاصيل نظرية التعددية الدينية التي تبناها وكافة جزئياتها بشرح مسهب، تطرّق في بادئ الفصل الخامس من كتابه المذكور إلى مواضيع بمحورية العلم المعياري لأجل تصنيف مختلف مدّعات الأديان ومعتقداتها والتعاليم والمفاهيم المطروحة فيها وتقييمها بأسلوب علمي، فقد سلّط الضوء في بادئ الأمر على عقيدة النجاة - الخلاص - المتعارفة بين أتباع مختلف الأديان معتبراً إياها معياراً أساسياً لتقييم سائر المعتقدات الدينية، ومما قاله في هذا الصعيد: فيما وراء النقد الأخلاقي والميتافيزيقي واللاهوتي الذي يطرحه كبار مختلف الأديان إزاء أوضاع مجتمعاتهم، يوجد هاجس عنوانه النجاة، لأنّ الركيزة الأساسية للدين الذي يروّج للحياة الآخرة هي انتقال وجود

[1]- Hick, John, 2004, p294.

الإنسان من مرحلة مركزية الذات إلى مرحلة مركزية الحقيقة، وهذا الأمر يتيسر في رحاب عقيدة النجاة.

التعاليم الدينية بادعاء هذا الفيلسوف الغربي ومختلف العقائد التي تنبثق منها والتجارب الدينية التي يخوضها الناس استناداً إليها والنصوص المقدسة التي ترتبط بها وكافة المناسك والعبادات والأخلاق التي تدعو لها ومختلف أنماط الحياة التي تشيع في المجتمعات على ضوءها وجميع المؤسسات والمقررات الاجتماعية التي تركز عليها، كلها تتمحور حول مسألة تأخير أو تيسير حدوث النجاة،^[1] وهي بطبيعة الحال من حيث الأهمية تتراوح بين الشدة والضعف؛ لكن إن أردنا معرفة كيف يحدث ذلك، أي كيف تحقق هذا التأثير الملحوظ للدين بشكل مطلق أو كيف يتحقق في الوقت الراهن، فنحن بحاجة إلى معيار نقيم الأوضاع على أساسه.

جون هيك وضح الموضوع في رحاب افتراض أن كافة الأديان في العالم نشأت على ضوء تصورات متنوعة للحقيقة المتعالية - الحق في نفسه - لذا على أقل تقدير يمكن اعتبارها في امتداد الحقيقة إلى حد ما، ومن ثم فالمعيار المتاح لنا بغية تقييمها كامن فيها، أي يجب اكتشاف المعايير التي نقيم على أساسها الأديان من الأديان نفسها.

القداسة^[2] التي هي حالة تحويلية تتبلور نجاة الإنسان فيها ضمن آثار معنوية وأخلاقية، اعتبرها واحدة من المعايير المشار إليها، وقد عرف القديس كما يلي: هو من تحول الوجود الإنساني في شخصيته من حالة مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة بشكل يفوق سائر الناس بحيث يتوجه إلى الإله ويؤمن به دون تأن، وهذه الميزة تعدّ سموً نفسانياً والتحول فيها يحدث عن طريق الخضوع التام للحق في نفسه أو عبر اتخاذ بعض صفاته مرتكزاً أساسياً للشخصية، وإثر ذلك تتحلى شخصية القديس بالمحبة والشفقة إزاء سائر البشر بحيث تكون مفعمة بالحيوية والنشاط.

هذا التقديس الذي اعتبره تجاوزاً للذات بمركزية الحق^[3] يتجلى في حياة القديس بأشكال مختلفة، أي كل قديس يبلوره بنمط خاص يختلف عن غيره، لذا نلاحظ أن بعض القديسين يعتزلون الناس ويتفرغون بالكامل للتهجد والعبادة ومراقبة النفس، وبعضهم أكثر انفتاحاً بحيث يزاولون نشاطات اجتماعية أو حتى سياسية ومنهم من يزاول أعمالاً ويمتهن حرفاً كسائر الناس.

بعد ذلك سلط الضوء على الحرية الدينية ووضح طبيعة ارتباطها بالحريتين السياسية والاقتصادية،

[1]- Salvific .

[2]- Saintliness .

[3]- Ego-Transcending Reality-Centredness .

^[1] وفي هذا السياق تحدّث عن التطوّر الدلالي لهذه المفاهيم ولا سيّما في اللاهوت الليبرالي، حيث تبلورت في رحابه كمصاديق لعقيدة النجاة، كما ذكر العوامل الدينية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى ظهور قديسين سياسيين في القرون الأخيرة؛ ثمّ تطرّق إلى بيان التعاليم والمعتقدات الدينية الأصيلة التي تعدّ بمثابة أرضية خصبة لنشأة وتأهيل القديسين بمختلف توجهاتهم الدينية وأساليبهم السلوكية ليظهر بينهم أهل المراقبة والتأمل،^[2] وكلّ من ينخرط منهم في عالم السياسة والنشاطات الاجتماعية كسائر الناس، وقد اعتبرها أيضاً من جملة المعايير المعتمدة التي يمكن على أساسها إثبات أنّ الدين المرتبطة به يندرج ضمن الأديان التي تضمن النجاة للبشرية ومعرفة الحقّ في نفسه. ومن آرائه في هذا المضمار أننا حتّى إذا اعتبرنا التقدّس معياراً يمنحنا القدرة على معرفة الأديان الكبيرة التي تعدّ نطاقاً لعقيدة النجاة، لكن ليس من الممكن الاعتماد عليه لتصنيف هذه الأديان بشكل مقارن.

الجدير بالذكر هنا أنّه ادّعى إمكانية تقييم النهضات الدينية الحديثة وفق هذه المعايير، وكما أشرنا فهو يعتقد بكون عقيدة النجاة والتقديس معيارين، لذا يمكن تقييم هذه النهضات على أساسهما، لكن هناك مشكلة تكمن في ضيق نطاق المعلومات التي تتمخّض عنهما، فهما ظاهرتان متأخرتان تاريخياً ولا وجود لمعلومات كثيرة بخصوصهما، ومما قاله في هذا الصدد:

«نظرية التعددية الدينية التي نعتقد بها تلزمننا لأن نعتقد بعدم إمكانية تبني أيّ حكم مسبق بالنسبة إلى مفهوم النجاة الذي يمكن أن تحمله معها هذه النهضات الحديثة، إذ من المحتمل أنّ كلّ واحدة منها تبلغ من الشأن مقاماً متعالياً من حيث عقيدة الخلاص أو النجاة بحيث يمكن أن تقارن مع الأديان العالمية الكبيرة في العصر الحاضر، كذلك من المحتمل أنّها ترتبط بنهضات دينية سابقة لا حصر لها فتزدهر مدّة ثمّ سرعان ما تؤوّل إلى الزوال؛ لكن حتّى النهضات العابرة من شأنها أن تثمر عن رواج هذه العقيدة في ظروف خاصّة ولفترة مؤقتة فحسب. وهناك احتمال قوي أيضاً ألا وهو أنّ بعض هذه النهضات الدينية الصغيرة - أو ربّما كلّها - تعدّ مصدر نجاة لبعض الناس في مرحلة من مراحل التاريخ»^[3].

كذلك سلّط الضوء في مباحثه على النهضات العلمانية الكبيرة التي استلهمت مبادئها من نظريات كارل ماركس من منطلق اعتقاده بأنّ الأيديولوجيا الشيوعية رغم اختلافها بشكل أساسي مع الأديان التقليدية من خلال إنكارها فكرة الأمر المتعالّي - الإله - لكنّها تشترك معها في بعض الأطروحات

[1]- Politico-Economic .

[2]- Contemplative .

[3]- Hick, John, 2004, p307.

مثل مفاهيم الشرّ والنجاة والمعاد^[1] الشائعة في النصوص المقدّسة، ومن هذه الناحية تتبلور على أرض الواقع نهضات علمانية تحت مظلة دينية، أي أنّ هذه النهضات تتلبّس بثوبٍ ديني في ظلّ مشتركات فكرية.

وكما ذكرنا آنفاً فقد اعتبر فكرة النجاة معياراً أساسياً لتقييم الظواهر الدينية، وفي هذا السياق أكّد على أنّ الخير الأخلاقي يعدّ جزءاً من أبعاد النجاة، حيث اعتبره ذات الهدف من وراء تقديم البشر كقرايين - فداء - في العصور القديمة؛ وقد ذكر بعض الأمثلة على هذا السلوك الديني القديم ثمّ قال: في عصرنا الحاضر أيضاً تقدّم البشر كقرايين بشكل يفوق ما حدث في كلّ عصر سابق من خلال الحروب الدامية والمجازر الجماعية والجذب والمجاعة، لذا باستطاعتنا الحيلولة دون ذلك والحفاظ على أرواحهم.

كذلك تحدّث عن مسألة السحر التي اعتبرها ذات ارتباط بالطباع القبلية القديمة، وادّعى أنّها في تلك الآونة كانت على غرار ما لدينا من مبادئ وطنية وقومية في العصر الحديث، إلا أنّ الاختلاف يكمن في أنّ السحر كان سبباً في إزهاق حياة القليل من البشر بينما المبادئ المعاصرة باتت سبباً لإزهاق أرواح عدد أكبر بكثير؛ وضمن هذا الموضوع أيضاً ذكر أمثلة أخرى بخصوص اختلاف الثقافات البشرية في مجال تطبيق المبادئ الأخلاقية واعتبر مسألة تعذيب المبتدعين في الدين وإعدامهم من جملة الظواهر التي شاعت في المجتمعات المسيحية في أواخر القرون الوسطى وبداية العصر الحديث، كما ادّعى أنّ الفطرة الإنسانية الأصيلة التي تنزّلت من عالم الحقيقة إلى مضمار الخطيئة والظلمة والضلال والجهل هي أساس مطالبة الناس بأن ينتهجوا سلوكيات أخلاقية.

ومن جملة الآراء التي تبناها تمحورت حول ما يسمّى بالقاعدة الذهبية - أخلاقيات التعامل - حيث اعتبر زخارف الدنيا سبباً في معاناة الناس بينما أكّد على أنّ الإحسان يقلّل من معاناتهم أو يحول دون حدوثها من الأساس ولو أنّه شاع في كافّة المجتمعات وبين جميع الناس دون استثناءٍ لما حدثت حرب ولا ساد ظلم ولا أمكن أن يرتكب أيّ إنسان جريمةً أو أن تحدث معاناة مؤلمة؛ لكن لا أحد يمكنه إثبات هذه الحقيقة الأساسية لكونها من الحقائق الارتكازية التي لا يمكن استنتاجها من مقدّمات أو افتراضات مسبقة^[2] رغم أنّ خطابنا الأخلاقي برمّته مرهون بها. وضمن تسليطه الضوء على القاعدة الذهبية ذكر ما يترتّب عليها من آثار صريحة وضمنية في رحاب مختلف الثقافات والأديان الشائعة في المجتمعات البشرية، وقد اعتبرها أساساً ومعياراً أخلاقياً.

[1]- Eschatology .

[2]- Prior Premises .

بعد ذلك تطرق إلى تعريف بعض المثل الأخلاقية المتعارفة وذكر نماذج منها مثل المحبة والرحمة والشفقة، وفي رحاب هذا التوضيح قارن بين المجتمعات التقليدية والحديثة وانتقد الرؤية الأخلاقية الليبرالية الحديثة، حيث قال: المبادئ الإنسانية التي كانت سائدة في العصر الإغريقي تمّ إحيائها من جديد في عصر النهضة، وخلال القرن الثامن عشر حينما انطلقت الحركة التنويرية ولدت الأخلاق الليبرالية المعاصرة على ضوء ما تمخّض عن التقاليد والأعراف التي كانت شائعة في القرون الوسطى المسيحية، في حين أنّ الأخلاق الليبرالية التي اجتاحت المجتمعات الغربية الحديثة ذات طابع آخر يجب أن نحذر منها بدل أن نشعر بالبهجة والسرور لكونها مخيفة مقارنة مع ما هو موجود في الثقافات التقليدية القديمة، وهذا الجانب المرعب فيها يعدّ ثمرةً للتوتر الحاصل من البيئة المدنية الحديثة والتفسيخ الاجتماعي^[1] الناجم من مناهضة الواقع الإنساني^[2]، وقد انعكست هذه الحالة في مظاهر عديدة مثل تزايد حالات الطلاق وكثرة الأسر الصغيرة التي تقتصر على والدين وأبنائهما فقط ورواج حالات الإجهاض المتعمّد والانتحار وتعاطي شتى أنواع المخدّرات الفتاكة. لذا، كلّ هذه العوامل - إلى جانب الشهوات والنزوات الفردية في المجتمعات الاستهلاكية التي نشأت على ضوء أسس مادية وأغرقت حياة البشر بالمظاهر التجميلية للصناعة الحديثة التي شهدت تنامياً متواصلاً - أسفرت عن تدمير مصادر الثروة في العالم وقضت على معظمها ليواجه البشر خسارةً كبرى لا تعويض لها.

وفي المباحث الأخيرة من الكتاب تحدّث عن مسألة تعارض آراء أتباع الأديان من جهة ادّعاء كلّ قوم أنّ دينهم هو الصائب القويم مؤكداً على أنّ هذه الظاهرة تعدّ معضلةً واضحةً وصريحةً بالنسبة إلى نظرية التعددية الدينية التي تبناها، وقد قسّم هذه الادّعاءات إلى نوعين، النوع الأوّل هو ما يمكن أن يصدق تاريخياً والنوع الثاني هو ما يمكن أن يصدق فيما وراء التاريخ - غير محدد بزمان - ويقصد من النوع الأوّل تلك الأحداث والوقائع التي طرأت في الأزمنة القديمة والتي لا يمكن للناس في العصر الحاضر مشاهدتها كما شاهدها القدماء، فهي لو حدثت في العصر الحديث لأمكن توثيقها بواسطة أجهزة التصوير أو التسجيل، إلا أنّ هذه الوسائل لم تكن موجودة في تلك الآونة. وقد ذكر عدّة أمثلة على هذه الأحداث والوقائع، ووضّح قائلاً: أتباع أحد الأديان على سبيل المثال لديهم اعتقاد راسخ بأنّ ما تمّ تناقله في دينهم من أحداث ووقائع قد حدث على أرض الواقع فعلاً، ويعتبر حقيقة تاريخية ثابتة لا يمكن إنكارها رغم أنّها لم تذكر في المصادر التاريخية المعتمدة التي هي ليست من تدوين أتباع هذا الدين؛ كذلك هناك معتقدات دينية يعتبرها أتباع أحد الأديان

[1]- Permissiveness .

[2]- Dehumanising .

بالقطعية والملزمة التي لا نقاش فيها، لكننا نجد أتباع دين آخر يرفضونها من أساسها.

وفي هذا السياق أشار إلى الصراعات التاريخية التي اندلعت بين أتباع مختلف المذاهب والفرق التابعة لأحد الأديان، وأوعز السبب في ذلك إلى ادعاء كل قوم أنهم على حق وغيرهم على باطل، أي السبب هو ادعاء المشروعية وفق أسس تاريخية.

وأما النهج الصائب والقيوم الذي ينبغي أن تتقوم عليه الحياة المعاصرة المفعمة بنور العلم والثقافة والذي يجب الاعتماد عليه لمواجهة هذه المزاعم، فهو الاعتماد على أسلوب تقييم محايد^[1] لمختلف الأحداث التاريخية؛ لكن رغم اقتراحه هذا النهج العقلي القويم فقد اعتبره تهرباً^[2] من الواقع؛ وضمن بيانه أهمية هذه المسائل التاريخية الخلافية في مختلف الأنظمة الاعتقادية والدينية، أكد على أنه توصل إلى نتيجة فحواها اعتبار هذه المعتقدات كأصول دينية ثابتة لدى أتباع بعض الأديان بحيث لا يمكن النقاش حولها مطلقاً بحيث لا يسمحون بالقيام بأيّة دراسة أو بحث علمي بخصوصها، ناهيك عن عدم قبولهم فكرة إعادة النظر فيها بأيّ نحو كان حتى في رحاب الإنجازات العلمية القطعية الحديثة؛ وهذه الظاهرة الدينية برأيه لا تقتصر على الشريعة الأُمّية من المجتمع فقط، بل شائعة بين الكثير من المتدينين المثقفين وخرّيجي الدراسات الأكاديمية. ومن هذا المنطلق أكد على عدم إمكانية تحقّق أيّ تساهل عامّ وشامل بالنسبة إلى الاختلافات التاريخية المشار إليها لكون المتدينين المعتقدين بها غير مستعدين سيكولوجياً لذلك، فهذه المعتقدات تعتبر الركيزة الأساسية في إيمانهم بصفاتها جوهرية دينهم، لذا مهما كانت الشواهد الدالة على خلافها فهي لا يمكن أن تتغيّر في نظرهم، وبالتالي من المستحيل إقناعهم بمسألة التعددية الدينية.

بعد هذا التوضيح أردف بحثه بشرح وتحليل للنوع الثاني، أي المعتقدات الدينية المتعارضة الخارجة عن نطاق التاريخ، وقد وصفها بأنها أسئلة بلا أجوبة وذلك من منطلق اعتقاده بارتكازها على أسئلة لا بدّ من طرحها حتى لو تذكر بخصوصها إجابات صائبة، فهذه الإجابات لا تذكر بطبيعة الحال استناداً إلى شواهد تاريخية أو قرائن تجريبية، ومن أمثلتها بداية العالم ونهايته، وحقيقة الحياة بعد الموت في مختلف المعتقدات الدينية، فهذه الأمور وما شاكلها حتى إذا تمكّن علم الكونيات الحديث من ذكر إجابات بخصوصها، من الممكن أن تتقوم هذه الإجابات على نموذج معرفي غير ثابت بحيث يحلّ محلّه نموذج معرفي آخر مستقبلاً، وهذه هي طبيعة العناصر الدلالية التي تتحقّق عن طريق المشاهدة^[3] المعتمدة في علم الكونيات الحديث. فعلى سبيل المثال حتى إذا توصل

[1]- Unbiased .

[2]- Elusive .

[3]- Observational .

هذا العلم إلى نتيجة قطعية إزاء ما يسمّى بالانفجار العظيم، فهذا الاكتشاف سوف لا يضع حلاً لأية معضلة دينية ولا يغيّر من الواقع شيئاً، ومن ثمّ فالأسئلة المشار إليها لا فائدة منها على أرض الواقع ولا تأثير لها على عقيدة النجاة الشائعة في مختلف الأديان. وكذا هو الحال بالنسبة إلى الاعتقاد فيما لو كان عالم الوجود أبدياً أو ليس بأبدي، فهو أيضاً لا يسهم كثيراً في تحوّل الفكر البشري من مركزية الذات إلى مركزية الحقّ في نفسه، كذلك لا يعدّ حائلاً أمام هذا التحوّل إن تقرّر أن يحدث.

هذه العقائد التي اعتبرها فيما وراء التاريخ وبمثابة حقائق ثابتة، تحدّث عنها قائلاً:

«عدم علمنا لا يقتصر فقط على ما إن كان العالم أبدي أو لا، وهذا الجهل لا يعدّ عقبةً تحوّل دون قدرتنا على النجاة، ناهيك عن أنّنا لو اعتبرنا عقيدة النجاة بمثابة أمرٍ يحتمّ النجاة للبشر، فهي في الحقيقة تكون أشبه بالحيلولة دون النجاة...»

لو طرح السؤال التالي اليوم: هل الاعتقاد بالتناسخ يعدّ ضرورياً للنجاة؟ فمن المؤكّد أنّ الإجابة هي كلا...»

ينبغي لنا قبول اختلاف الآراء في هذا المضمار ونأمل دائماً باكتشاف شواهد وأدلة جديدة تظهر الحقيقة على أساسها للناس كافة، وهذا الأمر يقتضي طبعاً نبذ كلّ تعصّب ودوغماتية إزاء الموضوع باعتبار أنّ التشدّد في الرأي يتعارض مع المبادئ العقلية الثابتة...

يبدو أنّ العقائد الصحيحة وغير الصحيحة التي هي فيما وراء التاريخ، على غرار الآراء العلمية والتاريخية الصائبة والخاطئة، إذ من شأنها أن تكون جزءاً متمماً للدين وعلى أساسها تتمهّد الأرضية اللازمة للاعتقاد بالنجاة وبفضلها يتحقّق ارتباط بين البشر والحقّ في نفسه.^[1]

الوجهة الأخرى التي اتّبعتها جون هيك إزاء العقائد التي تعتبر فيما وراء التاريخ، هو اعتبارها بمثابة مفاهيم أسطورية، وفي هذا المضمار أكّد على أنّ فكرة أسطوريته في القرن الحاضر باتت شائعة على نطاق واسع في المجتمعات البشرية ولا سيّما المسيحية.

كذلك يعتقد بوجود أساطير وحكايات خيالية وتصوّرات لا يمكن أن توصف بها ذات الإله - الحقّ في نفسه - بشكل كامل وبانطباق تامّ، إلا أنّها قد تكون حقيقية لكونها توظف في نفس الإنسان رغبات فطرية - غريزية -^[2] ذات ارتباط بالحقّ في نفسه.

وفي هذا السياق اعتبر بعض العقائد التي هي فيما وراء التاريخ كمصادر معرفية لتفسير الأساطير،

[1]- Hick, John, 2004, p367.

[2]- Dispositional .

وأما رأيُه بهذه العقائد في رحاب نظرية التعددية الدينية التي تبناها، قوامه أن بعضها غامض في الوقت الراهن بحيث لا يمكن إثباتها أو تفنيدها، إذ من الممكن أن تتسم بالصدق والكذب بدل اعتبارها صادقةً على نحو القطع واليقين، فهي على غرار الأساطير التي يحتمل فيها الصدق والكذب؛ ومن الأمثلة التي استشهد بها على هذا الموضوع عقيدة تأليه النبي عيسى[×] والتي تعتبر من المعتقدات القطعية لدى أتباع الديانة المسيحية، حيث اعتبر هذه العقيدة إلى جانب الطبيعة السلطوية والعدائية لدى البشر، سبباً في ظهور شرّ باسم الاستعمار^[١] ضمن حقبة من تأريخ البشر، كما أسفرت عن تدمير الحضارات المحليّة ومناهضة السامية وحدوث نزاعات دينية مدمرة وإحراق السحرة وأهل البدعة في الدين.

ومن آرائه إمكانية تصوّر أنّ تجسّد الإله في شخصية النبي عيسى[×] مجرد أسطورة مشرقة في تأريخ المسيحية بحيث بات تجلّي الإله في هذه الشخصية المقدّسة وازعاً لهداية ملايين البشر في القرون اللاحقة لظهور المسيحية إلى الحقيقة وغرس محبة الله في أنفسهم بفضل سيرة عيسى والتعاليم التي جاءهم بها، ومما قاله بهذا الخصوص:

«الرؤية السطحية لنظرية تجسّم الإله الواحد في شخصية المسيح أسفرت عن حدوث تفرقة بين الناس وتزلّت بمستوى الله إلى إله مختصّ بالقبائل الغربية، لكن فهم هذه النظرية بأسلوب أسطوري من شأنه هداية الناس إلى الله بشكل دائم عن طريق هذه الشخصية المقدّسة دون أن ينفصلوا عن سائر البشر».^[٢]

النتيجة النهائية التي توصل إليها من جملة ما ذكر في الكتاب فحواها ما يلي: مضمون نظرية تعددية الأديان ينسجم مع الواقع الذي يحكي عن وجود اختلافات بين المفاهيم والتجارب الدينية الأساسية في مختلف الأديان، واختلافات عقائدية تبلغ درجة التعارض أحياناً على الصعيد التاريخي وعلى صعيد ما وراء التأريخ، وأساطير دينية لا يمكن تقييم^[٣] مدى سقمها وصوابها، ومنظومات عقائدية متنوّعة تتفرّع من مختلف الأديان والمذاهب؛ فعلى أساس هذه الاختلافات الواسعة النطاق نشأت الأديان الكبيرة في العالم ضمن ثقافات بشرية عديدة ثمّ طرح كلّ واحد منها استنتاجاً وفهماً مختلفاً عن غيره إزاء الحقّ في نفسه.

[1]- Colonialism .

[2]- Hick, John, 2004, p372.

[3]- Incommensurable .

نقد موجز على آراء جون هيك

تقييم آراء جون هيك والحكم عليها ليس بالأمر الهين، بل فيه صعوبة إلى حد ما والسبب في ذلك يعود إلى غموض المواضيع والمباحث التي تطرّق إلى تحليلها وتعقيدها وعموميتها وسعة نطاقها، فعلى سبيل المثال تبني عنواناً كلياً في نظريته وهو «التعددية الدينية»، حيث يعمّم مختلف القضايا الأنطولوجية والإبستمولوجية والاجتماعية والسيكولوجية إلى جانب معتقدات دينية مثل عقيدة النجاة (الخلاص) والإيمان بالقيامة؛ ومن جهة أخرى اعتمد فيها بشكل عام على أسس تصوّرية وتصديقية كلّها محلّ شكّ ونقاش، إذ ليس منها ما هو قطعي، فضمن تسليطه الضوء على مختلف الآراء التي طرحت إزاء حقيقة الدين والتعاريف التي ذكرت له والأحكام الخاصة به، افترض مسبقاً أنّ نظريته سوف لا تتطرق إليها بمختلف الاستدلالات المطروحة فيها.

وحتى الأسلوب الذي اتّبعه في تعريف المصطلحات التي تطرّق إلى بيانها وطبيعة الارتباط فيما بينها والأحكام الخاصة بها، يعتبر في الواقع ذوقياً إلى أقصى حدّ ولا يتقوّم على أيّ معيار معتبر لدرجة أنّه لا يندرج ضمن أيّ رأي أو خطاب فلسفي على الرغم من كثرة النظريات والمدارس الفلسفية وتنوعها وسعة نطاقها، لذا لا أحد يعلم في أيّ مضمار علمي يمكن إدراج هذه النظرية كي يدعى أنّها ذات أسس بحثية معتبرة؛ ولا نبالغ لو قلنا إنّ الاحتجاج الذي يطرحه عالم فلك أو عالم فيزياء كمّية إزاء الدين وكافة المعتقدات الدينية يعدّ أكثر بساطة وأيسر تحقّقاً ممّا ذكر في هذه النظرية.

لا شكّ في أنّ هذه الأجواء المحفوفة بالغموض والتوقّف تعتبر أرضية خصبة لتبني فهم خاطئ وظهور مغالطات، فهي لا تساعد من الأساس على تحقيق فهم مشترك ينصبّ في خدمة الحوار المثمر والنقد البناء؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه الأجواء سيطرت على الأوضاع في العصر الحاضر على أقلّ تقدير وبسطت نفوذها إلى حدّ كبير في المباحث التي تطرح بخصوص الدين والمسائل الدينية، لذا يجدر بهذا الفيلسوف وأمثاله أن يتعاملوا مع الواقع بإنصاف كي لا يتسبّبوا في ترسيخها ورواجها على نطاق أوسع، ومن المؤكّد أنّ من يرواه هاجس الدين وأحكامه بشكل جادّ من المتوقّع منه أن يبذل كلّ ما بوسعه لتقليل مستوى الغموض والتشويش الموجود ويحثّ الخطى قدماً لتوضيح الحقائق وتنقيح المواضيع التي تطرح للبحث والتحليل؛ ولا يختلف اثنان في أنّ تشويه الحقائق والتهرّب من بيانها يعدّ هدفاً مقصوداً في الأجواء الفكرية الهشة التي لا تتقوّم على أسس رصينة وتشوبها إنكارية دينية وجموح فكري لا يتقيّد بأيّ مبدأ معتبر.

خلاصة الكلام هي أنّ نظرية التعددية الدينية التي تبناها جون هيك لا تتضمنّ مشتركات فكرية

ومعتقدات تتناسب مع ما نتبناه كي نستطيع أن نشير إلى مواطن الاختلاف بين آرائنا وما ذكر فيها بهدف نقدها، ولو أردنا التفكيك بين ما لدينا وما لدى هذا الفيلسوف من تصوّرات وتصديقات، وذكر تعريفنا لشتّى المواضيع التي تطرّق إليها ثمّ تعريفه لها، فهذا الأمر يتطلّب تدوين دراسة موسّعة ومسهبّة التفاصيل تعمّ مختلف جزئيات الموضوع من الألف إلى الياء كي تتّضح الحقيقة للقارئ الكريم، وفي هذا المقالة طبعاً لا يسعنا المجال لذلك، لذا اكتفينا بذكر تقرير مجمل حول مضمونها ونظرة عابرة على بعض الآراء النقدية التي ذكرت إزاءها.

من الليبرالية إلى التعدّدية الدينية

بعض منتقدي نظرية التعدّدية الدينية اعتبروها شكلاً من أشكال الليبرالية الدينية في اللاهوت المسيحي، وأكدوا على أنها نتيجة مباشرة للمبادئ اللبرالية السياسية ومتقوّمة عليها بالكامل.

التعدّدية الدينية برأي هؤلاء لها دور في السلطة الليبرالية لكونها منطلقاً أساسياً للتهجّم على حجّية الدين الذي يتقوّم من أساسه على معرفة دينية ولا سيّما معرفة أوامر الله عزّ وجلّ، فالليبراليون ينكرون الحجّية الدينية ولا يعترفون بمصداقيتها بداعي اعتقادهم أنّ كلّ إنسان له حقوق شخصية ومن جملتها تبني معتقدات دينية خاصّة، لذا يجب احترام كافّة الاختلافات وبالأخصّ العقائدية وعدم الاعتراض عليها إلا إذا باتت سبباً في تدنيس حقوق الآخرين.

الفيلسوف محمد لغنهاوزن اعتبر البروتستانتية الليبرالية سبباً لظهور التعدّدية الدينية وأعزّ السبب إلى العوامل التالية: ^[١]

١. التساهل في قبول تفاسير غير متعارفة ^[٢] للكتاب المقدّس ولبعض العقائد، ولا سيّما التفاسير المستوحاة من نظريات العلوم الطبيعية والتأريخ.

٢. التشكيك التام بالتأمّلات النظرية في علم اللاهوت.

٣. التأكيد على ضرورة الدعم الديني للمبادئ الأخلاقية الحديثة والعمل على إصلاح المجتمع كي يتناغم معها.

٤. ادّعاء أنّ جوهر الدين ليس كامناً في عقائده الثابتة أو شريعته أو المجتمع الذي يعتنقه أو المناسك الخاصّة به، بل كامن في التجربة الدينية للإنسان بذاته.

[١]- محمد لغنهاوزن، اسلام وكثرت گرائي ديني (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية نرجس جوان دل، منشورات مؤسّسة طه الثقافية، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، ٢٠٠٥م، ص ١٧.

[2]- Unorthodox .

وقد تحرّى هذا الفيلسوف المسلم عن العناصر المقوّمة لنظرية التعددية الدينية في آراء ونظريات فريدريك شلايرماشر ورودولف أوتو وفيلهيلم ديلتاي باعتبارهم روّاد الفكر البروتستانتي الليبرالي في العالم ومن الشخصيات التي أثّرت على منظومة جون هيك الفكرية، حيث استنتج من ذلك أنّ هذا الفكر طوى مسيرة تكاملية اتّجهت بشكل تدريجي نحو فكرة التعددية الدينية.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفيلسوف فريدريك شلايرماشر رغم ادّعائه أفضلية الديانة المسيحية على سائر الأديان، لكنّه اعتبر الدين شأنًا شخصياً، وعلى هذا الأساس ادّعى أنّ التجربة الدينية الباطنية هي جوهر الأديان كافّة؛ والدين برأيه لا ينشأ في رحاب الأخلاق والمعرفة، بل عن طريق شعور مباشر - بلا واسطة - كاستجابة ذاتية للأمر المطلق، وهذا الشعور تجلّى في أديان تظهر على مرّ التاريخ ثمّ تتشوّه تعاليمها. كذلك اعتبر التعددية الدينية ثمرةً لمشاعر وتجارب دينية متنوّعة، ومن هذا المنطلق استنتج أنّ كافّة الأديان تتضمّن ما يحكي عن حقيقة الإله، وكلّ دين بطبيعة الحال عبارة عن انعكاس لمراحل متوالية من التطوّر الروحي لدى البشر، وأكمل إيمان موجود في الديانة المسيحية لكون النبي عيسى × مثال لأعلا وأرقى نوع من التجارب الدينية وقد نقل تجربته للمسيحيين الذين اتّبعوه.^[١]

الفيلسوف ورودولف أوتو تأثر إلى حدّ كبير بآراء شلايرماشر، ومن جملة الآراء التي تبناها اشتراك كافّة الأديان بجوهر واحد هو الأمر القدسي - الوجود المقدّس -؛ كذلك الفيلسوف فيلهيلم ديلتاي تأثر بآراء شلايرماشر ومما قاله بهذا الخصوص: «كافّة الأديان عبارة عن نتائج من تأريخ البشرية»، وعلى أساس هذا الرأي ادّعى أنّ التأريخ من الممكن أن يكشف لنا حقيقة الإنسان وليس الدين؛ وأما ظاهرة تطوّر مناهج دراسة التأريخ وتحليله بأسلوب حديث وإعادة تقييم النصوص المقدّسة إبّان القرن التاسع عشر، فقد اعتبرها إنجازاً وصفه بالوعي التأريخي الحديث مؤكداً على أنّه يثبت كون كلّ مدّعى ديني وميتافيزيقي عبارة عن أمر نسبي.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفيلسوف محمد لغنهاوزن اعتبر التعددية الدينية منطبقة مع الخصائص الأربعة للبروتستانتية الليبرالية وفق الشروط التالية:

١. تفسير الكتاب المقدّس ومختلف التعاليم المسيحية بشكل غير متعارف في رحاب مبدأ التعددية الدينية كي تتسنى النجاة للبشرية بطرق أخرى غير الديانة المسيحية.
٢. التشكيك بالبراهين العقلية التي يراد منها إثبات أفضلية المعتقدات المسيحية على غيرها.

[١]- محمد لغنهاوزن، اسلام و كثرته كرائي ديني (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية نرجس جوان دل، ص ١٩.

٣. التمسك بالمبادئ الأخلاقية الجديدة للتسامح ونبذ التعصب.

٤. التأكيد إلى أقصى حدّ على عناصر إيمانية مشتركة بين مختلف الأديان ولا سيّما العقائد الباطنية، والتقليل من أهمية مظاهر الدين التي تتمثل بالشريعة والطقوس والعقائد.^[١]

هل التعددية الدينية تضمن النجاة؟

التعددية الدينية حسب تعريف جون هيك تحكي عن عقيدة نجاة وفق النمطين المسيحيين اللذين تمّ بيانهما آنفاً، حيث وصف أحدهما بالتفردية الدينية والثاني بالشمولية الدينية واعتبرهما متقابلين مع بعضها، وفحوى هذا الموضوع هي من يستحقّ دخول الجنة في عالم الآخرة.

هذا الفيلسوف الغربي ادعى أنّ فكرة التعددية الدينية بحدّ ذاتها تعتبر نظريةً مسيحيةً ابتدأت من رؤية شمولية ويمكن أن تترتب عليها نتائج تفوق نطاق الديانة المسيحية، وعلى أساس هذا الكلام فمحلّ النزاع بالنسبة إلى التعددية الدينية يتمحور في بدايته - على أقلّ تقدير - حول كيفية فهم تعاليم هذه الديانة بخصوص مسألة النجاة (الخلاص).

جون هيك لم يكتفِ بالتعاليم المسيحية إلى حدّ كبير، بل إلى جانب هذه التعاليم أعار اهتماماً بما جاءت به سائر الأديان في هذا المضمار وكيفية تصويرها مسألة النجاة، وهذا الأمر جعله يشكك بالمعتقدات الارتكازية في الديانة المسيحية بهدف إثبات أنّ علم اللاهوت المسيحي الحديث يتناغم بالكامل مع مسألة التعددية الدينية، لذا بدل أن يسلب الضوء على مسألة النجاة في الديانة المسيحية فقط سعى إلى استنتاج معنى عامّ وشامل لها، وفي هذا السياق أكد على أنّها تعني حدوث تحوّل في فكر الإنسان وعقيدته بحيث يتجاوز أنانيته ودوافعه الشخصية ليركّز اهتمامه على الحقيقة الغائية، أي الحقّ في نفسه.

من المؤكّد أنّ صياغة مفهوم عامّ وشامل ومحفوف بالغموض لعقيدة النجاة، نتيجته عدم إمكانية فهمه من قبل جميع الناس، لذا ليس من المقدر بتاتاّ اقتراح نوع من هذه العقيدة يرتضي به أتباع كافة الأديان في العالم، ومن جهة أخرى فما اقترحه هيك في نظريته بهدف بيان مسألة النجاة بأسلوب لاهوتيّ إضافةً إلى أنّه يزيح الفواصل بين السعداء والأشقياء من البشر ولا يمنح أيّ امتياز للمهتدين مقارنةً مع الضالّين وبغضّ النظر عن الإشكالات التي ترد على مرتكزاته الإبيستيمولوجية، فهو يواجه إشكاليين أساسيين هما كالتالي:

الإشكال الأوّل: لا يضمن هذا الاقتراح سعادة كافة البشر، بل الأمر على العكس من ذلك لكونه

[١]- المصدر السابق، ص ٣٢.

يثمر عن ضلالهم جميعاً، فعلى ضوء ضمانه النجاة لأهل الجنة وجهنم على حدّ سواء، لا يزيح الفواصل الكائنة بينهم، بل يثبتها من خلال إنكار نجاة المؤمنين فقط.

الإشكال الثاني: لم يتمكن من وضع حلّ للمشكلة الناجمة عن عقيدة النجاة في الأديان حينما رفض حجّة كافة التعاليم الدينية وبما فيها هذه العقيدة أيضاً، بل غاية ما في الأمر أنه غير جهة البحث لكون الركيزة الأساسية لنسبية الفهم هي ما يذكره المتدينون أو علماء اللاهوت بخصوص هذه المسألة في دينهم، فالموضوع متقوم على إدراكهم النسبي لدينهم، ومن المعلوم أنّ نسبية الفهم إزاء موضوع ما تعدّ سبباً للتشكيك بأسسه الإبيستيمولوجية.^[١]

انتقال المستحيل من التعددية الإبيستيمولوجية إلى التعددية الاجتماعية

التعددية الإبيستيمولوجية لا تقتصر على رفض القول بإمكانية معرفة الحقيقة - الحقّ في نفسه - في كافة الأيديولوجيات، بل تقضي على الخطاب المنطقي المشترك والتفاهم بينها؛ ومن المؤكّد أنّ الفكر لو تدنّى إلى هذه الدرجة الهابطة سوف لا يبقى أيّ معيار معتبر يمكن الاعتماد عليه للحكم على الحقائق الثقافية والاجتماعية، وفي هذه الحالة يفرض الأمر الواقع نفسه ليسود منطق التسلّط والافتقار في الساحة ويستحوذ على كلّ شيء بغضّ النظر عن الحقيقة، بل يحلّ محلّها ويقطع الطريق على من يريد بلوغها.^[٢] ومن جهة أخرى فالاقترح الذي ذكر على أساس مبادئ التعددية الإبيستيمولوجية ونظرية نسبية الإدراك البشري، مع أنّه طرح من منطق تسامح لكنّه في الواقع لا يثمر عن أيّ تسامح، بل عبارة عن اقتراح استبدادي يقمع كلّ ما سواه من آراء.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإشكال السابق يرد على مسألة التلازم بين التعددية الإبيستيمولوجية ووجوب التسامح، بينما هذا الإشكال يرد على مضمون الاقتراح المذكور.

التسامح الذي يتقوم على مبادئ التعددية الإبيستيمولوجية ونسبية الإدراك يقتضي من الناحية النظرية تكذيب كلّ من يدعي أنّ عقيدته حقّ، ومن الناحية العملية فالمنظرين للديمقراطية الليبرالية يدعون أنّ المواطنين في كلّ مجمع هم أصحاب الرأي والقول الفصل، لذا حينما يشاركون في الانتخابات على سبيل المثال، لا يمكنهم انتخاب شيء فيما وراء رغباتهم في الحياة، بل هم الذين يخلقون حقيقة كلّ شيء؛ وحتى لو كانت هناك حقيقة ثابتة فإنّهم يعتبرونها خارجة عن نطاق علمهم وعملهم.

التسامح الذي يروّج له وفق مبادئ التعددية الدينية هو في الواقع متعارض مع مسمّاه من

[١]- حميد بارسانيا، تحمل اجتماعي و پلوراليزم ديني، مقالة نشرت في مجلة كتاب نقد، العدد ٢٣، ٢٠٠٢م، ص ٦٥.

[٢]- المصدر السابق، ص ٦١.

الناحيتين النظرية والعملية لكونه يقتصر على قراءة متفرّدة للدين ولا يطبق أيّة قراءة سواها، حيث تركز قراءته على رفض فكرة أنّ الحقيقة المتعالية في الدين - الحقّ في نفسه - فيما وراء قابليات البشر الإدراكية، وعلى هذا الأساس يؤكّد على ضرورة اقتصار كافّة العقائد الدينية على الإدراك البشري فحسب.

بالرغم من أنّ القائلين بالتعددية الدينية يشكّون بكلّ تفاصيل وجزئيات المعارف الدينية الموجودة لدى البشر، لكنّهم لا يشكّون بفكر وآراء الذين يدّعون قدرتهم على معرفة الحقيقة.

انتقال المستحيل من التعددية الإستمولوجية إلى التعددية الدينية

إذا تقوّمت التعددية الإستمولوجية على مبدأ نسبية الفهم ففي هذه الحالة لا يمكن أن تتمخّص عن تعددية دينية، بل تثمر عن تعددية وتنوع يوصف بشكل خاطئ بكونه معرفةً دينيةً.

من المؤكّد أنّ المعرفة الدينية تصدق بكلّ معنى الكلمة وتحكي عن مضمونها بحقّ، عندما تحفظ قيمتها المعرفية إزاء الحقائق الدينية، لكن ما يحدث وفق مبدأ نسبية فهم الحقائق الدينية لا يمكن أن يندرج بتاتاً تحت مظلة ما يسمّى معرفةً دينيةً، بل يمكن اعتباره شبحاً لأمر يتجلّى في ظلّ معتقدات وأفكار مسبقة.

النتيجة التي تترتّب على مبدأ نسبية الفهم هي سيادة الأسس العقلية للفكر البشري على الحقائق الدينية وسائر الحقائق الخارجية، وهذه السيادة تصبح راسخةً بحيث لا يبقى أيّ سبيل لمعرفة أوجه الشبه والاختلاف بين هذه الحقائق وبين الأوهام والتصورات الذهنية،^[١] ومن ثمّ فالمفاهيم والمداليل المتعدّدة التي تنشأ في هذا المضمار تتحوّل إلى حجّب تحول دون معرفة الحقائق الدينية بدل أن تصبح نبراساً ينيّر طريق الإنسان لبلوغها.

الدين الذي ينشأ في رحاب مبدأ التعددية الإستمولوجية يمنح المتدينين اعتقاداً لا يتّسم بأيّة ميزة قدسية، بل هو في الواقع مجرد مجموعة من المفاهيم المتنوّعة والمعارف المشتتة غير المتناسقة مع بعضها والمنزوية في حجّب الفكر البشري ولا أصالة لها على الإطلاق؛ وهذه الحجّب الذهنية شاملة تعمّ كافّة جوانب الدين بحيث لا تحكي عن أيّ مفهوم أو قضية أكيدة و يقينية فيما ورائها، لذا حتّى المفهوم الذي يشير إلى وجود حقيقة قدسية هو في الواقع ليس خارجاً عن نطاق التأويل والتشكيك.

وفقاً لنظرية جون هيك ليس هناك أيّ امتياز للرؤية الدينية على غيرها، والتعددية التي تذكر

[١] - حميد بارسانيا، تحمل اجتماعي و بولوراليزم ديني، مقالة نشرت في مجلة كتاب نقد، العدد ٢٣، ٢٠٠٢م، ص ٦٣.

للدين في هذا السياق عبارة عن مفاهيم متعدّدة مستوحاة من تراكمات ذهنية بشرية كائنة إلى جانب سائر أفكاره ومعتقداته ولا وجود لأيّ امتياز لبعضها على الآخر ولا وجود لمفاهيم جوهرية بينها. الجدير بالذكر هنا أنّ التعددية الإستمولوجية بدل أن تثمر عن تعددية دينية، فهي تثمر عمّا يلي: أولاً: الارتباط الذي يمكن أن يمتلكه الإنسان مع الحقائق الدينية عن طريق الإدراك سوف ينقطع في عدّة مراحل.

ثانياً: التعددية المشتتة بالنسبة إلى المعارف والعقائد تنتج عن مسائل بشرية بحثة.^[١]

الإشكال الثالث الذي يرد على نظرية جون هيك، هو أنّه لم يتحدّث عن مسألة نسبية الحقيقة لأجل الحفاظ على رأيه العقائدي، وقد افترض وجود الأمر المقدّس المتعالي في حين أنّ النتيجة المنطقية التي تترتب على آراء الكانطيين الجدد وآراء الفيلسوف فيتجنشتاين هي نسبية الحقيقة، فلو أنّ كافّة المفاهيم التي يدركها البشر قاصرة عن بيان الحقيقة، من المؤكّد هناك مفاهيم تحكي عن وجود هذه الحقيقة فيما وراء الإدراك البشري وهي مشمولة بهذه القاعدة لكن لا اعتبار لها من حيث دلالتها على المصداق الخارجي؛ لذا كلّ ما يقوله البشر أو يدركونه بالنسبة إلى الحقيقة - الحقّ في نفسه - وكلّ ما يذكرونه بخصوص صدق أو كذب القضايا، هو في الواقع كائن في نطاق فهمهم ويعتبر نسبياً على غرار هذا الفهم.

استناداً إلى مبدأ نسبية الحقيقة، فكّل حقيقة تعدّد صادقةً بالنسبة إلى من يدركها، أي كلّ جماعة من الناس يدركون الحقيقة بذاتها وفقاً لفهمهم وإدراكهم؛ الأمر الذي يعني عدم وجود أيّ معيار لها وبالتالي لا وجود لحقيقة ذاتية فيما وراء فهم الإنسان.

إذن، ما يترتب على الاعتقاد بنسبية الحقيقة هو تنزّل الحقائق الدينية المتعالية إلى مستوى فهم البشر، أي أنّ هذه الحقائق المفترض وجودها في مضمّار فيما وراء الحجب الثلاثة يتدنّى مقامها إلى مستوى المفاهيم الذهنية، وهذا الأمر يسفر في نهاية المطاف عن تفتيد الحقائق الدينية.

[١]- حميد بارسانيا، تحمل اجتماعي وپلوراليزم ديني، مقالة نشرت في مجلة كتاب نقد، العدد ٢٣، ٢٠٠٢م، ص ٦٤.

المصادر

١. مهدي أخوان، «جان هيك: گذر از کثرت تجربه دینی به کثرت گرایي دینی»، مقالة نشرت باللغة الفارسية في مجلة نقد و نظر، العدد ٤٧.
٢. جون هيك، «واقعية غائي و کثرت گرائي دینی: مصاحبه مدرسه با جان هيك»، لقاء أجراه مع الفيلسوف جون هيك: أمير أكرمي وسروش دباغ، ترجمه إلى الفارسية هومن بناهنده، نشر في مجلة مدرسة الفصلية، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥ م.
٣. جون هيك، تفسيرى از دين، ترجمه مؤلف هذه المقالة إلى الفارسية.
٤. جون هيك، «سفر به تهران»، مقالة ترجمها إلى الفارسية رضا خجسته رحيمي ونشرت مجلة مدرسة الفصلية، السنة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٥ م.
٥. كارين أرمسترونغ، تاريخ خدا باورى (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية بهاء الدين خرمشاهي وبهزاد سالكي، منشورات معهد دراسات العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م.
٦. محمد لغنهاوزن، اسلام و کثرت گرائي دینی (باللغة الفارسية)، ترجمته إلى الفارسية نرجس جوان دل، منشورات مؤسسه «طه» الثقافية، الطبعة الثانية، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، قم، ٢٠٠٥ م.
٧. حميد بارسانيا، «تحمل اجتماعي و پلوراليزم دینی»، مقالة نشرت في مجلة كتاب نقد، العدد ٢٣، ٢٠٠٢ م.
8. Hick, John, An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent, Palgrave Macmillan, Second Edition, 2004.

التعددية الدينية برؤية عقلانية قرآنية

الحقانية، النجاة، التعايش السلمي

حسن معلمي [*)]

تهدف هذه المقالة إلى تظهير أطروحة التعددية استناداً إلى الرؤية القرآنية. وبحسب ما يذهب إليه الباحث ان لا استحالة من وجهة نظر العقل، في أن يكون دين واحد هو الحق، وفي ألا تُقبل الأديان الأخرى. لكن أن تكون النجاة والفوز منحصرين في الدين الحق، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم التعايش السلمي، فهذا لا يتعارض مع حقانية كل دين بعينه.

«المحرر»

■ [كلمتا] الدين والحق، هما مفردتان لطالما كانت تربط بينهما، ولا تزال، علاقة وثيقة، أي أنّ كل إنسان يرى معارفه الدينية حقاً، وكذلك فإنّ أحد هواجس كل إنسان ينشد الحقيقة هو التوصل إلى مسلك ومنهج وطريق الحياة الصحيح، الذي يقال له «دين». تُطرح تبعاً لهذه المسألة قضايا، الإجابة عنها لازمة وضرورية^[1]:

- أ. ما هو الدين، وما هي خصائصه؟
- ب. ما هو الحق، وما معنى الحقانية؟
- ت. ما هي العلاقة القائمة بين الدين والحق؟
- ث. هل يمكن أن تكون جميع الأديان حقاً مطلقاً، أو حقاً نسبياً؟
- ج. ما العلاقة بين الحقانية والنجاة؟
- ح. ما هي نظرة القرآن الكريم إلى هذا البحث؟

*- أستاذ محاضر في الفلسفة وعلم الكلام - جامعة باقر العلوم - إيران.

- ترجمة: رولا السعدي.

[1]- فصلية آيين حكمت [مذهب الحكمة] العلمية-البحثية، السنة العاشرة، صيف ١٣٩٧، العدد ٣٦.

أ. تعريف الدين وخصائصه

قُدِّمَت تعاريف متنوّعة للدين، وبمقتضى بعض هذه التعريفات عُدَّت الشيوعية التي تتضمّن نفي الله والمعاد دينًا، أي أنّ [هذا] التعريف هو من العموميّة والسعة بمكان، بحيث يشملها أيضًا، ومنها تعريف الدين بأنّه «منهج وأسلوب الحياة»، أو «الإيديولوجيّة المبتنية على الرؤية الكونيّة». تشمل بعض التعاريف الأديان الإلهيّة فقط، وعُدَّ الإسلام فقط في بعض التعاريف دينًا. لكن من الواضح أن كون الدين حقًّا أو باطلاً لا يتضح من خلال تعريفه، بل إنّ أي تعريف نأخذه بعين الاعتبار، سيكون مصداقه الصحيح هو [الدين] الحقّ. على سبيل المثال، إذا كان الدين هو عبارة عن «منهج وأسلوب الحياة»، فسيكون الدين الحقّ هو «المنهج والأسلوب الصحيح للحياة»، بحيث يجب أن يكون لكلمة «صحيح» في هذه العبارة معنىً خاصًّا بها، كأن يكون: «المنهج والأسلوب الصحيح هو الذي يسدّ جميع الاحتياجات الماديّة والمعنويّة والروحيّة والجسديّة»، أو «الدين الحقّ هو الذي يكون لديه رؤية كونيّة تتطابق مع الواقع، وإيديولوجيّة تبتني عليها».

- ونذكر في المقام بعض تعاريف الدين، ومنها:
- الدين هو حالة روحيّة، أو حالة خالصة وقديسيّة، نسمّيها بـ«الخشيّة»^[١].
- الدين هو الاعتقاد بإله سرمديّ الحياة، أي الاعتقاد بإرادة وعقل إلهيّ يهيمن على العالم، وله علاقات أخلاقيّة مع النوع الإنساني^[٢].
- مجموعة من الاعتقادات، الأعمال والمشاعر (الفرديّة والجمعيّة) التي انتظمت حول حقيقة غائيّة^[٣].
- الدين هو تصديق هذا الأمر، وهو أن جميع الأشياء هي تجلّيات قادرٍ هو أسمى من معرفتنا (هربرت سبنسر)^[٤].
- الدين هو سعيٌّ لإظهار حقيقة الخير الكاملة، من خلال جميع الجوانب الوجوديّة للإنسان^[٥].

[١]- (تي يل ١٨٣٠-١٩٠٢؛ بيتسون وآخرون، ١٣٧٩: ١٨).

[٢]- المصدر السابق.

[٣]- المصدر السابق.

[٤]- (لغنهاوزن وآخرون، ١٣٧٦: ١٩).

[٥]- (إي. إتش. برادلي) (السابق).

- وثمة تعاريف متنوّعة أخرى، عرضت ضمن أفكار العلماء الغربيين^[١].
 - نحو سلوك في الحياة الدنيا، يتضمّن صلاح الدنيا، بما يوافق الكمال الأخرويّ، والحياة الدائمة والحقيقيّة عند الله سبحانه^[٢].
 - الدين هو الاعتقاد بخالق للعالم والإنسان، وبتعاليم عمليّة تتناسب مع هذه العقائد^[٣].
 - الدين هو الشرائع الصادرة عن الرسل الإلهيين^[٤].
 - الدين هو الاعتقاد بوجود إله واحد، وبوجود برنامج للسير نحو الغاية^[٥]. تركّز هذه التعاريف في بعض الموارد على الحقيقة الغائيّة، وأحياناً على الله الخالق، وحيناً على الإله الواحد مع جميع صفات كماله، ويكون التركيز أكثر في بعضها على قيمة الإنسان وتسليمه أو حالاته، لكن الأمر الذي نركّز عليه في هذه المقالة هو الاعتقادات والأخلاقيّات والانبغاءات وعدم الانبغاءات السلوكيّة، وهي أمور ترتبط فيما بينها بعلاقة وثيقة، ومصداقها البارز هو الإسلام، وحقائيّة هذه الاعتقادات والأخلاقيّات والانبغاءات وعدم الانبغاءات تعتمد عليه. أمّا خصائص الدين، سواء أكان الدين من الأديان التوحيدية أم غير التوحيدية، فهي:
١. تسليم الإنسان له.
 ٢. شموليته، في أكثر الأديان، لحياة الإنسان كلّها، وحتى لاستمراريتها بعد الموت.
 ٣. الاعتقاد بحقيقة غائيّة (وأنّ الله الخالق، السرمد و... هو مصداقها البارز).
 ٤. وجود الاعتقادات (في باب الوجود والأخلاق) والسلوك المناسب لها.
 ٥. كون الحركة في الدين والتدين أمراً منهجياً.

[١]- (انظر: لغنهاوزن وآخرون، ١٣٧٦: ١٩-٢٠؛ ناس، ١٣٧٠: ١٣).

[٢]- (الطباطبائي، ١٣٩٢ ق، ٢: ١٢٠).

[٣]- (مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج ١، ص ٢٨).

[٤]- (ابن ميثم البحراني، ١٣٧٨، ١: ١٠٨).

[٥]- (الجعفري، فلسفة الدين، ص ٩٥).

ب. تعريف الحقّ

في اللغة

ذكرت كتب اللغة للحقّ معانٍ مختلفة: كالثبوت، الموجود الثابت ووجوب مطابقة الواقع^[١] بين جميع المعاني، فإنّ معنى الثبوت مع نحو من الضرورة ومطابقة الواقع، هو الأكثر شيوعاً، أي بمراجعة موارد الاستعمال، فإنّ الاستعمال الأكثر هو في هذا المورد، ويلاحظ الثبوت مع نحو من الضرورة في الأمور الواقعة والمطابقة في القضية.

في المصطلح

ذكرت أيضاً في مؤلّفات بعض العلماء معانٍ مختلفة للحقّ، من قبيل: القول المطابق للواقع، الموجود الحاصل بالفعل، الموجود الذي لا سبيل للباطل إليه والموجود الدائم، كلّ واقع يطابق القانون، والباطل هو انحراف عن القانون، المرتبة الضعيفة للملك، السلطنة، القدرة المعتمدة على القانون، ما ينبغي متابعته، وما هو مقيّد بحال الإنسان^[٢] تختلف هذه التعاريف باختلاف الموارد؛ كأن يكون البحث حقوقياً أو أنطولوجياً أو أخلاقياً أو يتعلّق بنظرية المعرفة. أكثر ما هو مطروح في نظرية المعرفة هو مطابقة الواقع، وفي الأنطولوجيا، فإن مسألة الثبوت أو عدم الثبوت الدائم أو الثبوت الضروري هي المطروحة، وتطرح في الفقه والحقوق مسألة المالكية، السلطنة، القدرة المعتمدة على القانون وما شابه.

تُعرض لكلمة الحقّ في باب الدين تعاريف من قبيل: مطابقة الواقع، كونه مفيداً للإنسان، ما يسدّ حاجات الإنسان الحقيقية، ما يجدر اتّباعه، مطابقة الفطرة الإنسانية، ما يتضمّن سعادة الدنيا والآخرة، ما فيه النجاة، وما شابه. بناء على ما بيّناه، فإذا عرفنا الدين بأنّه «مسلك وطريقة الحياة»، فعند ذلك تطرح المطابقة للواقع، وكونه مفيداً، أو ما يسدّ الحاجات الحقيقية ..، أي المسلك والطريقة التي تسدّ جميع حاجات الإنسان الحقيقية، أو تتضمّن سعادة دنياه وآخرته. أمّا ما هو مصداق هذه التعاريف، الإسلام أم المسيحية أم اليهودية أم غيرها؟ فهذا بحث آخر، يُطرح بتبعه بحث آخر، وهو: هل يمكن أن توجد «أديان حقّ»، أي أن تكون عدّة أديان، في عرض بعضها،

[١]- (انظر: الفراهيدي، ١٤٠٥ ق: ١٩٠؛ الشرتوتي اللبناني، ١٨٨٩ م، ١: ٢١٤؛ أنيس، ١٣٧٢، ١: ١٨٧؛ الزبيدي، بلا تاريخ، ٦: ٣١٥؛ الراغب الأصفهاني، ١٤١٦ ق: ١٢٦-١٢٦). (الصحاح، ج: ٤؛ ص: ١٤٩، لسان العرب، ج: ٣، ص: ٢٥٥)
[٢]- (الفارابي، ١٤٠٥ ق: ٥٦-٥٧؛ الجعفري، ١٣٧٨: ٣-٤؛ بهشتي، ١٣٧٨: ١٩-٢٠؛ جوادي آملي، ١٣٨٥: ٢٤-٢٧؛ مصباح اليزدي، ١٣٨٦: ٣٣-٣٤).

وتكون جميعها حقًا؟ كأن تكون جميعها مطابقة للواقع، وتكون جميعها مسلك وطريقة الحياة، وتسد جميعها كل الاحتياجات الحقيقية للإنسان، وما شابه.

تطرح أحيانًا في الإجابة على هذا النمط من السؤال مسألة [امتناع] اجتماع النقيضين، وأحيانًا أخرى مسألة نفي الأديان الأخرى من قبل دين خاص، وهو ما يحول دون اتصاف جميع الأديان بالحقانية في هاتين القضيتين، وسنشير في التمهة إلى هذا البحث.

ت. العلاقة بين الدين والحقانية، والأقوال المختلفة في هذا الباب

كما تقدم، فإن من الأبحاث المهمة في فلسفة الدين، بحث الدين والحقانية، فهل أن ثمة دينًا واحدًا هو الحق، وما سواه باطل؟ أو أنه يمكن الحديث عن حقانية جميع الأديان، وفي هذه الحالة ما هي المعاني التي يمكن تقديمها من خلال هذه المسألة؟

يرى بعض أنه لا يمكن في عالمنا المعقد تصديق دين بعينه، وتجاهل سائر الأديان الأخرى بنحو كامل، وأن كل دين يدعي لنفسه مكانة خاصة وحقانية، ولا يمكن عدّ الأديان منفصلة عن بعضها؛ إذ إن كثيرًا منها نشأ عن بعضها، من قبيل الديانة «السيخية» التي تشكلت من الهندوسية والإسلام، أو «البوذية» التي هي ردة فعل تجاه ثقافة الارتياض [الهندوسية] و..، أضف إلى ذلك، أن تشابه الأديان أيضًا فيما بينها في موارد مختلفة، يجعل الأمر أصعب^[1].

خلاصة القول، إن تنوع الأديان، وادعاء كل دين الحقانية لنفسه، وتشابه الأديان فيما بينها في قضايا كثيرة، وكون المسيحية واليهودية والإسلام أديانًا إلهية، ومن جهة أخرى، تحريف الأديان وظهور نحل جديدة وفرق حديثة الظهور؛ يجعل مسألة الحقانية في باب الأديان تواجه مشكلة كبيرة، أي في الإجابة عن هذا السؤال أنه «هل جميع الأديان حقة، أو جميعها باطلة إلا دينًا واحدًا، أو أن كلاً منها يترافق مع قسط من الحق»؟، فإن الحديث عن البطلان المطلق غير صحيح، وتتطلب مسائل من هذا القبيل بحثًا وحوارًا وإمعانًا في النظر.

يمكن عرض آراء مختلفة في باب الدين والحقانية، ولبعضها أو لجميعها أيضًا قائلون بها، ومنها:

١. جميع الأديان حقة في جميع قضاياها، وحتى على الرغم من التعارضات الداخلية، فيمكن أن تكون حقًا.

[١]- (بيترسون، ١٣٧٩: ٣٩٨-٤٠٠؛ هيك، ١٣٧٨: ٦٠).

٢. تحتوي جميع الأديان على أجزاء من الحقّ، وما يتفاوت [فيما بينها] هو مقدار تمتّعها بالحقّ، فيتمتع بعضها بقسط أوفر منه، وبعضها الآخر بقسط أقلّ.
٣. جميع الأديان هي مظاهر من الحقّ، وقد تجلّى الحقّ لكل قوم بصورة خاصّة، ويعود الاختلاف بين الأديان إلى التفاسير المختلفة لهذا المظهر.
٤. جميع الأديان هي مظهر ناقص من الحقّ، ولم يحظ أيٌّ منها بالحقّ المحض.
٥. يمكن لجميع الأديان أن تتضمّن أجزاء من الحقّ، ويمكن حتّى ألا تكون القضايا المشتركة فيما بينها قليلة، لكن معيار الحقيّة، هو المستوى المطلوب من الحقائق التي تؤدّي إلى النجاة والسعادة، ويمكن لهذا الأمر أن يوجد في دين بعينه، خاصّة بالنظر إلى السير التكامليّ للأديان الإبراهيميّة، وهذا الأمر مطروح في الأديان من اليهوديّة حتى الإسلام، وخاصّة بالنظر إلى الخاتميّة والشموليّة في الإسلام، اللتين يولييهما المسلمون الاهتمام، ولديهم أيضاً أدلّة وشواهد عليهما.

فوجود أجزاءٍ حقّة في جميع الأديان، أو [وجود] مظاهر للحقيقة في الأديان المختلفة؛ لن يكون دليلاً على أنّها تحقّق السعادة وعلى أنّها مقبولة، أي لا يستحيل منطقياً أن يكون الدين الحقّ ديناً واحداً، رغم أن جميع الأديان تتضمّن، بنحو ما، حقائق في داخلها، خاصّة إذا التفتنا إلى أنّ دائرة النجاة أوسع بكثير من دائرة الحقيّة، ولا يلزم من كون دين حقّاً، عذاب جميع الناس والأفراد الذين ينتمون إلى الأديان المختلفة، حتى يُشكك في هداية الله أو رحمته أو حكمة الحقّ وما شابه، وهذا ما سيتضح أكثر في تتمة البحث.

خلاصة القول، إذا فصلنا «الحقيّة» عن «النجاة من العذاب»، واعتبرنا دائرة النجاة أوسع بكثير من دائرة الحقيّة، وأخذنا أيضاً السير التكامليّ للأديان الإبراهيميّة بعين الاعتبار، فلن يكون محالاً منطقياً أن يكون، في مجال الحقيّة، دين واحد هو الحقّ، لكن يكون له فيرصة في النجاة بمقدار حيازة الحقيقة، وكون المرء جاهلاً قاصراً في عدم إدراك الدين الحقّ، هو المعيار، لا الحقّ الواقعيّ الذي لم يصل إلى الناس.

نقد وتحليل

يفضي الرأي الأوّل، من الحقيّة إلى التناقض في بعض القضايا التي تطرحها الأديان المختلفة؛ إذ على سبيل المثال تطرح بعض الأديان مسألة التوحيد، وتطرح بعضها مسألة التثليث وما شابه.

وقد يستعين أحدٌ بنظرية كانط، ليجيب على هذا الإشكال بنحو ما، فيقول: إننا لا نواجه الواقع، بل نواجه ظواهر الواقع، والأمر نفسه أيضاً يجري في باب حقائق الأديان، إذًا فالتناقض في الظواهر لن يكون هو التناقض في الكينونات^[١].

والجواب عليه، أنه أولاً: أبطل في محله أساس مبنى كانط^[٢]، وتبين أن أهم إشكال على نظرية كانط، هو عدم وجود دليل كاف لمبانيه النظرية وأصل ادعائه. ثانياً: العلم الحضوري بالنفس وحالاتها، دليل متين على التوصل إلى الواقع، وقد تبين جيداً في محله أيضاً أن البديهيات الأولية تعكس الواقع^[٣].

إضافة إلى المطالب المذكورة، فإذا كان الدين للهداية والنجاة، وكان هذان الأمران أمرين واقعيين ويطابقان نفس الأمر أيضاً، فمع عدم الوصول إلى الواقع في كل موضع؛ لن تتحقق أبداً هذه الحقيقة، وهي أنه يوجد بين أفعال الإنسان والنتائج المترتبة عليها علاقة ضرورية وواقعية. على سبيل المثال: يشبع الإنسان عندما يأكل، وتأمين احتياجات جسمه، أو تحصل روح الإنسان ونفسه على حالة إيجابية أو سلبية من خلال القيام بأعمال خاصة. وفي باب الأديان أيضاً، فإن النظرية المقبولة هي أن جزاء الإنسان أو عقابه، يرجع إلى أعماله وسلوكه ونياته وعقائده، وأن العقيدة الصحيحة والنية السليمة وأعمال الإنسان وسلوكه الخاص، تقود [جميعها] إلى السعادة وإلى نتائج إيجابية (نظرية المصالح والمفاسد)، فإذا كانت الأديان قد جاءت من أجل سعادة الإنسان ونجاته، فنظراً إلى النقطتين السابقتين، فلن تتحقق هذه الحقيقة مع نظرية كانط؛ إذ بناء على وجهة نظره، لن يتوصل الإنسان أبداً إلى الواقع، والأمور التي سبق ذكرها، هي أمور تطابق نفس الأمر وهي واقعية، إذًا فالسعادة الواقعية غير ممكنة، ولا يمكن التوصل إلى جميع أو أكثر ما تدعيه الأديان. خلاصة القول، إن حقائق جميع الأديان في جميع قضاياها باطلة، ويجب أن نحلل الآراء الأخرى.

أما الآراء من الثاني إلى الرابع، فإنها تواجه إشكالاً آخر، وهو أنه: هل أن المستوى المطلوب من الحقائق والذي يوجب النجاة موجود في هذه الأديان، أم يحتمل أن يكون المستوى المطلوب موجوداً في دين خاص؟ هذا الاحتمال مطروح منطقياً، ويجب الإجابة عنه بنحو حاسم حتى يتمكن الإنسان من الخضوع بسكينة إلى أي دين حسن، إذًا فمع هذا الاحتمال المذكور؛ يحكم العقل أنه ما لم يحصل الاطمئنان تجاه هذه الآراء، فلا يعقل أن يتقبل الإنسان التعددية الدينية.

[١]- سعى أمثال جون هيغ بنحو ما إلى تقديم جواب كهذا (أنظر: هيك، ١٣٨٧: ٢٤٤-٢٤٦).

[٢]- (أنظر: معلمي، ١٣٨٨: ١٣٤-١٣٥).

[٣]- (السابق، ١٣٩٦: ٣٣٠-٣٤١).

هذا بالإضافة إلى أنّ الإسلام يدّعي الشموليّة والخاتميّة، ولهذا فإنّه يرى أنّه هو الدين الوحيد الذي يؤدّي إلى النجاة، وتعزز هذه المسألة احتمال عدم فلاح كلّ دين، وتجعل البحث العقلائيّ في باب حقّانيّة دين خاص، بمعنى المستوى المطلوب للحقّانيّة، أمراً أكثر جدّيّة. طبعاً فإنّ عدم تحريف القرآن، وكونه معجزاً، وعقلانيّة آيات القرآن مقارنة مع الكتب المقدّسة لليهود والمسيحيّين، وأمور من هذا القبيل تظهر بنحو جيّد تفوق الإسلام والقرآن على الكتب المقدّسة، وهو ما ينبغي أن يُبحث في محلّه. لكن جميع هذه الأمور، تعزّز مسألة عدم الاكتفاء بأيّ دين من أجل الفلاح، وتعزّز السعي للوصول إلى الدين الشامل والكامل. عجز العقل الإنسانيّ عن الوصول إلى جميع الحقائق الضروريّة للسعادة الأبدية؛ يرجّح الأديان الإبراهيميّة على غير الإبراهيميّة، ونظراً إلى المطالب المذكورة، فينبغي أيضاً أن يُدرس الإسلام، ضمن الأديان الإبراهيميّة، بنحو أكثر جدّيّة.

وأثّه، من حيث النظرة العقلية والاحتمالات العقلانيّة، ليست أيّ من المسائل المذكورة كافية في باب إثبات حقّانيّة جميع الأديان أو أكثرها، والاحتمال الراجح هو أن يمتلك دين واحد المستوى المطلوب للقيام بالفلاح، ويكون بذلك هو الحقّ. وكذلك فإنّه نظراً إلى الأبحاث الكلاميّة والفلسفيّة في باب حقّانيّة الإسلام (التوحيد، النبوة والمعاد)، وإثبات القضايا الاعتقاديّة، فإنّ المسألة تكتسب وضوحاً ويقيناً أكبر، ويستدعي مجالاً آخر. وأيضاً، نظراً إلى سعة دائرة النجاة مقارنة مع دائرة الحقّانيّة، وهو ما سنعرض له لاحقاً، فمع قبول حقّانيّة دين خاص، فإنّ الرحمة والهداية والحكمة الإلهية لن تواجه التشكيك، وستكون التعدّية الدينيّة مقبولة فيما يتعلّق بالسعادة والفلاح. النقطة الأخيرة هي أنّ التعايش السلميّ بين الأديان إلى جانب بعضها، لا يتنافى مع حقّانيّة دين خاص، وأنّ التعدّية السلوكيّة^[١] ليست لازماً لا ينفكّ عن الانحصار في الحقّانيّة.

ث. علاقة الحقّانيّة والنجاة في الدين

طرح في باب العلاقة بين الحقّانيّة والنجاة ثلاث وجهات نظر عامة:

١. الانحصاريّة:

يرى هذا الاتجاه أنّ الخلاص والنجاة هما كالحقّانيّة، يكونان في دين خاص فقط^[٢] يقول جون

هيغ:

[١]- [بلوراسم رفتارى: التعدّية السلوكيّة تعني التعايش السلميّ لجميع الأديان إلى جانب بعضها].

[٢]- [هيغ، ١٣٧٨: ٦٤ وما بعدها؛ بيترسون، ١٣٧٩: ٤٠٢].

«أولهم، والذين يمكن أن نسميهم «انحصاريين»، يربطون النجاة/الخلاص الإنساني بشكل انحصاري بمسلك ديني خاص، بنحو يكون هذا الأمر من ضمن اعتقاداتهم الدينية وأبحاثهم الإيمانية؛ أنّ النجاة تنحصر بهذه الجماعة الخاصة، وسائر أبناء البشر، إمّا أنّهم يبقون بعيداً عن الأمر، أو أنّهم يُستثنون بصراحة من دائرة الخلاص والنجاة. يمكن أن نرى أكثر الأقوال إحساساً وتأثيراً في الحديث عن هذا الاعتقاد، في هذا الاعتقاد الدوغمائي الكاثوليكي الذي يقول: «لا خلاص ولا نجاة خارج الكنيسة»، وإلى جانبها أيضاً الحركة التبشيرية البروتستانتية في القرن التاسع عشر، التي كانت تقول: «لا يمكن تصوّر أي خلاص خارج المسيحية»^[١].

نقد وتحليل

١. تقتضي الرحمة والعدالة الإلهية أن يكون الإنسان معذوراً إذا لم يصل، من دون تقصير أو تعمد، إلى جميع أو بعض قضايا الحقيقة والواقع، خاصة مع الالتفات إلى أنّ اليقين حجة، وأكثر الناس في الأديان المختلفة، هم على يقين بما يؤمنون به، وحتى أنّهم في بعض الحالات لا يحتملون الخلاف، ويعتقدون أنّهم يعملون بما هو حقّ. إذا لم يكن هؤلاء الأشخاص مقصّرين في يقينهم واعتقادهم هذا، وكانوا جاهلين مقصّرين، فسيكونون معذورين، وسينجون من العذاب الإلهي.

٢. ومع فرض انحصار النجاة في الدين الحقّ، فيجب أن يكون الوصول إلى هذا الدين الحقّ ممكناً للجميع، ومع فرض الواقع الموجود في الأديان، والادعاءات المختلفة، وأيضاً من خلال نظرة تاريخية، فسيُضحّج جيداً بجلاء، أنّ موانع وصول الإنسان إلى الحقّ المطلق، التي تحصل عادة عبر التحريف والإضلال، تمنع هذه الحقيقة؛ ولهذا السبب، فإنّ الحديث عن الانحصار في النجاة لن يكون حديثاً تاماً. بعبارة أخرى، لم يكن عدم توصل جميع من لم يتوصلوا إلى الدين الحقّ، بداعي سوء النية أو معاندة الحقّ، وثمة عدد كبير منهم هم معذورون في ذلك.

٢. الشمولية

على الرغم من أنّ الدين الحقّ ينحصر في وجهة النظر هذه في دين واحد فقط، فإنّ الأديان الأخرى يمكن لها أن تؤدي إلى النجاة والفلاح، وقد ذكروا أدلّة مختلفة لهذا الأمر طبعاً، يمكن ذكرها، أو ذكر بعضها على النحو التالي: مسألة الاستضعاف، أو وجود قضايا حقة في جميع أو أكثر الأديان، أو اللطف الإلهي [المتجلي] عبر الأديان المختلفة، أو شمولية اللطف الإلهي بنحو مطلق،

[١]- (هيك، ١٣٧٨: ٦٤-٦٥).

الذي يوجب قبول الأديان الأخرى التي تشملها الرحمة الإلهية بنحو ما من خلال فداء المسيح^[١]. يقول جون هيغ:

«على أي حال، يمكن أن نتناول الآن إجابة مسيحية ثانية عن جوابنا، ويمكن أن نسميها بـ«الشمولية». يمكن أن نبين هذا الأمر على الأساس الحقوقي لمفهوم الخلاص، أو على أساس مفهوم تغيير وتحول الموجود الإنساني. بناء على الأول، فإنه تطرح هذه النظرية، وهي أن المغفرة الإلهية وتقبل الناس [من قبل الله تعالى] صارت ممكنة بموت (صلب) عيسى المسيح، أما الآثار ومنافع هذه الآثار والفداء، فهي أمور لا تنحصر أبداً بأولئك الذين عبروا صراحة عن إيمانهم بها. تغطي حقوق فداء المسيح «كلّ» الذنوب الإنسانية، بحيث إن اللطف والرحمة الإلهية يشملان الآن جميع أبناء الإنسان، رغم أنهم لم يسمعوا أبداً حتى باسم عيسى المسيح، أو لا يعلمون لماذا سلم الروح على صليب تلة الجلجلة في القدس بفلسطين. أعتقد أن هذا النحو من الشمولية والعمومية أيده البابا الحاضر في أول بيان عام له، إذ أعلن بصراحة: «خطيئة الإنسان - جميع الناس دون أدنى تحفظ أو استثناء - افتُديت من قبل المسيح، ومن هذا الحيث فإنّ المسيح متحد بنحو ما مع الإنسان - كل الناس دون أدنى تحفظ أو استثناء - حتى عندما يكون الإنسان نفسه جاهلاً بهذا الاتحاد»^[٢].

يبدو أن الشمولية، بيان واحد، هي تعديل ذاك الأمر الذي يستحسنه العقل، وهو أنه لا يوجد أي تلازم بين الحقانية والنجاة، بل كلّ دين حقّ هو علّة للنجاة، لكن ليست النجاة بالضرورة من خلال الدين الحقّ فقط، أي ربما يكون المعتقدون بالأديان الأخرى أيضاً من أهل النجاة بسبب الجهل القصورى والاستضعاف، وهذا الأمر هو لازم العدل والرحمة الإلهية.

٣. التعددية

أو أن أكثر الأديان لها سبيلها نحو الحقيقة والنجاة، ولا وجه لانحصار الحقانية والنجاة في دين خاص. هذه هي عبارة جون هيغ:

الجواب الثالث الممكن عن السؤال حول العلاقة بين الخلاص/النجاة والمذاهب الدينية الأخرى الكثيرة، يمكن تسميته بأحسن وجه بـ«التعددية». كموقف مسيحي، يمكن رؤية هذه التعددية على نحو قبول النتيجة المنطقية اللاحقة، التي تشير إليها «نظرية الشمولية والعمومية»؛

[١]- (بيترسون، ١٣٧٩: ٤١٤ وما بعدها).

[٢]- (هيك، ١٣٧٨، ٦٦-٦٧).

فإذا قبلنا أنّ نجاة/خلاص الإنسان تتحقق ضمن مذاهب العالم الدينيّة الكبرى، فلماذا إذن لا نقبل بصدق، أنّه يوجد نحو من التعددية في الانعكاسات الخلاصية الإنسانية مقابل الحقيقة الإلهية الغائية؟ في هذه الحالة، فالتعددية هي: إقرار وقبول وجهة النظر هذه، أنّ تحويل وتبديل الوجود الإنسانيّ من حالة التمرکز حول الذات إلى التمرکز حول الله (الحقيقة)، يحصل بأحاء متنوعة داخل جميع مذاهب العالم الدينيّة الكبرى. بعبارة أخرى، لا يوجد طريق وأسلوب واحد فقط للخلاص والنجاة، بل يوجد في هذا المجال طرق متعدّدة ومتكثّرة. يوجد ضمن المصطلحات الكلامية-المسيحية، أنواع من الرسائل الإلهية الوحيانية، التي تؤمّن في المحصلة أرضية لأنماط الانعكاسات الإنسانية الخلاصية^[1].

نقد وتحليل

يبدو أولاً، أنّ تعاليم جميع الأديان تتعارض مع وجهة النظر هذه. ثانياً، مضى في بحث الحقائق أنّ احتمال وجود المستوى المطلوب من الحقيقة في دين خاص هو عائق كبير في طريق وجهة النظر هذه، وما لم يُدفع هذا الاحتمال، فلا يمكن الاعتقاد بهذه النظرية؛ ولهذا فإنّه في ظلّ وجود أدلة كلامية وفلسفية تثبت حقايق الدين الإسلاميّ الذي يدعي الشمولية والخاتمية، ويتمسك أتباعه لإثبات ذلك بأدلة وشواهد أيضاً، فإنّ هذا الاحتمال يتعزّز بنحو ما، وفي الإسلام يتطلّب الإعراض عنه دليلاً قاطعاً، ولا وجود أيضاً للدليل كهذا.

٢. نظرة قرآنية إلى التعددية الدينية

يمكن بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم، التوصل إلى جملة من النقاط المهمة، ومنها:

أ. الإسلام هو الدين الحقّ، وهو مهيم على جميع الأديان، ويجب على جميع الناس وعلى جميع أهل الكتاب الإيمان به. الإسلام دين عالمي، وتُطرح فيه مسألة الخاتمية والشمولية، ولن يُقبل أيّ دين آخر سواه^[2].

ب. تمتلك جميع الأديان الحقائقية في عصرها إلى حين مجيء الرسول اللاحق، ويجب علينا الإيمان بجميع أديان الرسل الإلهيين^[3].

[1]- المصدر السابق- ص ٦٩.

[2]- (انظر: الفتح: ٢٨؛ التوبة: ٢٩؛ آل عمران: ٧، ١٣، ٢٠، ٨٥؛ المائدة: ٣، ١٥، ١٦، ١٩؛ البقرة: ١٣٠، ١٣٧؛ النساء: ١١٥؛ الأنعام: ١٩-٢٠؛ الصف: ٦؛ الأعراف: ١٥٧؛ الفرقان: ١٠؛ التكويد: ٢٧).

[3]- (انظر: البقرة: ٢٨٥؛ النساء: ١٣٢، ١٥٢، ١٦١؛ آل عمران: ٨٣).

ت. حُرِّت الأديان السابقة، ولا يمكن الوثوق بما بين يديها^[١]. آيات القسم الأوّل من قبيل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^[٢]، وكذا الآية ٢٩ من سورة التوبة، التي تدل على أنه يجب على أهل الكتاب إمّا أن يؤمنوا بالدين الحقّ (الإسلام)، أو أن يدفعوا جزية وضرائب للدولة الإسلاميّة. وكذلك الآية ٨٥ من آل عمران التي تقول: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، أو الآية ١٣٧ من سورة البقرة التي تقول: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾، والآية السادسة من سورة الصف التي بشر فيها النبيّ عيسى عليه السلام برسول الإسلام ﷺ، وأقر بحقانيّته^[٣]، والآية الشريفة ١٩ من سورة الإنعام التي تقول: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾، فجميع هذه الآيات تدلّ على حقانيّة الإسلام، وعلى أنه يجب على الجميع الإيمان به.

في الحقيقة، يتبيّن من السير التاريخيّ للأديان الإلهيّة ومن الآيات السابقة، أنّ الأديان الإلهيّة، من النبيّ آدم حتى الخاتم، هي جميعاً على صراط الله المستقيم، وكلّما تقدّمنا [زمنيّاً] إلى الأمام أكثر، فإنّها تتمتع بشموليّة وتكامل بإزاء تكامل الناس لفهم وإدراك حقائقه. وفي هذا السياق فإنّ الإسلام هو دين شامل وخاتم إلى يوم القيامة، ومع وجوده، ومنذ عصر رسول الإسلام ﷺ وما بعد، فإنّ الذي يمتلك المستوى المطلوب للهداية والفلاح، هو الإسلام. إذًا، فمن الناحية العقليّة - كما مضى - ليس محالاً أن يكون دين واحد هو الحقّ، وألاّ تكون أيّ من الأديان الأخرى مقبولة من قبل الحقّ تعالى، رغم أنّه يوجد بكثرة في جميع الأديان قضايا حقّة أيضاً، ولربما يكون بعض المؤمنين (الجاهلین المقصّرين والمستضعفين) بهذه الأديان من أهل النجاة. فيجب على الأديان أن تتعامل في حياتها الاجتماعيّة بسلوك مسالم، ولازم حقانيّة دين خاصّ، ليس هو عذاب جميع الناس، ولا الحرب، ولا سفك الدماء، وتؤيّد الآيات القرآنيّة أيضاً هذه المطالب، كما سيأتي لاحقاً.

القسم الثاني من الآيات، كالأية الشريفة ٢٨٥ من سورة البقرة التي تقول: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾، وكذا الآيات ١٣٦ إلى ١٥٢ من سورة النساء، و١٨٤ من سورة آل عمران، التي تدلّ جميعها على هذا الأمر.

وآيات القسم الثالث أيضاً، كالأية الشريفة ٧١ من سورة آل عمران، التي تقول: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ (تخلطون الحقّ بالباطل وتوقعون الآخرين بالخطأ) ﴿وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ﴾

[١]- (انظر: آل عمران: ٧؛ البقرة: ٧٥-٧٩؛ النساء: ٤٦ و١٧١؛ المائدة: ١٣، ١٤، ٥٩، ٦٤ و٧٢).

[٢]- [التوبة: ٣٣].

[٣]- [«وَبَشِّرِ الرَّسُولَ بِمَا يَأْتِيهِ مِنْ بَعْدِي إِنَّهُ لَهُ الْوَعْدُ»].

وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، والآيات ٧٥ إلى ٧٩ من سورة البقرة التي تدل على تحريف الكتب المقدسة [لأهل الكتاب]، وفي المحصلة، فإن الإيمان بها لن يكون مقبولاً عند الله تعالى.

الشيء الذي لا يراه العقل محالاً، هو أن يكون بين الأديان الموجودة في العالم، دين واحد هو الحقّ بدليل شموليته وكماله وعدم تحريفه ونقصه، وأن يتضمّن المستوى المطلوب من السعادة والفلاح، ويرى القرآن الكريم أيضاً أن هذا الأمر متحقق في الإسلام. لكن آيات من قبيل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾^[١]، ﴿لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^[٢] و﴿وَمَا كُنَّا مَعَدِّينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾^[٣] تدلّ على هذا الأمر: أن ما هو مهمّ، هو سعي الناس وجهدهم من أجل الوصول إلى الحقّ والعمل به. فإذا سعى الإنسان سعيه، لكنّه واجه موانع، غير الهوى والشهوة وحب الدنيا، ولم يصل إلى الحقّ بنحو كامل، فإنّه معذور ومن أهل النجاة، خاصّة إذا كان عمل بما كان يراه صحيحاً، من قبيل الصدق، الأمانة، عدم ظلم الآخرين، وما شابه. إذًا، فما دام أن الحجّة غير تامّة على الناس، فإنّ الله لا يعذب أحداً، وكلّ هذا يدلّ على هذه المسألة، أنّه ليس اللازم الذي لا ينفكّ عن كون دين حقّاً، عذاب بقية الناس، وكذا الحرب وسفك الدماء بين الأديان، كما كان الحال في المدينة، حيث كان أهل الكتاب يعيشون بسلام.

يوجد في القرآن الكريم آيات يمكن أن تبدو وكأنّها تدلّ بنحو ما على التعددية الدينية. نستعرض بداية الآية التي نشير إليها، ثم نبحت دلالتها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، أي عرّف معيار النجاة، على أنّه الإيمان بالله والمعاد والعمل الصالح، وكذلك فقد جعلت الآيات الشريفة ١٢٥ من النساء، ١١٣ من البقرة، والآيات من ١١٣ إلى ١٢٤ من آل عمران، معيار النجاة، الإيمان والتقوى، واتّباع دين النبي إبراهيم عليه السلام، والتوحيد ونفي الشرك والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وظاهر هذه الأمور عدم الاحتياج، بنحو كامل، إلى اعتناق الإسلام. إذًا، فهذا يشير إلى أنّ الإنسان إذا قام بالأمور المذكورة، فسيكون ناجياً على أيّ دين كان. وهذه

[١] [الطلاق: ٧].

[٢] [النجم: ٣٩].

[٣] [الإسراء: ١٥].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمصارعة في الخير.

والجواب عنه، هو أنه:

أولاً: بدليل وجود آيات القسم الأول والقسم الثالث، فيجب أن تُفسّر هذه الآيات بنحو لا يتعارض مع تلك الآيات.

ثانياً: إذا كان لأهل الكتاب إيمان وتقوى وعمل صالح، فسيدركون حقّانية الإسلام، إذ العمل بالإنجيل والتوراة الحقيقيّتين، يهديهم إلى الإسلام.

ثالثاً: ما هو منقذ، ليس اسم الإسلام، وليس اسم اليهود والنصارى، بل الإيمان بالله والتقوى والعمل الصالح، وعدم الإعراض عن أنبياء الله، ولو كان اليهود والنصارى يتبعون الحقّ، ولم يعرضوا عن رسول الإسلام ﷺ بسبب تحريف دينهم [المسيحية] ودين موسى ﷺ، إذن لهدوا إلى الطريق المستقيم. في الحقيقة إنّ الإيمان بالله، هو الإيمان بجميع لوازم هذا الإيمان، ومن جملة ذلك الإيمان بإرسال الرسل ونبوّة النبيّ محمد ﷺ.

رابعاً: من يتمتّع بالإيمان بالله والمعاد والتوحيد، وينفي الشرك، ولديه الإخلاص والعمل الصالح ويعمل الخير، فقد وصل بمقدار كبير إلى الحقيقة، وإذا كانت سائر الموارد الأخرى عن جهل وقصور - لا عن تقصير - فإنّها مغفورة عند الله تعالى، وكلّما كان الإنسان أقرب إلى الحقّ، كان حظّه من الفلاح أكثر.

النتيجة

الدين الحقّ، هو دين يطابق الواقع، ومفيد للبشريّة، ويسدّ جميع الحاجات الماديّة والمعنويّة، وهو دين يتضمّن طريق الحياة الصحيح، وسعادة دنيا الإنسان وآخرته أيضاً.

ليس محالاً من وجهة نظر العقل أن يكون دين واحد، من بين جميع الأديان الموجودة في العالم، هو الحقّ المحض، بمعنى أن يكون حقّاً كمجموعة كاملة، في عين أن تتضمّن جميع الأديان الحقّ في بعض أقسامها، وتتضمّن مظاهر من الحقّ، ويكون لها قضايا مشتركة كثيرة مع الدين الحقّ.

[١] [الجملة ناقصة دون هذه الكلمة المفقودة من النص].

[٢] [نفس الملاحظة السابقة].

قُدِّم الإسلام في القرآن الكريم على أنه الدين الحقّ، وكذلك فإنّ القرآن أيّد جميع الأديان الإلهية في المواضع التي تتصف بالحقّ، وأنكر القضايا المحرّفة.

بناء على آيات من قبيل ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾، ﴿لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ و﴿وَمَا كُنَّا مَعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، فإنّ الإنسان مكلف بمقدار وسعه وما يملك، لا أكثر من ذلك، وهذا أيضًا ما تقتضيه العدالة الإلهية. بناء عليه، فإنّ الجهلاء غير المقصّرين (القاصرين) والمستضعفين، هم أولئك الذين رغم أنّهم لم يصلوا بشكل كامل إلى الحقّ والدين الحقّ، فإنّهم معذورون وأهل نجاة، وإنّ دائرة النجاة أوسع من دائرة الحقّانية.

لا يتنافى التعايش السلمي للأديان مع حقّانية دين خاصّ، ولا يلزم من حقّانية دين خاصّ الحرب الدائمة بين الناس وسفك الدماء، كما أنّنا نرى هذه الحقيقة بجلاء في مدينة الرسول والحكومة الإسلامية الراهنة^[١].

[١] [يعني في الجمهورية الإسلامية في إيران].

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. دروس في العقيدة الإسلامية، الجزء الأول، طهران: مركز منظمة الإعلام الإسلامي للطباعة والنشر - (١٣٧٥ هـ).
٣. سابقة وأسس نظرية المعرفة، طهران، مؤسسة نشر معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلامي، الطبعة الثانية - (١٣٩٦ هـ).
٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (١٤١٤)، بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
٥. ابن ميثم البحراني (١٣٧٨)، شرح نهج البلاغة، طهران: المطبعة الحيدرية.
٦. أنيس، إبراهيم وآخرون (١٣٧٢)، المعجم الوسيط، طهران: مركز نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الرابعة.
٧. بيترسون، مايكل وآخرون، (١٣٧٩)، العقل والاعتقاد الديني، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران: مؤسسة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.
٨. بيترسون، مايكل؛ هاسكر، ويليام؛ رايشنباخ، بروس؛ بازينجر، ديفيد (١٣٧٩) العقل والاعتقاد الديني، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران: منشورات طرح نو، الطبعة الثالثة.
٩. الجعفري، محمد تقي (١٣٧٨)، الحقّ والباطل، طهران: منشورات رسالة الحرية، الطبعة الأولى.
١٠. جوادى آملی، عبد الله (١٣٨٥)، الحقّ والتكليف في الإسلام، قم: مركز إسراء للنشر، الطبعة الثانية.

١١. جون هيغ، جون (١٣٧٨)، أبحاث التعددية الدينية، ترجمة عبد الرحيم چواهي، طهران: مؤسسه تبيان الثقافية للنشر.
١٢. حسيني بهشتي، السيد محمد (١٣٧٨)، الحق والباطل في القرآن، طهران: منشورات بقعه، الطبعة الأولى.
١٣. الراغب الأصفهاني، حسين (١٤١٦ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عرفان، بيروت: الدار الشامية ودار القلم.
١٤. الزبيدي، محمد تقي (لا تاريخ)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.
١٥. الشرتوني اللبناني، سعيد الخوري (١٨٨٩)، أقرب الموارد في فصيح العربية والشوارد، بيروت: السبوعية^[١].
١٦. الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٣٩٢ ق)، الميزان، قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة.
١٧. الفارابي (١٤٠٥ ق)، فصوص الحكم، تحقيق محمد حسين آل ياسين، قم: منشورات بيدار.
١٨. الفراهيدي (١٤٠٥ ق)، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، قم: دار الهجرة، الطبعة الأولى.
١٩. كانط، نقد العقل العملي، ترجمة الدكتور إنشاء الله رحمتي (١٣٨٥)، طهران، منشورات نور الثقلين، الطبعة الثانية.
٢٠. لغنهاوزن، محمد وآخرون (١٣٧٦)، الدين وأفق جديدة، ترجمة غلام حسين توکلي، قم: مركز الإعلام الإسلامي.

[١] [كذا في النص الفارسي، ولعله خطأ مطبعي!].

٢١. مصباح اليزدي، محمد تقي (١٣٨٦)، نظريّة الحقوق الإسلاميّة، قم: منشورات مؤسّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والبحثيّة، الطبعة الأولى.
٢٢. معلمي، حسن (١٣٨٨)، نظرة على نظريّة المعرفة في الفلسفة الغربيّة، طهران: مؤسّسة نشر معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلاميّ، الطبعة الثانية.
٢٣. ناس، جون بي (١٣٧٠)، تاريخ الأديان الشامل، ترجمة علي أصغر حكمت، طهران: منشورات تعليم الثورة الإسلاميّة، الطبعة الخامسة.
٢٤. هيوم، روبرت (١٣٦٩)، أديان العالم الحيّة، ترجمة عبد الرحيم چواهي، طهران: مركز نشر الثقافة الإسلاميّة.

معاثر التعددية الدينية

تنظير نقدي للمفهوم وأبنيته المعرفية

محمد حسن زراقط [١٠]

تتناول هذه الدراسة بالتحليل والنقد مفهوم التعددية الدينية كما يُطرح في الفكر الغربي وفي بعض الأوساط في مجتمعاتنا الفكرية الإسلامية. كما تعرّض إلى أهمّ المرتكزات المعرفية التي شكّلت حقل النقاش على مدى حقبات متصلة في الدوائر اللاهوتية والفلسفية في الغرب. وفي سياق مقارنته التحليلية والنقدية لمفهوم التعددية سعى الباحث إلى التمييز بين السبيل الإلهي المنطلق من واحدية الوحي والسبل المتعددة المترتبة على إلهام البشر.

«المحرّر»

تنقل مصطلح التعددية بين العلوم المختلفة، واكتسب تبعاً للمجال المستخدم فيه معنىً جديداً^[١]، وما نهدف إلى البحث عنه في هذه المقالة هو التعددية في مجال الدراسات الدينية، إلا أن من المناسب للإحاطة بالموضوع الإشارة إلى بعض هذه المعاني، والوقوف على المداليل المختلفة له في الدراسات الدينية، وفي غيرها. وسوف نلاحظ أنّ التعددية ببعض المعاني المقصودة من المصطلح قد تكون مقبولة، بل مندوباً إليها في الأدبيات الدينية الإسلامية. وسوف نستعرض بعض المباني والمنطلقات الفكرية أو الاجتماعية التي استندت إليها دعوة التعددية. وقبل أيّ شيء أرى من المناسب الإطالة على الأصل اللغوي لهذا المفهوم.

١٠- باحث في الفكر الديني وأستاذ محاضر في جامعة القديس يوسف- لبنان.
[١]- ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢٠، ص ٢٦٧.

التعددية في اللغة والمصطلح

يبدو أنّ مصطلح التعددية من المفردات الوافدة على اللغة العربية رغم الجذر العربيّ الذي يشير إلى الكثرة والتعدد إلا أنّ هذا الاشتقاق لا يُلاحظ له أصل في اللغة. ومن هنا، خلت منه بعض المعاجم العربية غير المتخصصة^[١]. وهو مصدر صناعي يُراد به الدلالة على المذهب، أو الاتجاه، أو غير ذلك من المفاهيم المشابهة وأمثال هذا المصطلح في اللغة كثير منها: الاشتراكية، والعلمانية، والبيروقراطية... ومنها ما استحدثه الفلاسفة للتعبير عن مرادتهم ككلمة ماهية وكيفية وغيرها.

يشير مصطلح التعددية في مجال الميتافيزيقا^[٢] إلى تشكّل العالم من مجموعة من العناصر يصل عددها إلى أربعة عند أمبادوقليس وهي: التراب، والماء، والهواء، والنار، بينما لم يجد أنكساغوراس هذا العدد الضئيل من العناصر كافيًا لتفسير الكثرة الموجودة في هذا العالم، ومن هنا لم يحصرها بأربعة، مبقياً عددها في دائرة اللامتناهي^[٣].

وقد شكّت نظرية العناصر الأربعة طريقها إلى الفلسفة العربية الإسلامية، ولاقت قبولاً من كثير من الفلاسفة المسلمين؛ حيث نجد إشارة إليها عند ابن سينا وشرّاحه. يقول شارح الإشارات: «... والمراد من قوله أمّا التي لا يمكن فيها ذلك هو الفلكيات... فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار، والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء، والبالغ في الميعان هو الهواء، والبالغ في الجمود هو الأرض أراد أن يشير إلى أنّ العناصر أربعة ويعينها...»^[٤] وبقيت هذه المقولة قيد التداول الفكريّ أيضاً إلى عصور متأخرة، فها هو نصير الدين الطوسيّ ينسج جزءاً من فلسفته الطبيعية على هديها فيقول: «وأما العناصر البسيطة فأربعة كرة النار، والهواء، والماء، والأرض. واستفيد عددها من مزوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية»^[٥] ويشرح الحلبيّ كلامه قائلاً: «... واعلم أن البسائط العنصرية أربعة، فأقربها إلى الفلك النار، ثمّ الهواء، ثمّ الماء، ثمّ الأرض...»^[٦].

وربما أصرّ كثير من الفلاسفة على هذه الفكرة وعضواً عليها بالنواجذ- بل فعلوا^[٧] - لولا أنّ مندلييف

[١]- ابن أبي جمهور الإحسائيّ، عوالي اللالكلي، ج ٤، ص ١١٠.

[٢]- ابن عربي، نقلاً عن: سعاد الحكيم، مجلة الحياة الطبية، العدد التاسع، ص ٢٠٠.

[٣]- استخدمت هذا المصطلح هنا، لأنّ الكلام عن أصل الكائنات وما وراء طبيعتها.

[٤]- الآخوند الخراسانيّ، كفاية الأصول، م س، ص ٢٥٨.

[٥]- الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمّد باقر الأنصاريّ، ص ١٧٠.

[٦]- الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، نهج البلاغة، بيروت، دار المعرفة، لا تا، ج ١، ص ١٠٨.

[٧]- الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، نهج البلاغة، من عهده إلى مالك الأشتر واليه على مصر، ج ٣، ص ٨٤.

(Mendeleyev ١٨٣٤-١٩٠٧) فاجأهم بزعمه أنّ العناصر تصل في عددها إلى ثمانية وسبعين عنصراً، وما زالت بعض الخانات في جدولهِ الأثير فارغة بانتظار من يملؤها باكتشاف عناصر جديدة، وهكذا اتضح أنّ بسائط الفلسفة اليونانية أضحت مركبات كغيرها من المركبات. وعلى أيّ حال، لا يدخل البحث عن هذا النمط من التعددية في صميم غرضنا، وإنما أشرنا إليه رغبة في الوضوح كونه أحد معاني المصطلح المبحوث عنه.

التعددية السياسية:

يقصد بمصطلح التعددية عندما يُستخدم في المجال السياسي: أن يسمح لفئات الشعب على اختلاف اتجاهاتها وتياراتها من أحزاب وتجمعات غير حزبية أن تتداول السلطة وأن تشارك في صناعة القرار السياسي. وهي بهذا المعنى من أهمّ الأسس التي يرتكز عليها النظام الديمقراطي. ولو رجعنا في تأملنا للنسق الفكري السياسي لا نجد تنظيراً واضحاً لهذا المفهوم ولآليات ممارسته في الفلسفة السياسية، أو ما يُعرف في التراث الإسلامي بـ «الأحكام السلطانية»، حيث لم تكن فكرة الأحزاب بالمعنى السائد اليوم قد أبصرت النور. والأحزاب التي عُرفت في التاريخ الإسلامي لم تكن سوى تكتلات تجمعها ولاءات دينية أو عصبية مختلفة.

ومن هنا، نجد أنّ فكرة الحزب احتاجت إلى محاولات لإثبات مشروعيتها وعدم منافاتها للشريعة كطريقة للعمل السياسي أو الاجتماعي قبل البحث حول جدواها وأهميتها في أيّ عملية نهوض بالأمة أو تغيير لواقعها الراهن؛ حيث يدعى أنّ الحزبية نسق غربي يتضمّن الكثير من السلبيات التي تمنع من اقتباسه في الإطار الإسلامي، مضافاً إلى أن القرآن الكريم يتحدث عن الحزبية بشكل سلبي يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ﴾^[١] ويقول تعالى في مورد آخر: ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدٍ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^[٢].

هذا ولكتنا نجد على الجهة الأخرى أنه يتحدث - سبحانه - عن نمط آخر من الحزبية بطريقة توحى بالرضى والقبول، فيقول سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾^[٣].

إذاً، لا يمكن أن نستنتج من القرآن موقفاً قيمياً من العمل الحزبي، بل الأمر تابع للقيم التي

[١]- الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ط ١، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ٢٩، ص ١٠٨.

[٢]- الحسن بن يوسف الحلبي، م. ن، ص ١٥٦.

[٣]- المحمودي، نهج السعادة، ج ٣، ص ٤٣١.

يحملها الحزب نفسه، ومن هنا: «قد لا يجد الإنسان حكماً شرعياً منافياً للعمل الحزبي؛ بحيث يوجب حرمة ليكون الإنسان العامل على هذا الخط مرتكباً لحرام شرعيّ إلا فيما قد يحدث من تفاصيل من الالتزام بما لا يجوز الالتزام به... فهي [الحزبية] تشبه في الدائرة العامة الالتزام بفتوى غير المجتهد أو المجتهد الفاسق... ممن لا يجوز تقليده، فهل يمكن أن نقول بأن أسلوب الخطّ الفتوائيّ أو خطّ التقليد لا ينسجم مع الإسلام»^[١].

إلا أنّ الواقع الإسلاميّ عبر التاريخ لم يخل من الأحزاب بمعنى التجمعات ذات الطابع السياسيّ أو الدينيّ أو العصبيّ العشائريّ، لكن لم يتفتّق العقل الإسلاميّ على ضوابط تحكم عمليّة تداول السلطة السياسيّة بشكل سلميّ منذ الثورة على عثمان في صدر الإسلام إلى ما يقرب من عصرنا هذا، بل فيه أيضاً إلى حدّ كبير. ولولا التجربة الإسلاميّة الرائدة في إيران لاستطعنا أن نعمم الحكم ونطلقه، هذا رغم ما دوّنه أصحاب الأحكام السلطانيّة من مقررات وشروط ينزع الإمام تلقائياً لو افتقدتها.^[٢]

استدراك حول التعددية السياسيّة:

يمكن الإشارة إلى نوع من التعددية السياسيّة في المجتمع الإسلاميّ، عيّنتُ بذلك ما يُعرف في التاريخ الإسلاميّ بأهل الذمّة وما يتعلق بهم من أحكام؛ وذلك أنّه يوجد نموذجان من العلاقة بغير المسلمين في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ:

أ- الاندماج الكامل:

وهو ما يعكسه كتاب النبيّ ﷺ في المدينة بينه وبين اليهود. هذا الكتاب الذي يعدّ وثيقة سياسيّة كأروع ما تكون الاتفاقيات السياسيّة، أو فقل: هو عقد سياسيّ اجتماعيّ ينظّم العلاقة بين أهل الأمة الواحدة ويؤمن انصهارها رغم التباينات السائدة. وينصّ الكتاب على أنّ أهل المدينة من يهود ومسلمين أمة واحدة من دون الناس وفي تعبير الأمة إشارة واضحة من النبيّ ﷺ إلى القبول بالآخر رغم عدم الرضى بدينه

يقول الكتاب النبويّ: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمّد النبيّ بين المؤمنين والمسلمين من قريش، وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنّهم أمة من دون الناس...»^[٣].

[١] - المحمودي، نهج السعادة، ج ١٥، ص ١٧٩.

[٢] - المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٥٨.

[٣] - المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

ويعلق محمد مهدي شمس الدين على هذا النص قائلاً: «...وعلى كلا الاحتمالين تكون الأمة بالمعنى العقيدى قادرة على التشكل في مجتمع سياسي متنوع يتكون منها ومن أمة أخرى قائمة على أساس عقيدى أو عرفى آخر... وهنا نلفت النظر إلى أمر عظيم الأهمية جداً، وهو: إن هذا النص... يدل على أنه في الفكر الإسلامى لا يوجد تلازم بين مفاهيم: وحدة الأمة (بالمعنى العقيدى)، ووحدة المجتمع السياسى، ووحدة الدولة»^[١].

ب - الكيان السياسى المستقل:

هذا ولم تأخذ العلاقة مع أهل الأديان الأخرى شكلاً واحداً، بل تطوّرت إلى مفهوم جديد هو مفهوم أهل الذمة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وبغض النظر عن كثير من الالتباسات التي أحاطت بهذا المصطلح، فأخرجته عن معناه الإنسانى الجميل الذي يعني نوعاً من الرعاية والإحساس بالمسؤولية تجاه الآخر؛ لجهة الحفاظ على كرامته الإنسانية أمام من يريد الانتقاص منها، وبغض النظر عن قبول المسيحيين اليوم لهذا النمط من التعاطي أو عدمه^[٢]، بغض النظر عن كل هذا أريد أن أشير إلى أن عقد الذمة عندما كان يُقرّ كان يتضمّن نوعاً من الاعتراف بالكيان لأهل الذمة المقيمين في الدولة الإسلامية^[٣]. وهو ما يمكن تسميته إلى حدّ ما بالحكم الذاتى باصطلاح الفكر السياسى المعاصر.

التعددية الدينية:

لا يتفق دعاة التعددية الدينية على مدلول محدّد لدعوتهم، وإنما تختلف هذه الدعاوى باختلاف أصحابها. وسوف نعرض لبعض هذه المدعيات في محاولة للبحث عن مرتكزاتها ومنطلقاتها الفكرية، والمعرفية.

١- النظرية الأولى:

الحوار بين الأديان^[٤]:

وتهدف هذه المقولة إلى إثبات ضرورة قيام حوار فعلى بين الأديان المختلفة، وتقبّل كل منها

[١] - المصدر نفسه، ص ٨٦.

[٢] - المصدر نفسه، ص ٣٦.

[٣] - إن عقد الذمة يكتسب مشروعته القانونية من رضا أهل الذمة أنفسهم به، فهو عقد كسائر العقود التي يلزم الإنسان نفسه بها وشروط الالتزام يحددها التوافق بين المتعاقدين فربما تغيرت من زمن لآخر. لمزيد من التفاصيل حول كيفية عقد الذمة وشروطه، انظر: محمد بن الحسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط ١، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٩٩٢م، ج ٧، ص

[٤] - انظر: الكليني، الأصول من الكافي، باب ما رفع عن الأمة، الحديث الثانى.

الآخر؛ للوصول إلى أسس مشتركة وترك موارد الاختلاف جانباً. ويكثر دعاة هذه النظرية في البلاد التي يوجد فيها أديان متعدّدة، أو مذاهب متعدّدة من دين واحد. والنموذج الأبرز لموطن هذه الدعوة، لبنان، إلى حدّ قيل: «إنّ اللبنانيين يتحدثون عن الحوار أكثر مما يتحاورون!» ولا داعي للحديث عن فوائد الحوار في تخفيف حالة التوتر، وتقريب وجهات النظر، أو خلق حالة من تقبّل الآخر أو تفهّمه إن لم يُقبَل. وتنطلق هذه الدعوة من منابت متعدّدة أهمّها:

المنبت الاجتماعي:

تهدف هذه النظرية كما يبدو منها إلى حلّ مشكلة التنوع الدينيّ في الواقع الاجتماعيّ، وما ينجم عن ذلك من توتر يحكم العلاقة بين أتباع الأديان المتعاشين -ولو كرهاً- في بلد واحد. ولا يؤثر الحكم في حلّ هذه المشكلة، فهي تبقى قائمة، سواء بلغ هذا التنوع درجة التساوي أم كان ثمة فته تمثل أقلية ضمن أكثرية. ومن هنا، عبّر بعض المفكرين عن هذا التنوع بالمشكلة: «لم تُطرح مسألة الأقليات في أية حقبة من حقبة التاريخ العربيّ -الإسلاميّ بالحدّة وبالخطورة التي تُطرح بهما اليوم»^[١].

وأعلّق هنا لأقول: إنّ الإسلام قد اعترف بهذه المشكلة وعمل على حلّها بطريقة تضمن للأقليات «المغلوبة» كثيراً من حقوقها عبر تشريعات رائدة^[٢] وتوصيات قانونية ملزمة بالتسامح مع أهل الأديان الأخرى ومراعاتهم: «ولا تكوننّ عليهم سبعا ضارياً تغتم أكلهم فإنهم صنفان إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق»^[٣].

وحول الدعوة القرآنية إلى حوار الأديان يمكن الإشارة إلى قوله تعالى:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^[٤].

وأعلى درجة من درجات الاحترام للآخر نجدها عند الإسلام، حيث ضمنت تشريعاته المساواة أمام القانون بين جميع الرعايا من أيّ دين كانوا وإلى أيّ ملّة انتموا، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام عن رجل قتل رجلاً من أهل الذمة؟ فقال: «هذا حديث لا يحتمله الناس ولكن يعطي الذميّ دية المسلم ثم يُقتل به المسلم»^[٥].

[١] - انظر: حيدر حب الله، التعددية الدينية، ط١، بيروت، الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠١م، ص٢٠، وما بعدها.
 [٢] - انظر: عبد الحسين خسروناه، كلام جديد، ط١، قم، مركز مطالعات و پژوهشهاي فرهنگي حوزه علمية، ١٣٧٩هـ. ش، ص١٧٠.
 [٣] - انظر: علي الهاشمي الشاهرودي، دراسات في علم الأصول، ط١، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٩٩٨، ج١، ص٧٦. وقارن بمحمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، م. س، ج٢، ص١٤.
 [٤] - انظر: علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م، ص٥٣.
 [٥] - انظر: محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، ج١، ص٢٦٨.

وقد ضمن لهم الإسلام حقوقهم وحرّم الاعتداء عليهم كما حرّم الاعتداء على غيرهم من المواطنين في الدولة الإسلامية، ففي رسالة الحقوق المروية عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «وحقّ الذمة أن تقبل منهم ما قبل الله عزّ وجلّ ولا تظلمهم ما وفوا الله بعهدهم»^[١].

وقد تحرّج أصحاب الأئمة من التصرف في أموالهم التي يبيحونها لهم تحت ضغط السلطان الجائر فما هو أحدهم يسأل الإمام الصادق عليه السلام: «عن قرية لأناس من أهل الذمة لا أدري أصلها لهم أم لا، غير أنّها في أيديهم وعليها خراج، فاعتدى عليهم السلطان، فطلبوا إليّ فأعطوني أرضهم وقريتهم على أن يكفيهم السلطان بما قلّ أو كثر، ففضل لي بعد ذلك فضل بعد ما قبض السلطان ما قبض؟ فقال: لا بأس بذلك، لك ما كان من فضل»^[٢].

تكشف هذه الرواية عن دقّة أصحاب الأئمة في التعامل مع أموال أهل الذمة، فأهل الذمة هم الذين أباحوا أموالهم وقريتهم التي لا يعلم أن أصلها لهم أم، ومع ذلك يتردّد السائل في أخذ ما بقي من الأموال.

ولا يسعني هنا إلا أن أسجل استغرابي للتفاوت الكبير بين أسلوب التعامل مع أهل الذمة في فتاوى الفقهاء من السنة والشيعة^[٣]، وبين ما ألزمت به هذه التشريعات العظيمة التي يفترض أن تكون هي المرجع والمستند. ولعلّ هذا التفاوت يعود إلى الأعراف السياسيّة التي سادت في المجتمعات الإسلاميّة، عبر عصور متلاحقة. وعلى أيّ حال، يحتاج هذا الموضوع إلى بحث آخر ليس هنا محلّه.

ولعلّ من المناسب الإشارة إلى شهادتين حول التسامح الإسلاميّ مع أهل الأديان الأخرى قبل أن انتقل إلى بيان النظرية الثانية للتعددية.

أ - يقول لامارتين الشاعر والمستشرق الفرنسيّ المعروف: «إنّهم [المسلمين] الشعب الأكثر تسامحاً على الأرض وهو الأكثر تقديراً واحتراماً للعبادة والصلاة مهما تنوّعت اللغات والطقوس، ذلك أنّه لا يكره بالعمق سوى الإلحاد وهو يعتبره... انحطاطاً للفكر الإنسانيّ وازدراء للبشريّة قبل أن يكون إهانة لله»^[٤].

[١]- انظر: محمد عابد الجابريّ، مدخل إلى فلسفة العلوم، ط٤، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٨م، ص ٣٨١.

[٢]- انظر: محمد لغنهاوزن، مجلّة كتاب نقد الإيرانيّة، العدد ٤، ص ٤١.

[٣]- برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩م، ص ٥.

[٤]- تقدّمت الإشارة قبل قليل إلى فكرة أهل الذمة، ولا يصّر المسلمون على هذا الحلّ، فربما يعدّ عند بعضهم حلاً تاريخياً يناسب فترة زمنيّة محدّدة ولا يناسب أخرى. ومن هنا، لا نجد أثراً لهذه الصيغة القانونيّة في التجربة الإسلاميّة الإيرانيّة. انظر: دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، المادة التاسعة عشرة، والمادة الثالثة والعشرون.

ب - ويقول صموئيل أتينجر: «تّسمت علاقات اليهود بالمجتمع المحيط بهم طيلة الفترة الواقعة بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر بقدر كبير من الاستقرار، وكانت أماكن العمل طيلة هذه الفترة تجمع اليهود بإخوانهم من المسيحيين والمسلمين، وكان أبناء هذه الطوائف يلتقون معاً آنذاك خارج العمل أيضاً»^[١].

٢- النظرية الثانية

حقايق الأديان كلها:

وهذه النظرية من أشدّ الاتجاهات تطرفاً بين دعاة التعددية، ويقصد بها الدعوة إلى التعدد وعدم التعلّق بدين واحد، وحصص الحقّ به دون غيره من الأديان. وقد ذهب هذا المذهب بعض الفلاسفة والعرفاء المسلمين؛ حيث يُنقل عن ابن عربي قوله:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني^[٢]

وتنطلق هذه الدعوة من منطلقات معرفية ودينية عدّة أشير إلى أهمّها:

المنطلق المعرفي أو نسبية المعرفة:

بدأ الاشتغال الفلسفي على المعرفة الإنسانية لجهة البحث عن مصادرها وكيفية تكونها وغير ذلك من المباحث المشابهة في العصر الحديث من عصور الفلسفة الأوروبية، حتى قيل: إنّ الفلسفة في العصر الحديث تحوّلت إلى بحث عن نظرية المعرفة: «أمّا الفلسفة الحديثة، فقد اتجهت إلى البحث في المعرفة، واهتمّت بدراسة طبيعتها للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك، والأشياء المدركة»^[٣] مهملّة سائر الموضوعات التي كانت الشغل الشاغل للفلاسفة في عصور سابقة كالمتافيزيقا مثلاً.

[١] - توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط٦، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٥١.

[٢] - راجع للاطلاع على بعض النماذج: الطبرسي، الاحتجاج، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

[٣] - ربما يستكشف القبول بهذه النظرية من إبراهيم الزنجاني في تعليقه على كشف المراد. انظر: م. ن، ص ١٥٦.

ومن بين النظريات التي طُرحت في نظرية المعرفة نظرية نسبية المعرفة والدعوة إلى عدم الاطمئنان إلى أيّ يقين يتوصّل إليه الإنسان في بحثه عن المعرفة. وربما يمكن تصنيف عدد من الأفكار تحت هذا العنوان.

أ - الاتجاه الكانطي:

لقد ميّز كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) في مجال المعرفة بين أمرين هما: «الشيء في ذاته» و«الشيء كما يبدو لنا»، وبناء على هذا المبنى المعرفي لا يتيسر للإنسان معرفة ماهيات الأشياء وحقائقها كما هي، بل يعرفها من خلال ما تظهر له^[١]. وبعبارة أخرى، فصل كانط بين موضوع المعرفة وبين فاعل المعرفة^[٢]، ويظهر جلياً من هذا الطرح الكانطي نوع من النسبية في المعرفة أو على الأقل استفيد منها للوصول إلى ذلك.

ولعل المطلع على ما طرحه المناطقة المسلمون في باب التعريف يجد نوعاً من التشابه بين كلامهم وكلام كانط؛ حيث إنهم اعترفوا بعدم إمكان الاطلاع على حقائق الأشياء للوصول إلى تعريف دقيق لها: «...إنّ المعروف عند العلماء أنّ الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعدّرة»^[٣]. وعلى هذا يبني كلّ تصريح باليأس من العثور على تعريف لظاهرة ما^[٤]. ويشبه أيضاً ما تفتّقت عنه عبقرية الشهيد الصدر الفذة من ابتكاره لمصطلح اليقين الذاتي في مقابل اليقين الموضوعي، ويقصد بالأول اليقين بما هو حالة نفسية يتّصف بها الإنسان المتيقن، سواء امتلك هذا اليقين مبرراً موضوعياً أم لم يمتلك. وبالثاني اليقين الذي يستند إلى معطيات خارجية^[٥].

والفرق بين هذه الموارد من الفكر الإسلامي وبين نظام المعرفة الكانطي أنّها لا تتنافى مع إمكان المعرفة ضمن حدود معيّنة، بخلاف ما يُنسب إلى كانط من إنكار إمكانية الوصول إلى معرفة صافية. ولا نريد في هذه المقالة التعرّض للردود التي وُجّهت إلى المذهب الكانطي في المعرفة ولمن يريد ذلك مراجعة الكتب المتخصصة في هذا المجال^[٦].

[١] - سورة آل عمران: الآية ١٩.

[٢] - سورة آل عمران: الآية ٦٤.

[٣] - سورة آل عمران: الآية ٨٥.

[٤] - سورة آل عمران: الآية ٨٥. وسوف يأتي لاحقاً المراد من الإسلام في هذه الآية.

[٥] - سورة الإسراء: الآية ١٥.

[٦] - سورة الأنعام: الآية ١٥٣. والرواية نقلها عدد من المحدثين منهم: الدارمي في سننه، ج ١، ص ٦٧. وأحمد في مسنده، ج ١، ص ٤٢٥.

ويتضح الموقف الفلسفي في الإطار الإسلامي بملاحظة تحليلات الفلاسفة المسلمين لمسألة الوجود الذهني؛ حيث لا يقبلون أي نوع من الاختلاف بين عالم الواقع وعالم الذهن. ويرون في ذلك سفسطة وبعداً عنه وجهلاً.

يقول الطباطبائي في سياق رده لنظريته من ينكر الوجود الذهني: «وهذا [القول إن العلم هو عبارة عن صورة تشبه الواقع المعلوم] في الحقيقة سفسطة ينسب معها باب العلم بالخارج من أصله»^[١] ويعلل ذلك في الهامش بقوله: «لمغايرة الصور الحاصلة عند الإنسان لما في الخارج مغايرة مطلقة، فلا علم بشيء مطلقاً وهو السفسطة»^[٢].

ب - لا حتمية هايزنبرغ:

طرح هايزنبرغ في مجال الفيزياء نظريته سرّت إلى المعرفة والفلسفة، وتركت آثارها على الفلسفة المعاصرة بشكل واسع. وحاصل هذه النظرية هو أننا لا نستطيع معرفة موقع الإلكترون الذي يدور حول نواة الذرة إلا إذا سلطنا عليه الضوء، وعندما يصطدم الإلكترون بالفوتون يأخذ قسطاً منه، فتزداد سرعته، فيلتبس علينا موقعه. ويشبه أحد الفيزيائيين هذه الظاهرة بقطة عالقة في قبو مظلم نريد معرفة موقعها في هذا القبو، ولا يمكننا ذلك إلا بتسليط الضوء عليها من ثقب صغير في باب القبو، ومن الطبيعي أننا عندما نفعل ذلك سوف تهرب إلى زاوية أخرى غير التي كانت فيها^[٣]. والنتيجة الأبرز لهذه النظرية الفلسفية هي التنازل الكامل عن دعوى إمكانية تحصيل معرفة موضوعية، بل كلّ معرفة من المعارف، سواء أكان في العلوم الطبيعية أم في غيرها من العلوم يختلط فيها الذاتي بالموضوعي، ونتيجة المعرفة بأدوات قياسها ومقدمات الوصول إليها.

والتعليق الذي يمكن أن يوجّه إلى الاستفادة المعرفية من هذه النظرية هو أنه لا مبرر للخلط بين مجال الفيزياء وغيرها من المجالات العلمية الأخرى، فإذا كان موقع الإلكترون لا يتحدد إلا بعد تدخل أجهزة القياس، فلماذا نفرض الموقف نفسه على كلّ معرفة؟! وهذا الالتباس المعرفي هو عين ما وقع بعد نظرية داروين في التطور؛ حيث نُقل التطور على فرض صحته من عالم الطبيعة، إلى عالم الفلسفة والأخلاق وغيرها^[٤].

[١] - سورة البقرة: الآية ٦٢.

[٢] - سورة الطلاق: الآية ٧.

[٣] - سورة المائدة: الآية ٥٦.

[٤] - سورة النساء: الآية ٦٥.

المنطلق الديني للتعددية:

قد يستند دعاة التعددية الدينية بهذا المعنى المبحوث عنه في هذا الفصل من المقالة إلى مجموعة من الآيات القرآنية سوف أحاول الإشارة إلى أهمها:

أ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^[١].

فقد اعترفت هذه الآية لغير المسلمين بأديانهم وأقرت لهم بعدم الخوف والحزن، وهذه هي دعوى التعددية لا أكثر؛ حيث إن المراد من التعددية هو الاعتراف بأكثر من دين كوسيلة للتعبد، والوصول بالتالي إلى النجاة.

هذا ولم أجد أحداً من المفسرين فهم من هذه الآية أن الله يقبل من المكلف أي دين يدين به. ولا أريد أن أقول إن ما فهمه المفسرون حجة لا تجوز مخالفتها، إنما أزعجهم أن فهم أي جزء من كتاب، سواء أكان قرآناً أم غيره، لا بد أن يتم على أساس السياق العام الذي ورد فيه. ومن هنا، عندما نراجع القرآن نجد إلى جنب هذه الآية عدداً كبيراً من الآيات تؤكد أن الدين واحد وهو الإسلام، منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^[٢]. وإذا فهمنا من هذه الآية الإسلام بالمعنى اللغوي، فإننا نجد الكثير من الآيات التي تدعو إلى اتباع النبي محمد ﷺ، ولا تجوز اتباع غيره كقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾^[٣].

ب - قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^[٤] وكذلك قوله تعالى أيضاً: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^[٥]. وقد استدل جمع من علماء الأصول (أصول الفقه) بهاتين الآيتين على عدم مسؤولية المكلف تجاه التكليف الذي لم يصله بأي نحو من أنحاء الوصول. وهذا ما يسمونه أصل البراءة في المصطلح الأصولي^[٦].

[١] - سورة النساء: الآية ٩٨.

[٢] - سورة النساء: الآية ٩٨.

[٣] - سورة مريم: الآية ٣٧.

[٤] - سورة هود: الآية ١٧.

[٥] - شرح الإشارات، ص ٢٥١.

[٦] - صموئيل أتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية، سلسلة عالم المعرفة، الرقم ١٩٧، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،

١٩٩٥، ص ٢٠٨.

ولا يمكن استفادة التعددية بهذا المعنى من هذه الآيات، بل هي دالة عند من يرتضي دلالتها على عدم المسؤولية في حال الجهل، وعدم وصول الرسول عقلاً كان هذا الرسول أم شرعاً ووحياً؛ أي هي تدل على تعدد سبل النجاة.

ج- قول أمير المؤمنين عليه السلام: «والله لو ثبت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم...»^[١].

وهذه الرواية تكشف عن الإمضاء لشريعة غير المسلمين، وإلا كيف يحكم الإمام بشريعة باطلة منسوخة. ولكن ربما يعترض على الاستدلال بهذه الرواية بأن الإمام في مقام الاحتجاج وإثبات معرفته الواسعة بالشرائع السابقة. أضف إلى ذلك أن الإسلام يسمح لغير المسلمين المقيمين في المجتمع الإسلامي أن يطبقوا شرائعهم في ما بينهم^[٢]. ولا يعني ذلك بأي وجه إمضاء الإسلام لهذه الشرائع إلا عند أصحابها.

د- اشتهر على لسان كثير من علماء المسلمين مقولة: «الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق»^[٣]. وهذه المقولة التي لا تستند بحسب تتبعي إلى نص مأثور عن النبي صلى الله عليه وآله، أو غيره من المعصومين عليهم السلام، يمكن أن يفهم منها أحد معنيين:

المعنى الأوّل:

هو أنّ الله يقبل من الإنسان أيّ دين يختاره للتديّن به والوصول إليه، وهذا هو ما يريده دعاة التعددية بهذا المعنى الذي نعالجه الآن، ولكن هذا التفسير هو أحد احتمالين، وليس المعنى الوحيد، بل لعلنا نجد في المأثور ما يتنافى معها، كالحادثة المشهورة عن النبي صلى الله عليه وآله، حيث يروي ابن مسعود: «خطّ لنا رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً خطّاً، ثم قال: «هذا سبيل الله»، ثم خطّ خطوطاً عن يمينه وعن شماله. ثم قال: «هذه سبيل على كلّ سبيل منها شيطان يدعو إليه» ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ...﴾^[٤].

[١] - عبد الله بن المقفع، رسالة الصحابة، ضمن مجموعة رسائل البلغاء، ص ١٢٦، حيث يقول: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة...».

[٢] - كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ط ١، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص ٣٤٨.

[٣] - كريم مجتهد، نگاهی به فلسفه های جدید و معاصر در جهان غرب، [نظرة إلى الفلسفات الحديثة والمعاصرة في الغرب] ط ١، طهران، أمير كبير، ١٣٧٣ هـ.ش، ص ١٤٢.

[٤] - لاحظ: المنجد ولسان العرب. ولكن لا يفتقد هذا النمط من الاشتقاقات إلى المشروعية اللغوية فقد أشار بعض الباحثين في اللغة إلى الحاجة إليه في كثير من العلوم للتعبير عن مفاهيمها الخاصة بها والتي لا يوجد في أصل اللغة ما يدل عليها. (عباس حسن، النحو الوافي، ط ٤، القاهرة، دار المعارف، د تا، ج ٣، ص ١٨٧)

وكذلك قول الله سبحانه في القرآن: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^[١].

وكذلك الرواية المشهورة عن النبي ﷺ حيث يقول: «اليمين والشمال مضلّة، والطريق الوسطى هي الجادة»^[٢].

المعنى الثاني:

ويبدو أنه الأوفق بالمعروف من الذهنية الإسلامية، بل كلّ أصحاب الأديان الذين يعتقدون أنّ الدين الذي يؤمنون به هو الحقّ من عند ربهم. وبالتالي، لا يتسنى لهم القبول باتباع غيره من الأديان. وهذا المعنى هو أنّ سبل الهداية إلى الله والدين الحقّ متعدّدة فمن الناس من يؤمن بعد رؤية المعجزات، ومنهم من يؤمن بعد التأمل الفكريّ في صحّة المفردات التي يدعو إليها هذا الدين وهكذا... وبناء عليه لا يمكن استفادة التعددية بهذا المعنى من هذه المقولة.

النظرية الثالثة

التعدّد في سبل النجاة:

يراد من هذا المعنى من معاني التعددية أنّ الله سبحانه يقبل من المكلف الذي بذل جهده للوصول إلى الحقّ، واستنفذ طاقاته المتاحة له لذلك، إلّا أنّه لم يحالفه التوفيق. ويبدو أنّ لهذا المعنى من المعاني مبرراته في الإطار الإسلاميّ، بل هو من البديهيات الواضحة في بعض مصاديقه؛ وذلك لأنّ الإسلام لم يحصر سبل النجاة بدين واحد - على الأقلّ - قبل بعثة النبيّ محمد ﷺ.

نعم، ربما يلاحظ المتتبع لبعض الآيات القرآنية أنّ الله لا يقبل من عباده غير الإسلام ديناً يدينون به، ولكن الإسلام المراد في هذه الآيات يراد منه التسليم والطاعة لله، لا الإسلام بالمعنى المصطلح؛ أي الدين الذي بعث به النبيّ محمد ﷺ.

ومن هذه الآيات: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾^[٣] وغيرها مما قد يعثر عليه المتتبع إلّا أنّ هذه الآيات وردت في مقام الدعوة إلى الدين الحقّ وضرورة اتّباعه. وفي مثل هذا المقام لا يمكن لأيّ معتقد بصحّة أفكاره، إلّا أن يبيّن صحّتها وبطلان غيرها. والدعوة إلى الحقّ تقتضي ذلك أيضاً،

[١] - لامارتين، نقلا عن: جان جبور، النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربيّ، ط١، بيروت، دار النهار، ٢٠٠١، ص ٢٦٤.

[٢] - لمزيد من التفاصيل راجع: عبد الكريم سروش، دانش وأرزش، ط٢، طهران، انتشارات ياران، ١٣٨٥ هـ. ش، ص ١٣١.

[٣] - مجاهد عبد المنعم مجاهد، الموسوعة الفلسفية العربية، م س، مج ١، ص ٥٢٦.

ولكن هذا شيء، والحكم على بعض الناس الذين لم يتيسر لهم السير في طريق النجاة شيء آخر. وهذا الأخير هو محلّ كلامنا.

الكنيسة والنجاة:

لقد آمنت الكنيسة المسيحية بأن النجاة محصورة بالمسيح وبالقيام ببعض الأفعال الخاصة كالعماد مثلاً. ومن هنا، فلم تحكم حتى على بعض الأنبياء الذين تحترمهم بالنجاة والفلاح كإبراهيم مثلاً؛ لأنه لم يؤد الطقس الكنسي الخاص^[١]. ووُجِدَت تيارات وآراء أكثر تساهلاً، لكنها على أي حال حصرت النجاة بالمسيح عبر مقولة المسيحيين المجهولين.

الإسلام والنجاة:

يمكن التنظير لمقولة النجاة لغير المسلمين في الإطار الإسلامي من خلال عدّة منطلقات بعضها يرجع إلى الموروث الديني المنقول، وبعضها يستند إلى اجتهادات كلامية أو أصولية تركّز مقولة التعددية بهذا المعنى الذي نبحت عنه راهناً في هذه المقالة:

المرتكزات النقليّة:

أ - قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾^[٢] لقد وعد الله في هذه الآية بعض الأشخاص بالنجاة دون غيرهم من الذين كانوا احتجوا بالاستضعاف، إلا أنّ الله لم يقبل حجّتهم، ودفعها بسعة أرض الله وتيسر الهجرة لهم^[٣]. وهذه الآية وإن كانت تشير إلى من لا حيلة له للكفر كما لا حيلة له للإيمان كما ورد في تفسيرها^[٤]، إلا أنّه وبتوسيع الملاك - كما يعبر الأصوليون - نستطيع أن نجزم بأنّ الضعف هو السبب في العذر. وأيّ ضعف أشدّ من ضعف من بذل الجهد ساعياً وراء الحقيقة، فلم تسفر له عن وجهها وتشبّثت له، بأخرى أفلا يُعذر شخص كهذا بعد إيمانه بما قاده إليه الدليل.

ب - ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «...فأما من وحّد الله وآمن برسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعرف ولايتنا

[١] - محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ط١، بيروت، دار المنتظر، ١٩٨٥م، مج ٢، ص ٣٩.
 [٢] - محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، م. س، ص ١٣. قارن بمناقشة الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، م. س، ص ٩٣. وقارن كذلك بـ: ابن حزم، الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، ج ١، ص ٩٤.
 [٣] - محمّد باقر الصدر، فلسفتنا، ط١٥، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٩، ص ١٢٦ وما بعدها.
 [٤] - محمّد بن اسحاق بن يسار المطلبي، سيرة ابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمّد علي صبيح وأولاده، ١٣٨٣، ج ٢، ص ٣٤٨.

ولا ضلالة عدونا، ولم ينصب شيئاً ولم يُحِلَّ ولم يُحرِّم وأخذ بجميع ما ليس بين المختلفين من الأمة فيه خلاف في أن الله أمر به أو نهى عنه ... فهو ناج»^[١].

ج - عنه عليه السلام أيضاً: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»^[٢].

وهاتان الروايتان وخاصّة الأخيرة منهما تشملمان غير المسلم الذي خانته التوفيق في سعيه للبحث عن الحقيقة. ولا أريد أن أستقصي الأدلة النقلية الدالة على هذا المعنى هنا، وإنما حسبي الإشارة إلى بعضها، ولعلّ فيما ذكرت كفاية لإثبات إمكان القبول بنجاة غير المسلمين، أو بعبارة عامّة عدم حصر النجاة بجماعة خاصّة لا تعدوها إلى غيرها.

المرتكزات الأصولية:

تعرّض علماء أصول الفقه لمباحث ربما يمكن ربطها بالتعددية على مستوى النجاة سوف أشير إليها إجمالاً وأترك التفصيل إلى مجال آخر.

الأمر الأوّل: حجّة القطع واليقين:

أمّن علماء أصول الفقه بأنّ اليقين الذي يتشكّل عند المكلف حجّة له وعليه، سواء أكان مصيباً للواقع أم مخطئاً، وعلّلوا ذلك بأنّ الحجّة من ذاتيات اليقين التي لا تفارقه: «لا شبهة في لزوم العمل على وفق القطع (اليقين) عقلاً ولزوم الحركة على طبقه جرماً وكونه موجبا لتجزّز التكليف فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً ... ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل»^[٣].

وهذا الكلام الأصولي لاقي قبولاً من أكثر الأصوليين، وإن ناقش بعضهم في سعته وشموله لليقين الناشئ من مناشئ غير عقلانية، وهو ما سمّاه القطع الذاتي، في مقابل القطع الموضوعي، ومثاله ما يسمّيه الأصوليون بقطع القطع وهو من يحصل له اليقين من أسباب غير متعارفة، وحتى في هذه الحالة وُجد من الأصوليين من يؤمن بحجّة القطع أيضاً^[٤].

وقد طرح الأصوليون هذه الفكرة في مجال اكتشاف الحكم الشرعي الفرعي، وتوصّلوا من

[١] - محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، لا ط، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٦، ص ٣٦.

[٢] - محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية هموم وقضايا، ط ٢، قم، إسماعيليان للطباعة والنشر، ١٩٩١م، ص ٢٨.

[٣] - محمد رضا المظفر، المنطق، لا ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٠م، ص ١٠١.

[٤] - محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، م.س، ص ٨٤.

خلالها إلى أنّ المكلف لو يقن بحكم شرعيّ، وقطع بأنّ وظيفته وواجبه الشرعيّ هو كذا، ثم عمل بهذا اليقين، فهو معذور، فيما لو تبين له الخطأ بعد ذلك.

والسؤال الذي أودّ طرحه هنا هو: ألا يمكن أن نوسّع دائرة العذر والقبول إلى ما هو أوسع من إطار الأحكام الفرعية؟ أعتقد أن لا مبرّر لتضييق رحمة الله وحصرها في دائرة الأحكام الفرعية. وربما نجد في الروايات الشرعية ما يؤيد ما نذهب إليه، ومن ذلك قول النبيّ ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ...»^[١].

الأمر الثاني: الإجزاء:

بحث الأصوليون أيضاً تحت عنوان الإجزاء عن كفاية غير الواقع عنه، بحيث لو امتثل المكلف أمراً وجّه إليه في حالة استثنائية كالأضطرار، فهل يُكتفى منه بذلك أم عليه إعادة الفعل بعد ارتفاع هذه الحالة الاستثنائية. مثلاً: لو كان التكليف الأصليّ هو الوضوء ولكن منع عنه مرض أصاب المكلف فأعاقه عن الوضوء، فانتقلت وظيفته إلى التيمّم بالتراب، هنا قال جماعة من الأصوليين بأنّ التكليف الاستثنائيّ يغني عن الوضوء ولا داعي لإعادة الوضوء^[٢]. وهذا ما سمّي في اصطلاح أصول الفقه بإجزاء الأمر الاضطراريّ عن الأمر الواقعيّ.

وتعرّضوا بالمناسبة لفرضية أخرى، وهي: ما لو دلّ الدليل على تكليف ثمّ تبين الخطأ في دلالة الدليل، فهل يُكتفى بالأمر الذي دلّ عليه الدليل الخاطيء أم لا؟ وهذا ما بحثوه تحت عنوان إجزاء الأمر الظاهريّ عن الأمر الواقعيّ. وهنا أيضاً وجد من يقول بالكفاية والإجزاء وناقش بعضهم في ذلك، إلاّ أنّه لم يوجد من حكم بتجريم المخطئ فيما لو لم يكن مقصراً^[٣].

وهنا أكرّر سؤال السابقي لم لا نوسّع دائرة هذه الرحمة إلى المعتقدات التي لم تتمّ عليها الحجّة عند بعض الأشخاص رغم سعيهم للوصول إليها؟!.

تعريف الكافر:

تردد كلمة الكفر ومشتقاتها بكثرة في الكتب الدينيّة ومنها القرآن، وتتضمّن هذه الكلمة حكماً قيميّاً، على الشخص المتّصف بها، وأنّه من أهل النار، ولا أمل له بالنجاة... إلى ما هنالك من

[١] - محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلاميّ، ط١، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩٤م، صص ٢٨٩ و ٢٩٠.

[٢] - مرتضى مطهري، العدل الإلهيّ، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت، دار التعارف، ١٩٨١، ص ٣٣٠.

[٣] - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ط١، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨، مادة تعددية.

الأحكام التي وصف بها. والتساؤل الذي لا بدّ من تقديم جواب عنه هو: من هو الكافر؟ يقسّم الشهيد مرتضى مطهري الكفر إلى نوعين نوع يتضمّن العناد، وهو ما يسمّى بالجحود، وهذا لا يعذر صاحبه، ونوع آخر وهو الناتج عن الجهل و«عدم المعرفة الناتجة عن غير تقصير من قبل المكلف، فهي تقع موقع عفو ورحمة الله سبحانه»^[١]. ثم بعد توضيح طويل ينتهي إلى أنّ الكافر الحقيقيّ هو من ينكر الحقّ عن عناد رغم المعرفة به، وبعد نقله لعبارة عن الفيلسوف الفرنسيّ ديكارت يقول فيها: إنّهُ يؤمن بالمسيحيّة بعد أن وجدها أفضل الأديان التي تعرّف عليها، ولكنه لا يستطيع القول إنّها الأفضل على الإطلاق؛ وذلك لوجود بعض الأديان التي لا يعرف عنها شيئاً ويذكر ديكارت إيران مثلاً للبلد التي لا يعرف عن دين أهلها شيئاً.

يلتق مطهري على هذه العبارة قائلاً: «فأشخاص كديكارت لا يمكن تسميتهم بالكفار؛ لأنّ هؤلاء لا يتّصفون بالعناد ولا يخفون الحقّ، وليس الكفر إلّا العناد وتغطية الحقيقة. هؤلاء مسلمون بالفطرة وإذا كنّا لا نستطيع تسميتهم بالمسلمين، فنحن أيضاً لا نستطيع تسميتهم بالكافرين...»^[٢]. وبناء على هذا لا يكون غير المسلم دائماً كافراً ومن أهل النار...

الخاتمة:

ربما نستطيع القول بعد هذا العرض المتواضع الذي أعترف بحاجته إلى تأصيل أعمق قد لا أجد نفسي مؤهلاً للخوض فيه: إنّ الإسلام اعترف بشيء من التعدّد على بعض المستويات مع حفاظه على مقولة الحقّ والتمييز بينه وبين الباطل، وندب أتباعه إلى الحرص على متابعة الحقّ مهما كان مصدره.

وقد اتّسع صدر الإسلام والفكر الإسلاميّ للكثير من التنوّع أو التعدّد، وما المناظرات التي تُنقل في التراث الإسلاميّ مع الزنادقة إلّا شاهد صدق على هذا المدعى^[٣]. وكذلك ضمن الإسلام التعدّد على المستوى الاجتهاديّ، فلم يسدّ طريق الوصول إلى الحكم الشرعيّ بفتحه لباب الاجتهاد، وعلى المستوى القضائيّ فسح المجال لنوع من الاختلاف بين المجتهدين إلى درجة ضاق بها صدر ابن

[١] - من فقهاء الشيعة لاحظ: محمّد بن الحسن الطوسي، المسبوط، ج٣، ص٤٤. ومن أهل السنّة لاحظ: ابن قدامة، المغني، ج١، ص٧٤.

[٢] - نجم الدين المعروف بـ «المحقّق الحلّي»، شرائع الإسلام، ط١، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣، ج٤، ص٢، ج٢، ص٩٣٤. وقارن محمّد رضا الكلبايكاني، الدر المنضود، ط١، قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٢هـ، ج١، ص٩٤٣.

[٣] - نصير الدين الطوسي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط١، بيروت، الأعلميّ، ١٩٧٩م، ص١٥٦.

المقّفع، فنصح الخليفة بتوحيد النظام القضائي^[١]. وسمح كذلك بالتعدّد على المستوى التربويّ أيضاً ولم يرَ للآباء أن يفرضوا قيمهم الخاصّة بهم على أولادهم، فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تقسروا أولادكم على آدابكم فإنّهم مخلوقون لزمان غير زمانكم»^[٢].

وعندما نقارن هذه القيم بقيم الغرب الذي يمارس في هذا العصر نوعاً من القسر القيميّ على صعد متعدّدة تحت عنوان العولمة ومحاربة الإرهاب وغيرها من الذرائع، نجد أنّ صدر الإسلام كان أرحب بكثير مما يدعو إليه هذا الغرب في مجتمعاته وينكره على الآخرين في مجتمعه وخارجه.

[١] - وردت هذه العبارة عند كثيرين منهم: محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ج٦٤، ص١٣٧. وملا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، قم، بصيرتي، لات، ج١، ص١٤٥. ومصطفى الخميني، تفسير القرآن الكريم، ط١، طهران، العروج، ج٢، ص١٢٧. وقد وردت كعنوان لرسالة من تأليف أحمد بن عمر المعروف بنجم الدين الكبرى، في رسالة منسوبة إليه بعنوان رسالة الطرق افتتحها بقوله: «والطرق إلى الله بعدد أنفاس...».

[٢] - ينقل أحد الأصدقاء أنّ المطران جورج خضر قال في حوار مع أحد المفكرين المسلمين ما مضمونه: «إنّ هذا النموذج في التعامل السياسيّ جميل جدّاً وفي غاية الحسن إلا أنّنا لا نرضاه نحن النصارى لأنفسنا مهما حاولتم تجميله وتحسين صورته».

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢٠.
٣. ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلي، ج ٤.
٤. الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمد باقر الأنصاري.
٥. الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، بيروت، دار المعرفة، لا تا، ج ١.
٦. الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، من عهده إلى مالك الأشتر واليه على مصر، ج ٣.
٧. برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، ط ١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩ م.
٨. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط ٦، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦.
٩. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ط ١، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ج ٢٩.
١٠. حيدر حب الله، التعددية الدينية، ط ١، بيروت، الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠١ م.
١١. صموئيل أتينجر، اليهود في البلدان الإسلامية، سلسلة عالم المعرفة، الرقم ١٩٧، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥.
١٢. الطبرسي، الاحتجاج، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٣. عباس حسن، النحو الوافي، ط ٤، القاهرة، دار المعارف، د تا، ج ٣.
١٤. عبد الحسين خسروناه، كلام جديد، ط ١، قم، مركز مطالعات وبتروشههاي فرهنگي حوزه علميه، ١٣٧٩ هـ. ش.
١٥. عبد الكريم سروش، دانش و آرزش، ط ٢، طهران، انتشارات ياران، ١٣٨٥ هـ. ش.
١٦. علي الهاشمي الشاهرودي، دراسات في علم الأصول، ط ١، قم، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٩٩٨، ج ١.
١٧. علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٤ م.
١٨. قارن محمد رضا الكلبيكاني، الدر المنضود، ط ١، قم، دار القرآن الكريم، ١٤١٢ هـ. ج ١.
١٩. كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ط ١، بيروت، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث.
٢٠. كريم مجتهدى، نگاهي به فلسفه های جديد و معاصر در جهان غرب، [نظرة إلى الفلسفات الحديثة والمعاصرة في الغرب] ط ١، طهران، أمير كبير، ١٣٧٣ هـ. ش.

٢١. الكليني، الأصول من الكافي، باب ما رفع عن الأمة، الحديث الثاني.
٢٢. لامارتين، نقلا عن: جان جبور، النظرة إلى الآخر في الخطاب الغربي، ط١، بيروت، دار النهار، ٢٠٠١.
٢٣. مجاهد عبد المنعم مجاهد، الموسوعة الفلسفية العربية، م س، مج ١.
٢٤. محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، ط١، بيروت، دار المنتظر، ١٩٨٥ م، ج ٢.
٢٥. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط١٥، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٩.
٢٦. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٦٤.
٢٧. محمد بن اسحاق بن يسار المطلبّي، سيرة ابن هشام، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ١٣٨٣، ج ٢.
٢٨. محمد بن الحسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط١، بيروت، دار المؤرّخ العربي، ١٩٩٢ م، ج ٧.
٢٩. محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي، ج ١.
٣٠. محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، لا ط، بيروت، مؤسّسة أهل البيت، ١٩٨٦.
٣١. محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلاميّة هموم وقضايا، ط ٢، قم، إسماعيليان للطباعة والنشر، ١٩٩١ م.
٣٢. محمد رضا المظفر، المنطق، لا ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٠ م.
٣٣. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، ط ٤، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٨.
٣٤. محمد لغنهاوزن، مجلّة كتاب نقد الإيرانيّة، العدد ٤.
٣٥. محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ط ١، قم، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٩٤ م.
٣٦. المحمودي، نهج السعادة، ج ٣.
٣٧. مرتضى مطهري، العدل الإلهي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت، دار التعارف، ١٩٨١.
٣٨. معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربيّة، ط ١، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨، مادّة تعدّدية.
٣٩. نجم الدين المعروف بـ «المحقّق الحلّي»، شرائع الإسلام، ط ١، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣، ج ٤، مج ٢.
٤٠. نصير الدين الطوسي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط ١، بيروت، الأعلمي، ١٩٧٩ م.

حوار لاهوتي عقائدي مع البروفسور محمد لغنهاوزن التعددية الدينية أطروحة مسيحية غربية لا ينبغي تعميمها

إعداد وتعريب: سرمد الطائي (*)

من أهم الإشكاليات المعرفية التي تثيرها فكرة التعددية الدينية تحولها في الثقافة الغربية إلى حقيقة كئيبة يُبنى عليها كل نقاش بين الأديان الكبرى. وذلك يعود على الأرجح إلى المنطق الذي يحكم عالم المفاهيم في الغرب، ولا سيما لجهة تعميمها على سائر الحضارات. هذا مع العلم أنّ ثمة مشكلة فهم بسبب من هذا التعميم، وخصوصاً بين ما هو معروف في الفكر الإسلامي وما هو سائد في الغرب حول مفهوم التعددية.

في الحوار التالي مع الباحث في الفكر الإسلامي البروفسور محمد لغنهاوزن إضاءة على أبرز الإشكاليات النظرية التي تواجه أطروحة التعددية الدينية.

«المحرّر»

* يبدو من غير الممكن أن ننسب التعددية بمفهومها السائد في الغرب إلى الإسلام. هل يمكن أن تقدّم لنا مقارنة بين الأسس المعرفية للتعددية في الفكر الغربي، وبين التسامح وحق الاختلاف في وجهات النظر، طبقاً للحدود التي يمكن لنا كمسلمين أن نتقبل فيها التعددية؟

لغنهاوزن: تعلمون أنّ التعددية تُستخدم في الغرب بمعاني مختلفة، فهي تدل في الأخلاق على لون من النسبية القيمية، ورفض لجانب الثبات والإطلاق في معايير الأخلاق، أو أنها دخلت ضمن البحث حول إمكانية التوفيق بين القيم. ومن جهة أخرى يستخدم هذا المصطلح للدلالة على التعددية السياسية التي هي من إفرازات الفكر الليبرالي، وقد اختلفوا بالطبع في مقارنة هذا الجانب من الليبرالية، فهل هي تقترح نمطاً محدداً من الحياة، أم أنّها لا تتولى سوى فسح المجال لسائر

(*)- باحث و مترجم من العراق.

ألوان الميول والرغبات، ففتيح للمرء أن يفعل ما يحلو له. ونحن نعلم أنّ العديد من الليبراليين يؤمنون بأنّ للبراليّة قيمها الخاصّة الواضحة، وأنّها أيديولوجيا في حدّ ذاتها؛ ولذلك لا يمكن أن تتعايش مع المنهج الدينيّ في الحياة.

أمّا التعدّديّة الدينيّة، فقد شاعت في العالم المسيحيّ خلال العقود الأخيرة بفضل جهود جون هيغ، فالتعدّديّة هذه هي لون من الفهم في اللاهوت المسيحيّ، وليس في وسعنا استيعابها بشكل صحيح إلّا حين نتعرّف على اللاهوت المسيحيّ وطبيعة الخلاف بين المذاهب المسيحيّة.

أعتقد أن ثمة مشاكل تعانها أحياناً عمليّة نقل الأفكار التي تدور حول الموضوعات الدينيّة-الفلسفيّة في الغرب، إلى البلدان الإسلاميّة، ونواجه في إيران جانباً من تلك المشاكل. تنشأ هذه المشاكل من أنّنا نريد أخذ الموضوعات ذات الطابع المسيحيّ الصارخ والذي يتّصل أحياناً بالخلافات المذهبيّة في أوروبا، وإدخالها في أجواء الفكر الإسلاميّ. بينما لا يوجد مثل تلك الإشكاليّات في الفكر الإسلاميّ، ما يعني أن تلك المسائل لن تُستوعب بشكل صحيح، وهكذا بات الدمج بين معايير الإسلام والمسيحيّة سبباً في حصول جملة من الأخطاء وسوء الفهم.

لقد طُرحت التعدّديّة الدينيّة أخيراً في العالم المسيحيّ من قبل جون هيغ، وهو قس من طائفة (بيرسبتيوري) في بريطانيا، كما أنه متقاعد وقيم في أميركا التي مارس التدريس فيها أعواماً طويلة، أضف إلى ذلك، أنّه كان ناشطاً للغاية في «برمنغهام» شرقيّ بريطانيا، وقد تعاون مع المسلمين والهندوس واليهود.

يعتقد هيغ أنّ عدداً كبيراً من غير المسيحيّين أصبحوا أشخاصاً أتقياء ومسالمين في ظلّ اعتناقهم لأديان أخرى، وفي ضوء ذلك، ما هو المبرر لتزمت الكنيسة فيما يتّصل بغسل التعميد ودور الكنيسة في مصير العباد، ودخولهم إلى الجنّة أو النار؟! إذًا، علينا أن لا نقول إنّ المسيح هو الله، وإن بلوغ الفردوس لا يتيسر إلّا من خلاله.

دعنا نقارن ذلك بما يقوله الإسلام، إنني أحيل الزملاء إلى كتاب العدل الإلهيّ للشهيد مطهريّ، فيما يتّصل بالجوانب المعقّدة في موضوعات من قبيل الفلاح، والجنّة والنار، والتعدّديّة الدينيّة، فهو يتضمّن بحثاً دقيقاً حول ذلك، ولا سيما في الفصل الأخير. ووفق أحد معاني التعدّديّة مما يتّصل بالعدل الإلهيّ وموضوع الآخرة، لا بد أنّ أقول إنّنا كمسلمين من أتباع التعدّديّة - ولا شك -؛ ذلك أنّنا نؤمن بأنّ غير المسلم في وسعه أن يدخل الجنّة ضمن ظروف خاصّة ومبررات معيّنة، فهو مشمول برحمة الله إذا كان يتوخّى الحقيقة بصدق، لكنه أخطأ وعجز عن بلوغها، فيمكن أن يعفو

الله عنه ويدخله جنته، غير أننا لا نستطيع البتّ في أكثر من ذلك. لا يمكننا طبقاً لتعاليم الإسلام أن نقول إنّ فلاناً من أهل الجحيم - دون شكّ - على أساس أنّه قد ارتكب الذنب الكذائي؛ أو أن نقطع بأنّ فلاناً من أهل الجنة، باستثناء جملة من الموارد التي أخبرنا بها الكتاب الكريم أو السنة كالقول إنّ أبا لهب من أهل النار. نجد في ضوء ذلك أنّ الإسلام ومنذ البداية لم يواجه تلك المشكلة التي عانتها المسيحية. وهكذا فإنّ الإسلام دين يؤمن بالتعددية في معناها هذا دون شك، بل نلاحظ أساساً أنّ ثمة العديد من الأديان كانت موجودة في الجزيرة العربية حين جاء الإسلام، وقد تعايشت معاً في المدينة في إطار الحكومة الإسلامية وفي ظل الإسلام.

* هل طرَحَ هذا البحث في الدين المسيحيّ قبل جون هيغ؟

لغنهاوزن: اعتقد الكاثوليك في القرون الوسطى أنّ التعميد من قبل الكنيسة شرط حتميّ لدخول الجنة؛ ولذلك فإنّ إبراهيم أو موسى عليه السلام ليسا من أهل الجنة في اعتقادهم رغم أنّ الكنيسة تكنّ لهما الاحترام. قصارى ما هنالك أنّهم يؤمنون أيضاً بأنّ ثمة مكاناً بين الجنة والنار هو «ليمبو»^(١) (Limbo) ليس فيه ألم كما لا تتوفر فيه اللذة، وهو المكان الذي يبقى فيه موسى وسائر الأنبياء الذين لم يتمّ تعميدهم، شريطة أن لا يكونوا قد ارتكبوا الكبائر، حتى يأتي المسيح يوم القيامة ويأخذهم إلى الجنة.

قالوا فيما بعد إنّه لا يُشترط في التعميد سكب الماء على الرأس، بل ثمة أساليب أخرى تكفي في ذلك أيضاً، ثم جاء «كارل رونر» أحد رجال اللاهوت الكاثوليك في القرن العشرين وقال: إنّ علينا أن نعتبر العديد من غير المسيحيين أشخاصاً وأدياناً، مسيحيين في الواقع. فلو عاش المسلم حياة اتسمت بالاستقامة والتقوى، لم يرتكب فيها ما يتنافى والمسيحية، فهو مسيحيّ عند الله ونحن أيضاً نعتبره كذلك.

غير أنّ جون هيغ رأى في ذلك الرأي خطوة أولى لا تكفي لتحقيق التعددية؛ لأنّه يعود ثانية إلى جعل المسيحية معياراً وحيداً، الأمر الذي يعني أن تلك ليست تعددية حقيقية، إذ يمكن للمرء أن يتقرب إلى الله من خلال دينه الذي يؤمن به. إذًا، لا بد أن نحقق الخطوة التالية نحو التعددية، وفي ضوء هذا كانت القضية تدور حول تحديد أهل الجنة وأهل الجحيم. وإنّ الأجوبة المقدمة على السؤال هذا في العالم المسيحيّ قد حملت طابعاً لاهوتياً تارة، ومعرفياً تارة أخرى وفي مستويات مختلفة.

* ترى ألا تعتقد أنّ تعدّدية جون هيغ إنّما تقوم على أساس معرفيّ محدّد؟ حيث ربما قيل: إنّ الحقيقة موجودة في أحد الأديان غير أنّ أتباع الديانات الأخرى يمكن أن تتوفّر لهم فرصة النجاة من النار، وهذا ما يمكن أن يتوافق مع الرأي الآخر في هذه الحدود، غير أنّ الاختلاف بين التيارين يبدأ من تحديد السرّ في حتمية نجات الآخرين من النار. ويمكن أن يقال هنا: إنّ من الممكن أن ينتهج أولئك دون قصد ذات النهج الذي يدعو إليه الإسلام مثلاً، غير أنّ هذا يستتبع في الواقع لونا من النسبية والتشكيك المعرفيّ في موضوع (الحقيقة).

إلا أن جون هيغ يلغي فكرة (السييل الصحيح) أو [الصراط المستقيم] التي يوصف بها منهج خاصّ في حدّ ذاته، فيقول: إن كلّ السبل والمناهج صحيحة، وليس ثمة سبيل خاطئ أو باطل، ولا وجود لشيء اسمه الضلال، فالجميع مهتدون.

لغنهاوزن: أجل، إنّ هذا صحيح، لكن بعض الباحثين يأخذ عليه بأنّه ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه دون أيّ ضابطة أو معيار، رغم أنّه يقول: إنّني لا أؤيد جميع الأديان بشكل مطلق، فأنا لا أعتقد مثلاً بأنّ عبادة الشيطان منهج يأخذ باتباعه نحو الهداية.

* فما هو المعيار إذاً في تمييز الدين الحقّ من الدين الباطل؟

لغنهاوزن: يطرح هيك معيارين، أحدهما أخلاقيّ والآخر تجريبيّ، فنحاول أن نرى أولاً من خلال التجربة هل أنّ الآخرين يؤيدون الدين المعين ويؤمنون به؟ ففي المجتمعات الهندية ثمة تجربة دينية مشتركة بين أفراد المجتمع.

* ولكن هل تخضع (الحقّانية) للتجربة؟

لغنهاوزن: يقول هيك إنّ أولئك يدركون من خلال شعورهم القلبيّ بأنّ هذا سبيل حقّ، وهذا ما يرونه صحيحاً وهو في حدّ ذاته تجربة دينية.

* هذا هو الإيمان ذاته، ولكن من المحتمل أنّ عبدة الشيطان يرون شعوراً أنّ دينهم حقّ، وحين يزعمون أنّ هذا يمثل حصيلة تجربتهم الروحية، فما هو جواب هيك؟

لغنهاوزن: أجل، إنّ لا يمتلك إجابة واضحة على ذلك، فهو يلجأ عندئذ إلى المعيار الآخر، وهو الأساس الأخلاقيّ، بدلاً عن إيضاح تلك التجربة.

* لننتقل إلى المعيار الأخلاقيّ إذاً، وأتساءل هنا: كيف يُتاح للكانطية المحدثّة أنّ نفسّر الأخلاق بمعزل عن الإيمان؟ فكما أنّ التجربة قد أخفقت هنا، يمكن للأخلاق أن تخفق أيضاً، طبقاً للضوابط

التي يطرحها هؤلاء. حين يتحدّث العدليّة^٥ من المسلمين عن المعيار الأخلاقيّ، فإنّ لذلك مبرّره، حيث نؤمن بالحسن والقبح الذاتيين والعقليين، رغم أنّ الحسن والقبح الذاتيين لا يتطابقان - بشكل كامل - مع العقليين. ولكن في وسعنا أن نتحدّث عن معيار أخلاقيّ في تقويم دين معين (وذلك في حدود خاصّة وحسب)؛ لأنّنا نؤمن بوجود جملة من المبادئ التي تحدّد الحسّن من القبيح، وهي مما يمكن إدراكها بالعقل، كما أنّنا نتحرّك نحو الكمال عبر الممارسة الأخلاقيّة، وفي الواقع ونفس الأمر، ولكن هل أنّ أمثال هيك، مع تلك الفلسفة الخاصّة في الأخلاق والمعرفة، يؤمنون بمعايير عقلانيّة مفروغ عنها؟ هل يمكن الدفاع عنها أخلاقياً، بحيث تقع في مرتبة ما قبل الدين وتُلاحَظ بمعزل عن الدين؟ أي هل أنّهم يؤمنون بمعايير للحسن والقبح تمتلك مصاديق واضحة؟ يبدو أنّ الأخلاق - ذاتها - ستحوّل إلى منظومة لا يمكن الدفاع عنها، بل تسيطر عليها الشكوك وتغدو منظومة موهومة، وذلك حين لا يؤمن المرء بمبادئها العقلانيّة والفطريّة، وحين لا يؤمن بالوحي الإلهي.

ونجد لدى المسلمين فرزاً بين المكاشفات الرحمانيّة والمكاشفات الشيطانيّة؛ لأنّهم يعتقدون بمبادئ عقلية للأخلاق كما يؤمنون بالوحي، ما يعني وجود معيارين لذلك، أحدهما: أن لا تتعارض المكاشفة أو التجربة الشخصية مع تجربة الأنبياء، ولا سيّما ما يتّصل بالوحي المنزل على النبيّ الخاتم ﷺ؛ أي القرآن الكريم؛ ولذلك فلا يمكن قبول أيّ لون من التجربة الدينيّة إذا كانت تتعارض مع الشريعة؛ أمّا المعيار الآخر، فهو أن لا تتعارض مع المسلّمات العقليّة. ولكن هل تتوفر مقاييس أخلاقيّة واضحة يمكن تقويم الإيمان على ضوءها، في اللاهوت البروتستانتيّ الذي يؤمن به جون هيغ؟ لغنهاوزن: تحدّث هيك - طبعاً - عن المعايير الشهوديّة، فلنا أن نقول مثلاً إنّ عبادة الشيطان قبيحة إذ يقرر شهودنا أنّ حصيلة عبادة الشيطان ليست سوى القبح.

* ولكن ما الذي يقرّره الشهود الذي يحصل لـ(عابد الشيطان) ذاته وفق زعمه هو؟ ومن هو المعيار في (الشهود)؟ فهل شهود جون هيغ هو المعيار؟ أضف إلى ذلك أنّ الشهود أساساً لا يمتلك قاعدة معرفيّة واضحة في المنظومة (الليبراليّة-البروتستانتيّة).

لغنهاوزن: هذا سؤال جيّد أيضاً؛ ذلك أنّ ما يراه هو صحيحاً يراه الآخرون خاطئاً، فهو يقول مثلاً: إنّ على الدين اليهوديّ أن يتولّى إصلاح نفسه، وعلى اليهود أن لا يقولوا إنّهم شعب الله المختار؛ لأنّ ذلك غير صحيح، في ضوء الضوابط الأخلاقيّة. وهو يدعو المسلمين إلى عمليّة إصلاح مشابهة، حيث ينبغي الكفّ عن قطع يد السارق؛ لأنّ الشهود يقرّرون أنّ ذلك يتنافى مع الأخلاق. غير أنّني أنا المسلم لا أشعر بذلك الشهود الذي يزعمه.

بل أعتقد على عكس ذلك، أنّ هذا أمر إلهي، وهو متناسب للغاية مع الأخلاق. وهكذا نجد أنّ جون هيغ أطلق اسم الشهود والأخلاق على المعايير التي تطرحها ثقافته الليبرالية، وهو يتولى تقويم شهود الآخرين من خلالها. إن جون هيغ لا يحمل نوايا سيئة غير أنه يعمد إلى إطلاق تسمية الشهود على جوانب من الثقافة الليبرالية تدخل في تكوين أفكاره دون وعي.

* هل إنّ تقديم توصيات إلى الأديان الأخرى، وبهذا اللون من الخطاب، يمثل خطاب التعددية؟ لا يمكن لمن يمتلك إيماناً راسخاً بالتعددية أن يصدر الأوامر والتوصيات إلى الأديان الأخرى، بل ليس له أن يتولى تقويم أيّ دين أو اتجاه، وإنّما لا بدّ أن يقول حسب القاعدة إنكم جميعاً قد نظرتم إلى الحقيقة من زاوية معينة، وأنكم تمتلكون نوايا حسنة، وهكذا، فإنكم جميعاً قد توصلتم إلى فهم صحيح، فعلى أيّ معايير تقوم تلك التوصيات والدعوات؟ أمّا لو قال إنه يمتلك جملة من المعايير التي تخولّه ذلك، فهو في الحقيقة لن يكون مؤمناً بلون خاصّ من التعددية، بل إنّ التعددية - ذاتها - ستنطوي على خطوط حمراء أيضاً، قصارى ما هنالك أنه يحاول أن يتولّى تحديد تلك الخطوط بنفسه. فهو يستند إلى الشهود والأخلاق غير أنه لا يقدّم لهما تعريفاً تتفق الأديان حوله. والتعريف الذي يطرحه خاضع لتأثير الأفكار الليبرالية والتفسير الخاصّ لمفهوم التجربة الدينية على حدّ تعبيركم. ونجد أنّ هذه تمثل مجموعة المعايير النفسية التي يمتلكها جون هيغ شخصياً، إضافة إلى الأبحاث التي طرحت منذ شلايرماخر فما بعد.

إذاً، لا يدور الخلاف بين طرف يدعو إلى تعددية مطلقة وبين آخر يعارضها، بل إنّ الطرفين يؤمنان بلون من التعددية ينطوي كلّ منهما على خطوط حمراء وقيود معينة، بينما يكون الخلاف في تحديدها وترسيمها. ويتداعى إلى ذهني في مستوى التصوّر والفرص عدّة مفاهيم ممكنة للتعددية، بمعنى أنّ في وسع المرء أن يبشّر بالتعددية من عدّة جهات، غير أنّ اثنتين أو ثلاثاً منها هي المهمة؛ إحداهما أن يعمد المرء إلى إلغاء مفاهيم من قبيل السعادة والشقاء، والضلال والهداية، والحقّ والباطل، نافيةً عنها الواقعية، بأن يفترضها مجرد مصطلحات نحتتها المذاهب والأديان بهدف خلق الدوافع الإيمانية في أتباعها؛ إذ إنّ الإنسان بالتالي يحبّ ذاته، وييدي قلقاً خاصاً حيال سعادتها وشقتها، فعمدت الديانات إلى توظيف ذلك القلق واستغلاله، وإلاّ فليس ثمة مضمون واضح لتلك المفاهيم. ويرفض الإسلام هذا اللون من التعددية ولدينا لذلك مبررات نقلية وعقلية، كما أنّني أستبعد أن يكون جون هيغ مؤمناً بهذا النمط من التعددية.

لغنها وزن: بلى، إنه لا يعتقد بذلك.

* دعني أنتقل إلى خطوة أخرى، إذ السعادة والشقاء ونحوهما مفاهيم تتمتع بالوضوح، وهي مما يمكن فهمه وإدراكه، كما أنّ لها مصاديق في الخارج، غير أنّه يقال مثلاً إنّ مصاديقها مجهولة لدينا، ولا يمكن الحكم عليها، فهل يؤمن جون هيغ بذلك، وبأننا عاجزون عن الحكم على تلك المفاهيم وحسب، وعاجزون عن النقاش فيها وإقناع الآخرين بما يؤدّي إلى السعادة والشقاء مثلاً؟

لغنهاوزن: ثمة نقاش لجون هيغ هنا حول الإله، حيث يقول إنّ كلّ ما طرحته الأديان على اختلافها حول الله إنّما يمثل أشياء ابتدعتها أذهان البشر واختلقتها كلماتهم في محاولة لتصوير حقيقة لا يمكن تصويرها أو مقاربتها. وهو يحرص دائماً على طرح هذه الملاحظة، فتكتسب الفكرة التي تقرّر أنّ لله ماهية شخصيّة، أهميّة متزايدة، ولا سيّما في الدين المسيحيّ، بينما تعتقد بعض الأديان أنّ الله حقيقة مطلقة، أو حقيقة الوجود.

يقول جون هيغ: إن الحقيقة واحدة غير أنّها تبدو مختلفة في أذهان الناس. أعتقد شخصياً أنّه قد ارتكب خطأ فادحاً في حقّ الإسلام، كما أنّه أخفق في استيعاب ما يرمي إليه مولوي (جلال الدين الرومي) حين استعرض أمثله، حيث يقول الرومي في المثنوي إنّ النور واحد رغم تعدّد المصابيح، فالنور ليس بمتعدّد.

* نعم واستند هيك إلى قصّة الفيل والكوخ المظلم؟

لغنهاوزن: أجل، إنّهُ كثيراً ما يقوم بتوظيفها، غير أنّني أعتقد أنّه لم يستوعب مولوي جيّداً؛ إذ يقرّر القرآن الكريم أنّ ثمة نوراً وهدى في التوراة والإنجيل، غير أنّ ذلك لا يبرّر أن نستنتج أنّ هذه أشياء اختلقها ذهن الإنسان، وأنّ الحقيقة لا يمكن إدراكها إطلاقاً، وأنّ الأديان قد أدركت الحقيقة بشكل متكافئ، أو من الأفضل أن نعبر بأنّ أحداً لم يستوعبها بنحو صحيح، بناء على ذلك. غير أنّ هيك يحاول التدليل على هذه النتيجة واعتمادها.

خطرت في ذهني ملاحظة وردت في كتاب «فيه ما فيه» لمولوي، فهو هناك يتحدث إلى شخص نصرانيّ بما يشكّل نصّاً رائعاً. جاء النصرانيّ إلى مولوي وقال له: إنّ عدداً من الصوفيّة قد حضروا عنده وشربوا معه الخمر، وقالوا: إنّنا نتفق معكم في إيمانكم بأنّ المسيح هو الله، غير أنّنا لا نجهر بعقيدتنا هذه؛ لأنّ ذلك يجعلنا نواجه المخاطر بين قومنا.

أجاب مولوي بغضب، قائلاً: لقد كذب عليك أولئك المتصوّفة حين كانوا سكارى، فكيف يمكن القول إنّ المسيح هو الله، مع أنّه قد اضطر إلى الهرب من اليهود خشية أن يقتلوه؟ أين عقلك يا رجل؟

قال النصرانيّ: حسناً، إن التراب هو تراب، والروح هي روح على أيّ حال.

فأجابه مولوي: إنكم تزعمون أنّ جسد المسيح ﷺ ليس هو الله، بل إنّ الله هو روحه. بينما تقولون أيضاً، إنه مات مقتولاً، فأين ذهبت روحه إذن؟

لم يكن ثمة جواب لدى النصرانيّ، غير أنّه قال للمولى الروميّ: هذه هي عقيدتنا وهي موروث الديانة المسيحيّة، ونحن نؤمن بذلك؛ لأنّه يمثل دين آبائنا.

غير أنّ مولوي لا يتركه وشأنه، بل يقول له: كان يوجد فتى يعمل والده إسكافياً، لكن الفتى تعلّم آداب البلاط وشغل موقعاً مهماً، فهو لم يطمح أن يكون إسكافياً مثل أبيه، بل قال: حتى الكلب يكفّ عن ارتياد القمامة كأبيه، بمجرد أن يتقن الصيد، فلماذا تتبعون آباءكم وتعتنقون المسيحيّة، بينما قد ظهر دين جديد، أفضل من المسيحيّة بكثير، وهو يخلو من عيوبها.

تتمتع هذه الحادثة بأهميّة كبيرة، وتدللّ على أنّ جلال الدين الرومي لا يؤمن بالتعدديّة التي تصوّرها جون هيغ، بل يعارضها حين يؤمن بحقانيّة الإسلام ويرى ما سواه باطلاً.

* أجل إنّ مولوي يشير بوضوح وإصرار إلى نماذج عديدة من مصاديق الضلال، ويصرح بأنّ ثمة اتجاهًا حقاً وآخر باطلاً، كما أنّ عرفاءنا يميّزون بين البراءة والבלادة، ويصنّفون بني البشر إلى خبيث وطيب. رغم أنّ هذا لا يتنافى مع التسامح على المستويين العمليّ والتربويّ، ولا شك أنّ هذا يختلف عن التعدديّة؛ إذ لا يتطلّب التسامح حالة من الشكّ. يتصوّر بعض الباحثين أنّ التسامح لا يتيّس دون أن يعترينا جميعاً شكّ بأنفسنا، وأن لا يؤمن المرء بأيّ شيء ولا يرى نفسه على حقّ بالضرورة (كي لا يعتقد أن غيره على باطل بالضرورة). بينما تتلقّى الحقيقة بذلك صدمة كبيرة؛ إذ لن يمكن حينئذ تحديد الحقيقة وفرزها عن غيرها.

لغنهاوزن: لو كان جون هيغ هنا، لقال بالتأكيد: إنّ لا يشكّ في المسيحيّة، وإنّه يؤمن بحقانيّة دينه، غير أنّه يؤمن أيضاً بأنّ الأديان الأخرى على حقّ.

* دعني أتساءل: ماذا يعني أن تكون سائر الأديان على حقّ؟ فهل يعبر ذلك عن صحّة القضايا التي تطرحها الأديان بأسرها، ومطابقتها للواقع؟ علينا حينئذ أن نعالج مشكلة التناقض، حيث لا يمكن القول بصحّة قضيتين متناقضتين، كالتوحيد والشرك، وعبادة الله وعبادة الشيطان.

لغنهاوزن: لقد أشرت إلى نقطة جيّدة، وبالمناسبة تمّ تناول الجانب هذا ذاته في المناظرة التي نُظمت أخيراً بين الدكتور حسين نصر وجون هيغ في إحدى الدورتات، وقد اختلفا حول هذه

النقطة. حاول جون هيغ خلالها معالجة التناقض القائم، وكان عليه لأجل ذلك أن يتولّى تصحيح العقائد المسيحية، بينما أخذ حسين نصر بالدفاع عن الإيمان بأنّ على التعدّدية أن تحتوي هذا التناقض وتستوعبه.

* هذا شيء والحقائيّة شيء آخر، فذلك الاحتواء مما لا إشكال فيه على المستوى الاجتماعيّ، وهذا هو التسامح الذي أوصى به الإسلام، ولكن كيف يتسنى لنا ذلك على المستوى النظريّ؟ فهل يعني ذلك الاحتواء أن نتقبّل التناقض؟

لغنهاوزن: نعم، هذه هي التعدّدية، فهي أكثر من الاحتواء في المستوى العمليّ. يقولون: لا يمكن أساساً تصوير الحقيقة ومقاربتها، الأمر الذي يؤديّ إلى حصول التناقض حين نمارس وصفها وبيانها؛ لأنّ أيّاً من تلك التوصيفات أو البيانات لا يتطابق مع الواقع. حين نلاحظ شيئاً من خلال قناتين، ووجهتي نظر مختلفتين، فإنّ الحقيقة لا تتجلّى لنا بشكل واحد، بل تتناقض الصورة التي حصلت لديك مع الأخرى التي تكوّنت لديّ. وهذه هي حصيلة الموضوع بإيجاز.

* يعني ذلك أن واحداً ممّا على الأقلّ هو المخطئ، حتى على تقدير أنّنا لم نستطع تحديد من هو المصيب، وهكذا نتسامح مع بعضنا؛ لأننا لم نتمكن من تحديد من هو المخطئ، وهذا تسامح على المستوى العمليّ. فالتعدّدية الاجتماعية في مفهومها هذا تمتلك مبرراً إسلامياً.

غير أنّ التعدّدية الدينيّة لا تجد بأساً في ذلك التناقض، لا في المستوى العمليّ فحسب، بل وفي المستوى النظريّ أيضاً، فلك أن تقول: «إنّ، هنالك شجرتين» بينما أقول أنا: «إنّها ثلاث أشجار»، لا بأس فكلّنا على حقّ. فكيف إذن يتولى السادة معالجة إشكاليّة التناقض العقليّ هذا؟

لغنهاوزن: يكرّر جون هيغ الإجابة التي يقدّمها كانط، من أنّ مفاهيم من قبيل (العدد) تتكوّن أثناء عمليّة التفكير؛ أي أنّ التناقض إنّما يظهر في أفكارنا غير أنّه يتلاشى حين ننتقل إلى مستوى أعلى من ذلك.

* لكن كانط يطرح موضوع قنوات الإدراك الذهنيّ والمقولات في موضوع الميتمافيزيقيا، بينما لديه أفكار أخرى فيما يتصل بدائرة المدركات الحسيّة، كمثال الأشجار الذي طرحه، فهنا لا بدّ من تقبّل أنّ ثمة من وقع في الخطأ. ولكن ألا تصوّرون فيما يتصل بالموضوعات الميتمافيزيقية والمثاليّة التي يتناولها جون هيغ، إنّ تمييز كانط بين الـ (Noumenon) والـ (Phenomenon)⁰ قد أوصل باب المعرفة والعلم، وفي ضوء هذه الفجوة المعرفيّة الجسيمة التي تؤديّ إلى تبرير الشكّ في

مقولات ما فوق حسيّة، هل في وسعنا أساساً أن نزعم بوجود حقيقة واحدة، غاية أن ثمة اختلافاً في الزوايا التي نلاحظها منها، أو التفسيرات التي نقدّمها حيالها؟ لا أعتقد أن المعرفة ستغدو ممكنة أساساً. إذًا، تقوم التعدديّة على إيماننا بعدم إمكانية المعرفة وإيجاد باب العلم بالواقع، وحينئذ، عن أي حقيقة نتكلّم وأي وحدة وتعدّد يا ترى؟!

لغنهاوزن: أجل، هذا رأي دقيق وملفت للنظر أيضاً؛ إذ إن هذه التعدديّة تنتهي إلى لون من الشكّيّة والسفسطة، وبالمناسبة، فإنّ هذه النقطة طُرحت كذلك في المناظرة التي أشرت إليها آنفاً والتي نُظّمت بين حسين نصر وجون هيغ، حيث يدعو الأوّل إلى استثناء ما يقوله الله عن نفسه؛ لأنّه كلام الله، أي أنّ الله في حقيقة الأمر لا يمكن أن يتمّ بيانه للناس، غير أنّ ثمة ما يشدّ عن هذا وهو التصوير الذي يقدّمه الله نفسه عن ذاته أي (الوحي).

* كيف يتسنى لنا في ضوء المبدأ الذي تفضلتم به أن نميّز بين الوحي والمكاشفات أو حالات الشهود العاديّة؟ إنّ التعدديّة التي بشرّ بها هيك والتي تقوم على مبادئ كانط المعرفيّة، تقرّر عدم إمكانية اكتشاف الحقيقة؛ ولذلك حين نزعم بأنّ الجميع على حقّ فإنّ تعبيرنا هذا ينطوي على لون من التسامح في التعبير، إذ لا ينبغي في ضوء هذا أن نقول إنّ الجميع على حقّ. فكيف لنا أن نجزم بذلك؟ بل لو أردنا التعبير عن الموضوع بصدق وبكلمة أكثر واقعيّة، فعلينا الاعتراف بأننا نجهل الحقّ أساساً، وبالتالي فنحن جميعاً متكافئون في جهلنا بالحقيقة، الأمر الذي يعني أنّنا نحصل على المشروعيّة بالتساوي، ونتنزع اعترافاً باتجاهاتنا ومذاهبنا جميعها [في ضوء التساوي في الجهل]، لا أن نقول إنّ جميع المذاهب والأديان على حقّ.

لغنهاوزن: لا يؤمن جون هيغ بالمساواة بين الجميع، فهو لا يجعل القضية تدور بين إمّا فرض أن تكون لدينا معرفة وإحاطة كاملتان بالله، وإمّا أن نجهل بالحقيقة الإلهيّة تماماً، بل ينفي تكامل معرفتنا المتوافرة.

* هذا ما نؤمن به نحن أيضاً فيما يتّصل بالذات الإلهيّة، بمعنى استحالة العلم بكنه الربوبيّة؛ إذ إنّ النبيّ ﷺ بنفسه يقول: «ما عرفتك حقّ معرفتك». غير أنّ نقاشنا يدور حول ذلك القدر الأدنى المتيقّن من المعرفة، فهل يؤمن جون هيغ حقّاً بوجود حدّ أدنى من المعرفة يمكن إخضاعه للتقويم؟ وعلى تقدير أن يؤمن بذلك، فلا ينبغي أن يؤدي ذلك الحدّ الأدنى إلى الإيمان بالتعدديّة، بل عليه أن يتبنّى فكرة احتكار الحقيقة أو على الأقلّ أن يعتمد النزعة الشموليّة، ونحن نتحدّث عن المعرفة الجزئيّة المحدودة.

لغنهاوزن: إنّهُ يقول إنّ «المعرفة الممكنة» نفسها تتجلّى بأشكال مختلفة.

* لكن القول بأشكال مختلفة شيء، والحديث عن أشكال متناقضة شيء آخر.

لغنهاوزن: إنه يقول إن هذا نمط من المعرفة يفيد مثلاً بأنني مسيحي أدرك ما هو الله وأدرك أنّ المسيح هو حقّ.

* حسناً، لكن عابد الشيطان في وسعه أن يقول ذلك أيضاً، بينما يرى جون هيغ بأن عبادة الشيطان ضلالة.

لغنهاوزن: أجل، غير أنّ هيك يضيف أنّ ثمة معياراً أخلاقياً لا بدّ من أخذه بنظر الاعتبار في تقويمنا هذا.

* لقد ناقشنا آنفاً معياره الأخلاقيّ، ولينا استطعنا تنظيم مناظرة مع جون هيغ نفسه، فقد لاحظنا أنّه لا يؤمن بأخلاق سابقة على الدين. ولكن ماذا في وسعه أن يفعل يا ترى إزاء إشكالية التمييز بين الشيء في ذاته (Noumenon) والشيء كما يظهر لنا (Phenomenon)، فيما يتصل بالحد الأدنى من المعرفة الذي يؤمن به؟

لغنهاوزن: لا بدّ أن نسأل هيك نفسه عن ذلك، أتصور أنّ الأمر معقد في الواقع، وهو واحدة من المؤاخذات التي سجّلتها عليه سابقاً، ذلك أنّنا نعلم في تاريخ الفلسفة بأنّ ثمة ردود أفعال شديدة ظهرت بعد كانط حيال فكرة التمييز بين الشيء في ذاته والشيء كما يبدو لنا، الأمر الذي أدّى إلى تعريض الأخلاق والفلسفة والدين إلى صدمات عنيفة. بل إنّ ذلك يدمر الدين؛ لأنّ الأخير منوط بذلك الشيء الذي يسمّيه (Noumenon)، بينما لا يمكننا التعامل مع (الحقيقة في نفسها) في ميتافيزيقيا كانط. لا يتوفّر لدى الكانطيين، أو جون هيغ إجابة عن تساؤلاتكم هذه.

* لنقل بعبارة أخرى إنّ هوية الدين تتجسّد من خلال مصداقيّته وحقّانيّته، مما هو منوط في بعض المواطن على الأقلّ بسدّ الفجوة الكانطية بين الشيء في نفسه والشيء كما يبدو لنا. وبخلاف ذلك ماذا في وسع الدين أن يزعم؟ بل ما هي حاجتنا إلى الدين حينئذ؟ أعتقد أنّ جون هيغ كان يعتزم إسداء خدمة للدين، غير أنّ الدين يتعرض إلى أخطار جذرية عبر توصياته تلك. فهو يتصور أنّ استتصال فكرة الحقّانية سيكون لصالح المؤمنين جميعاً، وسيكفل احترام الأديان كافة، فهو بدلاً من محاولة إدخال الجميع في دائرة الحقّانية، نراه يُقدّم على ما يؤدي إلى تغييب دائرة الحقّ، أو خرق تلك الدائرة أساساً وإلغاء الحدود الفاصلة وتشويه شكل موضوع الحقّ والباطل أو الهداية والضلال.

وحين يبادر المرء إلى إلغاء تلك الحدود، فهو يقول في الواقع: إنَّ تعبيرات الهداية والضلال لا تحمل المفهوم الذي كنتم حتى الآن تتصوّرونه لها، كما أنّ الهداية لا تعني أن نؤمن بحقائق خاصّة، وفي ضوء ذلك، يدعوننا إلى عدم الخوض في حديث حول «العقائد الحقّة»؛ إذ إنّ العقائد متكافئة في قيمتها، والعقيدة هي عقيدة على أيّ حال. أفلا يعني ذلك في الواقع تشكيكاً في فلسفة «المعتقدات الدينيّة»؟ وحيث إنّ الأخلاق والتشريعات تقوم على أساس عقائد الدين، فإنّه لن يبقى ثمة دين حين ننكر حقائيّة المعتقد، أو حين نلزم الصمت حيال ذلك، ألاّ تتصوّرون أنّ ذلك يمثل إبعاداً للمشكلة بدل حلّها؟

لغنهاوزن: بلى، إنّ الموضوع الذي أتحسّس منه بشكل أكبر هو انعدام فرصة الحوار والنقاش الحقيقيّين بين الأديان بالنسبة لجون هيغ. إذ بإمكانه أن يقول فقط: إنّنا جميعاً على حقّ وأننا نتوصل جميعاً إلى حقيقة تستعصي على البيان والتصوير، بينما لا يتوفّر منهج لدى جون هيغ لممارسة نقد الأديان. فهو يقول إنّ المرء حين يكون يهودياً أو مسيحياً أو هندوسياً فهو من قبيل أن يكون إيرانياً، أو أميركياً، أو صينيّاً. ولكن هل الأمر على هذه الشاكلة حقّاً؟ لماذا اعتنقت الإسلام وأنا أمريكيّ؟ فهل كان والداي مسلمين؟ كلا بالطبع، فقد أجريت مقارنة بين اللاهوت المسيحيّ والكلام الإسلاميّ واخترت أحدهما، بينما لا يتوفّر لاختيار كهذا مبررٌ لدى جون هيغ.

لقد كنت أبحث عن الحقيقة ومارست نقد الدين المسيحيّ، وليس الأمر بحثاً حول صلة معيّنة بمكان ما في المعمورة. أعتقد أنّ فلسفة جون هيغ لا تتيح فرصة لهذا اللون من البحث بين الأديان، فثمة علل للأشياء على حدّ تعبيره بينما ليس لها مبررات.

* لقد أشرت إلى نقطة مهمّة، فما الذي يعنيه «تغيير المعتقد»؟ إنّ مفهوم الاختيار يواجه إشكاليّة هنا، فما هو المعيار في تفضيل دين على آخر؟

لغنهاوزن: إنّه يحيل وحسب إلى الأساس الأخلاقيّ، مما لا أجده كافياً، بمعنى أنّه ليس واضحاً بالقدر المطلوب. ذلك أنّه خاضع لثقافته هو، ويمارس ترسيم معاييرهِ في أجواء غربيّة (كما أنّها ليست أجواء مسيحيّة)، وحتىّ هيك نفسه لا نجد لديه مبرراً مقنعاً لهذا الأساس الأخلاقيّ.

* ما هي المؤاخذات التي تسجّلونها على الأخلاق التي يطرحها جون هيغ، بوصفها معياراً في عمليّة التقويم، وهل في وسعنا أن نأخذها على محمل الجدّ؟

لغنهاوزن: لقد سررت كثيراً حين وقع في يدي كتاب جون هيغ قبل بضعة أعوام، حيث وجدت

أخيراً قسماً مسيحياً يحاول أن يفسح المجال للأديان الأخرى. وكنت أعتقد أن رؤيته هي الأقرب للإسلام؛ ذلك أن الصورة التي يقدمها للسيد المسيح تقترب كثيراً مما يطرحه الإسلام حوله، وهو لون من نفي الألوهية عن المسيح. لقد استحسنت وجهة النظر تلك، غير أنني وجدت أنه لا يمتلك أي أسس محدّدة، حينما أخذت أبحث عن المعايير والضوابط التي يطرحها، فيما يتصل مثلاً بالية التمييز بين عبادة الشيطان وسائر الاتجاهات الباطلة، وبين «التوحيد»، والمنهج في نقد الأديان الباطلة. رغم أنه قد تحدّث عن التعددية، فإنه يمارس ما يشبه عملية منح الدرجات الامتحانية، أو العلمية حيال الأديان، فيتحدّث عن أديان أفضل وأخرى أسوأ وهكذا. إلا أن تلك العملية لم تكن تستند إلى ضوابط واضحة، بل كانت تقوم على ثقافة جون هيغ الغربية، والعرف الاجتماعي في الغرب.

* إذاً، أصبح جون هيغ نفسه هو المعيار في عملية التفضيل بين الأديان، كما أن تعدديته تعبر في الحقيقة عن لون من ذلك التفضيل والجدولة. غاية ما هنالك أنها عملية تقوم على معايير هو، وهي مرة معايير مسيحية، وأخرى غربية، وثالثة ليبرالية.

لغنهاوزن: لهذا السبب نفسه أعتقد أن أفكاره ليبرالية للغاية، بمعنى أن الليبراليين يدعون إلى التسامح والتعددية، غير أننا حين نلاحظ الأمر سنجد أنه لا يترك مكاناً لجملة من الأشياء. كما أنه يتخذ مواقف تتسم بالحدّة والصرامة إزاء العديد من الحقائق. يحاول جون هيغ من جهة أخرى أن يقول إنه يعترف بسائر الأديان، بيد أنه يقول في الوقت نفسه إنه لا ينبغي قطع يد السارق، وعلى الإسلام أن يتولّى إصلاح تعاليمه. ولكن وفق أي ضوابط تقوم عملية التصحيح هذه؟ هل تقوم على ثقافة بريطانيا في القرن العشرين؟ أتصور أن ذلك غير منطقي، كما أنه ليس تعددياً، بل هو تقرير للفكر الليبرالي والدكتاتورية والأيدولوجيا، الأمر الذي كان يعارضه هو نفسه.

* يبدو أن واحداً من التبعات الأخرى لتلك الرؤية يتمثل بفصل الشريعة عن الدين، فهل لديكم استنتاج مماثل؟ ربما أمكن القول من وجهة نظر جون هيغ: إن جوهر الدين لا صلة له بالشريعة التي جاء بها أبداً؛ أي أن الوجوب والتحريم اللذين تحدّث عنهما الإسلام متنفيان.

لغنهاوزن: أجل، فيما يتصل بذلك ثمة كتاب لـ C. Smith وهو يقترب كثيراً من أفكار هيك، كما أنه من أوائل دعاة التعددية، وهو من المتخصّصين بما يعرف بالإسلاميات. يقول سميث: إن الموروث (الإيماني) هو المهم، ويمكن هنا أن نلاحظ بوضوح تأثير تعاليم (شلايرماخر) في البروتستانت. فهم يؤمنون أن الإيمان هو حقيقة سائر الديانات. وقد طالعت نقداً جيداً لهذا الكتاب

كتبه رئيس تحرير مجلة التوحيد (الإنجليزية)، حيث أشار إلى ما تفضّلتم به؛ أي أنّ تلك النظرية تتطلب أن لا تمتلك الشريعة مكانة مهمة في الدين. إنّ أشخاصاً مثل سميث وهيك، ممن يخضعون بالكامل لتأثير شلايرماخر وغيره، يهتمهم أن يدركوا ذلك الجانب المعنوي والروحي فحسب، بينما يمكن التخلي عن البعد الاجتماعي في الدين، أو الجانب التشريعي منه.

خلافًا لهؤلاء السادة أعتقد أنّ التساؤل المهم الذي يواجه المؤمنين هو: كيف عليهم أن يمارسوا حياتهم؟ هذا هو الأمر الأهم؛ إذ إنّ الإيمان بالله واليوم الآخر له استحقاقاته الحسيّة، فهل في وسعنا أن نعيش بالطريقة التي نشاء؟ إذ تشكّل هذه المعتقدات بعداً مهماً في حياتنا، فنحن بشر ولا يمكن لبني البشر أن يعيشوا دون عقيدة. غير أنّ سميث وهيك وأمثالهما لا يرون أهميّة للطريقة التي نفكر بها نحن، أو النمط الحياتي الذي نعتمده أو ما الذي تقرّره الشريعة وتعاليم الدين. بينما نجد أنّ الشريعة والدين يعبران معاً عن لون خاص من السلوك العملي الذي يتناسب مع الإيمان الإلهي الصحيح.

* أعتقد أنّ الصلة بين الدين والمستوى العملي هي مما أغفله شلايرماخر نفسه؛ إذ إنّ نمط الحياة، وطبيعة البنية الاجتماعية، ولون القوانين، هي جميعاً أمور مؤثرة في الإيمان الذي يؤثّر بدوره فيها أيضاً. فكيف يسع المرء حقاً أن يمتلك الإيمان ويعيش حياته مؤمناً، دون أن يتعرّف إلى الحقوق التي يمتلكها في الدنيا، وما الذي ينبغي له، وما هي الأعمال التي تتنافى مع الإيمان ولا يحسن به الإقدام عليها. وبمعزل عن نمط الحياة الذي عليه أن يتقيّد به، أو المواقف التي لا بدّ أن يتّخذها، عليه أن يعلم متى ينبغي له أن يتكلّم، ومتى عليه أن يلزم الصمت... إلخ، فقد ارتبطت هذه الأمور بما نمتلكه من إيمان.

لقد عمد اللاهوت الليبراليّ - البروتستانتيّ إلى قطع الصلة بين «المؤمن» و«العمل». وبالتالي، فقد انتهى دور الشريعة، ولا يحسن بنا الإصرار دينياً على هيكلية قانونية خاصة. كما أوصونا بعدم القلق حيال المعتقدات، إذ تمّ صرف النظر عن شيء اسمه «العقيدة الحقّة» في هذا الاتجاه...

إذًا، ما الذي يتبقّى من الدين حين يتجرّد عن العقائد الحقّة، وينفصل عن أحكام الفقه؟ وفي الوقت ذاته ليس هنالك وجود للأخلاق؛ لأنّ شلايرماخر بادر إلى فصل الإيمان عن الأخلاق، فضلاً عن الميتافيزيقيا، وأساساً ماذا يعني الحسن والقبح؟ وبالتالي، فإنّ ما يتبقّى من الدين هو بقايا من التعددية أو صباغة الإناء منها، فهو دين لا شريعة فيه، ولا عقائد حقّة، ولا أخلاق تعبر عن مبادئ ثابتة وواضحة. بل هو مجرد شعور رومانطيقيّ شخصي، وميل قلبي يتجرّد عن أيّ ضوابط للتقويم، كما أنّه لا مجال للنقد أو القبول والرفض.

أتساءل هنا: حين نواجه هذا اللون من الإيمان الذي انفصل عن الميتافيزيقيا والأخلاق والمستوى العملي من الدين، فكيف يكون في وسعنا أن نزعّم أنّه يؤدّي إلى الفلاح؟ إذ ما علاقته حينئذ بالفلاح والسعادة؟ أم أنّ علينا أن نعيد النظر في مفهوم الفلاح هذا؟

لغنهاوزن: إنّك تؤكّد على البعد المعرفي، وأجد في الحقيقة أنّه محاط بإشكاليات عديدة في نظرية التعددية كما تفضّلت، وأتصوّر أنّ مفهوم الفلاح والسعادة في رؤية جون هيغ يفقد مضمونه الحقيقي إلى حدّ كبير. أرى أن هاجس الفلاح (الذي يتملّك جون هيغ أيضًا) لا يجد حلاً له في التعددية؛ حيث يمكننا الزعم بأنّ ثمة تعددية في الإسلام أكثر حدّة مما طرحه هيغ، لكنها بالطبع وفق المفهوم الصحيح الذي لا يتخلّى عن جانب الحقيقة؛ ذلك أنّ تعددية هيغ تُقدّم معايير مبهمّة بينما يمتلك الإسلام ضوابطه وموازينه.

علينا أن نستوعب بشكل صحيح القصّة التي ينقلها مولوي حول الراعي وسيّدنا موسى، وأعتقد أنّها ممتعة للغاية، إضافة إلى أنّها تتولّى توضيح رؤية الإسلام للتعددية، وهي لا تتطابق مع منهج هيغ. لم يكن مولوي يرمي إلى القول بحقانيّة أو بطلان كلّ من تصوّر الراعي حول الله تعالى والتصوّر الذي يحمله سيّدنا موسى ﷺ، كما أنّه لم يكن في صدد الاعتراف بمشروعيّة العقيدة التي آمن بها الراعي، وأنّها وجهة نظر مقبولة بالنسبة إليه على أيّ حال، بل إنّ عقيدة الراعي كانت خاطئة، إلّا أنّ الله تعالى يعفو عن بعض المخطئين أيضًا، فيما إذا لم يكن في الأمر لجاج وتعنت، فهو سبحانه يسامح الصادقين المعذورين في جهلهم، دون أن يعني ذلك إلغاء الفواصل القائمة بين العقائد الحقّة والباطلة.

* أي أنّ مولانا يؤمن بخطأ الراعي هنا نظرياً، إلّا أنّه مع ذلك يمكن أن يكون من أهل الفلاح والسعادة. وهذه نقطة مهمّة للغاية، فالهدى يختلف عن الضلال غير أنّ الضالين ليسوا جميعاً من أهل جهنّم أو من الخالدين فيها.

لغنهاوزن: أعتقد أنّ هذا أعمق بكثير مما يطرحه جون هيغ أو سميث، ذلك أنّ هؤلاء يحاولون أن يجمعوا بين مختلف الأديان ويتولّوا تصحيحها وفق ثقافتهم. غير أنّ الإسلام يقرّر أنّ الفلاح والسعادة بيد الله تعالى، وأنّ رحمة الله كثيراً ما تشمل حملة الأفكار الخاطئة. وهكذا لا ينبغي القول لمن يحمل أفكاراً خاطئة إنّ أفكارك تلك صحيحة. كلا، فالخطأ يتباين مع الصواب، لكن دعاء التعددية لم يتبها للفرق القائم بينهما.

* إذن يمكننا على حدّ تعبيركم أن نتولّى تقويم المعتقدات من خلال ضوابط عقلانيّة وموازين

قرّرها الوحي، ولا يلزمننا بالضرورة أن نكون مشكّكين. كما أن بطلان العقيدة لا يعني أن حاملها من أهل جهنّم مئة في المئة. فقد ورد في القرآن والسنة النهي عن أن نتصوّر أنّ عقائدنا حقّة بالكامل، أو نتخيّل أنّنا أدركنا كلّ شيء بنحو صحيح. إذ يجب على الجميع أن يسيئوا الظنّ بأفكارهم قليلاً، بنحو عقلائيّ ومتواضع. حتّى أن القرآن الكريم يقول إنكم أيها المؤمنون غالباً ما تكونون ملوثين بشيء من الشرك^٥. ناهيك عن أنّ ذلك في القضايا النظرية، فما بالناس بالمستوى العمليّ؟ فثمّة روايات أوردها الشيخ مطهريّ في كتابه (العدل الإلهي)، وقد أيدها العلامة الطباطبائيّ، وهي روايات ممتازة. فقد جاء شخص مثلاً إلى الإمام وقال له: إن كان المائز بين الحقّ والباطل والكفر والإيمان دقيقاً بالنحو الذي تتحدثون عنه، فإنّ الناس جميعاً، أو السواد الأعظم منهم، هم من أهل النار. فقال له الإمام: كلا، إن أكثر الناس من المستضعفين؛ أي أنّهم يعانون القصور لا التقصير.

ويقول العلامة الطباطبائيّ في بعض كتبه بصراحة، إنّ تقسيم بني البشر إلى مؤمن وكافر كلامياً وحقيقياً (لا حقوقياً وقانونياً) إنّما هو تقسيم بعد الإبلاغ لا قبله. فالإيمان والكفر يعبران عن ردّ الشيء أو قبوله بعد العلم به إجمالاً. حتّى أنّ التردد والشكّ إذا اعتري المرء بنحو عميق بسبب ضعفه الشخصي ومنعه عن الإيمان الكامل، يعتبر كفراً غير أنّ ذلك لا يعني أنّه يؤدّي به إلى جهنّم بالتأكيد. ويتحدّث الشيخ مطهريّ عن الكفر بمعنى الجحود؛ أي ذلك الذي ينطوي على العناد والإنكار والتعنّت، وهو الذي يؤدّي بصاحبه إلى النار. يمكننا في ضوء ذلك أن نرفض المبادئ المعرفية لهذا اللون من التعددية بالكامل، وأن نؤمن في الوقت ذاته بأنّ غالبية بني البشر سيرزقون حسن العقبى والفلاح، حتّى ولو أمضوا فترة مؤقتة في جهنّم. إذ، لا بدّ من امتلاك «هاجس الحقيقة» و«هاجس النجاة من النار» معاً.

لغنها وزن: أجل، إنّ هذا صحيح تماماً، فالإسلام يوصينا أن نصون حرمة الحقيقة وأن نحذّر من مساواتها بالضلال، ولكن وفي الوقت ذاته يمكن أن نعتقد بأنّ غالبية بني البشر سيُشملون برحمة الله في عاقبة الأمر.

* كُنّا حتّى الآن نتحدّث حول أتباع الأنبياء، وحول طبيعة الرؤية التي يلاحظ من خلالها المسلم أو المسيحيّ أو اليهوديّ أتباع الأديان الأخرى. غير أنّ هنالك حديثاً مشابهاً لجون هينغ حول الأنبياء أنفسهم؛ إذ إنّ الأنبياء مختلفون فيما بينهم. ولا شكّ في أنّنا نؤمن بالمفاضلة بين الأنبياء، بيد أنّنا نرفض القول بأنهم يختلفون ويتقاطعون مع بعضهم، إذ يقرّر القرآن الكريم أنّ كلّ نبيّ كان يصدّق الأنبياء الذين سبقوه.

يمكننا القول بوجود لون من الاختلاف في المرتبة بين الأنبياء، غير أنّ الشأن في أنّه هل يسعنا

القول إن الأنبياء قد جاؤوا بشرائع متعدّدة؛ لأنّ كلّاً منهم قد نظر إلى «الحقيقة المطلقة» من زاوية خاصّة، بمعنى أنّ رؤيتهم للحقيقة لم تتطابق، مما يفسّر ذلك الاختلاف أو التقاطع القائم بينهم؟ وبكلمة أخرى، إنّ اختلاف الظروف الشخصيّة لكلّ نبيّ أو تقاطعها مع ظروف الآخر قد أدّى إلى اختلاف في الرؤى، أو التعارض في الآراء، ما أدّى بدوره إلى نشوء شرائع مختلفة وأتباع متفاوتين أو متقاطعين ربما.

أي أنّنا في الواقع نرجع النقص الذي تعانیه ملاحظة الحقيقة المطلقة إلى الأنبياء أنفسهم، كي نقول إنّهم مثل أولئك الذين أصابت يد كلّ منهم جزءاً من جسم الفيل في الظلام. ونجد أنّ أتباع التعدديّة الدينيّة ومؤيدي جون هيغ في إيران يعتقدون أنّ التجربة الدينيّة التي يمرّ بها الأنبياء «الوحي» لا تختلف كثيراً عن التجارب التي يمرّ بها المتصوّفة وغيرهم. قصارى ما هنالك أنّه يوجد اختلاف في تفسير التجربة وما يُقدّم حيالها من بيان.

لغنهاوزن: يؤدّي هذا في الواقع إلى تشويه مفهوم النبوة جذرياً. إنّما يوحى إلى الأنبياء على ضوء قرار إلهيّ بذلك، لا أنّ ذلك يعني بأنّ ثمة رؤية تكوّنت لديهم نتيجة لملاحظتهم الحقيقة من زاوية معيّنة، ثمّ راحوا يتحدثون عن تلك الرؤية. علينا الحذر من تغيير مفهوم الوحي، إذ إنّ ذلك التفسير سيلغي الفوارق القائمة بين الأنبياء وبين الآخرين كالمتصوّفة، وحتى من يدعون النبوة من المخادعين. كانت ثمة اختلافات محدودة بين الجوانب العمليّة من شرائع الأنبياء، إلّا أنّ هنالك تفسيراً آخر لذلك الاختلاف، وهو لا يقوم على اختلاف بين وجهات نظر الأنبياء أو زاوية الملاحظة لديهم.

أعتقد أنّ من المناسب أكثر لمفهوم النبوة اعتبار أنّ مستويات الاختلاف تلك، ناشئة عن حكمة إلهيّة تلاحظ طبيعة المراحل التاريخيّة، والحقب التي مرّت على المجتمع الإنسانيّ، فهو تعالى يعلم ما هو المناسب من التعاليم للفترة الزمنيّة المعيّنة التي أرسل فيها النبيّ الفلانيّ، ثمّ تأتي تعاليم تتناسب بشكل أكثر مع النبيّ التالي.

وبالمناسبة ليس من صالح التعدديّة أن يُقدّم السادة على تعميق الخلاف وتجزيره بين الأنبياء، بل إنّ ذلك يضرّ بمفهوم التعدديّة كما طرحه جون هيغ؛ ذلك أنّ الأخير حاول أن يثبت أنّ جميع الأديان تنطوي على الحقيقة، فلا فرق بين أن يكون المرء مسيحياً أو بودياً. غير أنّهم يقولون: إنّ الأنبياء مختلفون ويحملون وجهات نظر متعارضة. أمّا على ضوء ما نعتقد به فإنّ شرائع الأنبياء إنّما تناسب أزمانهم ومراحلهم التاريخيّة وحسب، باستثناء الشريعة الخاتمة التي تتناسب مع مختلف

العصور، وتلاحظون طبعاً أنّ هذا لا ينسجم أيضاً مع تعددية هيك.

* إذًا، ليس الحديث عن تعدد الرسالات، بل تتطابق مرادات الأنبياء ورسالاتهم مع بعضها، إلا أنّ لكلّ حقبة تاريخية، أو نطاق اجتماعي ما يناسبه من لون الطرح... حتى جاءت الرسالة الخاتمة، فنسخت الشرائع السابقة. لقد تفضّلتم بأنّ التفسير الذي قدّمه التعدديون للوحي يؤدي في الواقع إلى التلاعب في مفهوم النبوة وتغييره.

وهنا يمثل تحديد الفارق بين النبوة والمكاشفات التي تحصل لمن يمرّون بتجربة باطنية سؤالاً مصيرياً، فثمة فوارق أساسية بين النبي وبين الإنسان الباطني، ولدنا في علم الكلام ضوابط تتكفل فرز المكاشفات العادية عمّا ليس بمكاشفة بل هو اصطفاء إلهي لدور النبوة والرسالة. إضافة إلى تساؤلنا حول مصدر الألفاظ والنصوص التي يأتي بها النبي، فهل هي منه، أم من الله تعالى.

لغنها وزن: إن ذلك لا يمثل إشكالية معقدة، فأولاً ليس هنالك مثل القرآن في الأديان الأخرى. إنّ واحداً من الأخطاء الشائعة هو تصوّرنا أنّ النصارى يؤمنون بالإنجيل بوصفه رسالة إلهية موحى بها إلى سيّدنا عيسى عليه السلام، لكن الأمر ليس على هذه الشاكلة، فلا يؤمن النصارى بعقيدة كهذه، فقد تمّ تدوين الأناجيل الأربعة هذه بعد المسيح بسبعة قرون تقريباً، وهي غالباً ما تتحدّث عن السيرة العملية للمسيح.

إذًا، لو كنّا نبحث عن الوحي، فعلينا أن نعلم أنّه لا وجود لدين سوى الإسلام يزعم بأنّه يمتلك نصّاً صحيحاً بالكامل مصدره الوحي، رغم أنّ ثمة أحاديث وأخباراً نبوية وردت عنهم، ويعترف بذلك النصارى أيضاً، لكنّهم يقدّمون تبريراً آخر؛ إذ يقولون إنّ السيّد المسيح هو في نفسه وحي الله [أو كلمته]، فليس من الضروري أن يأتي بكتاب سماوي، وسيرته كافية في ذلك. إذًا، ليس ثمة مبرر للمقارنة بين القرآن والكتاب المقدّس. وما يقوله النصارى حول المسيح يختلف كثيراً عن عقيدة المسلمين في الوحي والقرآن.

* إن الرجوع إلى القرآن الكريم هو الذي يشكّل لدى المسلمين معياراً للتمييز بين ما هو (وحي) وبين ما سوى ذلك، فحينئذ يتضح لنا ما هو كلام الله وما هي الأنماط الأخرى مثل التجارب العادية للمتصوّفة والعرفاء، وحتى الإيحاء الشيطانيّ.

لغنهاوزن: لم أقدم ضابطة عامّة هنا، وقد أوضحتُ أنّ أهل الديانات الأخرى أنفسهم لا يزعمون أنّ في حوزتهم وحيًا خالصًا كالقرآن.

استمعت يوماً في تكساس إلى محاضرة ألقاها هانس كوك، وهو لاهوتيّ كاثوليكيّ، في الجامعة التي كنت أدرس فيها. وقد أشار ضمن حديثه هناك إلى أنّه يؤمن بأنّ محمّداً ﷺ نبيّ مرسل من قبل الله، فسارع جمع من المسلمين إلى التكبير والتهليل وحمدوا الله على إسلام السيّد المحاضر. لكنّه علق على ذلك قائلاً: لكنني لم أعتنق الإسلام، فقال المسلمون باستغراب: غير أنّك تؤمن بنبوّة محمّد، فأجاب قائلاً: أجل أوّمن بذلك، بيد أنّي أوّمن أيضاً أنّ المسيح هو الله نفسه.

سألّني عن الفرق بين القرآن وما يقوله العرفاء ونحوهم، ونجد أنّ ثمة ما أنزل في الماضي على الأنبياء الآخرين، وحين نقارن برسالة سيّدنا إبراهيم ﷺ، أو ما جاء به موسى وعيسى ﷺ وغيرهم، سنلاحظ أنّ القرآن أكثر تكاملاً منها بالتأكيد في ضوء المعيار الذي لاحظنا به تلك الرسالات، وهذه النقطة هي أكثر أهميّة من مختلف مستويات الإعجاز. وهو ما يدركه بوضوح أولئك النصاريّ أو اليهود الذين يعتنقون الإسلام بعد مطالعتهم للقرآن الكريم، وفي وسعنا أن نحدّد ذلك عبر ملاحظة دقيقة وصادقة. سنلاحظ المنهج الذي يقترحه القرآن وندرّك أنّه أكثر تكاملاً من الرسالات التي جاء بها إبراهيم وموسى وعيسى ﷺ.

وأحسب أنّ العقل الإنسانيّ مؤهّل لإدراك ذلك، ولا أعني بذلك العقل الأرسطيّ، بل العقل بمفهومه المتعارف بين الناس، وهكذا فإنّ ذلك العقل يدرك من خلال ملاحظة دقيقة أنّ الإسلام يتمتّع بتكامل أكبر مما في الأديان الأخرى، وأنّه لم يبلغ إيجابيّاتها بل عمل على تكميلها وتصحيحها.

يتأكد ذلك لدى الأشخاص الذين يعيشون هاجس الهدى والحقيقة؛ أي أولئك الذين يبحثون عن شيء مفقود بالنسبة إليهم؛ حيث إنّ الأمر مختلف مع غيرهم؛ إذ يمكن حين نعرض عدّة كتب دينيّة على أولئك أن لا نجدهم يفرّقون بينها، بل سيعتبرونها جيّدة جميعاً. لكن من يعيش هاجس الحقيقة والهدى يجد فرقاً عظيماً مع القرآن من خلال عقله وفطرته اللذين سيتولّيان عمليّة التقييم.

* لا يعتقد المسلمون بأنّ الله هو مصدر دلالات القرآن ومضامينه وحسب، بل يؤمنون أنّه مصدر الألفاظ والعبارات أيضاً. لا أنّ شخصاً هو محمّد بن عبدالله أفاق من حيرة المكاشفة وحاول أن يعثر على ألفاظ ينقل من خلالها مضمون مكاشفته إلى الآخرين. غير أنّ واحدة من التبعات الأكيدة للتعدديّة الدينيّة التي يبشّر بها التعدديّون تفترض أنّ ألفاظ القرآن هي ألفاظ النبيّ نفسه...

لغنهاوزن: لقد قال فضل الرحمن أشياء من هذا القبيل، فهل تعرفه؟

* أجل لقد توفي منذ فترة وهو باكستاني تعرّض للتكفير والطرْد بسبب أفكاره تلك، وقد تحدّث عن تعدّد الصراط المستقيم وبشريّة الوحي وألْفاظ القرآن، كما اعتبر القرآن تفسيرات النبيّ الخاصّة لما مرّ به من تجارب روحيّة وحالات معيّنة.

لغنهاوزن: غير أنّ ذلك لا يقوم على أيّ أساس، بل هو إنكار صريح للنبوّة في الدائرتين العامّة والخاصّة؛ ذلك أنّه يعني أنّ النبيّ هو الذي اختلق هذه الألفاظ من عنده لتحقيق مآربه، ولماذا لا نقول إنّ الله تعالى هو الذي استهدف تقريب مضامين الرسالة عبر توظيف تلك الألفاظ الخاصّة ذات الصلة بالبيئة والظروف التي بُعث فيها النبيّ، فأمر تعالى رسوله ﷺ بقول ذلك واستخدام هذه التعبيرات لإفهام الناس في الجزيرة العربيّة والعالم أجمع. لا أعتقد أنّ من الصعوبة استيعاب هذه القضية، ولو توخينا الدقّة في ملاحظة مفهوم النبوّة لتوصّلنا إلى النتيجة ذاتها، بمعنى أنّ النبيّ هو شخص يحمل رسالة الله، لا أنّه مسؤول عن كتابة تلك الرسالات والشرائع وإعدادها، ومن الواضح أنّ الأخير يعبر عن إلغاء النبوّة. لكن النبوّة تعبر عن الوعي بحقيقة معيّنة دون ابتداع شيءٍ ما.

* ما هي الضوابط والموازن التي يمكن اعتمادها في تقويم التجارب الباطنيّة والروحيّة؟ وهل في وسعنا أساساً أن نتحدّث عن صحّة تلك التجارب وخطئها، أم أنّها تجارب روحيّة على أيّ حال؟

لغنهاوزن: يعتقد المسلمون أنّ كلّ ما يتنافى مع الإسلام، فهو من الحالات النفسانيّة أو إحياءات الشيطان، وقد كانت ثمة رغبة شديدة تتملّكني في التعرّف على الدور الذي تلعبه المكاشفات بالنسبة للعرفان. ويتطرق نجم الدين الرازي في مرصاد العباد إلى المكاشفات بنحو جيّد، فهو يقول: إنّ الشريعة هي المعيار في ذلك، ولا يمكن أن نتقبّل ما يتنافى معها. فما هي معطيات الكشف يا ترى؟ حين يتوجّه السالك إلى الغيب والمكاشفة ستقلّص اهتماماته بشؤون الدنيا ويتضاءل جانب الأنا لديه، إضافة إلى أنّه سيتمكّن من إدراك ذاته بنحو أفضل، والأساس في ذلك هو الشريعة إلى جانب المسلّمات العقليّة. لقد كان مهمّاً لديّ أن أجد نجم الدين الرازي يتكلّم بهذه الطريقة رغم أنّ المكاشفات كانت مهمّة عنده وتتمتّع بمكانة مميّزة. وعلى الرغم من ذلك، فإنّه لا يمنحها حجم الأهميّة الذي نجده لدى البروتستانت الليبراليين مثلاً حين يجعلون التجربة الروحيّة بمفردها جوهر الدين.

نعم، لم يرتكب العرفاء المسلمون أبداً ما ينتمي إلى مستوى التطرّف الذي نلاحظه لدى شلايرماخر، حتى أنّ شخصاً مثل نجم الدين الرازي يتحدّث عن العقل والشريعة رغم أنّه من أهل الكشف والتصوّف.

* لا يمكننا في الواقع أن نقارن التجربة الباطنية للبروتستانت الليبراليين مع مسلك عرفائنا، بل هما نمطان مختلفان. كما لا شك في أنّ ثمة لونا من التعددية التراتبية في المكاشفات وطابعها الشخصي، في الفكر الإسلامي ضمن بعض الموارد.
لغنهاوزن: نعم، هو كذلك.

* كما يمكن القول إنه لا بدّ للمكاشفات تلك أن تتحرك في إطار الشريعة والرسالة النبوية رغم أنّ كلاً منهما يمثل طريقاً خاصاً إلى الله؛ إذ لا يصح أن يتقاطع الكشف مع الوحي أو يؤدي إلى إلغاء الشريعة أولاً، كما لا ينبغي أن يؤدي إلى نقض المسلمات العقلية ثانياً. ولدينا بالطبع أشخاص من المتطرفين وغلاة الصوفية اعتقدوا أنّ السلوك العرفاني الشخصي منوط بالتخلي عن الشريعة، معتقدين أنّ الأخيرة مجرد وسيلة وأداة، وأنّها لم تأت للمتصوفة. ونجد أنّ هذه الاتجاهات غالباً ما ابتليت بالفساد الخلقية وبأشكال غريبة كما آمنت بترهات بديهية البطلان.

لغنهاوزن: ليس كلّ من زعم أنّه صوفي، فهو كذلك حقاً، فكُتِب العرفان التقليديّة التي تركها المسلمون تقول ببطلان تلك النماذج التي تتنافى مع الشرع والعقل. لكن ذلك ما ابتدعه بعض الفرق المنحرفة التي كانت على هامش العرفان والتصوّف، والتي كانت متأثرةً بجملة من المذاهب غير الإسلامية.

* إنك لا تعتبر ذلك من العرفان إذن، فالعرفان لا يمكنه أن يتقاطع مع الأخلاق أو الفطرة أو البديهيات. يدور سؤالي التالي حول ما يبدو أنّ القرآن يتبناه مما يظهر كلونٍ من احتكار الحقائق، كما في قوله تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ ونحو ذلك.

لغنهاوزن: لا شك أنّ للإسلام مفهوماً عاماً يكون سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى طبقاً له من المسلمين أيضاً. فبعض تلك القضايا التي تبدو محتكرة في القرآن إنّما تتصل بمفهوم الإسلام العام بما يعبر عنه بالتسليم لله عموماً. غير أنّ القرآن حين يتحدّث عن الإسلام فهو يعني أنّ ما سوى دين محمد ﷺ لا يقبل من المرء في هذا العصر؛ أي أنّ الإسلام في معناه العام انحصر حالياً في الإسلام بمفهومه الخاص.

* ذلك يعني أنّ للإسلام معناه الخاص، وهو الدين الحق منذ ١٤٠٠ عام وحتى نهاية العالم، وهذا ما يبدو منه الاحتكار الذي لا يمكن التوفيق بينه وبين التعددية.

لغنهاوزن: أجل، لا يمكن التوفيق بينهما، كما ليس من الضروري أن يكون في وسعنا ذلك. فالدين الذي يسمح الله باتّباعه حالياً هو دين واحد فقط، وهذا ما لا يمكن أن نوفق بينه وبين التعددية، ولكن لا شك في أنّ الحقيقة الإلهية كانت في العصور الأخرى موجودة في بعض هذه الأديان. فقد قال الله إنّ المسيحية تناسب عصرًا خاصًا، لكن الفترة تلك قد انقضت، لا أنّ الدين المسيحيّ يخلو عن أيّ مستوى من الحقيقة. وإذا كانت التعددية تعني تحديد أهل الجنة وأهل الجحيم، فلا بدّ أن نقول: كثيرًا ما يدخل الآثمون الجنة إنّما بفضل الله، وهذا ما يناط برحمة الله ولطفه ومنتته مما نأمل أن يشمل الكثيرين.

* نجد في الواقع أن ما جاء به النبيّ محمد ﷺ هو أقرب الطرق وأكثرها استقامة، وهو سبيل النجاة الوحيد أحيانًا، وإذا كان المرء يلاحق الحقيقة فإنّ أكثر جوانبها تكاملًا هو الشريعة والأخلاق اللذين نتحدث عنهما. وذلك لا يعني بالضرورة أن يُحرّم من الجنة أولئك الذين لم يعملوا بقسم من شريعة الإسلام نتيجة لجهلهم وكونهم من المستضعفين (لا على أساس التعنّت والعناد)، رغم أنّ طريقهم نحو الحقيقة ستصبح أطول وأكثر صعوبة غير أنّهم سيصلون أخيرًا إلى غايتهم. ولكن ألا تعتقدون أنّ التعددية تقضي على هاجس (البحث عن الحقّ) وملاحقة الحقيقة؟ إذ لا يجد المرء في ضوء مبادئهم تلك أنّ من الضروريّ المبادرة إلى ذلك ومحاولة تحديد الأفضل من بين الأديان. لغنهاوزن: أجل إنّ تأثير التعددية يشمل حقّ البحث، والحقّ في الاختيار أيضًا.

* على صعيد آخر، لو عمدنا إلى تضيق دائرة المهتمين، وقلنا بضلال كثير من بني البشر أو أغلبهم، فإنّ البعض يتصوّر أنّ ذلك يتعارض مع كون الله سبحانه هاديًا.

لغنهاوزن: يتمتع الإنسان بالحرية، وأعتقد أنّ جوهر الإجابة على تساؤلك هو كون الإنسان مختارًا، ولقد حسب أولئك أنّ الإنسان هو مجرد شيء. كما أتصوّر أنّ الله يمتلك المبررات الكافية لما يفعل، حتى لو عجزت أنا عن تفسير ذلك، لكن عليّ أنا أن أحدّد مسؤوليتي بوصفي إنسانًا حرًا أحتاج إلى انتقاء «الحقيقة». وقد فعل الله سبحانه ما كان عليه أن يفعل، وبقي ما أنا مسؤول عن فعله.

* لا شك في أنّ الله يمتلك مبرراته، ونجد إلى جانب ذلك أنّ لبعض العرفاء كلامًا في موضوع «إنّ الذات تبتهج بالذات»، كما يوجد في القرآن إشارات لوجه الحكمة في عملية الخلق. إنني أتفق معك في عجزنا عن تحليل أفعال الله سبحانه بمقاييسنا نحن، إلا أنّ ثمة ما يتوجّب علينا استيعابه، وقد أتاح لنا هو جلّ وعلا ذلك، عبر العقل والنقل، وهذه هي الهداية. كما أنّ عنصر

الحرية والاختيار الذي أشرت إليه يتمتع بأهمية كبيرة، ويمكن الإجابة بأن عملية الخلق لا تستهدف تحقيق الكمال الإجباري المفروض على الناس، بل الكمال الاختياري الحرّ. وعلى هذا الأساس فإنّ الله يحقّق ذلك الهدف، ولعلّ من الممكن القول إنّ الكثير ممن يخفقون في تحقيق الكمال في هذا العالم ولا يبلغون كمالهم بالتي هي أحسن، فإنّهم إذا مكثوا فترة في الجحيم سيستجيبون للهدى عندما تعرض عليهم بلحن شديد، كي نذهب إلى الجنّة جميعاً بعد ذلك.

لغنهاوزن: يتمتع مصير الإنسان وقدره في المفهوم الإسلامي، بالواقعية والتفاهل في آن واحد. ثمّة حقيقة لكلّ من الجحيم والجنّة، وهما حصيلة لجهودنا التي نبذلها عن وعي واختيار وبحريّة. إنّ رحمة الله تسبق غضبه دومًا كما أنّ الغضب الإلهي نفسه إنّما ينشأ عن رحمته بالإنسان.

الهوامش

* محمّد لغنهاوزن عالم أميركيّ اعتنق الإسلام عام ١٩٨٤م، وهو حاصل على بكالوريوس الفلسفة من جامعة نيويورك، ثمّ الدكتوراه في الفلسفة من جامعة رانيس بتكساس. يقيم في إيران منذ بضعة أعوام ويتولّى تدريس الفلسفة الغربيّة إلى جانب دراسته للفلسفة الإسلاميّة والفروع الإسلاميّة الأخرى. له دراسات متعدّدة نُشرت في مجلّة (معرفت) و(نقد ونظر) الفارسيّتين و(التوحيد) الصادرة باللّغة الإنجليزيّة.

العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الإسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:
أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...
ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروجوا لأفكاره.

الحدائثة المُضَلَّلة

عرض نقدي لرؤية عبد العزيز حمودة للحضارة الغربية المعاصرة

بهاء درويش

ما بعد الكولونيالية

دراسة في أزمة المصطلح والنظرية ونقد التجربة التاريخية

أزراج عمر

صورة فرنسا الكولونيالية

قراءة في أطروحات الرحالة الجزائري حمدان خوجة

عبد القادر بوعرفة

الحدائفة المصّلة

عرض نقدي لروية عبد العزيز حمودة للحضارة الغربية المعاصرة

بهاء درويش [*]

يدخل هذا البحث في سياق استراتيجيّة معرفيّة سعت «الاستغراب» إلى تطهيرها من خلال الإضاءة على أعمال عدد من المفكرين العرب والمسلمين التي تركّزت على نقد الغرب في مبانيه الفلسفيّة والمعرفيّة. والبحث الذي نقدّمه هنا يتناول المنظومة الفكرية النقديّة للمفكر المصري البروفسور عبد العزيز حمودة في ثلاثيّته المشهورة «المرايا المقعّرة» و«المرايا المحدّبة» و«الخروج من التيه». وهي الثلاثيّة التي قاربت بالنقد والتحليل التاريخيّ الحدائفة الغربية والمعاصرة وبنيتها التأسيسية التي قامت عليها.

«المحرّر»

في محاولة لحلّ الإشكال الذي شغل معظم مفكريّ العالم العربيّ الإسلاميّ في القرن العشرين والذي يتحور حول السؤال الآتي: كيف يمكن لنا أن نتقدّم؟ أو لماذا تخلفنا وتقدّم غيرنا؟.. سعى المفكر المصريّ الراحل عبد العزيز حمودة للردّ على هذه المعضلة الفكرية في كتبه الثلاثة الأشهر وهي «المرايا المقعّرة»، «المرايا المحدّبة»، و«الخروج من التيه». كان يرى أنّنا عندما نظرننا لأنفسنا بالمرايا المقعّرة رأينا أنفسنا وتراثنا أصغر وأكثر ضالّة من حقيقته، وعندما نظرننا لأنفسنا وللغرب بالمرايا المحدّبة تعاضمت الأنا لدينا وتعاضم انبهارنا بالغرب، ورحنا ننبهر بأنفسنا أن سرنا وراء الغرب، ولم ننتبه أنّ الحدائفة الغربية كان لها شروط لم تتحقّق لنا ولا تتوفر لنا، كما أنّها هي ذاتها تحوي تناقضات كثيرة، وبالتالي يعدّ أخذنا وتبنيها خطأ كبيراً وتبنيّا أعمى.

سوف نعرض في ورقتنا هذه للرحلة الفكرية التي عاشها حمودة تحليلاً للحدائفة الغربية والحدائفة العربية وموقفنا من كلّ منها، لنتتهي بالإجابة على هذا السؤال: بأيّ مرايا يجب أن نرى أنفسنا ونرى

*- باحث في الفكر الفلسفيّ وأستاذ الفلسفة الحديثة في جامعة المنيا ومستشار لدى هيئة اليونسكو - جمهورية مصر العربية.

الغرب، والجواب أننا ينبغي أن ننظر إليها بالمرايا العادية؛ إذ إن رؤيتنا لأنفسنا وللغرب رؤية صحيحة تمثل الأداة التي تجعلنا نقوم بالتحديد ما الذي نحتاجه من الغرب وما هو سبيلنا إلى التقدّم.

مثلما أرقّ السؤال «لماذا تخلفنا وتقدّم الغرب» جمعاً وازناً من المفكرين العرب والمسلمين على امتداد القرن العشرين، فقد فعل هذا السؤال فعله في أعمال عبد العزيز حمّودة (١٩٣٧ - ٢٠٠٦)، وهو أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة. فالاعتقاد أنّ الغرب تقدّم كان محلّ شكّ لدى حمّودة، فراح يحلّل الحداثة الغربيّة ليتأكّد من مقولة أنّها محور تقدّم الغرب، وانتهى حمّودة إلى أنّها تحمل الكثير من التناقضات، كما أنّها لا تناسبنا كشرقيين، ثمّ رفض الحداثة العربيّة ودعا للاهتمام إلى ما لدينا من تراث.

رفض الحداثة الغربيّة

كنت ولا زلت مقتنعاً أنّ الفلسفة تطبيقية بالضرورة، بمعنى أنّ الاعتقاد بأنّها ترف فكريّ وتنظير مجرد ينتهي عند حدود إشباع رغبة الانسان في المعرفة وريّ ظمئه إنّما هو اعتقاد خاطئ فالفكر الفلسفيّ يصدر عن حاجة إنسانيّة مجتمعيّة يعقبه تنظير يزعم به الفلاسفة حلّ هذه الحاجة بتنظير يؤثّر نتاجه بالضرورة في سلوكات من يعتقد ويقتنع به، أو ليسلكوا وفقاً له أو وفقاً لتنظير مختلف. هذا التأثير في سلوكات المقتنع بتنظير ما هو ما يجعل من الفلسفة فلسفة تطبيقية. فهي ما غيرّ القناعات وتغيّر السلوك بتبعها. وهذا هو ما نعينه عندما نقول إنّ الفلسفة تضع أسس سائر المعارف الأخرى.

يبدو أنّ عبد العزيز حمّودة من أولئك الذين هم على وعي بهذه المقولة، إذ يخطئ من يعتقد أنّ نظرية عبد العزيز حمّودة مجرد نظرية في النقد الأدبيّ، أو بالأحرى أنّها تعالج موضوع النقد الأدبيّ بشكل منفصل ومستقلّ تماماً عن غيره من المباحث الأخرى؛ إذ راح يبحث عن الجذور الفلسفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي جعلت من نقاد الأدب صنّاعاً لما يقولون، كما حاول بيان المبررات الفلسفيّة التي جعلتهم يتبنّون ما تبّنوا. ربما تعدّ هذه أهمّ ميزة تميّز بها مشروع عبد العزيز حمّودة.

رؤية عبد العزيز حمّودة للحداثة الغربيّة

يمكن عدّ اكتشاف المدرسيين المتأخّرين في أوروبا بأنّ العقل البشريّ بذاته يمكن أن يدافع عن قليل من معتقدات الكنيسة بداية رحلة الغرب نحو الحداثة؛ إذ وجدوا في العقل أداة قويّة للبحث عن الحقيقة في ميادين أخرى. فلقد عززت العقلانيّة العلميّة بدءاً من نيقولاس

كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) النزعة العقلية التي جعلت من مناهج العلم الطبيعي مفتاحاً لفهم الواقع والوجود، ثم تبدأ بعد ذلك بما عرف في تاريخ الفلسفة بفترة العلم الطبيعي، تلك التي تمثل إنجازها الأول في صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفي على يد كل من بيكون وديكارت. أما الصورة الثانية من الإنجاز فتتمثل في تشييد الفلاسفة مذاهب كان لها تأثيرها حتى الآن. في حين كان بيكون وهوبز تجريبيين empiricists لأنهما كانا إنجليزيين، كان الفلاسفة الآخرون الذين ذكرناهم عقليين rationalists؛ لأنهم كانوا من قاطني القارة الأوروبية الذين تأثروا بالتقدم الذي شهدته الرياضيات والفيزياء في عصرهم، بل وساهموا فيه بأنفسهم.

تشكل هذه الاكتشافات العلمية التي أدت إلى تغيير صورة العالم الطبيعي من نموذج مغلق لعالم الأرض مركزه إلى نموذج ثوري لعالم شمسي المركز، وهذه المناهج الجديدة للبحث الفلسفي والمذاهب الفلسفية - التي تمكنت الفلسفة بها من التخلص من تبعيتها للأهوت والتفسيرات الدينية لتصبح قوة مستقلة تستطيع أن تتحدى الماضي وتبني ما هو جديد اعتماداً على مبادئها الخاصة - نواة ما عُرف في أوروبا بالتنوير^[١].

رأى حمودة أنه حتى منتصف القرن السابع عشر، اشترك في الغرب مفاهيم الله والإنسان والطبيعة واللغة كل في الآخر في وحدة ثقافية واضحة. فحتى ذلك الوقت كان ثمة وحدة ثقافية واضحة بين هذه الأضلاع الأربعة: الإنسان والله والطبيعة واللغة، ثم منذ منتصف القرن السابع عشر توالت المذاهب الفلسفية من واقعية أو تجريبية إلى مثالية أو جودية. وهي مذاهب أحدثت تغييرات في العلاقة بين الأضلاع الأربعة بدرجات متفاوتة، إلى أن حدث انفصام أو انشطار في الوحدة الثقافية لهذه الأضلاع الأربعة. أما التفتت المعرفي، فقد حدث في منتصف القرن التاسع عشر مع ذروة الثورة الصناعية وفي القرن العشرين تحدث الوجوديون عن الإنسان المعزول، ليس عن الأشياء فقط، بل وعن بقية البشر، ليحيا في حالة وجود عبثي. ومما زاد من انفصام إنسان القرن العشرين هو التعارض الحاد بين التوقعات التي ولدتها الثورة الصناعية - وهي توقعات أعادت إنسان القرن التاسع عشر إلى موقع السيطرة والتحكم - وبين فشل العلم الإمبريقي في تحقيق السيطرة الكاملة التي كان الإنسان يحلم بها. ما جرى تأكيده في نهاية المطاف أن العلم بمذاهبه التجريبية قد فشل في تفسير الوجود أو التحكم فيه^[٢]. على هذا النحو وقعت الحداثة كما يرى حمودة في معضلة

[١] - بهاء درويش، «علوم اجتماعية غربية قاصرة»، مجلة جامعة المعارف، العدد الرابع ٢٠٢١، ص ١٠٠ - ١٠٢.

[٢] - عبد العزيز حمودة «المرايا المحذبة»، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٥٨ - ٦٠.

انتهت بهم بالضيق وبالاعتراف بأن العلم وحده الذي عولوا عليه لم يحقق لهم السعادة والرفاهية التي انتظروها، وانتهوا بالاعتراف بفشلهم في تفسير الوجود أو التحكم فيه اعتماداً على العقل وحده؛ ذلك أن الإنسان الغربي في العصر الحديث بات يحيا أزمة قوامها فقدان القدرة على التحكم في عالمه. كما يعيش انقساماً أو انشطاراً على حدّ تعبير النقاد الغربيين، أو شردمة على حدّ تعبير المفكر العربي المعاصر لحمودة.

حين يقوم حمودة الحداثة الغربية، فإنه يركز على كل من البنيوية والتفكيكية كأحدث نظريتين يراهما تمثلاً مرحلتين للحداثة وما بعد الحداثة. ليبين كيف أن البنيوية - ممثلة مرحلة الحداثة - بدأت غريبة وانتهت غريبة في بيئتها، فما بالك في البيئة العربية، وهكذا يبرهن على عدم صلاحها لا هنا ولا هناك. ويرى أن كل فكر سواء أكان اقتصادياً أو سياسياً أو علمياً تجريبياً يجد أساسه في الفكر الفلسفي ويقدم تطبيقات يؤكد به على هذه المقولة. وعليه سوف نركز على رأيه في الحداثة الغربية بينما نؤجل حديثه عن الحداثة العربية.

ثمّة تفسير آخر يضعه حمودة ليبرهن من خلاله فشل الحداثة الغربية، وهو في هذا يشير إلى نقد عدد من المفكرين الغربيين للغرب، ويرى حمودة أننا إذا عدنا إلى بدايات الحداثة، فسنجد تجريبية القرن السابع عشر قد أقامت اليقين، أي إمكانية تحقيق المعرفة اليقينية عن طريق الاعتماد على الحواس والثقة في المعرفة التي يمكن التأكد من صحتها باتّباع المنهج العلمي، ثم حدث أن شككت الفلسفة الألمانية لكانط في قدرة الخارج وحده على تحقيق تلك المعرفة. فأصبحت التجريبية بمنهجها العلمي موضع شك، قابله يقين في قدرة العقل بمقولاته الميتافيزيقية العليا على ذلك. ثم بدأت دورة جديدة مع عصر العلم والتكنولوجيا نقلت الثقل مرة أخرى إلى التجريبية والمنهج العلمي. في ظل هذه الدورة الجديدة للثنائية، ظهرت البنيوية وازدهرت لفترة في أحضان العلم والتجريب. لكن منتصف القرن جاء بحركة جديدة لتدور الثنائية في الاتجاه المعاكس. فقد أدى الدمار الذي لحق بأوروبا في الحرب العالمية الثانية - التي انتهت باستخدام الولايات المتحدة الأميركية لقنبلتين ذريتين ألحقتا دماراً شاملاً في هيروشيما وناجازاكي - إلى إحساس بالرعب من نتائج التطبيقات التكنولوجية للاكتشافات العلمية. لقد تأكد العالم أن العلم فشل في تحقيق السعادة والأمان والمعرفة اليقينية. هذا بالإضافة إلى فشل المشروع البنيوي في إنتاج المعنى أو تحقيق المعرفة باتّباع المنهج العلمي. وعلى هذا النحو عاد عصر الشك عنيماً معربداً حيال قدرة العلم على تحقيق المعرفة. كان رد الفعل النقدي في ما بعد البنيوية هو العودة الكاملة إلى الذات والارتقاء في أحضانها، ولكن هذه العودة لم تكن تعني العودة للثقة في قدرة الذات على المعرفة،

ولكنه كان شكًا في كل شيء. لقد ارتبط الإحساس بالخدعة الذي تمخّص عن تجربة الإنسان مع العلم والتكنولوجيا بإحساس جديد باستحالة المعرفة^[١]. وحين خيم الشك الفلسفي المتجدد على العالم كان مجرد شك فوضوي عبر العدمية النيتشوية وهو شك نيتشوي وفوضوي.

بعد البنيوية ظهرت التفكيكية. وسوف يلاحظ القارئ المدقق لظهور التفكيكية أنها نشأت في فرنسا. يفسر عبد العزيز حمودة هذه النشأة بأنها أمر لا يثير الدهشة أو الغرابة؛ لأن المدرسة الفكرية الفرنسية تميل إلى المحافظة والجمود، وبالتالي كانت أحادية التفكير، وهو ما يتّصف به الفكر الفرنسي الذي ولّد تربة مثالية لظهور التفكيكية. فالمذهب التفكيكي الذي يعتمد في تجلياته الميلودرامية على تفسير سطحي وتقليدي للحدث الاجتماعي ثم تفكيكه، لم يكن ليجد ثقافة توفر له هذه البداية أفضل من التركيبة الفرنسية. فالناقد التفكيكي يجد ضالته في الفكر البورجوازي المتحجر، وقد كانت ضالة مثالية وسهلة، ليمارس عليها جميع حيل التفكيك ومبالغاته. فالناقد التفكيكي - على ما يقول عبد العزيز حمودة - لا يزيح موضوع تفكيكه بنظريته أو وجهة نظر جديدة تحل محله، ولكنه يبقى حيًا دائمًا، موضوعًا للجدل، ويتلذذ بتفكيكه وكشفه بصورة مستمرة. فالتفكيك على نقيض المدارس النقدية المعروفة، لا يقوم بالتمرد على المدارس السابقة، أو مدرسة سابقة يختلف معها ويناقضها ويقدم بديلاً جديداً يحل محلها، ولكنه يختار لنفسه تفسيراً مبدئياً أو وجهة نظر تتمتع ببعض الثقل والثقة والسطحية في آن واحد، ثم يبقيها حية طول الوقت، يفكّكها في حضور كل رأي جديد، وكأنها خلفية دائمة تستحق سخريته الدائمة. ولكن ما حدث أن التفكيكية وجدت أرضاً أكثر خصوبة في التركيبة الأميركية الخاصة، فهاجرت إليها مع جاك دريدا واستقرت فيها وتجدرت فيها بصورة سريعة، وأصبحت ترتبط بالمزاج الأميركي أكثر من ارتباطها بالمزاج الفرنسي^[٢].

ضُمور البنيوية وسقوطها

قد يتساءل القارئ أنه لماذا لم تظهر البنيوية في الولايات المتحدة بينما ظهرت التفكيكية فيها؟ ونجيب على ذلك بأن البنيوية الأوروبية قد ارتبطت في مراحل تطورها المختلفة إلى حد كبير بالماركسية والتحليل النفسي. كان هذا هو سبب فتور الاستقبال الذي لقيته البنيوية في أميركا في الخمسينيات؛ فالمزاج الأميركي الذي يقُدّس الذات والفردية لم يسمح للبنيوية في نسختها الماركسية أن تمد جذورها في التربة الأميركية.

[١]- عبد العزيز حمودة «المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

[٢]- المرجع السابق، ص ٧٢، ٧٣.

وفي ظلّ الوعي المتزايد في كلّ من أوروبا الغربيّة والولايات المتحدة الأميركيّة باستحالة تطبيق النموذج الماركسيّ، كان على النظرية أن تجدد أو تغيّر نفسها لتتكيف مع روح العصر الجديد: الشكّ الشامل، رفض الأنظمة العليا، التمرد على السلطة، فشل النبويّة بنموذجها اللغويّ في تحليل النصوص وتحقيق المعنى، سقوط مشروع علميّة النقد. فكانت استراتيجية التفكيك هي التجسيد الجديد لروح العصر^[١]؛ لهذا كان المزاج الأميركيّ أكثر استعداداً لاستقبال التفكيك.

تنتقل استراتيجية التفكيك إذاً من موقف فلسفيّ مبدئيّ قائم على الشكّ، وقد ترجم التفكيكيّون هذا الشكّ في رفض التقاليد ورفض القراءات المعتمّدة، ورفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ. الذي حدث أنّه بعد فشل البنيويّين في تحقيق المعرفة باتّباع المنهج العلميّ، ارتدى نقاد ما بعد البنيويّة في أحضان الذات، ولكن ليس الذات الكانطيّة، بل الذات التفكيكيّة التي تقف على أرضيّة الشكّ المطلق والشامل في كلّ شيء، فالبديل الذي تقدّمه استراتيجية التفكيك ليس إعالة الذات إلى محور الوجود، بل حرّيّة كلّ قارئ في تقديم نصّه هو، في إعادة كتابة النصّ أو تفسيره- بالطريقة التي يراها، فكلّ قراءة هي إساءة قراءة، وكلّ قراءة إنّما هي تفكيك للقراءات السابقة وتدمير للقراءات التقليديّة السابقة إلى أن نصل إلى أصل الأشياء، وهذا يعني أنّه لا قراءة موثوقة أو نهائيّة أو معتمّدة؛ إذ إنّ ذات المتلقّي هي ذات المتلقّي التي تطلق يدها في النصّ لتسيطر عليه وتفسّره كما تشاء^[٢]. وهنا يعلّق عبد العزيز حمّودة على هذه الوضعية المهزوزة لحركة الحداثة كما استظهرها في نقده العنيف للتفكيك والبنيوية بالقول: «لقد انفرط عقد الكون، عقد المعرفة والوجود والكينونة. لقد حجبت المعارف المتراكمة والقوانين والأنظمة والأنساق الكينونة في إنشائها الأوّل، ولم تعد لدينا وسيلة لتحقيق معرفة بهذه الكينونة إلّا من خلال اللغة، بل لم يعد للكينونة من وجود إلّا في اللغة، ولكن حتى هذا لا يضمن لنا معرفة بالكينونة أو أصل الأشياء، فاللغة خداعة. وفي عصر يخيم فيه الشكّ تفقد المراكز المرجعيّة كالعقل والانسان والوجود والله قيمتها، فتكون النتيجة: دلالة لانهائيّة، ومعنى مراوغ، وحضور في غياب وغياب في حضور، وتشرذم وانتشار. على هذا النحو أضحت المشكلة ليست في اللغة وقصورها عن تحقيق الدلالة، بل المشكلة أنطولوجيّة ومعرفيّة بالدرجة الأولى. فواقع اللغة نتيجة لواقع المعرفة في عصر الشكّ. هنا تكمن عدميّة التفكيك وتهديده بفوضى التفسير»^[٣].

[١]- عبد العزيز حمّودة «المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، ابريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٧٨، ٢٧٩.

[٢]- المرجع السابق، ص ٢٦٧، ٢٦٩.

[٣]- السابق، ص ٣٤٩-٣٥١.

التفكيك - إذًا - استراتيجية وليس مذهبًا، وهذا المصطلح هو ما أطلقه دريدا نفسه - في بداية كتابه «علم الكتابة (On grammatology)» - على مشروعه. ودريدا - على حد وصف إيرين هارفي Irene Harvey - يشرح ممارسته للتفكيك عن طريق الأمثلة أو الحالات وليس عن طريق نظرية عامة أو بحث حول الموضوع. فالتفكيك كما يقول هو نفسه «ليس نظرية أو منهجًا» وليس مذهبًا هرمينوطيقياً، بل يمكن تسميته «استراتيجية للنص»، أو ممارسة وليس نظرية. فالبريق الذي يظهر وهو ينسف القديم - كلّ قديم - هو نقطة قوته ونقطة ضعفه على حدّ سواء. فالتفكيك ثور هائج، أطلقه عصر الشكّ الشامل من مربطه، يحطّم كلّ شيء، فلا شيء معتمد، ولا شيء موثوق ولا شيء مقدّس. ثم يتوقّف التفكيك عند هذه المرحلة، فالتفكيكيون لا يقدمون بديلاً نقدياً، وإذا حاولوا، لم يكن المقدّم سوى مشرذم غير متكامل وليس جديداً^[١].

نقد الحداثة المستعارة

في التمهيد الذي وضعه عبد العزيز حمّودة لأوّل كتب مجموعته الثلاثية (المرايا المحدّبة)، يتساءل: هل نحن كعرب نحتاج للحداثة؟ يجيب بالإيجاب أنّنا بالطبع نحتاجها، ولكن ما نحتاجه ليست الحداثة التي ترفض كلّ مقدّس وكلّ ثابت وتتبنّى الشكّ الشامل ولانهاية الدلالة، ولكنها الحداثة التي «تهزّ الجمود وتدمّر التخلف وتحقّق الاستنارة»^[٢]، حداثة عربيّة وليست «نسخة شائهة من الحداثة الغربيّة»^[٣].

هل ما قدّمه العرب - وفقاً لحمّودة - حداثة عربيّة؟

وفقاً لحمّودة، فقد عجز البنيويّون العرب - أو الحداثيون العرب كما يسمّيهم - عن تقديم بنويّة عربيّة. يقدّم عبد العزيز حمّودة عدم فهمه لكمال أبو ديب كمثال على ذلك، فهو في البداية كان سعيداً بأن يقود كمال أبو ديب تياراً معاكساً لهجمة التغريب والنقل عن الآخرين، وأن يبدأ الخطوات الأولى في تأسيس بنويّة عربيّة، وأن يغري الآخرين من الباحثين العرب بإقامة ألسنيّة عربيّة. كما اتّفق مع عبد العزيز المقالح بأنّ «أبو ديب» يحاول في دراساته الخروج بأسس نقدية عربيّة لا يتردّد في وصفها بالبنويّة، وإن كانت بما تحمله من سمات عربيّة وعالمية بنويّة تخالف كلّ الأنماط البنيويّة التي عرفت الدراسات الأوروبيّة. كما وافق كمال أبو ديب في إدعائه المبالغ فيه أحياناً

[١] - عبد العزيز حمّودة «المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٧٠.

[٢] - المرجع السابق ص ٩.

[٣] - المرجع السابق الصفحة نفسها.

أنه في دراساته حول الشعر العربيّ يطوّر منهجاً نقدياً يتجاوز به ما أنتجه الفرنسيّون والدارسون الأوروبيّون. إلا أنّ عبد العزيز حمّودة توقّف كثيراً عند تنظيرات أبو ديب كلّها، ولا سيما في دوائره ومثلاثاته، وخطوطة المتقاطعة والمتوازية والمنحرفة، وزواياها الحادّة والمنفرجة دون أن يفهم منها شيئاً. وكان ينحى باللائمة على نفسه، وهو الموقف نفسه الذي وقفه مع هدى وصفي. لم يفهم شيئاً رغم التقاطه الخيط من أوله بالاعتماد على تعريف جابر عصفور للحدث، فوجده يقدم تعريفاً فضفاضاً بالغ التعميم، قديماً قدم الإبداع ذاته، للدرجة التي يعد بها حمّودة في ظلّ هذا التعريف للحدث ككتاب الأدب المدوّن على مدار خمسة وعشرين قرناً حدثيين^(١). على هذا النحو، رفض عبد العزيز حمّودة أن يكون كمال أبو ديب قد قدّم نسخة عربيّة أو فهماً جديداً للحدث عربيّة مستقلة.

كذلك يعدّ عبد العزيز حمّودة عز الدين إسماعيل من أهمّ من كتبوا عن الحدث العربيّة وأكثرهم أمانة مع النفس. فهو وإن كان لا يُرجع الحدث العربيّة صراحة إلى الحدث الغربيّة، إلا أنّ حديثه عن الحدث لا يترك مجالاً للشكّ حول أيّ حدث يعني، فهو يربط بين الحدث والواقع، الواقع الثقافيّ الغربيّ الجديد بما يمثله من تغيّرات هزّت نظام العالم كما نعرفه، ولدت قيماً جديدة فرضت نفسها على المبدع، فالتغيّرات التي حدثت تغيّرات ثقافيّة ولدتها الحضارة الغربيّة، وهي تغيّرات جاءت مع التقدّم العلميّ بخطى متسارعة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثمّ الإنجازات التكنولوجيّة المذهلة، والتغيّرات السكانيّة التي تمثّلت في الهجرة إلى المدينة والتصنيع وما استتبع ذلك كلّ من تغيّر في سلّم القيم التقليديّ وفي العلاقات الاجتماعيّة وتراجع القيم الروحيّة بشكل ملحوظ. هذه التغيّرات ولدت عند الأديب المبدع حساسيّة جديدة أنتجت بدورها أدباً جديداً، من أبرز خصائصه لعب الأديب باللغة. وفي الصلة بين هذا الأدب الجديد والنقد يرى عز الدين إسماعيل أنّ قيام هذا الأدب على أساس من اللعب باللغة، قد استتبع من الناقد أن يتلقاه بدور مماتل، بمعنى أن يلعب الناقد الدور نفسه مع النصّ، فإذا هو ينشئ كتابة سرعان ما تصبح هي ذاتها موضع قراءة. وتتساوى عندئذ النصوص الكتابيّة مع النصوص النقدية، التي أصبحت هي ذاتها نصّاً كتابيّة.

يرى عبد العزيز حمّودة أنّ هذا الربط بين اللعب في لغة النصّ المبدع واللعب في لغة النصّ النقديّ على أساس أنّ النقاد قد جاروا المبدعين في تلاعبهم باللغة، هو ربط يسطّح الأمور ويبسطها أكثر من اللازم، كما ويبعدها عن الأسباب الحقيقيّة لظهور الميتا لغة النقدية في ربيع القرن الأخير.

[١]- عبد العزيز حمّودة «المرايا المحلّبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٨.

فالنقاد لم يجاروا المبدعين في اللعب باللغة، ولكن التغيرات التي طرأت على لغة النقد تعود في حقيقتها إلى سيطرة نظريات التلقي من الغرب والأهمية المتزايدة التي اكتسبها القارئ والناقد باعتباره منشئاً للنص الأدبي ومبدعاً له. فالعملية ليست مجارة سطحية كما قد توحى كلمات عز الدين إسماعيل^[١].

خلاصة رأي عبد العزيز حمودة أنّ النقاد لم يتمكنوا من الاتفاق على هوية حدثهم، فهم يتأرجحون بين ادعاء الأصالة وإنشاء حادثة عربية تختلف عن الحادثة الغربية في مقولاتها ومصطلحها النقدي. هذا في الوقت الذي تكشف فيه كتاباتهم بصفة مستمرة عن تأثرهم الواضح بالحادثة بمفهومها الغربي. هنا يستعير عبدالعزيز حمودة النص التالي من شكري عياد الذي يعبر عن أزمة الحداثيين العرب في جوهرها: «إنّ الحداثي العربي له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته: حضور في مجتمعه العربي وحضور أمام مراكز الثقافة الغربية. وحضوره في الثقافة العربية واضح: فهو يحارب التخلف والجمود في النظم والمؤسسات، كما يحطم التقاليد اللغوية والفنية، ولكنّ حضوره في الثقافة الغربية غير بارز ولا مميز؛ لأنّ هذه الثقافة تمرّ منذ فترة غير قصيرة بعصر من التجريب في كلّ ميادين الفكر والفن... فالحداثي العربي في محيطه العربي يقف ضدّ الجمود والتخلف، وفي حضوره الغربي يقف ضدّ الثقافة التجارية الرأسمالية... الخطر في بيئته العربية وعند قرائه العرب يأتيه من كونه غير مفهوم، في حين أنّ الخطر عند أنداده الغربيين يأتيه من إغراء الانحدار إلى السوقي، ويظل الحداثي العربي عندهم وعند قرائهم غير مفهوم أيضاً؛ لأنّه يحطم قيوداً لا يشعرون بها، ويهاجم محرّمات لم تعد عندهم محرّمات.»^[٢]

أزمة الحادثة العربية

تبدأ أزمة الحادثة العربية وفقاً لحمودة في انبهار العربي بإنجازات العقل الغربي والثقافة العربية، مما دعاه إلى الاعتقاد بأن الحادثة لا تكون إلا بهذا التبنّي للثقافة الغربية، ومن ثم فقد خدع نفسه وخلق لنفسه أزمة هي أزمة فكر وثقافة في المقام الأول، فمخائيل نعيمة يبدأ من نقطة ارتكاز يبرر بها تبنيّه للفكر الغربي مفادها أنّ الثقافة العربية قد ماتت لأكثر من خمسمئة عام، فلم يكن لوطننا في تلك الأجيال درهم يضيفه إلى خزانة العالم. ويتساءل: أسباباً هذا؟ فنوماً هنيئاً! أم وفاة؟ فرحمة أبدية! ويخاطبنا قائلاً إنه إذا أراد أحد أن يذكرني بإسهامات امرئ القيس وعنتر بن شداد والمنتبّي

[١]- عبد العزيز حمودة «المرايا المحلّبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٧

[٢]- المرجع السابق ص ٢٨.

وابن رشد وابن سينا وسواهم من الأقدمين، وشوقي وحافظ ومطران من المحدثين، فسأجيب بأن غنّهم كان أكثر من سمينهم. فما اعتاد بعض على أن يدعو نهضة أدبية- هي من وجهة نظر ميخائيل نعيمة « نفحة هبت على بعض شعرائنا وكتّابنا من حداثق الآداب الغربية، فدبت في مخيّلاتهم وقرائحهم كما تدبّ العافية في أعضاء المريض بعد إبلاله من سقم طويل. أضف إلى هذا انبهار العقاد والمازني- ضمن آخرين- بالثقافة الغربية وآدابها^[١].

المبرّر الآخر الذي يذكره الحداثيون العرب- وفقاً لحمّودة- سواء أعلنوه أو لم يعلنوه- أنّهم تحوّلوا إلى فكر الحداثة الغربية بسبب غياب نظرية علمية متكاملة للنقد الغربي، وبالتالي فإنّهم في سعيهم لتحديث العقل العربيّ لجأوا إلى النقد الحداثيّ الغربيّ. يرفض بالطبع حمّودة هذا المبرّر محاولاً إثبات وجود بديل، وأنّ النقد العربيّ والبلاغة العربية قدما نظرية نقدية ونظرية لغوية^[٢].

أمّا المبرّر الثالث الذي يذكره للارتقاء في حضن الغرب هو حدوث نكسة ١٩٦٧؛ إذ تحوّلت الرغبة في تحديث العقل العربيّ إلى الارتقاء الكامل في أحضان الحداثة الغربية من خلال الادعاء الباطل أنّها المنقذ من الضلال^[٣].

يرفض حمّودة هذه المبررات لتبني الحداثة الغربية، ذلك أنّ أزمة الحداثة العربية لم تكن مجرد غياب إبداع عربيّ أو نظرية عربية يبرّران الارتقاء في حضن الغرب، وبالتالي لم تكن أزمة مصطلح نقديّ مستورد نتّوه في تحديد دلالاته، ولكنّها أزمة فكر وثقافة بالدرجة الأولى^[٤]؛ ذلك أنّنا حينما نستخدم مفردات الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافيّ والحضاريّ الخاصّ بها، فإنّنا بذلك نُحدِث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافيّ والحضاريّ، وإذا كنّا ننشد الأصالة فقد كان من الأحرى بنا أن ننحت مصطلحنا الخاصّ بنا، النابع من واقعنا بكلّ مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ لأنّ الهوية بين الواقعين الغربيّ والعربيّ واسعة سحيقة. وعليه، لا يكفي الادعاء الأجوف بإقامة جسور فوقها؛ لأنّه ينسينا إدراك الاختلاف، وحينما ننسى ذلك الشعور بالاختلاف، نقع في المحذور، لأنّنا نتناسى مجموعة من المحاذير التي تلازم هذا الاحساس بالاختلاف^[٥].

[١]- عبد العزيز حمّودة، المرايا المقفّرة العدد ٢٧٢، أغسطس ٢٠٠١، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ص ٣٢ - ٣٤.

[٢]- المرجع السابق، ص ١٨٥.

[٣]- المرجع السابق ص ١٨٨.

[٤]- المرجع السابق، ص ٥٥.

[٥]- المرايا المحدّبة ص ٢٩ - ٣٠، ٧٤.

قد يرد بعض المتحمسين للحدثة بأن المصطلح الحدائبيّ الغربيّ الذي يستخدمه الحدائبيون العرب يجري عزله عن دلالاته المعرفيّة والثقافيّة، وينقّى من شوائب واقعه ليتمّ استخدامه في الواقع العربيّ المختلف. يرفض عبد العزيز حمّودة مثل هذا الزعم لأنّه غير ممكن واقعيّاً وفعليّاً؛ ذلك لأنّ الواقع الحضاريّ والثقافيّ العربيّ يختلف تمامًا عن أرض الواقع الحضاريّ والثقافيّ الغربيّ، فالحدثة الغربيّة هي نتاج واقع يختلف عن الحدثة العربيّة^[١]. وحقيقة الأمر أنّ مفردات الواقع الثقافيّ الغربيّ هي الأطر الفكرية والفلسفيّة التي أدت في النهاية إلى ظهور الحدثة وما يتبعها من نظريّات أدبيّة ونقدية. ثمّ إنّ دراسة الحدثة الغربيّة والنبويّة والتفكيكية على وجه التحديد لا يمكن أن تتمّ دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربيّة منذ لوك وهيوم، ومروراً بكانط ونيتشة، وانتهاء بهوسرل وهيدجر وجادامر. ومن البيّن القول إنّ الدراسات اللغويّة والنقدية الحديثة تنطلق من قلب التراث الفكريّ الغربيّ ومعطياته، وخاصة الآراء المختلفة حول الذات؛ ولهذا فإنّ المصطلح النقديّ الجديد يستمدّ القدر الأعظم من دلالاته من تلك الخلفيّة الأساسيّة من تراث الفكر والفلسفة، إنّهُ يؤسّس شرعيّته على معرفة المتلقّي لهذا التراث الفكريّ. فإذا كنّا - كعرب - نستعير المصطلح النقديّ الغربيّ ونخرجه من دائرة دلالاته داخل القيم المعرفيّة، كان من الطبيعيّ أن يأتي غريباً ويبقى غريباً ويذهب غريباً والنتيجة الطبيعيّة هي فوضى النقد التي خلقها الحدائبيون العرب^[٢].

لقد سمحت أرض الواقع الحضاريّ الثقافيّ للنقاد الحدائبيين الغربيين بأن يصلوا إلى ما أسماه شكري عياد «أنسنة الدين»، أي إرجاع الدين إلى الإنسان^[٣]. كما اندفع التحوّل الفكريّ في الثقافة الغربيّة بتأثير التقدّم المذهل في العلوم البيولوجيّة إلى حدّ إرجاع المقدّسات والغيبّيّات إلى جسم الإنسان^[٤]. فنقل حقل المقدّس والأسرار في مجال العلاقات والقيم الدينيّة والماضويّة إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش يعدّ من أهمّ وأبلغ الانزياحات المعرفيّة-القيميّة في الحدثة الغربيّة، وهو ما يرفضه الواقع الثقافيّ العربيّ. يرفض الواقع الثقافيّ العربيّ هذا الترف الفكريّ الذي به تنسحب مظلة الحدثة بمفاهيمها الغربيّة والمشاريع النقدية التي أفرزتها على النصوص الدينيّة بصفة محدّدة في محاولات لأنسنة الدين؛ إذ إنّ تطبيق مقولات النبيّية والتفكيك على نصّ دينيّ بما يعنيه ذلك من القول باللانصّ واللعب الحرّ للغة بمفهوم دريدا، وبانتفاء التفسير المفضّل والموثوق، أو التفسير النهائيّ، وبتعدّد التفسيرات بصورة لانهائية يوقع في محاذير ربما لا نقصدها

[١]- المرايا المقعّرة ص ٥٢.

[٢]- المرايا المحدّبة ص ٣٠ - ٣٢، ٥٢.

[٣]- المرايا المقعّرة، ص ٥٦.

[٤]- المرجع السابق، ص ٣١.

أو ربما يحدث عن خطأ في تطبيق المنهج النقديّ- وليس عن إلحاد- ولكنّه يمثل خطأ منهجياً في استخدام أدوات نقدية مثيرة للجدل في تحليل نصوص غير أدبية^[١]. كما يتمثل في تبني مقولات نقدية أفرزها فكر فلسفيّ غريب علينا^[٢].

إخفاقات الحدث العربيّة

يعيد عبد العزيز حمّودة فشل الفكر الحدائويّ في العالم إلى قصوره عن الوصول إلى فهم مطابق للخصوصية الحضارية العربية من جهة، وإلى الأخذ بمنطق الحدث العربية وأدواتها المفهومية من جهة أخرى. يحدّد حمّودة بدايات أسباب فشل الحدائيين العرب في إنشاء ثقافة حدثية استقلالية بمجموعة أسباب:

أولاً: أنّهم لم يتبنوا المصطلحات الغربية التي تتأسس على فكر وثقافة غربية فقط، بل تبّنوا أيضاً البداية التي بدأها الغرب كشرط للحدث، ألا وهي ضرورة القطيعة المعرفية مع التراث. يقول في هذا الصدد لم يجرؤ بعض الحدائيين العرب- مثل الغرب- على إعلان هذا الشرط، ولكن الاتجاه العام الواضح أنّهم سلّموا بأنّ التمرد على الماضي أو التحرر منه هو المدخل الطبيعيّ لتحقيق حدثية عربية^[٣]. على هذا النحو فشلوا في إنشاء حدثية عربية حقيقية، وأضحى كلّ ما ينقلونه ينتمي لمفردات الحدثية الغربية. لقد وقع الحدائيون العرب- أو أوقعوا أنفسهم- في بعض التناقضات الواضحة؛ ذلك أنّه على الرغم من أنّ البنيوية في جوهرها تركّز على الداخل، على دراسة البنى الصغيرة التي تكوّن النصّ من داخل النصّ ذاته، في علاقاتها ببعضها على أساس أنّ العلامة اللغوية ليست رمزاً لشيء خارجيّ، بل إنّها تسبق الشيء الخارجيّ في حقيقة الأمر، ومن ثمّ يجب دراستها في عزلة عن دلالتها المادية خارج النصّ، أراد البنيويّون العرب إمساك العصا من المنتصف وتحقيق معادلة خاصة بهم تقوم على أساس دراسة العلامة باعتبارها مستقلة، باعتبارها «داخل» وباعتبارها «خارج» غير منفصلة عن الواقع الماديّ الذي أفرزها، مما أوقعهم في بعض التناقضات الواضحة. تنسف بعض هذه التناقضات المبادئ البنيوية من أساسها، وأبرزها عزل النصّ الأدبيّ كبنية، وعزل البنى الصغيرة المكوّنة لها عن الواقع الخارجيّ. هذه المحاولة لإمساك العصا من الوسط من جانب النقاد الحدائيين العرب تجعل النسخة العربية من البنيوية في ظلّ هذا الربط

[١]- المرايا المقعّرة، ص ٣١.

[٢]- المرايا المحذّبة، ص ٣٥١.

[٣]- المرايا المقعّرة ص ٤٦.

الذي يؤكّده جميعاً وبلا استثناء بين الداخل والخارج لا تختلف كثيراً عن الواقعية الاشتراكية، وربما يرجع هذا التناقض في جانب أساسي منه إلى افتقار الحدائث العربي إلى فلسفة خاصة به عن الحياة والوجود والذات والمعرفة، فهو يستعير المفاهيم النهائية لدى الآخرين ويقتبس من المدارس الفكرية الغربية، ويحاول في جهد توفيقى بالدرجة الأولى تقديم نسخة عربية خاصة به، إنها كلها عمليات اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق لا ترتبط بواقع ثقافي أصيل. ومن هنا تجيء الصورة النهائية مليئة بالثقوب والتناقضات.

ثانياً: لقد فشل النقاد الحدائثيون العرب في نحت مصطلح نقديّ جديد خاصّ بهم تمتدّ جذوره في واقعنا الثقافيّ العربيّ، كما أنّهم فشلوا في تنقية المصطلح الوافد من عوالمه الثقافية الغربية؛ لأنّه - كما بينا - من قبل هو مصطلح مرتبط بالمناخ الثقافيّ والفكريّ الذي يمثل المرجعية الدائمة للمصطلح النقديّ ويفسّره ويمنحه شرعيّته^[١].

ثالثاً: اتّصفت الكتابات الحدائثية العربية بالغموض، والغموض برأيه نوعان: غموض مقصود وآخر غير مقصود. فالغموض غير المقصود سببه سوء فهم النصّ الحدائثيّ أو سوء نقله إلى العربية أو الاثنين معاً؛ أمّا سوء فهم المعنى فيعود إلى عاملين: الأوّل إلى أنّ الحدائث العربية هي إفراز مباشر للفلسفة الغربية الحديثة عبر ثلاثة قرون من التحوّلات الفلسفية الكبرى. وتمثّل المرحلة الأخيرة منذ ثلاثينات القرن العشرين أو قبلها بقليل بداية مدرستين فلسفتين ألمانيّتين بالغتي التعقيد هما الظاهراتية والتأويلية ورموزهما «هوسرل» و«هايدغر» و«جادامر».

العامل الثاني إلى الغموض غير المقصود لجهة أنّ الحدائثية النقدية ومابعد الحدائثية تمثّلان مرحلة جديدة في تاريخ النقد التطبيقيّ يدعي فيها الحدائثيون ومابعد الحدائثيين أنّ النصّ النقديّ لا يقلّ أهميّة عن النصّ الإبداعيّ؛ لهذا يتعمّد الحدائثيون ومابعد الحدائثيين الغربيين إلى اختيار الغموض والمراوغة أسلوباً للكتابة حتى يجهد القارئ عقله في فهم النصّ النقديّ؛ لهذا تمثّل قراءة استراتيجيات النقد الحدائثيّ تحديّاً حقيقياً أمام الحدائثيّ العربيّ الذي قد لا يكون مؤهلاً لغويّاً أو ثقافياً للتعامل معها. مما يعني أنّ الكتابة الحدائثية العربية تضيف غموضاً جديداً في اللغة العربية إلى الغموض الأوّل الذي يرجع إلى طبيعة الحدائثية الغربية وما بعدها. أمّا الغموض المقصود في الكتابات الحدائثية العربية، فهو مجازة واعية مدركة لغموض النصّ الحدائثيّ في لغته الأصلية تأسيساً على مبدأ لفت لغة النقد النظر إلى نفسها. هذا على افتراض أنّ الحدائثيّ العربيّ الذي يختار

[١] - المرايا المقعّرة، ص ٥٣.

الغموض أسلوباً متعمداً قد فهم النصّ في لغته الأصليّة قبل أن يبدأ الكتابة باللغة العربيّة. [١]

رابعاً: تختلط عند الحدائبيّ العربيّ الحداثة بما بعد الحداثة، وتختفي الخطوط الفاصلة بين البنيويّة وما بعد البنيويّة، ويتداخل عنده ما هو بنيويّ مع ما هو تفكيكيّ؛ لأنّه يتبنّى عن وعي كامل حداثة غربيّة ترتبط بأزمة الإنسان الغربيّ من دون أن يعي أنّ أزمة الإنسان العربيّ مختلفة وتستحقّ منّا إنشاء حداثة عربيّة ترتبط بالمشروع التنويريّ الذي لا يختلف على أهمّيّته مفكراً. حاولت الباحثة والناقدة اللبناييّة حكمت الخطيب الخروج بالبنيويّة الماركسيّة من مأزق الشائنيّة، انطلاقاً من السؤال التالي: هل النصّ الأدبيّ بنية مغلقة مستقلة أم بنية نظيرة لأنساق عامّة أخرى؟.. لكنّ الحلّ الذي تقترحه لا يعدو أن يكون محاولة لإمساك العصا من المنتصف، ويمكن التعبير عن هذا الحلّ في النقاط الأربع التالية:

١. بنية النصّ الأدبيّ تمثّل نسقاً مستقلاً يمثّل استقلال النسق اللغويّ
 ٢. وظيفة الناقد البنيويّ تحليل عناصر النسق الأدبيّ للنصّ من الداخل عن طريق إضاءة العلاقات بين هذه العناصر وتحديد العلاقات بين نسق النصّ الفرديّ والنسق الأدبيّ العام للنوع
 ٣. لا يمكن للنسق الأدبيّ أن يكون نسقاً داخلياً مستقلاً فقط، ولكنّه بنية نظيرة لبنى أخرى تمثّل في مجموعها الثقافة التي أفرزت النصّ أو النسق الأدبيّ الخاصّ.
 ٤. على الناقد البنيويّ أن يدرك الحضور المتزامن للداخل والخارج في النصّ.
- يرى عبد العزيز حمّودة أنّ الأمر حتى هنا لا مشكلة فيه، ولكنّ المشكلة تكمن في أنّ حكمت الخطيب ما كان يجب أن تقف عند هذا الحد، لأنّ البنيويّة الماركسيّة والواقعيّة الاشتراكيّة لم تقف عند هذا الحدّ: على الناقد أن يتخطّى مجرد الوعي بهذه العلاقة، ألا وهي مرحلة المقارنة ثمّ إصدار الحكم القيميّ على النسق الأدبيّ ومعناه، وهو ما لم تفعله حكمت الخطيب. على هذا النحو يرى حمّودة أنّ هذا المثال يبيّن أزمة الحدائبيّ العربيّ في خلطه بين الحداثة وما بعد الحداثة، واختفاء الخطوط الفاصلة بين البنيويّة وما بعد البنيويّة، وتداخل البنيويّ والتفكيكيّ [٢].

خامساً: كان على الحدائبيّين العرب أن يتبهاوا إلى أنّ النقطة الأساسيّة التي تفصلنا عن الغرب

[١]- المرايا المقعّرة، ص ١٠٦، ١٠٧.

[٢]- المرايا لمحدبة، ص ١٨٢ - ١٨٥.

هي أنّ الغرب نفسه أحلّ مقولة العلم محلّ فكرة الله في قلب المجتمع، وقصروا الاعتقادات الدينيّة على الحياة الخاصّة بكلّ فرد. إلى ذلك فإنّ التطبيقات التكنولوجيّة والتغيّرات الاجتماعيّة التي طرأت على علاقات القوى الاجتماعيّة منذ بداية الثورة الصناعيّة بالإضافة إلى التحوّلات الفلسفيّة التي مرّ بها الفكر الأوروبيّ منذ القرن السابع عشر أدّت بصورة حتميّة إلى إنتاج الحداثة الغربيّة. فالحداثة الغربيّة كانت نتيجة منطقيّة للتحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة التي مرّت بها المجتمعات الأوروبيّة؛ أمّا نحن فقد تبنيّا النتائج النهائيّة للحداثة الغربيّة دون أن نعيش مقدّماتها، النتائج الوحيدة المقبولة كانت ستكون النتائج التي اعتمدت على مقدّمات التراث العربيّ. كان من الممكن أن نطعم هذه المقدّمات بما نشاء من التراث الغربيّ المعتمد على اختيار حصيل، بدلاً من تبنيّ نتائج تعتمد على مقدّمات ليست مقدّماتنا^[١].

سادساً: كان على العرب - مثلما فعلت بعض المجتمعات - أن ينتبهوا إلى أنّ الحداثة الغربيّة لم تكن حداثة بريئة، غرضها نشر التفكير العقلانيّ، ولكن الغرض كان الرغبة في سيطرة المركز الحداثيّ على الثقافات الواقعة على المحيط بهدف استغلالها تجارياً وصناعياً وعن طريق الاستعمار غير المباشر. لقد كان هذا ما انتبهت إليه بعض القوميات مثل الأفريقيّ والأميركيّ اللاتينيّ أنّ الهدف هو فرض نماذج ثقافيّة غربيّة^[٢].

سابعاً: من عوامل فشل الحداثة العربيّة أيضاً أنّها جاءت حداثة نخبيويّة، بمعنى أنّ نخبة الحداثيين العرب اتحدوا مع القيادات السياسيّة لمجتمعاتهم العربيّة، لبيتعدوا بذلك عن الجمهور، وبالتالي أضحّت النخبتان السياسيّة والحداثيّة غير مؤهّلة لإحداث التغيّرات الأساسيّة في البنى والعلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في المجتمع بسبب أميّة متفشية خلفتها عهود استعماريّة طويلة، لتحوّل بذلك قرارات التغيّر بالنسبة للنخبة السياسيّة إلى دكتاتوريّة قاهرة، وتحوّل ريادة الفكر الإبداعيّ والنقديّ الحداثيّ إلى عمليّة ابتعاد مستمرّة عن الجماهير التي جاءت هذه النخبة في الأساس لتغيّرها^[٣].

هل كان من الممكن أن نقيم حداثة عربيّة؟

من الممكن أن نستخلص من كلّ ما سبق، كيف أجاب عبد العزيز حمّودة على السؤال عما إذا

[١]- المرآة المقعرة ص ٥٨، ٥٩.

[٢]- المرجع السابق، ص ٧٤.

[٣]- المرجع السابق ص ٩٢.

كان ممكناً إحداء حداءة عربفة من دون التبعة لمنطق الغرب وثقافته. يرى حمودة أنّ بالإمكان أن نقيم حداءة عربفة لا تقطع مع التراث ولا تحقّر العقل العربيّ، فهذا العقل هو العقل نفسه الذي حقّق النهضة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، وهو ذاته الذي أنتج العلوم التي بنى عليها الغرب نهضته، إنّها حداءة تنطلق من مفاهيمنا نحن، ومن تراثنا نحن. وللتدليل على ذلك بيّن حمودة كيف أنّ العرب أنتجوا نظرية عربية في البلاغة، ووصلوا إلى مفاهيم قبل أن يصل إليها سوسير وعلماء اللغة في الغرب الحديث. على سبيل المثال، استطاع عبد القاهر الجرجانيّ في كتابه «دلائل الإعجاز» أن يطوّر إنجازات البلاغيين العرب السابقين عليه على مدى قرنين إلى نظرية متكاملة للنظم تقوم على تأكيد شبكة لعلاقات بين العلامات اللغوية أفقيّاً ورأسياً^[١]. لقد أراد حمودة بعرض إسهامات الجرجانيّ في تطوير نظرية عربية في البلاغة أن يثير رغبة الآخرين في إعادة قراءة التراث بقليل من الإنصاف وعدم الانبهار بمنجزات العقل الغربيّ^[٢]. فما طوره سوسير لم يكن فتحاً جديداً، وما كان يجب أن تكون كذلك للمثقف العربيّ لو أنّه في حماسه للتحديث وانبهاره بمنجزات العقل الغربيّ لم يتجاهل تراثه العربيّ. لقد عرف العقل العربيّ اللغة كنظام أو نسق علامات تربطها شبكة العلاقات من التتابعية والاستبدالية، وذلك لأكثر من خمسة قرون. وكان من الممكن تطوير هذه المفاهيم لو أردنا مستخدمين مصطلحات عربية أصيلة^[٣].

الخاتمة

على هذا النحو يبدو أنّنا يجب أن نرى الغرب- ونرى أنفسنا- بالمرايا التي لا تكبر ما نراه ولا تصغره، فلا المرايا المحدّبة ولا المرايا المقعّرة تفيدنا في الحكم على الغرب حكماً صحيحاً، أو حكماً قد يغيرنا أحياناً أن نقلّده، في الحقيقة لسنا في حاجة لتقليد أحد. إنّنا وإن لم نستطع تكوين حداءة خاصّة بنا، فإنّ ما نحتاجه ليس بالضرورة «حداءة»، ويبدو أنّنا لم نستطع أن نتخلّص من التقليد حتى في المصطلح، من الممكن أن نطلق على ما نحتاجه كأمة عربية مسلمة «صحوة»، وإن كنت لا أفضل هذا المصطلح الذي قد يعطي معنى أنّنا نيام، وبالتالي فنحن في حاجة إلى صحوة، والحقيقة أنّنا لسنا كذلك. هل نطلق عليه «دفعة» من حيث إنّ مصطلح يعبر عمّا نحتاجه بشكل أدقّ؟ يعني هذا المصطلح أيضاً أنّنا في حاجة إلى من يدفعنا من الخارج، وهو يعني أنّنا لا نملك زمام دفع أنفسنا. ما نحتاجه هو استنارة ثقافية، أو نهضة فكرية «تقدّم مستمرّ متّصل لا توقف فيه

[١]- المرايا المقعّرة، ص ٢٣٥.

[٢]- المرجع السابق ص ٢٤٧.

[٣]- المرايا المقعّرة ص ٢٥٧، الخروج من التيه ص ٥٠.

يتناسب مع معطيات العصر ولا يختلف مع أسس العقيدة وأطر الشريعة».

إذا كان لنا أن نضع لعبد العزيز حمّودة مكانة بين المفكرين العرب المعاصرين، فهو من أولئك الرواد الذين عرفوا الغرب وتعرّفوا على مبانيه المعرفية من دون أن تأخذهم الدهشة بمفاهيمه ومعطياته الفكرية؛ لذا فإنّ خطأ النقد الذي اعتمده حمّودة في قراءة الحداثة الغربية يُدخله في حقل مفارق للكثيرين من المفكرين العرب ممن أخذوا بأدوات الحداثة لإنجاز مشاريع فكرية لم تلبث أن أخفقت وألت إلى الفشل.

ومع أنّ تجربة حمّودة في مجال نقد الغرب قد اقتصرت على ثلاثيته المرآوية، إلاّ أنّها تشكّل علامة فارقة في المواجهة المعرفية النقدية لثقافة الحداثة وللمنطق الاستعلائيّ للمركزية الغربية.

المصادر العربية

١. عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، ابريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
٢. عبد العزيز حمّودة، المرايا المقعّرة، العدد ٢٧٢، أغسطس ٢٠٠١، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

ما بعد الكولونيالية

دراسة في أزمة المصطلح والنظرية ونقد التجربة التاريخية

أزراج عمر [*]

أخذت الدراسات والأبحاث حول الكولونيالية وما بعد الكولونيالية منفسحات لا حصر لها من المساجلات خلال العقود القليلة المنصرمة. وقد كان من البين حجم الالتباسات التي رافقت المفهوم والمصطلح، الأمر الذي أدى في كثير من الأحيان إلى تراكم المزيد من الأوهام والتعقيدات التي لا تزال تداعياتها تتفاعل في الأوساط الأكاديمية ومراكز الدراسات في الغرب والعالم الإسلامي. وفي هذه الدراسة للباحث والمفكر الجزائري البروفسور أزراج عمر مقارنة تحليلية نقدية لمفهوم ما بعد الكولونيالية وما يدور حولها من مساجلات.

«المحرّر»

ينبغي الإشارة بداية إلى ثلاثة عناصر متلازمة في بنية الأزمة التي يعاني منها تخصص «ما بعد الكولونيالية» في طبعته الأوروبية الغربية منذ ثمانينات القرن الماضي. يتمثل العنصر الأول في الزعم الذي يحاجج أصحابه أن نقد ظاهرة الاستعمار في ممارسات هذا النقد الغربي، وفي إطار هذه الدراسات، لا يصدر عن موقف واحد بل إن الممارسين له من منظرين ودارسين إمبريقيين يرون أن ثمة تعدداً في المواقف المختلفة التي تكاد أن تكون متناقضة في أحيان كثيرة، ولذلك فهم يدعون إلى التمييز بين نمط الدراسات ما بعد - الكولونيالية المتواطئة مع الاستعمار الكلاسيكي والجديد وبين تلك التي ما فتئت تساهم في اجتثاث جذور وبقايا الاستعمار التقليدي وتقاوم، في الوقت نفسه، شتى أشكال الاستعمار الجديد وتجلياته في السياسة والعلاقات الدولية وفي التمثيلات التي تمارس العنف الاستيمولوجي من خلال وبواسطة أشكال التعبير الثقافي والفني والفلسفي معاً.

أما العنصر الثاني من بنية هذه الأزمة فيبدو في اعتراف فريق من منظريّ هذا التخصص المعرفيّ بهيمنة الجهاز النظريّ المشتقّ من الفكر الغربيّ على الدراسات ما بعد الكولونياليّة، وهو الأمر الذي سنناقشه في القسم الأخير لاحقاً. أما العنصر الثالث من مركّب هذه الأزمة فيتمثّل في المشكلات التي تحيط بمصطلح «ما بعد- الكولونياليّة» وشرعيّته أو عدم شرعيّته.

أنطلق الآن في رصد الأسباب التي جعلت ولا تزال تجعل كثيراً من الدارسين والنقاد يعتبرون هذا النمط السائد من الدراسات ما بعد - الكولونياليّة المعمول به في المنظومات الجامعيّة الغربيّة بخاصّة مجرد آليّة معرفيّة جديدة «اخترعتها» المراكز الكولونياليّة الغربيّة» من أجل تحريف دقّة الجدل الحقيقيّ حول ظاهرة الاستعمار التقليديّ وآثارها السلبية الاقتصادية والثقافية واللغويّة والنفسية في المجتمعات الخاضعة لاحتلال سابقاً ولشئى أنماط الهيمنة راهناً؛ أي أنّ هذا النمط من البيداغوجيات يبقى على فكر الكولونياليّة وممارساتها وجرائمها الماديّة والرمزيّة المرتكبة في الفضاءات الخاضعة للاستعمار، ويهدف بالتزامن أيضاً إلى التغطية على وحشية علاقات القوة التي تُمارس ضدّ دول الأطراف المستعمرة سابقاً في المرحلة التي تشهد نسبياً بعض التقهقر للكولونياليّة التقليديّة التي تعوّض بالاستعمار الجديد المقنّع حيناً والسافر أحياناً كثيرة.

يوصف منظرو الدراسات ما بعد- الكولونياليّة ومنفذهوها وجهازها النظريّ وتوجّهاتها التطبيقية التي يرحّب بها ويمولها الغرب في منظوماته التعليميّة الأكاديميّة بأنهم محافظون ومتواطئون في العمق ويرفضون مواجهة الاستعمارين الكلاسيكيّ والجديد ومقاومتهم، بل إنهم يُتهمون بأنهم يكتفون بنقد الخطاب الكولونياليّ في صيغته الكلاسيكيّة والجديدة عن طريق تحليل أنماط التمثيلات في الأعمال الأدبيّة والفنيّة والفكريّة والإعلاميّة، وفي الوقت نفسه، يتغاضون عن تفعيل التحرير الحقيقيّ للفضاءات المستعمرة من الإرث الاستعماريّ، وفي المقدّمة، التناصّ القائم بين المراكز الغربيّة وبين الأنظمة الحاكمة التي تعيد إنتاج مركّب ثقافة الحكم الاستعماريّ القديم والجديد وسلوكهما وبنيتهما.

أميركا تقود حرب المصطلحات

وهنا يبرز هذا السؤال: لماذا كلّ هذا السجال الخلافيّ الحادّ والدائر منذ سنوات طويلة بين النقاد والدارسين، وبخاصّة، على مستوى الأكاديميات الأوروبيّة / الغربيّة وأمام ذهول مثقفيّ البلدان المستعمرة سابقاً ونقادها، حول شرعيّة مصطلح ما بعد- الكولونياليّة نفسه أو عدم شرعيّته؟

يرى النقاد المعارضون لمصطلح «ما بعد - الكولونيالية» وللاحقة «ما بعد ..» أنّ أساس فقدان هذا المصطلح الشرعيّ يعود بالدرجة الأولى إلى تورط الدراسات ما بعد - الكولونيالية وجهازها النظريّ، على أيدي مثقفي العالم الثالث العاملين في الجامعات الغربيّة، في تعليم أجيال الطلاب عن حملات توظيف مصطلحي «الدراسات ما بعد- الكولونيالية» Postcolonialism و«مابعد- الكولونيالية» Postcoloniality على نحو يوحي بانتهاء ظاهرة الاستعمار، وتثبيت صيغة الشرط أو الوضع الاستعماريّين في الماضي فقط أيضاً.

لقد أدّى هذا النمط من التحريف والتلاعب بلاصقة «ما بعد ..» إلى استبعاد المصطلحات المطابقة للواقع التاريخيّ في الماضي وفي الحاضر معاً - وهي «الدراسات الكولونيالية» أو «دراسات الاستعمار القديم والجديد» أو «الدراسات الرأسمالية والإمبريالية» - من المنظومة الأكاديمية بالجامعات الغربيّة. فالمصطلحان الأوّل والثاني يفضحان ما تخفيه لاصقة «ما بعد...» التي ألصقت بكلمة «الكولونيالية»؛ لأنّ هذه الـ «ما بعد ..» تحتمي أولاً بفكرة التعاقب الزمنيّ المرحليّ الذي يطمس استمرار آثار الاحتلال العسكريّة، والسيطرة المتواصلة للمراكز الغربيّة وتشويه الحقائق التاريخيّة عن طريق تثبيت وعي زائف لدى طلاب وطالبات الدراسات الثقافيّة والأدبيّة والفنيّة والتاريخ في الجامعات ومراكز البحث الأكاديميّ لكي توهمهم أنّ الدور الحيويّ المحوريّ للدراسات ما بعد- الكولونيالية يقتصر جوهرياً على ممارسة عمليّة «تطهير» Catharsis الرضات الناتجة عن ما تبقى من مخلفات الاستعمار نفسياً بعد زواله.

في هذا السياق، يتّضح لنا أنّ لاصقة «ما بعد..» المقحمة على مفردة «الكولونيالية» تحوّل الاستعمار بضربة ساحر إلى مجرد أثر Trace مغلق عليه غالباً داخل هوامات «أبنية لاوعي» السجلّ التاريخيّ المثبت في الماضي فقط، وهنا يكمن خطر هذا النمط من الدراسات ما بعد- الكولونيالية التي تلغي حقيقة استمرار الشكل التقليديّ للكولونيالية جنباً إلى جنب تكريس هيمنة أشكالها الجديدة المعاصرة في صورة علاقات بينيّة غير متكافئة أو دوليّة مفروضة وغير عادلة أو في شكل ممارسة نفوذ ثقافيّ/ لغويّ أو تجاريّ أو احتكارات علميّة، فضلاً عن فرض الشروط التي تبرّر التطور اللامتكافئ بين ما اصطلح عليه بمجاز الضفتين الجنوبيّة والشماليّة.

ولكي ندرك أخطار هذا النموذج من الدراسات ما بعد- الكولونيالية واستراتيجياتها ومسوغاتها البيداغوجيّة، فإنّه ينبغي القيام الآن باستدعاء الملابس والأسباب التي فُرضت منذ البداية مصطلح «الدراسات ما بعد - الكولونيالية» بلاحتها «ما بعد» في الجامعات الأميركيّة أولاً عوضاً

عن المصطلحات المذكورة آنفاً، ونكرّها هنا كما يلي: «الامبريالية» و«الاستعمار الجديد» و«الدراسات الكولونيالية» وغيرها من المصطلحات التي لا تعترف بزوال ظاهرة الاستعمار الغربيّ الكلاسيكيّ وتجهر بتفاهم أشكال الاستعمار الغربيّ الجديد.

وفي الواقع، ثمة مناقشات كثيرة في هذا الخصوص تحفل بها عشرات الكتب والدراسات التي تؤرّخ لظاهرة الدراسات ما بعد- الكولونيالية وتفحص وتصلق معمارها المفهوميّ والاصطلاحيّ.

من الضروريّ التذكير أولاً بسيل الكتب المقرّرة في أقسام الدراسات ما بعد الكولونيالية والتي يطلق عليها في أوروبا/الغرب اسم «منتخبات أو مختارات الدراسات الكولونيالية» حيناً و«النظرية ما بعد الكولونيالية حيناً آخر. وتمثّل هذه المجاميع التي صدرت بدءاً من ثمانينات القرن العشرين إلى يومنا هذا كمّاً ضخماً لم تشارك بلداننا في تقيومه أو حتّى في التعرف عليه وفحصه ومقاربه مضامينه نقدياً علماً أنّ هذه «المنتخبات» هي من إنتاج الجامعات والمراكز الأوروبية / الغربية المتخصصة في الدراسات ما بعد - الكولونيالية التي يغلب عليها الحضور الطاغوي لنصوص الجامعات الأميركية والبريطانية، والأسترالية، أما المساهمات المختارة من طرف أكاديميّ أو مفكّري ونقّاد الهند وأميركا اللاتينية ومنطقة الكاريبيّ وأفريقيا فتدور مضامينها غالباً حول التأكيد على «عدم قدرة التابع على الكلام»، أو حول الإسراف في مدح بذخ «الهجنة المركّبة» من نسل الغزاة المستعمرين والأهالي المستعمرين، أو حول ميكانزمات فتح صناديق الذاكرة المعبّأة بتناقضات انزلاقات تأرجح الأهالي الوجدانيّ بين لغاتهم ولهجاتهم التي تلصق بها صفة البدائية والتخلّف العلميّ وبين لغات المستعمر التي تنعت بالعالمية والواصفة، وبين الهويّات والثقافات الأهلية الثانوية والمستعمرة المركزية. ويلاحظ قارئ هذه «المنتخبات» انعدام النصوص التي تحاكم الاستعمار الأوروبيّ/ الغربيّ على اغتصاب النساء أمام مرأى الأهالي العزلّ وفتح بطون كثير من الحاملات منهنّ بالخناجر وإسقاط الأجنّة منها ميتة، وعلى مجازر إبادة الغابات والبيئات الطبيعية المستعمرة بالنابالم وبالغازات السامة فضلاً عن حرق المزارع ومحاصيلها وقتل المواطنين والمواطنات الأبرياء ونفي آلاف منهم إلى الأبد إلى الجزر النائية في أستراليا وأميركا الجنوبية وغيرها من الفضاءات، حيث تفرض عليهم الأشغال الشاقّة بغير حقّ.

ومن اللافت للنظر، في هذا السياق، هو أنّ وزارات التعليم العالي والجامعات العربية لم تصدر بديلاً لهذه «المختارات» أو «المنتخبات» بأقلام نقّادنا ودارسينا، ولم تفاوض أقسام ومراكز الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية في أوروبا/الغرب لتصحيح منتخباتها وتعديلها في إطار

تفعيل أخلاقيات التعاون الثقافي والتعليمي، وبالإضافة إلى ذلك فإنها لم تتحرك على مستوى أفريقيا وآسيا والعالم الأمريكي اللاتيني ومنطقة الكاريبي وأميركا الوسطى والجنوبية التي تشترك معنا في معاناة الظاهرتين الاستعماريّتين الكلاسيكيّة والجديدة بقصد إعداد مشاريع جديدة في مجال تدريس النقد الكولونياليّ وما بعد الكولونياليّ البديل.

قبل الانطلاق في مناقشة المشكلات التي يثيرها مصطلح «ما بعد- الكولونيالية»، ومصطلح Postcoloniality الذي أترجمه هنا إلى العربية ما بعد الكولونياليّ على غرار ما بعد الحدائث Postmodern لدى جان فرانسوا ليوطار، أذكر بسرعة عدداً من النقاد والمنظرين البارزين في الفضاء النقديّ ما بعد الكولونياليّ الذين كرّسوا الكثير من كتاباتهم من أجل ترصين وتمحيص هذين المصطلحين وتبيان مشكلاتهما، فضلاً عن التبعات السياسيّة والأخلاقيّة التي انجرت ولا تزال تنجرّ عن استخدام هذين المصطلحين المذكورين بدلاً من مصطلحات أخرى تعتبر أكثر تاريخيّة ومطابقة للحال الاستعماريّ في الماضي ولحال علاقات السيطرة في الحاضر، وأذكر منهم إدوارد سعيد، وغياتري سبفاك، وهومي بابا، وإيلا شوحاط، وعجاز أحمد، وستوارت هول، وعريف درليك، ونایل لارسن، وأنيا لومبا، وأن ماكلنتوك، ونایل لازاراس، وبال أهلاواليا، وربيرت يونغ، وكوام أنثوني أباخ، وغريغوري كاسل، وسيمون ديورينغ، وأتو كويسن. إن ذكر هؤلاء فقط لا يعني السقوط في الانتقائيّة الاختزاليّة، بل لأنهم يعتبرون أبرز الأسماء راهناً في مشهد النقد المدعوّ بالنقد ما بعد- الكولونياليّ، وسأحاول أيضاً استعراض بعض سجلاتهم حول مصطلحي ما بعد - الكولونياليّة وما بعد الكولونياليّ، علماً أنهم يشتركون غالباً في معارضة لاحقة «ما بعد ..» التي تلصق بمفردة الكولونياليّة، وفي التشكيك في فاعليّة الدراسات ما بعد الكولونياليّة في وضعها الحاليّ وقدرتها على تفجير ثنائيّة المستعمر / المستعمر وتحرير العقل الكولونياليّ وأنستته.

أبدأ الآن باقتباس شهادة تاريخيّة مهمّة أدلت بها ناقدة أمريكيّة من أصل يهوديّ عراقيّ، وهي إيلا شوحاط Ella Shohat، ووردت في دراستها النقديّة «ملاحظات حول ما بعد الكولونياليّ - ١٩٩٢م». في هذه الشهادة الحيّة تدون وتدين «إيلا شوحات» التدخّلات السافرة داخل اللجنة المكلفة بانتقاء المدرّسين والمدرّسات واختيار المناهج والمفاهيم والمصطلحات التي تدرّس للطلاب الأميركيين في المنظومة التعليميّة بجامعة مدينة نيويورك ومعاهدها التي تعدّ بالعشرات، وهي بذلك تكون قد أرخت للملاحظات الأولى التي شهدت ميلاد مصطلح «الدراسات ما بعد - الكولونياليّة» الذي يفترض تعسّفاً زوال الاستعمار. ومن المعروف أنّ مصطلح «الدراسات ما بعد - الكولونياليّة» قد أصبح منذئذ تخصصاً رسمياً بأميركا، ومن ثمّ اكتسح عدداً من الجامعات في

أوروبا وفي جامعات البلدان المستعمرة سابقاً، وبخاصة في الهند وأستراليا وجنوب أفريقيا وأميركا اللاتينية. يؤرّخ لتأسيس مصطلح الدراسات ما بعد الكولونيالية بدايات ثمانينات القرن العشرين.

وفي ما يلي شهادة «إيللا شوحات» كاملة: «رغم التعددية المذهلة لمواقفها، إلا أنّ النظرية ما بعد الاستعمارية لم تتطرق إلى سياسة موقع مصطلح «ما بعد الاستعمار» نفسه. في ما يلي، أقترح البدء في مساءلة مصطلح «ما بعد - الاستعمارية»، وإثارة تساؤلات حول انتشاره غير التاريخي والعالمي، وآثاره المحتملة منزوعة السياسة. إنّ تأييد المؤسسات المتزايد لمصطلح ما بعد-الاستعمارية والدراسات ما بعد الاستعمارية كتخصص صاعد (واضح في إعلانات وظائف MLA التي تدعو إلى التخصص في أدب ما بعد الاستعمار) المحفوف بالغموض».

وتواصل إيللا شوحات قائلة: «توضّح تجربتي الأخيرة كعضو في لجنة الدراسات الدولية متعددة الثقافات، في أحد فروع جامعة مدينة نيويورك، بعض هذه النقاط الغامضة. ردّاً على اقتراحنا، قاوم الأعضاء المحافظون عموماً في لجنة المناهج الجامعية بشدة أيّ لغة تستدعي قضايا مثل «الإمبريالية ونقد العالم الثالث»، و«الاستعمار الجديد ومقاومة الممارسات الثقافية»؛ والجغرافيا السياسية للتبادل الثقافي، ولكنهم ارتاحوا بشكل واضح عند رؤيتهم كلمة «ما بعد - الاستعمار». إنّ المبادرة الدبلوماسية للتخلي عن المصطلحات المروعة الإمبريالية والاستعمار الجديد قد ضمنت الموافقة لصالح «ما بعد- الاستعمار» (الرعية)».

لا شك في أنّ هذه الخلفية التي توثقها الناقدة والدارسة «إيللا شوحات» خطيرة جداً وجديرة بالدراسة العميقة وبكثير من الوعي النقدي من قبل مثقفي التعليم عندنا ونقاده وأساتذته بهدف إعادة بناء حقل النقد الكولونيالي مجدداً على أسس مواقف وحقائق تاريخ ومرجعيات الدول المستعمرة أيضاً، وعلى نحو يُمكن من تجاوز نقائص انزلاقات «دال- signifier» وعيوبها، مصطلح الدراسات ما بعد - الكولونيالية وما ينتج عن هذه النقائص والعيوب من تداعيات لها آثار سلبية سياسية، وتاريخية وأبستمولوجية وأخلاقية في آن واحد.

وفي هذا الخصوص بالذات، يبدو أنّه حان الأوان أن تكون لنا مشاركتنا الفاعلة من المحيط إلى الخليج في إنشاء مصطلحات ذات خصوصية لهذا الحقل المعرفي، بالإضافة إلى ضرورة دعم الجهود النظرية والتطبيقية الموضوعية والمساهمة بالتزامن في تغيير المعمار النظري الراهن للدراسات ما بعد الكولونيالية ومعطيات تطبيقاته بواسطة تنقية المتن النظري المتمركز غربياً واستعمارياً الذي يقوم عليه جزء أساس من الدرس ما بعد الكولونيالي. إنّهُ يمكن لنا أن نستعين

على ذلك بالنظرية النقدية للاستعمار المسلّحة بالوعي النقديّ المتعدّي الذي يقترحه تنظير المفكر البرازيليّ باولو فريري،^[١] ويمكن أيضًا التفاعل مع تبصيرات «الفلسفات الأرواحية التي اعتمدت عليها النضالات التحررية في أفريقيا، مثلاً، والتي تختلف في شعريتها غير الثنائية عن نظرة ثنائية الفلسفات الأوروبية»، كما تقترح، علينا، ذلك، الناقدة البريطانية كارولين روني.^[٢]

في سياق تفكيك مصطلح «ما بعد الكولونيالية»، تلفت الناقدة «إيللا شوحات» الانتباه إلى استبعاد لجنة نيويورك مصطلح العالم الثالث الذي توّرخ له بأنه دُشن في خمسينات القرن العشرين بفرنسا واكتسب سمعة دولية في كلّ من السياقات الأكاديمية والسياسية، لا سيّما في ما يتعلّق بالحركات الوطنية المناهضة للاستعمار في خمسينات حتّى سبعينات القرن الماضي، وكذلك التحليل السياسيّ لنظرية التبعية ونظرية النظام العالميّ (أندري غوندر فرانك، عمانويل وولرشتاين، سمير أمين).^[٣]

تبرز شهادة إيللا شوحات كعضو بارز في منظومة التعليم في نيويورك أنّ بداغوجيات هذه المنظومة، وكذلك أغلب المنظومات التعليمية في الكتلة الغربية تخضع للتدخلات التي تفرض وتُسيّس مضامين وأنماط التخصصات والمفاهيم والمصطلحات التي تدرّس للطلاب، ممّا يوضح أنّ شعار تحرير التعليم من الإيديولوجيا المرفوع في أميركا ليس سوى شعار فضفاض، وأنّ ما يسمّى بتحييد التعليم الغربيّ عن السياسة ليس إلّا وهماً.

واللافت للنظر، أيضاً، هو أنّ شهادة «إيللا شوحات» تطرح بقوة مشكلة كبيرة نلخصها في الشكّ في الفاعلية السياسية للدراسات ما بعد - الكولونيالية، وبخاصّة في طبعها الأميركية، وما تمخّض عنها على مستوى أقسام الدراسات التي أوكلت إليها مهمة التفكيك النقديّ للخطابات الكولونيالية سواء أكان على مستوى الفكر الفلسفيّ أو الاقتصاديّ أو العلاقات الدولية أو الأجناس الأدبية أو التحليل الثقافيّ الأنثروبولوجيّ والإثنوغرافيّ، أو حتّى على مستوى مجال تقصيّ الثقافات الشعبية والجماهيرية والفرعية وغير ذلك ضمن فضاءات الدول المستعمرة سابقاً وداخل المراكز

[١]- لقد اكتشف المفكر البرازيليّ باولو فريري في إطار تجربته البرازيلية لمحو الأمية أنّ تعليم المواطنين والمواطنات المستن القراءة والكتابة أمر مهمّ يدخل في إطار محاربة الجهل المفروض من طرف الضغوط الرأسمالية الوافدة من الغرب وبخاصّة من أميركا إلى المجتمع البرازيليّ، ولكنّه قد اكتشف أيضاً أنّ محو الأمية الحرفية والتقنية والمعرفية غير كاف لمقاومة التخلف بل فإنه قام بتجربة بناء الوعي النقديّ المتعدّي لدى الأميين بالتزامن مع محو أميتهم من خلال التوصل معهم إلى تأليف جماعيّ لنصوص نقدية للرأسمالية وقيمها، ويعني بهذا النمط من الوعي المتعدّي تنظيف الوعي الذاتيّ وتظيف النصوص التعليمية من آثار الرأسمالية.

[٢]- انظر افتتاحية مجلة «مناقشات» الصادرة ببريطانيا، عدد ٠٣، شتاء ٢٠٢١، ص ٣.

[3]- Ella shohat, notes on post-colonial, in contemporary postcolonial theory : Areader, Edit by Padmini Mongia, Arnold publisher, London.New York . Sydney . Aukland, 1997, pp.321- 322.

الاستعماريّة الكلاسيكيّة بما في ذلك فضاءات الشتات والمهاجر في الغرب، حيث تعاني الجاليات المتحدّرة من العالم الثالث من التهميش ومن تغريب هويّاتها.

ينبغي الإشارة، هنا، إلى أمر مهمّ جدًّا، وهو سيادة نزعة التمرکز الغربيّ في نظريّات كتابة التاريخ في الغرب وممارساته؛ ونعني بذلك الدراسات التاريخيّة التي أفرزها التنظير لمهام التاريخ وفق الإطار الماركسيّ الأوروبيّ وبخاصّة تلك التنظيرات التي ما فتئت تحثّ، مثلاً، على كتابة التاريخ من «الأسفل».

يظهر جليًّا أنّ المعنيّ بكتابة التاريخ من الأسفل هو التاريخ الخاصّ بالطبقة العماليّة الغربيّة بالدرجة الأولى الذي يقصي في الممارسة مفهوم الطبقة الماركسيّ التقليديّ ذا البعد العالميّ، ويستبعد الشرائح الأجنبيّة التي اصطلح عليها المنظر الماركسيّ أنطونيو غرامشي بـ «التابع» Subaltern سواء أكان هذا التابع ممثلاً في الشرائح المكوّنة للمجتمع المستعمر سابقاً أو في مكوّنات مجتمع المهاجرين المقيمين بصفة دائمة في فضاء الدول الأوروبيّة/الغربيّة أو في مكوّن الأقليّات أو الإثنيّات أو في النساء المهمّشات وهلمّ جرّاً.

توضح رواية «إيللا شوحات» الطريفة والدراميّة سيادة نزعة معيار التمرکز الأميركيّ والتحليل على حقائق الوضع الكولونياليّ لدى اللجنة التي اختارت مصطلح «الدراسات ما بعد الكولونياليّة»، وهنا نتساءل: ما هو موقف الدارسين والمنظرين الآخرين من مصطلح «ما بعد - الكولونياليّة» وما بعد الكولونياليّ؟

نبدأ بتأمّل موقف إدوارد سعيد الذي يبدو ظاهريًّا مخالفاً لموقف «إيللا شوحات»، مع العلم أنّ معظم الدارسين والمنظرين في حقل الدراسات المكرّسة لظاهرة الاستعمار يتفقون مع إيللا شوحات في أنّ لاصقة «ما بعد» التي تلصق أو تلحق بمفردة الكولونياليّة تعني المرحلة الزمنيّة التالية على الاستعمار المباشر.

قبل استعراض موقف إدوارد سعيد الموجز وغير المبرهن عليه من مصطلح الدراسات ما بعد الاستعماريّة ومناقشته أريد البدء بالإشارة إلى أنّ كتابه «الاستشراق» و«الثقافة والإمبرياليّة» قد تميّزا على نحو ملفت للنظر بصياغة مصطلح الخطاب الكولونياليّ لمعالجة النصوص الخياليّة وغير الخياليّة التي كتبها ونشرها المستشرقون والروائيّون والأدباء الغربيّون الذين ارتبطوا بالاستعمار والإمبرياليّة بشكل مباشر أو غير مباشر.

وفي الواقع، فإن إدوارد سعيد قد اشتغل عميقاً (مستلهماً ميشال فوكو في هذا الشأن بالذات) على تحليل الخطاب كما نفذ إمبريقياً عمليات خلخلة الخطاب الاستشراقي المرتبط باستراتيجيات الاستعمار، فضلاً عن تقصّيه تاريخيته وكيف شيّدت البنيات الخطابية الكولونيالية Discursive Structures، ولكن ربط إدوارد سعيد بمنجز ميشال فوكو النظريّ وحده (وتحديدًا بنظريّاته في تقنيّات الانضباط والعزل، والتطبيع، والمعرفة / القوة، ودور الخطاب في لعبة تشكيل الذوات والتاريخ) يحتاج إلى تصحيح وتعديل.

لا شكّ في أنّ مرجعيّات «سعيد» متعدّدة ومتضافرة؛ وأعني بهذا أنّه قد نهل من عدّة مرجعيّات فكريّة، منها: فكر أنطونيو غرامشي، وبخاصّة نظريّة المقاومة والهيمنة في مقاله الشهير «المسألة الجنوبية»، ودفاتر السجن، التي تعتبر متناً فكرياً بارزاً ومصحّحاً ومغيّراً لكثير من المسلّمات الأرثوذكسيّة ذات الصلة بأنماط المثقّفين وأدوارهم وبدوغمائيّة نماذج من الفكر النظريّ الماركسيّ السائد في زمانه، وثمة أيضاً تأثير حاسم آخر لا يقلّ أهميّة في تشكيل الشخصية القاعدية الفكرية لإدوارد سعيد، ويتلخّص في تفكير غيامبستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) وبخاصّة فكرته «أنّ التاريخ يصنعه البشر، وأنّ أعظم وأهمّ جزء من الفيزياء هو تأمل الطبيعة البشرية».

ما بعد الكولونيالية ومشكلة صنع النظرية

يتفق مؤرّخو النقد المعاصر في الغرب أنّ نظريّة الخطاب الكولونياليّ لإدوارد سعيد قد وفّرت الأرضية الصلبة لبلورة معالم هوية الدراسات ما بعد الكولونيالية، ورغم هذا فإنّه الأقلّ انشغالاً بالتدخل النظريّ لتمحيص مصطلح هذا التخصص وحلّ المشكلات التي تحيط به أو تحدّ من فاعليّته السياسيّة إلا نادراً وعلى نحو سريع كما سنبيّن لاحقاً. في هذا السياق، يلاحظ المرء أنّ إدوارد سعيد يتقن استخدام مفاهيم المفكرين والنقاد الآخرين الذين أقام معهم المثاقفة، ولكنه يبدو زاهداً في مجال نحت المصطلحات الخاصّة به إلا قليلاً، ومن المصطلحات التي ابتكرها يذكر له الدارسون النقد العلمانيّ، والقراءة الطباقية وديويّة النصّ.

إلى جانب ما تقدّم، فإنّ فحص كتب إدوارد سعيد الأساسيّة «جوزيف كونراد وخيال السيرة الذاتية - ١٩٦٦» و«بدايات: القصد والمنهج - ١٩٧٥» و«الاستشراق - ١٩٧٧» و«تغطية الإسلام - ١٩٨١ م»، و«النصّ والعالم والناقد - ١٩٨٣ م» و«الثقافة والإمبريالية - ١٩٩٣»، و«تمثلاث المثقّفين - ١٩٩٣ م»، وغيرها لا تظهر تبنّيّه إطلاق نقاش واسع ومثمر حول شرعية مصطلح «ما بعد الكولونيالية أو عدم شرعيّته، ومصطلح «ما بعد الكولونياليّ» - ومدى صلاحيتهما لتفكيك

البنية الشاملة لتعقيدات الكولونيالية الأوروبية/ الغربية وآثارها في بلداننا، والكشف عن أبنية الوعي العربي التي أدت إلى الفشل في تحقيق عمليتين متبادلتين الاعتماد، وهما: فك الارتباط مع النماذج المستوردة من المراكز الغربية، مثل: الرأسمالية والإدارة المركزية البيروقراطية ومؤسسات الدولة التابعة، وتأسيس نموذج الفكر السياسي الديمقراطي المتميز ومؤسساته عندنا.

ولكن إدوارد سعيد قد حاول استدراك هذا النقص الفادح في كتابه الموسوم «تعقبات على الاستشراق- ١٩٩٦م»، وفيه عرض رأيه بإيجاز في مصطلح ما بعد الكولونيالية، وفي التبعات السياسية التي تلصق به.

ففي البداية، نوّه إدوارد سعيد بالدور الذي لعبه كتابه «الاستشراق» في بناء حقل النقد الكولونيالي، قائلاً: «وإنني بالغ السعادة والرضى؛ لأنّ الاستشراق قد شكّل، في الغالب، فارقاً في الدراسات النشطة للخطابات الأفريقية والهندية، وفي تحليلات تاريخ التابع Subaltern History وفي إعادة تجسيد ما هو ما بعد- كلونيالي Post-colonial في الانثروبولوجيا والعلوم السياسية وتاريخ الفنّ والنقد الأدبي والعلوم الموسيقية، فضلاً عن التطوّرات الجديدة الهائلة في الخطاب النسوي وخطاب الأقليات ..»^[١].

ثمّ أشار إدوارد سعيد -بسرعة أيضاً- إلى «اتجاهين عريضين: ما بعد الكولونيالية، وما بعد الحداثة، ثمّ أكّد أنّ» كلاهما في استخدامهما لكلمة «بعد» Post- لا يوحى بمعنى الذهاب إلى ما هو «أبعد من...»^[٢]، بل كما تعبّر إيللا شوحات Shohat في مقالة واعدة حول ما بعد- الكولونيالي- التواصلات والانقطاعات، حيث يتمّ التشديد على الطرز والأشكال الجديدة للممارسات الاستعمارية القديمة، وليس أبعد منها...»^[٣].

والحال، فإنّ اقتباس إدوارد سعيد من مقال إيللا شوحات الموسوم «ملاحظات حول ما بعد الكولونيالي» انتقائيّ وتجزئيّ ومقطوع الصلة بمغزى شهادتها التي ذكرناه آنفاً والتي أكّدت فيها أنّ إقحام مصطلح «الدراسات ما بعد - الكولونيالية» من طرف لجنة نيويورك المكلفة بمنظومة التعليم بهذه المدينة مقصود وتكتيكيّ للإيحاء بأنّ عصر الاستعمار الغربيّ قد انتهى، وأنّ ما تبقى هو آثاره التي ينبغي أن تعالج وتصفّى. ففي هذا المقال بالذات تبرز شوحات أيضاً أنّ اللاحقة /

[١] - إدوارد سعيد، تعقبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص. ١١٤.

[٢] - المرجع نفسه، ص. ١٢٨.

[٣] - المرجع نفسه والصفحة نفسها.

أو اللاصقة «ما بعد ..» في مصطلح ما بعد - الكولونيالية هي رجع صدى للتحقيب الزمني الذي تكررته لاحقة «ما بعد» في مصطلح ما بعد- الحداثة، و«يمثل حالة أو وضعاً أو حقبة معاصرة»^[1]، أي أنها تعني الحاضر الذي أتى بعد المرحلة الاستعمارية. إنه حتى لو فهمنا من ظلال معاني مصطلح «ما بعد الكولونيالية» ما يخالف هذا، فإنّ إيللا شوحات تصحّح الموقف، قائلة: «يتضمّن ما بعد الاستعمار سرديةً للتقدّم يظلّ فيه الاستعمار النقطة المرجعية المركزية، في مسيرة زمنية مرتّبة بدقّة من قبل إلى ما بعد الاستعمار، ولكنّه يترك علاقته بمهمة بأشكال الاستعمار الجديدة، مثلاً: الاستعمار الجديد»^[2].

وفي الحقيقة، فإنّ إدوارد سعيد لا يناقش بعمق أيضاً المشكلات المحورية الناشئة من العلاقة المفترضة بين ما بعد - الكولونيالية وما بعد - الحداثة وما بعد - الحديثة وما بعد - البنيوية رغم أنّه يذكر تجاورها وتشابكها جميعاً في كتابه «تعقيبات على الاستشراق». والغريب في الأمر هو أنّه يقول بصريح العبارة بأنّ مصطلح «ما بعد - الحداثة» ليس تحقيباً ولا يوحي بمعنى الذهاب إلى ما هو أبعد، أي أبعد من الحداثة، ويتّضح جلياً أنّ إدوارد سعيد يناقض الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوطار الذي حاجج في كتابه الشهير «الوضع أو / الشرط ما بعد الحداثي» بأنّ هذا المفهوم الأخير هو تجاوز وقطيعة للحداثة وسردياتها الكبرى، وهو يخالف، أيضاً، الناقد والمفكر إيهاب حسن الذي بيّن بالحجّة التناقضات القائمة بين الحداثة وما بعد الحداثة في كتابه «تقطيع أوصال أوروبفوس». ولكن إدوارد سعيد قد وافق، بشكل ضمنيّ وغير مباشر، الفيلسوف هابرماس القائل في كتابه العمدة «الخطاب الفلسفي للحداثة» ما معناه أنّ الحداثة مشروع غير مكتمل وأنّ ما بعد الحداثة هي حداثة متأخرة تنتقد وتصحّح نفسها.

في الواقع، فإنّ إيللا شوحات ليست وحدها التي تخالف إدوارد سعيد وتشدّد على الصفة المراوغة والغامضة لمصطلح «ما بعد - الكولونيالية» وعلى دلالاته التحقيبية، بل هناك الناقد التركيّ الأميركيّ البارز عريف درليك «الذي يؤكّد في كتابه» هالة ما بعد الكولونيالي: نقد العالم الثالث في عصر الرأسمالية الكوكبية «أنّ مصطلح ما بعد الاستعمار في استخداماته المختلفة يحمل سوء

[1] - Ella Shohat, « Notes On the Post-Colonial» in Contemporary Postcolonial Theory: A Reader, Edited by Padmini Mongia, Arnold London .New York. Sydney. Auckland, 1997, p.323.

[2]-Ibid, p.328.

فهم المعاني التي يجب تمييزها لأغراض التحليل».^[1] ثمّ يضيف «هناك ثلاث استخدامات بارزة ومهمّة تبدو لي بشكل خاصّ: (أ) كوصف حرفيّ للحالة في المجتمعات الاستعماريّة بشكل رسميّ، وفي هذه الحالة يكون للمصطلح إشارات ملموسة، كما في مجتمعات ما بعد الاستعمار أو مثقفي ما بعد الاستعمار، (ب) كوصف للحالة العالميّة بعد فترة الاستعمار، وفي هذه الحالة يكون الاستخدام إلى حدّ ما أكثر امتناعاً وأقلّ واقعيّة في الإشارة، ويمكن مقارنته في غموضه بمصطلح العالم الثالث، والذي يقصد به أن يكون بديلاً، و(ج) كوصف لخطاب حول الشروط المذكورة أعلاه يستنير بالتوجّهات المعرفيّة والنفسية التي هي نتاج تلك الشروط / الظروف».^[2] أمّا الناقدة آن ماكلينتوك فتناقش مصطلح «ما بعد- الكولونياليّة» في مقالها الممتع «ملاك التقدّم: مآزق مصطلح ما بعد الكولونياليّة» على أساس أنّ كلمة «ما بعد» تختزل أكثر من ذلك ثقافات ناس ما بعد الاستعمار إلى زمان حرف الجرّ، وأنّ المصطلح يضيفي على الاستعمار هيبة التاريخ الصحيح، والاستعمار هو العلامة الحاسمة للتاريخ».^[3]

ويسجّل المفكّر ستوارت هول، المؤسس التاريخيّ الرابع لتخصّص الدراسات الثقافيّة في بريطانيا والعالم، في مساهمته الساخرة والموسومة «متى كان ما بعد الكولونياليّ: التفكير في الحدّ الأقصى» موقفه في متابعته النقديّة للسجال الخلفيّ حول مصطلح ما بعد الكولونياليّ الذي شاركت فيه آن ماكلينتوك وعريف درليك وإيللا شوحات، «مبرزاً أنّه» إذا كان الزمان ما بعد الكولونياليّ هو زمان الذي يلي الكولونياليّة، وأنّ الكولونياليّة محدّدة على أساس التقسيم الثنائيّ بين المستعمرين والمستعمر، فلماذا يكون الزمان ما بعد الكولونياليّ هو أيضاً زمان الاختلاف؟^[4] كما هو بينّ من عنوان دراسة هول الساخر، فإنّ ما بعد الكولونياليّ في مثل هذا الوضع يدلّ على حدث تمّ في الماضي، وكذلك نجده متسائلاً عن تبعات ذلك على «أشكال السياسات وعلى تشكيل الذات في هذه اللحظة الحديثة المتأخّرة»؟^[5] ثمّ يوضح أكثر أنّه «إذا كانت كلمة ما بعد الاستعمار مفيدة،

[1] - ARIF Dirlik, *The Postcolonial Aura Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, in Contemporary Postcolonial Theory , A Reader*, Edit Padmini Mongia, Arnold, London .New York . Sydney, Auckland, 1997, P.296.

[2] -Ibid, P.296.

[3] - Anne McClintock, *The Myth of Progress Pitfalls of the term Post-Colonialism, in social text , 311992 ,32/*

[4] - Stuart Hall, *When Was The Post-Colonial ? Thinking At the Limit; In The Post-Colonial Question Cmmom skies Divided Horizons*, Edit ; Lain Chambers and Linda Curti, Routledge, London and New York, 1996, P.242.

[5] - Ibid, P.246.

فإنّها تشير إلى عمليّة فكّ الارتباط مع المتلازمة الاستعماريّة بأكملها والتي تتخذ أشكالاً عديدة»^[1].
 وندرك ممّا تقدّم، أنّ ستيوارت هول يأخذ بجديّة، مثل شوحات ودريك وماكلنتوك، صيغة الماضي وتعقيداتها المتولّدة من الصّاق لاحقة «ما بعد» بكلمة الكولونياليّة، لتصبح بذلك بمثابة حدث تاريخيّ مثبت في الماضي. وهنا نذكر أنّنا أشرنا سابقاً إلى أنّ إدوارد سعيد لم يولِ هذه المسألة أهميّة مركزيّة، بل أشار بوضوح إلى أنّ لاحقة «ما بعد...» في مصطلح ما بعد-الكولونياليّة ذات دلالة وصفية للوضع الاستعماريّ وغير مرحليّة زمنيّة تؤكّد على الماضي الكولونياليّ ولا تعني أبعد من ذلك.

ولهذا السبب، ربّما، يكون إدوارد سعيد قد اكتفى بنحت بعض المفاهيم، وتطبيق النظريّات المستعارة، من فوكو وغرامشي وفيكو وغيرهم، على تحليل أبنية الخطاب الكولونياليّ المتمثّل في البدء في خطاب «الاستشراق» ومن ثمّ وسّع الرقعة لتشمل الخطابات السياسيّة، والأدبيّة (الرواية، الشعر، النقد الأدبيّ والفكر). وينبغي التذكير، هنا، أنّ سعيد قد حاول في كتابه «تعقيبات على الاستشراق» أن يقارب باختصار شديد جدّاً علاقة تيّار ما بعد الكولونياليّة بتيّار ما بعد الحداثة، ولكن مقارنته الخفيفة لم تفرض إلى دراسة تفاصيل تأثير هذه الأخيرة على تشكيل الجهاز النظريّ للأولى.

مرجعيّات ما بعد الكولونياليّة

في هذا السياق، نلفت الانتباه إلى أمثلة مهمّة من المراجعات النقديّة التي كشفت عن أصول مرجعيّات الجهاز النظريّ للدراسات ما بعد-الكولونياليّة، وبخاصّة تأثر هذه الدراسات بنظريّات ما بعد البنيويّة Poststructuralism وما بعد الحداثة Postmodernity وما بعد الحداثيّة Postmodernism.

والحال، أنّ اقتراض الدراسات ما بعد الكولونياليّة المفترض من هذا الثالوث المذكور قد واجه نقدًا عنيفًا من طرف التيارات النقديّة اليساريّة الراديكاليّة الأوروبيّة/الغربيّة من منطلق أنّ ما بعد الحداثيّة، مثلاً، تمثّل منطق البنية الثقافيّة والفكريّة والأيدولوجيّة الغربيّة الرأسماليّة الغارقة في النسبيّة الثقافيّة والمشكّكة في العقلانيّة التي روّجت لها الفلسفة الحديثة، وفي كلّ ما يصنّف تحت مظلة السرديات الكبرى، حتّى وإن كانت سرديات تنتمي إلى دوائر آسيويّة أو أفريقيّة لا تکرّر أخطاء

[1] - p.246.

التمركز الغربيّ العرقيّ أو الرأسماليّة الوحشيّة أو نموذج الإمبراطوريّة الاستعماريّة.

وفي هذا السياق، تتهم الدراسات ما بعد الكولونياليّة من عدّة جهات بأنّ تبنيها المنطق النظريّ المستعار من الطقوس ثالث ما بعد البنيويّة، وما بعد الحداثة وما بعد الحداثيّة يجعلها حتمًا متواطئة مع الأساس المفهوميّ والفكريّ للرأسماليّة والعولمة الجائرتين، وبذلك تساهم هذه الدراسات في تقدير هذه الجهات بوعي أو بدون وعي في طمس خصوصيّات وفرادات أساليب الإنتاج وعلاقات الإنتاج التي تميّز بها بلداننا تاريخيًا قبل تعرّضها للاحتلال وللتدمير الثقافيّ، وإحلال النموذج الرأسماليّ الكولونياليّ محلّ نموذجها الأفريقيّ الآسيويّ للإنتاج. ويحاجج النقاد الراديكاليّون أنّ الحمولة النظرية التي تستعيرها الدراسات ما بعد الكولونياليّة من الثالث المذكور لن تحرّر الدول الأطراف (بتعبير سمير أمين، وأغلبها من البلدان المستعمرة سابقًا) من تبعيتها للمراكز الرأسماليّة الغربيّة.

وفي هذا الخصوص بالذات، نستدعي أستاذ جامعة لندن الناقد بارت مور- جيلبرت الذي جزم في كتابه (النظرية ما بعد الكولونياليّة: السياق، الممارسة والسياسات - ١٩٩٧م) بشكل أنّ النظرية ما بعد الكولونياليّة وممارستها تدين بالكثير لتيار ما بعد البنيويّ الفرنسيّ. يقول بارت مور جيلبرت: «يعرّف نصّ النظرية ما بعد الكولونياليّة كمتن قد شكّل بالدرجة الأولى، أو بدرجة معتبرة، بواسطة الانتماءات المنهجية إلى النظرية الفرنسيّة، العليا، - وبخاصّة جاك دريدا وجاك لاكان وميشال فوكو. وفي الممارسة، فهذا يعني عمل إدوارد سعيد، وغياتري سبيفاك وهومي بابا»^[1].

ويعني هذا، في تقدير مور جيلبرت، أنّ إدوارد سعيد الذي يعتبر من طرف الدارسين ومؤرّخي الأفكار المدشن التاريخيّ للخطاب الكولونياليّ مركّبًا ومطبّقًا لامعًا للمنظومة الفكرية النظرية التي طورها ميشال فوكو في مؤلّفاته من خلال بناء مفاهيم «التكوين الخطابي»: و«البنيات الخطابية» التي هي أحجار الزاوية للخطاب، و«الإبستيم» باعتباره «مجموعة بنيات خطابية تفكّر من خلالها الثقافة في نفسها وتنشئ أفكارًا جديدة. إنّها أشبه بالأدوات المستعملة في التفكير بدلًا من رؤية العالم»^[2].

بالإضافة إلى ما تقدّم، فإنّ النقد الغربيّ يحتفل بمنجزات مجموعة «دراسات التابع» في الهند وجنوب آسيا، ولكنه يحاجج، في الوقت نفسه، أنّ الأسس النظرية لدراسات التابع مشتقة في البداية

[1] - More - Gilbert, B.J. (1997) Post-Colonial : Theory, Context, Practice, Politics, London : Verso

[2]-Millis Sara, Discourse, Routledge, London and New York, 1997, p.145.

من أفكار المدرسة التاريخية البريطانية الماركسيّة التي رفعت شعار «كتابة التاريخ من الأسفل» ومن روادها إريك هوبسباون، وإدوارد طومسون وغيرهما، ومن ثمّ من فكر غرامشي، وبخاصّة من توظيف مصطلحيه الأثيرين «التابع» The Subaltern، والهيمنة Hegemony: ومن استخدامات وتطوير فكري الخطاب وأشكال القوّة لميشال فوكو في أعمال مجموعة دراسات التابع.

وفي الحقيقة، فإنّ إدوارد سعيد نفسه قد اعتبر أفراد هذه المجموعة تلامذة لماركس ومتأثرين بالماركسيّة الغربيّة، ويرى أنّ دراسات التابع من حيث البنية النظرية والمنهجية هجين مشكّل من التيارات والخيوط الأوروبيّة والغربيّة والآسيويّة والكاريبية، والأميريكية اللاتينية والأفريقية.^[1]

الخاتمة: في البحث عن البديل النظريّ

إنّ هذا النقد يعني أنّ وضع الدراسات ما بعد الكولونيالية وجهازها النظريّ إشكاليّ ويحتاج إلى التغيير جذريّاً، وهل هناك بديل في الأفق يمكن أن يساهم في إخراج هذه الدراسات من مأزق التبعية للنظريّات المذكورة آنفاً؟

وفي الحقيقة، ثمة إمكانيّات تسمح بابتكار الخصوصيّة النظرية للدراسات الكولونيالية / ما بعد الكولونيالية وتطويرها؛ وذلك بتفعيل المركب المتكوّن من «نظرية فكّ الارتباط» التي اقترح سميير أمين بعض عناصرها وبروتوكولاتها في كتابه «فكّ الارتباط: نحو عالم متعدّد المراكز / Towards Delinking polycentric World: a - 1990»، ونحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوروبيّ والتمرکز الأوروبيّ المعكوس، والمنجزات الفكرية النقدية العربية الأخرى التي انخرطت ولا تزال في تفكيك أنساق الكولونيالية والتمرکز الغربيّ، وعلاقات السيطرة حيناً والهيمنة حيناً آخر بعد استقلال معظم بلداننا ظاهريّاً.

لا يعني البحث عن خصوصيّة نظرية نبذ مكاسب النظريّات النقدية الغربية التي تنتقد ميتافزيقا التمرکز الغربيّ وفي مقدّمها المقاربات التي تفكّك أوجه التحامل والقصور في كتابة «الرجل الأبيض» لتاريخ الاستعمار وللتداعيات الراهنة لهذه الكتابة المنحازة. وهناك ضرورة الانفتاح على خصوصيّة التطوّرات النظرية التي تشكّل في بلدان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ومنطقة الكاريبي مثل التطوّرات الواعدة لدى مجموعة «دراسات التابع» في الهند، ومشروع نزع الاستعمار عن الجماليّات في أميركا اللاتينية؛ وذلك لدعم الآليات التي تقاوم وتنزع والاستعمار الخارجيّ exo-

[1] - Selected Subaltern Studies, Edward W.Said,s foreword, edit, Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, oxford University Press, New York Oxford, 1988, p.X

colonialism والاستعمار الداخلي colonialism- Endo من مجتمعاتنا.

في العقود الماضية، بلورت في كتابي / أطروحتي باللغة الإنجليزية التي ناقشتها بجامعة لندن الشرقية في عام ١٩٩٤ م باللغة الإنجليزية، وعنوانها: «تأثير نزع الاستعماريّ الجزائريّ في تشكيل الفكر ما بعد البنيويّ وما بعد الحداثيّ الفرنسيّ والنظريّة ما بعد الكولونياليّة» وقام بترجمتها إلى اللغة العربيّة الشاعر والمترجم السوريّ فادي أبو ديب وصدرت في عام ٢٠١٨ م تحت عنوان «من أين جاءت ما بعد البنيويّة ومقاربات أخرى». في هذا الكتاب، أكّدت على ضرورة تغيير توجّه النظريّة النقديّة الكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة على نحو يمكنها من تحرير نفسها من عطالة الاكتفاء فقط بالنزعة الأحاديّة التي كرّسها إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» والثقافة والإمبرياليّة وفي عدد من كتبه الأخرى؛ والتي تتمثّل في مسألتين، وهما: الاستغراق في السجال الانتقائيّ حول تمثّلات الاستشراق الأوروبيّ الغربيّ للشرق بشكل عامّ وللشرق الأوسط بشكل خاصّ أولاً، والدوران النمطيّ في تحليل أبنية الخطاب الاستشراقيّ؛ باعتبارها تحمل مضموناً استعماريّاً ثانياً.

ولتجاوز هذه النمطيّة المتحدقة، اقترحت إضافة بعد التركيز على المثاقفة الحضاريّة بين الغرب والشرق، وعلى ما دعوته وأشدّد عليه الآن بـ «التأثير المعاكس» الذي مارسه مقاومات مجتمعاتنا وحضاراتها وحركاتها التحرّريّة، فضلاً عن التأثيرات الثقافيّة الناتجة عن تغير الخريطة الإثنيّة والثقافيّة في بلدان أوروبا / الغرب المستعمرة سابقاً مع إبراز تفاعل جالياتنا المهاجرة مع المجتمعات الأوروبيّة والغربيّة التي صارت تقيم فيها شرط أن لا يهمل هذا نقد مركّب ميراث الكولونياليّة وخطاباتها السياسيّة والثقافيّة والفنيّة.

في هذا البحث، قمت بقلب النزعة التقليديّة النمطيّة التي طبعت ولا تزال تطبع الدراسات الكولونياليّة وما بعد الكولونياليّة سواء أكان في الغرب أم في دول العالم الثالث، وخاصّة في البلدان الكاريبيّة والآسيويّة والأميريكيّة اللاتينيّة ولحدّ ما الأفريقيّة السوداء المستعمرة سابقاً، وفي فضاءات تلك التي لا تزال تصنّف ضمن خانة جيوب الاستغلال ما بعد الكولونياليّ في مرحلة الاستقلال الوطنيّ الشكليّ.

أقصد هنا بقلب نزعة التركيز الكامل، لحدّ الغرق في المازوخيّة، على التأثير الأوروبيّ الاستعماريّ/ما بعد الاستعماريّ على هويّات بلداننا وهذه البلدان الأخرى المذكورة آنفاً وثقافات وأشكال التعبير النظريّ والفكريّ في النسيج العامّ لمجتمعاتها. ومن أجل تجاوز هذه النزعة التي تكرّس المنظور الواحد فضلاً عن الدونيّة، فقد قمت بحركة السبر النقديّ لإبراز تأثير الفضاءات

المستعمرة سابقاً (بفتح الميم) على تشكيل سرديات ونظريات بعض أنماط الفكر الفلسفي في الدول الأوروبية المعاصرة. ولا شك في أنّ هذا التأثير ليس ذا بعد واحد، بل هو متعدّد حيث لا يقتصر على تشكيل الأفكار إنّما نجده يمتدّ إلى جميع نواحي الحياة في المجتمعات الأوروبية الكولونيالية التي عرفت ظاهرة الاستعمار التقليدي، ولكن المكان لا يتسع هنا لفحص كلّ هذه النواحي جميعاً.

ينبغي التذكير أنّي شرعت في كتابة مواد كتاب «من أين جاءت ما بعد البنيوية ومقاربات أخرى» في عام ١٩٩٢م واکتمل إنجازها في عام ١٩٩٤م. عملياً فقد كان هذا العمل جزءاً من نشاطي الأكاديمي أثناء انخراطي في الدراسات العليا بجامعة شرق لندن. وأكرّر مرّة أخرى مبرزاً أنّه في تلك اللحظات من التاريخ الفكري في الفضاء الغربي كان تركيز الأغلبية الواسعة من الدارسين والمنظرين الغربيين، المتخصّصين في حقل الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، على تأثير علاقات القوة للمراكز الأوروبية/الغربية وهيمنتها على المجتمعات المستعمرة وما بعد المستعمرة في العالم الثالث.

في هذا السياق، لاحظت أنّ هذا التوجّه المحدود، الذي مورس ولا يزال يُمارس إلى يومنا هذا من طرف رواد الخطاب الكولونيالي والدراسات ما بعد الكولونيالية أمثال إدوارد سعيد وهومي بابا وغياتري سبيفاك وغيرهم، هو جزء عضويّ من العود الأبدي للتمركز الأكاديمي ذي البعد الواحد، ولقد رسم هذا تهميش التأثير المعاكس للمقاومات التحررية التي أثّرت في الفكر الغربي نفسه وساهمت بذلك في إغنائه بمنظورات مضادة للكولونيالية بكافة أشكالها في الزمان والمكان، ومثال ذلك تأثير حركة التحرر الوطني الجزائري في تشكيل جزء مهمّ من المعمار النظري والتوجّه لما بعد البنيوية الفرنسية غير اليمينية والتي لعبت لاحقاً دوراً تكوينياً في بناء النظرية ما بعد الكولونيالية كما بينّ الناقد البريطاني روبرت يونغ في كتابه «أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب»، حيث قال: إذا كان ما يدعى البنيوية ثمرة للحظة تاريخية واحدة، فإنّ تلك اللحظة هي إذن ربّما ليست ماي ١٩٦٨م، وإنّما هي بالأحرى الحرب التحريرية الجزائرية - لا شك في أنّها هي العرض والإنتاج. وفي هذا الخصوص فإنّه مهمّ أنّ سارتر، ألتوسير، دريدا، وليوطار، من بين آخرين كانوا قد ولدوا في الجزائر أو كانوا منخرطين شخصياً في أحداث الحرب»^[1]. وينبغي الإشارة إلى أنّ تأثير هذه الحركة التحررية قد طالت مواقف معظم المفكرين والفلاسفة الفرنسيين وكتاباتهم منهم ما بعد

[1] - Robert J.C.Young, White Mythologies, Writing History and the West, Routledge, London And New York, 1990, P.32.

البنويين وما بعد الحداثيين الفرنسيين المعاصرين، أمثال: جاك لاكان، وهيلين سيكسو، وورولان بارط، وميرلو بونتي، وميشال فوكو الذي اعترف في حواراته مع الإعلامي والمثقف الإيطالي داسيو طرومبادوري «أنه مع الحرب مع الجزائر انتهت مرحلة طويلة في فرنسا كان اليسار يعتقد خلالها قليلاً وبسذاجة أنّ النضالات العادلة والقضايا العادلة للحزب الشيوعي كانت واحدة».^[1]

في كتابي المذكور آنفاً، أكدت على ضرورة دراسة دور المقاومات الثقافية والسياسية والاجتماعية وإبرازها داخل المجتمعات الأوروبية / الغربية، وكذلك تأثير البلدان المستعمرة سابقاً، وكذلك أشكال المقاومة التي فجرت هذه البلدان في مرحلة ما بعد الاستعمار التقليدي على بناء أفكار ونظريات المفكرين المتمين من حيث الولادة إلى المراكز الاستعمارية السابقة، مع الاهتمام أيضاً وأساساً بتأثير حركة التحرر الوطني الجزائري وتبعات مرحلة المحاولات المبذولة لفك الارتباط بالأثر الاستعماري الفرنسي بقليل من النجاح وبكثير من تعميق التبعية له».

[1] -Michel Foucault, Remarks on Marx, Conversation with Duccio Trombadori, Trans, R. James Goldstein and James Cascaito, Semiotext (E), 1981, PP.110 -111.

المصادر باللغة العربية

١. إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى ١٩٩٦ م.
٢. كتابي، من أين جاءت ما بعد البنيوية ومقاربات أخرى، ترجمة عن الإنجليزية: فادي أبو ديب، دار فضاءات للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠١٨ م.

المصادر باللغة الأجنبية

1. ARIF Dirlik, The Postcolonial Aura Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, in Contemporary Postcolonial Theory , A Reader, Edit Padmini Mongia, Arnold, London .New York . Sydney, Auckland, 1997.
2. Anne McClintock, The Myth of Progress Pitfalls of the term Post-Colonialism, in social text , 311992 ,32/
3. More - Gilbert, B.J. (1997) Post-Colonial : Theory, Context, Practice, Politics, London : Verso
4. Robert J.C.Young, White Mythologies, Writing History and the West, Routledge, London And New York, 1990.
5. Selected Subaltern Studies, Edward W.Said,s foreword, edit, Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, oxford University Press, New York Oxford, 1988, p.X
6. Stuart Hall, When Was The Post-Colonial? Thinking At the Limit; In The Post-Colonial Question Cmmon skies Divided Horizons, Edit; Lain Chambers and Linda Curti, Routledge, London and New York, 1996.

7. Ella shohat, notes on post-colonial, in contemporary postcolonial theory : Areader, Edit by Padmini Mongia, Arnold publisher, London.New York . Sydney .Aukland, 1997 .
8. Michel Foucault, Remarks on Marx, Conversation with Duccio Trombadori, Trans, R. James Goldstein and James Cascaito, Semiotext (E), 1981.
9. Millis Sara, Discourse, Routledge, London and New York, 1997.

صورة فرنسا الكولونيالية

قراءة في أطروحات الرحالة الجزائري حمدان خوجة

عبد القادر بوعرفة [*]

تنظر هذه الدراسة في آليات السلوك الاستعماري الفرنسي حيال المجتمع الجزائري على مدى عقود طويلة من الاحتلال المباشر. وقد ركّز الباحث على الرحالة الجزائري حمدان بن خوجة الجزائري من أجل أن يستظهر الأنماط المتعددة لسلوكات المستعمر الفرنسي خلال القرن التاسع عشر.

«المحرر»

ظهر أدب الرحلات منذ القدم، إذ يُعتبر من أجمل أنواع الآداب وأطرفها وأصعبها، فهو جميل من حيث الصور التي ينقلها عن الأماكن والجغرافيا، وعن البشر وأنواعهم، وطريف لأنه ينقل لنا العجائب والغرائب التي يُصادفها الرحالة في طريقهم، وصعب لأنه يُجهد الجسد والنفس، وتكتنفه صعاب ومخاطر الطريق، حيث إن كثيراً من الرحالة لقوا حتفهم أثناء رحلاتهم، وعليه فهو أدب نادر نظراً لصعوبة الرحلة ذاتها.

ويُمثل أدب الرحالة المرأة العاكسة لصور الآخر الذي كنّا نجهله أو نعرفه معرفة سطحية وساذجة، فابن بطوطة في رحلته الشهيرة أمار اللثام عن كثير من الحقائق المزيفة عن أهل الهند وما جاورهم من الأمم، والأمر ذاته قام به الرحالة العربي أحمد بن فضلان حين زار البلدان الإسكندنافية، والتي

*- بروفيسور بجامعة وهران، الجزائر، مدير مختبر الأبعاد القيمة. له مجموعة من المؤلفات أشهرها: الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي (الجزائر)، الحضارة ومكر التاريخ (الجزائر)، المدينة والسياسة (مصر)، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل (لبنان)، موسوعة الفرق والمذاهب والنحل (لبنان)، التجربة الجمالية في الفن الإسلامي (ألمانيا)، Paris Malek Bennabi،

كانت مجهولة وغير معروفة لدى المسلمين، وتعتبر تلك الرحلة من أروع الرحلات التي عكست لنا الوجه الحقيقي لسكان المناطق الباردة كروسيا والنرويج، كما انطبعت صورة ابن فضلان المسلم في ذهن الفياكينج من خلال ما علمهم من أدوات المدنية الإسلامية، خاصة الصابون والقداحة النارية.

ومن هذا المنطلق، سنحاول من خلال كتاب «المرأة» لحمدان خوجة أن نناقش إشكالية صراع النماذج وتدافعها، فحمدان خوجة حاول قدر الإمكان وضع مقارنة تاريخية بين الفرنسي الغازي الموجود بالجزائر المحتلة وبين الفرنسي المتمدد المتواجد بفرنسا، وهذه المقاربة كانت نتاج رحلته لفرنسا سنة ١٨٣٣م، حيث اكتشف وجهين لفرنسا، فرنسا الاستعمارية وفرنسا الحضارية، فحاول من خلال تلك الصورة أن ينقل رسالة للمجتمع الفرنسي المدني، لينبئهم إلى تلك الصورة المتناقضة عنهم، وقد عبر عن تلك الرغبة في قوله: «هل تتجدد مصائب القرن السادس عشر في القرن التاسع عشر؟ إن كل ما وقع في الجزائر منذ ثلاث سنوات، يفرض علينا واجباً مقدساً يتمثل في التعريف بالوضع الحقيقي لهذا البلد قبل الغزو وبعده، ذلك لألفت انتباه رجال الدولة إلى هذا الجزء من العالم، ولأقدم ما لدي من معلومات وأنورهم حول بعض النقاط التي لا شك أنهم يجهلونها»^[١].

إن إشكالية البحث يمكن أن نضعها في سؤال رئيس وأساس، كيف ارتسمت فرنسا في ذهن حمدان خوجة بعد رحلته الشهيرة؟ وكيف نستثمر تلك المقاربة التاريخية؟ وإلى أي مدى استطاع حمدان خوجة أن يكشف الوجه الحقيقي لفرنسا الاستعمارية؟

تفرض الأسئلة السابقة استخدام منهجين، الأول هو المنهج التحليلي التاريخي، والثاني المنهج النقدي، فالأول يفرضه طابع الرحلة التي تركز على السرد والإخبار، والثاني يفرضه مقام التساؤل والتأمل، ويمليه أيضاً مقام الشك لا التشكيك، وذلك كله من أجل الرغبة في الاقتراب من بؤر الحقيقة والالتزام النسبي بالموضوعية والحيادية.

أقدم رحلة بشرية موثقة هي رحلة المؤرخ هيرودوت **Hero Dotus** (حوالي ٤٨٤ ق.م - ٤٢٥ ق.م)، الذي زار مصر وقبرص وفينيقيا وأشور وإيران، ودون كل ما شاهده وصادفه في كتابه الموسوم «تاريخ هيرودوت».

والرحلة الثانية للرحالة الإغريقي ميغس تهنيز **Mégès Téhenéz**، الموسوم «سفرية الهند»

[١]- خوجة، حمدان، المرأة، تعريب: محمد العربي الزبير، منشورات ANEP، الجزائر، ٢٠٠٥، ص: ٧.

يُصوّر فيه ما شاهده أثناء طريقه إلى الهند سنة ٣٣٠ قبل ميلاد المسيح ﷺ.

كما يذكر بعض المؤرّخين بأنّ كثيراً من الأنبياء قاموا برحلات عظيمة صورها القرآن الكريم في مقاطع بسيطة منها، رحلة: نوح، إبراهيم، وموسى، وعيسى، وآخرها رحلات محمّد عليه الصلاة والسلام، سواء أكان ذلك قبل النبوة أم بعدها.

اشتهر المسلمون بأدب الرحلة، وقد تفتّنوا في ذلك تفتّناً لم نجده عند غيرهم، ومن باب تعميم الفائدة سأعرض أهمّ الرحالة المسلمين إلى خارج العالم الإسلاميّ في الجدول الآتي وفق ترتيب كرونولوجي:

اسم الرحلة	مؤلفها	موضوعها الرئيس
رحلة السيرافيّ	أبو زيد السيرافيّ	رحلة سليمان التاجر إلى الصين والهند
رحلة بن فضلان	أحمد بن فضلان	وصف بلاد الروس، الفايكينغ
رحلة البيرونيّ	البيرونيّ	تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة
نزهة المشتاق في اختراق الآفاق	محمد الإدريسيّ	وصف العالم، بناءً على طلب الملك روجر الثاني
معجم البلدان	ياقوت الحمويّ	ذكر الأماكن والأقاليم الإسلامية وذكر أمم الجوار
رحلة ابن بطوطة	ابن بطوطة المغربيّ	وصف أمم الجوار من الهند وغيرها
الاجتهاد في المهادة والجهاد	أحمد بن المهدي الغزال	وصف إسبانيا والأندلس

وصف بلاد الإسبان، مالطة ونابولي	ابن عثمان المكناسي	الإكسير في فكاك الأسير
وصف جزيرة مالطة	أحمد فارس الشدياق	الواسطة في أحوال مالطة
وصف جميع الأقطار والأمصار التي زارها شرقاً وغرباً	محمد بيرم التونسي	صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار
وصف رحلته لكل من ألمانيا وسويسرا	حسن أفندي توفيق	رسائل البشرى في السياحة بألمانيا وسويسرا
وصف رحلته إلى أوروبا	محمد شريف	رحلة محمد شريف إلى (أوربة)
ذكر رحلته إلى باريز وما جرى له أثناء البعثة العلمية	رفاعة رافع الطهطاوي	تخليص الإبريز في تلخيص باريز
ذكر باريس وأحوالها	توفيق الحكيم	زهرة العمر

ثانياً - تعريف بحمدان بن عثمان خوجة

هو حمدان بن عثمان خوجة من أصل تركي، وُلد بالجزائر العاصمة من أم جزائرية سنة (١١٨٩ - ١٢٥٥هـ / نحو ١٧٧٥ - ١٨٤٠م)، درس بها وتلقى علومه الأولى على يد أبيه، خاصة القانون، ذلك أنّ والده عثمان كان فقيهاً وإدارياً، شغل منصب الأمين العام لإيالة الجزائر، كما كان محاسباً ومشرفاً على السجلات التي تخص أسماء ورتب ورواتب أفراد الجيش الإنكشاري.

أرسله والده لإسطنبول من أجل الدراسة والتعلم بمدارسها سنة ١٧٨٤م، وكان عمره آنذاك إحدى عشرة سنة، وقد تركت في نفسه آثاراً إيجابية، حيث تحصّل على قدر مهم من العلوم والمعارف، وصقلته الرحلة فألهمته إلهاماً، وغرست في نفسه الرغبة في الأسفار للتعرف على

الأمصار والأقطار. قال عنه عادل نويهض: "كاتب سياسي، من رواد الحركة الوطنية الجزائرية. وُلد بمدينة الجزائر. وبها نشأ وتعلّم. درس القانون على أبيه، ثم قام مقامه، بعد وفاته، وأصبح أستاذاً في الحقوق المدنية والقوانين الإسلامية. وفي سنة ١٧٨٤م صحب خاله في زيارة لأهم مدن البلقان والقسطنطينية وغيرها. وفي سنة ١٨٢٠ زار فرنسا وتعلّم اللغة الفرنسية. وبعد الاحتلال الفرنسي للجزائر، وعدم وفاء الفرنسيين بالشروط التي اشترطتها الحكومة التركية عليهم قبل أن تسلّم لهم البلاد، نظّم الجزائريون بزعامة حمدان أول حزب وطني سياسي عرف بلجنة المغاربة أو حزب المقاومة، فقارع حمدان الاستعمار الفرنسي بقلمه ولسانه، فنفاه الفرنسيون من الجزائر، فكان أول عربيّ مسلم يُطرد من وطنه من قبل دولة أجنبية من أجل قضية وطنية"^[١].

حين أكمل دراسته عاد إلى الجزائر، حيث زاول دراسة العلوم الطبية ومارسها، وقد كتب عن العدوى وكيف يمكن التعامل معها من خلال كتابه «اتحاف المنصفين والأدباء في الاحتراس في الوباء».

حين مات والده الخواجة عثمان تولّى مهامه، لكنّه ما لبث أن انجذب نحو التجارة، وخاصةً أنّها تُوفّر له رغبته الدفينة والمتمثلة في السفر والترحال، ولقد فتحت له التجارة بابين، باب الغنى والثراء، حيث أصبح من أغنى تجار الجزائر، وباب السفر والترحال، حيث عرف عدّة بلدان ومدن، وتعلّم فنون السياسة والأعراف الدولية.

إبان الغزو الفرنسي للجزائر سنة ١٨٣٠م، هبّ مدافعاً عن الجزائر، لكن الجزائر سقطت، وسلم الدّاي حسين المدينة للفرنسيين، وهنا انبرى حمدان خوفاً للدّفاع عن الجزائر بأسلوب آخر، إنّه الجهاد بالكتابة.

شهدت الجزائر مقاومة شرسة، خاصةً بالغرب والشرق، الأولى خاضها الأمير عبد القادر بن محيي الدين، والثانية قادها بالشرق الباي أحمد، وحين اشتدّ الخناق على الباي أحمد تولّى حمدان خوجة مهمّة الوساطة بينه وبين الفرنسيين، وكان شاهداً على بنود الاتفاق بين الطرفين.

حين لم يلتزم الفرنسيون بالاتفاق والأعراف، أعدّ تقريراً مفصلاً عن التّجاوزات التي قام بها جنرالات فرنسا، وأرسله إلى الجنرال سولت Jean de Dieu Sault. مما دفع الحكومة الفرنسية لإنشاء اللّجنة الإفريقية في ٠٧ جويلية ١٨٣٣م للبحث عن حقيقة الأوضاع في الجزائر؛ ولكن هذه الأخيرة كانت مجرد حبر على ورق.

[١]- نويهض، عادل، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م، صص: ١٣٦، ١٣٧.

عندما فقد الأمل في الدولة العثمانية وفي قادة الحملة الفرنسية، ورأى كثرة المجازر والمآسي، قرّر السفر إلى باريس سنة ١٨٣٣م، حيث ألف كتابه الشهير «المرأة»، الذي يعرض فيه ما شاهده وما صادفه، وينقل لنا صورة فرنسا من الداخل ويعكسها على أرض الجزائر، وبالفعل كانت رحلته مرآة عكست بوضوح حقيقة فرنسا الاستعمارية.

حينها كتب من باريس في ١٦ أوت ١٨٣٣م رسالة إلى السلطان العثماني محمود الثاني، مناشداً إياه التدخل لإنقاذ الشعب الجزائري: «إنّ المسلمين الذين استشهدوا ودفنوا في هذه التربة سوف يسألونكم يوم الحساب لماذا تخلّيتم عنهم»^[١].

غادر باريس سنة ١٨٣٦م إلى تركيا، استقرّ بها وظلّ هناك مدافعاً عن الجزائر إلى أن وافته المنية سنة ١٨٤٠م.

ثالثاً- كتاب المرأة: المضمون والمقاصد

كتاب «المرأة» ألفه حمدان خوجة بعد رحلته إلى «باريس» سنة ١٨٣٣م، ويبدو أنه ألفه باللغة الفرنسية، والنصّ الأصلي غير موجود لدينا، وقام بترجمته إلى اللغة التركية نجله علي رضا زمن السلطان العثماني عبد الحميد الثاني، ثم نقله إلى العربية المؤرّخ الجزائري محمد العربي الزبيري سنة ٢٠٠٥م.

الكتاب مؤلّف من مقدّمة مقتضبة، ولكنها رائعة جداً، وقسمين، سمّاهما حمدان بالكتابين، حيث اشتمل الكتاب الأول على فصول تُعرّف بالجزائر من حيث تضاريسها وسكانها، والعادات والتقاليد، وحاول أن يركّز على التنوع العرقي والثقافي لسكان الجزائر، والقصد منه تعريف الفرنسيين بشعب يتعرّض للجور والظلم من قبل دولة شعارها الحرية والإخاء والمساواة: « وفيما يخصني ووفاء مني للحكومة الفرنسية ولصالح قضيتها، فإنني قد حاولت أن أعرف بطبائع تلك الأمة الحرة وكذلك الشّعور النبيل الذي تتحلّى به حكومتها التي لن توافق أيّاً من أساليب الجور اللاسياسية والمناهضة للقوانين»^[٢].

الكتاب الثاني، هو أهمّ من الأوّل؛ لأنّه يتعلّق بموضوع بحثنا، ومن جهة أخرى، يُصوّر طبيعة الصّراع بين الغزاة والشّعب الجزائري، والذي قدّمه على النحو الآتي:

[١]- نقلاً: عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي/١٨١٦-١٨٧١م، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢، ص: ١٧٠.

[٢]- حمدان خوجة- المرأة- ص: ١٢٠.

الفصل الأوّل: الحرب وأسبابها

الفصل الثاني: قصّة وصول الجيش إلى سيدي فرج

-اتفاقية بين قائد جنرالات الجيش الفرنسيّ وسمو داي الجزائر

-الفصل الثالث: عن تفاصيل دخول المارشال بورمون إلى الجزائر

-الفصل الرابع: عن الاحتلال العسكريّ

-الفصل الخامس: عن البيانات منذ أن وقع الغزو الفرنسيّ

-الفصل السادس: عن إدارة المارشال بورمون

-الفصل السابع: عن أحداث الترسانة والاحتلال العسكريّ

-الفصل الثامن: عن الاحتلال العسكريّ وسلوك أهمّ ضباط الجيش الفرنسيّ

-الفصل التاسع: عن مصطفى بومزراق، وباي التيطريّ

-الفصل العاشر: تابع لإدارة الجنرال كلوزيل، وحملاته ضدّ المدينة والبليدة نسخة المعاهدات

-الفصل الحادي عشر: عن الأوقاف، والتغييرات التي تعرّضت لها تلك المؤسسات والمحاكم

التي تنظر في شؤونها أثناء ولاية الجنرال كلوزيل

-الفصل الثاني: عشر تفسيرات حول ممتلكات الأوروبيين في الجزائر.

من خلال تفكيك بنية النصّ وتحليله بناءً على موضوع الدّراسة فقط، سنلاحظ أنّ حمدان خوجة

بعد رحلته إلى باريس عمل على تأليف الكتاب لإعطاء صورة واضحة عن الجزائر؛ وما تُعانيه تحت

نير الاستعمار الفرنسيّ، ولفت انتباه الأنتلجنسيا الفرنسيّة لبشاعة صورة فرنسا في الخارج، ويمكن

رصد النقاط الرئيسيّة على النحو الآتي:

١- التحالف اليهودي الفرنسيّ على الجزائر

رصد في الفصل الأوّل أنّ غزو الجزائر تمّ بناءً على مطالبة داي حسن من الحكومة الفرنسيّة

تسديد ديون يهود الجزائر البالغة أكثر من مليونين فرنك فرنسيّ، وقد كان جوزيف يعقوب بكري

(يهوديّ جزائريّ) قد كوّن مع مجموعة من اليهود الجزائريين مؤسّسة يهوديّة تجارية تتعامل مع

الدّول الأوروبيّة، كانت تبيع القمح بالخصوص، وكان من بين اليهود نفتالي بوجناح، وبوشناق.

والغريب في الأمر أنّ ديون فرنسا بالخصوص لم تكن للحكومة الجزائرية بل كانت لليهود، وأراد الدّاي حسين أن يتدخّل من أجل دفع الحكومة الفرنسية تسديد ديونها لليهود، في المقابل كان دافعه الرئيس هو استعادة ديون الحكومة الجزائرية من اليهود بعد أن يتمّ تسديدها لهم من قبل فرنسا وإسبانيا. وقد ذكر أبو القاسم سعد الله بأنّ فرنسا كانت مدينة لليهود الجزائريين. في المقابل كان اليهود مدينين للدولة الجزائرية، حيث قُدّر الدّين سنة ١٧٩٥ بمليونين فرنك فرنسي، أمّا دَيْن اليَهود للحكومة الجزائرية قُدّر بـ ٣٠٠٠٠٠٠ فرنك، وقد عيّن هؤلاء التّجار اليهود يعقوب بكري ممثلاً لهم في مرسيليا ثمّ في باريس^[١].

وتبيّن فيما بعد أنّ يهود الجزائر تواطؤوا مع سياسة فرنسا لاستعمارها، وأنّ يهود الجزائر افتعلوا أزمة الدّيون فقط؛ لأنّ الغرض كان إعطاء فرنسا ذريعة لغزو الجزائر، ويكون اليَهود بذلك تحرّروا من ديون الحكومة الجزائرية التي تفوق ديون فرنسا.

وحين دخل الفرنسيون الجزائر أصبح أغلب اليهود من حاشية الجنرال كلوزيل، وهذا يُفسّر أنّهم سبب غزو الجزائر، وقد قال حمدان خوجة: "كان يحيط بالجنرال كلوزيل عدد كافٍ من اليَهود الذين كانوا يوحون إليه بأخلاقهم الخاصّة، تلك الأخلاق التي وصفها كما ينبغي فاتل وكروتوس. ويقول تاسيت في حديثه عنهم: إنّ اليهود، بسبب تعصّبهم، يحملون حقداً شديداً للأُمم الأخرى. وكان المرؤوسون، كذلك محاطون بأناس من نفس الجنس يسيرونهم حسب أهوائهم"^[٢].

لقد دأب اليهود على التقرّب من السّاسة دون ولاء يذكر، ولا صداقة تُرجى، فكان همهم المال والمصالح، وأنّ لهم قدرة على التّغلغل لا يُجاريهم فيها أحد، ويذكر خوجة ذلك زمن حكم الدّاي: "كانوا يحظون بجميع منافع ذلك الاحتكار، في حين أنّ تلك التّجارة كانت تمنع علينا ولا نستطيع التمتعّ بما ينتج عنها من منافع، لأنّنا لا نستطيع الشّراء بنفس الأسعار التي يشترون بها هم"^[٣].

٢- صورة فرنسا الاستعمارية في المرأة الجزائرية

يُبيّن حمدان خوجة من خلال «المرأة» ثلاث أوجه لفرنسا:

أ_ الوجه الديبلوماسي: يتجسّد من خلال أعمال قنصل فرنسا الدائم بالجزائر، وكانت سلوكيات السيّد دوفال محلّ تساؤل من قبل الجزائريين والأتراك، فالسيّد دوفال كان بادئ الأمر يتنافس مع

[١]- أنظر: سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر، ص: ١٦.

[٢]- المرأة، ص: ٢٤٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص: ١٦٠.

القنصل البريطانيّ من أجل اكتساب الحظوة لدى الدّاي حسين، مما دفع بالدّاي إلى تقسيم أيام الاستقبال بينهما بالعدل، ولكن بعدما بلغت مسألة الديون مبلغها بدأ يتصرّف تصرفات هوجاء ورعناء، وقد أفضى هذا السلوك إلى استهجانه من قبل حمدان خوجة، فهو تعلّم أنّ الأعراف الدّوليّة تقرّ بضرورة احترام البلد المضيف، بيد أنّ السيّد دوفال تجاوز حدّ اللّباقة واللياقة: «وبعد الحفل سأل الباشا القنصل، لماذا لم تجبه حكومته عن برقيّاته العديدة الخاصّة بمطالب البكري، فكان جواب السيّد دوفال في منتهى الوقاحة، إذ جاء كالآتي: «إنّ حكومتي لا تتنازل لإجابة رجل مثلكم».

تستطيع لصالح السيّد دوفال أن تقول بأنّ إجابته هذه كانت بسبب جهله للغة، لأنّ الفرنسيّ الأصلي لا يتلفّظ بكلام بذيء مع إنسان عاديّ، ناهيك إذا كان ذلك الإنسان رئيس إيالة. وما لا شك فيه أن الداي كان يمكن أن يعذر السيّد دوفال لو وقع بمناسبة أخرى، ولكن هذه الكلمات، وأمام ديوانه، قد مسّت كرامته إلى درجة أنّه لم يتمالك نفسه من الغضب وضربه بالمروحة ضربة واحدة»^[١].

ولم يكن غزو الجزائر بناءً على حادثة المروحة الشهيرة كما يردّه أغلب المؤرّخين، بل كان قد أُعدّ مسبقاً منذ بداية القرن التاسع عشر.

ب- الوجه العسكريّ: حين دخل الفرنسيّون الجزائر، قام الجنود بأبشع الأعمال الوحشيّة في حقّ الجزائريّين، ولم يحترم قادة الجيش الفرنسيّ المواثيق والعهود التي أبرمت مع ساسة الجزائر وقادتها، يصوّر حمدان ذلك الوجه القبيح لفرنسا في قوله: «وعندما قام الجنود الفرنسيّون بأعمال وحشيّة في هذه المدينة وأحدثوا مجزرة رهيبة، لم ينج فيها رجال ولا نساء ولا أطفال. هناك من يذكر أنّه تمّ تقطيع بعض الرضّع على صدور أمهاتهم. ووقع النهب في كلّ مكان، ولم يستثن حتى الجزائريّون الذين فرّوا إلى هذه المدينة لينجوا من ظلم الحكومة الفرنسيّة، وليجدوا وسائل تمكّنهم من العيش (إنّني أتكلّم هنا بكلّ نزاهة، ولا أروي وقائع الأحداث إلّا كما جرت). وهكذا، فإنّ عدداً كبيراً ممن لم يكونوا يفكّرون في خيانة الفرنسيّين، ولا حتّى في معاداتهم، قد وقع تفتيلهم في هذه الظروف! هل من العدل أن يكون الاحتداد أو الغضب في سبب مثل هذه الأعمال؟»^[٢].

حاول حمدان خوجة أثناء رحلته لباريس أن ينقل بكلّ وضوح ما يقع في الجزائر للأتّلجنسيا الفرنسيّة، لعلّها تتحرّك وتنقذ الشّعب الجزائريّ مما يتعرّض له من مخاطر جسيمة، بيد أنّه اكتشف أنّ فرنسا لا تؤمن بمبادئ ثورتها إلّا على مستوى الكتب والمحاضرات.

[١]- المرأة، نفسه، ص: ١٤٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص: ٢١٦.

ج - الوجه الحضاري

يتمثل هذا الشطر؛ فيما وجدته وعينه بباريس خاصة، وهو هنا لا يختلف عما حدث للطهطاوي بعده بثمانين سنة، فلقد اكتشف حمدان خوجة في فرنسا دولة قويّة، ومنظمة تنظيمًا جيّدًا، قال عن هذه المدينة الراقية: «وفي أثناء رحلتي إلى أوروبا، درست مبادئ الحرّية الأوروبيّة التي تشكّل أساس الحكم التمثيليّ والجمهوريّ، ووجدت أنّ هذه المبادئ كانت تشبه المبادئ الأساسيّة لشريعتنا إذا استثنينا فارقًا بسيطًا في التطبيق، وعليه فكل من يدرك الشريعتين إدراكًا صحيحًا يستطيع الموافقة بينهما، وأعتقد أنّه لن يتمكن من إنكار هذه الحقيقة. وهناك أحد المبادئ الأساسيّة في شريعتنا يقول: (تترتب عن الزمن وحاجات الإنسان ظروف لم تتوقّعها القوانين؛ ولذلك يجب على المشرّع أن يتفهّم الضرورات ويعمل على إيجاد كيفة حكيمة لتطبيق هذه القوانين). لكن من سوء الحظّ أنّ سائر الملوك يجهلون مبادئ هذه القوانين، مما تجعل أوروبا تنتقد تشريع الشرق.

ولو أنّ السادة المتحرّرين كانوا يعرفون مبادئ قوانيننا معرفة جيّدة ويدركون مدى الحرّية التي تتسم بها مؤسّساتنا، لكان من الممكن أن نجد فيهم مساعدين بدلاً من أعداء كما هو الشأن الآن»^[١].

يمثل هذا النصّ وجهًا مخالفًا لما قيل في القرن العشرين من قبل طه حسين، وتوفيق الحكيم، وتوفيق العبدل، فحمدان خوجة يبدي إعجابه بالنظام السياسيّ والقانونيّ الفرنسيّ، ولكن في الوقت نفسه يبيّن أنّه نظام لا يخالف روح الإسلام، وإنّما العيب يعود للساسة المسلمين الذين تخلّوا عن هذا الدين ونظامه إمّا جهلاً أو رغبة في الحكم خارج روح الإسلام.

ثمّ تعرّض لمسألة أكثر أهميّة في مجال الحضارة، وهي أنّ لكلّ عصر متطلّباته وخصائصه الجديدة، وحين ظهور عادة حديثه وجب التخلّي عن القديم والتّليد، والذي أغلبه يمسّ الفروع لا الأصول.

٣ - خطورة المسألة الجزائرية

لم تكن مهمّته أثناء الرحلة اكتشاف فرنسا وحضارتها، بل كان همّه الأوّل هو تبليغ رسالة للفرنسيّين عن خطورة القضية الجزائريّة، وأنّ فرنسا التي قام شعبها بثورة في القرن الثامن عشر من أجل الانعتاق والحرّية لا يمكن أن يرضى بأن يُهين شعب ويسلبه حرّيته: «إنّ مسألة الجزائر مسألة خطيرة لأنّها تخصّ حياة أمة بأجمعها، تتكوّن من عشرة ملايين نسمة، وهي الآن، من سوء الحظّ،

[١]- المرأة، ص: ٩٢.

في نقصان يتزايد من يوم لآخر بسبب الحرب، والبلاد يقودها الظلم والطغيان منذ ثلاث سنوات»^[١]. دخل في سجال مع بعض المثقفين الفرنسيين الذين دافعوا عن فرنسا ومشروعها الاستعماري، محتجاً على عدم عقلانية مشروعهم من خلال الممارسات الفرنسية المتناقضة مع أسس مشروعها الحضاري، وأعطى مثلاً رائعاً عن ذلك التناقض، فباسم الحضارة والتقدم ومبادئ عصر التنوير تم مد يد العون للدول الأوروبية من أجل أن تنهض وتتقدم، عن طريق سلب بلد غير أوروبي: «إنكم تعطون الملايين لليونانيين وللبولونيين!! .. وتنجدون تلك الشعوب بأموال الجزائريين!! إنكم تستغلون هذا البلد المسكين، ومع ذلك، فإن الجزائريين، أيضاً، أناس!! ... ما هي الذنوب التي اقترفوها لتسلط عليهم مثل هذه العقوبات؟! .. وبالتالي، ما هو في هذه الظروف، موقف الحكومة الفرنسية؟. لقد كان من الأفضل أن تحجم الحكومة عن تقديم تلك المساعدات ما دامت تتسبب في شقاء مواطنيها. وكيف يمكن أن نفترض بأنه لم يتفطن أحد لهذه الوقائع؟ لا بكل تأكيد، وأن التاريخ سيسجل كل هذه الأعمال الشريرة!! أيقن أن نعتقد بأن الناس لا يصلحون؟ إن أخطاء القرن السادس عشر، وزلات المستبدين تتكرر في أيامنا هذه لماذا؟. لأن الناس احتفظوا بأهوائهم الذميمة التي ورثوها عن آبائهم، وعلى الرغم من أن الإمبراطوريات أصبحت تحكم بكيفيات مختلفة، فإن النتائج ما تزال واحدة .. فالجريمة المسموح بها تبقى جريمة، وعند الملوك حلّ الضعف محلّ الطغيان.

وهكذا، إذن، إذا كان وكيل الأمة يقوم بأعمال تثير الظنون، وإذا كان سلوكه مشبوه ومطبوع بضعف مخز، فما هي الطريقة التي تقدمه بها ليتمكن المعاصرون من تقويمه؟»^[٢].

إن قضية الجزائر مثلت الهمّ الرئيس لدى حمدان خوجة، ومدّة ثلاث سنوات بفرنسا، وهو يدافع ويناضل من أجل إسماع صوت الحق للفرنسيين، بل دفعه الهمّ الوطني إلى تأليف كتاب المرأة بباريس ليعكس صورة الجزائر في ضمير الفرنسيين، ويعكس صورة الفرنسيين في صفحات التاريخ: «ولئن لم أنشر المجلدين في نفس الوقت [الوقت نفسه]، فلأنني مكسور القلب من جراء الأخبار التي تصلني يومياً من الجزائر والتي تقول بأن الدماء تُراق ودياناً، وأن السخط عام، وأن بلدي يسير نحو الخراب وأترك لقرائي تقولون لي كيف تكون أفكار رجل حساس عندما يرى أن تلك الأعمال تتم باسم نفس فرنسا التي تدافع عن مصالح الشعوب وتحارب الحكم المطلق والتي يوجد

[١]- المرأة، ص: ٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص: ٢٤٤.

من أبنائها أكبر الأساتذة في الأخلاق وفي حقوق الإنسان، وعندما يرى أنّ بلده، فقط، هو الذي يُحرم من منافع تلك المبادئ الخيرية»^[١].

إنّها بالفعل صورة صادمة ومؤلمة، فرنسا التي حاربت الاستبداد والقمع، وعملت على سنّ القوانين والشرائع التي تضمن كرامة الإنسان، وفق شعاراتها الثلاث: حرّية، أخوة، مساواة. تعمل في الضّفة الجنوبيّة على قهر واستعباد شعب أطعمها حين جاءت بقمح أرضه، وأدفاها بصوف غنمه وجلود بهائمها، فردّت له الجميل بالقتل والفتك، فحوّلت تربته الطاهرة إلى أنهار من الدم.

٤- الاختلاف وأصول الحضارة

حاول بعض السّوقّة من الفرنسيّين كما سمّاهم حمدان أن يُشرعنوا الاستعمار من خلال القول إنّ فرنسا استعمرت الجزائر؛ لأنّ الوضع بالجزائر يؤدّي إلى التطاحن بين القبائل الجزائرية، وعليه، فإنّ فرنسا تقدّم خدمة حضارية وإنسانية، ومن جهة أخرى يعترف بعض المثقّفين المرتزقة أنّ الأمم غير الأوروبيّة تختلف عن غيرها اختلافاً جذرياً، وتحوّل ذلك الاختلاف إلى نوع من الاحتقار ووصف المختلف بالدّونية، والنظر إلى الآخر غير الأوروبيّ على أنّه مجرد أهليّ، بمعنى دون إنسان: «ومن سوء الحظّ، فإنّ مثل هذا الاختلاف في العادات والتقاليد هو الذي يكون دائماً في أساس احتقار الأمم بعضها لبعض، وهو أمر ما كان يجب أن يحدث؛ لأنّ الحضارة لا تتمثّل في كيفية الجلوس على مقعد أو على أريكة، أو في اللباس بهذه الطريقة أو بتلك، ذلك أنّ بعض الناس أنيقون، يتردّدون على الصالونات ولكنهم يشكّلون، في بعض الأحيان، خطراً على الأخلاق أو على المجتمع، أمّا البعض الآخر فهم أناس بما في الكلمة من معنى يحتاجون في بعض الأحيان إلى من يصلح أحوالهم. وبكلّ تأكيد، فليست هذه هي الحضارة التي نريد إدخالها إلى إفريقيا. إنّ الشرقيّين يعتبرون الحضارة هي اتّباع الأخلاق الشاملة والعدل إزاء الضعيف والقوي على حدّ سواء، والمساهمة في إسعاد الإنسانية التي تشكّل أسرة كبيرة واحدة. ولكن التغلّب على الأهواء والنزوات، وللقيام بالواجبات، ينبغي أن نستعمل جزءاً من الوقت للتعرفّ حقّ المعرفة على الأسباب التي تجلب للبعض توييحاً من الناس أجمعين وتغطي الآخرين بمدح أبناء وطنهم، وكذلك للتعرفّ على عظمة الأمم وانحطاطها قصد اتباع الخير وتجنّب الشر.

[١]- المرأة، ص: ٢٧٥.

إنَّ المجرِّبين المتعوِّدين على القضايا سيفهمون كما ينبغي هذا الأسلوب الفلسفيّ، فإلى هؤلاء الناس أهدي هذا الكتاب»^[١].

إنَّ هذا النصّ بالذات يُبيِّن بعمق مدى فهم حمدان خوجة لمعنى الحضارة، فالحضارة ليست أن تُعلِّم النَّاس كيف تجلس أو تأكل، أو أن تستبدل آلة بأخرى أكثر حداثة منها كما يعتقد الفرنسيون، بل الحضارة الحقّة تكمن في القيم والأخلاق.

وفي السِّياق نفسه، ينتقل حمدان خوجة إلى تذكير الفرنسيين بمسألة في غاية الأهميّة، وهي أن من أصول الحضارة الإنسانيّة ألاّ يسطو بلد على ثروة بلد آخر، فأصدقاء الإنسانيّة كما يسمّون أنفسهم بفرنسا لا يلتفتون أبداً إلى هذا البلد الإفريقيّ مادامت ثروته تكبّ في صالح بلدهم: «وعندما نقارن ثروة فرنسا بثروة هذا الجزء من إفريقيا، ومواردها المتعدّدة وتأثيرها وعظمتها بموارد وتأثير وعظمة إيالة الجزائر، فإنّ المقارنة حطّ من قيمة تلك الأمة في نظر الإفريقيين، وفي أذهان أصدقاء الإنسانيّة والحضارة الذين يعملون على التوفيق بين الشعوب وتوحيدها، وعلى تدعيم علاقاتها الاجتماعيّة والتجاريّة والسياسيّة»^[٢].

إنَّ الحضارة لا تقتصر على الفرنسيين وغيرهم من الأوروبيين، فكثير من علماء فرنسا وساستها يعتقدون أنّ الشعب الجزائريّ شعب مُتخلف ولا يعلم بما يحصل في الغرب، بيد أنّ حمدان خوجة يُثبت العكس تماماً، فالأخبار التي تبثّها الجرائد الفرنسيّة تصل أخبارها إلى البدو والريف الجزائريّ، ويمثّل هذا السلوك أنّ لكلّ شعب طريقة في تمثّل الحضارة وأصولها: «هناك من يؤكّد بأنّ الحكومة الفرنسيّة قد أمرت بأنّ يعتنق المسلمون الديانة المسيحيّة. ويبدو أنّ (البريد الفرنسيّ) الصادر بتاريخ ٢٠ جوان قد اكتشف السرّ، ومع ذلك لم يصدر أيّ تكذيب في الجرائد الوزاريّة. من الممكن أنّ ثمة من يعتقد، في أوروبا، أنّ الجرائد لا تصل إلى البدو، وأنّ هؤلاء الأخيرين لا علم لهم بالسياسة الأوربيّة، وهذا خطأ لأنّ البدو يعرفون كلّ ما يجري في أوروبا، بينما لا يعرف الأوروبيون ماذا يصنع البدو في أفريقيا، ولكنهم يضحّمون الوقائع. وأنّ معظم البرابر الموزعين في مدن الإيالة وفي مدينة الجزائر خاصّة ما زالوا يحتفظون بعلاقاتهم مع أهاليهم الذين يسكنون الأرياف. وموضوع أحاديثهم بالطبع هو أحداث اليوم. وكلّ ما يجري في مجال السياسة...»^[٣].

[١]- المرأة، ص: ١٠، ١١.

[٢]- المصدر نفسه، ص: ٢٤١، ٢٤٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص: ٢٢٠.

رابعاً - نتائج الدراسة ونقدها

بعدها تمّ عرض بعض ما جاء في متون الرحلة الباريسيّة لحمدان خوجة، يجب القول إنّ كتاب «المرأة» من خلال تحليله وتفصيله، كان مرآة صادقة، عكست بوضوح الصّراع الحضاريّ بين العالم الغربيّ والعالم الإسلاميّ، وأنّ حمدان خوجة حاول قدر الإمكان من خلال رحلته أن يُقدّم صورة حقيقية عن ذلك الصّراع: «إنّ معرفتي لأنحاء هذا البلد ووضعي الاجتماعيّ في مدينة الجزائر قد مكّني من تقديم صورة صادقة، كما أنّي اعتمدت في ذلك على معرفتي لأحوال الإنسانيّة بصفة عامّة»^[١].

وعليه يمكننا تقديم أهمّ الاستنتاجات الآتية:

١ - كتاب المرأة وجدل الأنا والآخر

أنّ كتاب «المرأة» مثله كباقي كتب الرّحالة العرب والمسلمين، عالج موضوعاً رئيساً تمثّل في جدليّة الأنا والآخر، فلا فرق بين حمدان خوجة وغيره من الرّحالة كالتطهطاويّ وحسن توفيق العدل، وتوفيق الحكيم... وقد عبّر عن هذه الاتفاق مقدّم كتاب «رسائل البشري» السيّد عصام حمزة: تكشف يوميات الكاتب المصريّ حسن توفيق العدل المدوّنة في كتاب عن رحلته لألمانيا في القرن التاسع عشر عن نزاع فكريّ ونفسيّ تجلّى في ثنائيّة الصّراع بين الأنا والآخر.. بين تقدّم الآخر الأوروبيّ وتخلّف الأنا العربيّ، وهي ثنائيّة حكمت جيل العدل بأسره والأجيال اللاحقة إلى اليوم. وفي كتابه «رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا... رحلة عربيّ من برلين إلى برلين» الذي أصدرته دار السويديّ الثقافيّة الإماراتيّة في إطار مشروع ارتياد الآفاق الذي يعنى بأدب رحلات العرب إلى دول العالم خلال العشرة قرون الماضية يكشف الكاتب المصريّ عن انطباعاته ومقارناته عن إيمان بالعلم والتقدّم والحرّيّة وعن تقدير للاختلاف الثقافيّ والحضاريّ بين الأمم والثقافات»^[٢].

إنّ جلّ كتب الرحلة والتي كانت وجهتها أوروبا بالخصوص، تركّز على الصّراع الموجود بين الشرق والغرب، إنّه صراع ممتدّ منذ القدم، صراع نجد جذوره تعود إلى عهد الإسكندر المقدونيّ حين غزا الشرق، وإلى هنيبال القرطاجيّ حين غزا روما عبر إسبانيا وجبال البرنس، وتعمّق بعدها بفعل الفتوحات الإسلاميّة والحروب الصليبيّة فيما بعد، بيد أنّ صورة الآخر لم تكن تمثّل معضلة في نفوس الرّحالة في زمن الحضارة الإسلاميّة الراقية، لشعورهم بالتفوّق والتميّز كما يعكسه سلوك أحمد بن فضلان. بيد أنّ الآخر صار يُمثّل في نفوس المسلمين مشكلة تاريخيّة حين انعكس الوضع

[١]- المرأة، ص: ٨.

[٢]- نقلاً: حسن أفندي توفيق، رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا، مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، مصر، ٢٠٠٨، ص: مقدّمة الكتاب (غير مرقّمة).

والواقع، وصار الغربيّ يمتلك الحضارة والقوّة، هنا ظهرت بالفعل مشكلة الأنا والآخر في الفكر العربيّ بقوّة، نلاحظها من خلال توفيق الحكيم حين عبّر عن تلك الجدليّة بنوع من الأسي، فلقد كتب إلى صديقة السيد أندريه رسالة يبيّن له الصراع الداخليّ الذي ينتابه بين أصله الشرقيّ الذي يدفّعه نحو النزعة التقليديّة وبين تواجد الغرب الذي يدفعه نحو الحداثة: «لست أدري: أمن سوء حظّي أو من حسنه، أني أعيش الآن في أوروبا، وسط هذا الاضطراب الفكريّ، الذي لم يسبق له مثيل؛ فهذه الحرب الكبرى قد جاءت في الفنون والآداب بهذه الثورة، التي يسمونها (المودرنزم)؛ فكان لزاماً عليّ أن أتأثر بها، ولكنني -في الوقت ذاته- شرقيّ جاء ليرى ثقافة الغرب من أصولها، فأنا موزع الآن كما ترى بين (الكلاسيك) و(المودرن) لا أستطيع أن أقول مع الثائرين؛ فليسقط (القديم)، لأنّ هذا القديم أيضاً جديد عليّ .. فأنا مع أولئك وهؤلاء»^[١].

إنّ التأثير والتأثر سنّة كونيّة، ليس لها مكان مُحدّد، ولا زمان مُعيّن، بل هي تخضع للتداول والتناوب، فلقد تأثر الغرب بالحضارة العربيّة والإسلاميّة عبر إيطاليا وإسبانيا وتركيا، بعدها تأثر العرب بالحضارة الغربيّة، وهو يخضع لعامل التّدافع والتّدوال، يقول د. عميراي أحميده: «مثلما تأثر الجزائريّون بمعالم النهضة الأدبيّة الفنّيّة الأوروبيّة بظهور جامعات كتلك التي أنشئت في إيطاليا وفرنسا ابتداء من القرن الثالث عشر لدراسة الفلسفة والطب والقانون وسائر العلوم الأخرى، احتكّ المغاربة بوجه عام والجزائريّون بوجه خاصّ بالأوروبيّين عن طريق التجارة، خاصّة بعد أن رفع عنهم وعن الكورسكيّين الحظر الذي فرضته عليهم الغرفة التجاريّة المارسييّة. ولما جاء نابليون بونابرت سمح للكورسكيّين - بحكم أنّه كورسيكيّ - بممارسة التجارة بحريّة، فكان من بينهم المغاربة. جرى هذا، علاوة على الصلة التي كانت تربط سكان الغرب الجزائريّ بما ظهر من معالم حضاريّة في إسبانيا وسكان الشرق الجزائريّ بالمدن الإيطاليّة وفرنسا»^[٢].

ونلاحظ أنّ حمدان خوجة تأثر بالغرب، وخاصّة من خلال طرق التنظيم والتسيير، والنظريّات السياسيّة، ووفرة التشريعات القانونيّة، وقارنها بفساد الحكم في العالم الإسلاميّ، وغياب الاجتهاد، والابتعاد عن روح الإسلام والتمسك بفروعه وأشلائه.

٢- حدود الانبهار بالغرب

ونستنج أيضاً أنّ الانبهار بالغرب عند الرحالة العرب والمسلمين كان بدرجات مختلفة، فحمدان خوجة أبدى انبهاراً بتقدّم فرنسا من حيث العمارة والصناعات، وأيضاً من حيث التعليم والصحافة،

[١]- توفيق الحكيم، زهرة العمر، مكتبة الأسرة، القاهرة، سنة ١٩٩٨، ص: ٣٨.

[٢]- عميراي أحميده (حمدان بن عثمان خوجة وأفكاره الإصلاحية) انظر:

لكنّه أيضًا أبدى امتعاضه من السلوك وقواعد التّعامل، فهو يرى أنّ المَدَنِيَّة الغربيَّة تحمل وجهين: وجهًا برّاقًا يكمن في العلم والصناعة والعمارة، ووجهًا بشعًا يكمن في فلسفة الاستعلاء والاحتقار.

والأمر ذاته نسجّله عند رفاة الطهطاويّ، فهو ليس كما يسوّقه العلمانيّون العرب على أنّه انبهر انبهارًا كليًّا بالمَدَنِيَّة الفرنسيَّة، بل نجده يُحدد مواطن الانبهار والتي هي ذاتها التي حدّدها حمدان خوجة قبله، يذكر الطهطاويّ فضلهم فيقول: «ولا ينكر منصف أنّ بلاد الإفرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكميَّة وأعلاها في التبحر في ذلك، بلاد الإنكليز، والفرنسيّس، والنمسا، فإنّ حكماها فاقوا الحكماء المتقدّمين، كأرسطاطاليس، وأفلاطون، وبقراط، وأمثالهم، وأتقنوا الرياضيات، والطبيعيّات، والإلهيات، وما وراء الطبيعيّات أشدّ إتقان، وفلسفتهم أخلص من فلسفة المتقدّمين؛ لما أنّهم يقيمون الأدلّة على وجود الله تعالى، وبقاء الأرواح، والثواب والعقاب.

فأعظم مدائن الإفرنج مدينة «لوندرة»، وهي كرسيّ الإنكليز، ثم «باريز»، وهي قاعدة ملك فرنسا، و«باريز» تفضل على «لوندرة» بصحّة هوائها، كما قيل، وطبيعة القطر والأهل، وبقلّة الغلاء التام»^[١].

وفي الوقت نفسه يتحدّث عن مواطن الانزعاج، ومثال على ذلك قوله: «وإنّما نقول هنا: إنّ كتب الفلسفة بأسرها محشوةٌ بكثير من هذه البدع، فسائر كتب الفلسفة يجري فيها الحكم الثالث... فمن أراد الخوض فيها يجب أن يتمكّن من الكتاب والسنة؛ حتى لا يغتر بذلك»^[٢].

نجد في المقابل مثلاً الرحالة توفيق حسن العدل ينبهر انبهارًا كليًّا بالغرب ممثلاً في ألمانيا وسويسرا، ويتنكّر لتراث أجداده، معتبراً أن طبع الكتب التراثية مجرد مهزلة ومضيعة: «وها أنا آخذ في تتبّعهم وتعريف أعمالهم التي شغف بها علماء أوروبا، واشتهروا لديهم بجميع المدارس العليا كاشتهار علماء النحو بين طلبة الجامع الأزهر العامر. ولست ترى عالماً جغرافياً أو تاريخياً بقارة أوروبا إلاّ ولديه علم بتلك الكتب إن لم نقل بما حوته، ولم أقصد سادتي بحديثي هذا تشدّقاً، كلاً، بل بعثاً من نشاطكم، وتنبهاً من التفاتكم نحو ما قامت به أسلافكم، وتعبوا لأجله، وواصلوا الأيام بالليالي في رقمه، أكان عبثاً ما جاءوا به، حتى نتركه وراءنا ظهرياً أم لعباً فنهزاً به! ألم نكن نحن الجديريين بأن نقدّر لأسلافنا قدر أعمالهم فنبحث وننقّب عنها وندرسها، فنعلم ما هدونا إليه، وننسج على منوالهم ونتمّم مشروعاتهم! ... تلك أعمالهم وتآليفهم بين ظهرانينا في كل فن وعلم، ولكن وأسفاه! نراها ميتة في جلودها لا تجد لها باعثاً لروحها أو مطالعاً لأسطرها أو طابعاً لها! ألم يكن طبعها أولى من طبع ثلاثين جزءاً من قصة عنترة بن شداد، وأبي زيد الهلالي وسلامة، والوزير

[١]- الطهطاويّ، رفاة، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هندواي، مصر، ٢٠١٢، ص ص: ٣٠، ٣١.

[٢]- المصدر نفسه، ص ص: ١٧٧، ١٧٨.

سالم، وخضرا الشريفة، وغير ذلك مما لا يفيد العامة إلى تأخرًا في المدنية والآداب. فأقيموا أيها الأخدان الدعائم على ما أسسه لنا السلف؛ لنكون لهم خير خلف، وهيا بنا بنينا كما كانت أوائنا ... تبني»^[١].

٣- انتفاء النزعة الإنسانية في الممارسة الفرنسية

حاول حمدان خوجة أن يوجه رسالة إلى الفرنسيين الأحرار، فلقد اندهش من التناقض الموجود في سلوكهم وثقافتهم، فهم يقدمون أنفسهم على أساس تقدمي تنويري إنساني داخل أوروبا، بينما سلوكياتهم سلوكيات همجية خارج أوروبا، وهنا نسجل أنّ حمدان خوجة لم ينبهر كثيرًا بالغرب كما حدث لغيره من المسلمين، بل العكس تمامًا، حيث تملكه العجب والأسف، فهو يرى فرنسا المتحضرة تكشف عن وجهها البشع حين غزوها للجزائر: «إنّ الأصل أو الأسباب الأولى لهذه الحرب المشؤومة التي سببت بؤس جميع الجزائريين سيجعل الأجيال المقبلة تُدين الفرنسيين؛ لأنهم سمحوا بوقوع جميع الأهوال التي أصيحت الجزائر مسرحًا لها، لكي لا نقول: التي سلطوها عليها. لقد كنّا نعتقد أنّ الأفكار التعصّبية الضيقة قد نسيت في القرن التاسع عشر، وأن عصر تحرر الشعوب قد حان، وأنّه أصبح من المحتوم اعتبار جميع سكان المعمورة كأسرة واحدة»^[٢].

تكررت فرنسا حسب حمدان خوجة لفلسفتها الإنسانية، فهي تؤمن نظريًا بالأسرة الواحدة ضمن الفضاء العالمي، بيد أنّها تمارس عكس ذلك على أرض الواقع، وتمارس التفرقة والتمييز العرقي والجغرافي على أوسع نطاق ممكن.

ويرى حمدان خوجة بأنّ أوروبا تعمل فيما بينها على إشاعة الاستقرار والنهضة، لكنّها تسلبها من البلدان غير الواقعة في مجالها الجغرافي، وهذا التباين يجعل أوروبا تنتهج نزعة إنسانية مغلقة لا مفتوحة، وهذا مخالف للقول الإنساني: «إنني أرى اليونان تساعد وتتكون على أساس متين بعد أن فصلت عن الامبراطورية العثمانية، وأرى شعب بلجيكا يفصل عن هولندا بسبب بعض الاختلاف في المبادئ للسياسية الدينية، وأرى، جميع الشعوب الحرّة تهتمّ بالبولونيين وباسترجاع سيادتهم، كما أنّني أرى الحكومة الإنكليزية تخلد مجدها بعق الزوج، ويضحّي البرلمان البريطاني بنصف مليار للمساعدة على ذلك العتق، وعندما أدير البصر إلى بلاد الجزائر، فإنني أرى هؤلاء السكان المساكين يرزحون تحت نير الاستبداد معرّضين للإبادة ولجميع آفات الحرب وتلك المظالم كلّها التي تُرتكب باسم فرنسا الحرّة. وعلى الرغم من أنّ عددًا كبيرًا من الكتاب قد نشروا مؤلفات عن

[١]- حسن أفندي توفيق، البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا، ص: ٤٢٠.

[٢]- المرأة، ص: ١٣٩.

الجزائر فإنّ معظمهم لم يعالج هذه المسألة إلاّ من زاوية المنافع الماديّة في البلاد. هذا بقطع النظر عن الطرق التي اتّبعها السادة الولاة للحصول على تلك المنافع.

هذا هو الجانب الذي اهتمت به في كتابي، وأعتقد أنّ السلطات الفرنسيّة قد تصرّفت بكيفيّة تتعارض كليّاً مع المبادئ التحرّريّة ومع الإحسان الذي كان من حقنا أن نتظره من حكومتها. ولقد شدّد السيد بيشون عن قاعدة هؤلاء الكتاب^[١].

يعتبر حمدان بأنّ تلك الحقائق التي قدّمها دامغة، وأنّها تمثّل برهاناً ساطعاً على التناقض بين النظريّ والعمليّ، فلقد ثبت تاريخياً أنّ الجزائريين (المتوحشّون في نظر الفرنسيين) التزموا بجميع المواثيق والعهود التي ربطتهم بفرنسا، في المقابل نجد فرنسا (المتحضّرة في نظر فلاسفتها) لم تلتزم بها، بل عملت على التلاعب بها، كما أنّ فرنسا المتحضّرة أهملت واجباتها الاجتماعيّة حين بسطت نفوذها على أرض شعب لم يمثّل يوماً خطراً على وجودها: «وقد يتمكّن الفرنسيّون من مناقضتي، لكنّه لن يكون في وسعهم إلاّ الثناء على الجزائريين، في حين أنّ الفرنسيين لم ينجزوا الجزء المئويّ مما وعدوا به في بياناتهم ومعاهداتهم. إنّ معظم الفرنسيين لم يؤدّوا حتى واجباتهم الاجتماعيّة - التي تسمّى بالحقوق العموميّة - إزاء أمثالهم من البشر وبصفتهم ينتمون إلى أمة متحضّرة. وعندما وطأت أقدامهم أرض الجزائر، نسي الفرنسيّون جميع قواعد الأدب والأمانة، بينما لم يطرأ أيّ تغيير على الجزائريين الذين استسلموا استسلاماً كليّاً لمصيرهم البائس حتّى أنّ السيد كلوزيل وصف هذا الاستسلام بالقدريّة الشرقيّة»^[٢].

٤ - اليأس والنداء الأخير

لقد خاب أمل حمدان خوجة بعد رحلته لفرنسا، فلقد اكتشف أنّ فرنسا جيشاً وساسة ومثقفين كلّهم يمثّلون عملة واحدة وإن تعدّدت أوجهها، لقد بلغ به اليأس أن اكتشف بأنّ عينه بباريس التناقض الصارخ بين الأقوال والأفعال، فمفكّروها وفلاسفتها بالخصوص يتحدّثون عن القانون والأخلاق، وحقّ الشعوب في الوجود، بينما سلوكهم داخل الجزائر يتّجه صوب الإبادة والقتل، ومحو كلّ ما يمثّل هويّة الشعب الجزائريّ، ويعكس أنّ ما كتبه للفرنسيين عرّضه للسخرية من قبل السوقة والفضوليين، وبعض الفلاسفة العنصريين، الذين شرّعوا احتلال شعب وطمس هويّته، وتبرير سياسة القتل والنهب، وتسويقها على أنّها سلوك حضاريّ.

لقد توصل إلى نتيجة في آخر أيامه بفرنسا؛ بأنّ المدنيّة الحقّة ليست موجودة في الوعي والسلوك الفرنسيّ وإنّما هي حبيسة الكلام فحسب: « إنّ المدنيّة الحقّة لا تكون بالكلام فقط، ولا يمكن أن

[١]- المرأة، ص: ٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص: ٦٦.

تطبق إلا بواسطة أناس مجرّبين يميّزون بين احترام الإنسان ومصالحهم. ومن جهة أخرى، فإنني أجنبي ولا أريد أن أعرض نفسي لانتقاد السوق أو الفضوليين، خاصّة وأنّ واجبي يتمثل في قضية مقدّسة لها علاقة بسعادة الإنسانية. إنني لست مرتاح البال، بل على العكس فإنّ مصائب بلدي تقلقني باستمرار، ولقد كنت في كثير من الأحيان، وأنا أسجّل تلك المصائب، أجبر على التوقّف عن الكتابة لأترك المجال لدموعي تنساب. وعلى الرغم من أنّ كتابي رواية تاريخية، فإنّه قد كتب ليقراه أشخاص من ذوي الرحمة والإحساس»^[١].

خاتمة البحث:

اكتشفنا من خلال ما كتبه حمدان خوجة صورة المثقف الذي يُناضل بكلّ ما أوتي من قوّة عن قضايا أمته، ويبدو من خلال كتاب «المرأة» أنّنا أمام رجل محنّك، وسياسيّ بارع، ومثقف متنوّع المشارب، فلم يكن أسلوبه مجرد وصف لباريس، بل كانت الرحلة ذات مقصد إنسانيّ ووطنيّ.

لقد قدّم عملاً شبيهاً بما قدّمه ابن خلدون حين درس المجتمع العربيّ أنثروبولوجياً، فحمدان خوجة من خلال الكتاب الأوّل قدّم دراسة أنثروبولوجية للمجتمع الجزائريّ، تجعل القارئ يتخيّل صورة المجتمع آنذاك، حيث استطاع أن يرصد أبسط التفاصيل، اللباس، الأكل، النزاع، الزواج، والعمارة، ...

ومن جهة أخرى وهو بباريس، نقل لنا مظاهر التطوّر والتقدّم. واستطاع أيضاً أن يُخاطب الفرنسيين بأقوال الفلاسفة والتنويريين، فلقد ذكر في أحد فصوله مقولة لفيلسوف فرنسيّ يتحدّث عن حقيقة الإنسان، حيث اقتبس مقولة مفادها: «إنّ كلّ جملة تُصاغ بعبقريّة تدلّ في نفس الوقت على الجوهر وعلى مساوئ الإحساس، إنّ الإنسان الذي يقلقه الحبّ يكون ملكاً لشعوره، ولا يهتمّ على الإطلاق بالكيفية التي يعبرّ بها عما يخالجه نفسه: إنّ التعبير الأكثر بساطة هو قبل كلّ شيء ذلك الذي يفهمه»^[٢].

ويمكن القول في الأخير، إنّ أدب الرحلة ينبغي ألاّ يكون وصفاً لما يشاهده الرحّالة من غرائب الأمور، ومن عجائب المخلوقات، بل يجب أن يتحوّل إلى أدب يحمل هموم المؤلّف، فيقارب بين الحقائق، ويحاول قدر الإمكان عدم الاغتراب والاستلاب، فالآخر مهما كان نوعه أو جنسه هو مجرد أخ في الإنسانية، وشريك في النهضة البشرية، فالعالم كله محكوم عليه بالتعارف والتآلف، والتجاور والتحاوّر، والابتعاد عن التقاتل والتناحر.

[١]- المرأة، ص: ٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص: ٩، ١٠.

المصادر والمراجع

١. توفيق الحكيم، زهرة العمر، مكتبة الأسرة، القاهرة، سنة ١٩٩٨، ص: ٣٨.
٢. الطهطاوي، رفاة، تخلص الإبريز في تخلص باريز، مؤسسة هنداوي، مصر، ٢٠١٢، ص
ص: ٣٠، ٣١.
٣. سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر، ص: ١٦.
٤. خوجة، حمدان، المرأة، تعريب: محمد العربي الزبير، منشورات ANEP، الجزائر، ٢٠٠٥،
ص: ٧.
٥. عميراوي أحميده (حمدان بن عثمان خوجة وأفكاره الإصلاحية) انظر
http://www.algeriagate.info/2014/11/blog-post_7.html
٦. حسن أفندي توفيق، رسائل البشرى في السياحة بألمانيا وسويسرا، مطبعة دار الكتب
والوثائق القومية، مصر، ٢٠٠٨، ص: مقدمة الكتاب (غير مرقمة).
٧. عبد الجليل التميمي، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي/١٨١٦-١٨٧١م، الدار التونسية
للنشر، ١٩٧٢، ص: ١٧٠.
٨. نويهض، عادل، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣م، ص
ص: ١٣٦، ١٣٧.

بحوث تأصيلية

يهدف هذا الباب إلى تفعيل المنهج التأصيلي في الفكر الإسلامي، عبر تظهير الدراسات والبحوث المعمّقة في حقل المعرفة الدينية والأخلاقية والفلسفية... كما يعتني بتقديم بحوث تأسيسية في الحضارة الإسلامية

التعددية الدينية

تهافت الوضعانية .. تسامي الوحيانية

عبد الله الجوادي الأملي

بين التعددية الدينية وتعدد سبل النجاة

رؤية نقدية تأصيلية

غسان الأسعد

التعددية الدينية

تهافت الوضعانية .. تسامي الوحيانية

عبد الله الجوادى الآملى [١]

تقدم هذه الدراسة التي وضعها الفيلسوف والعارف الإسلامى آية الله عبد الله الجوادى الآملى، رؤية معمقة لأطروحة التعددية الدينية والمباني المعرفية التي قامت عليها في الفكر الغربي، فضلاً عن الآثار التي ألقته على النخب في العالم الإسلامى.

ما يميز هذه المقاربة هو طابعها التأسيسى لمنظومة تحليلية نقدية لمفهوم التعددية الدينية، ذلك بأنها أخذت بمنهجية تناولت هذا المفهوم من وجهة ميتافيزيقية وإستمولوجية، ثم لتقدم رؤية وحيانية قرآنية حيال معضلة معرفية لما تزل تداعياتها سارية في عالم الأديان والحضارات المعاصرة.

«المحرر»

التعددية الدينية هي إحدى المواضيع المهمة في مختلف الدراسات الكلامية والفلسفية والدينية المعاصرة.

التعددية Pluralisme رؤية قوامها التعدد الدينى Religious pluralisme، وفي مقابلها رؤية قوامها الوحدة الدينية تجسد نمطاً من التفرد الدينى Religious exclusivism وفي هذا السياق قسّم المفكر الغربى جون هيغ وجهات النظر المطروحة على صعيد تنوع الأديان إلى ثلاثة أقسام هي:

- رؤية قوامها تفردية دينية

- رؤية قوامها تعددية دينية

- رؤية قوامها شمولية دينية^[١]

*- فيلسوف وعارف إسلامى- أستاذ في الحوزة العلمية - قم - إيران.
[١]. للاطلاع أكثر، راجع: مباحث بلوراليزم ديني (باللغة الفارسية)، ص ٦٤ - ٦٦.

يعتقد أصحاب الرؤية التفردية أنّ الحقيقة والسعادة والنجاة والكمال عبارة عن قضايا موجودة في دين واحد على نحو الحصر والتفرد، وعلى هذا الأساس يعتبرون هذا الدين هو الحقّ وفي رحابه فقط يمكن للإنسان أن يبلغ الغاية التي خُلِقَ لأجلها؛ لأنّ الدين وحده يحكي عن الحقيقة ويمنح البشر سعادةً واقعيةً.

وأصحاب الرؤية التعددية يعتقدون أنّ جميع الأديان تضمن النجاة والكمال لأتباعها، ومعنى ذلك أنّ الأديان كافة تحكي عن الحقيقة وتمنح البشرية سعادةً واقعيةً.

وأما أصحاب الرؤية الشمولية، فيعتقدون بوجود سبيل وحيد للنجاة والسعادة، وهذا السبيل لا يُعرف إلا في رحاب دين محدد، وفي هذا السياق أكدوا على أنّ كافة الناس بإمكانهم نيل هذا الهدف شريطة أن يُدعوا للأحكام التي يفرضها عليهم هذا الدين الحقّ ليصبحوا سالكين حقيقيين في سبيل النجاة الذي أرشدهم إليه. أصحاب هذه الرؤية يشاركون أصحاب الرؤية التعددية من حيث اعتقادهم بأنّ لطف الله تعالى قد تجلّى في العديد من الأديان ضمن جوانب مختلفة، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ كلّ إنسان بإمكانه نيل النجاة حتّى إذا لم يكن على علمٍ بالعقائد الحقّة، وهذا الكلام يعني ضرورة اعتقاد المتدين بما يلي: ما ناله الآخرون من سعادة ومعرفة بالحقيقة يقابل ما لديّ من سهم في هذا المجال، لذا أعتبرهم إلى جانبي في طريقي نحو النجاة والسعادة بحيث لا يختلفون عني.^[١]

تجدد الإشارة هنا إلى وجود أشكال أخرى من الفكر التعدديّ الدينيّ، لكنّها لا تندرج ضمن نطاق بحثنا.

أهمّ الأسئلة التي تطرح بخصوص بحثنا يمكن تلخيصها بما يلي:

- (١) هل المفترض هو تعدد الأديان أو وجود دين واحد لا يقبل التعددية؟
- (٢) هل يمكن ادعاء تعدد المعتقدات الحقّة بحيث يمكن للإنسان أتباع أيّ دين شاء وسلوك عدّة طرق لبلوغ مرحلة لقاء الله تعالى؟
- (٣) هل بإمكان المتدين أن يتعايش مع أتباع سائر الأديان بسلامٍ وطمأنينة؟
- (٤) عندما تتعدد الأديان هل يمكن لأتباع كلّ واحدٍ منها ادعاء أنّهم سائرون في سبيل النجاة؟ أي هل يمكن لكلّ إنسان نيل النجاة وبلوغ المقصد المنشود بغضّ النظر عن الدين الذي يعتنقه

[١]. للاطلاع أكثر، راجع: المصدر السابق.

والسبيل الذي يسلكه؟ هل من الممكن ادّعاء أنّ أتباع كافة الأديان سائرون في الطريق الصحيح الذي هو طريق النجاة والسعادة؟

تعددية المذاهب وتعددية الأديان

التعددية الدينية على نوعين، فيوجد فكر تعدديّ بشكل تنوع في دين واحد، ويوجد فكر تعدديّ يُطرح على صعيد تنوع الأديان. النوع الثاني معناه الاعتقاد بتعدد الأديان وادّعاء أنّ كلّ واحد منها على حقّ ويأخذ بيد أتباعه إلى الحقيقة والسعادة؛ في حين أنّ النوع الأوّل معناه أنّ تعاليم دين واحد تفسّر بأنماط متنوّعة، بحيث يتبلور مذهبٌ معينٌ على أساس كلّ تفسير؛ لذا تتعدّد المذاهب في هذا الدين الواحد، وأصحاب هذه الرؤية يعتقدون بأنّ كلّ هذه المذاهب على حقّ ومن شأن كلّ واحدٍ منها الأخذ بيد أتباعه إلى الفلاح والسعادة.

التعددية الدينية في رحاب علم الكلام

قبل أنّ نتطرق إلى بيان معنى التعددية في مباحث علم الكلام، نرى من الأنسب أولاً بيان النطاق الذي يجب أن يتمّ تسليط الضوء عليها في رحابه ثمّ، معرفة أهمّ مبادئها كي نتمكن من معرفة ما إن كانت من الأفكار المتوارثة روايةً أو أنّها مجرد فكر تجريبيّ أو من النظريات العقلية.

لا شكّ في أنّ التعددية تعتبر من النظريات العقلية وليست فكراً تجريبياً؛ لذا تُطرح في بوتقة النقد والتحليل ضمن مباحث علمي الفلسفة والكلام، وأمّا السبب في عدم كونها من المسائل التجريبية فيعود إلى أنّها ذات ارتباط بالأسس الأيديولوجية، وكما هو معلوم فالمباحث الأيديولوجية غير خاضعة للتجربة، بل القول الفصل فيها للعقل والوحي (النقل الثابت صوابه بالدليل القطعي).

المقصود من العقل هنا ذلك العقل الذي يعتبر أعلى مقاماً من الحسّ والظنّ والخيال، أي العقل البرهانيّ (الاستدلاليّ) الذي له صلاحية التفكير بالقضايا الكلية ومحوّل الرأي إزاءها، والمقصود من النقل والوحي (النقل القطعيّ) هو القرآن الكريم أو أيّ خبر يعتبر نصّاً قطعياً من حيث صدوره ودلالته على الموضوع، أي ذلك الخبر الدالّ بشكل صريح على الموضوع، ويكون متواتراً أو خبراً واحد مدعوم بقريضة قطعية، وكذا الحال إذا كان هذا النصّ آية قرآنية؛ إذ يجب أن تكون دلالة على الموضوع بشكل صريح أيضاً كي يعتبر نصّاً عليه.

استناداً إلى ما ذكر، إذا أفاد ظاهر نصوص الوحي الظنّ، لا يمكن الاكتفاء به حسب القواعد

القرآنية، فقد أكد تعالى على أن الظن لا طائل منه على الصعيد الأيديولوجي: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي
مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^[١].

لا يمكن للتجربة أن تتخذ كأساسٍ لتمييز الحق عن الباطل على الصعيد الأيديولوجي؛ لذا ليس من الصواب الاعتماد عليها لتقويم مدى صواب أو بطلان فكر ما، فهي بمدلولها المتعارف في العلوم التجريبية لا تجدي نفعاً على صعيد العلوم غير التجريبية والفكر المجرد؛ إذ لو كان المقصود منها هو التجربة العملية، فالكثير من الحقائق في عالمنا لا تندرج في نطاق التجارب العملية؛ لكونها مجرد مبادئ نظرية ومعتقدات فكرية، ومن المؤكد أن هذا النوع من الحقائق غير الخاضعة للتجربة لا يمكن إثباتها تجريبياً، لذا لو أردنا إثبات مدى صدقها أو سقمها بهذا الأسلوب سوف نواجه مشاكل فكرية جادة، ثم لا نتمكن من معرفة ما إن كانت حقاً أم باطلاً.

المقصود مما ذكر هو أن التدين يندرج ضمن القضايا العقائدية والأخلاقية والسلوكية، والحقائق الدينية تتجلى جوانبها الأساسية وينال الإنسان ثمارها بعد الموت، وهي بكل تأكيد غير خاضعة للتجربة في الحياة الدنيا، فالأمور المرتبطة بعالم البرزخ والقيامة والجنة والنار على سبيل المثال لا يمكن الاطلاع على حقائقها من خلال التجربة. وأما الأحكام الشرعية والأخلاق الدينية، فلا يمكن إخضاعها للتجربة إلا في مجال فوائدها الدنيوية؛ وذلك لأجل صياغة أنموذج أمثل للسلوك الدنيوي، حيث تتبلور فوائدها تجربتها في الحياة الدنيا فحسب؛ لأن كافة آثارها الأخروية لا تندرج في نطاق التجربة، ومن ثم لا فائدة من إخضاعها للفكر التجريبي، فعلى سبيل المثال لا يمكن للإنسان تجربة أثر الصلاة بشكل ملموس إلا إذا كانت كل آثارها تتبلور في الحياة الدنيا فقط، وكذا هو الحال بالنسبة إلى الصيام وسائر العبادات والعقود والإيقاعات وكافة المعاملات التي تؤدّيها امتثالاً لأحكام الشريعة، حيث يمكن إثبات آثارها تجريبياً فيما لو افترضنا أن هذه الآثار تتبلور في الحياة الدنيا فحسب، إلا أن الواقع على خلاف ذلك؛ لكون الدنيا بالنسبة إلى الآخرة كحلقة في بداء، فقد وصفت: «كحلقة في فلاة»^[٢]. المقصود من هذه العبارة أن الإنسان مسافر أبديّ وحياته الدنيوية كالحلقة الموجودة في بداء مترامية الأطراف، فهو كالقطرة في بحرٍ عظيم.

نستشف من جملة ما ذكر أن التجربة لا طائل منها على الإطلاق لمعرفة واقع الدين، بل لا بدّ في هذا المضمار من الاعتماد على العقل البرهاني (الاستدلالي) والنقل الثابت بالدليل القطعيّ

[١]- سورة يونس، الآية ٣٦؛ سورة النجم، الآية ٢٨.

[٢]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٤.

كنصّ ثابتٍ كي نتمكّن من امتلاك معرفة صائبة بخصوص القضايا الأيديولوجية والمعارف الدينية.

استحالة تنوع الأديان

أول سؤال يُطرح للبحث والتحليل على صعيد التعددية الدينية - تنوع الأديان - هو ما يلي: هل المفترض هو تعدد الأديان؟ نقول في مقام الجواب إنّ فرضية تعدد الأديان ليست صائبة؛ لأنّ الدين جاء بهدف تربية الإنسان، وقد تمّ إثبات أنّ الإنسان يجسّد حقيقةً واحدةً في عالم الوجود، ومن هذا المنطلق لا بدّ وأن يكون الدين الهادف إلى تربيته واحدًا لا أكثر.

ثمّة ارتباط وطيد بين الأنثروبولوجيا ومعرفة الدين الحقّ لدرجة أنّنا لو استطعنا معرفة حقيقة الإنسان بدقّة متناهية سوف نعرف إثر ذلك الدين على حقيقته أيضًا، فعلى سبيل المثال إذا تمّ إثبات وجود تنوع في حقيقة الإنسان على مرّ العصور وعدم امتلاكه حقيقةً واحدةً بصفته من ذرية آدم (عليه السلام)، ففي هذه الحالة يمكن الإذعان لفكرة تنوع الأديان أيضًا؛ لكن إذا تمّ إثبات امتلاكه فطرةً إلهيةً لا تغيير لها على مرّ العصور وفي شتى البقاع مهما اختلف جنسه وعرقه ولونه وبعض خصائصه البدنية وصفاته الطبيعية، فالنتيجة هي وجوب كون الدين واحدًا وثابتًا؛ لأنّه ذو ارتباط تامّ بفطرة بني آدم، وإثر ذلك لا بدّ وأن تكون أصول الدين ثابتةً على مرّ العصور حتّى إذا تغيّرت فروعه التي تندرج ضمن الأحكام الشرعية الموسومة بالمنهاج والشرعية.

بنو آدم يشتركون بحقيقة واحدة مهما تغيّرت الظروف والأزمنة؛ لأنّ عقولهم وقلوبهم وفطرتهم من سنخ واحد على الرغم من وجود تغييرات في نمط حياتهم وهيئة أبدانهم وكيّفية ارتباطهم بعالم الطبيعة، فهذه التغييرات تحدث مع تنوع الأزمنة والأمكنة، وهذا التنوع يتجلّى أيضًا في طريقة تعاملهم مع بعضهم وأساليب أسفارهم، فقد كانت المعاملات التجارية في قديم الزمان بنحوٍ يختلف عمّا عليه الحال في عصرنا الحاضر، كما كانوا يسافرون مشيًا أو على الدوابّ إلا أنّنا اليوم نسافر بوسائل نقل حديثة كالسيارات والطائرات. هذه هي المتغيّرات في حياة البشر، وأمّا الأمور الفطرية فهي ثابتة على مرّ العصور وفي كلّ مكانٍ من الكرة الأرضية، فعلى سبيل المثال الإنسان القديم كان يحبّ العدل ويستاء من الظلم، ويستحسن التواضع وحفظ الأمانة، ويسعى إلى نيل حريّته واستقلاله بحيث يشعر بالسعادة إذا تمكّن من تحقيقهما، كذلك كان يبغض التكبر والخيانة والاستعمار والاستغلال والعبودية والذلّ؛ وكلّ هذه الحالات تكتنف فكر الإنسان المعاصر أيضًا ولا تغيير فيها.

إذن، المبادئ العامة للدين والأخلاق، كذلك المعارف التي لها ارتباط بالفطرة الإنسانية؛ ثابتة لا تغيير لها لكون الفطرة ثابتة ذاتياً وليست عرضة للتغيير، وعلى هذا الأساس نستنتج وجود ارتباط وطيد بين التعددية الدينية والأنثروبولوجيا، ومن ثم لو اعتبرنا الإنسان صاحب فطرة ثابتة وحقيقة واحدة لا يبقى مجال لدعاء وجود تعددية دينية على الإطلاق؛ لكن إذا قيل بتعدد حقيقة الوجود الإنساني وعدم ثباتها يمكن حينها افتراض وجود تعددية دينية.

فرضية التعددية الدينية باطلة من أساسها، والقرآن الكريم رفضها بصريح العبارة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾،^[١] وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾،^[٢] مفهوم هاتين الآيتين هو أن الدين الحق واحد لا أكثر.

الحكمة من تعدد الشرائع

البراهين العقلية والآيات والأحاديث كلها تدل على امتلاك الإنسان روحاً واحدة فقط تضم عقلاً وقلباً وفطرةً وشؤوناً أخرى كثيرة، كذلك تؤكد على أن بدنه ذو ارتباط ببيئته الجغرافية - الطبيعية - بينما روحه ذات ارتباط بعالم ما وراء الطبيعة ومن صفاتها أنها ثابتة على مر العصور بحيث لا يؤثر عليها تغير الزمان، فهي في الواقع ليست شرقية ولا غربية ولا شمالية ولا جنوبية، بل عبارة عن شأن ماورائي؛ ومن هذا المنطلق إذا أردنا معرفة العوامل المساعدة في رقيها لا بد وأن نستكشف خصائصها في عالم ما وراء الطبيعة. وأما البدن فهو مرتبط بالبيئة الجغرافية التي يعيش فيها بحيث يتأثر بها وتتغير خصائصه الطبيعية وفقاً لخصائصها من جهة كونها شرقية أو غربية أو استوائية أو معتدلة، وما إلى ذلك من ظروف جغرافية أخرى؛ ناهيك عن أن قابليات البشر متنوعة وفي تطور متواصل؛ لذا على ضوء هذا التنوع ونظراً لوجود اختلاف في الخصائص الجغرافية لكل منطقة ووجود تباين في الآثار التي تتمخض عنها، تتنوع قابليات الإنسان وكذلك حاجاته من الناحية الجغرافية، ومن ثم لا بد من تلبية هذه الحاجات المتنوعة بتنوع أيضاً؛ وهذا هو السبب في تعدد الشرائع (المناهج) فهي مرتبطة بالجوانب المتغيرة من حياة البشر.

لذلك نلاحظ وجود تناسق بين المسائل الرياضية التي هي ذات ارتباط بالعقل، وبين المسائل الفلسفية والكلامية (العقائدية) التي هي ذات ارتباط بالعقل والفطرة معاً، وهذا التناسق ثابت سواء أكان في شرق الأرض أو غربها أو شمالها أو جنوبها؛ بينما مسائل العلوم التجريبية مثل الطب

[١]- سورة آل عمران، الآية ١٩.

[٢]- سورة آل عمران، الآية ٨٥.

والصيدلة - من حيث جهتها العملية دون العلمية - تختلف مع اختلاف الناس .

أصول الدين والمبادئ العامة للأخلاق والقانون والفقهاء ثابتة لكونها ذات ارتباط بالجانب الثابت من وجود الإنسان، فهو صاحب فطرة ثابتة تقتضي ثبوت هذه الأمور: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾،^[١] في حين أنّ الشريعة (المنهاج) متغيرة ومتعددة من منطلق ارتباطها بظروف بيئته الطبيعية وأسلوب حياته.

وحدة المتعدد وتعدد الواحد

قد يسأل سائل: هل امتلاك الإنسان بوعدين وجوديين هما الروح والبدن، دليل على وجود تعددية دينية؟

نقول في الإجابة عن هذا السؤال: لو كان المقصود إمكانية تحميل العديد من الأديان على فطرة البشر الواحدة، فهذا التحميل ليس صحيحاً لأنه يستلزم القول بوحدة المتعدد وتعدد الواحد، ومن ثمّ فالكثير بما هو كثير يصبح واحداً، والواحد بما هو واحد يصبح كثيراً؛ وكلاهما في الحقيقة مستحيل، وهذه الاستحالة دليل على بطلان التعددية الدينية.

استناداً إلى ذلك يثبت لنا أنّ الروح من حيث عدم تعددها تقتضي وجود دين واحد لا غير، ومن ثمّ فالقانون الذي يُسنّ لتربيتها والرقى بها إلى أعلى الدرجات يجب أن يكون واحداً إذا كانت بذاتها واحدة حقاً؛ وفي غير هذه الحالة فالقانون الواحد في عين وحدته يجب أن يكون متعدداً، والفطرة الواحدة في عين وحدتها يجب أن تكون متعددة؛ وهذا الأمر مستحيل بكل تأكيد.

إذن، بما أنّ فطرة بني آدم واحدة، فالدين الحاكم عليها والمربي لها والمدبر لشؤونها واحد أيضاً، ورغم أنّ كلّ نبي اتبع أسلوباً تبليغياً خاصاً في بيئة جغرافية وظروف خاصة تناسباً مع طبيعة حياة قومه وبنيتهم البدنية، إلا أنّ كافة الأنبياء متفقون على الأسس العامة والمبادئ الثابتة؛ لذا لا صواب للرأي القائل بالتعددية الدينية بمعنى وجود أديان متنوعة تتنوع مبادئها العقائدية والأخلاقية والشرعية سواء أكان ذلك في عصر واحد أم في عدة عصور؛ كذلك لا صواب للرأي القائل بجواز اعتناق الإنسان عدة أديان في آن واحد أو اعتناق عدة أديان واحداً تلو الآخر بحيث تتنوع المبادئ العقائدية والأخلاقية والشرعية التي يعتقد بها؛ لأنّ الصواب فقط هو إمكانية تعدد الشرائع مع تعدد العصور في رحاب دين واحد.

[١]- سورة الروم، الآية ٣٠.

أنواع التعددية

التعددية الدينية يمكن تصوورها ضمن أنواع عديدة هي:

(١) هدف واحد وسبيل واحد

أحياناً تندرج أمور متعددة ضمن سبيل واحد لأجل تحقيق هدف واحد، وهنا يمكن اعتبار هذا التعدد غير بعيد عن الحق، فهو إما أن يكون حقاً محضاً أو قد يكون قريباً من الحق نظراً لوحدة الهدف والسبيل العام، والاختلاف في هذه الحالة كامن في السبل الفرعية فقط والتي يجب أن ترتبط بهذا السبيل العام، فهي على ضوء ارتباطها به تقود صاحبها إلى الهدف المنشود الذي لا وجود لهدف غيره.

(٢) أهداف متعددة على امتداد بعضها

التعدد يرتبط أحياناً بالهدف، وهذا يعني كثرة الأهداف وليس السبل، لكن رغم ذلك تبقى هذه الأهداف مرتبطة بهدف متعال واحد لا غير، لذا يمكن لكل إنسان أن يبلغ أحدها بنحو معين كي يبلغ هذا الهدف المتعالي الذي هو الغاية النهائية؛ وفي هذه الحالة يمكن قبول التعددية، لأن الاختلاف الكائن بين الأهداف الفرعية فرعي في واقعه وليس أساسياً.

(٣) أهداف متعددة في موازاة بعضها

أحياناً تكون الأهداف المفترضة متنوعة ومتباينة، وفي موازاة بعضها لدرجة أنّ أحدها يدل على شيء والآخر يفند هذه الدلالة من أساسها، كما لو أكد أحدها على وجود مبدأ ومعاد لعالم الوجود والآخر يؤكد على العكس من ذلك تماماً - والعياذ بالله -، حيث يعتقد الإنسان حسب مدلول الهدف الأوّل أنّه سينعم بالحياة بعد موته وسيبعث في يوم القيامة حيّاً، في حين أنّه حسب مدلول الهدف الثاني يعتقد بأنّه سيفنى بالكامل ولا وجود لحساب وقيامة بعد موته.

لا شك في بطلان هذا النوع من التعددية التي تتعارض فيها الأهداف؛ إذ ليس من الممكن أن تكون حقاً لأنّ الأفكار التي تتبلور في رحابه إما أن تكون متناقضة مع بعضها بالكامل أو أن تكون بمثابة النقائص، ونظراً لاستحالة الجمع بين النقيضين؛ لذا ليس من الممكن مطلقاً أن يكون كلا الأمرين حقاً، وفي الوقت ذاته لا يمكن ادّعاء بطلانها معاً.

٤) وحدة الهدف وتعدّد السبُل

قد يكون الهدف واحداً أحياناً، إلا أنّ السبُل التي تقود إليه عديدة وفي مقابل بعضها على نحو التضادّ والتعارض، أي أنّها سبُل فرعيّة لا تنبثق من مبدأ واحد ولا تنتهي إلى سبيل عامّ واحد، بحيث يتّجه أحدها على سبيل المثال إلى شرق الأرض والآخر إلى غربها أو إلى القطب الشماليّ أو القطب الجنوبيّ.

الجدير بالذكر هنا أنّ اتجاه هذه السبُل ليس منحنيّاً على غرار انحاء الكرة الأرضيّة، لأنّها لو كانت كذلك سوف يلتقي بعضها ببعض في نقاط معيّنة، لذا كلّ واحدٍ منها يجري على امتداد معين نحو جهة خاصّة بحيث لا يمكن أن يلتقي بغيره على الإطلاق.

هذا النوع من التعدّد غير مقبول طبعاً، إذ لا يمكن بتاتاً ادّعاء أنّ كافّة الطرق تنتهي إلى الحقّ، فهذا الادّعاء عبارة عن تعدّديّة تقتضي الجمع بين النقيضين، ومن البديهيّ أنّ الجمع بينهما مستحيل كما هو ثابت عقليّاً ومنطقيّاً.

٥) تعدّد الثقافات والأعراف والتقاليد

يعتقد المفكّرين بعض أنّ الثقافة هي ذات الدين، وعلى هذا الأساس استدلّوا على تعدّديّته، حيث قالوا بما أنّها متعدّدة فهو متعدّد أيضاً، ممّا يعني أنّ الاعتقاد بالتعدّد الدينيّ هو نفس الاعتقاد بالتعدّد الثقافيّ. وغفل هؤلاء عن أنّ التعدّديّة الدينيّة تختلف عن تعدّديّة الثقافات والأعراف والتقاليد، لأنّ كلّ قوم عادةً ما يتبنّون نمطاً ثقافيّاً خاصّاً له مميزاته الفريدة من حيث الأعراف والتقاليد التي تتناسب مع واقع حياتهم وبيئتهم الجغرافيّة؛ لذلك نلاحظ وجود فوارق بين مختلف الشعوب والأمم في شتى المجالات مثل طريقة تناول الطعام ونمط الثياب وطريقة السفر والحضر، فكلّ أناس لهم أعرافهم الخاصّة في هذه المجالات وسائر مجالات الحياة العمليّة.

هذا النوع من التعدّد الثقافيّ مقبول ولا حاجة للبحث عن دليل لإثبات حقانيّة مصاديقه أو بطلانها، إذ ليس هناك أيّ مانع يحول دون تعدّد الثقافات والأعراف والتقاليد، كذلك لا يوجد أيّ سبب يدلّ على ضرورة حدوث وحدة ثقافيّة شاملة بين كافّة البشر بادّعاء أنّ الثقافة الحقّة واحدة لا غير؛ لذا هذا التعدّد خارج عن نطاق التعدّديّة الدينيّة.

هنا ملاحظة جديرة بالذكر على صعيد موضوع البحث، وهي أنّ عدم وجود ضرورة فكريّة تدعونا لأن نتطرّق إلى شرح وتحليل تفاصيل كلّ ثقافة بما فيها من أعراف وتقاليد لإثبات ما فيها

من حقّ وباطل، إلا أنّ مسائل الكفر والإيمان تختلف؛ إذ لا بدّ من شرحها وتحليلها لإثبات الحقّ والباطل فيها. السبب في المورد الأوّل يعود إلى كون الثقافات والأعراف والتقاليد عبارة عن قضايا متفق عليها اجتماعياً، أي أنّها عقد اجتماعي، في حين أنّ السبب في ضرورة التعمق فكرياً على صعيد المسائل من النوع الثاني يعود إلى أنّ الكفر والإيمان ليسا أمرين اعتباريين يقرّهما الناس في إطار عقد اجتماعي بحت دون أن تكون لهما خلفيّة واقعيّة، بل الحقيقة هي أنّ أحدهما حقّ والآخر باطل، كما أنّ السبيل إلى بلوغ الحقّ سالكٌ للجميع بحيث يتسنى لكلّ إنسان معرفة الحقّ عن طريق البحث والتحليل وتبادل وجهات النظر بشكل متواصل لأجل معرفة الدين الواحد الشامل.

بناءً على ذلك لا تقتضي الضرورة البحث والتحريّ بخصوص الثقافات وما فيها من أعراف وتقاليد، في حين أنّ مسألة الإيمان والكفر ذات ارتباط وثيق بالواقع وبمصير الإنسان وسعادته في حياته الآخرة؛ لذا تقتضي الضرورة البحث والتحريّ بخصوصها.

إمكانية التعايش السلمي بين أتباع مختلف الأديان

ليس المقصود من التعددية الدينية إمكانية التعايش السلمي بين أتباع أديان ومذاهب متنوّعة في رحاب مجتمع واحد؛ إذ من الممكن أن يتعايش الناس مع بعضهم في رحاب حياة مشتركة بأمنٍ وسلامٍ رغم تنوّع أفكارهم ومعتقداتهم ومذاهبهم وأديانهم.

كذلك ليس المقصود من تعايش الناس بشكلٍ سلميٍّ مع اختلاف أجناسهم وأعراقهم وألوانهم هو تفرد كلّ قومٍ بعقيدتهم وادّعاء أنّ غيرهم على باطل ومصيره جهنّم وبئس المصير بحيث يبنذون بعضهم لكنّهم يضطرونّ لأن يتعايشوا في رحاب حياة مشتركة، فربّما يعتبر كلّ قومٍ غيرهم على باطلٍ، لكنّهم يرون أنّ هؤلاء معذورون؛ لأنّهم لا يعتبرون كلّ باطلٍ مصيره جهنّم وبئس المصير من منطلق احتمال وقوعهم في خطأ على صعيد تشخيص الحقّ؛ إذ لو أخطأ إنسان في معرفة الهدف الصحيح بعد السعي والمحاولة قد لا يكون مصيره العذاب في الآخرة حتّى إذا حُرّم من نيل بركات فيض الربّ تعالى.

إذن، الحياة السلمية بين أتباع مختلف الأديان والمذاهب هي في الواقع كالإمساك بجمرة، أي أنّها مجردّ تظاهر بالسلم، وهي ليست سلماً سياسياً وإنّما سلم إنساني، إذ قد يكون أحد الأطراف على حقّ والآخر على باطل، إلا أنّ من اتّبع الباطل ربّما لم يكن مقصراً في تشخيص الحقّ، بل عجز عن تشخيصه، أي أنّه بذل ما بوسعه في هذا المضمار دون أن يتمكن من تحقيق هدفه، لذا حتّى إذا

كان كلامه باطلاً، فهو ليس من أهل جهنم، لأنه معذور ومصدق لمن وصفهم الله تعالى بالمرجون لأمره في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾^[١].

معيار الحياة السلمية

نستشف من مضمون آي الذكر الحكيم أن بإمكان أتباع مختلف الأديان التعايش مع بعضهم في إطار حياة سلمية فيما لو اتفقوا على المبادئ العامة للأديان التي يعترفونها، وبعبارة أخرى يمكنهم التعايش بأمن وسلام مع بعضهم فيما لو كان الدين الحاكم واحداً وأتباع سائر الأديان خاضعين لأحكام هذا الدين على صعيد القضايا العامة الحاكمة في البلد رغم أنهم في شؤونهم الشخصية تابعون لأحكام أديانهم؛ ومن هذا المنطلق خاطب رسول الله ﷺ أهل الكتاب قائلاً: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾.^[٢] مفهوم كلام رسول الله ﷺ في هذه الآية هو أننا موحّدون وينبغي أن لا نفرض رأينا على بعضنا وأن نؤمن بالمبادئ العامة لوحي السماء. من المؤكّد أن هذا الكلام لا يدلّ على التعددية الدينية التي يدعي القائلون بها صواب تعاليم جميع الأديان وكون كافة العقائد على حقّ حتّى إذا تعارضت مع بعضها، بل الواقع هو أن التعاليم والمعارف التي تتطابق مع التعاليم والمعارف الإسلامية هي الحقّ، أي الحقّ هو ما تطابق مع الإسلام بصفته خاتم الأديان السماوية وحاكماً عليها.

غير المسلمين لهم الأمان ومن حقّهم العيش تحت كنف الإسلام لكنّ النجاة في المعاد لطائفة واحدة من منطلق أن سبيل الحقّ واحد لا غير، فالسبيل الذي يقود الإنسان نحو السعادة الأبدية في الحياة الآخرة ليس متعدداً.

في هذا السياق يُطرح سؤالان أساسيان هما:

السؤال الأوّل: هل من الصواب أن نعيش بسلام مع أتباع سائر الأديان والمذاهب؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن لأتباع مختلف الأديان والمذاهب التعايش مع بعضهم بسلام كي يحافظوا على أمن بلدتهم واستقراره؟

الإجابة عن هذا السؤال تفاصيلها خاصة سوف نذكرها لاحقاً.

[١]- سورة التوبة، الآية ١٠٦.

[٢]- سورة آل عمران، الآية ٦٤.

السؤال الثاني: هل العامل الحقيقي لتكامل الإنسان واحد أو متعدّد؟ ويمكن تقرير هذا السؤال بتعابير أخرى كالتالي:

- هل يتسنى للإنسان بلوغ كماله المنشود على ضوء الاعتقاد بحقيقة واحدة لا ثاني لها وسلوك سبيل واحد لا وجود لغيره؟

- هل العامل الذي يقود الإنسان نحو تكامله عبارة عن حقيقة واحدة أو حقائق متعدّدة؟

- هل القيامة هي المضمّر الذي تتجلّى فيه كمالات تلك الحقيقة الواحدة؟

للإجابة نقول: إذا أردنا الحديث عن الكمال الحقيقي ومسألة القيامة، لا بدّ لنا من الإذعان بوجود سبيل واحد يضمن للإنسان هذا الكمال ولا وجود لسبيل غيره، لكنّ الأمر بالنسبة إلى إدارة البلد وجمع آراء كافة العلماء والمفكرين تحت مظلة واحدة يختلف، إذ هناك سبيلان في هذا المجال هما:

(١) اعتناق الشعب ديناً واحداً فقط.

(٢) يمكن لأتباع مختلف الأديان الحفاظ على معتقداتهم إلى جانب احترام المقرّرات التي يتمّ إصدارها وفق تعاليم دين واحد، وعلى هذا الأساس يتسنى لهم العيش مع بعضهم بأمن وسلام، إذ لا سلطة لأحد على معتقداتهم وأفكارهم في حياتهم الدنيوية، ولا يمكن لأحد نبذ أفكار غيره وزعم أنّ الفكر مختصّ به على نحو الحصر وكلّ ما يقوله حقّ بحيث يلزم الآخرين باتّباع ما يمليه عليهم ويجبرهم على أن يفكروا مثله، بل الفكر حقّ للجميع ولا يمكن لأحد منعهم منه؛ لذلك قال تعالى في كتابه الكريم على لسان رسول الله ﷺ: ﴿وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا﴾. مغزى هذه العبارة القرآنية هو عدم جواز فرض الإنسان فكره على الآخرين، بل لا بدّ من قبول كلّ فكر متقن ودقيق أيّاً كان صاحبه.

مسألة الحياة السلمية مع أتباع سائر الأديان ومنحهم الحقّ في حرّية الفكر وطرح الآراء التي تتمخّض عن أفكارهم، تختلف عن مسألة النجاة والسعادة في الحياة الآخرة، فهي لا تعني أنّهم جميعاً ناجون وسعداء في الحياة الآخرة، فالهدف من الخلقة واحدٌ والفطرة الإنسانية واحدةٌ والسبيل إلى النجاة والسعادة واحدٌ أيضاً كما ذكرنا آنفاً، وعلى هذا الأساس يجب على الإنسان أن يسلك سبيلاً واحداً بغية تحقيق هدف واحد وفق ما تمليه عليه فطرته الواحدة.

بناءً على ذلك لو أردنا استقصاء واقع الآراء والعقائد من حيث ارتباطها بالحياة الآخرة، فلا بدّ

من الإذعان إلى أنّ السبيل الذي يضمن النجاة والسعادة في تلك الحياة واحدٌ، أي أنّ سبيل الحقّ واحد لا ثاني له؛ لكن لو أردنا استقصاءها من حيث تعايش البشر في الحياة الدنيا، فعندها نقول إنّهُ يمكن لكافة الناس - مهما تنوّعت أديانهم - العيش بأمن وسلام والتفكير بحريّة، ومن ثمّ بإمكانهم السير في السبيل الصحيح دون أن يتجاوزوا الأسس المستوحاة من العقل والنقل بحيث يتسنى لهم تحقيق مقاصدهم الدنيويّة.

الدعوة الإسلاميّة لحياة سلميّة

تعاليمنا الإسلاميّة تؤكّد على ضرورة أن يعيش المسلمون مع أقرانهم المسلمين ومع أتباع سائر الأديان السماويّة وغيرهم بأمن وسلام وأن يتعاملوا بعدل، وهذا ما نلسمه جليّاً في القرآن الكريم وقد تمّ تطبيقه في رحاب الحكم الإسلاميّ، والآيات الدالّة على هذا الموضوع نستنتج منها ما يلي:

(١) يجب على المؤمنين والمؤمنات أن يتعايشوا مع بعضهم بأخوة وسلم، فقد قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾.^[١] فحوى هذه الآية هي أنّ المؤمنين إخوة في الدين، لذا لا بدّ من الإصلاح بينهم.

(٢) يجب على المؤمنين والمؤمنات أن يتعاملوا بسلم مع الموحدّين الذين يعيشون تحت مظلة الحكومة الإسلاميّة مثل اليهود والنصارى الذين يؤمنون بالله ونبوّة الأنبياء، لأنّهم موحدون من جهة معيّنة باستثناء الذين يعتقدون عامدين بالتثليث أو التشبيه.

(٣) يجب على المؤمنين والمؤمنات أن يتعاملوا بسلم مع الكفّار والملحدّين الذين استحوذ عليهم الفكر المادّيّ الإلحاديّ وحالّ دون توحيدهم واعتقادهم بالمبدأ والمعاد، شريطة أن لا يكونوا متآمرين للإطاحة بالحكومة الإسلاميّة، وأن يكون لديهم الاستعداد للتعايش مع المسلمين بأمن وسلام؛ ولو حاولوا الإطاحة بالحكومة الإسلاميّة فلا بدّ حينئذٍ من التصدّي لهم وفق تعاليمنا الإسلاميّة.

قال تعالى في سورة الممتحنة بهذا الخصوص: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ

[١]- سورة الحجرات، الآية ١٠.

يَتَوَلَّوْهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^[١] استناداً إلى هاتين الآيتين، يجب التعامل بقسط وعدل مع الكفار الذين لم يكن ماضيهم إجرامياً تجاه المسلمين ولا حاضرهم إجرامياً، أي أولئك الكفار الذين لم يلحقوا الضرر بالمسلمين ودينهم قبل انتصار الإسلام ولا بعد انتصاره.

نستنتج من هذا الكلام أن التعايش بسلام واجب مع الذين لم يؤذوا رسول الله ﷺ حينما كان مضطهداً في مكة، ولم يتعرضوا له ولدينه ولسائر المسلمين بعد أن هاجر إلى المدينة وأسس فيها حكومة إسلامية. كذلك يمكن التعايش بسلام مع الكفار المحايدون الذين لا يحاربون الإسلام ولا يعينون من يحاربه ولا يحاولون فعل شيء ينصب في ضرره من مختلف النواحي الفكرية والمالية والعسكرية والسياسية، بحيث يتمسكون بهذا الحياد بشكل دائم؛ لذا يجب التعامل معهم بأسلوب إنساني، أي لا يقتصر الواجب على عدم ظلمهم فقط، بل لا بد من معاملتهم بقسط وعدل وإحسان؛ لأن هذه السلوكات تعكس الخصال الحميدة للإنسان المسلم حتى إذا طبقها مع كافر؛ وفي الوقت ذاته يستقبح لكل مسلم التعامل بجور وظلم حتى مع الكافر.

إذن، العيش بسلام مع أتباع سائر الأديان والمذاهب أمر مقبول حسب التعاليم القرآنية، وأما مسألة عاقبة البشر في الحياة الآخرة من حيث النجاة والعذاب، فهي بحث آخر. الجدير بالذكر هنا أن القاصرين - غير المقصرين - معذرون، وأمرهم موكول إلى الله عز وجل.

رفض التسامح في الدين

التعايش بسلام مع الآخرين يختلف عن التسامح، فقد أمر الله تعالى المسلمين بأن يتعايشوا مع الكفار والمشركين بسلام وفق شروط خاصة وفي ظروف معينة لكن لم يأمرهم بالتسامح على الإطلاق، إذ لم يقل لهم تعاملوا معهم بتساهل وتسامح، بل الركيزة الأساسية في القرآن الكريم هي عدم مهادنة الباطل وأتباعه، فقد قال تعالى: ﴿فَلَا تُطِيعِ الْمُكذِّبِينَ وَدُوا لَوْ تُذْهِنُ فَيُذْهِنُونَ﴾^[٢] لا تطع المكذبين، إنهم يرغبون في أن تتساهل بأحكام دينك كي يتساهلوا معك، لكن هذا التساهل فيه انحراف عن الحق. إذن، هذه الآية تدل على أن الله عز وجل حذر النبي الأكرم ﷺ من إبداء أدنى مرونة أمام اقتراح المشركين الباطل، وأمره أن لا يداهنهم.

أهل الحق لديهم أهداف مقدسة راسخة بحيث لا يسامون عليها مطلقاً ولا يهادنون أحداً

[١]- سورة الممتحنة، الآيتان ٨ - ٩.

[٢]- سورة القلم، الآيتان ٨ - ٩.

بخصوصها بأي شكل كان، ولا يمنحون الطرف المقابل امتيازاً لا يستحقّه، فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ولعمري، ما عليّ من قتال من خالف الحقّ وخابط الغيّ من إدهان وإيهان»^[١].
المتدين لا يبدي أيّ ضعفٍ أو ليونةٍ من الناحيتين العمليّة والاعتقاديّة أمام الأعداء وأهل الباطل، فهو لا يتراجع مطلقاً عن مبادئه الأيديولوجيّة والاعتقاديّة، ولا يتخلّى عن مواقفه الأصيلة في كلّ سلوكاته.

الأحاديث المباركة وصفت الإسلام بأنّه دين الشريعة السمحة السهلة، ولم تعتبره ديناً متسامحاً متساهلاً، وهذا يعني أنّه دين يتناغم مع الفطرة الإنسانيّة السليمة، وهذا التناغم الفطريّ سببه يعود إلى سهولة الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة، بحيث يمكن للإنسان والمجتمع تحمّلها، فالإسلام لم يشرّع أحكاماً شاقّة لا تتناغم مع القابليّات الفرديّة والاجتماعيّة للبشر.

روى الشيخ محمد بن يعقوب الكلينيّ (رحمه الله) في كتاب الكافي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «جاءت امرأة عثمان بن مظعون إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله، إنّ عثمان يصوم النهار ويقوم الليل؛ فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله مغضباً يحمل نعليه حتّى جاء إلى عثمان فوجده يصليّ، فانصرف عثمان حين رأى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: يا عثمان، لم يرسلني الله تعالى بالرهبانيّة، ولكن بعثني بالحنيفة السهلة السمحة، أصوم وأصليّ وأمس أهلي، فمن أحبّ فطرني فليستنّ بسنتي، ومن سنّتي النكاح»^[٢].

كذلك روى عنه: «إنّ الله تبارك وتعالى أعطى محمّداً صلى الله عليه وآله شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام: التوحيد والإخلاص وخلع الأنداد والفطرة الحنيفة السمحة ولا رهبانيّة ولا سياحة؛ أحلّ فيها الطيبات وحرّم فيها الخبائث ووضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم»^[٣].

وقد أكّد الله عزّ وجلّ على يسر الذكر في كتابه الحكيم قائلاً: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ»^[٤].

تتضمّن معارف القرآن الكريم أحكاماً يسيرةً يطيقها الناس كافّةً، لذلك وصفه الله عزّ وجلّ بالكتاب ميسرّ الذكر، وإلى جانب ذلك وصفه بالقول الثقيل، ممّا يعني أنّه رغم يسره لكنّه ليس

[١]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٤.

[٢]- محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٩٤، الحديث رقم ١.

[٣]- المصدر السابق، ج ٢، ص ٤١٧، الحديث رقم ١.

[٤]- سورة القمر، الآية ١٧.

فارغاً - خفيفاً - عديم المضمون، بل ذو مضمون عظيم - ثقيل - لذا فالسهولة في هذا المضمون يقصد منها الجهة المقابلة للصعوبة والمشقة، لأنّ مواضيع الكتاب الحكيم سهلة وأداؤها يسير ليس فيه مشقة، لكنّها مع ذلك ثقيلة كما قال تعالى: ﴿إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^[١]. المقصود من الكلام الثقيل في هذه الآية الثري والعميق والمتعالي في مضمونه، لذا فالقرآن الكريم بداعي اتصافه بهذه الميزة، لا يعدّ خفيفاً أو موهوماً أو ظنيّاً أو فارغاً من المضمون، بل هو كتابٌ أعلى شأنًا من عرف عامّة الناس رغم إمكانيّة التنزّل بمعارفه السامية إلى مستوى فهمهم وإدراكهم على ضوء بيانه لهم بأسلوبٍ سلسٍ وبسيطٍ.

الإسلام بناءً على ما ذكر دين سهل يسير، لكن ليس فيه تسامح؛ لأنّ التسامح من صفات البشر، وهو مذمومٌ في القرآن الكريم الذي وصفه بالمداهنة، وإنّما الممدوح في الدين هو السماحة والسهولة؛ كذلك وصف الله عزّ وجلّ القرآن بالثقيل، وهذا الوصف ممدوحٌ بالنسبة إلى القرآن نفسه؛ لأنّ الثقل وصفٌ مذمومٌ للإنسان كما قال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَثَأَقَلُّتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾^[٢].

التسامح في أدلة السنن

أدلة السنن فيها تسامح، لكنّه لا يعني التساهل في العمل، بل المقصود منه هو أنّ كافة السنن والمستحبات يجب أن تستند إلى مرتكز علمي يقينيّ تكون حجّيته ذاتيةً باعتبار أنّ كلّ أمر عرضي لا بدّ وأن ينتهي بشكل حتميّ إلى أمر ذاتي؛ لذا بما أنّ الأدلة القطعية اليقينية هي الركيزة الأساس للأحاديث التي نستخلص منها المستحبات، فالضرورة تقتضي استقصاء أسانيد بعضها بدقّة متناهية.

الجدير بالذكر هنا أنّ علم أصول الفقه المبارك هو الذي يتطرق إلى بيان تفاصيل هذا الموضوع، إذ بواسطته يتعرّف الباحث على ما إن كانت أحاديث «من بلغ...» تثبت استحباب مضمون الروايات الضعيفة أو أنّها تثبت الثواب الذي يتحقّق من الانقياد لها فحسب أو تثبت شيئاً آخر.

استناداً إلى ذلك ليس هناك ارتباط بين مسألتي التسامح في أدلة السنن والتسامح إزاء سلوك الآخرين، فالإسلام في واقعه دين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لذا من خصائص الأمة الإسلامية أن يدعو أبنائها بعضهم إلى عمل الخير والمعروف والتحذير من كلّ عمل غير لائق، فقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿وَمِنْهُمْ تَارِكٌ لِإِنْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ وَيَدِهِ فَذَلِكَ مَيِّتٌ

[١]- سورة المزمل، الآية ٥.

[٢]- سورة التوبة، الآية ٣٨.

الأحياء^[١]. من يتسامح إزاء القبيح من سلوك الناس هو في الحقيقة ميّت في قالب متحرك، أي أنّه جنازة واقفة بشكل عمودي، فهو حيٌّ في رحاب حياة حيوانية نباتية ولا ينعم بنصيب من الحياة الإنسانية.

احترام آراء الآخرين

من المستحسن للإنسان أن يفسح المجال للآخرين كي يعربوا عن آرائهم وي طرحوا أفكارهم وبدوره يجب أن يستمع لهم ويتعرّف على طبيعة فكرهم، وهذا التنوع الفكري في الواقع محدود في نطاق التفاهم وتبادل وجهات النظر، ولا يدلّ على وجود تعددية فكرية حقيقية، لأنّ الحقيقة واحدة لا أكثر ويجب على كلّ إنسان بذل ما بوسع معرفتها.

الواجب على كلّ إنسان أن يؤمن بضرورة السعي الحثيث بغية معرفة الحقيقة، وفي هذا المضمار بإمكانه الاستعانة بآراء الآخرين كي يُتاح له استكشاف الحقيقة الأصيلة، فربما كانت عقيدته متقومة بمبادئ خاطئة وعقيدة الآخرين قوامها حقٌّ، لذا من المفترض به الاستفادة من آرائهم.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ التعددية الحقّة هي التي تعني السماح للآخرين في أن يطرحوا آراءهم على الصعيد الفكري؛ إذ ثمة العديد من الأساليب - السبل - التي يمكن للإنسان اتّباعها من أجل معرفة الحقيقة الأصيلة التي لا وجود لغيرها، ومن هذه الأساليب ما هو صائبٌ يقود من يتّبعه إلى الهدف المنشود، ومنها ما هو سقيمٌ وخاطيءٌ لا يكشف الواقع لمن يتّبعه على الإطلاق؛ لذا إن أراد الإنسان معرفة الحقيقة، فينبغي له الاستماع إلى آراء الآخرين ثمّ يختار منها النظر الصائب، أي القول الأحسن حسب التعبير القرآنيّ، فقد قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^[٢]. إضافةً إلى المعنى الظاهر من نصّ الآية، فهي تستبطن أيضاً معنىً لطيفاً آخر فحواه أنّ الإسلام يتضمّن الكثير من الأحكام، وكلّ هذه الأحكام تمتاز بالحسن المطلوب، إلا أنّ فيها ما هو أحسن. من يستقصي المعارف الإسلامية بكلّ جزئياتها وأنواعها ثمّ يختار ما هو أحسن منها فهو يستحقّ الجنة والبشرى.

التعددية التشكيكية أو نسبية الأديان

حينما نستقصي مختلف الأديان نلاحظ أنّ تعددها كائن على نحو التشكيك، أي أنّها لا تنوب

[١]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم ٣٧٤.

[٢]- سورة الزمر، الآيات ١٧ - ١٨.

عن بعضها، فهي تشترك في الكثير من المبادئ الاعتقادية والفقهية والأخلاقية والقانونية، لكنّها على درجات متباينة؛ إذ منها ما هو كامل ومنها ما هو أكمل.

وبيان ذلك أنّ البحث في هذا المجال يتمحور حول موضوعين أساسيين، أحدهما وجود تشكيك على صعيد الحقائق الخارجية والمعارف البشرية، والآخر عدم نسبية هذه الحقائق والمعارف.

نسبية الشيء بمعنى عدم استقلاله بذات معيّنة، بل عبارة عن أمر يتبنّاه الإنسان عن طريق المقارنة أو الحساب أو الاعتبار، حيث يعتقد بمختلف أنواع القضايا على هذا الأساس، مثل القرب والبعد، والأمام والخلف، واليمين واليسار، وما إلى ذلك من قضايا مشابهة، فهي نسبية ولا تتسم بأي معنى ما لم يقارنها الإنسان بقضايا أخرى، ناهيك عن أنّها عرضة للتغيير والتحوّل تناسباً مع التغييرات والتحوّلات التي تطرأ حولها، كالشجرة التي توصف بكونها قريبةً من هذا الشيء وبعيدةً عن ذلك الشيء.

هذا النوع من النسبية لا يصدق على الحقائق الخارجية، لأنّها موجودة بذاتها - بواقعها - في عالم الخارج، فما هو في حقيقته مجرد يبقى دائماً في تجرّده وما هو مادّي يبقى دائماً في مادّيته؛ لذا لا يتغيّر بالمقارنة أو الحساب أو الاعتبار؛ كما أنّ المعارف البشرية ليست نسبيةً، فهي صائبةٌ إن تطابقت مع الواقع، وإن لم تنطبق معه تعدّ باطلّةً، وبالتالي لا تتغيّر عن طريق المقارنة؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن ادّعاء أنّ الحقائق الخارجية أو المعارف البشرية نسبيةٌ بهذا النحو؛ لكن التشكيك - اختلاف الدرجات - واردٌ على الأمرين، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ كلّ شيء له مقامه الخاصّ به، فبعض الأشياء تعدّ عللاً وبعضها معلولات، ومنها ما هو أفضل، كذلك منها ما هو فاضل.

توجد أربعة عناصر معتبرة في التعددية التشكيكية، وهي كالتالي:

(١) تعددية حقيقية

(٢) وحدة حقيقية

(٣) تعددية تعود في أساسها إلى وحدة حقيقية

(٤) وحدة تسري إلى تعددية حقيقية

تصدر الإشارة هنا إلى أنّ التعددية التي تعود في أساسها إلى وحدة حقيقية تعتبر أمراً حقيقياً من الناحية التشكيكية وليست مجازاً.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الحقائق الخارجيّة تنتظم على هيئة تشكيك، والمعارف البشريّة هي الأخرى ذات درجات تشكيكيّة؛ إذ لو انطبقت هذه المعارف على الواقع، فهي تتمتع بحظّ من الوجود وتعدّ حقاً وصواباً، لكنّها إن لم تنطبق فهي باطلّة كاذبة.

الحقّ هو الآخر ذو درجات، إذ قد يتمكّن أحد العرفاء في عصر ما من تحصيل معرفة شهوديّة تنطبق مع الواقع، أو قد تكون الواقع بذاته، ثمّ يأتي بعده عارف آخر يدرك هذا الواقع على ضوء معرفة شهوديّة أكثر دقّة وعمقاً؛ لذا يعتبر شهوده أحقّ من شهود الذي سبقه. من المؤكّد أنّ كلا العارفين حدث لهما شهود صادق هو عين الحقّ، لكنّ شهود الثاني أحقّ من شهود الأول؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى العلم الحسوليّ.

التعدديّة الموجودة على صعيد الأديان والشرائع السماوية تعدّ نسبيّة في واقع الحال، وهذه النسبيّة ليست حقيقةً ولا معرفيّة، بل تشكيكيّة، فهي عبارة عن تشكيك على صعيد الحقائق الخارجيّة والمعارف البشريّة، لأنّ كلّ شريعة سماويّة تتناسب مع متطلّبات العصر التي أفرّها الله تعالى له؛ لذا على الرغم من اشتراكها إلا أنّها تحتوي على الكثير من التشريعات والقوانين التي تتنوّع بتنوّع الزمان ويمكن تشبيهها بالدواء المتنوّع الذي يصفه الطبيب البارع للمريض، حيث يأمره في كلّ مرحلة بتناول نوع معيّن من الدواء على أساس أنّ الفائدة تتحقّق في كلّ مرحلة من أحد الأنواع؛ وهذا الأمر يدلّ بكلّ تأكيد على أنّها كلّها مفيدة ولا يدلّ مطلقاً على فائدة بعضها وعدم فائدة بعضها الآخر.

إذن، الاختلاف في الشرائع السماويّة ناشئ من التشكيك الكائن على صعيد الحقيقة، وكذا هو الحال بالنسبة إلى المعارف البشريّة؛ إذ بما أنّ إدراك الناس للواقع ذو درجات متباينة، فهي ذات طابع تشكيكيّ، وهذا هو السبب في الاختلاف بين الفقهاء والمفسّرين على صعيد بعض المسائل.

أسس التعدديّة

التعدديّة تضرب بجذورها في نمط معرفة الإنسان وتوجّهاته الأيديولوجيّة، وعلى ضوء هذه المعرفة تسري إلى الفكر الدينيّ، وهذا يعني أنّ الأيديولوجيا هي المصدر الأساسيّ للتعدديّة؛ لذا إن اقتضت معرفة أحد الناس وتوجّهاته الأيديولوجيّة أن يعتقد بكون الحقيقة والفكر أمرين نسبيين، فهو يتبنّى هذه الرؤية على صعيد المعتقدات الدينيّة أيضاً بحيث ينظر إلى الدين بأسلوب نسبيّ وتعدديّ.

وفيما يلي نتطرق إلى بيان مناشئ الرؤية التعددية:

(١) نسبية الفهم وارتباط هذه النسبية بالتعددية

المقصود من النسبية في الفهم هو عدم وجود شيء يمكن للإنسان فهم حقيقته سواء أكان نسبياً أم نفسياً، محدوداً أم مطلقاً؛ إذ لا قدرة له على معرفة واقعه.

يعتقد أتباع بعض الأيديولوجيات بأن الحقيقة عبارة عن أمر غير محدود - مطلق - بينما عقل الإنسان وفكره محدود، وعلى هذا الأساس استنتجوا عدم قدرة العقل على إدراكها لكون المحدود عاجزاً عن فهم كنهه اللامحدود، وهذا يعني أن كل إنسان بإمكانه إدراكها حسب قابليته العقلية. بعد هذا الاستنتاج ادّعوا أن فهم كل إنسان للحقيقة صائبٌ، ومن ثم يجب اعتبار كافة الآراء والنظريات صحيحةً، وكل المدارس الفكرية على حق.

(٢) تأثير الحقيقة بفهم الإنسان

يعتقد بعض الباحثين أن المنشأ الآخر للنسبية هو الاختلاف بين طبيعة فهم البشر للحقائق الخارجية، وقصدهم من ذلك أن هذه الحقائق تختلف عما يتصوره الإنسان لكونها ذات طابع معين وميزات خاصة بها، لذا حينما تلج في منظومته الإدراكية وتتغلغل في خلايا دماغه ثم تجري في ممراته التي تبلور على هيئة فكر في نهاية المطاف، سوف تتسم بطابع آخر وميزات مختلفة عما كانت عليه في عالم الخارج؛ ونظراً للاختلاف الكائن بين البشر على صعيد منظوماتهم الإدراكية وخلاياهم الدماغية فكل واحد منهم يدرك الحقيقة وفقاً لقابليته بحيث تتسم بصبغة ما لديه من أفكار.

بناءً على ما ذكر لا يمكن لأي إنسان إدراك الحقيقة المطلقة بواقعها، بل غاية ما في الأمر أنه يدركها تناسباً مع قابليته الفكرية وليس كما يدركها غيره، وليس كما هي في عالم الواقع، فالحقيقة بحد ذاتها عبارة عن أمر واقع مطلق لا يمتاز بأي خصوصية، لذا يدركها كل إنسان على أساس خصائص إدراكية مجازية.

هذه الرؤية التعددية على الصعيد الأيديولوجي تغلغت في باطن المعارف الدينية، حيث طبق أصحابها رؤيتهم إزاء عالم الطبيعة على الشريعة الدينية، وثمره ما توصلوا إليه في هذا المضمون ادّعاء أن كل إنسان يفهم الدين حسب قابليته، وبالتالي فهم كافة الناس حق.

نقد نسبية الفهم

المبدأ الأول للتعددية هو اعتبار الحقيقة أمراً مطلقاً، لكن ما هي هذه الحقيقة المطلقة؟ لو كان المقصود من الإطلاق لامحدودية حقائق إمكانية معينة مثل الماء والتراب والأشياء التي يسعى الإنسان إلى معرفتها بداعي ارتباطها به، فهذا الكلام باطل، إذ ليس من الصواب بمكان اعتبار الشجرة حقيقةً مطلقةً بحيث لا يدرك كُنْهها حتى المهندس الزراعي، كذلك لا يمكن ادعاء أن الميكروبات كائنات مطلقة لا يدرك حقيقتها حتى الطبيب المتخصص في الطب الميكروبي؛ والسبب في ذلك طبعاً يعود إلى أن كافة الحقائق الخارجية محدودة وليست مطلقة، لذا ليس ثمة محذور في معرفة كُنْهها، والإنسان بدوره قادر على ذلك.

أضف إلى ذلك يوجد تعارض في بادئ وخاتمة القول بإطلاق الحقائق الخارجية، إذ لو كان الشيء مطلقاً فليس من الممكن أن يوجد شيء في مقابله، أي لا يمكن القول على سبيل المثال «الماء حقيقة مطلقة، والذهب أيضاً حقيقة مطلقة»، إذ لو كان الماء حقيقة مطلقة حقاً، فلا يبقى أي مجال لوجود حقيقة مطلقة غيره؛ وعلى هذا الأساس فالجمع في شيء واحد بين التعدد والإطلاق هو في الواقع جمع بين نقيضين، وهو باطل طبعاً.

إذن، كل شيء موجود في عالم الخارج يعدّ محدوداً في الواقع - غير مطلق - ومن المؤكد أن كل محدود يمكن للإنسان إدراك كُنْهه، أي أن معرفة حقيقته ليست بالأمر المستحيل.

لكن إذا كان المقصود هو إطلاق كافة الحقائق الموجودة في العالم فهذا الكلام صائب، لكن ليس ثمة من يدعي إمكانية فهم كافة الحقائق الماضية والحاضرة والمستقبلية.

كذلك لو كان المقصود هو إطلاق ذات الباري تبارك شأنه، فهذا الكلام وإن كان حقاً، لكن لا أحد يمكنه ادعاء قدرته على الإحاطة بمكنون هذه الذات المقدسة.

نقد القول بتأثر الحقيقة بفهم الإنسان

المبدأ الثاني للتعددية كما ذكرنا آنفاً هو أن كل إنسان لديه منظومته الإدراكية الخاصة به ويمتلك خلايا دماغية مستقلة؛ لذا تختلف عناصر الاستقبال الدماغية والفكرية لديه عمّا لدى الآخرين، وإثر ذلك تختلف المعارف المكنونة في ذهنه عن معارف غيره.

هذا الاستنتاج غير صحيح؛ لأن إدراك الإنسان لا يتوقف على الدماغ وخلاياه فحسب، بل

الخلايا الدماغية مجرد وسيلة لعملية الفكر، فالروح المجردة هي التي تتولى مهمة القطع واليقين العلمي، وهي صاحبة القرار العملي الذي يتخذه الإنسان.

الإدراك عبارة عن أمر مجرد وهو ليس من وظائف القلب والدماغ الماديين، بل تقتصر وظيفتهما على كونهما وسيلتين تؤثران وتتأثران، وحينما يواجهان مسائل علمية تنهياً الأرضية المناسبة للروح المجردة كي تقوم بعملية الإدراك، وعلى هذا الأساس عندما تبلغ الروح حدود الفكر فهي تجد نفسها غير مقيّدة بمكان معين، بل تشعر بعدم تعلقها بأي مكان. المقصود من هذا الكلام هو أنّ الإنسان من الناحية البدنية يمكنه أن يقول الآن «أنا موجود الآن في هذه المدينة وهذا الزمان» لكنّ روحه ليست كذلك، حيث هي تطوي مسيرتها في السماء والبرّ والبحر، فالتقني المتخصّص في دراسات أعماق البحار على سبيل المثال يجلس في محلّ عمله الخاصّ بالدراسات والبحوث العلمية لأجل أن يرسم تصميمًا هندسيًا لصناعة غوّاصة تجوب أعماق البحار، لذا عادةً ما يسخر وقته لدراسة خصائص هذه الأعماق في كلّ مكان من الكرة الأرضية، حيث يؤدي هذه الوظيفة دون أن يغوص بنفسه في أعماق كافة البحار والمحيطات لاستطلاع أوضاعها، بل يجلس أمام طاولة وأمامه كتاب أو مجموعة من الكتب إلا أنّ روحه تجوب أعماق البحار والمحيطات؛ وكذا هو حال عالم الفلك الذي يستكشف المجرات بكلّ براعة.

إذن، روح الإنسان ليست في الأرض ولا في السماء لأنّ الكائن المجرد غير مقيّد بحدود الزمان والمكان، لذا توجد كائنات محدودة بنطاق الزمان أو المكان، وتوجد كائنات غير محدودة بذلك.

بما أنّ الأرض ذات ارتباط بمسألة الزمان، لذا يمكن للسائل أن يسأل «كم سنّة عمرها؟» لكن لا يمكن السؤال مطلقاً عن عمر المسائل الرياضية، إذ ليس من المنطقي أن يسأل سائل «كم سنّة عمر المعادلة الرياضية التالية: $2+2=4$ ؟» أو يسأل «كم سنّة عمر القاعدة القائلة بأنّ مجموع زوايا المثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين؟»، كذلك لا صواب للسؤال عن عمر القاعدة الفلسفية القائلة بوجود علّة لكلّ معلول.

كذلك يمكن للسائل أن يسأل عن وزن الأشياء، كما لو قال «كم غراماً وزن هذا الكتاب؟»، إذ توجد إجابة لهذا السؤال وما شاكله، لكن ليس من الصواب مطلقاً السؤال عن وزن روح الإنسان أو فهمه أو إيمانه أو عدله لكون هذه الحقائق مجردة ولا تتسم بطابع ماديّ أو وزن كي يتمّ تقويم وزنها بالغم أو غيره من المقاييس المادية؛ كما أنّ كلّ مجرد لا مكان ولا زمان له على الإطلاق؛ ناهيك عن أنّ الروح التي تدرك هذه المعاني والمعارف المجردة من الزمان والمكان، لا يمكن أن تخضع لقيود الزمان والمكان.

نستنتج ممّا ذكر بخصوص المعرفة البشرية أنّ وسائل الإدراك الموجودة لدى بني آدم مختلفة وإثر ذلك تنوّع حالات الفعل والانفعال الدماغيّ من شخصٍ لآخر، إلا أنّ هذا الاختلاف الكائن في الجانب المادّي لا يعدّ دليلاً يثبت لزوم وجود اختلاف على صعيد الإدراك لكون الفكر لا يقتصر على هذه الوسائل الماديّة فقط، ويمكن تشبيه هذا الأمر بمن يستخدم عدّة أقلامٍ لكتابة موضوعٍ واحدٍ.

لو افترضنا أنّ كافّة المعلّمين والأساتذة تمكّنوا من نقل ثمرة أفكارهم إلى تلامذتهم بنجاح، بحيث قبل كثير منهم في الامتحانات النهائيّة، فهذا الأمر يدلّ على أنّ هؤلاء الناجحين قد فهموا ذات الشيء الذي أدركه أساتذتهم؛ ويمكن تشبيه المسألة بقراءة كتاب، أي أنّ قارئه يفهم ذات ما فهمه مؤلّفه ولم يفهم منه معنى آخر لا ارتباط له بما تمّ تدوينه، فلو كان الفهم غير المقصود لا تقطع الارتباط بين الفهم والتفهم.

إذا كان إدراك الحقائق لدى كلّ إنسان حسب خصائص فهم دماغه وخلاياه، كيف يمكنه حينئذٍ نقلها بذاتها إلى الآخرين؟! من المؤكّد أنّ الخلايا الدماغية مجرد وسيلة للفهم والتفكير وليست مدرّكاً حقيقياً، لأنّ الإدراك من وظائف الروح التي ليس لها لونٌ ولا رائحةٌ أو أيّ ميزة ماديّة أخرى، وعلى هذا الأساس فما تدركه لا يتّصف أيضاً بأيّ ميزة ماديّة، ولا يترتّب عليه أيّ أثر من الآثار التي تترتّب على الأمور الماديّة.

التعدّدية وليدة النزعة الشكّيّة والفكر السوفسطائيّ

المبادئ الأساسيّة التي تركز عليها الرؤية التعدّدية وليدة للنزعات الشكّيّة والأفكار السوفسطائيّة، فمن يقول: «الحقيقة هي كلّ أمر مطلق، بينما الإنسان كائنٌ محدودٌ، لذا لا يمكنه إدراكها؛ لأنّ المحدود لا قدرة له على فهم المطلق»، هو في الواقع مبتلى بمعضلة السفسطة، لأنّ الوجود المطلق مختصّ بالذات الإلهيّة المقدّسة فحسب، وكافّة الكائنات في عالم الوجود محدودة، ولا أحد يدّعي أنّ الإنسان قادر على إدراكها كافّةً.

الإنسان على ارتباط بما يحيط به، فالخبير المختصّ بصيد الأسماك بطبيعة الحال يعرف مختلف أنواع الأسماك وأسماءها، كما أنّ المهندس المختصّ بتصميم السدود لديه علم بموادّ البناء اللازمة لإنشائها مثل نوع الإسمنت وسائر المكونات التي يجب استخدامها في تشييدها وطبيعة الأرض التي تُشيد عليها. هذا النوع من العلم ممكن للبشر لكون موضوعه عبارة عن أمرٍ

محدود، وروح الإنسان من منطلق تجرّدها قدرة على إدراك هذا الموضوع المحدود بكلّ جزئياته. الجدير بالذكر هنا أنّه قد يحدث اختلاف على صعيد فهم الأمور المحدودة، وإذا كان هذا الاختلاف على نحو التناقض، فهذا يدلّ على أنّ أحد النقيضين حقٌّ والآخر باطلٌ، وإن لم يكن على نحو التناقض من الممكن أن يكون كلا الطرفين حقّاً أو باطلاً أو أن يكون أحدهما حقّاً والآخر باطلاً، فعلى سبيل المثال لو أبدى عشرة أشخاص آراءهم إزاء مسألة ما، فمن الممكن أن تكون كلّ هذه الآراء صائبةً، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ كلّ واحد منهم فهم المسألة من إحدى نواحيها؛ كذلك من الممكن أن تكون كلّ آرائهم باطلةً لكونها تتعارض مع الحقّ، إلا أنّ الرأيين المتناقضين اللذين ينفي أحدهما المسألة والآخر يثبتها، لا يوجد حدّ وسط بينهما؛ لذا لا بدّ أن يكون أحدهما صائباً - على حقّ - والآخر باطلاً وفقاً للقاعدة القائلة باستحالة اجتماع النقيضين واستحالة رفعهما.

معرفة الإنسان الكامل بعالم الوجود

قدرة الإنسان على امتلاك معرفة عن طريق قابليّاته الإدراكية وبواسطة ما أدركه أقرانه البشر تدلّ بوضوح على أنّ معظم البشر لديهم قابليّات معرفية محدودة، ولا علم لهم بالكثير من الحقائق؛ فالقليل منهم لهم قدرة على الإحاطة التامة بالكثير من الأشياء بفضل قربهم من الله عزّ وجلّ وتلقّيهم الفيض القدسيّ منه أسرع من سائر البشر.

وبعبارة أخرى: بعض الكائنات خلقت قبل غيرها، أي أنّها الصادر أو الظاهر الأوّل في عالم الخلق، فقد ذكّرت نصوصنا الدينية أنّ أوّل نور خلقه الله تبارك وتعالى هو نور النبيّ محمد ﷺ وأهل بيته الكرام ﷺ ثمّ خلق سائر الكائنات.

الصادر الأوّل في عالم الخلق لديه إحاطة تامة بسائر المخلوقات؛ لأنّ وجود كلّ ما خلق بعده يعدّ أدنى درجةً وأضعف من وجوده.

الكائن الذي على رأس هرم خلق الكائنات، هو الإنسان الكامل وخليفة الله ومظهر اسمه الأعظم، وله القدرة على معرفة مظاهر الأسماء الحسنی؛ لذا لا يمكن ادعاء عدم وجود أناس لديهم إحاطة تامة بكافة علوم عالم الإمكان، بل من الممكن أن يوجد إنسان كامل لديه هذه الإحاطة، لكنّه رغم ذلك لا يُحيط بكُنه الله تعالى وأسمائه الذاتيّة، بل يدرك أسماءه الحسنی على قدر قابليّاته الوجوديّة، وفي الحين ذاته يمتلك إحاطة تامة وعلمًا كاملاً بالكائنات التي هي أدنى درجة وجوديّة منه، ومن ثمّ له القدرة على معرفة أحوالها.

العلاقة بين التعددية والمناهج المعتمدة لمعرفة الدين الحق

يوجد ارتباط بين النزعة التعددية وكيفية معرفة الدين الحق، ولو أردنا معرفة طبيعة هذا الارتباط، فلا بدّ من بيان بعض المنهجيات المعتمدة في الدراسات والبحوث التي تتطرق إلى بيان حقيقة الدين، وذلك كما يلي:

(١) منهجية علم الاجتماع

الدين برأى البعض عبارة عن ظاهرة اجتماعية، ومن هذا المنطلق يتطرقون إلى دراسته وتحليله في رحاب علم الاجتماع، لكنّ هذا الرأي غير صائب؛ إذ ليس من الممكن بتاتاً بيان واقع الدين على أساس منهجية اجتماعية، ناهيك عن عدم إمكانية معرفة الدين الحق وتمييزه عن الدين الباطل وفق هذه المنهجية.

ويمكن بيان ما ذكر بأسلوب آخر، وهو أنّ ظاهرة تعددية الأديان في حياة البشر هي حقيقة اجتماعية لا يمكن إنكارها، إلا أنّ منهجية علم الاجتماع لا قدرة لها على إثبات الدين الحق من بين كلّ هذه الأديان، بل ليس من شأن الباحث الذي يعتمد عليها أن يبدي رأيه بهذا الخصوص؛ لذا حقانية الأديان لا تدرج ضمن المواضيع التي يتطرق إلى بيانها علم اجتماع الدين ولا تعتبر نتيجة لها، فالمختصّ في هذا العلم يعتقد بتعددية الأديان لكنّه غير مخوّل بإبداء رأيه بالنسبة إلى الدين الحقّ.

(٢) منهجية تاريخية وإقليمية

بعض المفكرين المختصين بعلم الدين يتطرقون في دراساتهم وبحوثهم إلى شرح وتحليل زمان ومكان ظهور الأديان، حيث تتمحور نشاطاتهم العلمية على سبيل المثال حول الأديان التي ظهرت في قارة آسيا وسائر البقاع الشرقية من الكرة الأرضية والحقب الزمنية لظهورها، أو الأديان التي ظهرت في قارة أوروبا والبقاع الغربية من الكرة الأرضية والحقب الزمنية لظهورها؛ حيث يسلطون الضوء عليها في إطار دراسات وبحوث ذات طابع تاريخي وإقليمي ضمن ما يسمّى بعلم الدين، لكن على الرغم من فائدة هذه الجهود العلمية إلا أنّها لا ترشد الإنسان إلى الدين الحقّ ومن الصعب جدّاً الاعتماد عليها لتمييز الحقّ عن الباطل.

(٣) منهجية سيكولوجية

يعتقد بعض الباحثين بإمكانية استكشاف حقيقة الدين على أساس الخصائص السيكولوجية

- النفسية - لكل إنسان، إذ يقولون إن كل إنسان أمامه نافذة يتمكن من خلالها الارتباط بخالقه ومناجاته، لأن الذات الإلهية المقدسة لها ظهور ونفوذ في نفس كل عابد متهجد.

هذه المنهجية صحيحة بشكل عام وليس في كل تفاصيلها، وحسب التعبير المتداول في الحوزة فهي صحيحة في الجملة وليس بالجملة؛ لذا لا يمكن الاعتماد عليها لامتلاك معرفة تامة بالدين، لكن غاية ما في الأمر أنها تعدّ عاملاً مساعداً في معرفة الدين.

نستنتج مما ذكر أن المنهجيات الثلاثة المذكورة أعلاه لا تعتبر وسيلة ناجعة لمعرفة حقيقة الدين، وقول من قال إن كل مجتمع له دينه الخاص بداعي أسباب وعوامل اقتصادية اضطرت أعضائه لأن يعتنقوه وذات هذه العوامل تضطّرهم أحياناً لاختيار أحد المذاهب التي تنضوي تحت مظلتها؛ هو في الواقع مجرد تبرير لنظرية التعددية الدينية.

لا شك في أن مختلف الأحداث التاريخية والاقتصادية والاجتماعية لها دور في إقبال الناس على دين معين أو رفضه، إلا أن التأريخ يشهد على أن الدين ذو منشأ متعال، فحينما ظهر الإسلام على سبيل المثال ببعثة خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ الذي دعا الناس إلى كلمة التوحيد: (قولوا لا إله إلا الله تفلحوا)،^[١] عارضه الفقراء والأغنياء، واليوم أيضاً إذا دُعي الناس إلى قول لا إله إلا الله في الهند مثلاً سوف يواجه الداعي معارضة من قبل الكثير من الناس، فقرائهم وأغنيائهم على حد سواء؛ لأنهم يرفضون التوحيد من الأساس وفكرهم متقوم على أسس دينية غير توحيدية، لذا يتهربون منه، في حين أن الذين أدركوا فضيلة هذه العقيدة الحقّة، يتمسكون بها بكل ما أوتوا من قوة وينأون بأنفسهم عن الشرك.

تجدر الإشارة هنا إلى أن البلدان التي تقطنها قوميات متنوّعة، تعاني بطبيعة الحال من تعددية حقيقية، لذا تطرح فيها مسائل حقوق الإنسان أكثر من أي بلد آخر؛ إذ ليس من الممكن إرضاء عدّة شعوب بقانون قوم أو بلد واحد، بل لا بدّ من تشريع قانون شامل بمحورية حقوق الإنسان بغية إرضائهم.

البرهان العقلي هو السبيل الصائب لمعرفة الدين الحقّ

دراسة الدين اعتماداً على مبادئ علوم الاجتماع والإحصاء والتأريخ والجغرافيا ليس من شأنها بيان ما إن كان أحد الأديان على حق أو باطل، بل البرهان العقلي هو السبيل الصائب على

[١]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٠٢.

صعيد معرفة الدين الحقّ لكون الدين عبارة عن حقيقة فطريّة وعقليّة بحثه؛ في حين أنّ المبادئ العلميّة الأخرى مثل التاريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة لها القابليّة على بيان أسباب قبول أحد المجتمعات دينًا ما أو رفضه، كما لها تأثير على التديّن الشخصي، أي أنّ الإنسان قد يتأثر بها لاعتناق دين معيّن أو رفضه، لكنّها غير ناجعة مطلقًا للتمييز بين الدين الحقّ والباطل.

نوضّح ما ذكر بأسلوب آخر: السبيل الصائب لمعرفة الدين الحقّ هو أن يعتمد الباحث على المنهج العقليّ والمبادئ العامّة لعلمي الفلسفة والكلام كي يتمكّن من معرفة واقع العالم والإنسان، ولا بدّ له من تحليل الموضوع وفق أسس ماورائيّة لأجل أن يتسنى له وضع برنامج تربويّ يلبي متطلّبات المجتمعات البشريّة. كذلك ينبغي له دراسة وتحليل مسألة تجرّد الروح وخلودها كي يدرك أنّ هدف الدين هو تغذية روح الإنسان الملكوتيّة وتمكينه من الارتباط بالفيض الإلهي الذي لا حدّ له ولا نهاية، ولكي يعلم أنّ الدنيا التي يرغب فيها البشر محدودة بالنسبة إلى الآخرة ويدرك أنّ الأحكام الشرعيّة التي تلبي متطلّباتهم الدنيويّة محدودة أيضًا، لذا يجب أن لا يغفل عن تلك الحقائق التي تلبي متطلّبات الإنسان اللامحدودة والمرتبطة بروحه الملكوتيّة وحياته الأخرويّة.

إذا استطاع الإنسان فهم الدين عن طريق البرهان العقليّ البحت فسيصبح قادرًا على التمييز بين الدين الحقّ والباطل، ثمّ لا يدعي أنّ جميع الأديان حقّ، أو أنّ كلّ واحدٍ منها حقّ بنحو ما، أو أنّ كافّة الناس أدركوا الحقّ المطلق، أو أنّ لا أحد منهم أدركه، أو أنّ كلّ واحدٍ منهم أدرك جانبًا منه.

عجز التجربة عن إثبات الدين الحقّ

لو سأل سائل: هل يمكن الاعتماد على التجربة لإثبات حقانيّة الدين أو بطلانه؟

نجيب عن سؤاله كما يلي:

أولاً: الكثير من القضايا الدينيّة تتجاوز نطاق الحسّ والتجربة بحيث لا يمكن إدراكها اعتمادًا على الحواسّ والتجارب، مثل التوحيد والمعاد في يوم القيامة، إذ لا يمكن إثبات أو تفنيد هذه المعارف العقليّة المتعالية إلا عن طريق براهين غير حسّيّة وغير تجريبيّة.

ثانيًا: إذا أردنا الحكم على حقانيّة أو بطلان أحد الأديان اعتمادًا على أدلّة حسّيّة وتجريبيّة، لا بدّ لنا من إخضاع كافّة الأديان إلى الاختبار التجريبيّ كي نتمكّن من تشخيص ما فيها من حقّ وباطل، لكن بما أنّ الأديان والمذاهب كثيرة جدًّا، فالباحث قبل أن يستكشفها جميعًا ويخضع جميع تعاليمها ومعتقداتها للتجربة سوف تنتهي حياته ويبقى بحثه ناقصًا؛ لذا لو اتّبع البشر هذا

الأسلوب في تشخيص الدين الحق، فسوف يتلون بنزعة شكية إزاء الأديان قاطبة، إذ لا يمكنهم اتخاذ القرار النهائي بخصوص الحق والباطل من الأديان؛ ومن المؤكد أنّ الشككية بحد ذاتها باطلة؛ لأنّ العقل أثبت بالبرهان القاطع قدرة الإنسان على امتلاك معرفة حقيقية لا يكتنفها أدنى شك، كذلك الأدلة العقلية دعت إلى الإيمان الراسخ والعقيدة القويمة التي لا ترديد فيها.

إذن، البرهنة العقلية أو تحليل الأدلة النقلية القطعية هما السبيل الأمثل للنجاة من فخ النزعة الشككية، وليس الحس والتجربة.

وفي هذا السياق أكد أمير المؤمنين عليه السلام على وجود الكثير من المعتقدات الدينية الرسمية في منطقة الحجاز وخارجها حينما بعث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله برسالة السماء واعتنق أصحاب هذه المعتقدات دينه العالمي، حيث قال: "... بين مشبه لله بخلقه أو ملحد في اسمه أو مشير إلى غيره".^[١] القرآن الكريم نزل في هكذا أجواء دينية، فهدى الناس كافة؛ لأنّ رسالة السماء لم توجه إلى قوم دون غيرهم، وهذا ما أكد عليه خام الأنبياء عليهم السلام بنفسه، حيث وصف رسالته بأنها عالمية يجب على جميع الناس أن يؤمنوا بها.

نستشف مما ذكر أنّ النبي الذي يُبعث في تلك الأجواء الدينية التي أشار إليها أمير المؤمنين عليه السلام، يجب أن يخاطب الناس قائلًا: ما جئكم به حق، وكلّ ما يقوله المشبهة والملحدون والمشركون باطل؛ وهذا الأمر حتمي ما لم يبادر النبي إلى تنفيذ معتقدات أتباع سائر الأديان وإثبات صواب معتقداته وحقانيته دينه على نحو الحصر، إذ لا يوجد مسوغ يضطرّ الناس لأن يتخلّوا عن دين آبائهم وأجدادهم ويعتقوا الدين الذي جاءهم به. هذا الأمر ليس هينًا بكل تأكيد، فإذا جاء إنسان بمذهب فكري جديد في أجواء اجتماعية معينة، كما لو طرح أفكاره في مجتمع تحكمه أربعة تيارات فكرية على سبيل المثال، وذكر دليلًا على صواب مذهبه الفكري، ودليلًا آخر على بطلان سائر المذاهب الفكرية، ليعلم أنّه سيواجه - على أقل تقدير - ثمانية أدلة من قبل أتباع هذه المذاهب الفكرية؛ لأنّ كلّ جماعة منهم مستعدون لإقامة أدلة على صواب مذهبهم وسقم مذهب غيرهم؛ لذا ينبغي له أن يناظرهم جميعًا ويواجههم فكريًا، ولو بلغ عددها ٧٢ مذهبًا يجب عليه أن يقيم ١٤٤ دليلًا لأجل أن يثبت حقانيته مذهبه رقم ٧٣ باعتباره المذهب المنجي للبشرية.

إذن، يجب على من يأتي بفكر جديد للبشرية أن يقيم دليلًا على حقانيته فكرة، و ٧٢ دليلًا على بطلان سائر المذاهب الفكرية؛ إذ بما أنّ الحق الخالص لا وجود له إلا في مذهب واحد وسائر

[١]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى، الفقرة ٤٢.

المذاهب لا نصيب لها منه، لذا يجب على أتباع هذا المذهب - الفرقة الناجية - تنفيذ أفكار كل مذهب آخر بأدلة قطعية؛ ومن المؤكّد هنا استحالة إثبات فكر وتفنيد فكر آخر عن طريق الحسّ والتجربة، بل العقل هو السبيل الناجع لكونه على ارتباط بالقضايا الكليّة والحقيقيّة وله القدرة على تحليلها فكرياً، ومن ثمّ يستطيع أن يحكم بصواب كلّ أو بعض معتقدات أحد المذاهب وبطلان معتقدات سائر المذاهب عبر البرهنة والاستدلال. كما أنّ النقل القطعيّ من منطلق ارتباطه بالمعصوم الذي هو على ارتباط بعالم الغيب وبداعي أنّ علمه شامل يعمّ علوم كافة المذاهب الأخرى، يمكن الاعتماد عليه لإثبات صواب كلّ أو بعض المعتقدات في مختلف المذاهب.

الجدير بالذكر هنا أنّ اليقين المتحصّل من البرهان العقليّ والدليل القطعيّ نادرٌ جدّاً، فقلّما يتمكنّ الناس من تحقيق يقين منطقيّ وفلسفيّ على أساس برهان عقليّ؛ كذلك اليقين المتحصّل عن طريق النصّ نادرٌ أيضاً، أيّ من النادر أن نجد خبراً متواتراً أو خبر واحد محفوف بقرائن قطعية تجعله نصّاً يفيد اليقين.

اليقين لا يتحصّل إلا لدى القلّة من البشر خلافاً للحسّ والتجربة والوهم والخيال والظنّ والقياس الفقهيّ، فهذه الأمور وافرة بين البشر.

السبيل الأمثل لمعرفة الحقّ

لا قدرة لأحد على إدراك الحقّ المطلق، أي ليس باستطاعة شخص أو جماعة فهم كافة حقائق عالم الوجود لكون وجودهم محدوداً، والكائن المحدود بطبيعة الحال عاجز عن إدراك كنهه اللامحدود والإحاطة به بشكل تامّ؛ لذا ليس بمقدور أحد أن يدرك حقائق العالم قاطبةً وحده أو يعرف الذات الإلهية المقدّسة على حقيقتها؛ كذلك لا صواب لرأي من يدّعي أنّ كلّ إنسان قادر على إدراك جانب من الحقّ حسب قابليّاته الشخصية، ثمّ زعم أنّ جميع الإدراكات بتنوعها تعتبر حقّاً وصدقاً لا باطل فيها، إذ لا يوجد تلازم بين القضية الأولى (إدراك جانب من الحقّ وفق القابليّات الشخصية) والقضية الثانية (كلّ إدراك حقّ)، فمن المحتمل أن لا يتمكنّ أيّ إنسان كان من إدراك كنه الحقيقة المطلقة، كذلك من الممكن أن لا يدركها جماعة من الناس؛ لذا لا صواب لاستنتاج أنّ كلّ ما أدركه الآخرون حقّ، فلربّما كلّهم على خطأ لكونهم أدركوا شيئاً آخر غير الدين الحقّ، ومن هذا المنطلق لا يمتّ إدراكهم إلى الدين بأدنى صلة.

على سبيل المثال لو أبدى شخصان رأيهما بالنسبة إلى حقيقة البحار والمحيطات، فهل يمكن

حينئذ ادعاء أنّهما أدركا حقائقها بالتمام والكمال دون أدنى نقصٍ وخللٍ؟ ولو افترضنا أنّ إنساناً غار في أعماق البحار والمحيطات وإنساناً آخر جاب البوادي والقفار الجذباء المحرقة من شدة الحرّ وتاه في مساحاتها الشاسعة، من الواضح أنّ علم الأوّل بحقيقة البحار والمحيطات مقتصر على ما استطاع استكشافه منها فقط، ومن ثمّ لا يمكنه أن يبدي رأيه إزاءها أكثر من ذلك، في حين أنّ الثاني غير مخوّل بإبداء رأيه بخصوصها على الإطلاق بادّعاء أنّه على علم بجانب من الحقيقة لكونه لم يستكشفها، بل خصّص وقته لاستكشاف البوادي والقفار فحسب.

وكذا هو الحال بالنسبة إلى معرفة حقيقة الدين، فمن لا يعرفه على حقيقته ولم يغر في أعماق بحر علوم القرآن والحديث لا يمكنه بتاتاً أن يقول لمن وفقه الله لذلك: "أنا أيضاً لدي معرفة بحقيقة الدين"، لأنّه لم يلج في مضمار العلوم والمعارف الدينية الأصيلة ولا خبرة له في استكشاف جزئيات الدين؛ لذا لا يحقّ له ادّعاء أنّه فهمه حسب قابليّاته الشخصية، في حين أنّ المسلمين والذين ولجوا في أعماق بحر القرآن والحديث واستقصوا الحقائق الدينية وأدركوا تعاليم رسالة السماء، يمكن أن يدّعي كلّ واحدٍ منهم أنّه أدرك جانباً من حقيقة الدين حسب قابليّاته، إذ من المؤكّد أنّ المعرفة الدينية ذات درجات متباينة لكونها مرتبطة بمقدار بحث كلّ إنسان عن الحقيقة واستقصائه لما يرتبط بها.

الله تبارك وتعالى اعتبر الحقّ أمراً مشتركاً بين جميع المعتقدين بالأصول العامّة للدين وجميع المؤمنين والملتزمين بهذه الأصول حتّى إن اختلفت شرائعهم السماوية، لأنّ الوجه المشترك بينهم هو الإيمان به عزّ وجلّ؛ إلا أنّ الملحدين وصفهم في كتابه العزيز بالضالّين، حيث قال: ﴿فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾. [١] فحوى هذه الآية المباركة هي أنّ كلّ ما سوى عقيدة التوحيد باطل. كذلك خاطبهم قائلاً: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾، [٢] أي ليس أمامكم سبيل غير صراط الدين المستقيم.

بناءً على ذلك ثمة أناس يوقفون للسير في سبيل الدين الحقّ ويؤمنون بتعاليمه ويعملون بها، لكن غاية ما في الأمر أنّ بعضهم يتحرّكون في هذا المضمار بسرعة وبعضهم ببطء؛ وكلّ من سواهم تائه ضالّ في مسالك الباطل، ومن هذا المنطلق في بادئ الأمر دعا الله تبارك شأنه الكافرين والملحدين في كتابه الكريم إلى الإذعان للحقّ، ثمّ إن لم يذعنوا فليعلموا أنّهم - حسب التعبير القرآني - في خوضهم يلعبون: ﴿قُلِ اللَّهُ تَمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾، [٣] أي قل لهم إنّ الله تبارك

[١]- سورة يونس، الآية ٣٢.

[٢]- سورة التكوير، الآية ٢٦.

[٣]- سورة الأنعام، الآية ٩١.

وتعالى هو المدبر لشؤون عالم الإمكان من أوله إلى آخره، ثم دع أهل الباطل يخوضون (يلعبون) في مضمار الباطل.

الجدير بالذكر هنا أن الأحاديث المباركة أكدت على تعدد الطرق إلى الحق، فقد روي: "الطرق إلى الحق بعدد أنفاس الخلائق"^[١]. فسّر بعض الباحثين هذا الحديث بأن كل من أدرك شيئاً على أساس تجربته الشخصية، فقد أدرك الحق.

هذا الكلام يعني أن التعددية الدينية حق، لكن هؤلاء غفلوا عن المدلول الحقيقي للحديث، فمضمونه في الواقع يتمحور حول المسائل المرتبطة بباطن الدين وليست المرتبطة بأشياء خارجة عن نطاقه.

بيان ذلك أن الله عز وجل ذكر في كتابه الكريم تعاليم ضمن سياقين هما:

السياق الأول: تعاليم ترتبط بالنطاق الداخلي للمفهوم العام للدين، وفحواها أن كل دين سماوي له نصيب من الحق يتناسب معه بشكل عام.

السياق الثاني: تعاليم ترتبط بقضايا خارجة عن نطاق المفهوم العام للدين (أي مرتبطة بمفهومه الخاص)، وفحواها أن الإسلام فقط دين الحق وكل ما سواه باطل لا صلة له بالحق.

ثمرة هذا الكلام هي أن وجود الله تعالى ووحدانيته حق، بينما الشرك والإلحاد باطل.

الشاعر جلال الدين الرومي والتعددية الدينية

يعتقد المفكرين أن الشاعر المعروف جلال الدين الرومي (مولانا) هو أول من وضع حجر الأساس لنظرية التعددية الدينية بأسلوب صائب ضمن قصة ذكرها في ديوانه "مثنوي"، وهي كالتالي: غرفة مظلمة كان فيها فيل وأربعة أشخاص، وبما أنهم لم يستطيعوا رؤيته بأعينهم بسبب الظلام الدامس، راحوا يتحسسون أعضاء بدنه كي يعرفوا ما هو، وإثر ذلك أبدى كل واحد منهم برأيه فتعددت آراؤهم، حيث لمس الأول رجله وقال: "هذا عمود"، والثاني لمس أذنه فقال: "هذه مروحة يدوية"، بينم الثالث مرّ يده على ظهره وقال: "هذا سرير"! رابعهم كان عارفاً يرى الفيل ببصيرة قلبية، فخطبهم قائلاً: "هذا ليس عموداً وليس مروحة يدوية وليس سريراً، ولا أي شيء من هذا القبيل؛ وإنما فيل لمس كل واحد من منكم أحد أعضاء بدنه فأبدى برأيه حسب ما تحسّسه من

[١]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٤، ص ١٣٧.

هذا اللمس المحدود، لذا كلّمكم قلم الحقّ لكن بما أنكم لم تشاهدوا البدن بأكمله فقد اختلفت آراؤكم".

ثمّ على أساس هذه القصة استنتجوا ما يلي: الاختلاف الموجود في معتقدات الناس الدينية هو الذي جعل منهم المسلم والمسيحيّ واليهوديّ وغير ذلك، فهو على غرار الاختلاف الذي حدث في تشخيص حقيقة الفيل في الظلام، وهذا يعني أنّ التعددية الدينية فكرٌ صائبٌ، حيث تختلف آراء الناس إزاء حقيقة واحدة، لذا كلّ رأيٍ منها يحكي عن جانب من الحقّ.

استدلّ هؤلاء بهذه القصة على إمكانية تعدد الأديان باعتبار أنّها قاطبةً على حقّ، إلا أنّ استدلالهم باطلٌ، فجلال الدين الرومي لم يعتبر كلّ الآراء التي ذُكرت بخصوص الفيل في الظلام صحيحة كي يدعى أنّها صائبة وحقّ، بل اعتبرها خاطئة، وقصد بذلك أنّه بما أنّ ثلاثة من الذين كانوا في الغرفة المظلمة لم يسلكوا السبيل الصائب للمعرفة - سبيل العرفاء - لذلك ما عرفوا الفيل على حقيقته، ممّا يعني أنّ لا أحد منهم على حقّ باستثناء رابعهم - العارف - فهو على حقّ لكونه أدرك أنّ الكائن الموجود في الظلام فيلٌ.

إذن، جلال الدين الرومي أيّد رأي العارف فقط وفنّد آراء الآخرين لكونها خاطئة برأيه، وقد أراد إخبارنا بأنّ هؤلاء الثلاثة رغم خطئهم لكنّهم معذرون بسبب ظلام الغرفة التي كانوا فيها؛ لكن مع ذلك يجب عليهم السعي لإنارتها كي يتسنى لهم إدراك الحقيقة على واقعها، لأنّ من يقصد مكاناً مظلماً ولا يأخذ معه سراجاً يستنير به أو لم يصدّق كلام أصحاب البصيرة والقول السديد، فهو غير معذور.

بناءً على ذلك ينبغي للإنسان أن يسعى للاستفاضة من المعرفة الحقّة اعتماداً على البراهين القطعية المستوحاة من العقل والنقل - القرآن والحديث - ويحصّن نفسه بنورها كي يستطيع معرفة واقع عالم الوجود والفكر السديد والأيدولوجيا الصائبة، وعندئذ سيدرك أنّ الحقيقة واحدة ويوقن بوجود صراطٍ مستقيمٍ يقوده إلى معرفتها ويضمن له السعادة المنشودة.

التعددية الدينية من زاوية قرآنية

ربّما يمكن الاستناد إلى بعض الآيات المباركة لادّعاء وجود تعددية دينية، إلا أنّ القرآن الكريم لا يؤيّد هذه النظرية على الإطلاق.

فيما يلي نسأل الضوء على سورة "الكافرون" كمثالٍ بخصوص هذا الموضوع:

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ﴾.^[١] المقصود في هذه السورة هو أنّ الإسلام دين محترم وذو شأن عظيم عند المسلمين، كذلك سائر الأديان محترمة وذات شأن عظيم عند أتباعها، وكلّ إنسان بإمكانه اختيار الدين والفكر الذي يعجبه؛ لذا كلّ دين وفكر يعدّ حقاً بالنسبة إلى أتباعه، فهو حقّ بحدّ ذاته عند من يتبناه.

الواقع أنّ الهدف الأساس المقصود من هذه الآيات هو رفض التعدّدية الدينيّة وليس إثباتها، فالله تبارك شأنه لم يقل في هذه السورة على لسان نبيّه الكريم ﷺ: "دينكم حقّ وديني أيضاً حقّ" كي يدّعى صواب تعدّدية الأديان برؤية قرآنيّة، بل مغزى كلامه تعالى هو تفنيدها، ناهيك عن أنّ سبب نزول هذه السورة هو اقتراح مشركي مكّة، حيث طلبوا من رسول الله ﷺ أن يعبد المسلمون أوثانهم سنّة ثمّ يعبدون ربّ المسلمين في السنة التالية، وفي السنة الثالثة يعبد المسلمون أوثانهم مرّة أخرى وفي السنة الرابعة يعبدون إله المسلمين؛ فقد تكرّرت العبارات الخاصّة بالعبوديّة أربع مرّات في هذه السورة المباركة وهي كالتالي: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾. هذا التكرار ناظر إلى السنوات الأربعة التي اقترحوها، وفحوى اقتراحهم في الحقيقة تعدّدية دينيّة.

أكّد الله تبارك وتعالى لنبيّه الكريم ﷺ في القرآن الكريم على أنّ الحقّ إذا خالطه الباطل فسوف يفقد حقانيّته، لذا يجب أن يكون خالصاً لا تشوبه شائبة باطلٍ على الإطلاق؛ ولو امتزجا مع بعضهما عندئذٍ يصبح الحقّ باطلاً ولا يصبح الباطل حقاً.

امتزاج الحقّ بالباطل يمكن تشبيهه بامتزاج الماء الآسن بالماء العذب الزلال، حيث يصبح الماء الزلال آسنًا بعد الامتزاج ولا يمكن أن يصبح الماء الآسن زلالاً بهذا الامتزاج على الإطلاق؛ كذلك يمكن تشبيهه بامتزاج المجهول بالمعلوم، حيث يؤثّر المجهول على المعلوم فيصيرّه مجهولاً والعكس غير صحيح، أي أنّ المعلوم لو خالط المجهول فهو لا يصيرّه معلوماً.

فحوى خطاب الله تبارك وتعالى لنبيّه الكريم ﷺ في سورة "الكافرون" ما يلي: يا أيّها النبي، قل للكافرين إنّ الحقّ لا يتناغم مع الباطل بتاتاً، فلا تتصوّروا أنّ دينكم وديني كلاهما حقّ، ثمّ تدّعون أنّكم مخيرون في انتخاب أيّهما شئتم. لقد اقترحتهم عليّ قبول التعدّدية الدينيّة لكتبي أرفضها، فأنا

[١]- سورة الكافرون.

لا أقبل دينكم - دين الباطل - وأنتم أيضاً لا تقبلون ديني - دين الحق - إثر عنادكم، لذلك ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

نستنتج من جملة ما ذكر أن سورة "الكافرون" لا تؤيد نظرية التعددية الدينية على الإطلاق.

تفنيـد دلالة الآية ٦٢ من سورة البقرة على التعددية الدينية

تمسك بعض المعتقدين بنظرية التعددية الدينية بالآية ٦٢ من سورة البقرة ليدّخوا أن القرآن الكريم اعتبر اليهودية والمسيحية والصابئية أديان حق، وأكد على أن أتباعها يضمن للإنسان النجاة في الآخرة ونيل خير ثوابها، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^[١]. إذن، معيار النجاة استناداً إلى مضمون هذه الآية هو الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح مهما كان دين الإنسان؛ لذا الناس أحرار في اختيار دينهم، لأن كل دين ضمن لهم معرفة الحقيقة والسعادة والنجاة في الحياة الآخرة.

بناءً على ذلك ادّعى هؤلاء أن أهم شيء في حياة الإنسان هو توفير أسس النجاة والسعادة الآخروية على ضوء الإيمان بالله والحياة الآخرة والعمل الصالح، ثم استنتجوا أن هذا هو المقصود من التعددية الدينية، فالإنسان مخول باختيار الدين الذي يعجبه؛ لأن كل دين سوف ينجيه في الحياة الآخرة ويمنحه السعادة المنشودة.

تجدد الإشارة هنا إلى وجود آية أخرى مشابهة لمضمون هذه الآية باختلاف طفيف، وهي الآية ٦٩ من سورة المائدة^[٢].

استنتاج هؤلاء من الآية المذكورة خاطئ لكونها في مقام بيان قاعدة كلية فحوها أن نجاة الإنسان في يوم القيامة مرهونة بإيمانه بأصول دين خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ والعمل بأحكامه، وهذا الدين هو الإسلام طبعاً؛ لذا يمكن تفسيرها كما يلي: كل واحد من المؤمنين واليهود والنصارى والصابئة، ثوابه محفوظ عند الله تبارك وتعالى ومصون من الخوف والحزن في يوم القيامة إذا كان معتقداً بالله واليوم الآخر.

[١]- سورة البقرة، الآية ٦٢.

[٢]- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. سورة المائدة، الآية ٦٩.

الاعتقاد بأصول دين خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ هي التي تنجي الإنسان، ولا ينجيه الاعتقاد بدينٍ آخر، وذلك لما يلي:

أولاً: ذمّ الله عزّ وجلّ أهل الكتاب وأمر المسلمين بقتالهم حتى يدعوا لدين الحقّ الذي هو الإسلام المحمّديّ، أو يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون، فقد قال في كتابه الكريم: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^[١].

ثانياً: قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^[٢]. مضمون هذه الآية هو أنّ المسلم فقط سينعم بالنجاة في يوم القيامة، أي الذي يعتقد بأصول الدين الثلاثة ويعمل صالحاً.

الحقيقة أنّ الآية ٦٢ من سورة البقرة تفنّد ادّعاء أنّ التدين وحده كافٍ لنجاة الإنسان في يوم القيامة، أي اعتقاد الإنسان - بسداجة - أنّه على حقّ؛ فقد أشار تعالى إلى هذا التصوّر الباطل في الآيتين التاليتين: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾^[٣].

لو ادّعي أنّ الآية أكّدت فقط على الإيمان بالله تعالى ويوم القيامة والعمل الصالح ولم تتطرق إلى مسألة النبوة، ردّد على هذا الادّعاء قائلين: عبارة ﴿وَعَمَلٌ صَالِحًا﴾ تدلّ على أنّ الله تعالى يريد تبيينها على شيئين هما:

(١) الاعتقاد بالوحي (النبوة).

(٢) وجوب العمل بما جاء به نبيّ العصر (حجّة الله في الأرض).

مصطلح العمل الصالح حسب المفهوم القرآنيّ يشير إلى العمل الذي ينسجم مع تعاليم الوحي وما جاء به نبيّ العصر الذي هو حجّة الله في الأرض؛ لذا لا يصدق على الإنسان أنّه استجاب لوحي السماء و"عمل صالحاً" إلا إذا آمن بنبيّ عصره.

إذن، الآية المذكورة تشير إلى الاعتقاد بالتوحيد والمعاد بشكل صريح، وتشير إلى الاعتقاد بالنبوة بشكلٍ ضمنيّ في رحاب مفهوم العمل الصالح؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن الاستناد إليها

[١]- سورة التوبة، الآية ٢٩.

[٢]- سورة آل عمران، الآية ٨٥.

[٣]- سورة النساء، الآيتان ١٢٣ - ١٢٤.

لادعاء صواب نظرية التعددية الدينية، أي أنّ رأي الذين استدّلوا بها لإثبات هذه النظرية وادعاء أنّ كلّ إنسان حرّ في اختيار الدين الذي يشاء، باطلٌ جملةً وتفصيلاً؛ بل تدلّ على أنّ السبيل الوحيد لنجاة البشر في الحياة الآخرة هو اعتقادهم بأصول الإسلام والعمل بأحكامه.

ثلاثة تفاسير للآية ٦٢ من سورة البقرة

فيما يلي نذكر ثلاثة آراء تفسيرية للآية ٦٢ من سورة البقرة وما فيها من احتمالات على صعيد بيان مدلولها:

الاحتمال الأول:

احتمل بعض المفسرين أنّ الآية تدلّ على ما يلي: المؤمنون واليهود والنصارى والصابئون نصيبهم النجاة في الحياة الآخرة شريطة أن تتوفر في دينهم العناصر الثلاثة المذكورة في هذه الآية، والمسلمون هم من تتوفر في دينهم هذه العناصر في العصر الحاضر، ممّا يعني أنّ كلّ إنسان في أيّ عصر كان إذا اتّبع دين ذلك العصر وحجّة الله فيه وعمل بتعاليم شريعة هذا الدين فهو من الناجين، وثمرة ذلك هي أنّ النجاة كانت من نصيب اليهود عندما اتّبعوا النبيّ موسى ﷺ إلى أن نزل الإنجيل، وكانت من نصيب النصارى عندما اتّبعوا النبيّ عيسى ﷺ إلى أن نزل القرآن الكريم، وكانت من نصيب الصابئة عندما اتّبعوا النبيّ يحيى ﷺ.

هذا الكلام صحيح، إذ من المؤكّد أنّ كلّ إنسان يعمل بتعاليم دين عصره ويتّبع حجّة الله في زمانه ستكون النجاة نصيبه، لكنّ الآية ليست في مقام بيان هذا الموضوع، فالقرآن الكريم لا يهدف إلى بيان تكليف الأسلاف، بل بما أنّه كتاب هدى للعالمين فهو يتطرق إلى بيان تكليف أهل زمانه والأزمنة المستقبلية، ومن هذا المنطلق عين العامل الأساس لنجاة البشر وذكر من يستحقّ النجاة في عالم الآخرة.

تركيب عبارة «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» في الآية المذكورة إنشائيّ وليس إخباريّاً، وبهذا المعنى فالآية توجّه دعوة عامّة لمن هم مسلمون في الظاهر والنصارى واليهود والصابئة كي يعتنقوا الإسلام الحقيقيّ.

الاحتمال الثاني:

احتمل بعض المفسرين أنّ المراد من الآية هو بيان المصداق الحقيقيّ لليهودي الذي يتّبع النبيّ موسى ﷺ والمسيحي الذي يتّبع النبيّ عيسى ﷺ والصابئي الذي يتّبع النبيّ يحيى ﷺ؛ إذ

بما أنّ الكتب المقدّسة لهذه الأديان بشرت ببعثة نبيّ الرحمة محمد بن عبد الله ﷺ بصفته خاتم الأنبياء والمرسلين، لذا من كان بحقّ متبعاً للأنبياء الثلاثة المشار إليهم لا بدّ وأن يؤمن بنبوّة خاتم الأنبياء ﷺ ويعتق الإسلام ديناً.

هذا الكلام صحيح أيضاً لكنّه لا يتناغم مع المعنى المقصود في الآية المباركة، إذ لو فسّرناها بما ذكر - بيان المصداق الحقيقيّ لأتباع الأديان السابقة - يجب حينئذٍ الإذعان بالآتي:

(١) تقدير عبارة "منهم" في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وفي قوله تعالى ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، فنقول: "إنّ الذين آمنوا منهم..." و"من آمن منهم بالله واليوم الآخر". من المؤكّد أنّ التقدير خلاف الظاهر.

(٢) الآية المباركة حسب ما ذكر في الاحتمال التفسيريّ الأوّل في مقام دعوة أتباع سائر الأديان إلى اعتناق الإسلام كي يسلكوا سبيل الإيمان ويصبحوا كسائر المؤمنين في عصر نزول القرآن والفترة اللاحقة له.

الاحتمال الثالث:

احتمل بعض المقسّرين أنّ الآية المباركة تتحدّث عن الجهلة والقاصرين من اليهود والنصارى والصابئين، أي أنّ جهلهم هو السبب في عدم اعتناق الإسلام، فهم بهذا المعنى قاصرون وليس مقصّرين، لكنّهم مع ذلك متمسّكون بالمبادئ الأخلاقية في حياتهم؛ لذا هؤلاء مصيرهم النجاة في عالم الآخرة وسوف يثيبهم الله عزّ وجلّ.

هذا الاحتمال ليس صحيحاً، لأنّ الجاهل القاصر معذورٌ وليس مأجوراً، أي من الممكن أن لا يُعذّب في عالم الآخرة لكنّه لا ينال ثواباً، لأنّ المعذورية لا تستلزم الأجر والثواب.

حقانيّة الأديان والشرائع السالفة

روح الأديان السماويّة حسب التعبير القرآنيّ واحدة؛ لذا الدين واحد لا ثاني له، ومن الأولى أن لا يجمع له.

كلّ دين يعدّ حقّاً في عصره، أي أنّ الأديان التي جاء بها شيخ المرسلين نوح و خليل الله إبراهيم وكليم الله موسى وروح الله عيسى ﷺ كانت حقّاً في عصرها وليست باطلّة، إذ لولا دين النبيّ السابق لما كان لدين النبيّ الثاني أيّ تأثير على الناس، ولولا دين النبيّين الأوّل والثاني لما كان لدين

النبي الثالث أي تأثير على الناس أيضًا؛ وعلى هذا الأساس كل دين يعد حقًا في عصره وشريعة كل نبي في عصره حق.

إضافة إلى ما ذكر فالمبادئ العامة للأديان السماوية - أي التوحيد والنبوة العامة والمعاد - لم تتغير على الإطلاق، إذ قال تبارك وتعالى في كتابه الكريم: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾.^[١] خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ مصدق للحق الذي جاء به النبي الذي سبقه، ومسألة التصديق بالحق السابق لا تختص به، بل الأنبياء الذين سبقوه صدقوا بعضهم، فالنبي عيسى ﷺ صدق كل ما جاء به النبي موسى ﷺ، وموسى بدوره صدق كل ما جاء به النبي إبراهيم ﷺ؛ فضلاً عن ذلك فقد بشر كل نبي بمن سيحمل رسالة السماء بعده، وحسب هذه القاعدة الربانية بشر المسيح عيسى ﷺ ببعثة الحبيب محمد ﷺ من بعده.

إذن، لو لم تكن الأديان السماوية حقًا، لما صدق النبي اللاحق من سبقه بالنبوة، ولما بشر النبي السابق بمن سيليه في النبوة، ونتيجة ذلك هي أن كل دين سماوي في عصره حق.

الجدير بالذكر هنا أن المبادئ الجزئية في الأديان - الشريعة والمنهاج - تختلف مع بعضها، كالصيام على سبيل المثال، فبعض الأديان شرعته في أقل من شهر بينما الإسلام شرعه لمدة شهر كامل؛ ومثل الصلاة، حيث يتوجه المسلمون في صلواتهم الواجبة نحو الكعبة المشرفة، بينما أتباع بعض الأديان يتوجهون نحو قبلة أخرى رغم أن الله تبارك وتعالى غير محدود بجهة معينة، فهو رب المشارق والمغرب وأينما نولي وجوهنا فثم وجهه الكريم: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَعَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾.^[٢]

إذن، بما أن الله تبارك وتعالى غير محدود بجهة معينة، لذا بإمكان المسلم أن يتوجه نحو أية جهة يشاء وبأي شكل كان في الصلوة المستحبة وليست الواجبة، كذلك بإمكانه أن يؤديها عن طريق الإيماء برأسه ووجهه، فالرب الموجود في جهة الكعبة موجود أيضاً في الجهة الأخرى، وموجود في السماوات والأرض: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾.^[٣]

نستنتج من جملة ما ذكر أن المبادئ العامة للدين، أي الأصول العقائدية والفقهية والحقوقية والأخلاقية ليست عرضة للتغيير مطلقاً، لذلك لم تتغير على مر العصور، فقد بعث الأنبياء كافة

[١]- سورة آل عمران، الآية ٣.

[٢]- سورة البقرة، الآية ١١٥.

[٣]- سورة الزخرف، الآية ٨٤.

لترسيخ مبادئ التوحيد والنبوة والمعاد وبيان حقائقها لبني آدم، كما وضّحوا لهم المبادئ الأخلاقية والاجتماعية الأساسية مثل قبح الظلم ووجوب مقارعته، إذ لم يدع أحدهم بتاتاً أنّ الظلم حسنٌ ومقارعته قبحٌ؛ إلا أنّ شرائعهم فيها اختلافٌ.

التعددية في باطن الدين (تعددية مذهبية)

التعددية تطرح أحياناً بخصوص حقيقة الدين ثمّ على أساسها تعمّم على الأديان كافةً، وأحياناً تطرح بخصوص أحد مصاديق الأديان، وفي هذه الحالة تطرح مسألة المذاهب التابعة لهذا الدين؛ وهنا يأتي الكلام حول التعددية في باطن الدين، ممّا يعني ظهور العديد من المذاهب والفرق من دينٍ واحدٍ إثر تنوّع التفاسير إزاء معتقداته وتعاليمه.

قبول مسألة التعددية في باطن الدين مرهون بمختلف المبادئ التي تتبناها المذاهب، فبعض المذاهب تستوعب في مبادئها مسألة التعددية خلافاً لمذاهب أخرى لا تستوعبها، وفيما يلي نشير إلى عددٍ من هذه المبادئ:

(١) إذا كانت الركيزة الأساسية في فهم الدين هي الاعتقاد بصواب سائر المذاهب وليس تنفيذها، ففي هذه الحالة يمكن استيعاب مسألة التعددية في باطن الدين - تعدد المذاهب -، لكن إذا كانت الركيزة الأساسية تنفيذ سائر المذاهب، ففي هذه الحالة ترفض مسألة التعددية في باطن الدين.

بيان هذا الموضوع كما يلي: بعض الناس يعتقدون بحقانية سائر المذاهب في دينهم استناداً إلى فهمهم الخاص لأحكام الشريعة، حيث يدعون أنّ فهم كلّ إنسان حقٌّ، وهذا يعني أنّ الحقّ ينشأ وفقاً لاجتهاد الإنسان في فهمه، وبالتالي ليس ثمة حقٌّ متعينٌ وثابتٌ مسبقاً.

هذا الرأي يتناسب مع نظرية التعددية الدينية.

لكن إذا أقررنا بأنّ كلّ أمر لا بدّ وأن يستبطن حقيقةً معينةً وأمناً بقدرة الإنسان على معرفة الواقع - رغم احتمال وقوعه في خطأ -، فلا مجال حينئذٍ للقول بالتعددية المذهبية؛ لأنّ الفهم الصائب المنطبق مع الواقع واحدٌ فحسب، وكلّ ما سواه باطلٌ.

(٢) إذا اعتبرنا الحقيقة أمراً نسبياً بحيث تختلف من شخصٍ إلى آخر مع اختلاف الظروف، وادّعينا عدم وجود حقيقة محضة ومطلقة، ففي هذه الحالة يمكن الاعتقاد بوجود تعددية مذهبية؛ لكن إذا اعتقدنا بوجود حقيقة محضة ومطلقة وليست نسبياً وادّعينا قدرة الإنسان على إدراكها، ففي هذه الحالة لا يمكن الاعتقاد بوجود تعددية مذهبية.

(٣) إذا تبنى العلماء والمفكرّون تفاسير متنوّعة ومتباينة إزاء أحد المذاهب الفكرية، فهذه التعددية صحيحة شريطة أن تطرح التفاسير بأسلوب منهجيّ صائب ووفق أسس ومبادئ قويمّة.

بناءً على ذلك فالذين أمضوا سنوات طويلة في دراسة مواضيع دينية على نحو التخصص، وتلمذوا عند أساتذة حاذقين لهم رأيهم السديد، ثم أصبحوا هم أيضاً حاذقين ذوي رأي سديد وعلى أساس هذه القدرة العلمية بادروا إلى تحليل وتفسير البراهين العقلية والقرآن والحديث ليستتجوا منها ما يرومون معرفته، ففي هذه الحالة تُقبل استنتاجاتهم لأنّها في هكذا حالة لا تختلف إلّا في التفريعات الجزئية، وهذا النوع من الاختلاف لا ضير فيه.

الباحثون الذين يتعاملون مع موضوع البحث بأسلوب علميّ قويم، منذ ألف سنة وإلى يومنا هذا ألفوا المئات من الكتب التفسيرية والفقهية التي تقوم على مبادئ كلية مشتركة رغم اختلافها في التفريعات، لذا يحترم المفسرون والفقهاء آراء بعضهم رغم اختلافهم في عدد منها.

الجدير بالذكر هنا عند حدوث اختلاف جذريّ في الآراء واختلفت الفتاوى مع بعضها على نحو التضادّ بحيث لم تتناسق مع بعضها وفق المبادئ العامة، فمن المؤكّد في هذه الحالة أنّ أحدها حقّ وكلّ ما سواه باطل؛ فقد روي في مصادر الفريقين شيعةً وسنةً عن النبي الأكرم ﷺ: (ستفترق أمّتي على ثلاثة وسبعين فرقةً، منها فرقة ناجيةً والباقيون هالكون)^[١].

الكثير من الطوائف تعتبر نفسها "الفرقة الناجية"، لكن من المؤكّد عندما تحدث مواجهة فكرية بين العديد من الآراء المتناقضة، فإنّ واحداً منها حقّ وكلّ ما سواه باطل، ومثال ذلك لو قال أتباع أحد المذاهب إنّ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو الخليفة الشرعيّ بعد رسول الله ﷺ ورفض أتباع المذهب الآخر كلامه هذا، أو كما لو قال بعضهم إنّ الضرورة تقتضي كون الخليفة الشرعيّ لرسول الله ﷺ معصوماً لكنّ الآخرين تبوّأوا رأياً آخر غيره؛ ففي هذه الحالة يوجد رأي واحد حقّ وكلّ رأي سواه يعدّ باطلاً.

نستنتج ممّا ذكر أنّ فهم المعارف الدينية إذا ارتكز على مبادئ منهجية صائبة وتمحور الخلاف بين العلماء والمفكرّين حول مسائل فرعية، فمن المؤكّد أنّ واحداً من الآراء المختلف حولها حقّ وكلّ ما سواه باطل في مقام الثبوت وعالم الواقع رغم امتلاكهم الحقّ جميعاً بالاعتراض في مقام الإثبات، بحيث يعمل كلّ واحد منهم برأيه استناداً إلى الأدلة التي اعتمد عليها في إثبات صواب ما قال؛ ومن هذا المنطلق قيل لو استفند الإنسان جهده وفق منهج علميّ قويم، ثمّ تمكّن من

[١]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٤.

استكشاف الواقع سوف ينال أجرين، لكنه إن لم يتمكن من استكشاف الواقع رغم هذه الجهود الحثيثة، فله أجرٌ واحدٌ لأنه استنفد جهده وفق منهجٍ علميٍّ قويمٍ "للمصيب أجران وللمخطئ أجرٌ واحدٌ".

وإذا لم يتطرق الإنسان إلى دراسة وتحليل النصوص الدينية بجدٍّ واجتهادٍ اعتماداً على منهجٍ علميٍّ قويمٍ، فهو عندما يخطئ لا ينال أيَّ أجرٍ، بل لا يعدُّ معذوراً في خطئه بحيث يتحمل وزراً وإثماً.

إذن، التعددية المذهبية سببها تنوع الاستنتاجات واختلاف الآراء، لذا إن توصل الباحث إلى رأيه وفق منهجٍ علميٍّ قويمٍ ولم يتوان في السعي لاستكشاف الحقيقة، يعدُّ رأيه حجّةً بالنسبة إليه، ثم لا يعذبه الله تبارك وتعالى حتى إذا كان مخطئاً؛ لكن إذا توصل إلى رأيه دون أن يجد ويجتهد ولا يسعى بأسلوب صائب لاستكشاف الحقيقة، بحيث أدعن للباطل عالماً عامداً ومقصراً، فقد اشترى جهنم بفعله هذا.

فيما يلي نذكر ملاحظتين على صعيد ما ذكر:

الملاحظة الأولى: التعددية الدينية تتبلور أحياناً في باطن مذهبٍ واحدٍ وفي أحيانٍ أخرى تتبلور على صعيد عدة مذاهب بحيث تعود في أساسها إلى دينٍ واحدٍ، مثل مذاهب الشيعة والأشعرية والمعتزلة.

الملاحظة الثانية: كما أنّ الاختلاف بين علماء مذهبٍ واحدٍ لا ضير فيه، كذلك لا ضير في حدوث اختلاف بين عدة مذاهب، وكما ذكرنا آنفاً لو كان الباحث قاصراً وليس مقصراً لا يمكن ادعاء أنّ مصيره جهنم فيما لو تبنى رأياً باطلاً، إذ ليس ثمة قاعدة تقول إنّ كلّ من قال باطلاً يستحقّ عذاب جهنم، فربما يكون معذوراً، وقد وصف الله تبارك شأنه من كان معذوراً بقوله: «وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ». ^[١] فهو قد يستحقّ رحمة الله تعالى ولطفه.

جواز التعددية في المذاهب والعلوم

تنوع الاستنتاجات إزاء العلم (الطبيعة) والمذاهب وأحكام الشريعة يعدّ أمراً مقبولاً، وثمة سببان أساسيان في جواز هذا النوع من التعددية والتسامح إزاءه، هما:

[١]- سورة التوبة، الآية ١٠٦.

السبب الأول: الذين يتوصلون إلى نتائج متنوّعة لديهم علم بالمبادئ الأساسية، بحيث أمضوا سنوات مديدة في مضمار دراساتهم وبحوثهم العلميّة، وإثر ذلك امتلكوا ثروة علميّة تؤهلهم لأن يستدلّوا على ما يريدون إثباته وفق منهج معتبر وقويم.

السبب الثاني: أصحاب الآراء المختلفة متفقون على الكثير من المبادئ الأساسية، بحيث يعتبرونها منطلقات ارتكازيّة ومشاركات فكريّة، لكنهم يختلفون في القضايا الفرعيّة؛ لذا من لا يتوقّف فيه هذان الشرطان، آراؤه بكلّ تأكيد تختلف في مبادئها الأساسية مع ما يتبناه سائر المفسّرين والفقهاء كما تختلف من حيث المنهجية. مثال ذلك طيبان يختلفان في الرأي إزاء أحد الأمراض، لكنهما في رحاب الاعتماد على المبادئ الأساسية في علم الطبّ من الممكن أن يتوصّلا إلى رأي مشترك فيما بعد لكونهما يعتقدان بهذه المبادئ ويتبعان المنهج العلميّ القويم في علم الطبّ، لكن من لم يدرس علم الطبّ لا يمكنه مطلقاً أن يتوصّل إلى رأي مشابه لما توصّلا إليه لكونه لا يتقن مبادئ علم الطبّ الذي لم يدرسه من الأساس كذلك لا يمكنه تحليل طبيعة المرض وفق منهج علميّ قويم.

ضرورة مراعاة جانب الاحتياط

لا يكفي الإنسان في فهم حقيقة الدين أن يعتمد على منهجية قديمة فحسب، بل إلى جانب ذلك يجب أن يكون حرّاً في فكره شريطة أن يسلك السبيل الفكريّ الصحيح دون أن يتجاوز حدود العقل والنقل، فهو في الحقيقة ليس كائنًا مطلق العنان، بل حرٌّ، والحرية مستحسنة بكلّ تأكيد وتختلف بالكامل عن الجموح.

الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام كانوا أحراراً، ولم ولن تشهد الدنيا حرّاً حقيقياً كالإمام الحسين عليه السلام، كذلك لم يظلموا أحدًا على الإطلاق ولم يدعنوا لظلم ظالم، لكنهم التزموا جانب الحيطة والحذر وقيدوا أنفسهم، لذا أمرونا بأن نقيّد أنفسنا، وهذا يعني رفضهم إطلاق العنان لجموح النفس.

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا السياق: "أخوك دينك، فاحطّ لدينك بما شئت".^[١] الاحتياط بمعنى إيجاد حائط، لذا ينبغي للإنسان أن يشيّد حائطاً يطوّق به دينه، فالمحتاط هو من يفعل ذلك.

[١]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٨.

كذلك روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: "لك أن تنظرَ الحزمَ وتأخذَ الحائطَ لدينك".^[١]

المزارع الذي يعرف أهميته مزرعته وقيمة ثمارها فهو بطبيعة الحال يحوطها - بأسلاك شائكة على سبيل المثال - كي لا يدخلها الغريباء وينهبوا ما أثمرت، وكذا هو حال الإنسان المحتاط، حيث يحوط دينه كي لا يدخل حريمه أحدٌ، لأنّ دين كلِّ إنسانٍ ثمرة وجوده، لذا يجب أن يحوطه كي لا تُنهب ثماره.

الاحتياط يحصّن الإنسان، لذا كلٌّ من امتلك إيماناً بسعي حثيثٍ، فهو على غرار المزارع الذي أثمر زرعه، وعلى هذا الأساس يحوط دينه لأجل أن يصون ثماره.

إذا أراد الإنسان انتهاج السبيل القويم فلا بدّ أن يمرّن نفسه، ومن المؤكّد أنّ الصلاة والصيام أفضل تمرين؛ ولو أراد معرفة الأسرار الإلهية فيجب أن لا يفكر بشيءٍ ولا يذكر شيئاً سوى اسم الله تعالى، وإن لم يفعل ذلك فسوف يتراكم على مرآة روحه غبار ذكر غير اسمه تعالى ثم لا ينال منه معرفةً بعالم الوجود ولا بأسراره.

لو مرّن الإنسان نفسه بالعبادة الحقّة سوف تفنى روحه في نور الحقّ الإلهي ولا يرغب في كلِّ ما سواه، بل لا يطيق شيئاً آخر غيره، وحينها تنبعث في روحه الكثير من الأسرار المقدّسة؛ لذا إن أراد حقاً الاستفاضة من نور الحق تبارك وتعالى الذي هو «نور السّموات والأرض»^[٢]، فلا سبيل له سوى أن يوجّه قلبه نحوه ويعبده بإخلاصٍ.

العرفان والتعددية

حينما ينظر الإنسان إلى عالم الوجود من زاوية عرفانية فهو يرى ما فيه من حسنات وبركات، كذلك يرى ما فيه من سيّئات وشرور، لكنّه يعتبرها قاطبةً حسناً وجمالاً.

يا ترى هل تعدّ هذه النظرة إلى عالم الوجود مؤشراً على تناسق السلوك العرفانيّ مع نظرية التعددية الدينيّة؟ نقول في الإجابة عن هذا السؤال: القول بتناسق العرفان الذي يرى الإنسان في رحابه الكون جميلاً بكلّ ما فيه مع التعددية الدينيّة، مجرد مغالطة في مضمار التكوين والتشريع، لأنّ رؤية عالم الوجود جميلاً في الواقع رؤية عرفانية لعالم التكوين، فالعارف من منطلق اعتقاده بأنّ العالم من آثار الربّ الجميل وبفضل معرفته بأسرار هذا العالم، يرى أنّ كلّ ما فيه متناسق وجميل؛

[١]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٩.

[٢]- سورة النور، الآية ٣٥.

لكن في مقام التشريع ينظر إلى كافة معارف الوحي وحقائقه من جنّة وجهنّم وفي هذا السياق يدرك أوامر الله تبارك شأنه ونواهيته، وفي الحين ذاته يعتبر نفسه ملزماً باتباع هذه الأوامر واجتناب كلّ معصية، لذا ينشأ لديه شوق بالجنّة فيسعى جاهداً لأن يصبح من أهلها، كذلك تنشأ لديه خشية من جهنّم، فيسعى جاهداً لصيانة نفسه من العقاب الإلهي، وعلى هذا الأساس يميّز بين المطيع والعاصي من الناس ويميّز بين المؤمن من جهة والكافر والمنافق من جهة أخرى.

الفقه العبوس والعرفان الجميل

يتساءل بعض الناس قائلين: هل يتعيّن إسلام الإنسان عبر امتثاله لأحكام الفقه العبوس؟ أليس تقديس الجمال شرطاً لإسلام الإنسان وعبادة الله عزّ وجلّ؟

الله تعالى جميلٌ وقد خلق كلّ شيءٍ جميلاً، وبما أنّ عالم الوجود جميلٌ؛ لذا يجب على الإنسان أن يسلك نهج هذا الجمال ولا يعتمد فقط على شيءٍ عبوسٍ، أي يجب أن لا يستند إلى الفقه وحده.

نقول في بيان ما ذكر: صحيح أنّ الله تعالى جميل وقد خلق العالم جميلاً أيضاً، ويجب على الإنسان أن ينتهج نهج الجمال، لكنّ جماله كامنٌ في عقله وليس في حواسّه المادّية؛ لأنّ الله عزّ وجلّ يصوّر الجمال للبشر على ضوء إدراكهم له ولنتائجه بشكلٍ صائبٍ وانعكاسه في أعمالهم.

الجدير بالذكر هنا أنّ الجمال على نوعين، محسوس ومعقول، وقد خلق الله تعالى كلّ شيءٍ جميلاً؛ لذا يجب على الإنسان أن يعرف الدين ويؤمن بتعاليمه ويعمل بأوامره في رحاب هذا الجمال بمعيار عقله وقلبه، ومما روي عن رسول الله ﷺ في هذا السياق: «إياكم وخضراء الدّمن»، فقليل له: يا رسول الله، ما خضراء الدّمن؟ قال: «المرأة الحسناء في منبت السوء»^[١]. قصد رسول الله ﷺ الفتاة الجميلة التي نشأت وترعرعت في أسرة غير متديّنة، فهي كالوردة النابتة في مزبلة، لذا يجب الابتعاد عنها. هذا النوع من الجمال لا يستسيغه العقل، لأنّه جمال ظاهريّ يستبطن قبحاً؛ فمن كان جميل المظهر قبيح الباطن هو في الواقع منافق اجتمع فيه جمالٌ ظاهر وقبحٌ باطن، ولا يمكن للإنسان أن يعيش مع منافق، إذ من ميزات المنافق جمال ظاهره وقبح باطنه، وإذا عاشره الإنسان فهو في الحقيقة يرتبط بجمالٍ مسمومٍ.

المجرم - المنافق - في المصطلح القرآنيّ أشدّ وطئاً على البشريّة من العقارب والأفاعي؛ لأنّ

[١]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٢٣٢.

هذه المخلوقات المخيفة يدلّ ظاهرها على باطنها، بينما المنافق إنسان في ظاهره وأفعى في باطنه، لكن يعاشره الناس لكونه واحداً منهم فينث سموه فيهم، لذا معاشرته تسمّمهم.

الإسلام دينٌ جميلٌ ويدعو الناس إلى حبّ الجمال، لذا اعتبر بلال الحبشيّ - الموحّد - جميلاً رغم سواد بشرته، وفي الحين ذاته قبّح الكثير من الرومانيين البيض إثر إلحادهم.

الأحاديث والروايات المباركة ذكرت معيار الجمال، فقد روي «جمال الرجال في عقولهم»^[١].

وأما بالنسبة إلى رأي من اعتبر الفقه عبوساً، نقول: القرآن الجميل الذي اعتبره الله تعالى أجمل كلام «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ»^[٢] زاخر بالأحكام الفقهية مثل حرمة النظر إلى غير المحارم ووجوب ستر المحرم نفسه عمّن ليس محرماً له.

الله تعالى أكّد على عدم وجود كلام أجمل وأكثر جاذبيّة من كتابه المجيد، وهذا الكتاب المبارك خاطب المؤمنين: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾^[٣].

ذات مرّة أراد رسول الله ﷺ أن يختبر من حوله، لذا سأل عن أجمل زينة للمرأة، فأجابه كلّ واحد حسب رأيه، إلا أنّ السيّدة فاطمة الزهراء عليها السلام قالت له إنّ زينة المرأة في عدم اختلاطها مع غير المحارم^[٤].

إذن، حينما يتمّ التأكيد على وجوب حجاب المرأة وضرورة مراعاة حدود العفاف والطهارة، وعندما يتمّ التأكيد على ضرورة عدم الاختلاط بين الأولاد والبنات في المدارس، فالهدف هو الحفاظ على العفاف والرقّي بالفضائل الروحية وصيانة حرمة المرأة، وهذا ما دعا إليه القرآن الكريم؛ لذا لا تعدّ هذه المبادئ من آراء الفقهاء كي يدعى أنّ الفقه عبوس.

كذلك قرأنا الجميل وصف الإسلام بأنّه دين جامع وكامل، وخاطب المسلمين قائلاً: بإمكانكم الارتباط مع كافّة البشر وفق مبادئ إنسانية مشتركة، ولكم الحقّ في أن تعاشرهم بسلم وأمان دون أن يطالهم منكم أذى، لذا تعاملوا معهم بعدلٍ إلا من أراد الاعتداء عليكم أو إسقاط حكمكم، فمن يفعل ذلك منهم لا حيلة لكم سوى الدفاع عن أنفسكم، ودفاعكم أمرٌ معقولٌ.

[١]- المصدر السابق، ج ١، ص ٨٢.

[٢]- سورة الزمر، الآية ٢٣.

[٣]- سورة النور، الآية ٣٠.

[٤]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ٨٤.

نتائج نظرية التعددية الدينية

الاعتقاد بالتعددية الدينية تترتب عليه آثار مختلفة نذكر منها ما يلي:

(١) نسبية الأخلاق

من يعتقد بالتعددية الدينية لا محيص له من قبول التعددية الأخلاقية، ومن المؤكد أن النتيجة التي تترتب على ذلك هي وجوب الاعتقاد بكون الأخلاق أمراً نسبياً، ونسبية الأخلاق معناها عدم قبول مسألة ثبات المبادئ الأخلاقية؛ لذا يمكن لكل قوم أن يتبنوا أخلاقاً خاصة بهم، وكل فرد حينئذٍ تصبح الأخلاق بالنسبة إليه ذات مدلول خاص.

(٢) نسبية الفهم

النتيجة الأخرى التي تترتب على الاعتقاد بالتعددية الدينية هي حدوث نسبية على صعيد الفهم وفق مداليل متنوعة، وقد تطرقنا إلى بيان هذا الموضوع سابقاً.

ارتباط الوحي والتجربة الدينية بنظرية التعددية الدينية

يا ترى ما المقصود من تجربة الدين؟ هل يمكن اعتبار الوحي تجربة دينية؟

هنا عدة مواضيع ينبغي تسليط الضوء على كل واحد منها بأسلوب تحليلي وبيانه بشكل مستقل كي لا يحدث خلط بينها وبين مواضيع أخرى.

يقول بعض الباحثين: إذا اعتمد الإنسان على التجربة الدينية لتفسير المسائل الدينية بحيث اعتبر التدبير ثمره لخوضه تجارب على صعيد مظاهر الحقيقة التامة - التي نعتبرها حقيقة غائية متمثلة بالله عز وجل - بإمكانه الاعتقاد بالتعددية الدينية^[١].

كذلك يقولون: جوهر الدين في باكورة ظهور الإسلام كان عبارة عن نمط من السلوك الديني - تجربة دينية - وليس اعتقاداً بعدد من القوانين^[٢].

يقولون أيضاً: الذين يبدؤون دراساتهم بخصوص الدين انطلاقاً من التجربة الدينية، ينظرون إلى جميع الأمور من زاوية تجريبية وبما في ذلك الوحي المنزل على رسول الله ﷺ، حيث يعتبرونه تجربة دينية عليا حسب تفسيره الصحيح^[٣].

[١]- مجلة «كيان»، العدد ٢٨، ص ٤ و ١٣ و ٢٠.

[٢]- المصدر السابق.

[٣]- المصدر السابق.

كما يقولون: الأنبياء كانوا هداةً علّموا الناس الأسلوب الصحيح لتفسير التجربة الدينية، وهذا هو معنى هداهم ومعنى عقيدة التوحيد^[١].

هؤلاء يعتبرون الوحي تجربةً دينيةً، وعلى هذا الأساس يتناسق مع ما يطرح في نظرية التعددية الدينية، إلا أنّ رأيهم باطل بكل تأكيد، وفيما يلي نفنّده ضمن بيان عدّة مسائل مرتبطة بموضوع البحث:

أولاً: أقسام اليقين

اليقين على قسمين هما كالتالي:

- علمي

- سيكولوجي

اليقين العلمي يناله الإنسان على صعيد مسائل الرياضيات التي إمّا أن تكون واضحةً أو توضيحيةً، مثل المسألة الثابتة " $٢ + ٢ = ٤$ "، فهذه المسألة واضحة؛ وإمّا أن تكون على هيئة معادلات معقدة تختم في نهاية المطاف بمسائل رياضية واضحة مثل مسألة " $٢ + ٢ = ٤$ "، إذ ما لم تختم بهذه المسائل البديهية فهي لا تمنحنا يقيناً.

إذن، لو أردنا تحصيل اليقين بخصوص موضوع ما، يجب أولاً أن نسعى لاستكشاف مجاهيله، وحينها لا بدّ وأن تختم كافة المعلومات النظرية بمعلومات بديهية.

هذا النوع من اليقين علمي يمكن الاعتماد عليه.

اليقين السيكولوجي ينشأ من التلقين، فلو تمّ تلقين أحدهم شيئاً ما عدّة مرّات سوف ينشأ لديه اعتقاد بشكل تدريجيّ ثمّ يتصرّف على أساس اعتقاده اليقينيّ هذا؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النوع من التلقين خارج عن نطاق بحثنا.

اليقين العلمي على قسمين، أحدهما بين (واضح) والآخر مبيّن يجب أن يتّضح بمعونة البديهيّ مثل قضيتي "الأربعة عددٌ زوجي" و "الخمس عدد فردي"، فأمثال هذه قضايا تعدّ بديهية لا تستوجب الاستدلال، وحتىّ إذا أقيم دليل عليها فالى جانبه يوجد مدلول، لذا يُقال "الأربعة عدد زوجي"؛ لأنّه قابل لأن ينقسم إلى عددين متساويين، إذ كلّ ما يمكن أن يقسم إلى عددين متساويين فهو زوج.

[١]- المصدر السابق.

إذن، العدد أربعة زوجٌ، وهذا دليل موجود إلى جانب ذلك المدلول، مما يعني أن اليقين العلميّ يجب أن يعود إلى أمر بديهيّ.

أول قضية بديهية هي "استحالة اجتماع النقيضين"، بمعنى امتناع اجتماع وجود الشيء وعدمه، مثلاً يستحيل أن يكون (ألف) بذاته (ألف) وفي الوقت نفسه ليس بـ (ألف)، وهذه الاستحالة تعدّ أمراً بديهيّاً.

كل القضايا العلمية اليقينية يجب أن تعود في أصلها إلى أمر بديهيّ، وعندئذ يتّضح لنا أن لا داعي لأن يسأل سائل: ما السبب في استحالة كون القضية (ألف) بذاتها (ألف) وفي نفس الوقت ليست بـ (ألف)؟ السبب في عدم صواب طرح هذا السؤال هو عدم جواز السؤال عن البديهيّ، ولو سأل أحدهم عن أمر بديهيّ فهو لم يدرك الموضوع بشكل صحيح، لذا يجب إرشاده إلى الحقيقة.

ثانياً: أقسام العلم

العلم على قسمين هما:

- حصوليّ (مكتسب)

- حضوريّ (فطريّ)

العلم الحصوليّ هو العلم الذي لا يكون المعلوم فيه ذات الحقيقة، بل مجرد مظهر لها، لذا لا تترتب عليه آثارها الخارجية؛ فإذا اتّضح لنا مفهوم شيء ما، فالعلم به حصوليّ.

العلم الحضوريّ هو العلم الذي يكون المعلوم فيه ذات الحقيقة، لذا تترتب عليه آثارها، وبيان ذلك كما يلي: إذا نشأ لدينا علم بوجود شيء، فهذا علم حضوريّ، مثل العلم الذي تمتلكه النفس بوجودها.

كما لدينا علم حصوليّ يقينيّ لا يشكك به أحدٌ، مثل القضايا التالية: "إثبات الشيء لنفسه ضروريّ" و "سلب الشيء من نفسه محال" و "ألف هو ألف" و "ألف لا يمكن أن يسلب من ذاته"، فهذه القضايا مكنونة في أنفسنا على نحو العلم الحضوريّ اليقينيّ الذي لا يشكك به أحدٌ على الإطلاق مثل علم الإنسان بوجود نفسه، لأن العلم بها حضوريّ شهوديّ، لذا حتى إذا جهل بحقيقة نفسه فهو مع ذلك عالم بوجودها.

الجدير بالذكر هنا أن الرؤى المنامية تعدّ جزءاً من العلم الحضوريّ؛ لكونها تراود نفس الإنسان

ولا تأتيه عن طريق عينيه أو أذنيه، لأنّ قابليّاته الإدراكيّة تتوقّف عندما يخلد إلى النوم، وفي هذه الحالة ينظر إلى الأشياء بعين القلب؛ لكن مع ذلك قد يرى أضغاث أحلام، أي يرى أشياء منبثقة من باطنه ومن ذاكرته.

ثالثاً: حقيقة الوحي

الوحي من سنخ العلم الحضوريّ وهو أعلى وأكمل درجة من درجاته، حيث يتمكن الإنسان في رحابه من معرفة الواقع بكلّ وجوده.

ويمكن تعريفه كما يلي: عبارة عن مشاهدة حقيقة يتقوم بها وجود الإنسان.

الإنسان على ضوء علمه الحضوريّ الخالص يدرك قوام وجوده، أي يدرك حقيقة الله تعالى وكلامه، كما يدرك حقيقة نفسه، فهو في الواقع تحصيل، لذا عندما يناله النبيّ ينشأ لديه يقين بأنّ ما حصل عليه وحي؛ ومن هذا المنطلق لا يعتبر من سنخ التجربة الدينيّة كي يدعي أحد ضرورة تكرار المشاهدة فيه وحتميّة تلازمه مع الشكّ في بادئ الأمر.

ليبيان ما ذكر نقول: التجربة تمنح الإنسان يقيناً بشرطين، أولهما تكرار المشاهدة وثانيهما وجود قياس خفيّ كامن في باطن التجربة، وذلك أنّ التجربة (المشاهدة) بعد أن تتكرّر في موارد كثيرة يتّضح للمجرّب أنّ وجود ارتباط بين الموضوع والمحمول يعدّ أمراً ضرورياً وثابتاً، بحيث لم يحدث عن طريق الصدفة لكون ما يحدث صدفةً ليس متكرّراً بكثرةٍ وليس دائماً؛ وبما أنّ ترتّب كلّ أثرٍ على مبدئه دائميّ وليس من سنخ الصدفة، فالارتباط بين الموضوع والمحمول ضروريّ وحتميّ ولا يحدث عن طريق الصدفة.

إذن، التجربة لا تمنح الإنسان يقيناً إلاّ إذا أدرك شيئاً معيّنًا عن طريق التكرار، في حين أنّ الوحي في غنى عن التكرار، حيث يوجد للموحي إليه يقيناً علمياً شهودياً منذ اللحظة الأولى لنزوله.

الشيخ محمد بن يعقوب الكلينيّ (رحمه الله) نقل في كتاب "الكافي" رواية عن شخص سأل الإمام جعفر الصادق عليه السلام: ... قلت: أصلحك الله كيف يعلم [النبي] أنّ الذي رأى في النوم حقّ وأنّه من الملك؟ قال: "يُوفَّقُ لذلك حتّى يعرفه...".^[١] إنه توفيق إلهيّ حقّاً، فكما أنّ الإنسان يدرك وجود نفسه شهودياً بشكل لا يحتمل الخطأ بتاتاً، كذلك يدرك كلام الله تبارك شأنه بهذا الشكل بحيث لا يشكّ به على الإطلاق؛ لأنّ إدراك حقيقة الوحي أعلى درجةً من إدراك وجود النفس.

[١]- محمد بن يعقوب الكلينيّ، الكافي، ج ١، ص ١٧٧.

رابعاً: حصانة الوحي من الخطأ

حينما يتلقى النبي وحي السماء فهو يدرك الحقيقة على واقعها؛ لذا لا يكتنف ذهنه أي خطأ على الإطلاق، لأن الخطأ يحدث عند وجود باطل، كذلك الشك إزاء أي موضوع لا يحدث إلا عند تصوّر وجود شيء آخر غير الحق في هذا الموضوع؛ بينما وحي السماء منزّه من الباطل بالتمام والكمال، لذا لا يمكن تصوّر حدوث خطأ أو شك فيه.

من أبرز خصائص الوحي المنزل على نبينا الأكرم محمد بن عبد الله ﷺ تنزّهه من الشبهة والخطأ في ثلاث مراحل هي كالتالي:

(١) مرحلة استلام كلام الله عزّ وجلّ.

(٢) مرحلة حفظ كلام الله عزّ وجلّ.

(٣) مرحلة نقل كلام الله عزّ وجلّ للناس إلى الناس.

وقد أكّد البارئ تبارك وتعالى في كتابه الكريم على هذه المحاور الأساسية في صيانة الوحي المنزل على خاتم الأنبياء ﷺ، حيث قال: ﴿وَإِنَّكَ لَشَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾. [١] النبي الأكرم ﷺ يعدّ معصوماً عند تلقيه الوحي من "لَدُنْ" الذات الإلهية المقدّسة، لأنّ لَدُنِيَّة البارئ عزّ وجلّ لا يكتنفها أي شكّ وخطأ على الإطلاق، إذ يقع الإنسان في فخّ الشكّ والخطأ عند وجود حقّ وباطل بحيث لا يعرف ما إن كان ما لديه حقّ أو باطل؛ لكن عندما لا يوجد أي مجال للباطل ففي هذه الحالة لا مجال لافتراض الشكّ، وبما أنّ "لَدُنْ" الذات الإلهية المقدّسة هي منشأ الوحي، لذا لا وجود للباطل فيه بتاتاً، ومن ثمّ لا يمكن تصوّر أيّ خطأ فيه.

النبي الأكرم ﷺ معصوم أيضاً على صعيد حفظ مضمون الوحي، وفي هذا السياق قال تعالى: ﴿سَنَقِرُكَ فَلَا تَنْسَى﴾، [٢] أي سنقرأ لك الوحي وسوف لا تنساه.

كذلك هو معصوم على صعيد إبلاغ وحي السماء للناس، حيث قال تعالى مؤكّداً على هذه الحقيقة: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾. [٣]

الجدير بالذكر هنا أنّه كما أنّ نبينا الأكرم ﷺ معصوم من الشكّ والخطأ في كافّة مراحل الوحي،

[١]- سورة النمل، الآية ٦.

[٢]- سورة الأعلى، الآية ٦.

[٣]- سورة النجم، الآيتان ٣ - ٤.

فهو قطعاً معصوم من ارتكاب الذنوب والمعاصي بأيّ نحو كان، وهذا ما أكدّ عليه الرّب الكريم في كتابه الحكيم حينما قال إنّهُ لا ينطق عن الهوى، وإنّما كلّ ما يقوله وحى.

نستنتج من مجمل ما ذكر أنّ الوحي عبارة عن معرفة تنشأ لدى الأنبياء ﷺ عن طريق شهود الحقيقة، وهم مصونون في كلّ أفعالهم وأقوالهم من السهو والنسيان والعصيان.

خامساً: معنى التجربة الدينية

ذُكرت العديد من الآراء لبيان معنى التجربة الدينية، منها

- ١) تجربة أمرٍ مقدّسٍ - تجربة الله - كحقيقة مقصودة، وهذه التجربة تحدث بأشكال عديدة^[١].
- ٢) شعور ديني يتصوّر الإنسان على أساسه بأنّه مرتبط بوجودٍ متعالٍ، وفي هذا السياق ادّعى الفيلسوف الغربيّ شلايرماخر أنّ التجربة الدينية ليست من سنخ التجارب العقلية أو المعرفية، بل عبارة عن شعور بالاعتماد التامّ والمطلق على مبدأ أو قدرة فيما وراء هذا العالم^[٢].
- ٣) انفتاح نافذة من عالم الغيب على الإنسان، وهذه الحالة يمكن تشبيهها بالمريض الذي لا يأمل الأطباء شفاؤه لكنّه يشفى بفضل دعائه وتوسّله بالله عزّ وجلّ أو بفضل دعاء وتوسّله غيره؛ بل يمكن تشبيهها بكلّ دعاءٍ مستجاب.
- ٤) حالة الكشف والشهود التي يوفّق لها العرفاء إزاء الذات الإلهية المقدّسة.
- ٥) تجربة المعارف والحقائق المذكورة في النصوص الدينية.

سادساً: التجربة الدينية للمتديّن

التجربة الدينية التي يتحدّث عنها بعض المفكرين إنّما تصدق على أتباع دين ما وليس على النبيّ المعصوم الذي جاء به من عند الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ الأنبياء يدركون حقيقة الدين عن طريق الوحي وليس بالتجربة؛ بينما من الممكن أن يجرب المتديّنون مسائل دينية، وقد تحدّث الله عزّ وجلّ في كتابه الكريم عن بعض المسائل والمعارف التي جرّبها ويجربها المتديّنون مراراً، فعلى سبيل المثال ذكر قاعدةً عامّةً على الصعيد العسكريّ في قوله تعالى: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ

[١]- عقل و اعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ص ٣٧ - ٣٩.

[٢]- المصدر السابق، ص ٤١.

فِئَةٌ كَثِيرَةٌ يَأْذِنُ اللَّهُ ﴿١﴾ المقصود في هذه الآية هو أن الإنسان لو سلك نهج الجهاد في سبيل الله تعالى سوف تنشأ لديه تجربة فحواها أنه في كثير من الأحيان تتمكن فئة قليلة من أتباع الحق أن تلحق الهزيمة بفئة كبيرة من أتباع الباطل. هذه التجربة ربّما تحدث في عصرنا الحاضر أيضاً للمسؤولين العسكريين وقواتهم.

الحروب العديدة التي فرضت على المسلمين في عصر صدر الإسلام، منحتهم تجربة أساس فحواها أنهم لو عملوا بتعاليم دينهم سيكون النصر حليفهم سواءً أكان عددهم أقلّ من الأعداء أو أكثر. هذه تجربة دينية على صعيد المسائل العسكرية، وهي طبعاً من سنخ التجارب الحسية، وليست من سنخ الوحي والشهود الباطني؛ فالتجارب الحسية والتاريخية وغيرها لا تشابه وحي الأنبياء الذي هو عبارة عن شهود من سنخ العلم وليس العمل.

من الأمثلة القرآنية الأخرى على مسألة التجربة الدينية، الدعاء والتهجد والعبادة، فقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾. ﴿٢﴾ ثمّة قاعدة عامّة فحواها أن الله عزّ وجلّ يستجيب دعاء عباده حينما يتضرعون إليه طالبين قضاء حوائجهم، فهي تدلّ على وعدٍ إلهيٍّ دائمٍ، لذا يمكن للناس تجربتها في كلِّ عصرٍ.

الشيخ البهائي (رحمه الله) قال في كتابه "الأربعين": "جربت مراراً أن المدّين إذا قرأ الدعاء التالي يوفّي دينه (اللهم أغنني بحلالك عن حرامك وبفضلك عمّن سواك)، ﴿٣﴾ وهناك من جرب غيره".

هذا النوع من التجربة على غرار سائر التجارب الحسية والتاريخية وغيرها من حيث عدم تشابهها مع شهود الأنبياء حينما يتلقون وحي السماء على الرغم من إمكانية شمول التجربة الدينية كافة التجارب الحسية والتاريخية والعسكرية والاقتصادية وما شاكلها، فحسب الوعد الغيبي من الممكن أن تحدث أمور من حيث لا يحتسب البشر ومن ثمّ يصبح الصعب الشاقّ سهلاً يسيراً مثل شفاء مريض يئس الأطباء من علاجه، وما إلى ذلك من حالات أخرى.

ومن المصاديق الأخرى للتجربة الدينية تحقيق أهداف وعد الله تعالى المؤمنين بها في كتابه الحكيم، لذا حينما يتحقّق الوعد الإلهي بشأن أحد الناس، فهذا يعني تحقّق إحدى التجارب الدينية،

[١]- سورة البقرة، الآية ٢٤٩.

[٢]- سورة البقرة، الآية ١٨٦.

[٣]- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩٢، ص ٣٠١.

حيث قال تبارك شأنه: ﴿كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾. [١] المقصود من هذه الآية هو أن المسلمين لو اتبعوا وحي السماء ودافعوا عن دينهم سوف ينصرهم الله تعالى، وليس المقصود أنه ينصرهم إذا حاربوا لأجل الفتوحات والسيطرة على العالم وفرض سلطتهم على سائر البلدان أو لأي سبب مادّي آخر. الفعلان "أوقد" و "أطفأ" في الآية بصيغة الماضي، وكما هو معلوم حينما يوضح المتكلم مراده بأسلوب الماضي، فهو يريد من ذلك قطعاً تحقق الموضوع، لذا يكون المقصود هنا تحقق الوعد الإلهي، ومعنا يمكن تفسيره كما يلي: كلما يشعلون ناراً للحرب قطعاً يطفئها الله.

المسلمون جربوا مضمون هذه الآية في عصر صدر الإسلام، وتجدر الإشارة هنا إلى أنها ليست من سنخ تجارب الوحي، بل من سنخ التجارب الحسيّة والتاريخيّة والعسكريّة والعباديّة والاقتصاديّة التي ذكرنا طبيعتها التجريبيّة آنفاً؛ والسبب في اندراجها ضمن هذا النوع من التجارب يعود لكونها من الأمور العمليّة وليست العلميّة، على الرغم من أننا لو تأملنا في مغزاها ومغزى التجارب المثلثة لها لأمكننا الاستدلال على وجود المدد الغيبي وإثبات أنها نوع من التجارب الدينيّة، لذا نستخلص من نتائجها كونها علماً حصولياً - مكتسباً - يتحقّق بمدد غيبيّ والإيمان بهذا المدد، ولا تعدّ مطلقاً من سنخ الشهود الذي يتحقّق عن طريق الوحي.

وصف أمير المؤمنين عليه السلام السخاء والكرم قائلاً: «من أيقن بالخلف، جاد بالعطيّة»، [٢] فالعطاء قربة إلى الله تعالى شبيه بأخذ غرفة ماء من نهر جارٍ، لذا عندما يغرف الإنسان منه غرفةً سرعان ما يأتي ماءً جديدٌ يملأ الفراغ الحاصل ممّا اغترف؛ ومعنى ذلك أنّه مهما ينفق في سبيل الله تعالى، فسوف ينال عوضاً عنه بسرعة. النهر الجاري بطبيعة الحال ليس كالأرض الجافة التي إن اقتطعنا جزءاً منها يصبح مكانه فارغاً.

إذن، لو أيقن الإنسان أنّ الله عزّ وجلّ يعطيه عوضاً عمّا يبذل من خيرٍ فور بذله إيّاه، فسوف تصبح نفسه سخيةً كريمةً، وهذا العطاء يعدّ من الأمور الخاضعة للتجربة.

نستنتج التالي من جملة ما ذكر:

(١) الأنبياء ليسوا بحاجة إلى التجربة الدينيّة عند تلقيهم وحي السماء، بل فور نزول أوّل وحي عليهم ينشأ لديهم قطعٌ و يقينٌ بما جاءهم به.

[١]- سورة المائدة، الآية ٦٤.

[٢]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم ١٣٨.

٢) التجربة الدينية تصدق في الكثير من مصاديق الوعد الإلهي، إلا أنها ليست من سنخ شهود الأنبياء عند تلقيهم وحي السماء، وقد ذكرنا أمثلة على ذلك.

الفرق بين الوحي والتجربة العرفانية (الشهودية)

كما أن تجربة المؤمنين الدينية إزاء القضايا المرتبطة بالدين تختلف عن الوحي الذي يتلقاه الأنبياء، كذلك التجربة العرفانية (الشهودية) التي يخوضها العرفاء تختلف عن الوحي.

قبل أن نوضح وجه الاختلاف بين تجربة العرفاء الشهودية والوحي المنزل على الأنبياء، نرى من الأنسب بيان المقصود من هذه التجربة:

العرفان على قسمين هما:

- عرفان عمليّ

- عرفان نظريّ

العرفان العمليّ يتّضح على أساسه ارتباط الإنسان بذاته ووظائفه وإزاءها وإزاء عالمه وربّه، حيث يتمّ في رحابه بيان كيفية بلوغ قمة الإنسانية المنيعّة - التوحيد - على ضوء تعيين نقطة الانطلاق في السلوك الروحانيّ والمنازل التي يجب أن يطوبها العارف واحداً تلو الآخر لأجل أن يبلغ مرحلة لا يرى في رحابها شيئاً سوى الله تبارك شأنه.

خلاصة ما ذكره هي أنّ العارف ضمن عرفانه العمليّ يبلغ منزلة وحدة الشهود، لكنّ العرفان النظريّ تتّضح فيه أيديولوجيا العارف ورؤيته النظرية.

حينما يخوض العارف غمار السير والسلوك الروحانيّ في رحاب تجربته العرفانية، تنكشف له حقائق يدرك على أساسها ثمرة وضعه الراهن أو ماضيه في اليقظة أو المنام، ويعرف ما إن كانت في عالم المثال المتّصل أو المنفصل، وهو بطبيعة الحال لمّا يدرك شيئاً عادةً ما يبحث عن معيار يقوم على أساسه حالاته الشهودية التي أدرك هذا الشيء في رحابها؛ لأنّ هذه الحالات تختلف مع بعضها لدى الكثير من العرفاء، لدرجة أنّ العارف يدرك أحياناً أنّه كان على خطأ في الحالة الشهودية التي اكتشفها؛ لذلك هو بحاجة ماسّة إلى معيار يعينه على تمييز الشهود الربّانيّ الحقّ عن الشهود الشيطانيّ الباطل.

الجدير بالذكر هنا أنّ العارف ضمن سيره وسلوكه الروحانيّ لو اتّبع شريعة أهل البيت (عليهم السلام) وآمن

بولايتهم، سوف يتمكن من السير في الطريق الصحيح، بحيث يوفق لنيل جزءٍ يسيرٍ من العلوم الشهودية التي ينالها الأنبياء والأولياء مثلما نال جانبًا من العلوم الحصولية.

نستشف مما ذكر أن الوحي يختلف عن التجربة العرفانية، وذلك لما يلي:

(١) لا يوجد أي اختلاف بين الأنبياء، بل جميعهم متفقون على كل شيء، وكل ما لديهم متناسق مع بعضه، لذلك قال تعالى في كتابه الحكيم: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾^[١] أي أن النبي اللاحق يصدق النبي الذي سبقه، كما أن النبي السابق يبشر بالذي سيبعث بعده.

(٢) عند وجود أي اختلاف بين تعاليم الأنبياء، فهو اختلاف معلوم مسبقًا ويسمى نسخًا.

إذن، الوحي شكل خاص من العلوم الشهودية، ويختلف عن الشهود العرفانية؛ لأن العرفاء يختلفون في حالاتهم الشهودية وقد يقعون في خطأ، فتارة يرون مشاهداتهم الروحية في عالم المثال المتصل، وتارة أخرى يرونها في عالم المثال المنفصل، في حين أن الأنبياء دائمًا يخبرون عن عالم المثال المنفصل لأنهم شاهدوه.

الفرق بين العرفان والأخلاق

علم الأخلاق جزء من الفلسفة ولا ارتباط له بالعرفان لأن مواضيعه تتمحور حول النفس وتهذيبها ومعرفة فضائلها ورذائلها، ومعرفة السبيل الذي يمكن الإنسان من كسب هذه الفضائل ويصونه من الابتلاء بالرذائل، وما إلى ذلك من مسائل مشابهة.

علم الفلسفة تتمحور مواضيعه حول أصل وجود النفس وتجربتها وما فيها من قابليات إدراكية ودوافع مختلفة، بعد ذلك يأتي الدور لعلم الأخلاق الذي يوضح السبيل الأمثل لتحلي النفس بالفضائل.

الإنسان وفق مبادئ علم الأخلاق يجب أن يتحلى بالفضائل وأن يؤدي الواجبات ولا يترك المستحبات، وأن يجتنب المحرمات ويترك المكروهات، وأن يسعى جاهداً لكسب رضى الله تبارك شأنه؛ وكل هذه السلوكات تنصب في وعاء تهذيب النفس.

وأما في مضممار العرفان فالعارف يقوم بما يلي:

(١) السعي الدؤوب لكسب شهود روحاني بالواحد الحقيقي - الله تبارك شأنه - وإدراك جماله وجلاله وتوحيد ذاته وصفاته وأفعاله وآثاره.

[١]- سورة البقرة، الآية ٩٧.

٢) تجاوز مرحلة تهذيب النفس، لأنّ تهذيبها مرتبة من مراتب عروج الروح، ممّا يعني أنّ العارف يبلغ مرحلة عروج الروح عندما يتحلّى بالأخلاق الفاضلة ويزكّي نفسه بتهذيبه إيّاها إلى جانب تأدية الواجبات والمستحبات.

٣) كما أنّ العرفان أفضل من الفلسفة والأخلاق أدنى مرتبةً منها، كذلك العارف أفضل من الفيلسوف، وصاحب الخلق الفاضل أدنى مرتبةً من الفيلسوف؛ لكن شريطة أن يكون الفيلسوف متديناً ومصداقاً للعالم الذي يعمل بعلمه.

التفكيك بين الشريعة والفقه لحلّ معضلة التعددية

يقول البعض: لا بدّ من التفكيك بين الشريعة وعلم الفقه - النظام الحقوقيّ - كي يمكن قبول مسألة التعددية والتسامح العمليّ، فلو تمّ تعيين حدود الشريعة وتمييزها عن حدود الفقه من الممكن حينها قبول آراء مختلف المفكرين، لأنّ الفقه يحول دون التعددية والتسامح العمليّ، فهو حسب ما يصفه البعض «عبوس» - والعياذ بالله من هذا الوصف - لذا لا يطبق التعددية، بينما الشريعة تطبقها.

لردّ على هذا الكلام نقول: أولاً يجب علينا بيان مفاهيم البحث لبيان المقصود من الفقه والشريعة في القرآن الكريم والسنة المباركة لأجل أن نعرف ما إن كانت هناك حدود خاصّة تفصل بينهما أو لا.

الفقه حسب المدلول القرآنيّ يعدّ جزءاً من الشريعة، والشريعة قرآنيّاً عبارة عن مجموعة من العقائد والأخلاق والأحكام؛ لذا يقصد من الفقه معرفة الواقع؛ وقد عرفه بعضهم بالتالي: «التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد»،^[١] أي أنّ الفقيه يسعى بواسطة فقهه إلى معرفة المجهول، فهو يستكشف ما كان مجهولاً عن طريق ما كان معلوماً، أي أنّ المعلوم عبارة عن سلّم يرتقيه الفقيه لمعرفة المجهول سواء أكان هذا المجهول من مسائل الوجود والعدم والتي تعتبر من مواضيع الحكمة النظرية وعلم الكلام، أم كان من مسائل الواجبات والنواهي الفقهية والأخلاقية والقانونية.

الفقه في عصر صدر الإسلام لم يكن مختصّاً بمعناه الاصطلاحيّ المعهود بيننا اليوم، أي أنّه لم يكن في مقابل علوم الفلسفة والتفسير والكلام، فالقرآن الكريم لمّا دعا المؤمنين لأن يشدّوا الرحال نحو مراكز العلم والثقافة في دار الإسلام كي يتفقهوا في الدين، قصد حينها التفقه في

[١]- الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٦٤٢، كلمة «فقه».

العقائد والأخلاق والقانون، أي في مسائل على غرار: لعالم الوجود ربُّ هو الله، الله واحدٌ، توجد جهنم في الحياة الآخرة، توجد جنة في الحياة الآخرة، النبوة في الحياة الدنيا حقٌ، المعاد بعد الممات حقٌ، في ذمة كلِّ مكلف واجباتٌ، ترك المحرمات واجب على كلِّ مكلف؛ وما إلى ذلك من مسائل أخرى.

كلُّ هذه المسائل وما شابهها كانت في تلك الآونة جزءاً من التفقه في الدين - الفقه -، حيث وجه القرآن الكريم دعوة عامةً للمؤمنين كي يتعلموها ويعلموها، فقد قال تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾.^[١] مراد هذه الآية هو دعوة المؤمنين لأن يشدوا الرحال نحو مراكز العلم والثقافة في البلاد الإسلامية كي يتفقهوا بأصول دينهم وفروعه لينذروا الآخرين.

نستنتج ممَّا ذكر أنَّ الفقه حسب المفهوم القرآنيّ عبارة عن علمٍ خاصٍّ تدرج فيه جملة من الإلزامات والنواهي العقائديّة مثل الجنة ودرجاتها وجهنم ودركاتها والجبر والتفويض والأمر بين الأمرين والله تعالى وصفاته، إلى جانب جملة من الإلزامات والنواهي الفقهيّة والأخلاقيّة؛ لذا سمّي تعلم مبادئ هذا العلم الشامل تفقّهاً.

القرآن الكريم ذكر معنى آخر للتفقه غير الذي أشرنا إليه في الآية السابقة، وذلك ضمن إشارته إلى مسألة الجبر والتفويض التي تعدّ من المسائل الدقيقة في علمي الكلام والتفسير، فقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾.^[٢] الله سبحانه وتعالى في هذه الآية قال: لماذا لا يضعون حلاًّ لمسألة الجبر والتفويض؟ كيف لا يعلمون أنّ الحسنات والسيئات من عند الله؟ الحسنات من الله، إلا أنّ السيئات من عنده، لذا لماذا لا يدركون أنّ السيئات ليست من الله؟ لماذا لا يتفقهون بهذا الموضوع؟

كذلك استخدم القرآن الكريم لفظ التفقه بخصوص المنافقين، حيث قال: يتصوِّرون أنّهم قادرون على تحقيق مآربهم وصيانة أنفسهم من خلال التظاهر والكذب ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾،^[٣] لكنهم لا يدركون أنّ الله سبحانه وتعالى يعلم ما في أنفسهم وسوف يفشي أسرارهم في محكمته

[١]- سورة التوبة، الآية ١٢٢.

[٢]- سورة النساء، الآيتان ٧٨ - ٧٩.

[٣]- سورة المنافقون، الآية ٢.

العادلة. إنهم لا يفقهون؛ لذلك لا يدركون أنه تبارك شأنه يرى كل شيء: ﴿وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾^[١].

إذن، كلمة فقه ومشتقاتها في القرآن الكريم تدلّ على فهم وتعلّم مسائل دينية وشرعية.

لو اعتقد شخصٌ بأنّ الفقه بمعناه الاصطلاحيّ يبدأ من مباحث الطهارة وينتهي بمباحث الحدود والديّات والذي يعني مجموعة من الإلزامات والنواهي (الواجبات والمحرمات) ومسائل الحلال والحرام، ثمّ حاول فصله عن الشريعة بادّعاء أنّها متوازنة تطبيق التعددية إلا أنّ الفقه عبوس لا يطبق التعددية؛ فليعلم أنّه قد قطع الدين أشلاءً وهو مصداق لمن ذمّه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾^[٢] هذه الآية في مقام ذمّ الذين اعتبروا القرآن أجزاءً مشتتةً، فهذا الفكر غير لائق، لأنّ الدين شجرة طوبى التي لا يمكن قطع أغصانها وأوراقها لكون أصلها ثابتاً وفرعها في السماء.

الفقه بمعناه الاصطلاحيّ الذي يرتبط موضوعه بأفعال المكلف من أحكام وضعية وتكليفية، وبالإلزامات والنواهي القانونية والأخلاقية، عبارة عن جزء من الفقه بمعناه القرآنيّ - الشرعيّ والدينيّ - والذي يكتسب حقانيته من حقانية الشريعة والدين، لأنّ الشريعة الإسلامية تعمّ هذا النوع من الفقه أيضاً.

الذين أرادوا وضع حلّ لمسألة التعددية عن طريق التفكيك بين الفقه والشريعة، ليعلموا أنّ الفقه وفق مدلوله القرآنيّ يعني فهم الدين، والدين بدوره مجموعة من العقائد والأخلاق والفقه والقوانين، وهذه المجموعة واحدة ليس من الممكن تجزأتها، إذ لو تمّ تفكيكها يصبح الدين ناقصاً، ومن البديهيّ أنّ الناقص لا تأثير له ولا فائدة منه.

الشريعة مرادفة للدين؛ لذا لا يمكن تجزأتها، وبما أنّ الفقه بمعناه الاصطلاحيّ جزء من الدين (الشريعة)، لذا فهو بحكمه، أي أنّه حقّ وليس عبوساً حاله حال الدين الذي لا يعدّ عبوساً.

نستنتج التالي من جملة ما ذكر: كما أنّ الفقه لا يطبق التعددية ولا التسامح غير المعقول، كذلك الدين (الشريعة) لا يتحمّل التعددية ولا التسامح غير المعقول؛ لأنّ الدين حقّ والحقّ واحدٌ.

ربّما يحدث اختلاف في فهم الدين، وهذا الاختلاف - تعدّد الفهم - لو كان منهجياً فهو مقبول.

[١]- سورة المنافقون، الآية ٧.

[٢]- سورة الحجر، الآية ٩١.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٦٤٢، كلمة «فقه».
٣. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم ١٣٨.
٤. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم ٣٧٤.
٥. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى، الفقرة ٤٢.
٦. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٤.
٧. عقل و اعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ص ٣٧ - ٣٩.
٨. للاطلاع أكثر، راجع: مباحث بلوراليزم ديني (باللغة الفارسية)، ص ٦٤ - ٦٦.
٩. مجلة «كيان»، العدد ٢٨، ص ٤ و ١٣ و ٢٠.
١٠. محمد باقر المجلسي بحار الأنوار، ج ١٠٠، ص ٢٣٢.
١١. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢٠٢.
١٢. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٨.
١٣. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٤.
١٤. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ٨٤.
١٥. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٣٤.
١٦. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٤، ص ١٣٧.
١٧. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩٢، ص ٣٠١.
١٨. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٧٧.
١٩. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٩٤، الحديث رقم ١.

بين التعددية الدينية وتعدد سبل النجاة

رؤية نقدية تأصيلية

غسان الأسعد^[*]

في هذه الدراسة مقارنة لأطروحة التعددية الدينية من وجهة نظر الفكر الإسلامي، حيث يؤسس الباحث رؤيته التأصيلية انطلاقاً من علم أصول الفقه وعلم الكلام. وما من ريب أن من مثل هذه المقاربة تعالج إشكالات قضية التعددية ضمن حقل معرفي قلَّ أن جرى تسييله حيال هذه القضية، وقد سعى الباحث في دراسته هذه إلى الأخذ بقاعدة الحجية أو اليقين كقاعدة مركزية في استنباط الأحكام من علم أصول الفقه، مضافاً إلى الاعتماد على رؤية كلامية نقدية تأصيلية.

«المحرر»

يعتبر علم أصول الفقه واحداً من أهم العلوم التي ابتكرها المسلمون، كما يعتبر هذا العلم بمثابة منطلق الفقه - كما يصفه الشهيد السيد محمد باقر الصدر^[1]، حيث إنه القاعدة والأساس في عملية استنباط الأحكام الشرعية. ومن الأبحاث المهمة التي يبحثها الأصوليون في هذا العلم حجية القطع أو اليقين، وقد يكون لهذا المبحث الذي درسه الأصوليون بشكل مفصل وعميق مدخلة لنوع من الفهم الخاص للتعددية الدينية، أو لتعددية طرق النجاة في الفكر الإسلامي تختلف بشكل كبير عن التعددية الدينية التي طرحها بعض الفلاسفة الغربيين أمثال جون هيغ وغيره.

*- باحث في الفكر الإسلامي، لبنان.

[1]- راجع: الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول - الحلقة الأولى، لا طبعة، دار التعارف، بيروت، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٠، ج ١، ص: ٢٤٣.

حجّية القطع في المعنى والمفهوم

القطع في علم الأصول عبارة عن حصول العلم اليقيني للإنسان (المكلّف) دون احتمال أو توهم الخلاف والخطأ، وقد اتفق الأصوليون بلا استثناء على حجّية القطع، واعتبروا حجّيته أمراً لا يحتاج إلى دليل أو برهان، أمّا المراد من البحث في حجّية القطع، فهو البحث في مدى معذرية أو منجزية القطع أو العلم اليقيني، فإذا قطع المكلّف بحكم ما، عندها عليه أن يمثل ذلك الحكم، إذا كان قادراً على ذلك، وهذا ما يسمّيه الأصوليون بمنجزية القطع (التنجيز)، وفي المقابل، فإنّ المكلّف إذا قطع بعدم التكليف، ولم يمثل بطبيعة الحال، ثم علم بعد ذلك أنّ قطعه لم يكن صحيحاً، وذلك لوجود خلل في بعض مقدّمات قطعه، ففي هذه الحالة يكون معذوراً في عدم امتثال الحكم، ولا يؤاخذة المولى سبحانه على مخالفة الحكم الواقعي، ولا يكون مستحقاً للعقاب؛ وذلك لأنّه كان قاطعاً بعدم التكليف، وهذا ما يسمّيه الأصوليون بالتعذير (المعذرية)، وعادة ما يمثل الأصوليون لذلك بمن قطع وتيقن بأن الكوب بيده يحتوي على الماء، لكنه عندما شرب منه تبيّن له بأنّ ما شربه في الواقع هو خمر، وقد اعتبر الأصوليون انطلاقاً من حجّية القطع بأنّ المكلّف يكون معذوراً في هذه الحالة^[١].

أمّا وجه الارتباط بين هذا المبحث الأصولي، وبين تعددية طرق النجاة، فهو أنّ من يتخذ غير الإسلام ديناً له، بحيث يكون قاطعاً بأنّ هذا الدين الذي اختاره هو الحق، فإن هذا يعني أنّه سيكون معذوراً في قطعه، وسوف يكون من الناجين يوم القيامة.

لكن لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ النجاة يوم القيامة تعني عدم دخول النار، أو النجاة من العذاب، ولا يعني ذلك الدخول إلى الجنة^[٢].

لكنّ الإشكالية التي يمكن أن نقع فيها هي أنّ علماء الأصول بحثوا حجّية القطع، وأثبتوا المنجزية والمعذرية في الفروع، أو في الأحكام الشرعية، وليس في العقائد والمفاهيم الدينية، وهنا يتساءل بعضهم^[٣] عن إمكانية توسيع رقعة المعذرية من ساحة الفقه والشريعة إلى ساحة العقائد والأصول والمفاهيم الدينية، ويقول في معرض الجواب عن هذا السؤال إنه لا يرى مبرراً لتضييق

[١]- راجع: مصدر نفسه، الحلقة الثالثة، ج ٢، ص: ٣٩. راجع أيضاً: الصدر، محمد باقر: بحوث في علم الأصول، تقارير السيد محمود الهاشمي، الطبعة الثانية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج ٧.

[٢]- ستم معالجه هذه النقطة في نهاية هذا البحث.

[٣]- هذا السؤال طرحه الشيخ محمد زراقط وهو أستاذ في الدراسات العالية في الحوزة العلمية.

رحمة الله وحصرها في دائرة الأحكام الشرعية^[١]. حيث إن الحجية لا تنفك عن القطع، وهذا يعني شمول الحجية لحالة القطع في العقائد الدينية، فلا يكون القطع حجة في الأحكام وليس بحجة في العقيدة، وإلا لزم أن تنفك الحجية عن القطع، وهذا ما لم يلتزم به أحد.

القطع الموضوعي والذاتي:

ولا بدّ من الإشارة هنا أيضاً إلى مناقشة أخرى يطرحها الأصوليون حول حجية القطع، حيث يعتبرون أنه ليس مطلق قطع هو حجة، وقد استشكل بعض العلماء في حجية القطع الذي يعتمد على مقدمات غير يقينية، أو أنها مقدمات يفترض ألا تؤدي إلى القطع عند عامة الناس، ويسمى هذا النوع بقطع القطع «فالقطع إنسان يحصل له قطع ذاتي، وينحرف غالباً في قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية»^[٢].

إلا أن هذا الشخص القاطع هو ممن يحصل لديه القطع بسرعة، ولا يكون قطعه مبنياً على أسس منطقية أو ركائز متينة يصحّ معها القطع واليقين، وهذا النوع من القطع ليس حجة عند بعض الأصوليين، ودليله على ذلك باختصار هو أن الله سبحانه نهى عبده عن العمل بالقطع الذاتي، ودعاهم إلى عدم العمل به، كذلك فإنّ هذا الإنسان يعلم عادة بأنّه عادة ما يحصل له مثل هذا النوع من القطع، وعندها يكون علمه بحاله حجة عليه، وهذا العلم يلغي حجية القطع من ناحية المعدّية^[٣]. «إنّ حكم العقل بوجوب موافقة القطع عند حصوله، ليس على الإطلاق حجة، فيما إذا قصر في تحصيله، ولو من جهة علمه بأكثرية مخالفة قطعه للواقع، قبل حصول قطعه، فحينئذ لا يراه العقل معذوراً لتقصيره، مع أنه بعد حصول القطع مجبول على الموافقة، فيكون من قبيل إلقاء النفس من شاهق عال»^[٤].

لكن لا بدّ من الإشارة إلى حالة قطع القطع قلماً تكون موجودة بين الناس، فليس من طباع عامة الناس القطع من أيّ شيء؛ لذا فإنّ هذا الاستثناء من حجية القطع قد يكون نادراً، أو قليلاً على الأقل.

ومن هنا نستنتج أنّه ليس مطلق قطع هو حجة، لذا فليس كلّ من يقطع بأنّ دينه على حقّ،

[١]- زراقت، محمد، الحياة الطبية، العدد الحادي عشر، م.س، ص: ٢٠٠.

[٢]- المصدر: دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة، م.س، ج ٢، ص: ٤٠.

[٣]- راجع. م.ن، ص: ٤١.

[٤]- الطباطبائي، محمد رضا (سيد): تنقيح الأصول، تقرير ضياء الدين العراقي للطباطبائي، لا طبعة، المطبعة الحيدرية، النجف،

١٣٧١هـ/١٩٥٢م، ص: ٢٣.

فيؤمن به ويستبعد الأديان الأخرى يكون معذوراً إذا كان مخطئاً، بل فقط من كان جاداً في بحثه عن الحق، لكن سعيه لم ينفعه، فضل عن سبيل الله، متبعاً سبيلاً آخر، وذلك على الرغم من الأسس المنطقية والموضوعية التي اعتمد عليها في بناء سعيه، لكنه لشبهة، ضل عن سواء السبيل، واتخذ غير الإسلام ديناً له، فمثل هذا الإنسان لا بد أن يكون معذوراً أمام الله سبحانه، فلا يكون مستحقاً للعقاب يوم القيامة. لكن كما قلنا سابقاً، فإن هذا لا يعني أنه يكون مستحقاً للثواب.

مسلك قبح العقاب بلا بيان:

هذا، وقد يرتبط بحثنا في تعددية طرق النجاة ببحث أصولي آخر، ويمكن اعتباره جزءاً أو نتيجة من نتائج حجية القطع، وهذا البحث الأصولي يرتبط بما يسمى بمسلك قبح العقاب بلا بيان، حيث اعتبر مشهور الأصوليين بأن موضوع المنجزية هو البيان أو العلم، وهذا معناه أن المكلف لا يكون مستحقاً للعقاب إلا إذا حصل له البيان على الحكم، وانطلقوا في ذلك من أن الإنسان لو كان جاهلاً بالحكم لا يكون مستحقاً للعقاب من الله سبحانه وتعالى، لأن هذا قبيح، والله منزّه عن كل قبيح.^[١]

إذا سلّمنا بهذه القاعدة وبهذا المسلك - قبح العقاب بلا بيان -، فإن هذا سوف يساعدنا كثيراً على فهم تعددية طرق النجاة، حيث إن كل إنسان لم تبلغه الحجة الكاملة يكون معذوراً أمام الله سبحانه، وهذا ينسجم مع النصوص القرآنية التي اشترطت بعث الرسل لاستحقاق العقاب، ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الاسراء: ١٥).

مسلك حق الطاعة:

لكن في مقابل هذا المسلك هناك مسلك آخر لا يقرّ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل وينقضها من رأس، حيث اعتبر الشهيد الصدر أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تحدّد من مولوية المولى سبحانه وتعالى، ويقول الشهيد: «المولوية معناها حق الطاعة وتنجزها على المكلف، فلا بد من تحديد دائرة حق الطاعة المقوم لمولوية المولى».^[٢] وقد صرح الشهيد الصدر بأن دائرة حق الطاعة لا تختص بالأحكام اليقينية والمقطوعة فقط، بل تشمل حتى التكاليف المظنونة والمحتملة، «الصحيح في حق الطاعة شموله للتكاليف المظنونة والمحتملة (...)، ومن ذلك يستنتج أن المنجزية موضوعها مطلق انكشاف التكليف، ولو كان انكشافاً احتمالياً»^[٣].

[١]- راجع: الصدر، دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة، م.س، ج ٢، ص: ٣٥-٣٦.

[٢]- م.ن، ص: ٣٥.

[٣]- م.ن، الصفحة نفسها.

وبناءً عليه، فإنَّ كلَّ إنسانٍ يحتمل أنَّ الدين الذي يتبعه ليس حقًّا، أو يحتمل أن هناك دينًا ما يمتلك الحَقَّانيَّة، فعليه أن يسعى إلى اعتناق هذا الدين، وإلَّا لا يكون معذورًا أمام الله سبحانه، وهذا بطبيعة الحال يضيِّق من دائرة الناجين من العذاب يوم القيامة، لكن الشهيد الصدر يعتبر أنَّ منجزية الاحتمال أو مطلق الانكشاف هو حكم أوليِّ، وهذا الحكم الأوليِّ متوقَّف في تنجزه على عدم وجود حكم ثانويِّ يخالفه، ويقول الشهيد الصدر في هذا المجال: «هذا الحقُّ وهذا التنجيز يتوقَّف على عدم حصول مؤمَّن من قبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكليف، وذلك بصدور ترخيص جادٍّ منه في مخالفة التكليف المنكشف»^[١].

وهذا الترخيص أو الحكم الثانويُّ هو عبارة عن البراءة من التكليف غير المعلوم، وهو حكم ثابت في الشريعة ويمكن الاستدلال عليه بالعديد من الآيات والروايات، ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الاسراء: ١٥).

ومن الروايات نذكر هذه الرواية التي ينقلها الشيخ الصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار، قال: «حدَّثنا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة»^[٢].

هذا، ويمكن القول إنَّ مسلك حقِّ الطاعة محصور بالفروع والأحكام الشرعية، ذلك أنَّ هذا المسلك يفترض وجود المولى والتصديق به، في رتبة سابقة على التكليف، وبناءً عليه، لا يمكن أن نجري حقِّ الطاعة على الكافر؛ لذا تبقى البراءة من التكليف أو من التنجيز هي المجرى في المقام.

كما يمكن أن نجد في الكلمات المتفرقة لبعض الأصوليين تصريحًا بقبح عقاب الجاهل إذا لم يكن مقصِّرًا، حيث نجد أنَّ المولى محمد كاظم الخراساني يقول في نهاية النهاية إنَّ المعدرية حكم «ثابت في موضوع القطع الخاطيء، بل قد عرفت أنَّه حكم مطلق الجهل بالواقع، بسيطًا كان أو مركَّبًا، ما لم يكن عن تقصير»^[٣]. وبالتالي فمن اعتنق بعض الأفكار والعقائد مع قطعه بصحتها وعدم تقصيره في تنقيح وتحقيق المقدمات التي حصَّل فيها هذه الأفكار، يكون معذورًا إذا كان

[١]- راجع: الصدر، دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة، ص: ٣٥.

[٢]- الصدوق، محمد علي بن بابويه: التوحيد، تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، لا طبعة، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، لا تاريخ، ص: ٣٥٣.

[٣]- الخراساني، محمد كاظم: نهاية النهاية، لا طبعة، لا ناشر، لا مكان، لا تاريخ، ج ٢، ص: ٤٠.

قطعه مخالفاً للواقع، ويكون من مصاديق مَنْ جَهَلَ جهلاً مركباً، فيكون معذوراً. ونحن لا يمكننا أن ننكر أن كثيراً من أتباع الديانات الأخرى يقطعون بصحة عقيدتهم ويقدمون الأدلة التي يعتقدون أنها تثبت ما يعتقدون، بل أكثر من ذلك، فإنهم ولشدة قطعهم بصحة عقائدهم قد يستحضرون بعض الإشكالات على الإسلام، وقد لا تكون هذه الإشكالات بسيطة وسهلة، فهؤلاء لا يمكن أن نقول إنهم كفار، وكل كافر مصيره النار وكفى!! بل يلزمن الكثير من التحقيق في نواياهم، ومدى صدقهم في طلب الحق، لنحكم عليهم أنهم معذبون مخلدون في النار، أم لا.

كذلك فإن الآفا ضياء الدين العراقي رفض في نهاية الأفكار الحكم على مطلق الكافر بأنه مخلد في النار، حيث قال في مقام الحديث عن الجاهل القاصر: «فيه تأمل؛ لاستقلال العقل في الفرض المزبور بقبح العقوبة»^[١].

٢- التعددية الدينية ونظرية التصويب:

أما إذا أردنا أن نبحث عن التعددية الدينية عند الأصوليين من أهل السنة، فإننا يمكن أن نجد في بعض كلماتهم ونظرياتهم ما يؤيد التعددية بمعنى تعددية الحقائق، لكن هذه التعددية لا تتعدى حدود المسائل الشرعية والفقهية المختلفة بين الفقهاء، حيث التزم بعض علمائهم بنظرية التصويب بمعنى أن الله يجعل حكماً متوافقاً مع فتوى الفقيه، كل فقيه، وحتى وإن كانت هناك فتاوى متناقضة، فإن الله يجعل لها حكماً في عالم الجعل، فتكون كلها صحيحة. ويؤيد الغزالي هذا المذهب فيقول: «فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار»^[٢]، ويقول في موضع آخر: «ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها، وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ»^[٣].

لكن هذا المذهب تعرض للكثير من الانتقادات والاعتراضات من علماء الأصول، وقد عرض الشهيد الصدر في كتابه دروس في علم الأصول صورتين لمقولة التصويب، وانتقد الصورتين معاً، أما الصورة الأولى للتصويب فهي أن أحكام الله تعالى ما يؤدّي إليه الدليل والأصل، ومعنى ذلك

[١]- العراقي، ضياء الدين: نهاية الأفكار، لا طبعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٥ هـ، ج ٢، ص: ١٨٩.

[٢]- الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، لا طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ص: ٣٥٢.

[٣]- الغزالي، م.ن، ص: ٣٥٣.

أنه ليس له من حيث الأساس أحكام، وإنما يحكم تبعاً للدليل أو الأصل، فلا يمكن أن يتخلف الحكم الواقعي عنها. «وهناك صورة مخففة للتصويب مؤداها أن الله - تعالى - له أحكام واقعية ثابتة من حيث الأساس، ولكنها مقيّدة بعدم قيام الحجّة من أمانة أو أصل على خلافها، فإن قامت الحجّة على خلافها تبدّلت واستقرّ ما قامت عليه الحجّة. وكلا هذين النحويين من التصويب باطل: أمّا الأوّل فلشناعته ووضوح بطلانه، حيث إنّ الأدلّة والحجج، إنّما جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدّد موقفنا تجاهه، فكيف نفترض أنه لا حكم لله من حيث الأساس. وأمّا الثاني فلأنّه مخالف لظواهر الأدلّة، ولما دلّ على اشتراك الجاهل والعالم في الأحكام الواقعية»^[١].

وهكذا يتبيّن أنّ التعددية الدينية بمعنى تعدّد الحقائق لا تجد لها ما يؤيدها في كلمات الأصوليين، أما ما عرضناه من كلمات لبعض علماء الأصول من تأييد لمذهب التصويب، فهو فضلاً عن عدم صحته، فهو مختصّ بالفروع، كما صرّح بذلك أهل هذا المذهب^[٢].

٣- التعددية الدينية عند المتكلمين:

ليس المقصود من هذا العنوان الكشف عن التعددية الدينية عند المتكلمين، كما قد يتبادر إلى ذهن بعض القراء، بل المقصود هو محاولة بيان وجهة نظرة المتكلمين إلى التعددية، سواء لجهة إمكانية تعدّد الحقيقة وتجلياتها، أو لجهة تعدّد طرق النجاة والخلاص. ولا شك بأن التعددية الدينية بالمعنى المطروح اليوم لم تكن مدار بحث بين علماء الكلام المسلمين، وإذا أردنا أن نستكشف نظرة علماء الكلام إلى مسألة تعددية الحقيقة الدينية أو غيرها، فإننا لن نجد أحداً من المتكلمين يقبل بوجود أكثر من وجه واحد للحقيقة؛ لذلك فإننا نجد أنّ الخلافات الكلامية كانت قاسية جداً في ذلك الوقت، وكان من السهل على بعض المتكلمين تكفير غيرهم ممن يخالفهم في آرائهم وعقائدهم، وقد وصل الأمر ببعضهم إلى أن يقول مثلاً: «المجبر كافر، ومن شك في كفره فهو كافر، ومن شك في كفر من شك في كفره، فهو كافر»^[٣]، فهكذا نجد أن التكفير كان بهذه السهولة وبهذه البساطة، فكيف يمكن - والحال هذه - أن نجد قبولاً لتعدّد الحقيقة ومصادرها في كلماتهم!

وهكذا فإننا إذا راجعنا كتب علماء الكلام ومصنّفاتهم، فإننا لن نستطيع أن نجد أي نص يدل

[١]- الصدر، دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة، م.س، ج ٢، ص ١٦.

[٢]- راجع في ذلك: الغزالي، م.س. ص: ٣٥٣.

[٣]- هذه العبارة نسبت إلى أبي علي الجبائي، راجع: العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، تعليق: الشيخ عين الله الحسنی الأرموي، لا طبعة، دار الهجرة، قم، ١٤٢١ هـ، ص: ٣٧٣.

على إمكانية قبول التعددية الدينية بمعنى تعددية الحقيقة، بل على العكس نجد أن علماء الكلام يثبتون أن الحقيقة واحدة، ولا بد لكل مؤمن أن يصدقها ويؤمن بها، وهذا مما لا يحتاج إلى دليل يثبتته، وذلك لشدة وضوحه عند المتكلمين، إذا إن كل متكلم كان يعتقد بأنه ينتمي إلى المذهب الحق، وأن كل المذاهب الأخرى ضالة انحرفت عن الصراط المستقيم، وكانوا يستدلون على ذلك بحديث رسول الله ﷺ، الذي قال مخاطباً الإمام علي عليه السلام: «يا أبا الحسن، إن أمة موسى اختلفت إحدى وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقون في النار، وإن أمة عيسى عليه السلام اختلفت اثنتين وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقون في النار، وإن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقون في النار»^[١].

هذا وقد قسم علماء الكلام المفاهيم والأصول والعقائد الدينية إلى قسمين: ضرورية، وغير ضرورية، أما الضروريات من العقائد، فهي التي لا سبيل إلى إنكارها، بل إن إنكارها جحوداً أو عناداً يخرج منكرها من دين الإسلام، كمن ينكر المعاد أو نبوة النبي ﷺ، أما المفاهيم غير الضرورية، فهي التي يجب الإيمان بها أيضاً، لكن منكرها لا يكون كافراً.

وهكذا نجد أنه لا مجال في كلمات علماء الكلام إلى القول بالتعددية الدينية بمعنى تعددية الحقيقة الدينية.

وهنا يأتي السؤال، وهو أنه إذا كانت الحقيقة الدينية واحدة، وإذا كان إنكارها يعدّ ضلالاً وكفراً، فهل هذا يعني حصرية طريق الخلاص والنجاة بالانتماء إلى دين الإسلام، أو إلى مذهب محدد من المذاهب؟ وبكلمة أخرى هل يعني ذلك أن الإسلام وحده هو طريق الخلاص، وأن كل من لا يؤمن بالإسلام ولا يعتقد به يكون كافراً مستحقاً للعقاب الأليم يوم القيامة، كما رأينا ذلك عند الكاثوليك، أم أن هناك كلاماً آخر في هذا المجال؟!

مصير الكافر وعقابه يوم القيامة:

وقد حاولت في هذا المبحث أن أجمع كلمات وآراء علماء الكلام فيما يتعلق بمصير الكافر يوم القيامة، والملفت للنظر في هذا المجال أنهم كثيراً ما يبحثون مصير مرتكب الكبيرة، وقد شغلت هذه المسألة أقلامهم وعقولهم، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى، خاصة أن حكم مرتكب الكبيرة من المسائل الكلامية التي بدأ علماء الكلام يبحثون عنها منذ بداية نشأة علم الكلام، فمن قائل

[١]- المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الطبعة الثانية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ج ٣٠، ص: ٣٣٧.

بأنه مخلّد في النار، إلى قائل بأنه يعدّب ثم يدخل الجنّة، وغيرها من الآراء الأخرى التي أخذت حقّها من البحث، لكن مسألة مصير الكافر لم تكن بهذه الأهميّة بالنسبة إليهم، إذ إنّ الباحث يجد أنّهم لا يفرّدون لمسألة مصير الكافر أكثر من بضعة أسطر، بل وفي بعض الكتب لا تجد أكثر من بضعة كلمات، فقد بحث علماء الكلام هذه المسألة بشكل عرضي، وعلى هامش البحث عن مصير مرتكب الكبيرة، أو في طيّات الحديث عن قضية الوعد والوعيد، وهذا إن دلّ على شيء، فلعلّه يدلّ على عدم اهتمام علماء الكلام بمصير الكافر، وقد يعود ذلك إلى عدم وجود خلاف يعتدّ به في هذه المسألة.

لكن على الرغم من قلّة ما كتب في هذا الموضوع، فقد حاولت أن أجمع كلماتهم، وأن أستكشف آراءهم ومقولاتهم في موضوع مصير أتباع الديانات الأخرى، فهل النجاة محصورة بمن اتبع الإسلام، فيكون مصير أتباع الديانات الأخرى بأجمعهم النار وبئس المصير! وهذا يحاكي ما كان يراه الكاثوليك في العصور الوسطى، وهذا يعني الحصريّة المطلقة التي لا أعتقد أنّه يمكن القبول بها على إطلاقها.

حكم الكافر المعاند:

يمكن القول إنّ لا خلاف بين المتكلّمين في أنّ الكافر الجاحد أو المعاند مخلّد في النار، وكذا الكافر المقلّد الذي قصّر في طلب الحق والكشف عنه، ويعتقد المتكلّمون أنّ الله سبحانه وتعالى زوّد الإنسان بالعقل والفطرة، وأنزل الرسل والأنبياء لهداية الناس، وبالتالي فإنّ قلّة من الناس معذورون في عدم وصولهم إلى الحق، فإذا كان أكثر الناس من الكفّار، فلا بدّ أن نعرف متى يكون الكافر كافراً؟

لقد عرف ابن ميثم البحراني الكفر بأنه «إنكار صدق الرسول ﷺ، وإنكار شيء مما علم مجيئه به بالضرورة»^[١].

هذا وقد عرفه محمّد بن سليمان الحلبيّ في نخبة اللائي بقوله: «الكفر لغة الستر، وأصله الكفر بفتح الكاف، لأنّه ستر الإيمان، وشرعاً جحد ما علم بالضرورة مجيء الرسول به»^[٢].

كذلك فقد استعرض السيد الحلبيّ بعض التعريفات، حيث عرف بعضهم الكفر بأنّه عدم تصديق

[١]- البحراني، كمال الدين ميثم: قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية، منشورات المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦هـ، ص: ١٧١

[٢]- الحلبي، محمد بن سليمان: نخبة اللائي شرح بدأ الأمالي، لا طبعة، مكتبة الحقيقة، إسطنبول، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م، ص: ١٠٠.

النبي ﷺ في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة، وهنا لا بدّ أن نشير إلى أنّ عدم التصديق أعمّ من التكذيب، وهذا يعني أنّ هذا التعريف سيشمل الإنسان الناظر أو الشاكّ الخالي من التكذيب والتصديق، في حين أنّ آخرين عرفوا الكفر بأنّه إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، وهذا التعريف، بخلاف السابق، لا يشمل إلا الكافر المنكر دون الشاكّ والناظر.^[١]

ويبدو أنّ أغلب المتكلمين يعرفون الكافر بأنّه المنكر والمكذب لرسول الله ﷺ وما جاء به، على أن يكون ضرورياً، وبكلمة أخرى فإنّ إنكار أيّ مبدأ من مبادئ الإسلام يعدّ كفراً إذا أدى إلى تكذيب النبي ﷺ. هذا، ولا شكّ بأنّ منكر أيّ أصل من أصول الدين يكون كافراً.

ويمكن القول إنّ لا خلاف بين المتكلمين في أنّ الكافر الجاحد المعاند مخدّد في النار، ويستدلّون على ذلك بآيات صريحة من القرآن الكريم، منها: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٩).

﴿اللَّهُ وَرِئِ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٧).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ (آل عمران: ١٠).

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الأعراف: ٣٦).

والكافر المعاند هو الذي اطّلع على الحقيقة وعرفها، لكنّه أنكرها جحوداً وعناداً ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤)، ومثل هذا الإنسان لا يمكن أن يكون معذوراً أمام الله سبحانه؛ لذلك فإنّه تعالى توعدّهم بالعذاب الأليم يوم القيامة، وهذا ظاهر في الآيات التي ذُكرت أعلاه، لذا فإنّ الباحث لن يجد خلافاً بين المسلمين في هذه المسألة.

حكم أطفال الكفار والمشركين:

كذلك فقد وقع الخلاف في أطفال الكفار والمشركين، حيث إنّ التفتازاني حكم على الأطفال والنساء القاصرات بأنّهم كفار أيضاً، فأطفال الكفار كفار أيضاً، يقول التفتازاني في شرح المقاصد:

[١]- راجع: الحلبي، مسلم: القرآن والعقيدة، تحقيق فارس حسون كريم، لا طبعة، لا ناشر، لا مكان، لا تاريخ، ص: ٢٩ - ٣٠.

«لا خلاف في خلود من يدخل الجنة، ولا في خلود الكافر عناداً أو اعتقاداً، وإن بالغ في الاجتهاد لدخوله تحت العمومات، ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري، وكذا الكافر حكماً كأطفال المشركين، خلافاً للمعتزلة، حيث جعلوا تعذيبهم ظلماً، فهم خدّم أهل الجنة».^[١]

ويصرّح التفتازاني في موضع آخر بأن أطفال المشركين والكفار معذبون في النار، حيث يقول: «أما الكفار حكماً كأطفال المشركين، فكذلك عند الأكثرين، لدخولهم تحت العمومات، ولما روي عن خديجة سألت النبي ﷺ عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية، فقال: هم في النار».^[٢]

وفي هذا الرأي من القسوة ما لا يقبله عقل ووجدان، حيث نجد أنّ التفتازاني لا يرفّ له جفن وهو يحكم على الأطفال بالخلود في النار والعذاب الأليم، وقد أخذهم في ذلك بذنب آبائهم، ناسياً قوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الاسراء: ١٥)، فهؤلاء الأطفال لم يرتكبوا أيّ ذنب سوى أنّهم ولدوا من أبوين مشركين أو كافرين، هذا هو ذنبهم الذي لم تشفعه لهم طفولتهم عند سعد الدين!!.

والعجب كلّ العجب في مستند التفتازاني، حيث صرّح بأنّ الدليل على تعذيب الأطفال هو دخولهم تحت العمومات، أيّ الدخول تحت عموم لفظ الكفار أو المشركين!! وكأنّ التفتازاني يعالج قضيةً فقهيةً صغيرة، تتعلّق بنجاسة شيء ما أو طهارته، فلا يجد دليلاً صريحاً يدلّ عليها، فيقوم عندها بإدخالها تحت العمومات. ولو أنّ ما ذكره كان قولاً لأتباع الديانات الأخرى لشنّعه عليهم.

أما الدليل الثاني الذي اعتمده التفتازاني، فهو الرواية التي وردت عن النبي ﷺ، حيث قال لخديجة إنّ أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية في النار، حيث ورد عن عثمان بن أبي شيبة، عن محمد بن فضيل، عن محمد، عن زاذان، عن عليّ قال: سألت خديجة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أولادها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هم في النار، فلمّا رأى ما في وجهها قال: لو رأيت مكانهم لأبغضتهم». قالت: قلت فأولادي منك؟ قال: في الجنة، والمشركون وأولادهم في النار». ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ (الطور: ٢١)^[٣]. وهذه الرواية

[١]- التفتازاني مسعود بن عمر سعد الدين: شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن العميرة، الطبعة الأولى، منشورات الشريف الرضي، لا مكان، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ج ٥، ص: ١٣١.

[٢]- م.ن، ج ٥، ص: ١٣٢.

[٣]- بن أبي عاصم، عمرو: كتاب السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص: ٩٤.

ضعيفة سنداً، ولا تصلح للاستدلال على قضية مشكلة وخطيرة كقضية تعذيب الأطفال، ويعلق عمرو بن عاصم على سند هذه الرواية قائلاً: «إسناده ضعيف، رجاله ثقات غير محمد، وهو ابن عثمان كما وقع في «المسند» (...)، وهو مجهول»^[١].

العجيب هو أنّ أسلوب التفتازاني وغيره ممن يتبعه في رأيه هو أنّ هذه القضية لا تشكّل همّاً معرفياً أو كلامياً بالنسبة إليه، فتجده قد خصّص لمثل هذه المسألة الحساسة بضعة أسطر قليلة لا تسمن ولا تغني من جوع، أفلا يستحقّ الحكم بتعذيب الأطفال في جهنّم يوم القيامة مزيداً من التدبّر والتفكير؟!

وهكذا نجد أنّ التفتازانيّ ينطلق في موقفه هذا من حصرية مطلقة تحصر الخلاص وطريقه بالإسلام دون غيره، بلا فرق في ذلك بين الأطفال وغيرهم أو بين القاصر والمقصر.

هذا وقد ذهب الخوارج إلى القول بتعذيب أطفال المشركين، فضلاً عن الكفار، كما نسب إليهم الشهرستاني في الملل والنحل^[٢]. وقال العلامة المجلسي في البحار أنّ الأزارقة فقط من فرق الخوارج يقولون بذلك^[٣].

ونسب محيي الدين النوويّ في المجموع القول بتعذيب أطفال المشركين والكفار في النار إلى الأكثر، حيث يقول: «وقد اختلف العلماء فيهم إذا ماتوا - أي الأطفال - قبل بلوغهم (فقال) الأكثرون هم في النار»^[٤].

لكن محيي الدين لم يوافق على هذا الرأي، معتبراً أنّ الحق هو أنّهم في الجنة، حيث إنهم غير مكلفين، بل إنهم ولدوا على الفطرة، فكيف يُحكم بتعذيبهم؟! وقد استدل على ذلك في «شرح مسلم» بحديث إبراهيم الخليل «حين رآه النبي صلى الله عليه وآله وحوله أولاد الناس؛ قالوا: يا رسول الله وأولاد المشركين؟ قال: وأولاد المشركين. رواه البخاري في صحيحه»^[٥].

كذلك فقد ورد في الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع أنّ العلماء اختلفوا في أطفال الكفار إذا ماتوا

[١]- م.ن، الصفحة نفسها.

[٢]- راجع: الشهرستاني، أبو الفتح أحمد: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، لا طبعة، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ، ج ١، ص: ١٢٢ - ١٣٠ - ١٣٥.

[٣]- راجع: المجلسي، م. س، ج ٦، ص: ٩٧. راجع أيضاً: الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان، تحقيق لجنة من العلماء والمحققين، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ج ٥، ص: ٤٣. راجع كذلك: الإيجي، عضد الدين: المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج ٣، ص: ٧٠٢.

[٤]- النووي، محيي الدين: المجموع - شرح المهذب، لا طبعة، دار الفكر، بيروت، لا تاريخ، ج ١، ص: ١٧٨.

[٥]- نقلاً عن المجلسي، م. س، ج ٥، ص: ٢٩٥ - ٢٩٦.

ولم يتلفظوا بالإسلام، وانتشر الخلاف بينهم، وقد انقسموا إلى فرق ثلاث، فالأكثر على أنهم في النار، تبعاً لأبائهم، وتوقفت طائفة منهم، فلم يحكموا عليهم بجنة ولا نار، والمحققون على أنهم في الجنة؛ حيث إنهم ولدوا على الفطرة، فضلاً عن كونهم غير مكلفين^[1].

هذا، وقد اختار بعضهم التوقف في الحكم، فالشوكاني في نيل الأوطار استعرض رأي من يقول بأنهم معذبون، واستعرض الرأي الآخر، ثم ختم هذه المقارنة بقوله: «إن مسألة أطفال الكفار باعتبار أمر الآخرة من المعارك الشديدة، لاختلاف الأحاديث فيها، ولها ذيول مطوّلة لا يتسع فيها المقام، وفي الوقف عن الجزم بأحد الأمرين سلامة عن الوقوع في مضيق لم تدعُ إليه الحاجة ولا ألجأت إليه ضرورة»^[2].

أما أهل العدل من المتكلمين، فإنهم لم يرتضوا الحكم بتعذيب الأطفال، حيث يقول العلامة الحلبي في تصحيح الاعتقاد إن أطفال المشركين والكفار «يُحشرون في النعيم بلا ثواب؛ لأنه لا يُستحق إلا بالعمل الصالح (...) وليسوا مؤمنين ولا كافرين لعدم التكليف في حقهم»^[3].

كذلك فقد عنون الحلبي في كتابه كشف المراد المسألة العاشرة بالآتي: «في أنه تعالى لا يعذب الأطفال» وقد نسب القول بتعذيبهم إلى الحشوية، كما قال إن مقتضى قول الأشاعرة بالحسن والقبح الشرعيين يلزم أن يكون تعذيب الأطفال جائزاً عندهم، ثم قال: «والعدلية كافة على منعه والدليل عليه أنه قبيح عقلاً، فلا يصدر منه تعالى»^[4].

وقد نُسب إلى هشام بن الحكم القول بأن أطفال المشركين والكفار في الجنة^[5]. ويقول الحرّ العاملي في الفصول المهمة بأن «أدلة العدل تنافي القول بتعذيبهم؛ لأنه ظلم - تعالى الله عن ذلك -»^[6] وهنا نلاحظ أن الحرّ ينفي التعذيب عن الأطفال، إلا أنه لم يصرح بدخولهم الجنة، حيث إن هناك من يقول بأنهم يسكنون الأعراف، وسيأتي الحديث عن هذه المسألة في خاتمة البحث.

[1]- راجع: الشريبي، محمد بن أحمد: الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع، لا طبعة، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ، ج ١، ص: ١٧٨، راجع أيضاً مصدر نفسه، ج ٢، ص: ٢١٦.

[2]- الشوكاني، محمد: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار - شرح منتقى الأخبار، لا طبعة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، ج ٨، ص: ١٥.

[3]- الحلبي، ص: ١٦٧، نقلاً عن نعمة، عبد الله: هشام بن الحكم، الطبعة الثانية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص: ٢٠٠.

[4]- العلامة الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: الشيخ حسن زاده أملي، الطبعة السابعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ، ص: ٤٣٧.

[5]- راجع: عبد الله نعمة، م.س، ص: ٢٠٠.

[6]- الحر العاملي: الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق: محمد بن محمد الحسين القائني، الطبعة الأولى، مؤسسة معارف إسلامي، قم، ١٤١٨هـ، ج ١، ص: ٢٨١.

حكم الكافر غير المعاند:

كذلك فقد وقع الخلاف بين المتكلمين في الكافر غير المعاند، خاصة إذا كان ممن يمتلك قدرات عقلية جيدة، أو يعدّ من أهل العلم والمعرفة كالفلاسفة والمفكرين الذين لا يؤمنون بالإسلام، فإنه إذا اجتهد أحدهم وعمل بكل إخلاص على كشف الحقيقة لكنّه لم يصل لشبهة، أو لسوء فهم، أو لسبب من الأسباب، فهل يكون مصيره النار والخلود فيها؟! أم يكون مصيره الجنة؟! أم أن القضية غير حاصرة بمعنى أنه يمكن أن يُجعل في مكان بين الجنة والنار، فلا يذوق العذاب والشقاء، ولا ينعم بالجنة والحياة فيها!!.

وقد اختلف العلماء في هذا المجال اختلافاً كبيراً، خاصة أن بعض المتكلمين اتخذ موقفاً قاسياً جداً في حكمه على غير المسلمين من أتباع الديانات الأخرى، إذ نجد أن التفتازاني في شرح المقاصد يؤكد على أنّ دخول الجنة حقّ حصريّ للمسلمين والمؤمنين، وهذا يعني أنّ من لا يؤمن بالإسلام ديناً لن يدخل الجنة سواء أكان كافراً معانداً، أم طالباً مجدداً ومجتهداً في طلب الحقّ وسلوك الطريق المستقيم؛ حيث ذهب صاحب شرح المقاصد، كما بيّنا سابقاً، إلى أن الكافر لا يدخل الجنة مطلقاً، بل هو خالد في النار أبداً، ولا فرق في ذلك بين الكافر الجاحد، وبين الكافر الذي بالغ في الاجتهاد، فهما في ذلك على حدّ سواء.^[١]

كذلك فقد ذهب الجرجاني في شرح المواقف إلى القول بأنّ الكفار كلهم مخلّدون في النار، بلا فرق أيضاً بين الكافر المعاند وغيره، حيث يقول: «أجمع المسلمون على أن الكفار مخلّدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم، سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا، أو علموا نبوتهم وعاندوا وتكاسلوا».^[٢] وهذا من غريب القول، فكيف يستوي من بالغ في الاجتهاد مع من تكاسل وتراخى في البحث عن الحق ولم يهتدِ إلى الصراط المستقيم؟!.

كذلك فقد اعترض الإيجي في مواقفه على الجاحظ والعنبري لقولهما بعدم دخول الكافر الذي بالغ في الاجتهاد إلى النار، ويقول الإيجي في هذا المقام: «إعلم أن الكتاب والسنة والإجماع يبطل ذلك [أي القول بعدم تعذيب الكافر غير المعاند] إذ يُعلم قطعاً أنّ كفّار عهد الرسول ﷺ الذين قُتلوا وحُكم بخلوهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين، بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود»^[٣].

[١]- التفتازاني، م.س، ج ٥، ص: ١٣١.

[٢]- الجرجاني، علي بن محمد: شرح المواقف، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م، ج ٨، ص: ٣٠٧-٣٠٨.

[٣]- الإيجي، م.س، ج ٣، ص: ٣٩٨.

وكلام الإيجي لا يمكن أن يكون دليلاً على دخول الكافر الذي بالغ في الاجتهاد إلى النار، فمن غير المسلم به أن يكون كفّار عهد الرسول ﷺ الذين حكم بدخولهم إلى النار ممن يعتقد الكفر مع بذل المجهود، خاصة أن النبي ﷺ قد ألقى الحجّة على الكفّار في ذلك الزمن، ولم يقتل إلا من عاند وحارب رسالته.

أما الرازي في المحصل فإنه لم يصرّح بموقف واضح، ولكن يظهر من كلماته أنه لا يوافق الجاحظ والعنبري في قولهما، حيث قال: «أما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب، فقد زعم الجاحظ والعنبري أنه معذور لقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (...)(الحج: ٧٨)»^[١]، حيث إنّ استخدام الرازي لكلمة «زعم» يدل - بحسب الظاهر - على عدم مقبولية قول الجاحظ والعنبري بالنسبة إلى الرازي، وعلى أنّ قولهما مما لا دليل عليه، لكن الرازي لم يبيّن حجّته أو دليله على ذلك، كما أنه لم يبيّن موقفه بشكل صريح.

وهكذا يظهر أنّ المتكلمين من الأشاعرة والحشوية وغيرهم ليس لديهم إشكال لجهة الحكم على الكافر الذي بالغ في الاجتهاد أو على أطفال المشركين بأنهم يعذبون ويخلّدون في النار، حيث إنهم والتزاماً بالمباني والأصول الأساسية التي يعتمدون عليها ويعتقدون بها لا يستطيعون رفض أو معارضة ذلك، فهم ليسوا من أهل العدل كي يقولوا إنّ هذا مخالف لعدل الله سبحانه، وبالتالي فإنه ليس لديهم ما يمنعهم من القول بتعذيب هؤلاء، بل إنهم لا يستطيعون إنكار القول بتعذيب المؤمنين، حيث إن الله يفعل ما يشاء، ولا يُسأل عن أفعاله وأعماله، يثيب من يشاء ويعذب من يشاء، فهو تعالى إن شاء عذب المؤمنين وأثاب الكافرين وأغدق عليهم من نعمه، وهذا كله يتوافق مع أصول مذهبهم، فتعذيب المؤمنين لا يمكن أن يكون قبيحاً بنظرهم إذا فعله الله سبحانه وتعالى، حيث إنّ تعذيبهم ليس قبيحاً بذاته، بل هو حسن لأنّ الله فعله.

أما العدلية - الذين يعتبرون العدل أصلاً من أصول مذهبهم - فإنّ موقفهم من هذه المسألة يختلف بشكل كبير، وذلك يرجع إلى أنّهم يقولون بالحسن والقبح العقليين، فكل ما يراه العقل قبيحاً، فإنه يكون محالاً على الله أن يفعله، حيث إنه لا يصدر عنه أيّ قبيح، لذلك نجد أنّ بعض متكلمي العدلية من المعتزلة يصرّحون بأنّ الكافر الذي بالغ في الاجتهاد لا يعذب، وقد أشرنا سابقاً إلى ما قاله الجاحظ والعنبري - وهما من المعتزلة -، بل هو في الجنة، واستدلوا على ذلك بقوله

[١]- الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين): كتاب المحصل، تحقيق الدكتور حسين آتاي، الطبعة الأولى، منشورات الشريف الرضي، لا مكان، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ص: ٥٥٦.

تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

أما الشيعة من أهل العدل، فقد أجمعوا على خلود الكافر المعاند في النار «والكافر إن كان معانداً، فهو مخلد بضرورة دين الإسلام، وخلاف بعض الحكماء، كخلافهم في سائر الضروريات لا يستحقّ اعتناءً والأخبار والآيات بذلك متواترة بلا فوق التواتر»^[١].

أما الكافر الذي اجتهد في طلب الحقّ، فقد اعتبره الشيخ الطوسي في الاقتصاد مؤمناً، حيث إن من بالغ في الاجتهاد ولم يصل إلى الحق، وبقي في مرحلة النظر والتحقيق لا يمكن أن يعدّ كافراً؛ لأنه يؤمن بما وصل إليه، ولا ينكره، ولا يجحد به، لذا فإنّ حسابه يوم القيامة سيكون على قدر ما آمن به، يقول الشيخ الطوسي في هذا المقام: «من هو في مهلة النظر قد صدّق بجميع ما يجب عليه في تلك الحال؛ فلذلك يسمى مؤمناً»^[٢].

وقد أشار الشيخ إلى أن الإيمان هنا ليس منفصلاً عن العمل، حيث إنّ هذا الإنسان الذي صدّق بما يجب عليه أن يؤمن به في هذه الحال، يكون فاسقاً إذا فعل بعض المعاصي. «ومتى قالوا يلزم أنّ كل من صدّق ما قلتموه يسمى مؤمناً، وإن لم يترك شيئاً من القبائح إلا ارتكبه، ولا شيئاً من الواجبات إلا تركه، وهذا شنيع في المقال، قلنا ذلك كقول المرجئة، غير أن الذي نختاره أن يقيّد ذلك لثلا يوهم، فنقول هو مؤمن بتصديقه بجميع ما وجب عليه، فاسق بتركه ما يجب عليه من أفعال الجوارح»^[٣].

وهذا يعني أن قضية الإيمان والكفر ليست حاصرة، بمعنى أن الإنسان إما أن يكون مؤمناً وإما أن يكون كافراً، بل يمكن أن يكون بين هذا وذاك، فهو مؤمن بما يجب عليه أن يؤمن به في مثل حاله.

هذا وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الكافر غير المعاند لا يعذب في النار؛ لأنّ ذلك خلاف قواعد العدل، وبناءً عليه فقد اعتبر أن مقتضى العدل الإلهي أن يمتحن، وبعدها يكرم المرء أو يهان، وبعبارة أخرى، فإنّ تعذيب الكافر غير المعاند أو الذي بالغ في الاجتهاد ظلم؛ لذا فلا بدّ من أن يكون ثمة امتحان له، بحيث يُعرض عليه الحقّ، فإذا قبله فهو من أهل الجنة، وإلا فهو من أهل النار، ويبدو أن هذا هو الرأي هو الذي اختاره الكثير من علماء الإمامية، حيث ورد في عدة روايات أنّ أطفال المشركين والكفار وكذلك من لم تصله الحجّة يُمتحنون يوم القيامة، ومن هذه الروايات،

[١]- الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، الطبعة الثانية، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص: ٢٣٣.

[٢]- م.ن، الصفحة نفسها.

[٣]- م.ن، ص: ٢٣٣.

عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «سألته هل سئل رسول الله عن الأطفال؟ فقال: قد سئل فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين، ثم قال: يا زرارة هل تدري قوله الله أعلم بما كانوا عاملين؟ قلت لا، قال: الله فيهم المشيئة أنه إذا كان يوم القيامة جمع الله الأطفال والذي مات من الناس في الفترة، والشيخ الكبير الذي أدرك النبي صلى الله عليه وآله وهو لا يعقل، والأصم والأبكم الذي لا يعقل والمجنون والأبله الذي لا يعقل وكل واحد منهم يحتج على الله، فيبعث الله إليهم ملكاً من الملائكة، فيؤجج لهم ناراً، ثم يبعث الله إليهم ملكاً، فيقول لهم: إن ربكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً...»^[١].

هذا ولكن بعض العلماء لا يلتزمون بمسألة الامتحان المذكورة في بعض الروايات. كذلك، فإنه يمكن لنا أن نسأل أنه كيف يصح امتحان هؤلاء، خاصة وأن الدار الآخرة دار جزاء، لا دار عمل وامتحان، وتكليف الأطفال وغيرهم ممن ورد ذكرهم في الروايات برمي أنفسهم في النار هو تكليف بلا شك، وهذا لا يصح في دار الجزاء، وقد أجاب بعضهم عن هذا السؤال بقوله: «إن ذلك لا ينافي التكليف في عرصاتها قبل دخول الجنة أو النار»^[٢]. لكن الوهن ظاهر في مثل هذا الجواب، حيث إن الدار الآخرة تتضمن الجنة والنار والحساب وما قبلها، وليس خصوص الجنة والنار.

والملاحظ في كلمات أكثر علماء الكلام الشيعة أنهم يصرّحون بأن الكافر غير المعاند الذي بالغ في الاجتهاد لا يدخل النار، لكنهم لا يقولون إنه يدخل الجنة، ويمكن أن يكون السبب في ذلك هو الروايات التي تتحدث عن الأعراف، أو المكان الذي يكون بين الجنة والنار، فلا يعذب ولا يدخل الجنة أيضاً.

ومن المفيد أن نستعرض هنا أقوال بعض علماء الكلام الشيعة فيما يتعلق بالكافر غير المعاند، يقول الخواجة نصير الدين الطوسي في نقد المحصل إن الاجتهاد في البحث عن الحق لا يمكن أن يؤدي إلى الكفر، فالمبالغ في الاجتهاد «إما أن يصير واصلاً، أو يبقى ناظرًا، وكلاهما ناجيان»^[٣].

وهنا يظهر أن الخواجة نصير الدين يوافق على رأي الشيخ الطوسي، حيث إن شيخ الطائفة لم يحكم على الناظر بالكفر، بل قال إنه مؤمن بما وجب عليه أن يؤمن به، كما مرّ في فقرات سابقة، فصحيح أن الخواجة لم يسمه مؤمناً كما فعل الشيخ، لكنه اعتبر أنه ليس كافراً، بل هو ناظر، وحكم الخواجة بنجاته من العذاب. ويؤكد الخواجة على أن الاجتهاد لا يمكن أن يؤدي إلى الكفر، حيث

[١]- المجلسي، م.س، ج ٥، ص: ٢٨٩.

[٢]- السقاف، حسن بن علي: صحيح شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة الأولى، دار الإمام النووي، عمان-الأردن، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص: ٨٩.

[٣]- الطوسي، نصير الدين: تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، لا طبعة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص: ٤٠٠.

إنَّ كلَّ كافرٍ، فهو إما مقلِّد للكفار وإمَّا جاهل جهلاً مركَّباً، وكلاهما مقصِّر، لذا فإنَّه لن ينجو من العذاب يوم القيامة^[١].

لكن لا بدّ من الإشارة إلى أننا قد نستطيع تفهّم أن الكافر المقلِّد للكفر يخلِّد في النار بسبب تقصيره في تحصيل الحقِّ وتكاسله في ذلك، لكن السؤال الذي يمكن أن يُطرح هنا هو أنه لماذا يعتبر الخواجة أن الجاهل جهلاً مركَّباً مقصِّر، وبالتالي مقلِّد في النار؟! وهذه النتيجة نفسها هي التي يؤكِّدها السيوري الحلبيّ في إرشاد الطالبين، حيث قال إنَّ «غير المبالغ إمَّا مقلِّد لكافر أو جاهل جهلاً مركَّباً، وكلاهما غير معذور» فقد ساوى بين المقلِّد وبين الجاهل جهلاً مركَّباً في عدم المعذوريّة أمام الله^[٢].

وهنا نسأل أيضاً أنه إذا اعتبرنا الناظر ناجياً، حيث إنَّه معذور لعدم اهتدائه إلى الحقِّ، لكن أليس هذا الناظر ممن لديه قناعات واعتقادات خاصّة؟ فكلّ إنسان لا يمكن أن يكون خالياً من ذلك أبداً، وقد تكون بعض هذه الاعتقادات غير موافقة لأصول الدين الحنيف، فيكون هذا الإنسان جاهلاً جهلاً مركَّباً، فهو قد اجتهد في طلب الحق لكن الاجتهاد قد أوصله إلى بعض الاعتقادات، وبقي ناظراً في أخرى، لكن هذا الإنسان يجهل أنّه مخطئ في بعض اعتقاداته، فما الفرق هنا بينه وبين الجاهل جهلاً مركَّباً من هذه الجهة؟!

كذلك فإنَّ الجاهل جهلاً مركَّباً بحيث يكون قاطعاً بصدق قضية ما، وقد وصل إليها بالدليل، فلما لا يكون معذوراً أمام الله، فلو سئل عن سبب إيمانه بقضية ما تخالف مبادئ الإسلام لأعطى دليلاً على ذلك، وقد يكون هذه الإنسان مؤمناً بشكل ما بما يعتقد، ولا يحتمل الخلاف في ذلك، فكيف يعذبه الله يوم القيامة مع قطعه^[٣].

وفي هذا السياق يعلّق المحقّق الأردبيلي على القول بنجاة الكافر غير المعاند، فيقول: «مذهب الجاحظ والعنبري غير بعيد، فإنّ مقتضى العقل ما قاله، لكن لما وقع الإجماع والنصوص على خلود الكافر ينبغي أن يقال: الغرض الذي قاله لا يوجد، فإنّ الكافر إذا بذل جهده في تحقيق الحقِّ، وبالعقلم ولم يقصّر لا يمكن خفاء الحق عليه، وعدم وصوله إلى الإيمان، فإنّ الله تعالى يجب عليه أن ينصب الأدلّة على ذلك، بحيث لو بالغ كلّ عاقل يجد، وإلا يكون تكليفاً بالمحال، وهو

[١]- م.ن، الصفحة نفسها.

[٢]- السيوري الحلبي، جمال الدين مقداد: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق السيد مهدي الرجائي، لا طبعة، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ، ص: ٤٢٥.

[٣]- راجع المبحث الأول من هذا الفصل.

غير جائز، وإن جاز فهو غير واقع، فكما لا يمكن فرض مكلف ما وصل إليه الدعوة والتكليف بعقله أو بالنقل، لا يمكن فرضها، ولو وجد فرضها، فالذي يقتضيه الدليل عدم التعذيب، فمن علم حكم الشارع، نصاً وإجماعاً علم أن ليس ذلك الغرض بواقع، والمسألة، مشكلة والله أعلم^[١].

ويمكن القول إن الدليل الذي قدمه غير تام، حيث إن القول إن الكافر إذا بالغ في الاجتهاد والتحقيق لا بد أن يصل هو خلاف الواقع، حيث إن هناك الكثير من الكفار الذين بالغوا فعلاً في محاولة الكشف عن الحق، لكنهم لم يصلوا إليه، بل وصلوا إلى خلافه.

كما أنه من الواضح أن العلماء من أهل الحق أنفسهم مختلفون في بعض الحقائق، فكيف بالكافر الذي لا يعرف شيئاً عن الإسلام؟! والقول بأن الله يجب عليه أن ينصب الأدلة لا يفيد في المقام، حيث إن الله تعالى قد نصب الأدلة فعلاً، وأرسل رسله، وجعل للإنسان عقلاً وفطرة يهتدي بهما للوصول إلى الحق، لكن مع كل ذلك، فإن هذا لا يعني أن كل الناس لا بد أن يهتدوا، فهذا لا يمكن أن يعتبر علة تامة للوصول إلى الحق؛ إذ يمكن أن يكون هناك بعض الشبهات - بل الكثير منها - التي تحيط بالباحث وتمنعه من الوصول إلى الحقيقة.

ويكفي في الشك بهذا الدليل ما قاله المصنّف نفسه بأن المسألة مشكلة، حيث إن العقل لا يمكن أن يتقبل فكرة تعذيب الله للإنسان إذا لم يكن مقصراً؛ لأن هذا خلاف عدل الله وحكمته ورحمته، ووصول جميع المجتهدين في طلب الحق إلى غاياتهم غير واقع.

وقد احتل بعض العلماء أن يكون «الكافر من غير تقصير ليس كافراً، كשבّان اليهود والنصارى وعوامهم، حيث لم يخطر ببالهم وجود أديان يجب البحث عنها والتفحص فيها، وهذا حكمهم في الآخرة»^[٢].

وبهذا يتبين لنا أنه ليس هناك دليل واضح يثبت نظرية التعددية الدينية بمعنى تعدد الحقيقة، ونريد في هذا المبحث أن نستعرض رؤية الإسلام للتعددية الدينية، ولسنا نريد أن نناقش دعاة التعددية الدينية، بل أن نستكشف النظرة الإسلامية لهذا الموضوع، وهل أن الإسلام يقبل التعددية الدينية أم لا؟.

[١]- الأردبيلي، أحمد: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، تحقيق أحمد العابدي، الطبعة الثانية، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٤١٩هـ.

[٢]- المازندراني محمد صالح: شرح أصول الكافي، تحقيق الميرزا أبو الحسن الشعراني، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ج ١٠، ص: ١٣١. سيأتي الكلام عن هذه النقطة بالتفصيل في خاتمة البحث.

موقف الإسلام من اليهودية والمسيحية:

من الواضح أن الإسلام يرفض التعددية الدينية بمعنى تعدد الحقائق، أو التعددية المختزلة كما يسميها الدكتور محمد لغنهاوزن^[١]، صحيح أن الإسلام لا يفرض على الإنسان الإيمان بما جاء به من تعاليم، إذ ترك له حرية اختيار الدين الذي يشاء دون إكراه أو إجبار ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦). لكن القرآن الكريم - وكما هو ظاهر في هذه الآية - أكد على أن الحق واضح، والإنسان الذي يتمسك به سينجو لا محالة، وهذا يعني أن اختيار الإنسان - أنى كان - سيكون صواباً وستكتب له المقبولية والحقانية، فالقرآن الكريم يصرح في العديد من الآيات على أن الدين عند الله هو الإسلام فقط دون غيره من الأديان، وليس هناك أي دين مقبول عند الله غيره.

لكن ماذا عن الأديان السماوية الأخرى؟ أليست اليهودية والمسيحية أدياناً سماوية؟ أليست التوراة والإنجيل من الكتب السماوية التي أنزلها الله على الأنبياء؟! ألم يعترف القرآن بهذه الكتب؟ إذن كيف يكون أتباع هذه الديانات والمتمسكين بهذه الكتب من الضالين والمنحرفين!!؟

نعم، لقد اعتبر القرآن الكريم أن في الإنجيل والتوراة هدى ونوراً كالقرآن، حيث يقول - تعالى - ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَخْتُمُّ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَابُ بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَخُفْ يَخُفْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)

﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: ٤٦).

هذه الآيات وغيرها تؤكد أن في هذين الكتابين هدى ونوراً، وهذا النور موجود الآن، ولا يريد القرآن أن يقول أنه كان فيهما نور، ولم يعد هذا النور موجوداً الآن، بل يقول فيهما نور، لكن هذا لا يعني الاعتراف المطلق بحقانية هذه الكتب، إذ إن القرآن الكريم يتهم أهل الكتاب بتحريف الوحي، لكن على الرغم من التحريف الذي أصاب التوراة والإنجيل إلا أنه بقي شيء من نور الوحي متجلياً فيهما، ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ ﴿وَأْتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾.

[١]- راجع: لغنهاوزن، محمد: الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الأسدي، الطبعة الأولى، مؤسسة الهدى، طهران، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص: ١١٣

وهنا يتجلى الفارق الكبير بين التوراة والإنجيل من جهة - وبين القرآن الكريم من جهة أخرى، «القرآن يفرّق بين هذين الكتابين باعتبارهما محرّفين، وبين القرآن، فيقول في خصوص التوراة والإنجيل ﴿فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ و﴿فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ وليس جميعه هدى ونور، بينما يعبر القرآن عن نفسه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١٧٤)»^[١].

من جهة أخرى، فإنّه وبغض النظر عن قضية التحريف، فإنّ الإسلام يعتبر نفسه الدين الخاتم، وقد جاء مكملاً أو ناسخاً للشرائع السابقة، ومن الطبيعي أن على الإنسان أن يلتزم بأخر شريعة نزلت من عند الله. وخلاصة الأمر أنّ الإسلام يعترف بالديانات السماوية، خاصة اليهودية والمسيحية، لكنّه يخالف الكثير من التحريفات التي وردت فيها، خاصة لجهة الحديث عن التثليث، والتجسد، والصلب... ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (النساء: ١٥٧).

هذا بالإضافة إلى أنّه يدعو أتباع هذه الديانات إلى الإيمان بما جاء به النبي محمد ﷺ، حيث إنّ الإسلام يمثل الدين الرسمي والنهائي للبشر؛ لأن النبي ﷺ - كما وصفه القرآن - هو خاتم النبيين ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٤٠)، فالإسلام هو الرسالة النهائية الكاملة والتامة التي يجب على الإنسان أن يؤمن بها، يقول تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، نعم، لقد رضي الله - تعالى - لنا الإسلام ديناً؛ لأنّه دين كامل وتام لا نقص فيه.

أمّا دعاة التعددية الدينية الذين استدّلوا على صحّة التعددية الدينية بكون المسيحية واليهودية أدياناً سماوية، ويكون مصدرها واحداً، إنّما غفلوا أو تغافلوا عن الجانب التاريخي لبعثة الأنبياء ولنزول الرسالات، فقد أنزل الله الرسالات بشكل تدريجي على البشر، وذلك كي يتم تأهيل الناس لتقبل الدين النهائي الكامل، ومن الآيات التي يمكن الاستدلال بها على أن الإسلام هو الدين النهائي الذي لا يقبل الله غيره، قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣).

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)

[١]- السبحاني، نظرة إلى التعددية الدينية، مجلة التوحيد، م.س. ص: ٥٣.

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (الاسراء: ١٠٥) .

هذا بالإضافة إلى الآيات التي تتحدث عن وجود صراط مستقيم واحد، حيث يؤكد - تعالى - أن اتباع السبل الأخرى سوف يؤدي إلى الضلال؛ لذلك أوصى الله تعالى الناس باتباع الصراط المستقيم، بقوله: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

﴿وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الصافات: ١١٨).

﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (آل عمران: ٥١)

﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُنْفِلُ عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (آل عمران: ١٠١).

﴿وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٦) .

﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِثْلَ دِينِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: ١٦١)

﴿قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ﴾ (الحجر: ٤١) .

﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (المؤمنون: ٧٣).

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة: ٦ - ٧). ويعتبر الشيخ جوادي آملي أن وصف الصراط بأنه صراط الذين أنعم الله عليهم هو وصف مميز، حيث إنّه تعالى يوضح في آية أخرى مصاديق الذين أنعم الله عليهم، حيث يقول: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (النساء: ٦٩)، وهذا يعني أن طريق الأنبياء واحد «وإذا كان هناك اختلافات في الشريعة والمنهاج، فكلها أجزاء صراط واحد، وليست طرقاً أخرى في قبالة».^[١]

هذا بالإضافة إلى الآيات التي اعترضت على أهل الكتاب من اليهود والنصارى؛ لأنهم يلتزمون ببعض العقائد الباطلة، كالتثليث والشرك، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ

[١]- آملي، عبد الله جوادي: «الدين بين التعدد والتعددية»، مجلة الحياة الطبية، (التفاصيل التوثيقية الأخرى ذكرت سابقاً)، السنة الرابعة، العدد الحادي عشر، بيروت، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ص: ١٤٤.

مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿المائدة: ٦٤﴾ .

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠).

وكذلك قوله عز وجل: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣١).

وقوله سبحانه: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (النساء: ١٥٧).

بعد استعراض هذه الآيات لا يبقى شك في أن الله سبحانه دعا إلى اعتناق الإسلام وحده دون غيره، حيث اعتبر أن اتباع الديانات الأخرى إنما هو كفر وضلال، وهذا ما لا يتوافق مع النتائج التي توصل إليها دعاة التعددية الدينية.

مصير أتباع الديانات الأخرى يوم القيامة:

وهنا نسأل أنه إذا كان الإسلام هو الدين الوحيد الذي يقبله الله، فما هو مصير أتباع الديانات الأخرى؟ فهل يحكم الإسلام على الجميع بالعذاب يوم القيامة؟! هل نحكم على من لم يعرف أو لم يسمع بالنبى ﷺ أو بولاية أهل البيت ﷺ بأنه مخلد في النار؟! وهل هناك فرق بين القاصر والمقصر؟ وأين موقع المستضعفين من كل ذلك؟ وبكلمة أخرى هل يحصر الإسلام طريق النجاة بالمسلمين أو بالشيعة فقط، فيما يكون مصير مليارات البشر الآخرين بأنهم في النار خالدون فيها أبدًا!!؟

في الجواب عن هذه الأسئلة لا بد أن نقول إنه إذا كان الإسلام يرفض التعددية الدينية بمعنى تعدد الحقيقة، فإن هذا لا يعني أنه يحصر طريق النجاة بالإسلام فقط، ولا بد من التأكيد - هنا - على أن كون بعض أتباع الديانات من الناجين لا يعني أنهم على الصراط المستقيم، وهذا لا يناسب دعاة التعددية الدينية، فالمستضعفون - مثلاً - ليسوا على الصراط المستقيم، ومع ذلك فهم من الناجين يوم القيامة، وكذلك من طلب الحق ولم يدره، مع عدم تفصيله في ذلك.

ولا بدّ من التأكيد هنا على أن الأمر ليس محصوراً بين الإيمان والكفر، بمعنى أن القضية ليست من قبيل القضية الشرطية المنفصلة (الإنسان إما مؤمن وإما كافر)، بل هناك مرتبة محدّدة بين الإيمان والكفر، ويمكن أن نستدل على ذلك بالعديد من الروايات، فعن حرمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستضعفين، قال: «إنهم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكافرين وهم المرجون لأمر الله».^[١]

وفي رواية أخرى ناقش زرارة الإمام الصادق عليه السلام في قوله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (التغابن: ٢)، حيث اعتقد زرارة أنه ليس هناك مرتبة بين الإيمان والكفر، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «فأين أصحاب الأعراف؟ وأين المؤلّفة قلوبهم؟ وأين الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً؟ وأين الذين لم يدخلوها وهم يطمعون؟. قال زرارة: أيدخل النار مؤمن؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: لا يدخلها إلا أن يشاء الله، قال زرارة: فيدخل الكافر الجنة؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: لا، فقال زرارة: هل يخلو أن يكون مؤمناً أو كافراً؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: قول الله أصدق من قولك يا زرارة بقول الله أقول: يقول الله تعالى: ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ (الأعراف: ٤٦) لو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة، ولو كانوا كافرين لدخلوا النار».^[٢]

ويروي زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا».^[٣] ويؤكد الشيخ السبحاني هذه النتيجة حيث يقول: «إنّ القاصر في مجال المعرفة لا مؤمن ولا كافر، إلا فيما كان العقل والفطرة كافرين في التعرف على الحقّ وتمييزه عن الباطل كأصل المعرفة بالله وبعض صفاته، ويكون الكفر عندئذ عن تقصير، ولا يكون الإنسان جاحداً لخالقه وبارئه إلا لعامل روحيّ أو ماديّ يدفعانه إلى الإنكار والجحد، أو الشكّ والترديد، وأما ما وراء ذلك، فالجاهل القاصر متصوّر ومحقّق، فهو ليس بمؤمن ولا كافر».^[٤]

وهذا يعني أن الإنسان لا يكون كافراً إلا إذا كان معانداً جاحداً للحقّ، فمع علمه بالحقّ، يبقى مصراً على مخالفته، فهذا لا شكّ بأنّه كافر، ويبدو أنّ الآيات والروايات التي تتحدّث عن الكفّار ومصيرهم يوم القيامة تريد هذا المعنى من الكفر، يقول تعالى:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٩).

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ (المائدة: ١٠).

[١]- المجلسي، م.س، ج: ٦٩، ص: ١٦٥.

[٢]- م.ن، ج.ن، ص: ١٦٦ - ١٦٧.

[٣]- م.ن، ج: ٢، ص: ١٢٠.

[٤]- السبحاني، جعفر: الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، لا طبعة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٠٩ هـ، ص: ٩٨ - ٩٩.

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (الحج: ٥٧).

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (التغابن: ١٠)

فهذه الآيات وغيرها من الآيات التي توعدت الكفار بالعذاب والخلود في النار يوم القيامة، وصفت هؤلاء بأنهم كذبوا بآيات الله، وهذا يعني أنهم اطلعوا على الحق ومع ذلك كفروا به، فقد سمعوا الحجة وأنكروها، يقول تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٣-١٤).

ويبقى السؤال عن المستضعفين، ما هي أوصافهم؟ وما هو مصيرهم يوم القيامة؟

من هم المستضعفون؟

ثمة الكثير من الروايات التي تحدّثت عن المستضعفين وذكرت أوصافهم، وأشارت إلى بعض مصاديقهم، وأشارت الروايات إلى أنّ وصف الاستضعاف يجمع تحت إطاره مجموعة مختلفة من الناس، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ المستضعفين ضروب يخالف بعضهم بعضاً، ومن لم يكن من أهل القبلة ناصباً، فهو مستضعف»^[١].

وقد حدّدت بعض الروايات المستضعفين بثمة من الناس، وهم الذين ليس لديهم القدرة العقلية، كالمجانين والبله، وكذلك الأطفال والغلمان، والعواتق من النساء - وهي الفتاة الصغيرة أوّل ما تدرك -، فقد ورد في معاني الأخبار عن ابن الوليد، عن ابن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن النضر وفضالة معاً، عن موسى بن بكر، عن زارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن قول الله - عز وجل -: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٨)، فقال: هو الذي لا يستطيع الكفر فيكفر، ولا يهتدي سبيل الإيمان فيؤمن، والصبيان، ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم»^[٢].

وفي رواية أخرى عن أحمد بن إدريس، عن الأشعري، عن إبراهيم بن إسحاق، عن عمرو بن إسحاق، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام ما حدّ المستضعف الذي ذكره الله - عز وجل -؟ قال: «مَنْ لَا يَحْسَنُ سُورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، وَقَدْ خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقَهُ مَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ لَا يَحْسَنَ»^[٣].

[١]- المجلسي، م.س، ج ٦٩ - ص ١٥٩.

[٢]- م.ن، ج ٦٩ - ص ١٥٩ - ١٦٠.

[٣]- م.ن، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

وفي رواية أخرى عن سعد، عن البرقي، عن عثمان بن عيسى، عن موسى ابن بكر، عن سليمان بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المستضعفين فقال: «البلهاء في خدرها والخدام تقول لها: صل فتصلي لا تدري إلا ما قلت لها، والجليب الذي لا يدري إلا ما قلت له، والكبير الفاني والصبي الصغير، هؤلاء المستضعفون، فأما رجل شديد العنق جدل خصم يتولّى الشراء والبيع، لا تستطيع أن تغبنه في شيء تقول: هذا مستضعف؟ لا، ولا كرامة»^[١].

هذا، وقد ذكرت بعض الروايات أنّ المستضعفين هم الذين لم يطلّعوا على الخلاف، والمراد من ذلك هم أولئك الذين لا يعرفون الخلاف القائم بين السنّة والشيعّة - مثلاً -، فهم لا يعرفون الخلاف بين أهل البيت عليهم السلام وبين من سلبهم حقّهم وأنكر ولايتهم، وليس ذلك بسبب قصورهم العقليّ أو تقصيرهم في طلب الحقّ، بل قد يكون ذلك بسبب عدم وجود وسائل اتصال مناسبة في ذلك الزمن، ومن الروايات التي دلّت على ذلك ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام، حيث قال: «لا يقع اسم الاستضعاف على من بلغته الحجّة فسمعتّها أذنه ووعاها قلبه»^[٢]. وهذا يعني أنّ كلّ إنسان لم تصل إليه الحجّة، ولم يسمع بالإسلام، يكون من المستضعفين.

ومن الروايات الدالة على ذلك ما ورد في معاني الأخبار، فعن أبي، عن سعد، عن ابن أبي الخطاب، عن الحسن بن عليّ بن فضال، عن أبي المغراء، عن أبي حنيفة رجل من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من عرف الاختلاف فليس بمستضعف». وعن المظفر العلوي، عن ابن العياشي، عن أبيه، عن حمدويه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف»^[٣].

وهكذا نجد أنّ هذه الروايات جَعَلَتْ كُلَّ مَنْ لم يعرف الخلاف، أو لم تصله الحجّة مستضعفًا، وهذا يعني أنّ عدد المستضعفين سيكون كبيرًا، فهناك الكثير من الناس في ذلك الزمن ممن لم يعرف الخلاف. نعم، ورد في بعض الروايات أنّه ليس هناك مستضعفون، فكُلّ الناس يعرفون بأمر أهل البيت عليهم السلام، فعن ابن الوليد، عن الصفار، عن ابن عيسى، عن علي بن الحكم، عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السمط قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في المستضعفين؟ فقال لي شبهًا بالمفزع: «وتركتم أحدًا يكون مستضعفًا؟ وأين المستضعفون؟ فوالله لقد مشى بأمركم هذا

[١]- المجلسي، الجزء نفسه، ص ١٦١ - ١٦٢.

[٢]- نهج البلاغة، م.س، ج ٢، ص: ١٢٩.

[٣]- المجلسي، م.ن، ج ٦٩ - ص: ١٦٣.

العواتق [إلى العواتق] في خدورهن، وتحدّث به السقايات بطرق المدينة».^[١]

نجد في هذه الرواية أن الإمام عليه السلام نفى وجود مستضعفين، وقد استنكر السؤال عن المستضعفين! كيف وقد أصبح الخلاف حول الولاية من الأمور التي لا يجهلها أحد، فحتى الفتيات الصغيرات يعرفن ذلك، فكيف يكون هناك مستضعفون؟! ويمكن أن نقول إنّ الإمام عليه السلام يخاطب أصحابه في هذه الرواية، وهم يعيشون في بيئة لا يحتمل فيها أن يكون هناك من لا يعرف بأمرهم أهل البيت عليهم السلام، فتكون الرواية مخصّصة ببيئة خاصّة وبزمن خاصّ، فهل يمكن أن نقول إنّ من كان يعيش في أوروبا في ذلك الزمن كان مطلعاً على الخلاف، أو أنه كان يعرف بأمر أهل البيت عليهم السلام؟!.

هل يدخل المستضعفون الجنة؟

كذلك فقد وردت روايات تؤكّد بأنّ من لم يكفر، ولم يجحد، ولم ينصب العداء لأهل البيت عليهم السلام، فهو من المستضعفين الذين يرجى لهم رحمة الله - أي الجنة -، ومن الروايات التي تدل على ذلك ما روي عن أن قيس بن الأشعث تعجّب من كلام أمير المؤمنين عندما كان يتحدث عن حقّه عليه السلام وبطلان ما ذهب إليه الآخرون، فقال الأشعث: «والله لئن كان الأمر كما تقول لقد هلكت أمة محمد صلى الله عليه وآله غيرك وغير شيعتك. فقال له علي عليه السلام: فإنّ الحقّ - والله - معي يا بن قيس كما أقول، وما هلك من الأمة إلا الناصبون، والناكثون، والمكابرون، والجاحدون، والمعاندون، فأما من تمسك بالتوحيد والإقرار بمحمد صلى الله عليه وآله والإسلام، ولم يخرج من الملة، ولم يظهر علينا الظلمة، ولم ينصب لنا العداوة، وشكّ في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية، ولم ينصب لنا عداوة، فإنّ ذلك مسلم مستضعف يرجى له رحمة الله، ويتخوّف عليه ذنوبه»^[٢].

وعن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله - عز وجل - : ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَّا يَسْتَظِيلُونَ حَيْلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ فقال: «لا يستطيعون حيلة إلى النصب فينصبون، ولا يهتدون سبيل أهل الحقّ فيدخلون فيه، وهؤلاء يدخلون الجنة بأعمال حسنة، وباجتناب المحارم التي نهى الله - عزّ وجلّ - عنها، ولا ينالون منازل الأبرار»^[٣].

[١]- المجلسي، ج ٦٩ - ص ١٦٠

[٢]- كتاب سليم بن قيس: تحقيق محمد باقر الأنصاري، لا طبعة، لا ناشر، لا مكان، لا تاريخ، ص ٢١٩

[٣]- م، ج ٦٩، ص: ١٦٠.

هل يمكن توسيع رقعة المستضعفين:

لكن ماذا عن الكفار والمشركين؟ هل نحكم عليهم بالعذاب في نار جهنم؟ وهل تُقبل أعمالهم الحسنة؟ هل يمكن القول بأن وصف الاستضعاف قد ينطبق على الجاهل الذي لم يقصر في طلب الحق، أم أنّ كل من لم يؤمن بالإسلام وبنبي الله محمد ﷺ يكون كافراً أو مشركاً، ويكون مستحقاً للعذاب، ولا تقبل أعماله يوم القيامة.

لا شك بأن القائلين بالتعددية الدينية سيحكمون على الكافر والمشرك وعلى أتباع الديانات جميعاً بأنهم سالكون طريق النجاة، حيث إنّ كلّ الأديان هي طريق للنجاة، بل ذهب بعض دعاة التعددية الدينية - أمثال جون هيغ - إلى أن الملحدين يدخلون الجنة؛ لأنّ بعضهم يساهم في إيصال الإنسان إلى الكمال.

وقد يقول بعض دعاة الانحصارية الدينية بأنّ الجنة حكرٌ على المسلمين، وأتباع الديانات الأخرى كلّهم سيدخلون النار، والله لا يتقبل أعمالهم، حتى ولو كانت حسنة ومقبولة في دين الإسلام.

لكن بناءً على ما تقدّم من أنّ هناك مرتبة بين الكافر والمؤمن، وأنّ الجاهل غير المقصر لا يمكن الحكم بكفره، فإنّ هذا يعني أنّه بالإمكان توسيع رقعة المستضعفين إلى غير المسلم ممن لم يسمع بالإسلام، أو الذي سعى وجاهد للوصول إلى الحق، لكن منعه من ذلك مانع، ولم يكن عدم اهتدائه إلى الإسلام ناشئاً عن تقصير أو جحود وعناد، فلو وصل إليه الحقّ وفهمه لآمن وسلّم به دون عناد، وهذا ما يؤيده العلامة الطباطبائي^[١]، حيث يقول عند استعراضه لبعض الروايات التي تتحدث عن أوصاف المستضعفين: «والروايات وإن كانت بحسب بادئ النظر مختلفة، لكنّها مع قطع النظر عن خصوصيات بياناتها بحسب خصوصيات مراتب الاستضعاف تتفق في مدلول واحد، هو مقتضى إطلاق الآية على ما قدّمناه، وهو أنّ الاستضعاف عدم الاهتداء إلى الحقّ من غير تقصير»^[١].

وقد وسّع العلامة نطاق المستضعفين إلى كلّ من لم يهتد إلى الحق، شرط أن لا يكون مقصراً أو معانداً، فيكون مصداقاً لمن لم يهتد سبيلاً، حيث يقول تعالى ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَيْسْتَ تَطْبَعُونَ حَيْلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٨).

ويقول العلامة عند تفسيره لهذه الآية بأنّ الاستضعاف ليس محصوراً بمن لم يستطع الهجرة من دار الكفر، أو الذي منعه مانع من مرض أو ضعف في الفكر أو البدن، بل إنّ وصف الاستضعاف

[١]- الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا طبعة، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، لا تاريخ، ج ٥، ص: ٦٠.

يتحقق أيضاً «فيمن لم ينتقل ذهنه إلى حقّ ثابت في المعارف الدينيّة، ولم يهتد فكره إليه مع كونه ممن لا يعاند الحقّ ولا يستكبر عنه أصلاً، بل لو ظهر عنده حقّ اتّبعه، لكن خفي عنه الحقّ لشيء من العوامل المختلفة الموجبة لذلك، فهذا مستضعف لا يستطيع حيلة ولا يهتدى سبيلاً، لا لأنّه أعيت به المذاهب بكونه أحيط به من جهة أعداء الحقّ والدين بالسيف والسوط، بل إنّما استضعفته عوامل أخر سلّطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل. هذا ما يقتضيه إطلاق البيان في الآية الذي هو في معنى عموم العلة، وهو الذي يدل عليه غيرها من الآيات كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، فالأمر المغفول عنه ليس في وسع الإنسان كما أنّ المنوع من الأمر بما يمتنع معه ليس في وسع الإنسان»^[١].

وعليه فإنّ عوامل الاستضعاف لا تنحصر بكون الإنسان واقعاً تحت حكم سلطان جائر يمنعه من الالتزام بدين الإسلام وهو لا يستطيع أن يهاجر، ولا بكون الإنسان مجنوناً، أو يعاني من قصور في الفهم، بل إنّ الاستضعاف قد ينشأ من الغفلة عن وجود حقّ في دين آخر غير الدين الذي يؤمن به، وعلى سبيل المثال، فإنّ المسيحيين الذين يعيشون في أوروبا - مثلاً - لا يحتملون أن يكون دينهم باطلاً، وهم لا يعرفون الإسلام حقّ معرفته، حيث إنّ الإسلام يتعرّض إلى أشع أنواع التشويه. كذلك فإنّ ظهور بعض الفرق الإرهابية التي تدّعي الإسلام أدّى إلى ابتعاد الناس عن الإسلام، فنحن كمسلمين لا نستطيع أن نغفل حملة التشويه التي تعرّض ويتعرّض لها الإسلام كلّ يوم، وبالتالي فإنّ الباحث عن الحقّ سوف يبحث عن الحقّ في أديان أخرى غير الإسلام، لأنّه لا يحتمل أن يكون الإسلام هو دين الله الذي ارتضاه لعبيده، خاصّة في ظلّ ظهور بعض الفرق التي تظهر الإسلام على أنّه دين عنف وإرهاب وقتل وتخلف.

ويعدّد الشيخ السبحانيّ أقسام الاستضعاف، ففرّق بين الاستضعاف السياسيّ، وبين الاستضعاف الدينيّ، وعدّد أقسام الاستضعاف الدينيّ، وذكر من المستضعفين: «أ: من يتوطّن في بلد لا يتمكّن من تعلّم المعارف لخلوّه عن العالم العارف. ب: من لا يتمكّن - والحال هذه - من العمل بالوظائف لخلوّ قطره عن الفقيه والعارف بالأحكام، ويشترك القسمان في أنهما غير متمكّنين من الخروج إلى بلد آخر يتوفّر فيه العارف والعالم. ج: من لا يتردّد في عقائده ودينه ويراها أصولاً رصينة كأنّها أفرغت من حديد أو رصاص، كأكثر البوذيين في المناطق الشرقية وأمثالها. د: من كان ضعيف العقل

[١]- الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا طبعة، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، لا تاريخ، ج ٥، ص: ٥١

والاستعداد لا يهتدي لشيء لضعف عقله وتفكيره. وهذا هو الاستضعاف الفكري الذي هو أيضاً قسم من أقسام الاستضعاف الديني»^[١].

كذلك نجد أنّ الإمام الخميني رَحِمَهُ اللهُ يوسّع دائرة المستضعفين، ولا يحصرها بمن كان ضعيف العقل - مثلاً -، بل يعتبر أنّ أغلب الكفار والمشركين هم قاصرون، وبالتالي فهم مستضعفون ولا يستحقّون العذاب يوم القيامة، وإليك نص كلامه رَحِمَهُ اللهُ: «أكثرهم [الكفار] إلا ما قلّ وندر جهّال قاصرون لا مقصّرون. أمّا عوامّهم فظاهر، لعدم انقذاح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب نظير عوام المسلمين، فكما أنّ عوامنا عالمون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب من غير انقذاح خلاف في أذهانهم لأجل التلقين والنشؤ في محيط الإسلام، كذلك عوامهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه ولا يكون عاصياً وأثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعتة. وأمّا غير عوامهم، فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفوليّة والنشؤ في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشئهم، فالعالم اليهودي والنصرانيّ كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة وصار بطلانها كالضروريّ له، لكون صحّة مذهبه ضروريّة لديه لا يحتمل خلافة. نعم، فيهم من يكون مقصّراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك، وبالجملة إنّ الكفار كجهّال المسلمين منهم قاصر وهم الغالب، ومنهم مقصّر، والتكاليف أصولاً وفروعاً مشتركة بين جميع المكلفين؛ عالمهم وجاهلهم، قاصرهم ومقصّرهم، والكفار معاقبون على الأصول والفروع، لكن مع قيام الحجّة عليهم لا مطلقاً، فكما أنّ كون المسلمين معاقبون على الفروع ليس معناه أنّهم معاقبون عليها، سواء كانوا قاصرين أم مقصّرين، كذلك الكفار طابق النعل بالنعل بحكم العقل وأصول العديّة»^[٢].

ويظهر مما تقدّم أنّ رقعة المستضعفين أصبحت واسعة جداً، فهي تعمّ، على حدّ قول الإمام الخميني رَحِمَهُ اللهُ، السواد الأعظم من الناس، بل لا يشدّد عن هؤلاء إلا ما قلّ وندر من المعاندين والجاحدين، وهذا يعني أنّ أكثر الناس على وجه الأرض ناجون يوم القيامة، فهل النجاة أعمّ من الدخول إلى الجنّة؟ وهل هذا يعني أنّ هؤلاء المستضعفين سيدخلون الجنّة رغم أنّهم لا يؤمنون بالإسلام؟! أم أنّ النجاة شيء والدخول إلى الجنّة ونيل نعيمها الأبديّ شيء آخر؟!.

[١]- السبحاني، الإيمان والكفر، م.س، ص ١٠٢.

[٢]- الخميني، روح الله: المكاسب المحرّمة، تعليق: مجتبي الطهراني، الطبعة الثالثة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، قم، ١٤١٠هـ، ج ١، ص: ١٣٣.

تؤكد الكثير من الروايات على أنّ المستضعفين لا يدخلون الجنة ولا يدخلون النار، بل يقعون في منزلة بين الجنة والنار تسمى بالأعراف وهذا هو المعروف بين كثير من العلماء، لكن بعض العلماء رفضوا أن تكون الأعراف مكاناً وسطاً لا شقاء فيها ولا نعيم، ويقول الشهيد الثاني إنّ هذا هو المذهب الحق^[١]، مصرّحاً بأنّ المستضعف يدخل الجنة، حيث إنّّه ليس كافراً كي يدخل النار، وبناءً على عدم وجود منزلة بين السعادة والشقاء، فلا شكّ بأنّه ينال السعادة يوم القيامة، ويكون ذلك تفضلاً من الله، حيث إنّّه لا يستحقّ الجنة، فهو صفر اليمين يوم القيامة، لكن رحمة الله تسبق غضبه.

ويؤكد العلامة الطباطبائيّ على أنّ السعادة والشقاء نسبتها إلى بعضهما نسبة التقابل، ويكفي الحرمان من السعادة كي يكون الإنسان شقيّاً، فإذا قلنا إنّ المستضعف لا يعذب، لكنّه يحرم الجنة، فإنّ هذا سيكون شقاءً له في حقيقة الأمر، «والمستضعفون وإن كانوا صنفاً ثالثاً بالنسبة إلى من استحقّ بعمله الجنة ومن استحقّ بعمله النار، لكن من الضروريّ أنّهم لا يذهبون سدى ولا يدوم عليهم الحال بالإبهام والانتظار، فهم بالآخرة ملحقون بإحدى الطائفتين: السعداء أو الأشقياء داخلون فيما دخلوا فيه من جنة أو نار»^[٢].

ويؤكد الشهيد مطهري على أنّ غير المسلم إذا لم يكن معانداً، وإذا كان ممن يتقبّل الحق ويسلم به لو عرفه، فإنّه يكون مسلماً بالفطرة، ولا يمكن أن نحكم عليه بالكفر؛ لأنّ حقيقة الكفر هي العناد والجحود^[٣]، ويؤكد الشهيد مطهري بأنّ «الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويقومون بالأعمال الصالحة قربة إليه - عز وجل - وبنية خالصة، يتقبل الله أعمالهم ويستحقّون ثوابه ودخول الجنة سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين»^[٤].

ويعتبر هذا الرأي خطوة جريئة تفسح المجال أمام أتباع الديانات الأخرى للدخول إلى الجنة، إذا كانوا ممن عمل عملاً صالحاً يريدون بذلك وجه الله، شرط أن يكون عملهم هذا مما يقبله الإسلام، فالله لن يقبل صلاة المسيحيّ، لكنه يقبل إحسانه إلى الآخرين، لأنّ الإسلام دعا إلى الإحسان، وهذا الرأي ينسجم مع حكمة الله سبحانه وعدله ورحمته.

[١]- الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، حقائق الإيمان مع رسالتي الاقتصاد والعدالة، تحقيق: مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩هـ، ص: ١٣٤.

[٢]- الطباطبائي، الميزان، م، س، ج، ١١، ص: ١٨.

[٣]- مطهري، مرتضى: العدل الإلهي، سلسلة أصول الدين، ترجمة عرفان محمود، الطبعة الأولى، مؤسسة أم القرى، قم، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ص: ٤١٣ - ٤١٤. راجع أيضاً الإسلام والتعددية الدينية، لغنهاوزن، م. س، ص: ١٨٠ - ١٨٢.

[٤]- م، ن، ص: ٤٨٣.

المصادر والمراجع

١. الأردبيلي، أحمد: الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، تحقيق أحمد العابدي، الطبعة الثانية، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٤١٩هـ.
٢. آمل، عبد الله جوادي: "الدين بين التعدد والتعددية"، مجلة الحياة الطبية، (التفاصيل التوثيقية الأخرى ذكرت سابقاً)، السنة الرابعة، العدد الحادي عشر، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
٣. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، المواقف، ج ٣.
٤. البحراني، كمال الدين ميثم: قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية، منشورات المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦هـ.
٥. بن أبي عاصم، عمرو: كتاب السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٦. الفتازاني مسعود بن عمر سعد الدين: شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن العميرة، الطبعة الأولى، منشورات الشريف الرضي، لا مكان، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ج ٥.
٧. الجرجاني، علي بن محمد: شرح المواقف، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م، ج ٨.
٨. الحر العاملي: الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق: محمد بن محمد الحسين الفائني، الطبعة الأولى، مؤسسة معارف إسلامي، قم، ١٤١٨هـ، ج ١.
٩. الحلبي، محمد بن سليمان: نخبة اللاكي شرح بدأ الأمالي، لا طبعة، مكتبة الحقيقة، إسطنبول، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
١٠. الحلبي، مسلم: القرآن والعقيدة، تحقيق فارس حسون كريم، لا طبعة، لا ناشر، لا مكان، لا تاريخ.
١١. الخراساني، محمد كاظم: نهاية النهاية، لا طبعة، لا ناشر، لا مكان، لا تاريخ، ج ٢.
١٢. الخميني، روح الله: المكاسب المحرمة، تعليق: مجتبي الطهراني، الطبعة الثالثة، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، قم، ١٤١٠هـ، ج ١.
١٣. الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين): كتاب المحصل، تحقيق الدكتور حسين أتابي، الطبعة الأولى، منشورات الشريف الرضي، لا مكان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
١٤. زراقت، محمد، الحياة الطبية، العدد الحادي عشر.
١٥. السبحاني، جعفر: الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، لا طبعة، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ١٤٠٩هـ.
١٦. السبحاني، نظرة إلى التعددية الدينية، مجلة التوحيد.

١٧. السقاف، حسن بن علي: صحيح شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة الأولى، دار الإمام النووي، عمان - الأردن، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
١٨. سليم بن قيس: تحقيق محمد باقر الأنصاري، لا طبعة، لا ناشر، لا مكان، لا تاريخ.
١٩. السيوري الحلبي، جمال الدين مقداد: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق السيد مهدي الرجائي، لا طبعة، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.
٢٠. الشربيني، محمد بن أحمد: الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع، لا طبعة، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ، ج ١.
٢١. الشهرستاني، أبو الفتح أحمد: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، لا طبعة، دار المعرفة، بيروت، لا تاريخ، ج ١.
٢٢. الشهيد الثاني، زين الدين العاملي، حقائق الإيمان مع رسالتي الاقتصاد والعدالة، تحقيق: مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩هـ.
٢٣. الشوكاني، محمد: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار - شرح منتقى الأخبار، لا طبعة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، ج ٨.
٢٤. الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، الطبعة الثانية، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٢٥. الصدر، محمد باقر: بحوث في علم الأصول، تقارير السيد محمود الهاشمي، الطبعة الثانية، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج ٧.
٢٦. الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول - الحلقة الأولى، لا طبعة، دار التعارف، بيروت، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٠م، ج ١.
٢٧. الصدوق، محمد علي بن بابويه: التوحيد، تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، لا طبعة، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، لا تاريخ.
٢٨. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا طبعة، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، لا تاريخ، ج ٥.
٢٩. الطباطبائي، محمد رضا (سيد): تنقيح الأصول، تقرير ضياء الدين العراقي للطباطبائي، لا طبعة، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
٣٠. الطوسي، نصير الدين: تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، لا طبعة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٣١. عبد الله: هشام بن الحكم، الطبعة الثانية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٣٢. العراقي، ضياء الدين: نهاية الأفكار، لا طبعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٥هـ، ج ٢.
٣٣. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: الشيخ حسن زاده آملي، الطبعة السابعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
٣٤. الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، لا طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
٣٥. لغنهاوزن، محمد: الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الأسدي، الطبعة الأولى، مؤسسة الهدى، طهران، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
٣٦. المازندراني محمد صالح: شرح أصول الكافي، تحقيق الميرزا أبو الحسن الشعراني، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ج ١٠، سيأتي الكلام عن هذه النقطة بالتفصيل في خاتمة البحث.
٣٧. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الطبعة الثانية، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ج ٣٠.
٣٨. مطهري، مرتضى: العدل الإلهي، سلسلة أصول الدين، ترجمة عرفان محمود، الطبعة الأولى، مؤسسة أم القرى، قم، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
٣٩. النووي، محيي الدين: المجموع - شرح المهذب، لا طبعة، دار الفكر، بيروت، لا تاريخ، ج ١.

ترجمة ملخصات المحتوى بالإنجليزية

Summaries of Researches and Articles



the concept of post-colonialism and the debates surrounding it. Omar suggests that studies and research papers in the West have sparked a great number of arguments during the last few decades. They have also often resulted in the accumulation of more illusions and complexities with implications that still reverberate in academic circles and research centers in the Islamic World and the West.

- ❖ In a study entitled “The Image of Colonial France”, the Algerian scholar ‘Abd Al-Qader Bo ‘Arafah sheds light on the Algerian voyager Hamdan bin Khojah and his activities in western countries, relying on his work which studies the multiple modes of action adopted by French colonialism during the nineteenth century.
- ❖ The section Foundational Studies includes a deep outlook by the Islamic philosopher and mystic Ayatollah Abdullah Javadi Amoli on the theory of religious pluralism and its epistemological grounds in Western thought.
- ❖ Under the title “Religious Pluralism and the Multiplicity of Pathways to Salvation”, the Lebanese scholar Ghassan Al-As’ad discusses the theory of religious pluralism from an Islamic perspective. He clarifies the theoretical problems of this theory by establishing his foundational outlook based on *uṣūl al-fiqh* (principles of Islamic jurisprudence) and *‘ilm al-kalam* (the study of Islamic doctrine).

As for the concept of peaceful coexistence, it does not contradict with the genuineness of each religion.

- ❖ In the “Shortcomings of Religious Pluralism”, the scholar Mohammad Hassan Zaraket addresses the critiques on religious pluralism in Western thought and within some circles in Islamic intellectual communities. In this analytical and critical study of the concept of religious pluralism, Zaraket strives to distinguish between the divine approach which emanates from the oneness of revelation, and between the various approaches arising from human understanding.
- ❖ In a recent interview, Professor Muhammad Legenhausen considers that religious pluralism represents a western Christian theory which must not be generalized. This interview addresses the most significant epistemological fallacies which arise from the concept of religious pluralism, especially regarding the transformation of this concept into a general truth relied upon in every discussion between major religions.
- ❖ In the section of The Islamic World and the West, and under the title “Misleading Modernism”, the Egyptian professor Baha’ Darwish examines the ideological and critical system adopted by the Egyptian intellectual ‘Abd Al-‘Aziz Hammouda and represented in his famous three works: Concave Mirrors, Convex Mirrors, and Out of the Woods which criticize and historically analyze the foundational epistemological problems in western modernism and contemporary modernism.
- ❖ Under the title “Post-Colonialism”, the Algerian scholar Azraj Omar presents an analytical and critical approach on

the Egyptian researcher Ola Khatib Mohammad demonstrates the amount of shortcomings in the ideological content of religious pluralism. She calls for a critical dismantlement of this content and the presentation of the greatness of Islam which spreads the values of religious tolerance, away from the questionable theory of religious pluralism whose outward appearance still deceives many scholars in Islamic and Arab countries.

- ❖ In his essay “Religious Diversity: The Cognitive Penetrability of Religious Perception”, Hamid Vahid considers that the philosophical replies to religious diversity range from the full rejection of the divine reality to claims of religious pluralism. To demonstrate his idea, Vahid relies on William Alston’s treatment of the problems which religious diversity seems to pose for the rationality of theistic beliefs.
- ❖ Under the title “A Critique of John Hick’s Perspective on Religion and Religious Pluralism”, the researcher in Islamic thought Mohsen Al-Musawi analytically and critically addresses the view of the British philosopher John Hick on religion and his theory on religious pluralism. In this critique, Al-Musawi relies on Hick’s famous book, An Interpretation of Religion, which is considered the main work upon which Hick founded his theory in this field.
- ❖ In “Religious Pluralism from a Rational Quranic Perspective”, the researcher and academic Hassan Mo’allemi strives to present the theory of religious pluralism from a Quranic perspective. Mo’allemi considers that the presence of a single true religion and the rejection of all other religions is not rationally impossible.

Summary of the Research Essays Included in the 25th Issue of Al-Istighrab

Central Theme:

Religious Pluralism: Ambiguities and Fallacies

- ❖ The 25th issue of Al-Istighrab includes a series of studies on religious pluralism, its theories, and the debates revolving around it in the Islamic World and in Western scholarly circles. The order of the contents of this issue of Al-Istighrab is as follows:
- ❖ In the Introductory Statement, and under the title “Religious Pluralism: An Heir to Idolatrous Modernism”, the editor-in-chief Mahmoud Haidar critically examines the problems of religious pluralism and its fallacies by criticizing the founding principle of modernist thought.
- ❖ The Feature Folder contains a number of articles which discuss religious pluralism, as listed below:
- ❖ In “Epistemological Pluralism”, the scholar and intellectual ‘Abd Al-Hussein Khasrobaneh approaches the theory of epistemological pluralism, a theme which has long been forcefully present in debates in modern philosophy. He specifically concentrates on epistemological theories which revolve around this theme. Additionally, Khasrobaneh strives to clarify the most prominent faults of epistemological pluralism within the structure of modern philosophy.
- ❖ Under the title “Religious Pluralism as a Pseudo-Ideology”,

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

25

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and
Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 25 - 6th Year - 1443 H - Fall - 2021

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

Managing Editor

Mahmoud Haidar

Scientific Editorial Board

PRO. DR. SAYED HUSEIN NASR

PROFESSOR OF RELIGION STUDIES, GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY

PRO. DR. TAWFEEQ BIN 'AMER

PROFESSOR OF ISLAMIC CIVILIZATION, TUNISIA UNIVERSITY

PRO. DR. KHANJAR HAMIYEH

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, LEBANESE UNIVERSITY

PRO. DR. SATTAR AL A'RAJI

DEAN OF JURISDICTION FACULTY, AL QUFAH UNIVERSITY

PRO. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WAELY

PROFESSOR OF ISLAMIC CONTEMPORARY THOUGHT, FACULTY OF ARTS AND
HUMANITIES, AL QUFAH UNIVERSITY

PRO. DR. A'BDEL JABBAR NAJI

PROFESSOR OF HISTORY, BAGHDAD UNIVERSITY

PRO. DR. MAJDI E'Z EL DEEN HASAN

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, AL NEELAYN UNIVERSITY, THE SUDAN

PROF. MOSTAFA EL-NASHAR

PROFESSOR OF ANCIENT PHILOSOPHY, CAIRO UNIVERSITY, EGYPT

PRO. DR. MUSTAFA AL NASHAR

HISTORIAN AND PROFESSOR OF MODERN SCIENCES, CANADA UNIVERSITIES

PRO. DR. HADI FADLULLAH

DEAN OF THE FACULTY OF RELIGION, AL MA'AREF UNIVERSITY, LEBANON

Senior Graphic Design Producer

Ali Mir Hussain

For contact

Telephone: 00961-1-274465

Website: <http://istighrab.iicss.iq>

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money
Transfer

25

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying
and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.25 - 6th Year 1443H. Fall - 2021

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views



يسرُّ إدارة مجلة الاستغراب

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: \$١٠٠، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: \$١٥٠، مؤسسات حكومية: \$٢٠٠
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:.....

- العنوان بالتفصيل:.....

- البريد الإلكتروني:.....

- رقم الهاتف: أاضي:..... خلوي:.....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: ٠١/ ٢٧٤٤٦٥ - ٧٦/٠٥٩٣٣٣

The Scholarly Editorial Staff

Pro. Dr. Ibrahim Mohammad El Zein	Malaysia
Pro.Dr. Ahmad Abdulhalim Atiah	Egypt
Pro. Dr. Husein Nasr	U.S.A.
Pro.Dr.Hamid Parsania	Iran
Pro. Dr. Khalil Ahmad Khalil	Lebanon
Pro. Dr. Zaim Khenchelaoui	Algiers
Pro. Dr. Suad Al Hakim	Lebanon
Pro. Dr. Vitaliy Naumkin	Russia
Pro. Dr. Fathi Al Miskini	Tunis
Pro. Dr. Velin Belev	Bulgaria
Pro. Dr. Carl Ernest	U.S.A
Pro. Dr. Muthaffar Iqbal	Canada
Majdi Izziddin Hassan	Sudan

Translators

- Asaad Mandi Alkaabi
- Rola Al Saadi
- Hiba Nassir
- Hasan Ali Matar Alhashimi
- Fouad Haidr Ahmad

This quarterly

“Occidentalism” An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly “Occidentalism” is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

The first line: Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they're experiencing at the outset of the twenty first century.

The second line: Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

The third line: This is the line of criticism which has three facets:

The first facet: A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

The second facet: A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

The third facet: A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

**Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying
and Understanding the West Scholarly and Critically**

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies
Issue No.25- 6rd Year - 1443H - Fall 2021



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>

<http://istighrab.iicss.iq>

istighrab.mag@gmail.com



تطبيق المجلة
app qrcode