22

Occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

العدد الثاني و العشرون السنة السادسة ـ 1442هـ ـ شتاء 2021م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الملف

التجربة الدينيّة

تسامي الوحي.. تهافت العقل الأدنى

التجربة الدينيّة الإسلامية

دحض المفهوم الغربي لخصخصة الدين

محمد لكنهاوزن

الشخصانية واختبار المعرفة الإلهية

نقد التجربة الدينية المسيحية في أعمال موريس نيدونسيل

أحمد عبد الحليم عطيّة

تجربة الله

بحث نقديّ مقارن بين نظرية وليام ألستون والرؤية الإسلامية

علي شيرواني

الوحي ليس تجربةً دينيّة

دراسة تحليليّة لحقيقة الوحي في رحاب ثلاث نظريّات عالميّة

علي رضا قائمي نيا

مصداقيّات التجارب الدينيّة

رؤية نقديّة لخمسة اتجاهات في الفكر الغربيّ

جابر موسوي راد

بحوث تأصيليّة

أصالة المنهج في التراث العربي الإسلامي

النصّ القرآني مسدّداً

محمد بنعمر

أسلمة حقوق الإنسان

مبدأ الاستخلاف والتكريم كبديل من التشيّؤ والاستلاب

محمد طي

العالم الإسلامي والغرب

التسامح وأبعاده الحضارية في الفلسفة الغربيّة

قراءة نقديّة لإشكاليّة العلاقة بين النظريّة والممارسة

عبد الله محمد علي الفلاحي

الإيمان الصاعد والإلحاد المتهافت

قراءة في تجربة وليام كريغ في دحض النزعات الإلحاديّة

صابرين زغلول السيد

المبتدأ

التجربة الدينيّة ومنطق العقل الأدنى

محمود حيدر

الهيئة العلميّة

أ.د. إبراهيم محمد زين	ماليزيا
أ.د. أحمد عبد الحليم عطيّة	مصر
أ.د. سيد حسين نصر	أميركا
ـ أد. 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. محمد سبيلا	المغرب
أ.د. مجدي عز الدين حسن	السودان

المترجمون المشاركون

ـ أسعد مندي الكعبي

ـ طارق عسيلي

ـ حسن علي مطر

ـ علي مطر الهاشمي

ـ فؤاد حيدر أحمد

هذه الفصليّة

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

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتّى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاَّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب، وذلك من خلال السعي الى مقاربة الغرب على نحو يتعدى ما أَلِفَتْه 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:

ـ **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.

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

ـ **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، والتحولات التي تحتدم 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.

٢٢

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد الثاني والعشرون السنة السادسة ١٤٤٢هـ شتاء ٢٠٢١م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجّهات المركز

﴿ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا
وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ ﴾

سورة العنكبوت: الآية ٢

Occidentalism

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

٢٢

دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: ٤٢٣ / ٢٠١٦

العدد الثاني والعشرون السنة السادسة ١٤٤٢هـ شتاء ٢٠٢١م

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	أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن.
أ.د. توفيق بن عامر	أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس.
أ.د. خنجر حميّة	أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية.
أ.د. ستار الأعرجي	عميد كلية الفقه جامعة الكوفة - العراق.
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي	أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة.
أ.د. عبد الجبار ناجي	أستاذ التاريخ في جامعة بغداد
أ.د. مجدي عز الدين حسن	أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان.
أ.د. مصطفى النشّار	أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.
أ.د. مظفر إقبال	مؤرّخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.
أ.د. هادي فضل الله	عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.

مصحِّح اللغة العربية

الأستاذ حسين طالب

مصحِّح اللغة الأجنبية

الأستاذة أ. هبة ناصر

التصميم والإخراج الفنّي

علي مير حسين

للتواصل

- هاتف: 00961-1-274465
- موقع: http://istighrab.iicss.iq
- إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى

المبتدأ

* التجربة الدينيّة ومنطق العقل الأدنى

ـ محمود حيدر ٩

الملف

* التجربة الدينيّة الإسلامية؛ دحض المفهوم الغربي لخصخصة الدين

ـ محمد لكنهاوزن ١٦

* الوحي ليس تجربةً دينيّة

ـ علي رضا قائمي نيا ٣٧

* تجربة الله

ـ علي شيرواني ٨٣

* الشخصانيّة واختبار المعرفة الإلهيّة

ـ أحمد عبد الحليم عطيّة ١٠٦

* مصداقيّات التجارب الدينيّة

ـ جابر موسوي راد ١٢٣

بحوث تأصيليّة

* أصالة المنهج في التراث العربي الإسلامي

النصّ القرآني مسدّداً

ـ محمد بنعمر ١٥٢

* أسلمة حقوق الإنسان

مبدأ الاستخلاف والتكريم كبديل من التشيّؤ والاستلاب

ـ محمد طي ١٦٧

المحتوى

العالم الإسلامي والغرب

❊ البروتستانتيّة والإمبراطوريّة المختارة

أميركا بوصفها تجربةً لاهوتيّة

ـ محمود حيدر ٢٠٠

❊ الإيمان الصاعد والإلحاد المتهافت

قراءة في تجربة وليام كريغ في دحض النزعات الإلحاديّة

ـ صابرين زغلول السيد ٢٣٤

❊ اللاّهوت الإقصائيّ

نقد تجربة هيغل الدينيّة حيال الإسلام

ـ محمود كيشانه ٢٦٥

❊ التسامح وأبعاده الحضارية في الفلسفة الغربيّة

قراءة نقديّة لإشكاليّة العلاقة بين النظريّة والممارسة

ـ عبد الله محمد علي الفلاحي ٢٨٥

نرجمة ملخّصات المحتوى بالانكليزية

بسم الله الرحمن الرحيم

ترحّب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتّسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلّة الأبحاث العلميّة الأصيلة الموافقة للشروط الأكاديمية المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالميًّا.

٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلّة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.

٣. أن يُكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي Word و pdf، بحدود (٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

٤. تقديم ملخّص للبحث باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمّن عنوان البحث واسم المؤلّف.

٥. تنشر المجلة ترجمة ملخّصات الأبحاث باللغة الإنكليزية.

٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.

٧. إرفاق نسخة من السّيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلّة للمرة الأولى.

٨. يتمّ التّعريف 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 الصفحة، وفي المقالات اسم المجلّة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصفحة ورقم النّسخة أيضًا. وتُدرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالآثار 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 التّوثيق والإشارة بأن تتضمّن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.

١٠. يزوَّد 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 الألفبائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلاّت، 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 تعهّد مستقلّ بذلك.

١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبيها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.

١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكريّة للمؤلّفين.

١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطّيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم

أقرّ أنا الموقّع على هذا أدناه وأتعهّد .... (يذكر اسم الباحث)

....(الصفة العلمية للباحث)

بأن هذه المادة وعنوانها :..... (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيّتي الفكريّة، ولم يسبق نشرها، وإنيّ أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنّشر والتّرجمة وإعادة النّشر والتوزيع الورقي أو الالكتروني.

١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي Turnitin.

١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التّحرير.

١٧. تخضع الأبحاث لتقويمٍ وتحكيم سرّي لبيان صلاحيّتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:

أ- يبلّغ الباحث بتسلّم المادّة المرسلة للنشر خلال مدّة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلّم.

ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التّحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ت- الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.

ث- الأبحاث المرفوضة يبلّغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفض.

ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجّلة: istighrab.mag@gmail.com

المبتدأ

التجربة الدينيّة ومنطق العقل الأدنى

■ محمود حيدر

قد يكون علينا أن نكون على حذرٍ مقيم، ونحن نتاخم حقلاً معرفياً إشكالياً كالتجربة الدينية. نقول هذا لأربعة دواعٍ نبسطها بالمجمل على التالي: أولها، ما يفترضه المنشأ الجيو- حضاري الغربي الذي ولدت فيه.. ثانيها: نظرية المعرفة التي اعتُمدت من أجل مقاربة الدين كموضوع للبحث،.. وثالثها، الإلتباسات الكثيفة التي ظلَّلت المفهوم، وما ترتب على ذلك من سوء استعماله في الفضاء العربي والإسلامي.. أما رابعها، - وهو الذي يضاعف من الحذر والاحتراز - فمؤدّاه أن التجربة الدينية غالباً ما أُخِذت في مجتمعاتنا العلمية والثقافية كمقولة معيارية محايدة، تماماً كما يحصل في العادة من إسقاطات مفاهيمية في معرض الإنشغال بفلسفة الدين كحقلٍ مستحدثٍ ومثيرٍ للإشكال في ميتافيزيقا الحداثة.

لا تنأى التجربة الدينية إذاً، عن حزمة المفاهيم التي اكتظَّ بها تاريخ الحداثة سحابة ستة قرون متصلة. فلاسفة الغرب الذي اشتغلوا على هذه المقولة لم يفارقوا فضاء النظر إلى الدين بوصفه ظاهرة "أرضانية" منحكِمةً الى ظروف المكان ومقتضيات الأوان. عند هؤلاء، لا شيء يعوَّل عليه إلا ما ينالُه المنطق الوضعي والعلوم التجريبية بالإحاطة والفهم. من هذا النحو سنرى كيف انبسطت التجربة الدينية كحقل إستقرائي على هَدْيِ حاسوب تفكيري يكتفي بمعاينتها وتنظيرها بما هي ظاهرة سوسيو- تاريخية وحسب.

أكثر ما فعله الظواهريون الغربيون في هذا المضمار، انهم رأوا إلى الدين بما هو الصورة العليا من صور الوعي بالذات، وانه لا يوجد خارج الوعي الإنساني، ولا ينمو ويحيا إلاَّ داخل هذا الوعي.

بل ان هؤلاء سيمضون ما هو أبعد ليقولوا أن الإيمان الديني، إنْ هو إلا وعيٌ نائم تلقاء فلسفة التنوير بوصفها وعياً مستيقظاً. وأما النتيجة التي غالباً ما انتهوا إليها بعد لأيٍ طويل، فهي أن فكرة الإنسان عن الله ليست إلا مرآة تعكس فكرة الإنسان عن نفسه".

قولٌ كذاك، سوف يختزل ميراث الحداثة كله. وسنرى أن وقائعه الأولى سَرَتْ في تاريخ الحداثة منذ اللحظة التي انقلب فيها "التنوير" على مسيحية القرون الوسطى. وقتذاك طفق التنوير يؤسس لمنقلبٍ آخر لن يكون النظر فيه إلى الإيمان الديني غير تهيؤات نفسانية لأفراد متفرقين. وهكذا جرى راح التعامل مع الدين واختباراته تبعاً لمعايير (الأنسنة المطلقة). لقد كان هذا هو الدافع الذي سيجعل مؤرخي التنوير الأوروبي يُخضِعون كل شيء لمنهج مادي تاريخاني، لا يرى إلى الإنسان إلا باعتباره محور الدين وجوهره، ولا ينظر إلى الدين إلا بما هو المرآة التي تتراءى فيها صفات النوع البشري...

* * *

حاصل التنظير المؤسَّس على "وثنية العقل الأدنى" سيفضي إلى معاملة الحداثة للدين والتجربة الدينية بوصفهما قضية فينومينولوجية خالصة. ربما لهذا السبب ستنشئ أجهزة الحداثة فرعاً مستحدثاً في العلوم الإنسانية يتاخم الدين واختباراته متاخمة فلسفية. وسيتبيَّن لنا كيف ستؤول مقولة التجربة الدينية كمصطلح ومفهوم الى الحقل المعرفي الأكثر تناغماً عنينا به فلسفة الدين. فلقد ألقى هذا الحقل بظله الثقيل على التجربة الدينية ليُسقِطَ عليها قِيَمَه ومعاييره الكبرى، وعلى الأخص منها تاريخانية الدين وفينومينولوجيته، وما نجم عن هذين المعيارين من نظريات معرفة لا تفسر الدين إلا بوصفه منجزاً بشرياً محضاً.

تلك كانت الإرهاصات الممهِّدة التي تشكلت على أسسها معضلة التفكير الميتافيزيقي الحداثي حيال الدين. وهي في كل حال، معضلة قديمة العهد، ذاك انها تضرب جذورها عميقاً في أرض الإغريق من قبل ان تتمدَّد إلى أرض الحداثات المتعاقبة.

لعل أول ما يطالعنا في تداعيات هذه المعضلة أن التنظيرات التي دارت في رحاب ما سمي بـ(فلسفة الدين)، لم تفلح في فهم الدين، وتعذر عليها إدراك جوهره المتعالي. ولمَّا استشعرت عجزها عن استكشاف ما تنطوي عليه المعارف الوحيانية، كان ثمة إصرار على متاخمتها كقضية فينومينولوجية. وعلى سبيل التبيين والإيضاح نشير إلى ان الفينومينولوجيا ليست محايدة ولا تدل على أنها علم مخصوص وإنما تومئ الى منهج. وعلى الدوام جاءت النتائج الحاصلة عن اشتغالات المنهج

الفينومينولوجي متحيِّزة، بل وخادمة للوضعانية بأشكالها ومذاهبها كافة. لذا لا ينبغي أن نقارن كلمة فينومينولوجيا (علم الظواهر) بكلمة ثيولوجيا(علم اللاهوت). الفينومينولوجيا - كما يبيِّن المعجميون - هي قراءة الظواهر،؛لكن هذه القراءة لا تبتغي بناءً لمعنى أو إعادة بنائه من منطلق ذات مفكرة تجعل من ذاتها مركز كل دلالة. فينومينولوجيا عند اليونان تعني: (apophainesthai ta phainomena)، أي ما يَظْهَر، وتركُه يُرى كما يظهر من تلقاء ذاته. أما المعنى البَدئي لكلمة ظاهرة Phainomenon فإنها مشتقة من فعل Phainesthai الذي يعني «ظهر». والظاهرة هي ما يظهر من تلقاء ذاته، وما يبدو للعيان. وإذن فانطلاقاً من هذا المعنى الأول يجب فهم باقي المعاني التي اشتُقَّت في ما بعد من هذه الكلمة؛ فالظاهرة بما هي ما يظهر من تلقائه، هي أساس الظاهرة بما هي مظهر وبما هي تمظهر...

ما ظهرت مقولة التجربة الدينية في تفكير الحداثات المتتالية إلا كثمرة تأويلية لمعنى الظاهرة. فهي في هذا التفكير إما انها وُلِدَت من تلقاء نفسها وبذلك تكون فاقدة لبعدها الوحياني، وإما ان يُرى إليها كظهور تاريخي بادٍ للعيان مثل كل ظاهرة. وفي هذه الحال تبقى النتيجة هي هي في تعاملات العقل الحديث. فلو كان لنا أن نستحضر على وجه الإجمال السياقات التي قوربت فيها التجربة الدينية في هذا المجال، لوجدنا انها احتلت مكانة مخصوصة في أعمال فلاسفة الدين وعلماء الاجتماع من أهل المذهب الظواهري في أوروبا. غير ان القسط الأعظم من هذه الأعمال، وعلى الرغم من إيلاء التجارب والاختبارات الدينية مكانة استثنائية من البحث العلمي، فقد ظلت أسيرة الأحكام الكلية للعقل الوضعاني. وعند هذا الموضع، نحيل ولو نحو مقتضب الى المفارقة التالية: لقد حظيت المسألة الدينية بوجهيها الأنطولوجي والتاريخي بشغف مخصوص فلاسفة وسوسيولوجيين اختصموا مع الإيمان الديني، وسلكوا سبيل اللاأدرية والوضعانية وصولاً إلى الإلحاد. وهذا ان دلَّ على أمر، دلَّ على المشقة الكبرى التي ستواجههم حيال ظاهرة استعصت على الفهم، لا كسواها من الظواهر الداخلة في أنشطة العلوم الإنسانية الأخرى.

* * *

من أظهر السمات التي نجمت عن دراسات التجربة الدينية في الغرب، ان هذه الأخيرة اتخذت سياقات متناقضة. فقد توسعت دائرة الاشتغال عليها إلى دوائر الهرمنيوطيقا واللاَّهوت. إذ على الرغم مما فعله التكيُّف المديد الذي أجرته الكاثوليكية لصالح العلمنة، وإلى ذلك ما فعله الإصلاح البروتستانتي من قبل، لجهة ما سمي بـ "الدين المدني"، كان ثمة مطارحات جادة تنقض المقاربات

العَلمانية للدين. ولقد بدت الصورة على الوجه التالي: تلقاء الرؤية الوضعانية التي ملأت الحقل المعرفي لفلسفة الدين بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، سنجد من يمضي الى المجاوزة ليرى أن للتجربة الدينية وجهين متلازمين: وجهٌ متصلٌ بسوسيولوجيا الحياة وتحيُّزاتها الثقافية والحضارية، ووجهٌ منوطٌ بالتطلع الى فهم المتعالي والقدير والمعتني بالإنسان والكون. فالتجربة بما هي تجربة تحتمل الصواب والخطأ أنىَّ كان الحقل الذي تقع فيه.

من البيِّن ان فلاسفة الدين الذين اتخذوا لأعمالهم نسقاً مغايراً للظواهرية، خاضوا سجالاً لم ينتهِ بعد، ضد الذين يزعمون أن "الحق" غير معروف، ويبتنون على هذا الزعم بأن الحق غير موجود. ولنا ان نستعيد بعضاً من خلاصات السجال المشار إليه: الله لا يوجد أعظم منه يمكن أن يكون مقنعاً"، وثمة من يمضي في السياق إياه ليرى، أن لله صفتين أساسيتين: الأولى أنه أساس الخبرة الدينية ومحورها. والثانية، أنه سبب التحول الديني من مركزية الذات الى مركزية الحقيقة. أما المراد من ذلك كله فهو الإمساك برؤيتين متعارضتين في الوقت عينه: من ناحية يرى هؤلاء أن "الحق" وراء مجال الفكر والخبرة الإنسانية، بينما يستخدم في الوقت عينه العديد من المفاهيم الانسانية مثل الأساس، والحق، والواحد.

* * *

لو قاربنا التجربة الدينية في مسرى التاريخ فسنرى حقلاً أكثر سعة ورحابة قياساً بتجربة الإيمان الفردية. والتجربة ها هنا هي تلك التي تعكسها تجارب شعوب وحضارات متباعدة في عقائدها الدينية إلا أنها تلتقي في فضاء روحي ومعنوي وأخلاقي مشترك. مثل هذا الفضاء سيكون مدار أبحاث معمَّقة في الأنثروبولوجيا وفلسفة الدين ولدى عدد من كبار اللاّهوتيين الغربيين.

وفقاً لهؤلاء، دلّت الاختبارات الروحية على أن فهم الأمر القدسي وإدراك أسراره يمكث في المنطقة العليا من الإيمان. وهي الدرجة التي يصل اليها المؤمنون من خلال إيمانهم بالغيب الى معرفة أنفسهم، ومعرفة الموجودات وصولاً الى معرفة الله. والذين يصلون الى هذه الدرجة المتعالية، هم الذين يطلق على كل فرد منهم صفة العارف أو الإنسان السالك نحو الكمال. وإذن فهو في حالة انسجام ووئام في عيشه لإيمانه ولو ظن الآخرون خلاف ذلك. وعليه، فإن إيمان المؤمن بما يؤمن لا يمكن وصفه وتحديده إلا في إطار ما هو مشترك مع الجماعة المؤمنة. فالإيمان ليس مجرد ظاهرة تماثل الظاهرات الطبيعية الأخرى، وإنما هو الظاهرة المركزية في حياة الإنسان

الشخصية الجلية والخفية في الوقت نفسه. فالإيمان هو إمكانية جوهرية للإنسان، ولذلك فوجوده ضروري وكلي، وهو ممكن وضروري أيضاً في كل زمان ومكان. ولأن للإيمان نبوت فطري لماهية الكائن الآدمي، فلا يمكن إذّاك أن يثلمه العلم الحديث أو أي نوع من الفلسفة. ولعل المفارقة التي تفترضها واقعية الإيمان أن الذين يرفضونها إنما يعبِّرون عن إيمان ما، ولو كان هذا الإيمان بقضايا تنسمي إلى دنيا المحسوسات وعالم الأفكار.

جمعٌ من علماء اللاَّهوت في الغرب ممن جاوزوا الرؤية التاريخانية الوضعية للدين، لاحظوا هذه الجدلية العميقة بين الإيمان والعقل، إلا أنهم سيوضحون مسألة مهمة غالباً ما تخللَّها اللبس والغموض. فعلى الرغم من يقينهم بملازمة الإيمان للعقل في جميع أطواره إلا أن ثمة أطواراً تمتنع فيها التجارب على التفسير العقلي. والسبب يعود إلى وقوعها فوق حقل المفاهيم التي تنتمي الى منحوتات العقل الأدنى. ولعل سبب عجز الفهم البشري عن إدراك اختبارات الأمر القدسي هو أن القوانين المنطقية الحاكمة على مجال الفهم الإنساني لا استخدام لها في نطاق هذه الاختبارات.

* * *

في الملف الذي يحمله هذا العدد من الاستغراب، حول التجربة الدينية، سنقرأ مقاربات نقدية شارك فيها عدد من الباحثين والمفكرين المتخصصين، في الفلسفة وعلم الاجتماع وفلسفة الدين. أما في الملفات الموازية وخصوصاً في باب دراسات تأصيلية ونقد الغرب فسنقرأ أيضاً مجموعة من الأبحاث ذات الصلة والمخصصة لهذه الغاية.

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 معيّناً في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث من خلال المناقشة التحليلية بعين ناقدة تبيّن العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضموني والبحثي والمنهجي في ما يتعلّق بموضوع البحث.

التجربة الدينية الإسلامية؛ دحض المفهوم الغربي لخصخصة الدين

محمد لكنهاوزن

الوحي ليس تجربةً دينية

علي رضا قائمي نيا

تجربة الله

علي شيرواني

الشخصانيّة واختبار المعرفة الإلهيّة

أحمد عبد الحليم عطيّة

مصداقيّات التجارب الدينيّة

جابر موسوي راد

التجربة الدينية الإسلامية

دحض المفهوم الغربي لخصخصة الدين

محمد لكنهاوزن [*]

يعتبر مصطلح «التجربة الدينيّة» مصطلحًا أجنبيًّا في العالم الإسلاميّ. وقد تطوّر عند الغربيين إلى تيارين رئيسيّين: يتمثّل التيّار الأوّل بأعمال فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤)، بينما يتمثّل الآخر بأعمال ويليام جيمس (١٨٤٢-١٩١٠). يسود في الوقت الحالي نوع من الخلط بين التيارين، ولا تهدف هذه المقالة إلى إعادة تتبّعها بهدف نقد أو تفصيل مفهوم التجربة الدينيّة بحدّ ذاتها، عوضًا عن ذلك، سوف أفترض أنّ المفهوم موجود بالفعل، وأتساءل كيف تمّ انتشاره بهذا الشكل.

مهمّة هذه المقالة للبروفسور محمد لكنهاوزن إجراء مناقشة نقدية لأصل هذا المفهوم في نشأته الغربية، وبيان العناصر الأساسية التي تميِّزه عن المفهوم الإسلامي للتجربة الدينية. وقد سعى الكاتب الى إجراء تأصيل إجمالي للتجربة الدينية في فضاء الفكر الإسلامي.

«المحرر»

يثير استخدام مفهوم التجربة الدينيّة في مجال الدراسات الإسلاميّة عدّة تساؤلات مهمّة مثيرة للتفكير.

أوّلًا: التساؤل حول شرعيّة استخدام المفهوم في نواحٍ تختلف جدًّا عن المصدر الذي نشأ منه! إذ إنّه من حيث المبدأ، لا يوجد ما يتعارض بين الحاجة لوجود هذا المفهوم وبين المصادر التي نشأ منها، على سبيل المثال: إنّ عزل عنصر التنجستن لأوّل مرة من الولفراميت لا يمنعنا من

---

*. البروفسور محمد لگنهاوزن (أستاذ سابق بجامعة تكساس الجنوبية ١٩٧٩-١٩٨٩) وعضو الهيئة العلمية بمؤسسة الإمام الخميني التعليمية – البحثية في قم. له أنشطة علمية فلسفية إسلامية بالتعاون مع العديد من المراكز العلمية الإيرانية من مثل جامعة قم، وجامعة الأديان والمذاهب والمؤسسة الدولية للدراسات الإسلامية.

المصدر: مجلة "روش شناسى علوم انسانى" [منهجيات العلوم الإنسانية]، ربيع ١٣٨٣ ش، العدد ٣٨.

ـ ترجمة: علي فخر الإسلام.

التعرف عليه عندما يتمّ استخراجه من معدن الشيليت. وبالمثل، فإنّ ظهور التجربة الدينيّة في الديانة المسيحيّة أوّلاً لا يمنع إمكانيّة تطبيقه في مختلف نواحي الحياة الدينيّة عند المسلمين. من ناحية أخرى، تبدو الافتراضات الكامنة وراء مفهوم التجربة الدينيّة أكثر حساسيّة ثقافيًّا من تلك التي يمكن أن يتمّ الكشف عنها خلال البحث في البناء الاجتماعيّ عن مختلف أنواع المعادن (روكس، ١٩٩٩، ص: ١٨٦-٢٠٦).

ثانيًا: إذا افترضنا أنّه يُسمح للمسلمين تطبيق مفهوم التجربة الدينيّة في شؤونهم الحياتيّة، فهل يوجد اختلافات جوهريّة في أنواع التجارب الدينيّة عند المسلمين والمسيحيّين؟

توجد أنواع من التجارب الدينيّة لدى المسلمين يجهلها المسيحيّون؟ وهل يوجد أنواع من التجارب الدينيّة المسيحيّة على وجه التحديد يجهلها المسلمون؟ وإذا افترضنا أنّ التجارب الدينيّة المسيحيّة والإسلاميّة تتنوع بين الأنواع نفسها، أليس ثمّة المزيد من الاختلافات الجوهريّة بين المسيحيّين والمسلمين؟

ثالثًا: إذا افترضنا أنّ الأنواع الرئيسة للتجربة الدينيّة مشتركة بين المسلمين والمسيحيّين، حينها من المرجّح أن يختلف دور هذه التجارب في الحياة الدينيّة. هل تعتبر الأنواع المتشابهة من التجارب الدينيّة أمرًا مركزيًّا في حياة المسلمين والمسيحيّين؟ إذا افترضنا أنّ أهمّ التجارب الدينيّة للمسلمين تختلف اختلافًا كبيراً عن أهمّ التجارب الدينيّة للمسيحيّين، فماذا تخبرنا هذه الفروقات بين الإسلام والمسيحيّة أو بين الحياة الدينيّة لكلٍ من المسلمين والمسيحيّين؟

للإجابة على القضايا المذكورة سابقًا يجب أن نتوصّل إلى عدّة أحكام:

الحكم حول إمكانية تطبيق مفهوم التجربة الدينيّة على الإسلام، أي تحليل ماهيّة المعنى الذي يمكن أن يُمنح لمصطلح التجربة الدينيّة في حال إيجاده وتوظيفه بهدف تعزيز فهمنا للإسلام.

تصنيف التجارب الدينيّة الإسلاميّة.

سرد أدوار التجربة الدينيّة الإسلاميّة في الحياة الدينيّة للمسلمين. وفي الواقع إنّ المساعي الهادفة لتحقيق هذا الأمر ليست سهلة المنال. سأقوم في هذه المقالة بدراسة بعض المسائل الأساسيّة المطروحة حول مفاهيم التجربة الدينيّة المكتشفة في أعمال كلٍّ من شلايرماخر وجيمس، لا سيّما تلك المطبَّقة على الحياة الدينيّة الإسلاميّة؛ لكنّني آمل أن نتمكّن من اتّخاذ بعض الخطوات الأوّليّة نحو هذه الأهداف الثلاثة. وبالرغم من أنّ التساؤل عن شرعيّة مفهوم التجربة الدينيّة في

البيئة الإسلاميّة قد يعتبر أمرًا مبالغًا به، إلّا أنّ العديد من الأسئلة الجدّيّة حول التجربة الدينيّة قد تمّت إثارتها بشكل عامّ، خاصّةً في بيئة الثقافة المسيحيّة ذاتها، والتي كانت السبب وراء ظهور هذه الفكرة في المقام الأوّل.

المفهوم في الحيِّز الإسلامي

حتى لو مُنحنا شرعيّة استخدام هذا المفهوم بغرض فهم التديّن المسيحيّ، فهذا لن يجيز تطبيقه على الإسلام، من ناحية أخرى، ومن خلال الاعتراض على تطبيق المفهوم على الإسلام فإنّنا قد نجد ما يثير تساؤلاتنا حول الأفكار المرتبطة باتباع المفهوم إلى الحدّ الذي قد يجعل تطبيقه على الحياة المسيحيّة أمرًا مثيرًا للشكّ أيضًا بخلاف ما كنّا نعتقده في بادئ الأمر.

بدايةً، يعتبر مفهوم التجربة الدينيّة كما أُشيع استخدامه في الفلسفة الغربيّة مفهومًا عامًّا للغاية يشمل جميع أنواع المشاعر ووقائع الأفكار الدينيّة، ولا يقتصر على الرؤى الصوفيّة واكتشافاتها فقط، لكن الوضع يختلف في العالم الإسلاميّ، فعلى سبيل المثال: لا يعتبر المسلمون التجلّيات الروحانيّة التي يشعرون بها أثناء الصلاة والدعاء على أنّها تجربة دينيّة، قد تكون مسألة مصطلحات، فليس هنالك ما يمنع فيلسوفَ الدين من تعريف التجربة الدينيّة على نطاق واسع بحيث تشمل حالة التفكير الدنيويّ حول صلة المرء الحاليّة بالله، ومع ذلك، يجب أن نضع في الحسبان وجود العديد من الأشخاص الذين قد نظنّ أنّهم يعيشون تجارب دينيّة، لكنّهم مع ذلك يرفضون وصف أنفسهم بهذه الطريقة. في الحقيقة يميل الناس في جميع الأحوال إلى عدم التفكير في تجاربهم الدينيّة، ومع ذلك لا يمكن السماح أثناء وصفنا لتجربة المرء بالإسهاب بعيدًا عمّا قد يؤكّده بنفسه؛ ذلك لأنّ التجارب تتميّز بكونها تتشكّل كلّيًّا أو جزئيًّا من خلال كيفيّة ظهورها لنا، يمكننا دائمًا أن ننكر رواية لمرءٍ يتحدّث فيها عن تجربة شخص آخر، وأن نطعن بمصداقيّتها. لقد أدّى عدم الاقتناع بالنظريّة اللاهوتيّة والدراسات العقائديّة إلى ازدياد التركيز على التجربة الدينيّة عند كلٍّ من شلايرماخر وجيمس. شعر المفكّران أن دراسة العقيدة قد أدّت إلى إهمال ونسيان جوهر الدين، واعتقد كلٌّ منهما أنّه يمكن أن يتمّ تقديم مفهوم التجربة الدينيّة كبديل عن المبادئ العقائديّة القائمة على الحجج والدفاعات.

ويرى المفكّران أنّ دراسة العقيدة المتعلّقة بالمشاعر والأفكار الدينيّة في مؤلّفات شلايرماخر قد تأثّرت بالحركة الرومانسيّة الألمانيّة، بينما تأثّرت مؤلّفات جيمس المتعلّقة بالتجربة الدينيّة بفلسفة ڤندت والمبادئ البراغماتيّة التي كان قد سعى لتطويرها، ومع ذلك يجب ألّا نغفل عن أهمّيّة أوجه

التشابه القائمة بين جيمس وشلايرماخر على الرغم من أوجه الاختلاف الجوهريّة بينهما، فكلاهما يرى أنّ جوهر الدين يكمن في المظاهر الباطنيّة والذاتيّة الخاصّة به، كما أنّهما يعارضان محاولات حصر الدين في النظريّة اللاهوتيّة والوعظ الأخلاقيّ، إذ يعتقد كلاهما أنّه لا يمكن فهم الدين بطريقة صحيحة ما لم يتمّ إيلاء الاهتمام اللازم للمشاعر والعواطف.

ومن النقاط الأخرى المهمّة التي يتقاسمها شلايرماخر وجيمس التي غالبًا ما حادَ الكُتَّاب الأكثر حداثة عن ذكرها - هي ابتعاد كلاهما عن محاولة إثبات أو تبرير أيّ عقيدة معيّنة على أساس التجربة الدينيّة، حيث كان هدفهم فهم الحياة الباطنيّة للمتديّنين دون محاولة إثبات وجود الله أو ملائكته. تمتّع كلّ من شلايرماخر وجيمس بالجرأة والحماس اللذين كانا ملائمين للعصر الذي قد عاشا فيه، واتّخذ كلاهما موقفًا ضدّ الإفراط في التفكير في الدين. لقد سعى كلٌّ منهما للدفاع عن الدين كما يفهمه دون محاولة إثبات العقائد أو تبريرها، وإلى محاولة إظهار قيمة الإيمان من خلال شدّة ارتباطه بالمرء.

يعتقد شلايرماخر أنّه لا توجد حاجة لأيّ حجّة تثبت صحّة الادعاءات إذا لم يتمّ اجتثاث الإيمان الدينيّ؛ إذ يرى أنّ قوّة الحدس كافية لترسيخ الإيمان وتأمينه، «يولد الإنسان حاملاً معه الصفة الدينيّة كباقي الصفات، وإذا لم يتمّ قمع إحساسه بالقوّة وحظر وتحصين الصلة التي تربط الإنسان بالكون - المعروفان بأنّهما قطبا الدين- عندها يجب أن يتطوّر الدين دون أيّ خطأ عند كلّ إنسان وفقًا لأسلوبه الفرديّ الخاصّ به» (شلايرماخر، ١٩٩٦, صفحة:٥٩).

كما يدافع جيمس في كتابه «أصناف التجربة الدينيّة» عن قوّة التجربة الباطنيّة في ترسيخ الإيمان باعتباره أفضل من محاولات الإثبات العقلانيّ. «أعتقد بكلّ أمانة وحزن أنّه علينا أن نخلص إلى اعتبار أنّ محاولة إثبات حقيقة تحرّر التجربة الدينيّة المباشرة عبر المنهجيّات الفكريّة ما هي إلا محاولة يائسة تمامًا» (جيمس، ١٩٢٨، صفحة: ٤٥٥). «تعد [المشاعر] مقنعة لأولئك الذين يتمتّعون بها بالقدر الذي يمكن لأيّ تجربة من التجارب المنطقيّة المباشرة أن تحمله، وهي بصفة عامّة أكثر إقناعًا بكثير من النتائج التي أنشأها المنطق المجرّد» (المرجع نفسه، ص: ٧٢). لا يستخدم شلايرماخر مصطلح التجربة الدينيّة، بل يستخدم بدلاً عنه المصطلح الكانطيّ "Anschauung" (الحَدْس) الذي يتناقض مع المعرفة والممارسة، حيث يهدف من خلاله إلى تقديم وصفٍ دقيقٍ عن الإدراك والوعي الدينيّ وبالتالي تِبْيانه عدم إمكانية اختزال الدين ضمن مجموعة من المعتقدات أو القواعد الأخلاقيّة، هكذا سعى مدافعًا عن الدين ضدّ رومانسييّ عصره الذين كانوا غير راضين

عن الأعراف والعقائد الأخلاقيّة للمؤسّسات الدينيّة في أوروبا، فكان بالمقابل يقدّم الدين على أنّه الحياة الداخليّة للروح. كما اعتقد شلايرماخر أنّ التركيز على الحدس من شأنه أن يتيح إمكانيّة الدفاع عن الدين ضدّ الشكوك التي أثارها النقد الكانطيّ للميتافيزيقيا التأمّليّة والمذهب العقليّ الذي كان يُعتبر من أشكال التنوير. قد لا تكون هذه الشكوك متعلّقة بالحقيقة الدينيّة، حيث إنّ الدين هو مسألة شعور وحدس، في حين تدور الشكوك حول الفرضيّات النظريّة لعلماء اللاهوت. تتميّز الخصائص الرئيسيّة للمشاعر الدينيّة والبديهيّات عند شلايرماخر بكونها مباشرة ومستقلّة عن المعتقدات والممارسات، ويدور اليوم نقاشٌ فلسفيٌّ حول إمكانيّة استقلال التجارب عن المعتقدات والممارسات كما اعتقد شلايرماخر.

وثمّة رأي آخر معارض لرأي شلايرماخر، كان قد برز بشكل ملحوظ، وخَلُص إلى الاعتقاد بأنّ جميع التجارب الدينيّة تتشكّل من خلال المفاهيم وأساليب التواصل والتعاون والسلوك الذي يحدث في بعض التقاليد الدينيّة، وقد أُطلق عليه اسم "البنائيّة". (برودفوت، ١٩٨٥)[١]. وفقًا لويليام جيمس، وعلى النقيض من شلايرماخر، فإنّ التجربة الدينيّة ليست مستقلّة عن خلفيّة المعتقدات والمفاهيم. في الواقع، يعدّ رفض الأمّة لجميع أنواع الأسس المعرفيّة من السمات المميّزة للبراغماتيّة. تمّ تعريف التجربة عند جيمس والبراغماتيّين الآخرين على أنّها نشاط يعرض لنا كلّ ما قد تتمّ مواجهته، ويختلف هذا الأمر كلّيًّا عن النظريّة التي تدور حول نظرة البريطانيّين التجريبيّين للخبرة باعتبارها سجلاًّ سلبيًّا للبيانات المنطقيّة، ونظرًا لاعتبار تجربة البراغماتيّين نشاطًا بشريًّا، فهي بالتالي تعتمد على الغايات والمصالح البشريّة، كأن يتفاعل المرء مع بيئته مستفسرًا بشكل متكرّر حول كلّ ما هو موجود فيها. شدّد البراغماتيّون على الطابع الاجتماعيّ للتجربة بدلاً من المفهوم القديم لها، كالمحتوى المقتصر على عقل الفرد بشكل خاصّ، وعلى الرغم من وصف جيمس لنظريّته بالتجريبيّة الراديكاليّة، إلاّ أنّ أفكاره عن التجربة تجاوزت إلى حدّ كبير الأمور التي كان التجريبيّون التقليديّون على استعدادٍ لقبولها، فبالرغم من أنّه لا يقيّد التجربة بالحالات الباطنيّة الناتجة عن الإدراك الحسيّ، ويميل إلى التشكيك بمحاولات عزل الجوانب الذاتيّة والداخليّة لحياة الفرد عن بقيّة جوانب الحياة، إلاّ أنّه في نهاية المطاف يميّز بين موضوعيّة وذاتيّة التجربة، ويؤيّد بوضوح أولويّة التوجّه الداخليّ، ولا يعتبر هذا الأمر مجرّد تحيّز أو فردانيّة يانكيّة لا واعية. يستمرّ جيمس بالتمسّك بموقفه على الرغم من إدراكه للانتقادات وملاحظتها، مؤكّدًا أنّه فقط من خلال

[١]- لمزيد من المعلومات والمقاربة النقديّة لشلايرماخر من زاوية بنيويّة، راجع:
Robert Forman, Mysticism, Mind, Consciousness (Albany: SUNY Press, 1999).

العيش في فلك الفكر المنفتح على التساؤلات المحدّدة حول المصير الذي يجعل الإنسان متعمقًا؛ وعيشه بهذا الشكل، هو ما يجعل الإنسان شخصًا متديّنًا. «وبكوننا متديّنين فإنّنا نثبت بأنّنا نمتلك الحقيقة المطلقة لا سيّما في النقاط التي يسمح لنا الواقع بحمايتها. في نهاية المطاف، إنّ اهتمامنا الجادّ مرتبطٌ بمصيرنا الشخصيّ».

«إنّك ترى السبب الذي قد جعلني متفرّدًا كثيراً خلال هذه المحاضرات، وجعلني أبدو عازمًا جدًّا على إعادة تأهيل الجانب الوجدانيّ للشعور؛ وخبايا الإحساس، إذ تُعدّ الطبقات العمياء الأكثر قتامةً في الشخصيّة هي الأماكن الوحيدة في العالم التي تكشف لنا أثناء تكوينها الحقيقة الفعليّة، وتجعلنا ندرك بشكل مباشر كيفيّة حدوث الوقائع، وكيفيّة إنجاز العمل على أتمّ وجه. وبالمقارنة مع عالمنا الذي تحيا فيه المشاعر الفرديّة، يغدو العالم المليء بالأشياء المعمّمة التي يتأمّلها الفكر خاليًا من المتانة والحياة» (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٥٠١-٢). سواء أكان المرء يفترض بأنّ جيمس يدافع هنا بشكل كافٍ عن فرديّته أم لا، إلّا أنّ هذا الأمر أصبح بمثابة نقطة التحوّل. دعونا ننظر كيف كانت ردود اثنين من أبرز النقّاد وهما «كليفورد غيرتز» و«تشارلز تايلور». كتب غيرتز بالإشارة إلى المقطع المقتبس أعلاه قائلاً: إن تطويق فضاء «الدين» في نطاق يُدعى «التجربة» - «الطبقات العمياء الأكثر قتامة في الشخصيّة» - يبدو أنّه بشكل ما لم يعد أمرًا منطقيًّا وطبيعيًّا لتتمّ محاولة القيام به. ثمّة الكثير مما قد يرغب المرء بمنحه سمة «الدينيّ»، فإنّ جميع الأشياء التي يبدو أنّها تحمل هذه السمة تحدث خارج الذات غالبًا (غيرتز، ٢٠٠٠، صفحة: ١٦٩). كما يعبرّ تايلور (معترفًا بأنّه «استفاد بشكل كبير» من محاضرات غيرتز) عن نفس الشكوى قائلاً: «يبدو أنّ جيمس لا يستطيع استيعاب ظاهرة الحياة الدينيّة الجماعيّة، والتي لا تكون نتاجًا للصلات الدينيّة (الفرديّة) فحسب، بل إنّها تساهم في تكوين هذه الصلة، بمعنى أنّه لم يترك مكانًا للصّلة الجماعيّة خلال طريقته التقليديّة للوجود» (تايلور، ٢٠٠٢، صفحة: ٢٤). ما يهمّنا حاليًّا أنّ المثير للاستفزاز حول الاعتراضات التي أثارها كلٌّ من غيرتز وتايلور هو اتخاذ كليهما أمثلة من العالم الإسلاميّ كإثبات.

إلتباسات مصطلح الإسلام السياسي

يعترض غيرتز على اعتبار أنّ جوهر الدين يكمن في المعتقد الشخصيّ؛ لأنّ ذلك سينتج عنه إقصاء الدين من الأحداث السياسيّة التي غالبًا ما يكون له دور حاسم فيها. «إنّ الإسلام السياسيّ (بحسب ما قد جاء، وتحت مسمّيات مضلِّلة) هو المحاولة المبذولة من طرف المسلمين لإشراك مطالبات وطاقات العالم الحديث» (غيرتز، ٢٠٠٠، صفحة: ١٧٣). يُبدي غيرتز تعاطفًا مع

المسلمين لعدم تمكّنهم من الانخراط بشكل فعّال مع الحداثة ومع الذين أصبحت محاولاتهم اليوم تبدو أكثر شؤمًا، «لكنه أيضًا وفي المقابل ليس قائمًا على الهويّة الذاتيّة الدينيّة وعلى الهويّات الأخرى التي برزت بشكل متزايد في الميدان العام والخطاب العلمانيّ فحسب، بل إنّ بعض الهويّات المتينة للغاية مثل «الهندوسيّة» أو«الشيعة» قد اتخذت عالماً عدائيًّا - ونوعًا من القبول السياسيّ مؤخّرًا» (غيرتز، ٢٠٠٠، صفحة: ١٧٥). انتُقِد جيمس بسبب مساواته بين الدين والتجربة الخاصّة كما لو كانت وسيلة عقيمة لمحاولة منع الدين من أخذ أيّ سلطة سياسيّة، «التجربة التي تمّ طردها خارج الباب باعتبارها «حالة إيمانيّة» فرديّة وذاتيّة وموضوعيّة بشكل راديكاليّ، تعود عبر النافذة كإحساس جماعيّ لممثّل صارم دينيًّا» (غيرتز، ٢٠٠٠، صفحة: ١٧٨). يلخص غيرتز حجّة محاضرته في قوله: «إنّ ما نرغب بتسميته العالم الحقيقيّ بما يحمله من معنى وهويّة وسلطة وتجربة، جميعها مقوّمات متشابكة فيما بينها بطريقة معقّدة يصعب حلّها، ومتضمّنة بشكل متبادل، ولا يمكن تأسيس «الدين» أو اختزاله إلى الأخير، أي «التجربة» بشكل أفضل من إمكانيّات المقوّمات الأخرى؛ ذلك لأنّ الإيمان لا يتكوّن في العزلة» (غيرتز، ٢٠٠٠، صفحة: ١٨٤). ومن جانب آخر، يستعين جيمس بالأمثلة التي يستقيها من العالم الإسلاميّ ليؤكّد أهمّيّة التجربة المباشرة للدين، حيث يمكننا القول، ردًا على اعتراضات غيرتز وتايلور، إنّ جيمس لم يكن جاهلاً بالجوانب الاجتماعيّة والمجتمعيّة للدين، كما أنّه لم يقصد إنكارها. من ناحية أخرى يرفض كلٌّ من غيرتز وتايلور أن يبرروا له أسلوبه المتجاهل لكلّ ما هو اجتماعيّ.

عندما شدّد جيمس على الفرديّة، لم يهدف بها التحريض ضدّ علم الاجتماع، وإنّما ضدّ الإفراط في التفكير في الدين، وضدّ ما أسماه «نظريّة النجاة» في الدين، والتي قصد بها الغرور العلميّ في أنّ الدين هو كلّ ما بقي راسخًا بشكل مجرّد من الزمن الذي لم يعرف فيه الناس ما هو أفضل. في المحاضرة الثانية من «أصناف التجربة الدينيّة» يدافع جيمس بالتفصيل عن «حصر الموضوع» الذي ناقشه، ويعترف بأنّ للدين جوانب أشمل من التي تطرّق لها في باقي الكتاب، مصرّحًا أنّه لن يبحث في الجوانب المؤسّسيّة للدين، ويمكننا أن نبرّر الخطأ الذي تمّ اصطياده لجيمس فيما يخصّ عدم إيلائه الاهتمام الكافي عن كيفيّة خضوع التجارب الشخصيّة لتأثير العلاقات الاجتماعية أو العلاقات مع المؤسّسة الدينيّة، فهو مدركٌ لذلك، حيث يؤكّد أنّ اهتماماته تكمن في مكان آخر، وأنّ فكرته ليست في حصر الدين، بل في حصر موضوع البحث الخاصّ به، حتى أنّه يُعرب عن استعداده للتخلّي عن اسم "الدين" لموضوعه، «أقترح حاليًّا في هذه المحاضرات أن أتجاهل القسم المؤسّسيّ تمامًا، وألّا أتحدّث عن التنظيم الكنسيّ، وأن أتأمّل بأقلّ قدر ممكن في علم

اللاهوت النظاميّ والأفكار المتعلّقة بالآلهة نفسها، وأن أقصر نفسي قدر الإمكان على الدين الفرديّ بشكل طاهر وبسيط... إنّني مستعد لقبول أيّ اسم قد يُطلق على الديانة الشخصيّة والتي أوصي بدراستها» (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٢٩-٣٠). يستمرّ جيمس بتقديم الأسباب التي تقوّي اعتقاده بأنّ الجوانب الفرديّة للدين أكثر جوهريّة من أساليب التعبير المؤسّسيّة (على الرغم من أنّه يعترف بأنّه يمكننا إيجاد أصول المشاعر الدينيّة الصادقة حقًّا في الفتشية البدائيّة والسحر). إنّه أمر قد يختلف معه المرء، لكن لا ينبغي أن نأخذ فكرة عن جيمس كما لو أنّه الشخص الذي أعمته فردانيّته الصارمة للحدّ الذي يمنعه من تقدير حقيقة أنّ الدين ممتدّ إلى ما وراء نطاق الفرديّة.

قد تمّ تكرار وانتقاد تعريفه للدين في مناسبات لاحصر لها، لكن انظر إلى الصيغة التي يقدم بها هذا التعريف: «لذلك، فالدين (كما أطلب منك الآن أن تتخذه اعتباطيًّا) يمثّل لنا المشاعر والتصرّفات والتجارب الفرديّة للبشر في عزلتهم، بقدر إدراكهم لارتباطهم بما قد يعتبرونه عالم اللاهوت» (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٣١). يتابع جيمس فكرته معتبراً أنّ العلاقة بعالم اللاهوت نفسه «قد تكون إمّا أخلاقيّة أو بدنيّة أو شعائريّة»، وكان يجب أن يضيف عبارة «اجتماعيّة أو مجتمعيّة ـ أو حتى سياسيّة»، ولا أعتقد أنّه كان ليعترض على مثل هذه الإضافة، كان سيستمر بإنهاء فقرته بالجملة نفسها: «في هذه المحاضرات، كما صرّحت سابقًا، فإنّ التجارب الفرديّة المباشرة ستملأ وقتنا بما يكفي، ولن نفكّر في اللاهوت أو الكنسيّة على الإطلاق». كما كان يجدر به أن يضيف أنّه لم يكن ليأخذ بعين الاعتبار أيًّا من الهياكل والعلاقات الاجتماعيّة الدينيّة، ليس لأنّه ينكر وجودها أو أهمّيّتها، بل لأنّه يصطاد في مكان آخر، صحيح أنّه ينحاز للعاطفة ضدّ الفكر، كما أنّه مع المرتدّين ضدّ الأرثوذكس، لكن هذا الانحياز هو أكثر انعكاسًا على ما يثير تعاطفه، وليس لوجود أيّ نقاش حول عدم اتخاذ الدين أشكالاً لا تجعله يشعر باللّذة. يعترف جيمس بوجود تعصّب واعتلال دينيّ حتى في الجوانب الشخصيّة التي كان يدافع عنها، ولا تتمثل وجهة نظره في إنكار الأشياء التي لا تلفت انتباهه، وإنّما في إلحاحه على أنّ الدين قادر على اتخاذ أشكال خالية من المظاهر التي يجدها قبيحة، في حين أنّ الدين إن لم يُبنى على أساس الشعور الفرديّ للمرء فهو مجرّد نفاق. إنّ الدفاع عن جيمس أمرٌ مبالغ به، فحتى لو كان بريئاً فإنّ الفرضيّة الرئيسة لخصومه باقية: لا يمكن للمرء الحصول على فهم كاف للدين إذا كان يحصر تركيزه إلى الأمور الفرديّة. يختتم تايلور كتيّبه مشيراً إلى ثلاثة أشياء قد نتخطّاها في حال حصرنا تفكيرنا على الدين بالشكل الذي يقدّمه جيمس:

يمكن أن يتمّ التوسّط الجماعيّ في تواصلنا مع المُقدَّس حتى لو تمّ إبعاده عن السياسة؛ يمكن أن تحمل الهوية الدينيّة أهمّيّة اجتماعيّة وسياسيّة للناس بغض النظر عن مدى روحانيّتهم؛ كما

يمكن اعتماد قواعد السلوك الروحانيّة التقيّة كوسيلة مهمّة للاستجابة للحدس الدينيّ. عندما أعيد قراءة كتابات جيمس، لا أجد أنّني أميل إلى نسيان النقاط التي ذكرها تايلور. يبدو أنّ هناك إشارة كافية للطوائف الدينيّة والانضباط الروحيّ المتّبع رسميًّا على الرغم من التجاهل الواضح للسياسة، إنّ ما يبدو مزعجًا حقًا حول وجهة نظر جيمس للدين هو أنّه يقدّم تجربة دينيّة في مكانة مميزة من الناحية المعرفيّة بسبب الرؤية المحدودة لأصناف «الثمار»، ما قد يؤدّي إلى تقويضها. يبدو هنا أنّ جيمس يحصر تركيزه بشكل كبير على الفوائد والأضرار الروحيّة والنفسيّة التي قد تجلبها التجربة الدينيّة، دون أخذه بعين الاعتبار فوائدها وعواقبها الجماعيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة وغيرها من الشؤون النظريّة. تعتبر التجارب الدينيّة التي تقود إلى الهراء اللاهوتيّ باطلة. إنّ التساؤل حول المعيار الذي نستخدمه لتمييز الخرافات عن اللاهوت الصحيح هو قضية أخرى، لكن الفكرة القائلة بأنّ القيود اللاهوتيّة وقيود المنطق يمكنها أن تقلب سلطة التجربة هي أمرٌ غالبًا ما يلاحظه المرء في كتابات المتصوّفين أنفسهم فيما يتعلّق بالتقاليد المسيحيّة والإسلاميّة معًا، بينما يطلب جيمس من قرّائه قبول تعريفه للدين بشكلٍ اعتباطيٍّ بهدف الوصول إلى التساؤلات التالية، إلّا أنّ اختياره الشخصيّ يبدو بعيدًا عن الاعتباطيّة، أو على الأقلّ ليس متقلّبًا، كان اهتمام جيمس موجّهًا نحو العوالم الباطنيّة الشخصيّة للشعور الدينيّ وهو ما عَكس في شخصيّته مزيجًا من عدم الرضى عن أساليب التعبير العامّة في الدين، تلك المتمثّلة في الطقوس والمؤسّسات، ورفض اللاهوت الفلسفيّ السائد آنذاك، ومعاداة رجال الدين، والإحساس القويّ بالتقوى الذاتيّة، وبالنظر إلى تركيز جيمس على الباطن وعدم الاهتمام بالحالات الاجتماعيّة التي عادةً ما تكون التجارب الدينيّة متأصّلة فيها، نجد أنّ فكرة التجربة الدينيّة في حدّ ذاتها قد تصبح موضع شكّ.

التجربة الدينية أو خصخصة الدين

تبدو التجربة الدينيّة وكأنها مصطلح يرمز إلى خصخصة الدين. إنّ هذه القضيّة حسّاسة جدًّا خصوصًا في حال أردنا تطبيقها في العالم الإسلاميّ. لا يتردّد جيمس في تحليل التجربة الدينيّة على الإسلام رغم اعترافه بأنّها تفتقر إلى كثير من المعلومات، حيث يقول مدعيًا: «إذا اتّجهنا إلى الإسلام، نجد أنّ جميع ما يُوحَى به إلى محمّد قد أتى من منطقة اللاوعي» (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٤٨١)، وهذا لا يدلّ على عدم احترام الله طبعًا، فالقول بأنّ الوحي يأتي من منطقة اللاوعي لا يعني إنكار أنّه يأتي من الله، على الرغم من أنّ كلّ شخص لم يقبل نظريّة الوحي لابن سينا (التي بموجبها يعتبر أنّ الوحي ناتجٌ عن الاتحاد مع العقل الفعّال)، فسيكون على الأرجح غير راضٍ

عن نظريّة جيمس، ويتابع جيمس مستشهدًا بـ نولدكه في حديثه عن تاريخ القرآن، حيث تمّت الإشارة إلى العديد من الروايات المتنوّعة التي تصف كيف تجلّى الوحي للنبيّ، على سبيل المثال، مصحوبًا بتنهيدة الملَك، أو بصوت رنين...إلخ، ويلاحظ أنّه لم تكن أيّ من تلك الحالات «m ot or»، أي أنّ الوحي في جميع الحالات المذكورة لم يأتِ عبر أحد الدوافع المحفّزة التي تسبّب ردّة فعل عضليّة بشكل مباشر، كاللسان مثلاً، وينهي فكرته هنا ليتابع بعد ذلك بعرض أمثلة من تقاليد دينيّة أخرى.

ثمّة العديد من الأسباب التي تجعل تطبيق جيمس لمفهوم التجربة الدينيّة على أحداث الوحي التي عاشها النبيّ محمّد أمرًا غير مقبولاً، بغضّ النظر عن الشكوك التي قد تصيب المرء حول دور العقل الباطن في الوحي الإلهيّ؛ وعلينا أن نقوّم بحذر، وقد يستاء بعض المؤمنين من وضع النبيّ إلى جانب شخصيّات أخرى مثل فيلون السكندريّ، وجوزيف سميث، وجورج فوكس، وعدد من القدّيسين الكاثوليك غير المعروفين، لكن جيمس لا يدعي امتلاك الشخصيّات لنفس النوع من التجربة، أو أنّ تجاربهم لها القدر نفسه من الشرعيّة، يحاول جيمس أن يتّخذ موقفًا مدروسًا جيّدًا وبعيدًا عن الأحكام الأخلاقيّة، حيث يلعب دور عالم النفس في لباسه المخبريّ الأبيض، فاحصًا أمثلة عن الادّعاء الدينيّ.

يتمّ تصنيف النبيّ مع فئة الذين ادّعوا أنّ لديهم إلهامًا متكرّرًا «مع اعتناقات مميزة تخضع لتوجيه من قوّة خارجيّة» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤٧٩)، والسبب الوحيد وراء تصنيف الأمثلة معًا هو تشابه الادّعاءات المقدّمة من جانب الأشخاص مع التجارب الخاضعة للفحص، إذا لم يتمّ التوصّل إلى فهم المناسب للأمور الجوهريّة دينيًّا المتعلّقة بالوحي الإلهيّ، فليكن كذلك؛ إذ لا يحاول جيمس الكشف عن جوهر الوحي، أو عمّا يميّز الوحي الإلهيّ عن الدجل. ومع ذلك، تعطي الصورة المطبوعة بالذهن انطباعًا بأنّ الادّعاء بالنبوّة قائم فقط على الخصائص الظاهراتيّة لبعض الحالات العقليّة الشخصيّة، هذه ليست أقوال جيمس، بل يعتبر جيمس أنّ قيمة أيّ دين وأيّ ادّعاء مقدّس يتمّ الحكم عليها فقط على أساس ثمارها (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٣٢٧). ماذا يقصد بالثمار؟ بحسب ما يحتويه الجزء الأخير من محاضرة القداسة، فالجواب هو: راحة البال، الإحسان، والصبر، وضبط النفس، والهدوء، وصحة النفس وطهارة الروح، والتقوى، والطاعة، والفقر (الزهد)، والمشاعر الديمقراطيّة والإنسانيّة. ولا شكّ أنّ جيمس لا يقصد بالديمقراطيّة نظامَ الحكم الخاصّ الذي يتمّ فيه انتخاب الأفراد كمسؤولين، بل يقصد الشعور بالمساواة أمام الله: «هناك أيضًا السر الإلهيّ المتعلّق بالديمقراطيّة، أو الشعور بالمساواة أمام الله بين جميع مخلوقاته،

يميل هذا الشعور (الذي يبدو عمومًا أنّه كان منتشرًا في البلدان المحمّديّة أكثر من المسيحيّة) إلى إبطال التملّك الفطريّ عند الإنسان» (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٣٢٤). تعتبر ثمار جيمس ثمارًا أخلاقيّة إلى حدّ كبير، ولكنّها ليست مجرّد ذلك، مع الأخذ بعين الاعتبار ما يقوله عن الزهد، «بما أنّ النُسَّاك الهندوس والرهبان البوذيّين والدراويش المحمّديّين يرتبطون مع اليسوعيّين والفرنسيسكان في إضفاء الطابع المثاليّ على الزهد في أسمى حالة فرديّة، فمن الضروريّ دراسة الأسس الروحيّة لمثل هذا الرأي الذي يميل لكونه مخالفًا للطبيعة.

تعدّ الحياة القائمة على الأخذ أقلّ حرّيّةً من تلك القائمة على الإنجاز أو الكينونة، ومن التدابير المتّخذة قيام الأشخاص الخاضعين للإثارة الروحيّة برمي ممتلكاتهم، كالتخلّص من العديد من الأحذية، فقط أولئك الذين ليس لديهم مصالح خاصّة هم من يستطيعون اتّباع الطريق المستقيم المثاليّ» (جيمس ١٩٠٢، صفحة: ٣١٧-٣١٩)؛ وعلى الرغم من أنّ جيمس يركّز عمومًا على ظواهر التجارب الدينيّة دون النظر عمّا إذا كانت جديرة بالثقة أم لا، فإنّه لا يرى أنّ الخصائص الظاهراتيّة لهذه التجارب هي التي يجب تقويم مدى مصداقيّتها في النهاية؛ إذ تتّسم معاييره بالواقعيّة. يجب أن نرى الآثار الناتجة عن هذه التجار، وعلى الرغم من أنّ الآثار يجب ألّا تقاس من منظور تجريبّي تامّ يشكّ في أيّ شيء يتجاوز الإدراك الحسّيّ، فإنّه ومن خلال النظر إلى الفضيلة وما يلزم لأتباعها «تجريبّيون معاصرون مثاليّون ومستقيمون مثل باس فان فراسن (٢٠٠٢)، يبدو أنّ مصطلح التجريبيّة المستخدم من قبل جيمس فيه نوعٌ من التسمية الخاطئة، عندما يكتب «معيارنا التجريبيّ: من ثمارهم تعرفونهم، لا من جذورهم»[١]. يمكن أن نتصيّد الخطأ عند جيمس بسبب نفاد صبره مع اللاهوت، لولا حقيقة أنّ قدرًا كبيرًا من علم اللاهوت الذي كان عالِمًا به يتكوّن من مثل هذه الحجج الضعيفة التي يبدو أنّها تُستخدم كأعذارٍ للمعتقدات، أكثر من كونها برهانًا لها. على أيّ حال، ربما كان رفض جيمس للطرق البديهيّة أكثرً مما قدّمه للتو هو السبب في هذا.

«لا نستطيع التمييز بين الآثار الطبيعيّة والآثار الخارقة للطبيعة؛ ولا بين الآخرين ممّن يعلمون ما هي نِعَم الله، وما هي عمليّات الشيطان المزيّفة، علينا فقط جمع الأشياء معًا دون أيّ منهج لاهوتيّ بديهيّ مميّز، ومن خلال مجموع الأحكام الجزئيّة المرتبطة بقيمة هذا الأمر وتلك التجربة-

[١]- المقطع مأخوذ من إنجيل متّى ٧: ١٥- ١٩: «احترزوا من الأنبياء الكذَبَة الذين يأتونكم بثياب الحملان، ولكنّهم من الداخل ذئاب خاطفة. من ثمارهم تعرفونهم. هل يجتنون من الشوك عنبًا أو من الحسك تينًا. هكذا، كل شجرة جيّدة تصنع أثمارًا جيدة، وأمّا الشجرة الرديّة، فتصنع ثمارًا ردية. لا تقدر شجرة جيّدة أن تصنع ثمارًا رديّة ولا شجرة رديّة أن تصنع ثمارًا جيّدة. كلّ شجرة لا تصنع ثمرًا جيّدًا تقطع وتلقى في النار. فإذًا من ثمارهم تعرفونهم.» هل يعني ذلك أنّ المسيح أو الإنجيليّين كانوا براغماتيّين؟

الأحكام التي تكون فيها تحيّزاتنا الفلسفيّة العامّة وغرائزنا وفطرتنا السليمة هي مرشدنا الوحيد الذي يقرّر بشكل عام أنّ نوعًا واحدًا من الدين موافق عليه من ثماره، والنوع الآخر غير صالح» (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٣٢٧). يتابع جيمس دفاعه عن نفَسِه الشخصيّ الموجود إلى حدّ ما في نصّ التجريبيّة، لكنّه لاحقًا في المحاضرة الثامنة عشر بعنوان "الفلسفة" يقدّم بعضًا من المحاذير والمحاججات المطولّة ضدّ محاولات بناء الدين على أساس الجدل الفلسفيّ، تتضمّن هذه المحاذير في غالبيّتها التسليم بكونه جدلاً فلسفيًّا، وبحقيقة أنّ البشر يسعون بطبيعتهم إلى تنظيم المنطق وتطبيقه على تجاربهم، وأنّ المنهجيّات التي تمّ إنشاؤها، على هذا النحو قد تشغل محلاً لها في التجربة اللاحقة. إنّ الأساس وراء رفضه للاهوت الميتافيزيقيّ هو الاعتماد على التجربة المفسّرة على نطاق واسع، بحيث إنّه من غير المنطقيّ أن نبقى على اعتقادنا أنّ الميتافيزيقا بحدّ ذاتها لا يمكن تفسيرها بناء على أساسها. يبدو أنّ الغاية الأولى لجيمس هنا هي مهاجمة الفلسفة الهيغليّة؛ لذلك قد يتمّ احتساب جيمس من بين العديد من الأشخاص (من ضمنهم المفكّرين الذين اختلفوا فيما بينهم، كاختلاف كيركغور عن كارناب) الذين تمّ تحفيزهم من أجل التفكير بطريقة فلسفيّة حديثة بسبب انزعاجهم من الهيغليّة، وعلى الرغم من "التجريبيّة الراديكاليّة" عند جيمس، يبدو أنّه لا يمانع الدعوة إلى التعدّديّة الميتافيزيقيّة التي تتجاوز أيّ شيء يمكن الدفاع عنه انطلاقًا من خلاص الإدراك الحّسيّ. إنّ الحالة الأخرى الوحيدة التي وجّه فيها جيمس انتباهه إلى الإسلام في كتابه «أصناف التجربة الدينيّة» هي في القسم الخاصّ بالتصوّف، حيث يترجم صفحتين من النسخة الفرنسيّة التي ترجمها شمولديرس من كتاب الغزالي "المنقذ من الضلال" (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٤٠٢-٤٠٥).

يعترف جيمس بقلّة معرفة المسيحيّين بالتصوّف الإسلاميّ، حيث يقول: «نحن المسيحيّون لا نعرف إلّا القليل عن الصوفيّة؛ لأنّ أسرارها تنكشف فقط لأولئك المنضمّين لها؛ لإضفاء بعض الحيويّة على وجودها في أذهانكم، سأقتبس من وثيقة إسلاميّة، وأبتعد عن الموضوع» (جيمس،

١٩٠٢، صفحة: ٤٠٥-٤٠٢)[١]. وهكذا يعدّ ما اقتبسه جيمس من الغزاليّ أكثر قليلاً من كونه ملخّصًا لبضع صفحات من كتاب المنقذ، إذ إنّ المختارات من الغزالي لم تقف عند حدّ الاقتباس والمضي قدمًا، بل إنّها وعلى النحو الموعود تؤدّي إلى تحريك سلسلة من التأمّلات التي تقود جيمس إلى دعم وتأييد التصوّف. يقتبس جيمس ما كتبه الغزالي حول أهمّيّة الذوق (حرفيًّا، التذوّق)، والذي ترجمه جيمس على أنّه «النقل»، في حين ترجمه واتس «تجربة مباشرة». في الواقع، كان من الممكن أن يوصل جيمس وجهة نظره بطريقة أفضل لو كانت لديه ترجمة واتس، وفي جميع الأحوال، يستشهد جيمس بنقاط من الغزالي يقول فيها إنّه يمكننا الحصول على بعض المعرفة من خلال التجربة الدينيّة واتباع طريق الصوفيّة، وبأنّ هذه المعرفة غير قابلة للتواصل، الأمر الذي يعدّ أساسيًّا في مفهوم التصوّف ككلّ، إنّ الذوق أو التذوّق الذي يتحدّث عنه الغزالي هو بالطبع ما يُناقش عادةً في الفلسفة الإسلاميّة تحت عنوان العلم الحضوريّ أو المعرفة بالحضور (يزدي، ١٩٩٢)، وهو ما يعتبره جيمس نوعًا من الشعور المباشر، حيث يقوده هذا الأمر إلى المعضلة الآتية: «لكن مشاعرنا المباشرة لا تحتوي إلّا على ما توفّره الحواس الخمس؛ وقد رأينا وسنرى مرّة أخرى أنّ الصوفيّين قد ينكرون بشكل قاطع أنّ الحواس تلعب دورًا ما في الأشكال الأسمى للمعرفة التي تنتجها وسائل نقلهم» (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٤٠٥).

إذن، ما هي وجهة نظر جيمس في المعرفة الصوفيّة؟ أوّلاً، يؤكّد جيمس أنّ هذه المعرفة لا تقتصر على الصوفيّين فحسب، ويستشهد ببعض الأمثلة من الأعراف المسيحيّة.

ثمّ يقدّم تشخيصًا طبيًّا: «حالات تنويميّة مقترحة ومزيّفة، قائمة على أساسٍ ذهنيٍّ من الخرافات، وحالات بدنيّة من الانحطاط والهستيريا» (جيمس، ١٩٠٢، ص: ٤١٣). ومع ذلك، وبدلاً من رفض قيمة التصوّف القائم على هذا الأساس، فإنّه يسخر من الحديث الطبيّ ويعتبره سطحيًّا، ويشدّد على ضرورة تقويم ثمار الحالات الصوفيّة من أجل الحياة (إنّ عدم الرضى عن التقويم الطبيّ - كيف يمكن للصوفيّة أن تغيّر حياة المرء هو ما يدعوه جيمس بالتجريبيّة!). بعد التفكير في حياة بعض القدّيسين المسيحيّين، توصّل جيمس إلى استنتاج مفاده أنّ التصوّف فعّال حقًّا، لكن هذا التأثير لا يمكن اعتباره ميزة إلّا إذا كانت الأفكار المستوحاة من خلاله صادقةً، لكن كيف يمكننا معرفة مدى

[١]- اعتمد جيمس الترجمة الإنجليزيّة من:
(1902) is taken, see W. Montgomery watt, The faith and practice of al-Ghazali (Chicago: Kazi, 1982; originally published in london by George allen and Unwin, 1956), 54- 68.
كما اعتمد ترجمة Schmolders لـ«گلستان راز [جنة الأسرار]» للشبستري.

مصداقيّتها؟ يبدو أنّنا انطلقنا في دائرة لا يمكن فيها تقويم الحقيقة إلّا على أساس الثمار التي تعتمد قيمتها على خلاص الحقيقة! يقسم جيمس استنتاجاته إلى ثلاثة أجزاء:

(١) إنّ الحالات الصوفيّة، عندما تكون متطوّرة إلى حدّ كبير، فهي عادة ما تكون، ولها الحقّ في أن تكون، ذات سلطة مطلقة على الأفراد الذين تحلّ بهم.

(٢) ليس هناك أيّ سلطة تنبع منهم من شأنها أن تجعل من الواجب على من يقف بعيدًا عنهم أن يقبل تجليّاتهم دون انتقاد.

(٣) يدمّرون سلطة الوعي غير الصوفيّ أو العقلانيّ، المبنيّ على الفهم والحواس وحدها، لقد أظهروا أنّه لن يكون هناك سوى نوع واحد فقط من الوعي، إنّها تفتح إمكانيّة وجود جوانب أخرى للحقيقة، والتي بقدر ما يستجيب لها كلّ ما فينا بشكل حيويّ، يمكننا مواصلة إيماننا بحرّيّة (جيمس، ١٩٠٢، صفحة ٤٢٢-٤٢٣). بينما بدأ جيمس يسعى لاكتشاف القيمة (إن وجدت) في التجربة الدينيّة، فإنّه يختتم بنقاشٍ غريبٍ عن السلطة، لا يهتمّ جيمس هنا بالوظائف السياسيّة والاجتماعيّة للسلطة الدينيّة، بل يصبّ اهتمامه حول نظريّة المعرفة[١].

النزعة التبريرية

يتساءل فلاسفة الدين المعاصرون في الغالب حول إمكانيّة تبرير الاعتقادات المختلفة بناءً على التجارب الدينيّة. يبدو أنّ استخدام التبرير كمصطلح فنّيّ في نظريّة المعرفة يلاقي انتشارًا من خلال مدى تأثير تلميذ جيمس المدعو سي آي لويس (١٩٢٩)؛ لذلك يتناول جيمس في حديثه الجانب المتعلّق باكتساب السلطة بدلاً من حديثه عن التجارب التي تبرّر الاعتقادات، ومن الواضح هنا أنّنا نمتلك مفهومًا ملزمًا فيما يتعلّق بالتبرير المعرفيّ، ذلك أنّ السيطرة التي يتحدّث عنها جيمس تفرض واجب القبول[٢]. يُقال إنّ جيمس عبرَّ عن ندمه في انتقاء الكلمات التي كان يفترض أن تكون «الحقّ في الإيمان». يدرك كاتب سيرته تمامًا أنّ المسألة متعلّقة بالتبرير المعرفيّ، في حين اتّهم النقادُ جيمس في قوله إنّ الرغبة في جعل شيء ما أمرًا صحيحًا قد تجعله صحيحًا، وقد «اتُّهم بتشجيع التعنّت أو العبث بالإيمان، أو بالدعوة إلى الإيمان في سبيل تصديقه، في حين

[١]- كما اعتمدت وجهة النظر هذه من قبل by Will iam P. Alston in his Perce iving God (Ithaca: Comell University Press, 1991), 281.

[٢]- لمزيد من المعلومات حول مفاهيم التبرير المعرفيّة راجع:
William P. Alsto, Epistemic Justification (Ithaca: Comell University Press, 1989).

كانت أقصى غايته تبرير الإيمان» (بيري، ١٩٣٥، صفحة: ٢٧٥). يعترف جيمس بأنّ الأحاديّة التي تعتبر سائدة في العديد من نصوص الصوفيّة قد تكون صحيحة، على الرغم من تفضيله لميتافيزيقا التعدّدية[١]، لكنه لم يسعَ أبدًا لحلّ المعضلات التي تناقش كيفيّة تحوّل المشاعر إلى اعتقادات ذات محتوى معرفيّ، أو حول ماهيّة تلك المشاعر التي ليس لها ارتباط بالحواس الخمس؛ مع ذلك، حتى السلطة البسيطة التي يرغب جيمس في منحها للحالات الصوفيّة- مع الفرضيّة الشاذة التي تعطي الحقّ لأولئك الذين يسعون للوصول لها دون غيرهم - يبدو أنّها تعتمد على كيفيّة حلّ هذه المعضلات؛ بل وأكثر من ذلك، إنّ الادّعاء الصريح بأنّ سلطة الفهم والتجربة الحسّيّة يجب أن تفسح المجال للحقيقة المستخلَصة من التجربة الصوفيّة يظلّ خاليًا من الدفاع الكافي في حال استمرّ جيمس بإصراره على أيّ شيء مثل التجريبيّة بالطريقة التي تُفهم بها عادةً.

لتجاوز هذا النوع من التجريبيّة، يدين لنا جيمس بسردٍ عن كيفيّة اكتساب التجربة الصوفيّة لحقوق التبرير المعرفيّ دون أن ينكره، ويعبرّ ألستون عن شكوكه حول قدرة شلايرماخر أو جيمس على سداد هذا الدين بشكل تامّ بسبب تعريفهم للتجربة الدينيّة على أنّها نوع من أنواع الشعور، حيث يقول: «إنّ معاملة "التجربة الدينيّة" باعتبارها تتألّف بشكل أساسيّ من "مشاعر أو حالات عاطفيّة أخرى" أمرٌ شائعٌ جدًا. وهكذا هو الأمر عند شلايرماخر (منبع التركيز على التجربة الدينيّة في دراسة الدين)، نجد أنّه يتمّ التعامل مع العنصر التجريبيّ الأساسيّ للدين باعتباره «الشعور بالتبعيّة المطلقة»، كما ركّز رودولف أوتو وويليام جيمس على المشاعر. يجب الاعتراف أنّه في جميع هذه الحالات يصوّر المنظّرون التجربة الدينيّة على أنّها تجربة إدراكيّة للحقائق الموضوعيّة بوسائل تبدو غير متوافقة مع تصنيفها كحالة عاطفيّة، أشكّ كثيراً في إمكانيّة العثور على أي سرد متّسق للتجربة الدينيّة في أعمال أيّ من هؤلاء الأشخاص» (ألستون، ١٩٩١، صفحة: ١٦).

يشير جيمس في خاتمة كتابه الأصناف مرّة أخرى إلى الغزاليّ لإثبات وجهة نظره عن وجود اختلاف بين المعرفة النظريّة للدين من وجهة نظر علوم الدين وبين المعرفة المكتسبة من خلال التجربة الدينيّة نفسها، ويجد جيمس نفسه مجدّدًا أمام التساؤل حول ما إذا كان محتوى التجربة الدينيّة معقولاً أم لا، ومن جديد يتشكّك؛ إذ إنّه ذاتيًّا، يحقّ للفرد أن يؤمن بأنّ تجاربه صادقة. يبحث

[١]- راجع James (١٩٠٢), ١٣١؛ حيث يتبينّ أنّ التعدّديّة الميتافيزيقيّة التي كان يميل إليها لم تكن بتلك الدرجة من المعارضة للأحاديّة. راجع:
William James, A Pluralistic Universe. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1996, first published in 1909) and the appraisal by Ralph Barton Perry (1948), 328- 334.

جيمس ما بعد ذلك عن شيء مشترك بين الأصناف، ولا يمانع في إيجادها، لكن عندما يتعلّق الأمر بالتقويم، فإنّه يستمرّ في إبداء حذره الشديد من علم اللاهوت لدرجة عدم السماح باستخدامه من أجل التوصّل إلى أيّ قرار، دون أيّ اعتبار للوضع الاجتماعيّ العام للحياة الدينيّة أو تاريخها على الإطلاق؛ لذلك فقد خلص إلى تأييد دين ليس خاصًّا بأيٍّ مما هو متأصّل في مفهوم التجربة الدينيّة كما يعرّفها جيمس، إنّما مقيّدًا بالخصوصيّة التي منحها له جيمس عبر تشكيكه في اللاهوت العقائديّ وإهمال الاجتماعيّ والتاريخيّ.

في حين أنّه لا يوجد ما يمنع جوهريًّا إمكانيّة تطبيق مفهوم التجربة الدينيّة الخاصّ به على الإسلام، فإنّ النزعة التي أظهرها جيمس لتجاهل تلك الجوانب من الدين (غير الموجهة نحو التجربة الذاتيّة الفرديّة مثل الجوانب المؤسّسيّة والعقائديّة للدين) هي عقبة أمام اكتساب الفهم الصحيح للدين بشكل عامّ، مثلما أشار غيرتز وتايلور، وهي أيضًا مشكلة في دراسة الأديان المحدّدة، ومن بينها الإسلام على وجه الخصوص، وليس من الصدفة أن يلجأ جيمس إلى الصوفيّة كمثال عن الباطنيّة، وهو لا يجد ما يكفي ليشرح كيفيّة تجربة المسلمين لدينهم، فهنا يتبع جيمس الأمثلة الموضوعة من قبل المستشرقين من أمثال السير ويليام جونز (توفي في عام ١٧٩٤) والسير جون مالكولم (توفي في عام ١٨٣٣)، وآخرين من المرتبطين غالبًا بشركة الهند الشرقيّة البريطانيّة الذين رأوا أنّ الصوفيّين يشتركون إلى حدّ كبير مع المسيحيّة والأفلاطونيّة المحدثة والفيدانتا في الهند أكثر من الإسلام المعارض للإمبراطوريّة البريطانيّة، ويتمّ تقديم الصوفيّة كما لو أنّها دخيلة جدًّا على الإسلام لدرجة أنّ هؤلاء المؤلِّفين غالبًا ما يتخيّلون أنّ أصولها تنحدر من الهندوسيّة. يبدو أنّ مصطلح التصوّف بحدّ ذاته قد تمّ اختراعه في نهاية القرن الثامن لتخصيص جوانب الثقافة الشرقيّة التي وجدها الأوروبيّون جذابة (إرنست، ١٩٩٧، صفحة: ٩).

يشرح كارل إرنست كيف حوّل المستشرقون الصوفيّة إلى باطنيّة وحدة الوجود، حيث تمّ استيحاء مفهوم وحدة الوجود من النقاش الأوروبيّ الذي كان دائرًا حول سبينوزا في أواخر الثمانينات من القرن الثامن عشر أكثر من أعمال المتصوّفة المسلمين أنفسهم، ويرى أنّهم "تجاهلوا تمامًا النواحي الاجتماعيّة للصوفيّة كما وردت في طقوس المتصوّفة، والمؤسّسات التي تشكّلت حول قبور القدّيسين، ودور الصوفيّين في السياسة" (إرنست، ١٩٧٧، صفحة:١٦) فصل المستشرقون الصوفيّة عن الإسلام بطريقة تبيّن فيها أنّ الدين الإسلاميّ ذو تشريع صارم، بينما كان يجدر بالصوفيّة ألّا تبالي في المسائل المتعلّقة بالتشريع الدينيّ (إرنست، ١٩٩٧، ص: ١٩).

إنّ التصوّف عند المستشرقين يلائم تمامًا مفهوم التصوّف عند جيمس، إنّه في المقام الأوّل دين من التجارب الصوفيّة وأحاديّةِ القيمة، أو وحدة الوجود التي تعتبر جوانب الدين التي تجاهلها جيمس شيئًا ثانويًّا. يشير جيمس إلى الإسلام، إلى جانب الصوفيّة والوحي المنزل على الرسول ﷺ، وذلك فقط في إشارات عابرة وفي حاشية عن تعصّب الدرويش الشيعيّ، دون أن يلاحظ أيّ ارتباط بين تعصّب الدرويش وتصوّف الصوفيّ (جيمس، ١٩٠٢، صفحة: ٣٤١).

كما أنّ الاعتراضات التي قدّمها كارل إرنست على المستشرقين تحمل تشابهًا لافتًا للنظر مع الاعتراضات التي قدمها غيرتز وتايلور ضدّ تعامل جيمس مع الدين (تايلور ٢٠٠٢، صفحة: ١٧). تعتبر وجهة النظر المقدَّمة حول موضوع الدراسة مشوّهة نتيجة إهمال جميع جوانبها، باستثناء الجوانب الأكثر خصوصيّة، إنّ أوجه الخلل في معاملة جيمس للتجربة الدينيّة على أنّها جوهر الدين لا تبطل مفهوم التجربة الدينيّة في حدّ ذاته، كذلك فإنّ أوجه الخلل في فهم المستشرقين للصوفيّة لا تعني أن نحكم على الصوفيّة بأنّها مجرّد تركيبة بريطانيّة ليس لديها حقيقة خاصّة بها. يشتدّ النقد تجاه وجهة نظر جيمس للتجربة الدينيّة، ويغدو أكثر جدّيّة عندما يدرس المرء الاستخدام المعرفيّ الذي سيضع المفهوم من أجله، يتمتّع ألستون برؤية ثاقبة في هذا الشأن. ومع ذلك، فمن الطبيعيّ أن يبدي ألستون اهتمامه في الدرجة الأولى بانتقاد جيمس من ناحية دفاعه عن التجربة الدينيّة باعتبارها على قدم المساواة مع التجربة الحسّيّة في تقديم تبرير للاعتقادات التي تشكّلت على أساسها. أعتقد أنّ هذا النوع من الحركة يثير التساؤل عن أسس ظاهراتيّة، مهما كان الأمر، فإنّ ألستون يشير إلى وجود مشاكل خطيرة في منظور التجربة الدينيّة عند جيمس، ولكن يمكن القول إنّ محاولة ألستون لعرض التجربة الدينيّة على أساس التشابه مع تجربة الحسّ غير مرضية، على الرغم من أنّه من واجبي أن أعترف أنّ ألستون ولسنوات عديدة كان قد دافع ببراعة عن موقفه أمام أولئك الذين جادلوا بأنّ التجربة الدينيّة لا تشبه الإدراك الحسّيّ.

التجربة الدينية حسية أم إحساسية؟

لا تزال التجربة الدينيّة مختلفة تمامًا عن التجربة الحسّيّة، عندما أقول هذا، فأنا أدين لألستون بشرح كيفيّة اختلافها، إذًا إنّ الشعور بوجود الله في حياة المرء لا يشبه الشعور ببرودة الجوّ خارجًا، ولا يقتصر على الطريقة البيّنة التي تختلف فيها دوافع الإدراك اختلافًا عظيمًا وتتنوّع الحواس المستخدمة؛ ذلك لأنّنا حتى لو قبلنا أنّ ثمّة نوعًا من الحسّ الإلهيّ الذي زرعه الله في البشر، فهو ليس شبيهًا بالحاسّة السادسة، وليس نوعًا من الرادار الذي يستقرّ في الوجود الروحيّ، إنّه أشبه

بإحساس المرء الكامل بأنّه متّجه نحو الله، حيث يلاحظ مظاهر خلقه سواء أكان في الطبيعة أو الأحلام أو الغيبوبة أو المزاج أو الصدف أو أيّ شيء آخر. ثانيًا، إنّنا نستخدم حواسنا للحصول على معلومات حول العالم المرئيّ عبر توجيههم بالشكل المناسب، كما هو الحال عندما أنظر من النافذة لأرى ما إذا كانت السماء لا تزال تمطر؛ لكنّنا لا نوجّه حواسنا الداخليّة لاكتشاف اهتماماتنا حول العالم الروحيّ بهذا الشكل، ونحن لا نستخدم وعينا الروحيّ لتبيان ما إذا كان الله لا يزال يحبّنا أو فيما إذا كان الحضور الملائكيّ متمثّلاً في حضور عزرائيل أم إسرافيل. قد نتمكن من تحصيل مثل هذه المعلومات عبر القليل من التجربة الدينيّة، لكنّنا نمتنع عن النظر والرؤية، إنّنا لا نكبح التجربة بهذه الطريقة. ثالثًا، والأهمّ من ذلك، أنّ التجربة الدينيّة لا تشتمل على الدور المعرفيّ نفسه لموضوع التجربة مثل الإدراك الحسّيّ، هنا قد يتّهمني ألستون بالجدل العقيم، ففي النهاية هذا هو بالضبط ما يسعى ألستون لإثباته، ومع ذلك، ما أقصده هو أنّ الطرق التي يتمّ بها اكتساب اليقين من خلال التجربة الدينيّة تختلف اختلافًا كبيراً عن الطرق التي يمنح بها الإدراك الحسّيّ شعورًا باليقين تجاه الأمور، إنّه نوع من الاختلاف بين اليقين بأنّك تحبّ والدتك وبين اليقين أنّك تحدّثت إليها للتوّ في المطبخ. ليس الأمر مرتبطًا بجعل إحدى الحقائق أكثر يقينًا من نظيرتها، ولكن يقين المحبّة يستحوذ على كياننا بالكامل بطريقة لا يفعلها الإدراك الحسّيّ.

تعدّ التجربة الدينيّة أكثر اعتمادًا على الفهم والبصيرة من التجربة الإدراكيّة، هذا أوّل ما نلاحظه من بين الأشكال الأكثر تأمّلاً للتجربة الدينيّة، لكنّني أودّ أن أجازف بالقول إنّه ينطبق حتى على الأنواع الأكثر عمقًا للتجربة الدينيّة التي ناقشها أوتو عام (١٩٥٨)، كالإحساس بالتقوى والانجذاب والرهبة التي نشعر بها في حضرة ما هو مقدّس، ولكي نستشعر هذه القدسيّة، علينا القيام بفعلٍ يضاهي الشعور بالانجذاب والرهبة وجهل ما يتوجّب فعله، ذلك أنّه بإمكان المرء أن يشعر بمثل هذه المشاعر سواء أكان في مصنع ضخم أم في كاتدرائيّة ضخمة، يكمن الاختلاف في الوضع المعقّد للاعتقادات الأخرى لا سيما الدينيّة، وفي فهمنا لكيفيّة توافق التجربة الحاليّة مع هذا الأمر، وردًّا على ذلك، قد يدافع أحدهم عن موقف ألستون مجادلاً بأنّه قد أصبح مقبولاً على نطاق واسع أن يكون الإدراك الحسّيّ محمّلاً بالنظريّة؛ وبالتالي فإنّ اعتماد الوضع الذي تحدّثت عنه لا يميّز الدين عن التجربة الإدراكيّة، لكنّي لا أدّعي أن اعتماد الوضع هو خاصّيّة حصريّة للتجربة الدينيّة، ما أقصده أنّ اعتماد الوضع للتجربة الدينيّة هو أوسع نطاقًا أو شموليّة مما هو عليه في حالة الإدراك. إن إدراك المرء بأنّ الرؤية التي يراها هي لملاك تنطوي على مجموعة متشابكة من الاعتقادات

والمشاعر الدينيّة التي لا تُقارن بالمعرفة الأساسيّة اللازمة لإدراك المرء أنّ ما يراه هو الطرفاء[١]، لا يجب عليك أن تكون عالم نبات لتتعلّم كيف تميّز شجرة الطرفاء، لكن عليك أن تكون متديّنًا لترى الملائكة، يستطيع المرء أن يتعلّم كيف يميّز شجرة الطرفاء من خلال رؤية صورها ودراسة علم النبات، في حين أنّه لا يستطيع أن يتعلّم كيف يميّز الملائكة من خلال رؤية صورها ودراسة علم الملائكة. وبالاعتماد على السمات المماثلة بين التجربتين الدينيّة والإدراكيّة، نجد أنّ التركيز على تلك الأنواع من التجارب الدينيّة المشابهة إلى حدّ كبير للتجارب الإدراكيّة مثل (الرؤى) يتّخذ حجمًا أكبر مما تستحقّ.

إذا نظرنا إلى أنواع التجارب الدينيّة التي غالبًا ما تتمّ مناقشتها من قبل العرفاء أو المتصوّفين الإسلاميّين، نجد أنّ الرؤى وما يشابهها تلعب دورًا ثانويًّا إلى حدّ ما، وأنّ الأكثر أهمّيّة هو ما يطلق عليه اسم (الأحوال) و(المقامات)، حيث إنّها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسار التحسين الأخلاقيّ، ويقدّم جيمس التحسينات الأخلاقيّة للقدّيسين كما لو كانت نتاجًا (ثمارًا) للتجارب الصوفيّة المتمثّلة بشكل أساسيّ في مشاعر الوحدة المتناغمة مع الكون أو الرؤى؛ لكنّ المقامات الصوفيّة ليست تجاربَ ولا نتائجَ بسيطةً للتجارب الدينيّة، حتى لو ترافقت التحسينات الأخلاقيّة والتجارب الدينيّة مع بعضهما، وفي حال حدوث أيّ شيء، يُنظر إلى الأحوال والمقامات على أنّها ثمار تطهير الذات والبعد الروحيّ وليس العكس.

أخيرًا، يحاول كلٌّ من جيمس وألستون التوصّل إلى بعض التبرير للاعتقاد الدينيّ بناء على التجربة الدينيّة، ينتهي المطاف للتجربة الدينيّة بلعب نوع من الدور التأسيسيّ، تحت مؤهّلات وشروط مختلفة، وتتمتّع التجارب من وجهة نظر جيمس بالسلطة والقدرة على تقديم تبرير حول الاعتقادات الدينيّة، على الأقلّ لمن يمتلكونها، بل وحتى المتصوّفون أنفسهم لم يسعوا إلى تبرير نظرتهم الدينيّة الأساسيّة من خلال تجاربهم الدينيّة (سواء أكان بطريقة مباشرة أم غير مباشرة) كما فعلها جيمس وألستون. لا أعتقد أنّه كان ليخطر في بالهم على الإطلاق القيام بذلك، قد يتمّ تبرير اعتقادات معيّنة للمتصوّف من خلال التجارب الدينيّة، ويمكن اكتساب اليقين حول بعض الأمور التي كانت من المعتقدات سابقًا، لكن هذا بعيد كلّ البعد عن استنتاج المضمون الحقيقيّ للتجارب الدينيّة للفرد والمسلّمات المسبقة كونها قد أصابته، حتى التجارب نفسها لا يمكن أن يتمّ اختبارها من خلال لعب دورٍ كهذا، وخذ على سبيل المثال عمل الغزالي الذي أشار إليه جيمس، ويمتنع

[١]- شجر يستعمل للزينة

الغزالي عن محاولة إثبات وجود الله أو تبرير الإيمان بوجود الله عن طريق التجارب الدينيّة، فهذه ليست الطريقة التي يتّبعها في اختبار تجاربه الدينيّة.

لا شكّ أنّ الغزاليّ يؤمن بأنّ المعلومات- ويفضّل أن نقول إنّ التعليم هو ما يجب اكتسابه من التجربة الدينيّة، لكن الأمر ليس كما لو اكتشفنا وجود الله أو الملائكة بسبب تلقّينا العلم من قبلهم أو اجتياز نوع من الاتحاد معهم. عندما يتعلّق الأمر بالنبوّة، فهناك بعض الشكوك التي يعرب عنها الغزالي حول الاعتماد على المعجزات لإثبات أنّ محمّدًا هو رسول الله، هذا لا يعني أنّه لا يؤمن بالمعجزات، لكنّه يعتقد أنّها ليست سوى جزء من الأدلّة، وأنّ الجزء الأهمّ من الأدلّة هو الذي سيتمّ تجميعه بدراسة القرآن والأحاديث وتجريب التعاليم، «أقنع نفسك بذلك عبر تجريب ما قاله عن تأثير الممارسات التعبديّة على تطهير القلب- كيف أثبت حقًّا أنّ "من يعيش ما يعرفه سينال من الله ما يجهله"، وكيف أثبت حقًّا أنّه "إذا ساعد أحدهم شقيًّا، فسَيمنح الله ذلك الرجل سلطانًا عليه"، وكيف أثبت حقًّا أنّه "إذا استيقظ رجل في الصباح بتعهّد واحد فقط (ابتغاء مرضاة الله)، فسَيحفظه الله تعالى من كافّة هموم هذا العالم وما يليه»، فعندما تقوم بتجربة هذه الأقوال على آلاف أو عدّة آلاف من الأمثلة، ستصل إلى المعرفة اللازمة دون أدنى شك» (واط، ١٩٥٩، صفحة: ٦٧).

يمضي الغزالي في الحديث عن أنّ الوصول بشكل أكبر ومباشر إلى اليقين متاح لمن هم متقدّمين للغاية على النهج، ولكن تُعتبر خلفيّة هذه الحالة التراكميّة من الروحانيّة المختبرة خطوة ضروريّة لتوجيه التذوّق.

لذلك، بدلاً من انتقاد جيمس لأنّه جعل التجربة الدينيّة مختلفة جدًا عن التجربة الحسّيّة، كما يفعل ألستون، أودّ أن أعترف أنّ التجربة الدينيّة تختلف عن التجربة الحسّيّة أكثر مما يعتقده جيمس، ناهيك عن ألستون. إضافة إلى اعتقادي أنّ ذلك الاختلاف يتجلّى بشكل كبير في الكتابات الإسلاميّة حول هذا الموضوع، على الرغم من أنّني لا أجده أمرًا غريبًا عن التجربة الدينيّة الإسلاميّة.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1. “Rocks”, Ian Hacking’s. (1999). The Social Construction of what?. Cambridge: Harvard University.
2. Schleiermacher, friedrich. (1996). On Religion. Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University.
3. James,William. (1928). The Varieties of Religious Experience. London: Longmans, Green and Co.
4. Proudfoot, Wayne. (1985). Religious Experience. Berkeley: University of California.
5. Fraassen, Bas van. (2002). The Empirical Stance. New Haven: Yale University.
6. Geertz, Clifford. (2000). Available Light. Princeton: Princeton University.
7. Taylor, Charles. (2002). Varieties of Religion Today. Cambridge: Harvard University.
8. Ha’ir i yazdi, Mehdi. (1992). T he Principles of Epistemology in Islamic Philosophy:
9. Knowledge by Presence. Albany: State University of New York.
10. Miabaa Yazdi,Muaamad Taqi. (1999). Philosophical instructions. Binghamton: Global Publications.
11. Alston, William P. (1991). Perceiving God. Ithaca: Comell University.
12. Lewis, C. I. (1929). Mind and The World Order: an Outline of a Theory of Knowledge.
13. NewYork: Charles Scribner’s Sons.
14. Perry, Ralph Barton. (1996). The Thought and Character of William James. Nashville: Vanderbilt University.
15. James, William. (1996). A Pluralistic Universe. Lincoln: University of Nebraska.
16. Kaysh, Alexander. (2000). Islamic Mysticism: A Short History. Leiden: Brill.
17. Ernst , Car l W. (1997). T he Shambhala Guide to Suf ism. Boston: Shambhala Publications.
18. Otto, Rudolf. (1958). The Idea of the Holy. London: Oxford University.

الوحي ليس تجربةً دينيّة

دراسة تحليليّة لحقيقة الوحي في رحاب ثلاث نظريّات عالميّة

علي رضا قائمي نيا [*][1]

تقارب هذه الدراسة للباحث البروفسور علي رضا قائمي نيا واحدة من أبرز القضايا إثارة للجدل في حقل التجربة الدينيّة. ثمّة كثير من الدراسات ترى إلى الوحي بما هو تجربة دينيّة تاريخيّة كما تؤكّد على ذلك الأنثروبولوجيا والنزعة التاريخانيّة في الغرب الحديث.

هنا يحاول الباحث أن يناقش بالتحليل والنقد هذه الأطروحة ليبيِّن أن الوحي ليس تجربة دينيّة، ولا يمكن أن تكون كذلك عقيدة التوحيد كما في الأديان الإبراهيميّة وخصوصًا الإسلام، ولأجل ذلك يسعى إلى بيان مفهوم الوحي من خلال مناقشته لثلاثة نظريّات عالميّة في هذا الخصوص..

«المحرّر»

الوحي هو أحدُ المفاهيم الأساسيّة في الثّقافة الإسلاميّة، والأديان بشكلٍ عام منها ما هو دينُ وحيٍ، ومنها ما ليس كذلك، والمقصود من الأوّل أنّ تعاليمه وحقائق أخرى فيه منزّلةٌ للبشر من عند الله سبحانه وتعالى، بينما الثاني لا وجود فيه لهكذا تعاليم وحقائق سماويّة، مثل الديانة البوذيّة؛ لأنّ أتباعها لا يؤمنون بالله كما جاءت به الأديان التوحيديّة. وعلى هذا الأساس لا تعتقد الأديان غير الوحيانيّة بوجود تعاليم وحقائق سماويّة منزلةً عن طريق الوحي؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى الأديان الشائعة في بلدان شرق آسيا، مثل الهندوسيّة والطاويّة - التاوية - وفي مقابلها الأديان الثلاثة الأكثر انتشارًا في العالم، وهي اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام.

هذه الأديان الثلاثة أديانُ وحيٍ، وكلّ واحدٍ منها فيه أخبار عن ارتباط الأنبياء بالله سبحانه

---

*ـ باحث في الفكر الديني ـ إيران.

ـ هذه المقالة هي الفصل الأوّل للكاتب بعنوان: (الوحي والأفعال الكلاميّة: نظريّة الوحي الكلاميّ)، وقد صدر عن مؤسّسة طه الثقافيّة للنشر، قم - إيران- ٢٠١٨م.

ـ ترجمة: د. أسعد مندي الكعبي.

وتعالى بنحوٍ ما، وتلقّيهم منه تعاليمَ وحقائقَ يجب على أتباعهم تصديقها والعمل بمضامينها.

حينما نُمعن النّظر في معطيات هذا التقسيم، يتّضح سبب أهمّيّة الوحي في الإسلام لدرجة أنّه بات مفهومًا أساسيًّا ومصيريًّا في الثّقافة الإسلاميّة.

كلّ تقسيمٍ يتمّ عادةً وفق مبادئَ عامّةٍ ومشتركاتٍ كلّيّةٍ بين الأقسام المتفرّعة على المقسوم، وذلك عن طريق تحديد مفهومٍ عامٍّ وشاملٍ يتمّ تقسيمه إلى أجزاء على ضوء قيودٍ وأسسٍ محدّدةٍ، مثل مفهوم "إنسان"، حيث يعتبر مفهومًا كلّيًّا يمكن بيان أقسامه بقيودٍ عدّةٍ: كما لو وصفنا أحد أقسامه بالأبيض، وقلنا: «إنسان أبيض البشرة»، ووصفنا القسم الآخر بالأسود، وقلنا: «إنسان أسود البشرة». في هذا التقسيم اخترنا مفهومًا عامًّا - كلّيًّا - هو الإنسان، ثمّ قسّمناه إلى قسمين على ضوء قيدين مميّزين له - أبيض وأسود - لكن ليس لدينا مقسم عامٌ وكلّيٌّ بالنّسبة إلى جميع الأديان، كذلك ليس لدينا مقسم عامٌ وكلّيٌّ لأديان الوحي بالتحديد - اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام - إذ لا يُمكننا تحصيل أقسامٍ منها عبر إضافة قيودٍ لأقسامها، كما فعلنا إزاء مفهوم «إنسان».

كذلك ليس من الممكن طرح تعريفٍ واحدٍ للأديان؛ بحيث يعمّها قاطبةً، ويشتمل على قيودها المتباينة والمشتركة؛ لذلك اعتمد بعض الفلاسفة على ما ذكره الفيلسوف الغربيّ لوفيج فيتجنشتاين، وقالوا إنّ الأديان من المفاهيم ذات التشابه العائليّ (family resemblance)، وعلى هذا الأساس بإمكاننا اعتبار مختلف الأديان على غرار أعضاء عائلةٍ واحدةٍ، لكن لكلّ عضوٍ ميزاته الفارقة التي يختصّ بها، أي أنّهم لا يتشاطرون صفاتٍ مشتركةً وموحّدةً باستثناء بعض أوجه الشّبه، وحتّى مع وجود هذا التّشابه المحدود ثمّة بونٌ شاسعٌ فيما بينها؛ بحيث لا يمكن تصوّر أيّ تقاربٍ.

وعلى الرغم من أنّ الوحي يعدّ مفهومًا أساسيًّا وارتكازيًّا في الأديان الثلاثة التي تتقوّم عليه - اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام - إلّا أنّه ليس بمعنًى واحدٍ فيها، فالمسيحيّون يعتقدون بوجود نوعين من الوحي، هما:

١) تجلّي الإله (revelation of God)

٢) تلقّي حقائق من جانب الإله (revelation of propositional truths by God)

في النّوع الأوّل يتجلّى الله إلى البشر - يتجسّم - على هيئةٍ خاصّةٍ في شخصيّة النبيّ عيسى عليه السلام، وفي النّوع الثّاني يلقي الله حقائق على هيئة مفاهيم ذات مداليلَ خاصّةٍ.

الجدير بالذّكر هنا أنّ التّعاليم المسيحيّة تؤكّد على المعنى الأوّل أكثر من تأكيدها على المعنى الثاني[١].

تعاليمنا الإسلاميّة ارتكزت على مفهوم خاصٍّ من الوحي، الذي هو البنية الأساسيّة لها، والمتمثّل بالقرآن الكريم؛ لأنّ الله عزّ وجلّ في الإسلام بدل أن يتجلّى على هيئة إنسان - حسب زعم المسيحيّين - تجلّى في كلامه، فقد رُوي عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «**فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ وَخَوَّفَهُمْ مِنْ سَطْوَتِهِ وَكَيْفَ مَحَقَ مَنْ مَحَقَ بِالْمَثُلَاتِ وَاحْتَصَدَ مَنِ احْتَصَدَ بِالنَّقِمَاتِ**»[٢].

الجدير بالذكر هنا أنّه لا يوجد أيّ دينٍ يشابه الإسلام في استناده إلى الوحي بشكلٍ محوريٍّ، وهذا الأمر يتجلّى بكلّ وضوحٍ في أهمّيّة القرآن الكريم عند المسلمين، فهو كتابٌ سماويٌّ نزل على قلب خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله صلّى الله عليه وآله، عن طريق الوحي؛ ليُصبح المستند الأساسيّ في دين الله الحنيف؛ حيث وصفه تعالى بقوله: «**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**»[٣]، وبناءً عليه فإنّ مفهوم الوحي في الإسلام يختلف بالكامل عمّا هو مطروحٌ في الدّيانة المسيحيّة.

الدّراسات والبحوث العلميّة التي تُدوّن في العصر الحاضر حول الدين وما يرتبط به، تُطرح فيها نقاشاتٌ بخصوص ما يسمّى بـ «التجارب الدينيّة»، وكلّ من يلج فيها تطرق ذهنه بعض الأسئلة التي من جملتها ما يلي:

- هل الوحي عبارة عن تجربةٍ دينيّة أو أنّه ليس من سنخ التجارب؟
- هل التّجربة النّبويّة هي الوحي بذاته أو أنّها شيءٌ آخر؟
- إذا اعتبرنا الوحي تجربةً دينيّة، فيا ترى ما وجه اختلافه مع سائر التجارب الدينيّة؟
- هل بإمكان سائر النّاس - غير الأنبياء والرسل - أن يخوضوا تجارب كهذه؟

وهناك أسئلة بهذا الخصوص تُطرح في أوساطنا الفكريّة نحن المسلمون، ومن جملتها:

- هل يمكن التنزّل بالوحي - حسب المفهوم الإسلاميّ - إلى مستوى التجربة النّبويّة فحسب؟

[1]- Richard Swinburne, Revelation, p. 2.

[٢]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٤٧.

[٣]- سورة فصلت، الآية ٤٢.

- هل الوحي وفق مفهومه الإسلاميّ يعدّ ضربًا من التّجارب الدينيّة؟

الإجابة عن هذه الأسئلة بطبيعة الحال تقتضي دقّةً وإمعان نظرٍ واستقصاءً لشتّى الآراء المطروحة بخصوص الوحي، كما تقتضي تحليلاً لكلّ واحدٍ منها على حدة، وفي هذا السياق طُرحت ثلاث نظريّات مختلفة، الملفت للنظر أنّ هذه النظريّات لم تُطرح بشكلٍ متزامنٍ، بل خلال حقبٍ زمنيّةٍ متباينةٍ، وبيان ذلك كما يأتي:

النظريّة الأولى: المفاهيم (الوحي المفهوميّ)

هذه النظريّة تعتبر الوحي مجموعة من المفاهيم التي يتلقّاها النبيّ، وقد طُرحت في حقبة القرون الوسطى من قبل علماء اللاهوت المسيحيّين، ويُؤيّدها بعض المفكّرين والباحثين المعاصرين.

النظريّة الثانية: تجربة الوحي

هذه النظريّة تبلورت في اللاهوت الليبراليّ؛ حيث اعتبر اللاهوتيّون الليبراليّون الوحي بأنّه ضربٌ من التّجارب، وعلى هذا الأساس نشأت نظريّة التجربة الدينيّة (religious experience).

النظريّة الثالثة: الأفعال الكلاميّة

هذه النظريّة طُرحت في القرن العشرين، وفحواها أنّ الوحي عبارةٌ عن أفعالٍ كلاميّةٍ منسوبةٍ إلى الله عزّ وجلّ.

النظريّة الأولى: نظريّة المفاهيم

الوحي حسب أقدم الآراء عبارة عن وسيلةٍ لنقل المعلومات من السماء إلى الأرض؛ حيث يُلقي الله عزّ وجلّ حقائق للنبيّ الذي يُوحي إليه، أي أنّ هذه الحقائق هي البنية الأساسيّة له؛ وقد تبلور هذا الرأي ضمن نظريّة المفاهيم (propositional view).

المعلومات المُشار إليها تُنقل إثر ارتباطٍ بين الإله والنبيّ على ضوء قابليّاته الروحيّة التي يمتاز بها، فهذه القابليّات الخاصّة التي لا يمتلكها غيره تمكّنه من تلقّي المعلومات التي تأتيه من عند الإله، وبعد أن يدركها - يفهمها - ينقلها إلى النّاس.

إذًا، الله تعالى على ضوء ارتباطه بالإنسان - النبيّ - يحمّله رسالةً تتضمّن مفاهيمَ محدّدة، ممّا يعني أنّها مجموعةٌ من التعاليم التي تتبلور على هيئة مفاهيم؛ لذا فالبنية الأساسيّة لهذه النظريّة هي

مصطلح «مفهوم»، لكن ما المقصود من المفهوم في هذا السياق؟ وما هو الوحي المنزل من الله وفق هذا المعنى؟

عرّف علماء المنطق المفهوم بأنّه ما يحتمل الصدق والكذب، كقولنا «المطر ينزل»، فهذه العبارة يمكن أن تكون صادقةً أو كاذبةً، لكنّ هذا التعريف ليس هو المقصود على صعيد الوحي؛ لأنّ أخباره عندما تتبلور في رحاب جملٍ وكلماتٍ، فهي لا تُطرح ضمن احتمالات الصّدق والكذب. المفاهيم المنطقيّة لها ميزةٌ أخرى؛ إذ جمل عدّة من لغاتٍ مختلفة قد تصدق على مفهومٍ واحدٍ، مثل جملة «الثلج أبيض اللون» التي تدلّ على ذات المضمون لو تُرجمت إلى جميع لغات العالم بشكلٍ صحيحٍ، أي أنّها تحكي عن مفهومٍ واحدٍ لا يختصّ بلغةٍ واحدةٍ بالتحديد، وهو بياض الثلج لكونه عامًّا وشاملاً. المفهوم حسب الاصطلاح المنطقيّ وفقًا لهذا الكلام لا يُشترط فيه أن يتبلور في رحاب لغةٍ بشريّةٍ - طبيعيّة - معيّنةٍ، وهذا يعني أنّ المفاهيم مستقلّةٌ عن اللغات البشريّة.

إذًا، اللّغات الطبيعيّة هي التي ينطق بها البشر، إلا أنّ المفاهيم ليست مشروطةً بأن تتبلور في رحابها؛ إذ من الممكن أن تُطرح في نطاقٍ لغويٍّ أو غير لغويٍّ على الرغم من أنّ تبادل المعلومات بينهم عادةً ما يتمّ عن طريق لغةٍ معيّنةٍ.

نستشفّ من جملة ما ذُكر أنّ الحقائق المنزلة عن طريق الوحي -وفق هذه النظريّة- عبارة عن مفاهيمَ مستقلّةٍ عن اللّغات البشريّة - الطبيعيّة - باعتبار أنّ الله سبحانه وتعالى أو الملَك يُلقيها في قلب النبيّ على هيئةٍ لُغويّةٍ خاصّةٍ، فهي معلوماتٌ بحتةٌ يذكرها النبيّ لقومه بلغتهم التي يتكلّمون بها.

الجدير بالذكر هنا أنّنا قادرون على نقل حقائق مفهوميّة إلى الآخرين عن طريق رموزٍ أو علاماتٍ دالّةٍ مثل العلامات المروريّة الموجودة في الطرقات، كذلك هناك سبلٌ أخرى لنقلها مثل الأساليب المتّبعة في علم النّفس الموازي (para-psychology) والتّخاطر (توارد الأفكار) telepathy وغير ذلك.

الوحي المفهوميّ إنجازٌ للنّبيّ

الوحي حسب نظريّة المفاهيم، يعني إنزال حقائق من قبل الله سبحانه وتعالى على قلب نبيّه، وفي هذا السياق هناك تقسيمٌ للأفعال من قبل الخبير في علم النّفس التحليليّ غلبرت رايل (Gilbert Ryle)، فقد قال إنّنا إذا أمعنّا النّظر في هذه الأفعال، فبإمكاننا امتلاك فهمٍ أفضل للمقصود من الوحي المفهوميّ، وهي تصنّف ضمن قسمين:

١) أفعال تحكي عن نجاح (تحقيق إنجاز) achievement verbs.

٢) أفعال تحكي عن فعل (أداء عمل) task verbs .

القسم الأوّل يدلّ على أنّ الفاعل تمكّن من تحقيق هدف معيّن، مثلاً عندما نقول «فاز زيد في سباق العدْو» فالفعل «فاز» يحكي عن نجاحٍ وتحقيق إنجازٍ، وهذا الأمر حدث بعد أن تمكّن زيدٌ من بلوغ هدفه المنشود من وراء المشاركة في سباق العدْو.

القسم الثاني يدلّ على أنّ الفاعل أدّى عملاً معيّنًا، مثلاً لو قلنا في المثال السابق «عدا زيد في مضمار السباق»، فالفعل «عدا» يحكي عن أنّ زيدًا قام بالعدو فقط، لكنّه لا يدلّ على كونه حقّق إنجازًا وفاز في السباق، بحيث حقّق هدفًا كان يقصده[١].

الوحي عبارة عن مفهوم يدلّ على فعلٍ تحقّق فيه نجاحٌ (إنجاز)، فحينما نقول «أوحى الله للنبيّ...» نقصد من ذلك أنَّ الله سبحانه وتعالى أوحى للنبيّ المفهوم (أ) على سبيل المثال، وهذا الفعل يُشير إلى وجود ارتباطٍ بينهما - الله والنبي - تمّ على أساسه انتقال المفهوم؛ وهذا الارتباط من شأنه أن يتحقّق في رحابِ أساليبَ عديدةٍ، لكنّ المقصود يبقى واحدًا.[٢]

أركان الوحي المفهوميّ

إذا أردنا معرفة الأركان التي يتقوّم عليها الوحي المفهوميّ، لا بدّ أن نتطرّق أوّلاً إلى تحليل المقصود من الحوار والارتباط الكلاميّ.

كلّ كلام يدور بين البشر يتقوّم على ستّة أركانٍ أساسيّةٍ، هي:

١) المتكلّم

٢) المخاطب

٣) المعنى الذي يقصده المتكلّم

٤) التقابل (المواجهة)

٥) خلفيّة الكلام

٦) الرّموز الكلاميّة[٣]

[1]- Gilbert Ryle, The concept of mind, pp. 143 - 153.

[2]- Davis Charles, Religion and the making of society, pp. 96 - 97.

[3]- Ibid, pp. 96 - 97.

المتكلّم يوجّه كلامه عادةً إلى مخاطَبٍ معينٍ، وإثر ذلك يرتبط معه كلاميًّا بهدف نقل معنًى يقصده ممّا يقول، وهذا الانتقال عادةً ما يتمّ على ضوء خلفيّةٍ محدّدةٍ يرتكز عليها الكلام، وفي هذه الحالة لا بدّ من وجود تقابلٍ - مواجهة - فيما بينهما في رحاب رؤيةٍ واستماعٍ ضمن رموزٍ كلاميّةٍ مفهومةٍ لديهما، وهذه الرموز بطبيعة الحال تندرج ضمن لغةٍ خاصّةٍ؛ وعلى هذا الأساس تتحقّق ستّة أركانٍ في الكلام الموجّه إلى المخاطب.

أمّا الوحي المفهوميّ، فهو يرتكز على ثلاثة أركان أساسيّةٍ هي:

١) المرسِـل

٢) المتلقّي

٣) المعنى الذي يقصده المرسِـل (الرسالة)

المرسِـل حسب نظريّة الوحي المفهوميّ هو الله سبحانه وتعالى أو ملَك الوحي، والنبي هو المتلقّي، حيث يتلقّى من عند الله معنًى مقصودًا - رسالةً - في رحاب مواجهةٍ بينهما، أي بين النبي والله أو ملَك الوحي.

هذه المواجهة عبارة عن تجربةٍ دينيّة، وبما أنّها مصحوبةٌ بتلقّي رسالة، لذلك يطلق عليها اصطلاح «تجربة وحي»؛ حيث يخوضها النبي عند تلقّيه الوحي[١]، وهذا الانتقال يحدث على ضوء خلفيّةٍ معيّنةٍ تسمّى خلفيّة الوحي التي من خصائصها أنّها تتزامن مع نزول الوحي.

الجدير بالذكر هنا أنّ الوحي المفهوميّ ليس فيه مخاطَبٌ شاخصٌ (بالفعل)؛ نظرًا لعدم وجود ارتباطٍ كلاميٍّ فيه، ومن هذا المنطلق فالمخاطَب يوجد عندما يصوغ النبيّ الوحي (ما تلقّاه من ربّه) على هيئة ألفاظٍ وكلامٍ ضمن لغةٍ معيّنةٍ، ممّا يعني أنّ المخاطَب موجود على نحو الاستعداد (بالقوة) قبل ذلك.

النبيّ في هذا المضمار عبارةٌ عن واسطةٍ لنقل رسالة السّماء (مضمون الوحي) إلى النّاس، ممّا يعني وجود واسطةٍ للرسالة ومتلقٍّ لها، وعلى أساس نظريّة الوحي المفهوميّ ثمّة اختلافٌ أساسيٌّ بين تجربة الوحي والتجربة النبويّة، فالأولى يخوضها النبيّ عند تلقّيه الوحي من الله سبحانه

[١]- مصطلح تجربة الوحي يطلق على مفهوم آخر يختلف عمّا ذكرنا في النصّ.
للاطلاع أكثر، راجع: علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني وگوهر دين (باللغة الفارسيّة)، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات مركز الإعلام الإسلاميّ، ٢٠٠٢م، ص ٥٨ - ٦١.

وتعالى أو الملَك، بينما الثانية يقصد منها مجمل تجاربه الدينيّة التي يخوضها طوال حياته المباركة باستثناء الأولى.

الوحي المفهوميّ يختلف عن تجربة الوحي والتجربة الدينيّة؛ لكون الأولى لا تعنيه بذاته وإنّما تترافق معه، حيث يُلقى على النبيّ بشكل مفاهيمَ تدلّ على حقائق ضمن مقابلةٍ - مواجهة - تسمّى تجربة وحي، والحقائق بدورها تتبلور على هيئة وحيٍ، فتنشأ على ضوئها رسالة الوحي.

الحقائق التي تنتقل إلى النبيّ عن طريق الوحي من جانب الله سبحانه وتعالى أو الملَك ذات مداليل معيّنةٍ لا قدرة لسائر النّاس على تلقّيها، فهو عندما يتلقّى الوحي يمرّ في حالتي صعود ونزول؛ لأنّ روحه يجب أن تعرج إلى أعلى المراتب في مرحلة تلقّي الحقائق المفهوميّة، ثمّ بعد أن تكتمل هذه المرحلة تنزل مرّةً أخرى إلى حياته الدّنيويّة ليصوغ الحقائق التي تلقّاها في إطار لغةٍ محدّدةٍ يُخاطبُ بها قومه.

الفلاسفة المسلمون من أمثال الفارابي وابن سينا وكثير من علماء الكلام من أمثال الغزالي، تبنّوا هذه الرؤية على صعيد تفسير الوحي، إلا أنّ بعضهم أقرّوا بكلاميّة الوحي في الإسلام ضمن مباحثهم الفلسفيّة. فلاسفتنا بشكلٍ عامٍ غالبًا ما يسوقون نقاشاتهم لأجل طرح مبادئ أنطولوجيّة مقبولة حسب متبنّياتهم الفلسفيّة؛ كي يتسنّى لهم توضيح الحقائق المفهوميّة التي جاء بها النبيّ محمّدﷺ عن طريق الوحي، وفي هذا السياق أكّد الشيخ الشهيد مرتضى مطهري (رحمه الله) على أنّ النظريّة الفلسفيّة الإسلاميّة في تفسير الوحي هي الأفضل على الإطلاق، حيث قرّر رأي الفلاسفة المسلمين بهذا الخصوص بقوله: الإنسان من الناحية الرّوحيّة عبارة عن كائنٍ واحدٍ، لكنّه ذو بعدين، فهو ذو روح وليس عبدًا فحسب، وهذه الرّوح لها بعدان: أحدهما بعد طبيعيّ، والآخر هو العلوم المتعارفة يحصل عليها عن طريق الحواس التي هي في الواقع مرتكز ارتباطه بعالم الطبيعة.

ما يناله الإنسان من معلوماتٍ عن طريق حواسه يخزّنه في مكنون ذهنه - ذاكرته - ثمّ ينقله إلى مرحلةٍ أعلى ويضفي إليه صيغةً كلّيّةً، ويجعله مجرّدًا وعامًّا، وقال العرفاء في هذا السياق: روح الإنسان لها بُعدٌ آخر من سنخ عالم ما وراء الطبيعة، وبمقدار ما ترتقي من مراتب في هذا العالم بإمكانها الاحتكاك بأشياءٍ أكثر، والشاعر جلال الدين الروميّ - مولانا - شبّهها في أحد أشعاره الفارسيّة بالنّاي الذي في قصبته رأسان صغيران ينفخ فيهما العازف، وشبّه الله عزّ وجلّ بهذا العازف، وفحوى كلامه أنّ الإنسان لا يعلم سوى بوجود رأسٍ واحدٍ، لذا عندما يرى العازف وهو يعزف وينشد يتصوّر أنّ صوت العزف يخرج من الرأس الظاهر لعينيه ولا يعلم بوجود قصبةٍ

أخرى مكنونة في فم العازف، فهي لا تُرى لكونها مستورةً في هذا الفم[١].

ومن أقوال الفلاسفة بهذا الخصوص: كائنات ذلك العالم تختلف عن كائنات هذا العالم - عالم الطبيعة - الذي هو عالم مادّيّ ويجري في حركةٍ دائبة، في حين أنّ ذلك العالم ليس بهذا الشّكل؛ هذان العالمان مرتبطان مع بعضهما، لكنّ عالمنا الدّنيويّ خاضعٌ لذلك العالم، والحقيقة أنّ كلّ ما في عالمنا المادّي عبارة عن ظلٍّ لما هو موجودٌ في ذلك العالم، أي أنّه معلولٌ له حسب التعبير الفلسفيّ.

وقالوا أيضًا: روح الإنسان من شأنها أن ترتقي، فعندما تكون في مضمار الوحي ترتقي أوّلاً إلى مرتبةٍ عليا ثمّ تنزل إلى مرتبتها السابقة، ونحن البشر لا ندرك سوى مرحلة نزول الوحي لكونها ترتبط بواقع حياتنا المادّيّة؛ لذا لا ندرك مرحلة الارتقاء؛ ومن هذا المنطلق فروح النبيّ صلى الله عليه وآله في بادئ الأمر ترتقي ليلاقي حقائق في العالم الآخر، لكنّنا لا نستطيع توضيح طبيعة هذا التلاقي، وغاية ما في الأمر يمُكننا تشبيهه بصورةٍ محسوسةٍ يتلقّاها الإنسان في نطاق عالم الطبيعة، وفي رحابها ترتقي روحه إلى مراتب عُليا لتتّسم بحالةٍ عقلانيّةٍ ذات طابعٍ كلّيٍّ؛ كذلك روح النبيّ صلى الله عليه وآله تنال حقائق من ذلك العالم على ضوء حالةٍ عقلانيّةٍ ذاتٍ طابعٍ كلّيٍّ بفضل قابليّاتها الخاصّة التي لا تمتاز بها الأرواح الأخرى، وبعد أن تمتزج هذه الحقائق مع مكنون أحاسيسه الباطنيّة وتنزل معه إلى عالم الدنيا، فهي تتبلور ضمن صورةٍ تدركها حواسّ بني آدم، وهذا هو المقصود من نزول الوحي.

إذًا، الحقائق التي تلقّاها النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله في بادئ الأمر على هيئة صورٍ عقليّةٍ تجريديّةٍ تنزّلت فيما بعد إلى مراتب وجوده الدّنيويّ لتتبلور في إطار أشياء محسوسة مسموعة أو مرئيّة بالنسبة إليه[٢].

التفسير الذي ذكره الشيخ الشهيد مرتضى مطهري (رحمه الله) لبيان حقيقة الوحي مرتكزٌ بشكلٍ أساسيٍّ على مبادئ نظريّة المفاهيم؛ حيث اعتبر روح النبيّ صلى الله عليه وآله ترتقي إلى مراتب عُليا كي تتلقّى حقائق من الوحي، ثمّ تتنزّل هذه الحقائق في وجوده لتتبلور على هيئة قضايا تدركها حاسّتا السمع والبصر، والفلاسفة المسلمون بدورهم ذكروا الأسس الفلسفيّة لهذا العروج الرّوحي، وحينما نُمعن النّظر فيما ذكروه على هذا الصعيد نجده ذا ارتباطٍ وطيدٍ بنظريّة المفاهيم.

[١]- مرتضى مطهري، نبوّت (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، سلسلة البحوث النقديّة التي أقيمت في نقابة الأطبّاء الإسلاميّة، ص ٨٥.
[٢]- م.ن، ص ٨٥ - ٨٦.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفيلسوف الغربيّ كيركيغارد (Kierkegaard) هو أحد المفكّرين الذين تبنّوا النظريّة المذكورة ضمن مباحثه في علم اللاهوت المسيحيّ الحديث؛ حيث اعتبر الوحي ذا مرتبةٍ أعلى من مرتبة العقل، لذا عندما يلج العقل في نطاق الوحي، فهو يتوقّف عن العمل ولا جدوى من قابليّاته، بل يقع في تناقضاتٍ؛ والحقائق التي يتلقّاها النبيّ من الوحي المنزَل إليه لا تتعارض مع الأسس العقليّة، بل هي أعلى مرتبةً من العقل، وعلى هذا الأساس لا يتسنّى للإنسان أن يصبح متديّنًا إلّا إذا حدثت له طفرةٌ إيمانيّةٌ (leap of faith) والمقصود من ذلك هو استسلامه التامّ للحياة؛ والسبب في ذلك يعود إلى أنّ عقله يبلغ مرحلةً يتوقّف فيها، بحيث لا يمكنه تجاوزها. وعلى هذا الأساس فالقواعد العقليّة والمنطقيّة التي لها القابليّة لإثبات قضايا علميّة متنوّعة، لا يُمكن الاعتماد عليها بشكلٍ مستقلٍّ لمعرفة الله وحقائق الوحي[١]. على ضوء هذا الكلام تساءل قائلًا: كيف يمكن تحصيل هذه الحقائق بواسطة إنسانٍ يعيش في نطاق الزمان؟ وفي بادئ إجابته عن هذا السؤال ذكر احتمالين هما:

الاحتمال الأوّل: نظريّة سقراط

الاحتمال الثاني: النظريّة المسيحيّة[٢]

الاحتمال المطروح لحلّ هذه القضيّة وفق نظريّة سقراط فحواه إمكانيّة الحصول على حقائق الوحي من قِبل إنسانٍ يعيش في رحاب الزمان، لكونها مستقرّة في داخله؛ لذا باستطاعته معرفتها عن طريق رجوعه إلى باطنه، وعلى هذا الأساس فهو كالأستاذ الذي وصفه كيركيغارد بـ «الأستاذ السقراطيّ»؛ حيث يمتلك دورًا فرعيًّا على صعيد معرفة هذه الحقائق؛ وبعبارةٍ أخرى فغاية ما يفعله هذا الأستاذ هو إيقاظها بعد أن كانت مكنونة في باطنه، وهذا يعني أنّه لم يُمنح حقائق جديدة لم تكن مكنونةً في باطنه سابقًا، ولا علم له بها، لذا هو قادر على استكشافها في كلّ حين.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظريّة سقراط هي نظريّة الاستذكار ذاتها[٣]، التي طُرحت من قِبل

---

[١]- وليام هوردون، راهنماي الهيات پروتستان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسيّة طاطه وس ميكائيليان، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات دار العلم والثقافة، ١٩٨٩م، ص ٩٧.

[2]- Emmanuel Steven M. , Kierkegaard & the concept of revelation, p. 62.

[٣]- يقصد بالاستذكار في الفلسفة نظريّة الاستذكار الأفلاطونيّة (بالإنجليزيّة: Platonic Reminiscence) وهي نظريّة إبستيمولوجيّة طوّرها الفيلسوف أفلاطون محاولًا شرح مصادر المعرفة أو التصوّرات، وتقسم الوجود الإنسانيّ إلى وجود مثاليّ وآخر مادّيّ، النفس في الوجود المثاليّ هي التي تعرف تصوّرات الأشياء، ولكن عندما نزلت من العالم العلويّ «مثال» إلى العالم المادّيّ والتحمت بالبدن، فَقَدت بذلك المعارف وأصبح الإنسان يعرف الأشياء باستذكار - استرجاع - ما عرفته النفس في الوجود المثاليّ عن طريق الإحساس بالمعاني الخاصّة والأشياء الأوليّة. (المترجم)
المصدر: https://ar.wikipedia.org/wiki

أفلاطون ضمن محاورة «مينون»، والتي تتمحور مواضيعها حول إمكانيّة تعلّم الفضيلة؛ حيث أكّد فيها على أنّ الإنسان عاجزٌ عن تحصيل معرفةٍ حقيقيّةٍ في الحياة الدنيا، بل كلّ ما يتعلّمه فيها مجرّد أمورٍ ظاهريّةٍ وليست حقيقيّة، باعتبارها استذكارًا لما حصل عليه في عالم المـُثُل.

حقائق الوحي وفقًا للاحتمال السقراطيّ يجب أن تكون مكنونةً في نفس النبيّ مسبقًا، ثمّ تتبلور في رحاب الظروف التاريخيّة - الزمانيّة -[١].

الاحتمال المطروح في النظريّة المسيحيّة يتعارض مع الاحتمال المطروح في نظريّة سقراط؛ حيث تؤكّد على أنّ النبيّ قبل تلقّيه الوحي لا يمتلك أيّ حقائق وحيانيّةٍ، ومن هذا المنطلق لا يمكن ادّعاء أنّه يبادر فقط إلى استكشاف هذه الحقائق في باطنه، فالموحي الذي وصفه كير كيغارد بالأستاذ المسيحيّ لا يكتفي في وحيه بمنح النبيّ أو أيّ شخص آخر حقائق لا يعلم بها الناس، بل إضافةً إلى ذلك يوفّر له كافّة الشروط اللاّزمة التي تيسّر عمليّة تلقّي هذه الحقائق، وهذا يعني أنّ وجوده يعدّ أمرًا ضروريّا لا محيص عنه.

الاختلاف الآخر بين الاحتمالين السقراطيّ والمسيحيّ يكمن في ذات الوحي، فالنظريّة المسيحيّة تؤكّد على ضرورة وجود أستاذٍ يعلّم النبيّ الحقائق عن طريق الوحي، وهذا الأستاذ هو الله طبعًا.

أستاذ الوحي بناءً على ما ذُكر يختلف بالكامل عن سائر الأساتذة، والأهمّ من ذلك أنّه يقوم بأفعالٍ تختلف عن سائر الأفعال[٢].

هناك سؤال يُطرح في هذا المضمار فحواه أنّه: كيف يتلقّى النبيّ الوحيَ أو يتعلّمه وفق النظريّة غير السقراطيّة؟ وقد ذُكرت إجابتان عن هذا السؤال، وهما:

الإجابة الأولى: معلّم الوحي يُلهم الوحي إلى النبيّ شريطة أن يفعل شيئًا كي يبلور حقائقه على أرض الواقع، ممّا يعني أنّ الله سبحانه وتعالى يمنحه حقائق مكنونةً على نحو الاستعداد والقابليّة - بالقوّة - ولا تنزل إلى أرض الواقع - الفعليّة - إلاّ إذا قام بعملٍ من شأنه أن يبلورها بالفعل.

الإجابة الثانية: معلّم الوحي - الله سبحانه وتعالى - منذ بادئ الأمر يمنح النبيّ حقائق على نحو الفعليّة لا الاستعداد[٣].

[1]- Emmanuel Steven M. , Kierkegaard & the concept of revelation, p. 62.
[2]- Ibid.
[3]- Ibid, p. 63.

خلاصة الكلام أنّ متعلّم الوحي - النبيّ - حسب الاحتمال المطروح في نظريّة سقراط لديه معرفةٌ بالحقائق الوحيانيّة قبل نزول الوحي عليه، وعلى هذا الأساس فالظروف التاريخيّة - الزمانيّة - ذات ارتباطٍ عرضيٍّ بالوحي فقط، أي أنّ الزمان مجرّدُ نطاقٍ تتبلور في رحابه الحقائق الكامنة بشكلٍ علنيٍّ؛ بينما الاحتمال المطروح في النظريّة المسيحيّة تمّ التأكيد فيه على عدم وجود ارتباطٍ على صعيد الترتيب والتوالي الزمنيّ - التأريخيّ -؛ لأنّ أمرًا جديدًا من نوعه وغير مسبوقٍ في تأريخ البشريّة فجأةً ما يحدث في لحظةٍ معيّنة، وحينها يواجه متعلّم الوحي تحوّلًا نوعيًّا في ذاته، هو في الواقع هبةٌ مقدّمةٌ له من قبل الله سبحانه وتعالى، ومن هذا المنطلق تحظى الظروف التاريخيّة بأهميّة بالغةٍ في هذا المضمار[1].

النظريّة الثانية: نظريّة التجربة الدينيّة

نظريّة التجربة الدينيّة هي إحدى النظريّات الأخرى المطروحة على صعيد تفسير الوحي؛ حيث يؤكّد أصحابها على أنّ النبيّ يقابل - يواجه - الله سبحانه وتعالى، وهذه المواجهة هي حقيقة الوحي، وبعبارة أخرى فالوحي لا يعني تحميل النبيّ رسالة من قبل الله سبحانه وتعالى.

إذًا، النبيّ حسب هذه النظريّة يُواجه ربّه تبارك شأنه، ثمّ يذكر تفسيرًا لِمَا حدث خلال مواجهته، وما نعرفه تحت عنوان «رسالة الوحي» هو في الواقع تفسير ذكره النبيّ لتجربته، ويمكن وصفه بالترجمة لهذه التجربة؛ لأنّه لم يتلقَّ الوحي من ربّه على هيئة كلامٍ، باعتبار أنّ تجربته ليست من سنح التجارب الكلاميّة، بل الكلام الذي تبلورت فيه حقائق الوحي عبارة عن صورةٍ أضفاها إليها كي يفسّر مغزاها للناس وفق لغتهم.

لأجل بيان مدلول هذه النظريّة بشكلٍ أفضل لا نرى بأسًا من بيان معاني أهمّ المصطلحات التي تطرح في رحابها، وهي التجربة والتجربة الدينيّة والتفسير، وذلك كما يأتي:

١) التحوّل الدلاليّ لمصطلح «تجربة»

مصطلح تجربة (experience) الذي يُستخدم في بعض التعابير، مثل التّجربة الدينيّة وتجربة الوحي والتجربة الشهوديّة والتّجربة الأخلاقيّة، هو أحد أشهر المصطلحات المطروحة في مواضيع فلسفة الدين في العصر الحديث، ومن جملة المصطلحات التي شهدت تحوّلاتٍ دلاليّةً عديدةً على مرّ التأريخ إلى أن اتّسمت بالمعنى المعهود لها في عصرنا الحاضر.

[1]- Ibid.

التّحوّل الدلاليّ الجذريّ الذي شهده هذا المصطلح في العصر الحديث، هو انتقال المعنى الفعليّ - المؤثّر - إلى المعنى الانفعاليّ - المتأثّر - ضمن مواضيع فلسفة الدين، ومنشأ هذا التغيير يكمن في تغيّر الرؤى التي يتبنّاها المفكّرون والباحثون المعاصرون بالنسبة إلى حياة البشر، فالإنسان القديم كان يعتبر الحياة مجرّد سلسلةٍ من الأفعال العظيمة، في حين أنّ الإنسان المعاصر غالبًا ما يُصوّرها في رحاب ذكرياته وتجاربه السّابقة مثل الحزن والفرح والسفر والمصائب والنجاح وما إلى ذلك من أشياء أخرى تطرأ في الحياة؛ وعلى هذا الأساس لا ينظر إلى أقرانه البشر من حيث قيامهم بأفعال معيّنةٍ، بل يعتبرهم مجرّد مستهلكين ومترجمين لتجاربهم[١].

مصطلح «تجربة» برؤية الإنسان القديم كان يعني أيضًا الاختبار كالمعنى المتعارف اليوم، لكن ضمن مدلولٍ يحكي عن فعلٍ وتأثيرٍ، بينما الإنسان المعاصر يعتبرها ذات مدلولٍ يحكي عن انفعالٍ وتأثّرٍ، لكن ما السبب في هذا التغيير الدلاليّ يا ترى؟ الإجابة عن هذا السّؤال واضحةٌ، فالتحوّل الدلاليّ المذكور نشأ منذ القرن السابع عشر، وتبلور بشكلٍ أفضل في العصر الحديث، إثر اتّساع نطاق الفكر وطرح رؤىً متنوّعة تختلف عمّا كان معهودًا في العصور السابقة على صعيد مواضيع الدين والفلسفة وشتّى العلوم؛ بحيث نالت البشريّة في رحابها مصادر معرفيّة قيّمة، وجرّاء ذلك أصبح الإنسان متأثّرًا فقط مقابلها، بصفتها مصادر معرفيّةً خالصةً ينهل منها دون عناء البحث والتحليل الشخصيّ، ومن هذا المنطلق بات كلّ إنسانٍ قادرًا على معرفة الحقائق الكامنة في باطنه.

إذًا، كلّ إنسان خلال هذه الفترة أصبحت لديه القدرة على معرفة الواقع عن طريق تأمّلاته الباطنيّة، ممّا يعني أنّ النّفس في هذه الحالة عبارة عن جهاز استقبالٍ وجانب منفعل - متأثّر - بحيث يكتنفها سيل معلوماتٍ تأتيها من عالم الخارج فتخزّنها وتحتفظ بها.

٢) التجربة الدينيّة مواجهة مصحوبة بانفعال (تأثّر)

حينما طُرح مفهوم التّجربة الدينيّة من قبل علماء اللاهوت المسيحيّين أسفر عن حدوث تحوّلٍ جذريٍّ في المباحث الدينيّة وعلم اللاهوت الحديث، حيث استخدموه للدلالة على المواجهة المصحوبة بالتأثّر[٢]، ومثال ذلك أنّ شخصًا ربمّا لم يشعر سابقًا بلسعة النّار، أي أنّه لم يُواجه في حياته مسألة الاحتراق، لكنّه قد يجرّب ذلك عندما تلسع النّار جلده أو أحد أعضاء بدنه، لذا عند

[1] Don Cupitt, Mysticism after modernity, p. 15.

[٢]- للاطلاع على تفاصيل هذا الموضوع ومعرفة شتّى المعاني التي يدلّ عليها مصطلح «تجربة»، راجع: على رضا قائمي نيا، تجربه ديني وگوهر دين (باللغة الفارسيّة)، ص ٢٤.

مواجهة هذا الأمر ستكتنفه حالة انفعالٍ خاصّةٍ - تأثّر - تتمثّل في الشّعور بالاحتراق؛ ومن ثمّ بإمكانه القول «خضت تجربة الاحتراق».

التجربة على أساس المثال المذكور تمتاز بخمس خصائص مهمّة، وهي:

١) تلقّي شيء بشكلٍ عمليٍّ ومباشر.

٢) الشعور بالشيء ذاته الذي أحسّ به من خاض التجربة ذاتها سابقًا.

٣) عدم ارتكاز التجربة على المفاهيم والاستدلالات العقليّة.

٤) التّجربة الشّخصيّة لا تنتقل بذاتها إلى الغير.

٥) التجربة ذات طابعٍ شخصيٍّ وتختصّ بمن خاضها.

التجربة وفق هذا التوضيح تعني تلقّي الإنسان شيئًا بشكلٍ عمليٍّ ومباشر، ففي المثال المذكور حدثت تجربة الاحتراق بشكلٍ عمليٍّ ومباشر؛ لذا بإمكان من خاضها أن يشعر بالشيء ذاته الذي شعر به من خاضها قبله من حيث الشدّة والضّعف؛ لذا لولا هذه التجربة التي خاضها لما شعر بذلك الشّعور الذي جرّبه غيره؛ فضلاً عن ذلك لم تتقوّم تجربته هذه على أسسٍ عقليّةٍ، لكونها لم تحدث إثر مواجهةٍ مع مفاهيم واستدلالاتٍ عقليّةٍ، بل هي عبارة عن مواجهةٍ عمليّةٍ ومباشرةٍ لا دخل للمفاهيم العقليّة فيها، ومن خصائصها الأخرى أنّها لا تنتقل بذاتها إلى غير من جرّبها لكونها ذات طابعٍ شخصيٍّ، أي من المستحيل أن تحدث بعينها لغير من خاضها؛ إذ كلّ إنسان حينما يجرّب شيئًا هو في الواقع يخوض تجربته خلال ظروفٍ خاصّةٍ، ومن ثمّ لا يمكن لأيّ شخصٍ آخر وصف تفاصيلها وكيفيّة حدوثها وما حدث فيها لغيره[١].

التجربة الدينيّة هي الأخرى عبارة عن مواجهةٍ متواكبةٍ مع انفعالٍ دينيٍّ؛ حيث تكتنف المعتقدين ببعض الأديان حينما يشعرون بالارتباط بأمرٍ مقدّسٍ ومتعالٍ، وهي كمفهومٍ عامٍّ لا تختصّ بأحد الأديان بالتحديد، بل هي أمرٌ مشهودٌ على نطاقٍ واسعٍ في الأديان جميعها؛ ومن أمثلتها ما يواجهه المتديّنون حين دعائهم وعبادتهم وفي مجالس عزائهم.

التجارب الدينيّة رغم حدوثها في جميع الأديان، لكنّها بطبيعتها تختلف من دينٍ إلى آخر، بحيث تكتسي بحلّة الدّين الذي تتبلور فيه وتصطبغ بلون معتقدات أتباعه وتوجّهاتهم الثّقافيّة؛

[١]- علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني وگوهر دين (باللغة الفارسيّة)، ص ٢٥ - ٢٦.

لأنّها تمتزج بالكامل مع المفاهيم الدينيّة والمعتقدات امتزاجًا تامًّا، فتجارب المسيحيّين الدينيّة على سبيل المثال تختلف عن تجارب المسلمين؛ لذا نجد تجاربهم تدور في دوّامة عقيدة الثالوث، بينما تجارب المسلمين متأثّرة بالكامل بعقيدة التوحيد.

إضافةً إلى ذلك، فالتجارب الدينيّة ذات مصاديق كثيرةٍ؛ حيث تعمّ تجارب عامّة النّاس، كمشاهداتهم في عالم المنام وما يواجهونه حين يقظتهم، كذلك مثل المكاشفات الروحانيّة لأصحاب السير والسلوك، وغيرها؛ ومن هذا المنطلق تعتبر من أكثر الظّواهر رواجًا بين أصحاب المعتقدات الدينيّة؛ لأنّهم يُجرّبون حالاتٍ دينيّة متباينةً، وكلّ حالةٍ منها تندرج ضمن نطاق إحدى التجارب الدينيّة.

٣) كيفيّة تفسير التجربة

ذُكرت العديد من التفاسير بهدف بيان حقيقة ما يذكره النبيّ للنّاس بخصوص تجربته الدينيّة، لكن ما المقصود من التفسير (interpretation) هنا؟

تحدّث الفيلسوف الغربيّ وولتر ستيس (Walter Terence Stace) عن هذا الموضوع، ووضّح المقصود من التفسير في كتاب «التّصوّف والفلسفة» قائلاً: «**التفسير عبارة عن شيءٍ يزيد من القدرة على التفكّر بالتّجربة بغية فهمها على حقيقتها، وهذه الزيادة إمّا تكون في المفاهيم اللفظيّة وإمّا تكون في الاستنتاجات المنطقيّة أو إحدى الفرضيّات التي يُراد منها بيان حقيقة ما**»[١]. هذا الكلام ذكره بخصوص تفسير التّجارب الرّوحيّة إلّا أنّ بحثه بشكلٍ عامٍّ لا يتمحور حولها بالتحديد.

الجدير بالذكر هنا، أنّ تفسير التجارب ذو مستوياتٍ عدّة، وهذا الأمر ملحوظٌ بوضوحٍ على صعيد تفسير التجارب الحسّيّة، فعلى سبيل المثال حينما أقول «أرى اللون الأحمر» يكون التفسير ذا مرتبةٍ متدنّيةٍ ومستوىً منخفض؛ لكونه لا يشتمل على شيءٍ سوى تعيين نوع اللون، في حين أنّ تفسير إحدى النظريّات الفيزيائيّة المعقّدة مثل نظريّة موجات الضّوء هو في الواقع ذو مرتبةٍ عُليا ومستوىً رفيع.

أركان الوحي التجريبيّ

السّؤال الأساسي الذي يُطرح على أصحاب نظريّة التجربة الدينيّة هو كالتالي: يا ترى كيف يمكن تصوّر الوحي وفق مبادئ نظريّة التجربة الدينيّة؟ الإجابة عن هذا السّؤال هي المحور الأساسي في

[١]- علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني وگوهر دين (باللغة الفارسية)، ص ٢٥ - ٢٦.

هذا المبحث الذي نستهلّه بشرح هذه العبارة وتحليل: «أوحى الله إلى النبيّ».

الوحي كما ذكرنا في مباحثَ نظريّة المفاهيم يحكي عن نجاح وتحقيق إنجاز، إلا أنّه وفق نظريّة التجربة الدينيّة يحكي عن فعلٍ فحسب؛ لذا تُفسّر العبارة المذكورة أعلاه كما يأتي: «النبيّ جرّب الله»، وبعبارة أدقّ «حدثت للنبيّ مواجهة وحيٍ مع الله»، فهذه العبارات تدلّ على الفعل الذي قام به النبيّ فقط، وهذا هو السبب في وصف الوحي بأنّه تجريبيٌّ تحت عنوان «الوحي التجريبيّ».

الوحي التجريبيّ يتقوّم بثلاثة أركانٍ أساسيّةٍ، هي: الله، والنبيّ، وتجربة الوحي، فالنبيّ واجه الله في تجربة وحي، والله بدوره تجلّى خلال هذه التجربة، والوحي هنا هو تجربة الوحي ذاتها التي حدثت.

المفاهيم التي يتلقّاها النبيّ خلال الوحي ويذكرها للناس يصطلح عليها «رسالة الوحي»، وهي بذاتها ليست وحيًا، وإنّما عبارة عن تفسير يذكره لهم بخصوص تجربته، وهذا يعني أنّ المفاهيم التي يذكرها لهم عبارة عن ترجمة وتفسير لتجربة الوحي التي خاضها مع ربّه، وليست الشيء ذاته الذي تمّ تبادله بشكلٍ مباشرٍ.

تجربة الوحي توصف بكونها تجربةً شخصيّةً على ضوء معنيين، هما:

١) النبيّ وحده له الحقّ في تفسير تجربته ولا يحقّ لغيره ذلك؛ لأنّ جميع التّجارب الدينيّة ذات طابعٍ شخصيٍّ وليس تجربة الوحي فحسب.

٢) النبيّ وحده قادرٌ على خوض هذه التجربة، ولا يمكن لأحدٍ غيره خوضها؛ إذ ليس من شأن سائر النّاس أن يخوضوا تجربة الوحي، بل هي من مختصّاته على نحو الحصر.

إذًا، تجربة الوحي تتبلور على ضوء ارتباطٍ خاصٍّ يحدث بين الله سبحانه وتعالى وبعض عباده الذين يوصفون بأنّهم أنبياء ورسل، وهذا هو السبب في ندرتها؛ إذ لا يمكن لغير الأنبياء والرسل خوضها.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظريتي المفاهيم والتجربة الدينيّة كلاهما تؤكّدان على كون الوحي أمرًا شخصيًّا؛ لذا سواء أعتبرناه مجموعةً من المفاهيم أم قلنا إنّه مجرّد تجربةٍ دينيّة، فهو في كلا الحالتين يعدّ تجربةً شخصيّةً لا عامّةً، لكن وجه الاختلاف بين النّظريّتين يكمن في أنّ نظريّة المفاهيم تفسّر الوحي بكونه تلقّيًا لرسالة السّماء تزامنًا مع تجربة وحي، في حين أنّ نظريّة التجربة الدينيّة تفسّره بكونه التجربة ذاتها التي يخوضها النبيّ، ولا يعني تلقّي رسالة ممن أوحى إليه - الله أو الملَك -

وعلى هذا الأساس فهو ليس مجموعةً من المفاهيم، وهذا هو وجه الاختلاف الجذريّ بين تجربة الوحي وسائر التّجارب الدينيّة، بداعي أنّ التّجارب الشّخصيّة غير الدينيّة ليست من هذا النّوع.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظريّة المفاهيم تُعتبر أقدم النظريّات التي طُرحت على صعيد تفسير الوحي وأكثرها رواجًا في المجتمعات الدينيّة التي تؤمن بالأديان السّماويّة، حيث تضرب بجذورها في النّصوص الدينيّة الأصيلة التي تفسّر الوحي بنوعٍ من الارتباط الذي تنتقل في رحابه حقائق دينيّة من الله إلى النبيّ، بينما سائر النّصوص الدينيّة - غير الأصيلة - تؤكّد على مسألة انتقال الحقائق إليه وتنفي تأثير حالاته الروحيّة والشّهوديّة وتجاربه الشّخصيّة في هذا الصعيد، ولكن ليس على نحو الإطلاق، وحتّى حينما تشير إلى تجاربه الشّخصيّة وبعض حالاته الرّوحيّة، فهي لا تقصد أنّ انتقال الحقائق يحدث على ضوء ارتباطٍ وحيانيٍّ وتجربة وحي. مثال ذلك حالة الخوف التي اكتنفت النبيّ موسى عليه السلام عند تلقّيه الوحي من الله تعالى، فقد ذُكرت هذه الحالة في بعض النّصوص الدينيّة ولا يقصد منها تفنيد مفهوميّة الوحي، بل توعزه إلى قضايا أخرى غير المفاهيم.

نظريّة التجربة الدينيّة طُرحت في العصر الحديث مقابل نظريّة المفاهيم، لكنّ هذا لا يعني أفول النظريّة الثانية وتهميشها بالكامل واقتصار الأمر على النظريّة الأولى فحسب، بل ثمّة كثير من الباحثين والمفكّرين ما زالوا يؤيّدونها ويعتقدون بصوابها، فغاية ما في الأمر أنّ نظريّة التجربة الدينيّة طُرحت في حقبةٍ زمنيّةٍ متأخّرةٍ عنها من قبل علماء اللاهوت المسيحيّين إثر عوامل تاريخيّة معيّنةٍ، حيث تبنّاها أتباع المذهب البروتستانتيّ، وسوف نشير إلى الأسباب التي دعتهم إلى ذلك.

غالبيّة علماء اللاهوت المسيحيّين الذين تبنّوا نظريّة التجربة الدينيّة في تفسير الوحي، هم من أتباع اللاهوت الليبراليّ[١] (liberal theology)؛ إذ اعتبروه ضربًا من التجارب، والجدير بالذكر هنا أنّ هذا النّوع من اللاهوت المسيحيّ يعدّ المرحلة الأولى في تأريخ اللاهوت البروتستانتيّ، وخلاصة رأيهم أنّ الوحي مرتبطٌ بباطن الإنسان وتجربته الدينيّة، ومن ثمّ فالكتاب المقدّس ولا سيّما العهد الجديد هو في الواقع مجرّد مصدرٍ لنقل التجارب الدينيّة التي خاضها المتديّنون.

الرأي الرسميّ الذي تبنّته الكنيسة في هذا المضمار هو أنّ الوحي الإلهيّ عبارة عن حالة انتقال الحقائق السماويّة إلى الإنسان، وفي مقابل ذلك أكّد أتباع اللاهوت الليبراليّ على بطلان هذا التفسير مؤكّدين على كونه محض تجربةٍ دينيّة، وفي هذا السياق اعترض بعضهم على أرباب الكنيسة بادّعاء أنّ الله يتجلّى بذاته للنبيّ لا كلامه، ومنهم من رفض قول من قال إنّ الديانة المسيحيّة عبارة عن

[١]- للاطّلاع على معلومات أكثر حول اللاهوت الليبراليّ، راجع: وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتيّ، ص ٦٣ - ٩٣.

مجموعةٍ من التعاليم الدينيّة بحيث اعتبرها منهجًا للحياة، وقصده من ذلك نفي مفهوميّة الوحي، أي أنّه ليس مجرّد مفاهيم يتلقّاها النبيّ من الله تعالى، بل هو تجربة دينيّة له[١].

أسباب طرح نظريّة تجربة الوحي وخلفيّاتها

يا ترى ما الذي دعا علماء اللاهوت الليبراليّ إلى تفنيد نظريّة المفاهيم بخصوص الوحي وتبنّي نظريّة التجربة الدينيّة؟

نظريّة تجربة الوحي نشأت في ظروفٍ خاصّةٍ ولأسبابٍ معيّنة، وقد حاول علماء اللاهوت المسيحيّ الليبراليّ تبريرها بأدلّةٍ استندوا إليها، وفي هذا السياق سوف نسلّط الضوء أوّلاً على أهمّ ثلاثة عوامل أدّت إلى ظهورها، وهي كما يلي:

العامل الأوّل: هزيمة اللاهوت العقليّ (الطبيعيّ) (natural theology) في الأوساط المسيحيّة.

العامل الثاني: رواج فكرة التّعارض بين العلم والدين.

العامل الثالث: انتعاش حركة نقد الكتاب المقدّس.

الذين فسّروا الوحي وفق أسس نظريّة المفاهيم اعتبروا الدّين مجموعةً من التعاليم التي يجب على علماء اللاهوت الدّفاع عنها، والجدير بالذكر هنا أنّ علم اللاهوت منذ عهد القدّيس توما الأكويني (Thomas Aquinas) تبلور في مضمارين هما: اللاهوت العقليّ (الطبيعيّ)، ولاهوت الوحي (revealed theology).

اللاهوت الطبيعيّ يُفسّر الدّين وفق أسسٍ عقليّةٍ وفلسفيّةٍ، وعلى هذا الأساس يتمّ إثبات وجود الله عزّ وجلّ وسائر المعتقدات المسيحيّة مثل عقيدة الثالوث، في حين أنّ لاهوت الوحي يطرح تفسيراً آخر، ومثال ذلك أنّ القدّيس توما الأكويني كان يعتقد بإمكانيّة إثبات وجود الإله اعتمادًا على أدلّةٍ عقليّةٍ، لكن إلى جانب ذلك لا بدّ من وجود لاهوت وحي يُثبت لنا صواب عقيدة الثالوث، ومن هذا المنطلق اعتبر اللاهوت الطبيعيّ سعيًا من قبل الإنسان لإثبات وجود الإله ولاهوت الوحي سعيًا من الإله للارتباط بالإنسان[٢].

علماء الفلسفة انتقدوا مبادئ اللاهوت الطبيعيّ في صورته الجديدة، ولا سيّما الفيلسوف ديفيد

[1]- Louis Breakoff, Systematic theology, p. 121.

[٢] وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتيّ، م.س، ص ٩٤.

هيوم، الذي انتقده بشدّةٍ عبر تشكيكه بالبراهين التي تُطرح لإثبات وجود الله ومعاجز الأنبياء وكثير من المعتقدات الدينيّة الأخرى، ثمّ تبعه في ذلك فلاسفة آخرون من أمثال إيمانوئيل كانط، الأمر الذي أسفر عن تأزيم أوضاع اللاهوت المسيحيّ وإثارة جدلٍ محتدمٍ حول مصداقيّة مبادئه؛ ومن هذا المنطلق حاول بعض علماء اللاهوت المسيحيّين تفنيد قول مَن اعتبر الوحي بأنّه مجموعةٌ من المفاهيم والتعاليم، لذلك أكّدوا على كونه مجرّد تجربةٍ دينيّة يخوضها النبيّ؛ وممّا زاد الطين بلّةً رواج فكرة تعارض الدّين مع العلم في الأوساط المسيحيّة، والتي أسفرت عن الاستهانة بالتعاليم الدينيّة المسيحيّة، وإثر ذلك وقعت الدّيانة المسيحيّة في مأزقٍ خانق، فقد شهد العالم الغربيّ تحقيق الكثير من الإنجازات العلميّة، وتطوّرًا ملحوظًا في العلوم التجريبيّة، ورواجًا لنظريّات علميّةٍ في شتّى المجالات، وكلّ هذه التحوّلات الكبيرة ساهمت في تهميش الدين عن الساحة الاجتماعيّة.

لا شكّ في أنّ نظريّات سيجوندو غاليليه وإسحاق نيوتن وتشارلز داروين وما ناظرها تتعارض في الكثير من جوانبها مع واقع التعاليم المسيحيّة، لذلك تزعزعت أركان علم اللاهوت المسيحيّ وأثير جدلٌ محتدمٌ حوله، ممّا جعل أتباع النبي عيسى عليه السلام في وضع لا يحسدون عليه[1]، والعامل الآخر الذي كان له دورٌ ملحوظٌ في هذا المضمار هو شيوع ظاهرة نقد الكتاب المقدّس من حيث النصّ والمضمون.

الهدف الأساسيّ الذي رام علماء اللاهوت المسيحيّون تحقيقه من وراء نقد نصّ الكتاب المقدّس، هو تشذيبه وتنقيح مضامينه والبحث عن أصحّ النّسخ وأكثرها سنديّةً تأريخيًّا ودينيًّا، وتلت هذه المرحلة مرحلة نقد المفاهيم المسيحيّة، فواجهت الكنيسة إثر ذلك مشاكل جادّة[2]؛ لأنّ عمليّة نقد المضمون تتجاوز نطاق نقد النصّ، بحيث تطال تلك الحقائق الارتكازيّة التي يتقوّم بها الكتاب المقدّس، ومن أمثلة النقد الذي طرح بهذا الأسلوب هو اعتقاد الناقدين بأنّ الكتب - الأسفار - الخمسة الأولى في الكتاب المقدّس ليست موروثةً من النبيّ موسى عليه السلام، بل هي من إضافة مدوّنيه الذين هم أربعة على أقلّ تقدير، وهذا الرأي يتعارض بالكامل مع الرأي التقليديّ، سِفر الظهور على سبيل المثال ذكر فيه رأيان مختلفان على صعيد تفسير معنى الخلقة، والتنبّؤات بالأحداث المستقبليّة المذكورة فيه كُتبت بعد وقوعها ممّا يعني أنّها ليست تنبّؤاتٍ من الأساس؛

[1]- دون كوبيت، درياي ايمان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسيّة حسن كامشاد، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات كامشاد، ١٩٩٧م، ص ٦٧.

راجع أيضًا: إيان بربور، علم ودين (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسيّة بهاء الدين خرمشاهي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٨٣م، ص ١٧ - ٦٧.

[2]- وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتيّ، م.س، ص ٣٧.

وبهذا أُثير جدلٌ حول مصداقيّة الكتاب المقدّس، وتمّ التشكيك بجميع مواضيعه[١].

هذه الظاهرة السلبيّة التي واجهتها الكنيسة اضطرّت بعض علماء اللاهوت الليبراليّ المسيحيّ إلى تبنّي نظريّة تجربة الوحي، باعتبارها الحلّ الوحيد لكلّ ما تواجهه ديانتهم من مشاكل جادّة؛ إذ لو اعتُبر الوحي من سنخ التجارب سوف تتنزّه المسيحيّة من كلّ شوائبها، ولا يبقى مجالٌ لطروء أيّ من المعضلات الثلاثة التي أشرنا إليها في بادئ البحث، والتي هي هزيمة اللاهوت العقليّ (الطبيعيّ) في الأوساط المسيحيّة، ورواج فكرة التّعارض بين العلم والدين، وانتعاش حركة نقد الكتاب المقدّس، ومن ثمّ بالإمكان بيان طبيعة اللاهوت الطبيعيّ وفق نهجٍ عقليٍّ، وتنظيم كافّة الأخبار المرتبطة بالتجارب الدينيّة على أساس مبادئ هذا اللاهوت الرّصين. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا البيان والنّظم خارجان عن نطاق الوحي، لذا حتّى إن وردت مؤاخذاتٌ عليهما، فهذا لا يعني تعرّض الوحي لأيّ خللٍ، كما أنّ التّعارض بين العلم والدين لا ارتباط له بذات الوحي، باعتبار أنّ الوحي مصونٌ من التعارض، والتارض الحاصل هنا يكمن في عدم اتّساق بعض أخباره مع الأسس العلميّة المعتبرة، وكما هو معلومٌ فالكتاب المقدّس بحدّ ذاته لا يعتبر وحيًا، وإنّما مجرّد إخبار ونقل لحالاتٍ باطنيّةٍ وتجارب دينيّة للمتديّنين.

علماء اللاهوت المسيحيّ اتّبعوا سبلاً عدّة في مقابل هذه المشاكل التي واجهتها المسيحيّة، فعلى صعيد مسألة تعارض العلم والدين ذكروا تبريراتٍ واستدلالاتٍ متباينةً مع بعضها بالكامل،[٢] كذلك ظهرت مدارس لاهوتيّة جديدة من نوعها في مقابل رواج ظاهرة نقد الكتاب المقدّس. فضلاً عن ذلك ظهرت مدارس عقليّة ذات مشارب فكريّة متنوّعة في الأوساط المسيحيّة رغم هزيمة اللاهوت الطبيعيّ (العقليّ)، وفي رحابها طُرحت مبادئ لاهوتيّةٌ تختلف عمّا كان معهودًا قبل ذلك، وفي خضمّ هذه الأحداث أدرك غالبيّة المسيحيّين عدم نجاعة التجربة الدينيّة مؤكّدين على كونها ليست أفضل حلّ لمشاكلهم العقديّة، وذلك للأسباب الآتية:

١) القول بالتّجربة الدينيّة يحرم الناس من حقائق الوحي ويقطع ارتباطهم بالله؛ لأنّ النتيجة الحتميّة لفصل تجربة الوحي عن الأخبار المنبثقة منها والتفسير الذي يطرح لها، إلى جانب تخطئتها واعتبارها متعارضةً مع العلوم الحديثة في مرحلة الإخبار والتفسير، هي ضرورة الاعتقاد بعدم قدرة البشر على فهم المضمون الحقيقيّ للوحي؛ لكون السبيل الوحيد

[١]- وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتيّ، م.س، ص ٣٨.
[٢]- إيان بربور، علم ودين (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة بهاء الدين خرمشاهي، ص ١٧ - ٦٧.

لذلك هو التفسير الذي ذكره الأنبياء أنفسهم بخصوص تجارب الوحي التي خاضوها.

إذًا، تجارب الأنبياء عبارة عن مضمارٍ واجهوا فيه تجربة الله، لذا لو طرأ أيّ خطأٍ عليها لا يمكن للبشر حينها أن يرتبطوا بربّهم بأيّ نحوٍ كان.

٢) نظريّة التجربة الدينيّة تتعارض مع التعاليم والمعتقدات التي جاءت بها الأديان، فكلّ دين يؤكّد على أنّ النبيّ الذي بعث لنشره بين النّاس مكلّفٌ بنقل حقائقَ سماويّة لهم، لذا إن أمعنّا النّظر ودقّقنا بالنّصوص الدينيّة سوف نستشفّ منها أنّ الأخبار التي جاء بها الأنبياء هي المحور الارتكازي؛ لأنّها بدل أن تؤكّد على تجاربهم أكّدت على ما جاؤوا به من السماء.

إذًا، هذه النظريّة بدل أن تضع حلاً للمعضلة التي واجهتها المسيحيّة، ساهمت في تأزيم أوضاعها.

٣) نظريّة التجربة الدينيّة تتعارض بالكامل مع الحقائق التاريخيّة الثابتة للأديان، فالأنبياء عندما كانوا يعلنون نبوّتهم للنّاس عادةً ما كانوا يخبرونهم عن الحقائق التي تلقوها عن طريق الوحي، أي أنّهم كانوا يدعونهم إلى الإيمان برسالة السماء التي جاءتهم بالوحي واتّباع كافّة أوامرها ونواهيها، وليس هناك أيّ خبر أو نقل تأريخيّ يدلّ على أنّهم كانوا يدعون قومهم إلى خوض تجارب على غرار التجارب التي خاضوها بأنفسهم.

٤) حتّى لو افترضنا أنّ الأنبياء أكّدوا على تجاربهم الدينيّة، لكن إن أراد سائر النّاس خوض مثل هذه التجارب، فلا بدّ لهم أوّلاً من معرفة حقيقتها، وهذه المعرفة لا تتحصّل إلا إذا استمعوا إلى أنبيائهم واطّلعوا على الأخبار التي جاؤوهم بها؛ لأنّ جميع التجارب وفق هذا المعنى ذات طابعٍ شخصيٍّ، ومن ثمّ لا يمكن بيان ما حدث في رحابها وتعريف الآخرين بمضامينها إلا بواسطة من خاضها.

إذًا، معرفة حقيقة تجربة النّبوّة لا تتسنّى إلا عن طريق الاستماع إلى إخبار الأنبياء أنفسهم، وحسب الافتراض المذكور لا يمكن الاعتماد على هذا الإخبار، والنّاس أنفسهم غير قادرين على خوض تجربة النبوّة، لذا لا صواب لهذا الافتراض.

٥) من جملة النقد المذكور على نظريّة التجربة الدينيّة هو ارتكازها على إمكانيّة الفصل بين التجربة وتفسيرها، فالنبيّ في المرحلة الأولى - بغضّ النّظر عن كلّ اعتبار آخر - يخوض تجربةً بحتةً عاريةً من التفسير، والمرحلة الثانية هي التي يطرح فيها التفسير لهذه التجربة في إطار إخبار وبيان للناس.

علماء الإبستيمولوجيا المعاصرون يؤكّدون على عدم إمكانيّة الفصل بين التجربة وتفسيرها؛ نظرًا لعدم وجود تجربةٍ محضةٍ لا تفسير لها، لكون اللّغة والمعتقدات والمجرّب عبارة عن عناصر أساسيّة فيها، بحيث تصوغ بنيتها الخاصّة، فكلّ تجربة إنّما تحدث في رحاب هذه العناصر الارتكازيّة.

الوحي منهجٌ للحياة

الباحثون والمفكّرون الذين يرفضون نظريّة المفاهيم، ولا يعتقدون بكون الوحي مجموعة من التعاليم التي يتلقّاها النبيّ من الوحي، يؤكّدون بشكلٍ أساسيٍّ على أنّ الرسالة التي يتلقّاها عن طريق الوحي ذات ارتباطٍ بنمط الحياة ومختلف الشؤون السلوكيّة والأخلاقيّة[1]، فالوحي أحيانًا يحكي عن سلوكٍ معينٍ؛ ومنهم من استدلّ ببعض الآيات القرآنيّة لإثبات رأيه بهاتين الآيتين:

قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾[2]، هذه الآية تدلّ بوضوحٍ على أنّ الله سبحانه وتعالى أوحى إلى جميع الأنبياء والرسل، الذين سبقوا النبيّ محمّدﷺ أن يعبدوه، والعبادة هنا هي الرسالة الموجّهة في الوحي، وكما هو معلوم فهي ترتبط بسلوك الإنسان، حيث تؤكّد على ضرورة العمل بأوامر الله تعالى واتّباع أصول ومبادئ خاصّة في الحياة على ضوء العيش في رحاب نمط محدّدٍ من الحياة.

وقال في آية أخرى: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾.[3]

وثمّة من أتمّ هذا الكلام قائلاً: إذا كانت رسالة الوحي تتمحور حول نمط الحياة وطبيعة سلوك البشر، فالنبيّ بطبيعة الحال لديه نهجٌ خاصٌّ في حياته، ومن منطلق كونه نبيًّا فهو يدعو النّاس إلى السير على نهجه، وهذا يعني أنّ الوحي هو الذي يصبح نهجًا لحياة البشر، أي أنّ التجربة التي خاضها النبيّ يجب أن يخوضها الآخرون أيضًا.

نقد هذا الاستدلال يتمحور حول مسألتين أساسيّتين ادّعاهما من استدلّ به، وهما:

[1]- Davis Charles, Religion and the making of society, p. 99.

[٢]- سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

[٣]- سورة النحل، الآية ١٢٣.

١) رسالة الوحي مرتبطةٌ بنهج حياة البشر وسلوكاتهم.

٢) الوحي هو ذات نهج حياة البشر ومرتكز سلوكاتهم.

لا شكّ في أنّ رسالة الوحي تحكي عن نهجٍ معينٍ لحياة بني آدم وأسلوب معينٍ لسلوكهم، فقد دعا الأنبياء قومهم إلى التحلّي بالفضائل الأخلاقيّة وتبنّي سلوكاتٍ فاضلة في سيرتهم العمليّة، ومن المؤكّد أنّ كثيراً من تعاليم الوحي تتمحور حول هذا الأمر، وحتّى سائر تعاليمه التي فيها أخبار عن الماضي والمستقبل هي في الواقع تهدف إلى تعليم المخاطَب اتّباع نهجٍ معينٍ في الحياة وتبنّي سلوكات خاصّة؛ وعلى هذا الأساس يمكن تأييد ما ذُكر في رحاب الاعتقاد بكون الوحي نهجًا معيّنًا للحياة وأسلوبًا سلوكيًّا خاصًّا، ممّا يعني أنّ آراء أصحاب نظريّة تجربة المفاهيم صائبة في هذا المضمار.

من المؤكّد أنّ الوحي مرتبطٌ بسلوكات البشر الأخلاقيّة وحياتهم الدينيّة؛ إذ يعلّمهم الأسلوب السّلوكيّ الأمثل والنهج القويم في الحياة، لكنّ رسالته تختلف بالكامل عن كونه تجربةً كما ادّعى بعض الباحثين؛ إذ كيف يمكن ادّعاء أنّه نهج للحياة ومرتكز للسلوك الأخلاقيّ في عين اعتباره من سنخ التجارب؟! النبيّ بنفسه اتّبع هذا النّهج في الحياة، لذا هل هناك مسوّغ يدعونا لاعتبار الوحي تجربةً؟!

فيما يلي نوضّح الموضوع بمثال:

لنفرض أنّ السيّد (أ) قال للسيّد (ب) "كُـن صادقًا"، ونحن نعلم بأنّ السيّد (أ) صادق.

نستنتج من هذا المثال أنّ السيّد (أ) أمر السيّد (ب) بانتهاج سلوكٍ معينٍ وهو الصدق، أي أنّه خاض تجربة الصدق؛ لذا لدينا رسالة انتقلت من شخص إلى آخر على ضوء تجربة خاضها السيّد (أ)؛ وكذا هو الحال في الوحي؛ إذ فيه تجربةٌ مشابهةٌ لهذه ومفهوم شبيهٌ بالدعوة إلى الصدق كما ذُكر في المثال، ومن هذا المنطلق لو أراد السيّد (ب) أن يكون صادقًا، فيجب على السيّد (أ) أن يوضّح له معنى الصّدق وكيفيّة العمل به في رحاب مفهومٍ دالٍّ على مقصوده، أي أنّ السيّد (أ) هو الذي يأمره أوّلاً بذلك.

إذًا، لا بدّ من بيان مدلول رسالة الوحي على هيئة مفاهيم كي يعمل الناس بمضمونها؛ إذ يجب اعتباره شبيهًا بتجربة الصّدق التي أشرنا إليها في المثال أعلاه.

إذًا، رأي أصحاب التجربة الدينيّة في الواقع مغالطةٌ، وفيه مصادرةٌ على المطلوب، فلو أردنا

استنتاج أنّ الوحي عبارة عن تجربةٍ يخوضها النبيّ، فلا يمكن الاكتفاء هنا بمقدّمتي الاستدلال اللتين أشرنا إليهما، وهما بتقرير آخر:

المقدّمة الأولى: رسالة الوحي عبارة عن سلوكٍ معيّنٍ ونهجٍ خاصٍّ لحياة البشر.

المقدّمة الثانية: النبيّ تبنّى سلوكًا ونهجًا وفقًا لما تلقّاه من رسالة الوحي.

بل إضافةً إلى هاتين المقدّمتين يجب افتراض أنّ تجربة هذا النّهج في الحياة تعدّ وحيًا بحدّ ذاتها، وهذه هي النتيجة التي نحصل عليها من هذا الاستدلال.

إلى هنا تحدّثنا عن طبيعة ارتباط النبيّ بمخاطبيه، وهكذا هي طبيعة ارتباطه بالله سبحانه وتعالى، فعندما نقول "الله يوحي إلى نبيّه" نقصد من ذلك أنّه يطلب منه أن يعيش هو أو يعيش الناس وفق نمط حياةٍ معيّنٍ، لذا إن أراد النبيّ تجربة هذا النّمط في الحياة، فلا بدّ له أن يفهم قصد الله سبحانه وتعالى ويتأكّد من أنّه طلب منه ذلك.

إذًا، الوحي على أقلّ تقدير عبارة عن ارتباطٍ مفهوميٍّ بين الله والنبيّ، ولغة الوحي ذات مضامين عديدة، ففي بعض الأحيان تتمحور حول الإخبار بالغيب الماضي - ما حدث قديمًا ولا علم للناس به -، حيث يخبر الله نبيّه بأخبار الشّعوب والأمم السالفة، فقد قال في كتابه الكريم: ﴿ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهِ إِلَيۡكَۖ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ أَجۡمَعُوٓاْ أَمۡرَهُمۡ وَهُمۡ يَمۡكُرُونَ﴾[1]. هذه الآية مجرّد مثال على تنوّع مضامين لغة الوحي، فهي توضّح نمط الحياة الأمثل والسلوكات المناسبة التي ينبغي لبني آدم انتهاجها.

إذا قيل إنّ لغة الوحي هي المقصودة من رسالة الوحي، يردُ على ذلك أنّ رسالة الوحي لا تتمحور دائمًا حول بيان نمط الحياة والسلوك الأمثل، لكن إذا اعتبرنا رسالة الوحي بأنّها الوحي بذاته، بحيث تشمل مضامين القصص الدينيّة وأخبار الأمم السالفة والإخبار عن المستقبل وما إلى ذلك من مضامين أخرى، ففي هذه الحالة يكون المقصود منها توجيه المخاطبين إلى نمطٍ معيّنٍ في الحياة ودعوتهم إلى انتهاج السلوك الأمثل اعتمادًا على مبادئ الأخلاق الحميدة؛ ممّا يعني أنّ كافّة تعاليم الوحي ومختلف الوظائف التي يمكن تصوّرها له، هدفها تشجيع الناس على ذلك.

[1]- سورة يوسف، الآية ١٠٢.

رودولف أوتو وتجربة النبوّة

الفيلسوف الألمانيّ رودولف أوتو (Rudolf Otto) هو أحد علماء اللاهوت الذين كان لهم دورٌ مشهودٌ على صعيد طرح نظريّة التجربة الدينيّة في علم اللاهوت المسيحيّ الحديث، بل كان دوره هو الأهمّ من سائر علماء اللاهوت الغربيّين ومن المبتكرين لهذه النظريّة، لكنّه مع ذلك لم يدوّن بحوثًا ودراساتٍ مسهبةً حول تجارب الأنبياء الدينيّة، بل الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار ضمن مختلف مباحثه تحكي عن رؤيته هذه، ناهيك عن أنّه نشأ وترعرع فكريًّا في أوساطٍ علميّةٍ ودينيّة تولي الأهميّة في مباحثها لهذا الموضوع.

هذا الفيلسوف الغربيّ أكّد على وجود عنصرين أساسيّين في الأديان لا بدّ من التمييز بينهما، هما:

- عنصرٌ عقليٌّ
- عنصرٌ غير عقليٍّ

وفي هذا السّياق قال: علماء اللاهوت على مرّ التأريخ سلّطوا الضوء على العنصر العقليّ، بحيث تمحورت مباحثهم اللاهوتيّة قاطبة حوله، الأمر الذي أسفر عن تهميش العنصر غير العقليّ وصهره في باطن المباحث العقليّة، إلا أنّ هذا العنصر - غير العقليّ - هو الأساس في الدين[1]، وبناءً على هذا الكلام حاول في كتابه "فكرة المقدّس" تسليط الضّوء على هذا العنصر وبيان معالمه على نحو التفصيل.

وأضاف في هذا السّياق أنّ علماء اللاهوت اعتبروا العنصر العقليّ بأنّه ذات الفكر، واعتبروا العنصر غير العقليّ بأنّه الشعور الباطنيّ، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ كلّ أمرٍ دينيٍّ مرتبط بالفكر يعدّ عقلانيًّا، وكلّ أمرٍ دينيٍّ مرتبط بالشّعور يعدّ غير عقلانيٍّ.

بعض الباحثين الذين تطرّقوا إلى بيان الوجهة الفكريّة لهذا الفيلسوف أكّدوا على أنّه حينما يتحدّث عن العنصرين العقليّ وغير العقليّ، فهو غالبًا ما يقصد من ذلك التداعيات الفكريّة أو الشعوريّة في الدين، فالعناصر العقليّة ذات ارتباطٍ بالفكر الدينيّ والعناصر غير العقليّة ذات ارتباطٍ بالشّعور الدينيّ.

المقصود من العنصر العقليّ كلّ شيءٍ يتبلور في رحاب الفكر ويندرج ضمن المفاهيم الذّهنيّة،

[1]- Rudolf Otto, The idea of the Holy, translated by John W. Harvey, pp. 1 - 3.

وأمّا العنصر غير العقليّ، فهو لا يندرج ضمن المفاهيم، ومن ثمّ لا يتبلور فكريًّا على الإطلاق[١]. طبقًا للتحليل الذي ذكرناه بخصوص نظريّة التجربة الدينيّة وأسباب ظهورها في الأوساط الفكريّة المسيحيّة، يتّضح لنا السبب الذي دعا رودولف أوتو إلى الاعتقاد بالعنصر غير العقليّ على صعيد الدين، فهو يعتبر الدين ذا ارتباطٍ بما وصفه بـ "الأمر القدسيّ" الذي هو "الله" في الأديان المستندة إلى تعاليم الوحي، وهذا الأمر القدسيّ برأيه عبارة عن شيءٍ غير عقليٍّ من جهةٍ لكونه يتبلور في رحاب الفكر، بحيث يمكن الإخبار عنه بواسطة مفاهيم ومعانٍ ذهنيّة خاصّة، كما لو قلنا "الله حكيم"، و"أفعاله ذات هدف"، و"هو قادر"؛ ومن جهةٍ أخرى، فهو غير عقليٍّ لكونه يتبلور في رحاب الشّعور ولا ارتباط له بالفكر والمفاهيم الذهنيّة[٢].

وفي هذا السياق، استخدم مصطلح "نومين" (numen) للإشارة إلى ما اصطُلح عليه "الأمر القدسيّ" - الله - والذي اعتبره غير عقليٍّ، ويمكن أن يُعرف من خلال التجربة. الجدير بالذكر هنا أنّ النومين في اللغة اللاتينيّة يعني الكائن الغيبيّ، ويدلّ على جلال وعظمة الله سبحانه وتعالى، لذلك اصطُلح على التجربة التي يتبلور في رحابها النومين عنوان التجربة النومينيّة "تجربة الأمر القدسيّ" (numinous experience).

هذه التجربة برأيه هي جوهر الدين ومغزاه الحقيقيّ، بحيث لا يمكن أن تتحوّل إلى نوعٍ آخر من التجارب على الإطلاق، والمتديّن في رحابها يدرك النومين باعتباره أمرًا قدسيًّا مختلفًا تمامًا عن سائر الأشياء التي ينالها بواسطة قواه الإدراكيّة، ولهذا النومين ميزتان متناقضتان مع بعضهما؛ لأنّه من جهة جذّابٌ يستقطب الأنفس نحوه، ومن جهة أخرى ينفّرها عنه، لذا فأوّل تجربة يخوضها الإنسان معه حينما يتجلّى له تتمخّض عن شعوره برعب غامض أو "سرّ مخيف" (mysterium tremendum) يكتنف نفسه. أوتو ذكر أوجهًا عدّة لهذه الحالة التي وصفها بالرعب الغامض أو "السرّ المخيف"[٣].

نستنتج من جملة ما ذكره هذا الفيلسوف الغربيّ بخصوص تجربة الأمر القدسيّ «الله»، ومن الأمثلة التي استند إليها لإثبات رأيه، أنّ هذه التجربة هي التي خاضها الأنبياء، فالنبيّ موسى عليه السلام مثلاً عندما تكلّم أوّل مرّة مع يهوه «الله» اكتنفته حالتان هما الانجذاب له والرهبة منه[٤].

[1]- Philip C. Almond, Rudolf Otto: An introduction to his philosophical theology, p. 55.
[2]- Ibid, pp. 56 - 57.
[3]- Rudolf Otto, The idea of the Holy, pp. 12 - 23.
[4]- Ibid, pp. 72 - 81.

الملفت للنّظر هنا أنّ أوتو فاق أقرانه على صعيد بيان واقع عناصر التجربة الدينيّة التي وصفها بتجربة الأمر القدسيّ، حيث سلّط الضوء على التجارب المذكورة في الكتاب المقدّس والمنقولة من العهدين القديم والجديد وأعارها أهمّيّةً بالغةً، وهو في هذا المضمار قرّر أدقّ التوضيحات بخصوص تجارب الأنبياء ضمن دراساتٍ وبحوثٍ معاصرة. وعلى الرّغم من دقّة الدّراسات والبحوث التي دوّنها هو وغيره من باحثين وفلاسفة غربيّين على هذا الصعيد، لكنّهم لم ينجحوا في إثبات مدّعاهم، باعتبار أنّ الوحي ذات التجربة النومينيّة «تجربة الأمر المقدّس»، بل هناك أشياء أخرى تتزامن معه؛ وهنا يتّضح لنا ضعف جميع النظريّات التي اعتبرت الوحي تجربةً دينيّة، حيث يثبت بطلانها على ضوء تحليل الأخبار التي دلّت على نزول الوحي كلاميًّا على الأنبياء.

النظريّة الثالثة: نظريّة الأفعال الكلاميّة

نظريّة الأفعال الكلاميّة هي النظريّة الثالثة التي طُرحت لتفسير معنى الوحي، حيث عرّفته بأنّه مجموعة من الأفعال الكلاميّة الصادرة من الله سبحانه وتعالى، وأتباعها هم من أشهر علماء فلسفة اللغة من أمثال الفيلسوف البريطانيّ جون أوستين (J. L. Austin) الذي له عصا السّبق في هذا المضمار، وعلى هذا الأساس سوف نسلّط الضوء على موضوع البحث عبر بيان المقصود من الارتباط اللغويّ أو الكلاميّ في رحاب آراء هذا الفيلسوف.

أهمّ ميزة للغة هي أنّها وسيلةُ ارتباطٍ بين البشر، لكن ما المقصود من الارتباط الكلاميّ (اللغويّ)؟ فيا ترى ما الذي يحدث في واقع الحال عندما نرتبط مع أقراننا البشر كلاميًّا؟

عرّف القدماء الارتباط الكلاميّ بأنّه تلاحمٌ يحدث بين البشر عن طريق الجمل اللّغويّة، أي أنّنا نرتبط مع أقراننا لسانيًّا من خلال تبادل جملٍ ذات مداليلَ تامّةٍ، إلّا أنّ جون أوستين رفض هذا التعريف وطرح بدلاً عنه نظريّة جديدةً عُرفت بنظريّة الأفعال الكلاميّة، حيث اعتبر الفعل الكلاميّ حلقة ارتباط بين البشر، ويقصد من ذلك أنّ الارتباط الكلاميّ أو اللسانيّ يتحقّق حينما يبادر المتكلّم إلى فعلٍ كلاميٍّ.

هذه النظريّة استقطبت أنظار كثير من فلاسفة القرن العشرين، وأثارت جدلاً واسعًا حول طبيعة اللغة وواقع الكلام المتبادل بين البشر لدرجة أنّ بعض الباحثين اعتبروها ثورةً في مجال فلسفة اللغة.

الجدير بالذكر هنا أنّ أوستين أكّد في نظريّته هذه على أنّ كلّ متكلّمٍ عندما يُبادر إلى إيجاد

ارتباطٍ كلاميٍّ مع غيره، فهو يقوم بأفعال خاصّةٍ في هذا المضمار تتمثّل في ثلاثة أفعال كلاميّةٍ مختلفةٍ عن بعضها، وهي كالآتي:

الفعل الأوّل: إنشاء جملةٍ لغويّةٍ تُفيد معنًى تامًّا من قبل المتكلّم، وهو ما يُسمّى بـ «فعل الكلام» أو فعل قوليّ أو فعل لفظيّ (locutionary act)، ومثال ذلك لو قال المتكلّم لمخاطَبه "أغلق الباب"، فهو في هذه الحالة أنشأ جملةً ذات معنًى تامٍّ، وهذا الإنشاء اللفظيّ في الحقيقة فعلٌ كلاميٌّ.

الفعل الثاني: نقل مضمون خاصّ ومقصود من الكلام للمخاطَب في الجملة التي يصوغها المتكلّم، كما لو أمره أو طلب منه أو نهره أو نهاه عن فعل شيء، وهو ما يُسمّى بـ "فعل ضمن الكلام" أو فعل إنجازيّ (illocutionary act)، وهذا الفعل الكلاميّ يختلف من جملةٍ إلى أخرى، فعلى سبيل المثال عندما يقول المتكلّم "أغلق الباب"، فهذه الجملة تستبطن أمرًا، وعندما يقول "لا تغلق الباب"، فهذه الجملة تستبطن نهيًا، وعندما يقول "هل قرأت درسك؟"، فهذه الجملة تستبطن استفهامًا.

الفعل الثالث: حدوث أثرٍ يترتّب على كلام المتكلّم، كما لو أرغم المخاطب على فعل شيءٍ بالتحديد، لذا عندما يقول له "أغلق الباب"، فهو يجبره على أن يقوم بإغلاق الباب بشكلٍ عمليٍّ، ولو سأله "هل قرأت درسك؟"، فهو قد يقصد تخويفه من ترك درسه، ومن ثمّ إجباره على القراءة، وهذا النّوع من الفعل الكلاميّ اصطلح عليه أوستين عنوان فعل تأثيريّ أو فعل التأثير (perlocutionary act) أي أنّه يعكس أثر الفعل الكلاميّ.

هذه الأفعال الكلاميّة الثلاثة تنشأ عبر صياغة جملةٍ في لغةٍ خاصّةٍ.

ما ذكرناه هو في الحقيقة تقريرٌ بسيطٌ لنظريّة الأفعال الكلاميّة كمقدّمةٍ للولوج في مباحث الوحي وبيان طبيعته في رحاب هذه النظريّة، وقبل ذلك ينبغي لنا بيانها من وجهة نظر جون أوستين، والجدير بالذكر هنا أنّ هذه النظريّة شهدت تغييراتٍ وتعديلاتٍ بعد طرحها، حيث أدخل عليها الفيلسوف جون سيرل (John Searl) تعديلاتٍ لا نرى ضرورةً هنا لبيان تفاصيلها لعدم ارتباطها بموضوع بحثنا.

معرفة الإنسان بلغةٍ خاصّةٍ تعني قدرته على تسخيرها للقيام بأفعال عديدة ومتنوّعة، لذا حينما يقول «أنا أتقن اللغة العربيّة»، فهذا يعني أنّه يستطيع أن يؤدّي كثيرًا من الأفعال الكلاميّة بواسطتها، وهذا هو مراد جون أوستين من نظريّة الأفعال الكلاميّة، وعلى أساس ذلك صُنّف

الفعل الكلاميّ ضمن ثلاثة أنواعٍ أشرنا إليها وسنوضّحها بتفصيل أكثر فيما يلي:

الفعل الأوّل: فعل الكلام (فعل قوليّ أو فعل لفظيّ) locutionary act

عندما ينطق الإنسان بألفاظ ضمن جملٍ ذات معانٍ مقصودة فهو في الحقيقة يؤدّي فعلاً كلاميًّا، حيث يصدر أصواتًا خاصّةً ضمن ألفاظٍ خاصّةٍ للدلالةً على معانٍ ومداليل محدّدة مكنونة في قواعد وأصول اللغة التي يتحدّث بها، ممّا يعني أنّه يقوم بثلاثة وظائف خطابيّة خلال فعله الكلاميّ وهي:

الوظيفة الأولى: الأصوات التي تصدر من فمه، وقد أطلق جون أوستين على هذه الوظيفة الخطابيّة عنوان: الفعل الصوتيّ (phonetic act).

الوظيفة الثانية: الأصوات التي تصدر من فمه ضمن ألفاظٍ معيّنة للدلالة على معانٍ خاصّة تنطبق مع أسس اللغة التي ينطق بها، وأطلق جون أوستين على هذه الوظيفة الخطابيّة عنوانً: الفعل التركيبيّ (Phatic act).

الوظيفة الثالثة: الأصوات التي تتبلور ضمن ألفاظٍ تدلّ على معانٍ خاصّة، تجتمع مع بعضها للدلالة على معنًى محدّدٍ، وقد أطلق جون أوستين على هذه الوظيفة الخطابيّة عنوان: الفعل الدلاليّ (rhetic act)[1].

الفعل الثاني: فعل ضمن الكلام (فعل إنجازيّ) illocutionary act

الفعل الآخر الذي يقوم به المتكلّم هو فعل ضمن الكلام (فعل إنجازيّ)، إلاّ أنّ جون أوستين لم يعرّفه بوضوح كما صرّح بنفسه: «**لا يمكن تعريف الأفعال الإنجازيّة بوضوح**»، لكن نستوحي من مجمل بيانه وجود بعض المعايير الأساسيّة لتشخيصه والتي يمكن تلخيصها بالآتي:

أ - الفعل الإنجازيّ هو أنّ المتكلّم يفعل شيئًا ضمن كلامه، وهو في مقابل الفعل الكلاميّ، ومثاله أن يحذّر المخاطب من شيءٍ أو يعده بشيءٍ ضمن كلامه، والإنسان بطبيعة الحال بإمكانه القيام بهكذا أفعال دون الحاجة إلى فعلٍ كلاميٍّ، حيث يستطيع الإشارة إلى هذه الأفعال ضمن أفعال أخرى كما لو لوّح بعصا يحملها بيده تحذيرًا للطرف المقابل من شيءٍ ما.

الجدير بالذكر هنا أنّ الضرورة لا تحتّم كون كلّ فعل يقوم به الإنسان ضمن كلامه يجب أن يندرج ضمن الأفعال الكلاميّة، كما لو مزح في كلامه أو انتقد الآخرين بكلامٍ لاذعٍ، فهذا النّوع من الأفعال الكلاميّة ليس من سنخ الفعل ضمن الكلام.

[1]- John Austin, How to do things with words, pp. 92 - 98.

إذًا، الفعل ضمن الكلام هو ما ينجز بشكلٍ ضمنيٍّ في قول القائل، لكن ليس كلّ فعل ضمن الكلام يعدّ من جملة الأفعال الضمنيّة في الكلام حسب التقسيم المذكور[١].

ب - معرفة قصد المتكلّم لا تكفينا في إدراك كون الفعل الإنجازيّ قد تمّت تأديته ضمن الكلام، بل إضافةً إلى ذلك لا بدّ من معرفة المضمون الذي أراد أن يُشير إليه، فعلى سبيل المثال يجب أن نعرف أنّه قصد تحذير المخاطب أو أنّه أراد ذكر خبر له فقط، أي ينبغي أن نكون على علمٍ بالمضمون الذي ذكر كلامه لأجله وقصده على نحو الحصر[٢].

ج - الشّرط الأساسيّ للنجاح في القيام بفعلٍ كلاميٍّ هو أن يوفّر المتكلّم للمخاطب الأرضيّة المناسبة كي يفهم معنى كلامه ومضمونه المقصود، فعلى سبيل المثال لا يمكنه أن يقول «حذّرت مخاطبي من شيء إذا لم يصغِ إلى كلامي ويدرك منه ذلك المعنى الذي أضمره في نفسي»، بناءً على ذلك فإنّ تأدية فعلٍ ضمن الكلام يستوجب حدوث تأثير في المخاطب بشكلٍ مباشرٍ، ممّا يعني أنّ الفعل ضمن الكلام يستتبع فهمًا يحدث لدى المخاطب[٣].

الفعل الثالث: فعل تأثيريّ أو فعل التأثير (perlocutionary act)

الفعل التأثيريّ يحدث في رحاب الكلام وهو نتيجةً له؛ حيث إنّ المتكلّم عندما ينطق جملةً فهو بنحوٍ أو بآخر يؤثّر - بشتّى الأشكال- على أفكار ومشاعر وأفعال المخاطب أو المستمع أو الآخرين[٤]، ومثال ذلك الإقناع والتخويف وإثارة الدّهشة والتعجّب بعد إتمام الكلام، فهذه من جملة الأفعال التأثيريّة التي تترتّب على الكلام، وكلّ واحدٍ منها إلى جانب الملاحظات التي ذكرها جون أوستين تمّ بيانها بشكلٍ مسهبٍ ضمن مباحث علم فلسفة اللغة.

الوحي في رحاب نظريّة الأفعال الكلاميّة

أتباع نظريّة الأفعال الكلاميّة لديهم ادّعاءان على أقلّ تقدير في مجال تفسير الوحي:

الادّعاء الأوّل: الوحي ذو طابعٍ كلاميٍّ - لغويّ - ممّا يعني أنّه ليس مستقلاً عن الكلام، وعلى هذا الأساس حينما نقول «أوحى الله إلى نبيّه» نقصد من ذلك حدوث ارتباطٍ كلاميٍّ فيما بينهما.

الادّعاء الثاني: الله سبحانه وتعالى ضمن هذا الارتباط الكلاميّ قام بفعلٍ كلاميٍّ؛ حيث ذكر

[1]- Ibid, pp. 104 - 105 & 120.
[2]- Ibid, pp. 98 - 100.
[3]- Ibid, pp. 116 - 117.
[4]- Ibid, p. 102.

لنبيّه جملاً ذات معانٍ محدّدة في رحاب لغة معيّنة، وهذه الجمل لها مضامين خاصّة، وبواسطتها تُلقى إلى النبيّ أوامر ويكلّف بواجباتٍ، وكلّ ذلك ذو تأثيرٍ عليه طبعًا.

إذًا، عندما نقول «أوحى الله إلى نبيّه» - حسب هذين الادّعائين - نقصد أنّ الله سبحانه وتعالى قام بفعلٍ كلاميٍّ، والوحي على هذا الأساس عبارة عن فعلٍ، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظريّة التجربة الدينيّة هي الأخرى تُعتبر الوحي فعلاً، لكن الاختلاف بين النّظريّتين يكمن في أنّ أتباع النظريّة الثانية يعتبرون الوحي دالاً على فعل النبيّ فقط.

نحن أيضًا نقصد أنّ الله قام بفعلٍ كلاميٍّ عندما نذكر عبارة «الوحي الكلاميّ»، ممّا يعني أنّ الوحي في حقيقته ذو طابعٍ كلاميٍّ.

الجدير بالذّكر هنا أنّ أتباع نظريّتي الوحي المفهوميّ وتجربة الوحي يؤكّدون على أنّ الله حتّى لو قام بفعل كلاميٍّ، فهذا لا يعني أنّ فعله الكلاميّ وحيٌ؛ لكون نظريّة المفاهيم تدّعي أنّ الله يُلقي على نبيّه معلوماتٍ ذات طابعٍ غير لفظيٍّ، والنبيّ بدوره يصوغها في إطارٍ لفظيٍّ ضمن لغة قومه؛ كي يدركوا مغزاها. وأمّا أتباع نظريّة التجربة، فهم يدّعون أنّ غاية ما يفعله النبيّ هو مواجهة الله، وهذه المواجهة ليست ذات طابعٍ لُغويٍّ، أي أنّها عبارةٌ عن ارتباطٍ غير كلاميٍّ.

بعض الباحثين والمفكّرين لم يدركوا مغزى الموضوع بدقّة، لذلك يدّعون حدوث مواجهة - لقاء - بين الله والنبيّ الذي يتلقّى خلالها كلامًا، وإثر ذلك تحدث له تجربةٌ دينيّة، وهذه التجربة حسب ما ذكر تعني تكليمه من قبل الله تعالى. ثمرة هذا الكلام هي تأكيد أتباع نظريّة التجربة الدينيّة على قيام الله بأفعالٍ كلاميّةٍ هي الوحي بذاته.

هذه النتيجة سببها عدم التمييز بدقّةٍ بين الرأيين، فالوحي في رحاب نظريّة التجربة الدينيّة عبارة عن مواجهةٍ تحدث بين الله والنبيّ، وفي رحاب نظريّة الأفعال الكلاميّة عبارة عن فعلٍ كلاميٍّ يصدر من الله عزّ وجلّ؛ إلّا أنّ اعتباره تجربةً كلاميّةً يخوضها النبيّ مع الله يعني الاعتقاد بكونه مركّبًا من شيئين هما التجربة وكلام الله.

إذًا، أتباع نظريّة التجربة الدينيّة اعتبروا الوحي تجربةً مرتبطةً بكلام الله، لكن هل يمكن اعتبار هذا الادّعاء بأنّه رأيٌ آخر؟ وهل يمكن على أساسه القول بأنّ الله يقوم بأفعالٍ كلاميّةٍ؟

للإجابة نقول: هذا الكلام في الواقع يعكس الرأي القائل بالتجربة الدينيّة التي تعتبر مواجهة النبيّ مع الله وحيًا، سواء أكانت قد حدثت بأسلوبٍ كلاميٍّ على ضوء ارتباطٍ لغويٍّ، أم حدثت بأيّ

نحوٍ آخر؛ لأنّ مغزى موضوع الوحي هو المواجهة بحدّ ذاتها بغضّ النّظر عن أيّ اعتبارٍ آخر، وعن كيفيّة انتقال التعاليم والحقائق؛ لذا لا فرق في ذلك بين صدور فعلٍ كلاميٍّ من جانب الله تعالى أو عدم صدوره، فهذا الأمر لا يؤثّر على واقع الوحي لكون الأفعال الكلاميّة ليست من مكوّناته الذاتيّة.

هؤلاء يؤكّدون على أنّ الارتباط الحاصل بين الله والنبيّ لا يقتضي بالضرورة حدوث فعلٍ كلاميٍّ، أي أنّ الوحي ليس ذا مغزىً لغويٍّ، بل هو من سنخ المواجهة والتّقابل باعتباره تجربةً؛ لكن هذا الرأي يتعارض مع ما ذهب إليه أتباع نظريّة الفعل الكلاميّ الذين اعتبروا الوحي ذا طابعٍ لغويٍّ[١].

أتباع نظريّة الأفعال الكلاميّة يؤكّدون على تلازم المواجهة بين الله والنبيّ مع أفعالٍ كلاميّةٍ، وفي هذا السياق يعتبرون الأفعال الكلاميّة خارجةً عن ذات الوحي، وهذا الاستثناء ينطبق مع ما ذهب إليه أتباع نظريّة الوحي المفهوميّ حينما قالوا إنّ تجربة النبيّ تتواكب مع نزول الوحي، لكنّها ليست من ذاته، ومن هذا المنطلق فإنّ كلا النّظريّتين لا تنفيان حدوث تجربة وحيٍ للنبيّ.

إذًا، حتّى لو أقررنا بصواب نظريّتي الأفعال الكلاميّة والوحي المفهوميّ، فالمشكلة تبقى على حالها من حيث ضرورة القول بحدوث تجربة وحيٍ للنبيّ، لكن غاية ما في الأمر أنّها غيرُ داخلةٍ في ذات الوحي، بل ملازمة له؛ في حين أنّ نظريّة التجربة الدينيّة تؤكّد على كون الوحي هو تجربة الوحي ذاتها التي يخوضها النبيّ، ومن ثمّ فالمفاهيم التي يتلقّاها من الله والأفعال الكلاميّة التي يواجهها عبارة عن قضايا تتزامن مع الوحي - تجربة الوحي -؛ لذا فهي خارجةٌ عن ذاته.

أركان الوحي الكلاميّ

ذكرنا آنفًا أركان الوحي في نظريّتي المفاهيم والتجربة الدينيّة، وفيما يلي نتطرّق إلى بيان أركانه في نظريّة الأفعال الكلاميّة:

الله عزّ وجلّ يؤدّي أفعالاً كلاميّةً حينما يُوحي إلى نبيّه؛ لذا فالمتكلّم هو أحد أركان الوحي وفق هذه النظريّة؛ لكونه صاحب الفعل الكلاميّ، أي أنّ الله هو الركن الأوّل هنا، حيث ينشئ ارتباطًا كلاميًّا مع النبيّ الذي هو في الحقيقة الركن الثاني في هذا المضمار.

[١]- يمكننا توضيح هذا الموضوع على ضوء القول الفلسفيّ «التقيّد داخل في الموضوع والقيد خارج عنه»، لذا حينما نعتبر تجربة الوحي بمعنى تكلّم الله، فالتقيّد هنا داخل في «الكلام والأفعال الكلاميّة» لكن نفس «الأفعال الكلاميّة» لله والتي هي في الواقع قيد، تعدّ خارجةً من موضوع الوحي.

اللّغة المعتمدة في الحوار تعدّ من مكوّنات الوحي وفق هذه النظريّة، وعلى هذا الأساس يلقي الله تعالى لنبيّه جملاً ذات معانٍ ومداليل لغويّة خاصّة، ممّا يعني أنّها الركن الثالث في الارتباط اللغويّ الحاصل في رحاب الوحي الكلاميّ، وهي الفعل الكلاميّ ذاته.

الجمل المذكورة ذات مضمونٍ معيّنٍ، وهو ما يصطلح عليه برسالة الوحي، وهذه الرسالة كما أشرنا في البحوث السابقة عبارة عن فعلٍ إنجازيٍّ - فعل ضمن الكلام - وبالتالي فهي الركن الرابع على هذا الصعيد؛ لكن الفعل التأثيريّ - فعل التأثير - الذي هو نتيجةٌ للفعل الكلاميّ لا يعتبر من أركان الوحي، والسبب في ذلك وضّحه جون أوستين كما يلي: «**الفعل التأثيريّ يحدث في رحاب الكلام، وهو في الحقيقة يترتّب عليه كنتيجةٍ له**».

لا شكّ في أنّ الفعل الذي يتضمّنه الكلام له تأثيرٌ على أفكار المخاطب أو المستمع وسلوكه ومعتقداته، وهذا التأثير يحدث بطبيعة الحال بعد أن يستمع للكلام أو حينما يستمع له، لذا يصطلح عليه فعل تأثيريّ، كما لو أمره كلاميًّا بفعل شيءٍ، أو ذكر له جملةً تستبطن مفهوم الطلب لأجل أن يجبره على هذا الفعل؛ فالمتكلّم على ضوء الفعل ضمن الكلام - الفعل الإنجازيّ - باستطاعته التأثير على المخاطب أو المستمع من جهاتٍ عديدةٍ.

الفعل التأثيريّ يختلف جذريًّا عن الفعل الكلاميّ، وعن الفعل ضمن الكلام، لأنّ هذين الأمرين من سنخ الجملة ومرتبطان بها ذاتيًّا، فالفعل الكلاميّ يتبلور في رحاب جملةٍ ذات مدلولٍ معيّنٍ، والفعل ضمن الكلام هو الآخر يتبلور في باطن الجملة، بينما الفعل التأثيريّ ليس من سنخ الجملة ولا يرتبط بها ذاتيًّا، بل يترتّب عليها - نتيجة لها - والنتيجة بطبيعة الحال لاحقةٌ للموضوع، وليست من أجزائه، فهي بعكس التأثير الذي انطبع في المخاطب أو المستمع بعد إلقاء الكلام عليه. خلاصة الكلام هي أنّ الفعل التأثيريّ ليس ذا ماهيّةٍ لغويّةٍ، خلافًا للفعل الكلاميّ والفعل ضمن الكلام، فهما ذوا ماهيّةٍ لغويّةٍ.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ الفعل الكلاميّ والفعل ضمن الكلام كامنان في ذات الوحي الكلاميّ، بينما الفعل التأثيريّ يترتّب عليه وليس من ذاتيّاته، وهذا يعني أنّ الله سبحانه وتعالى يخبر نبيّه بجملٍ ذات مداليل معيّنةٍ في رحاب لغةٍ خاصّةٍ، وهنا لا بدّ من وجود مضمونٍ محدّدٍ بطبيعة الحال؛ لذا فالوحي الكلاميّ في الحقيقة عبارة عن مجموعةٍ من هذه الأفعال.

الله سبحانه وتعالى على ضوء الفعل ضمن الكلام، قد يأمر النبيّ بفعل شيءٍ، وفعل النبيّ هنا تأثيريٌّ يتحقّق طبعًا بعد إلقاء الكلام لكونه مترتّبًا عليه - أي أنّه فعلٌ مترتّبٌ على الوحي ونتيجةٌ له

- وهنا يقال إنّ الوحي أمرَ النبيّ بفعل شيءٍ؛ لذا يوصف فعله بأنّه ضمن كلام الوحي وأثرٌ له؛ ممّا يعني أنّ الفعل التأثيريّ يعدّ مستبطَنًا في ذات الوحي من جهة واحدة بصفته مترتّبًا عليه فحسب، وليس ذاتيًّا له، وهو ما نستشفّه من قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**﴾[1]. حسب نظريّة الأفعال الكلاميّة، فإنّ الله سبحانه وتعالى أوحى كلامه إلى النبيّ محمّدﷺ باللغة العربيّة، أي أنّ النصّ القرآنيّ العربيّ عبارة عن وحيٍ منزلٍ، لذا لو تمّت ترجمته إلى لغة أخرى كالفارسيّة أو الإنجليزيّة، فهذه الترجمة بحدّ ذاتها لا تعدّ وحيًا. معنى الآية المذكورة هو أنّ الله سبحانه وتعالى أمر النبيّ محمّدًاﷺ بشيءٍ وفق مضمون كلمة «قُلْ»، وهو بدوره نقل نصّ كلام الله إلى قومه، بحيث لم يجرّده حتّى من هذه الكلمة التي تمّ فيها توجيه الأمر الرّبّاني له، وما قام به من إبلاغٍ هو في الواقع فعلٌ تأثيريٌّ لكونه مترتّبًا على الوحي، أي أنّه ليس ذات الوحي لكونه هو من تلقّى ذات الوحي.

اختلاف نظريّة الأفعال الكلاميّة عن نظريّتي المفاهيم والتجربة الدينيّة

أوجه الاختلاف بين نظريّة الأفعال الكلاميّة ونظريّتي المفاهيم والتجربة الدينيّة اتّضحت لنا من جملة ما ذكر، وأهمّ هذه الاختلافات تتلخّص في مسألتين أساسيّتين هما:

أوّلًا: لُغَويّة الوحي

الوحي على أساس نظريّتي المفاهيم والتجربة الدينيّة ليس ذا طابعٍ لغويٍّ، بل يعدّ أمرًا مستقلاً عن الكلام والألفاظ اللغويّة، لكنّه ليس كذلك حسب مضمون نظريّة الأفعال الكلاميّة، ومن ثمّ فهو ذو طابعٍ لُغويٍّ.

الجدير بالذكر هنا أنّ نظريّتي المفاهيم والتجربة الدينيّة بينهما اختلافٌ من جهة اعتبار الوحي ليس ذا طابعٍ لغويٍّ، فالأولى تعتبره من سنخ المعارف لكون النبيّ في رحابه يتلقّى معلوماتٍ من جانب الله سبحانه وتعالى، في حين أنّ الثانية تعتبره من سنخ الحالات الباطنيّة للنبيّ وذا ارتباطٍ بمشاعره الشّخصيّة، أي أنّه عبارة عن انفعالٍ باطنيٍّ يحدث له.

ثانيًا: أركان الوحي

الاختلاف الآخر بين نظريّة الأفعال الكلاميّة ونظريّتي المفاهيم والتجربة الدينيّة على صعيد

[١]- سورة الكهف، الآية ١١٠.

الوحي يتمثّل في أركانه، فنظريّة الوحي المفهوميّ تعتبره متقوّمًا على ثلاثة أركانٍ أساسيّةٍ، وهي:

الركن الأوّل: الله سبحانه وتعالى

الركن الثاني: النبيّ

الركن الثالث: الرسالة التي يتضمّنها

ونظريّة التجربة الدينيّة تعتبره متقوّمًا على الأركان الثلاثة التالية:

الركن الأوّل: الله سبحانه وتعالى

الركن الثاني: النبيّ

الركن الثالث: تجربة الوحي

ومن ثمّ فالأخبار التي يأتي بها النبيّ بخصوص تجربته هذه تعدّ تفسيراً لها.

وأمّا نظريّة الوحي الكلاميّ، فهي تعتبره متقوّمًا بأربعة أركانٍ، وهي:

الركن الأوّل: الله سبحانه وتعالى

الركن الثاني: النبيّ

الركن الثالث: الفعل الكلاميّ

الركن الرابع: الفعل ضمن الكلام (الفعل الإنجازيّ)

هذه النظريّات الثلاثة كما هو ملحوظٌ، تعتبر الله تبارك شأنه والنبيّ ركنين أساسيّين في الوحي، لكنّها تختلف عن بعضها في الركن الثالث، ونظريّة الفعل الكلاميّ تتفرّد بركنٍ رابعٍ هو الفعل ضمن الكلام.

نظريّة الأفعال الكلاميّة برؤية وولترستورف

الفيلسوف الأميركيّ نيكولاي وولترستورف (Nicholas wolterstorff) هو أحد مؤسّسي حركة إصلاح اللاهوت المسيحيّ، وقد تبنّى نظريّة الأفعال الكلاميّة؛ لتفسير الوحي في المسيحيّة بخصوص كلام الله المذكور في الكتاب المقدّس، لكنّه أضفى إليها تغييراتٍ طفيفةً، حيث أكّد على أنّه تعالى تكلّم مع إنسان وفق ما ذُكر في الكتاب المقدّس، وكلامه تبلور بأشكالٍ عديدة؛ وفي

هذا السياق قال إنّ القرن العشرين فقط شهد نشاطاتٍ تنظيريّةً لتوضيح طبيعة كلام الله، وكلّ هذه النّشاطات تمحورت حول نظريّة الأفعال الكلاميّة.

وقد استهلّ بحثه بخصوص الوحي قائلاً «**الوحي ليس كلامًا**»، وعلى هذا الأساس حينما نقول «أوحى الله» أو بتعبيرٍ آخر «كشف الله شيئًا»، فهذا لا يعني أنّه تكلّم لُغويًّا.

وأضاف: علماء الفلسفة واللاهوت حتّى الآونة الأخيرة يفسّرون الوحي بأنّه كلام الله، لكنّ الواقع خلاف هذا الرأي لكونه يختلف عن الكلام، واختلافهما يبدو جليًّا في المثال التالي الذي نوضّح فيه حقيقة الوعد: لو أنّ شخصًا قال «أعدكم بأن أفعل كذا»، فهل كلامه هذا يعني أنّه كشف عن قراره بفعل ما وعد به؟ أي هل كشف عن قصده في هذا المجال؟ من المؤكّد أنّ الوعد بذاته يختلف عن كشف القصد وإظهاره، فلربّما يعِد الإنسان الطرف المقابل بأن يفعل شيئًا، لكنّ كلامه في الحقيقة لا يكشف عن الزمان المحدّد للقيام بما قصده، باعتبار أنّه يكذب ولا يقصد فعله من الأساس، بل غاية ما قام به هو ذكر وعدٍ كاذبٍ؛ وهذا الأمر معهودٌ على نطاقٍ واسعٍ في شتّى المجتمعات البشريّة؛ إذ كثيراً ما لا يقصد الناس فعل شيءٍ لكنّهم رغم ذلك يعدون غيرهم به[١].

تصوير الوحي بكونه ذا طابعٍ لغويٍّ معناه أنّ الكلام من حيث كونه مصدرًا لنقل المعارف والمعلومات يختلف بالكامل عن ذات النّقل الذي يترتّب عليه، فلكلّ واحدٍ منهما ماهيّته الخاصّة رغم ارتباطهما من جهةٍ معيّنة، والوحي على هذا الأساس أوسع نطاقًا من الكلام. على سبيل المثال، عندما نعِدُ الآخرين بشيءٍ ما أو نطلب منهم فعل شيءٍ أو نأمرهم بذلك وإلخ من قضايا مشابهة، فنحن في الواقع نقوم بفعلٍ أوسع نطاقًا من مسألة نقل المعلومات؛ لأنّنا حين الوعد نلزم أنفسنا بفعل شيءٍ ما، وحين الطلب نريد من غيرنا فعل شيءٍ ما، وبالتالي لا يقتصر الموضوع هنا على نقل المعلومات من طرفٍ إلى آخر[٢].

وولترستورف يقصد من هذا الكلام تفنيد رأي من اعتبر الوحي المفهوميّ من سنخ الكلام والعبارات اللغويّة؛ لأنّ الله ينقل مفاهيم ذات مداليل خاصّةٍ إلى النّاس في رحاب إيحائه للنبيّ، لكنّه خلال التكلّم إضافةً إلى نقل هذه المفاهيم فهو يقوم بفعلٍ آخر. وقد تطرّق إلى إثبات أنّ الوحي ليس من سنخ الكلام في أحد مؤلّفاته بإسهاب وتفصيل ليستنتج أنّ الوحي المفهوميّ ليس ذا طابعٍ لغويٍّ[٣].

[1]- Nicholas wolterstorff, “The importance of Hermeneutics for a Christian world view” in Disciplining Hermeneutics, ed. By Roger Lundin, pp. 29 - 30.

[2]- Ibid.

[3]- Nicholas wolterstorff, Divine discourse: Philosophical reflections on the claim that God speech, pp. 19 - 37.

إذًا، المقصود من تكلّم الله تعالى هو قيامه بفعلٍ كلاميٍّ، لذا لا بدّ أن نعتقد به حرفيًّا، فحينما نقول «تكلّم الله» لا نعني من ذلك أنّه تكلّم مجازيًّا، بل كلامه حقيقيٌّ وواقعٌ؛ والجدير بالذّكر هنا أنّ بعض الباحثين من منطلق اعتقادهم بكون كلامه متعاليًا وذا شأنٍ رفيعٍ أكّدوا على ضرورة عدم الاعتقاد به حرفيًّا، باعتبار أنّ المقصود منه شيء مجازيّ لكون الكلام الحقيقيّ الذي يحمل على معناه الحرفيّ، لا يصدر إلّا من كائنٍ مادّيٍّ لديه فمٌ ولسانٌ وشفتان وحنجرة، بينما الله عزّ وجلّ منزّه من هذه الأعضاء المادّيّة[1].

فضلاً عن ذلك هناك إشكال آخر يمكن إضافته إلى ما ذكر، وهو أنّ تكلّم الله سبحانه وتعالى لم يحدث بصوتٍ مادّيٍّ، أي أنّه لا يكلّم النبيّ بجملٍ لفظيّةٍ مسموعةٍ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لتمكّن سائر الناس من سماع صوته.

اعتبر نيكولاي وولترستورف نظريّة الأفعال الكلاميّة أفضل وسيلة للردّ على إشكالاتٍ كهذه؛ لكونها تستند إلى الفصل بين الفعل الكلاميّ والفعل ضمن الكلام (الإنجازيّ) والفعل التأثيريّ؛ لذا إن أردنا فهم كلام الله يكفينا التركيز على الفعلين الأوّل والثاني - الكلاميّ والإنجازيّ - بغضّ النّظر عن الفعل الثالث - التأثيريّ -، ومثال ذلك لو أمرني المتكلّم قائلاً «أغلق البابـ«، فهو حسب هذه النظريّة قام بفعلين مختلفين عن بعضهما بالكامل، ممّا يعني أنّ القيام بالفعل الأوّل يتمخّض عن حدوث الفعل الثاني بشكلٍ مستقلٍّ عنه، وذلك بأن يلفظ العبارة المذكورة باللّغة العربيّة أوّلاً، وبواسطة هذا اللفظ يطلب تنفيذ محتوى الكلام الذي هو هنا إغلاق الباب. من المؤكّد أنّ النّاطقين باللّغات الأخرى لديهم القدرة أيضًا على صياغة هذه الجملة، كلٌّ بلغته الخاصّة، كذلك يمكن التعبير عنها بأساليب أخرى غير الألفاظ، كما لو رسم صاحب الطلب صورةً يطلب فيها من مخاطبه أن يغلق الباب.

بناءً على ذلك عندما نقول «الله يتكلّم» نقصد من ذلك أنّه يقوم بفعلٍ ضمن الكلام - فعل إنجازيّ - وهذا هو واقع أوامره ووعده ووعيده، حيث يعلّمنا بهذه الأمور دون الحاجة إلى أن يوضّحها بأعضاء بدنيّةٍ[2].

نستنتج مسألتين أساسيّتين ممّا ذُكر:

المسألة الأولى: كلام الله ليس ذات الوحي المفهوميّ.

[1]- Idem, The importance of Hermeneutics for a Christian worldview, p. 30.
[2]- Ibid, p. 31.

المسألة الثانية: يجب فهم كلام الله وفق معناه الحرفيّ والمداليل الحقيقيّة للألفاظ التي تبلور في رحابه.

أضاف وولترستورف مسألةً ثالثةً حينما قال إنّ الله يتكلّم عن طريق إنجاز نصّ مقدّس[١]، وهذا اصطلاحٌ خاصٌّ ذكره للدّلالة على مقصوده، فعندما يقال إنّ المتكلّم أو الكاتب ينجز نصًّا يراد من ذلك قيامه بفعل شيءٍ كي يُنسب نصّ الكلام أو الكتابة إليه دون غيره، كما لو وقّع مدير في أسفل ورقةٍ مكتوب فيها قرار أصدره بخصوص موضوع مسؤوليّته؛ لأنّه بهذا التوقيع ينجز كلامه بشكلٍ عمليٍّ ويثبت أنّ النصّ عائدٌ له[٢].

هذا الرأي الذي تبنّاه وولترستورف يمكن أن يوضّح ضمن تفاسير وتأويلاتٍ عديدةٍ لا يسع المجال هنا لبيان تفاصيلها، لكنّ خلاصة كلامه هو التأكيد على كون الوحي الكلاميّ موجودًا اليوم في النّصوص الدينيّة المقدّسة، لذا عندما يسعى أتباع بعض الديانات إلى استماع كلام الله لمعرفة أفعاله الكلاميّة - حسب الاصطلاح العلميّ -، فينبغي لهم قراءة هذه النّصوص.

الكتاب المقدّس برأيه يتضمّن نصًّا يعكس كلامًا ثنائيًّا (مزدوجًا) (double discourse)، ويقصد من ذلك أن يتحدّث شخصٌ بكلامٍ غيره، كما لو يكتب سكرتير المدير رسالةً على لسان المدير نفسه، والأخير بدوره يوقّع عليها فقط تأييدًا لمضمونها، فهذه الرسالة في الحقيقة تحكي عن قصد المدير؛ لأنّ ما كتبه السكرتير مجرّد وسيلةٍ لبيان هذا القصد؛ لذا لدينا عنصران هنا أحدهما تكلّم على لسان الآخر.

الكلام الثنائي يمكن أن يتحقّق في صورتين:

الصورة الأولى: أحيانًا يتكلّم الإنسان على لسان شخصٍ آخر أو نيابةً عنه أو باسمه، كما لو تحدّث سفير في أحد البلدان على لسان رئيس بلده، وهذه هي الصورة التي تبنّاها بنو إسرائيل إزاء أنبيائهم؛ إذ اعتبروهم ناطقين بلسان الله تعالى، أي أنّهم نائبون عنه في الأرض، بحيث لا تقتصر مهمّتهم على النطق باسمه تعالى، بل ينطقون ذات ما نطقه، ومن هذا المنطلق اعتبروا كلامهم وسيلةً لنقل كلام الله، وهذا هو الكلام المزدوج الذي يصطلح عليه كلام بالنيابة (deputized discourse)[٣].

[1]- Ibid.
[2]- Nicholas Wolterstorff, Divine discourse, pp. 41 - 42.
[3]- Ibid, pp. 42 - 44.

الصورة الثانية: الكلام المزدوج هو أن ينطق شخصٌ كلامًا وأنا بدوري أؤيّده وأقول "هذا هو قصدي بالتحديد" أو «هذا هو كلامي بذاته». أنا في هذه الحالة خصّصت نصّ المتكلم لنفسي، حيث تعيّن كلامي بتعيّن كلامه، وهو ما يُصطلح عليه التكلّم بالتخصيص (appropriated discourse).

الجدير بالذكر هنا أنّ بعض فقرات الكتاب المقدّس - التوراة والإنجيل - لا يمكن اعتبارها من كلام الأنبياء، فالمزامير على سبيل المثال فيها خطابٌ موجّهٌ من البشر إلى الله عزّ وجلّ، وليس منه إليهم، لذا لا يمكن اعتبار هذا النوع من النصوص كلامًا بالنيابة، وهذا ما أراده وولترستورف واعتبره كلامًا بالتخصيص.

الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور (Paul Ricoeur) استنتج ممّا ذكر أنّ الوحي ليس كلامًا للأنبياء، وإنّما نوعٌ من الكشف، بينما وولترستورف اعتبر هذا الرأي مغالطةً، وبرّر ذلك قائلاً: ليس من الضرورة أن يكون الوحي كلامًا للأنبياء بالنيابة عن الله، بل كلامهم من نوع التخصيص[١].

عادةً ما يوصف الكتاب المقدّس عند اليهود والمسيحيّين بأنّه كتاب الله، إلا أنّ هذا الكلام لا يعني كونه مجموعةً من الكتب الإلهيّة، فهو ليس كلام الله، حيث نجد فيه كلامًا للبشر خصّص لله، كذلك فيه كلام نيابيٌّ ذكره الأنبياء عن الله عزّ وجلّ.

ملاحظتان حول رأي وولترستورف

وضّح نيكولاي وولترستورف المقصود من الوحي وكلام الله الموجّه إلى البشر في الديانة المسيحيّة على ضوء مبادئ نظريّة الأفعال الكلاميّة، كذلك اعتمد على هذه النظريّة لبيان المقصود من ادّعاء أنّ الكتاب المقدّس كتاب الله، وفيما يلي نوضّح الموضوع ضمن نقطتين:

١) عرّف الفيلسوف البريطانيّ جون أوستين الأفعال الكلاميّة بأنّها أفعالٌ تُنجز في رحاب لغةٍ وألفاظ، وفي هذا السياق نوّه إلى إمكانيّة القيام بأفعالٍ مشابهةٍ لها بأسلوبٍ غير لغويٍّ، كما لو رسمنا صورةً نطلب على أساسها من المخاطَب أن يغلق البابَ، ففي هذه الحالة لم يصدر منّا فعلٌ كلاميٌّ لكون كلّ فعل من هذا القبيل مشروطًا بقالبٍ لغويٍّ.

كما اعتبر وولترستورف كلام الله دالاً على المعنى الحرفيّ - اللفظيّ - الذي تبلور فيه، لكنّه مع ذلك أكّد على أنّ أفعاله الكلاميّة لا تتقوّم بالألفاظ، وفي هذا السياق حاول إثبات تنزّه الله سبحانه وتعالى من الأوصاف المادّية وعدم صواب تصوّر امتلاكه فمًا ولسانًا وشفتين وحنجرةً ينطق بها، لذا

[1]- Ibid, pp. 51 - 52.

بادر إلى تفكيك نظريّة الأفعال الكلاميّة حسب أقسام الأفعال التي تتبلور خلال الكلام، وليس المعنى الذي يتبلور من الألفاظ؛ ويبدو من هذا التفكيك أنّ الأفعال التي قصدها هذا الفيلسوف ليست لغويّةً.

وممّا أكّد عليه أيضًا أنّ النطق اللفظيّ المتعارف لدى البشر يحدث عن طريق وسائلَ ماديّةً هي الفم واللسان والشفتين والحنجرة، لكنّ هذا لا يعني ضرورة امتلاك الله سبحانه وتعالى هذه الأعضاء كي يصدر منه كلام؛ لأنّه قادرٌ على بلورة الكلام بأساليب عديدةٍ دون الاعتماد على عضوٍ ماديٍّ؛ لأنّ كلامه ينطبع في باطن النبيّ، لذلك لا يسمعه الآخرون.

إذًا، نظريّة الأفعال الكلاميّة برأيه تتقوّم على مسألة قيام المتكلّم بأفعالٍ في رحاب لغة وألفاظ، وهذا الرأي بكلّ تأكيد يتناغم مع تعاليم الديانة المسيحيّة لكون نصّ الكتاب المقدّس ليس منطوقًا بلسان الله تعالى.

٢) الكتاب المقدّس هو كتاب الله حسب رأي وولترستورف، وهذا يعني ما يلي:

أ - الله قام بأفعالٍ كلاميّةٍ.

ب - بعض فقرات الكتاب المقدّس عبارة عن كلام ذكره الأنبياء نيابةً عن الله، وبعضها تخصيص - بالمعنى الذي أشرنا إليه - لكنّ هذا لا يعني أنّ ألفاظه هي ذات الألفاظ التي نطقها الله سبحانه وتعالى.

الجدير بالذكر هنا أنّنا أثبتنا في مبحث أسباب ظهور التجربة الدينيّة أنّ الكتاب المقدّس بذاته يدلّ على كونه ليس كلام الله حرفيًّا، وفي هذا السياق لا نرى بأسًا من الإشارة إلى ما ذكره الفيلسوف دون كوبيت (Don Cupitt) حينما تطرّق إلى بيان الخلاف الموجود بين الرؤيتين الدّينيّتين التقليديّة والعلميّة على صعيد نقد الكتاب المقدّس، حيث قال: «التقليديّون يعتبرون التوراة والإنجيل كتابين مقدّسين منزّلين من السّماء ومؤلّفهما الله بذاته، أي أنّهما كلام الله الموجّه إلى بني آدم؛ وعلى هذا الأساس فالأسلوب الأصحّ في تلاوته ومعرفة أسراره هو تلاوته بحضور قلب والاعتقاد بتعاليمه وفق أسس الإيمان التقليديّ.

لا شكّ في أنّ نقد هذه النّزعة التقليديّة ليس لائقًا لكونه يمسّ بمصداقيّة الكتاب المقدّس، ويُثير شكوكًا حوله، بحيث يجعل النّاس يعتبرونه من صياغة البشر وليس كلامًا صادرًا من الله.

الردّ الذي ذكره منتقدو التوراة والإنجيل على التقليديّين فحواه وجود اختلافٍ شاسعٍ بين الدين وبين الكتاب المقدّس، وفي هذا السياق أكّدوا على ضرورة عدم الجزم بصواب أحدهما وبطلان

الآخر، بل لا بدّ من النظر إلى جميع النصوص المقدّسة برؤيةٍ تحليليّةٍ دقيقةٍ وبيان طبيعة تعاليمها وقيمها الدينيّة والأخلاقيّة وما فيها من معلوماتٍ تاريخيّة بأسلوبٍ صائبٍ، فضلاً عن ذلك فالإنجيل الموجود عند المسيح اليوم مصدره بشريٌّ، وقد طوى مراحل تاريخيّة متدرّجة خلال فترة تدوينه؛ لذا فهو ذو ارتباطٍ بحقبٍ زمنيّةٍ وبقاعٍ جغرافيّةٍ محدّدة؛ لذا إن اعتبرناه مصدرًا معلوماتيًّا نعتمد عليه، فلا بدّ لنا في هذه الحالة من تقويمه بأسلوبٍ علميٍّ دقيقٍ، ونستقصي حقيقة مصادره مثلما نتعامل مع سائر الكتب التاريخيّة عندما نريد أن نجلعها مصادر مرجعيّة معتبرة.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإنجيل على خلاف بعض الكتب المقدّسة من حيث امتزاج نصّه بكثير من الأساليب الأدبيّة، فهو لم يكن ذا طابعٍ مقدّسٍ في باكورة ظهوره، بل نصوصه عبارة عن مدوّناتٍ حُفظت من التلف وحظيت باحترام النّاس على مرّ الزّمان، ثمّ أضفت الكنيسة إليها طابعًا قدسيًّا.

إذًا، الإنجيل لم يكن كتابًا مقدّسًا منذ بادئ الأمر، بل التغييرات التاريخيّة هي التي أضفت إليه قدسيّةً، فالرسالة التي يقال إنّ بولس كتبها إلى أهل روميّة لا تدلّ في مضمونها على أنّها خطابٌ إلهيٌّ سرمديٌّ موجّهٌ إلى البشر؛ لذلك يقول ناقد الإنجيل إنّ قرائتي لنصّه هي الصحيحة وليست القراءة التقليديّة»[1]. تعليقًا على هذا الكلام نقول إنّ الحقّ مع أصحاب النّهج النقديّ بكون الرسالة التي يُقال إنّ بولس كتبها إلى أهل روميّة، لا تدلّ في مضمونها على أنّها خطابٌ إلهيٌّ سرمديٌّ موجّهٌ إلى البشر، ممّا يعني أنّ الكتاب المقدّس الموجود لدى المسيحيّين اليوم لا يتضمّن خطابًا إلهيًّا سرمديًّا، ومن هذا المنطلق فالمسيحيّة تواجه تحدّيًا جادًّا إذا ما تمّ تفسير الوحي بأنّه من أفعال الله الكلاميّة.

خلاصة البحث

يمكن تلخيص ما ذكرنا ضمن النقاط الآتية:

١) الوحي عبارة عن مفهومٍ أساسيٍّ في الأديان السماويّة، لكنّه لم يُطرح فيها على نسق واحد، فالمسيحيّون المعاصرون يعتبرونه تجليًا لله في شخصيّة النبيّ عيسى عليه السلام وتنزيلاً لحقائق من عنده تعالى، بينما الإسلام طرحه بشكلٍ آخر بمحوريّة القرآن الكريم.

٢) الأديان متشابهةٌ فيما بينها من حيث الفكرة الأساسيّة، لكن مع ذلك لا يمكن ذكر تعريفٍ شاملٍ وجامعٍ لها، بل يمكن اعتبارها كأعضاء عائلةٍ واحدةٍ لا يشتركون فيما بينهم بميزات موحّدةٍ.

[١]- دون كوبيت، درياي ايمان (باللغة الفارسيّة)، ص ١٠٩ - ١١٠.

٣) علماء اللاهوت الحديث تبنّوا ثلاث نظريّات على صعيد تفسير الوحي، هي:

- نظريّة المفاهيم

- نظريّة التجربة الدينيّة

- نظريّة الأفعال الكلاميّة

الوحي حسب نظريّة المفاهيم عبارة عن حقائق يتلقّاها النبيّ من الله عزّ وجلّ أو من ملَك مبعوث لهذا الغرض؛ لذا فهو ليس من سنخ الألفاظ اللغويّة، وتجربة الوحي متزامنة معه وليست ذاته، وتتقوّم بثلاثة أركان أساسيّة هي:

- الله

- النبيّ

- الرسالة.

٤) الوحي المفهوميّ هو الفعل الدالّ على النجاح والإنجاز، حيث يتقوّم بثلاثة أركانٍ أساسيّةٍ هي:

- المرسِـل

- المتلقّي (المرسَـل)

- الرسالة

المقصود من مفاهيم الوحي حسب نظريّة المفاهيم تلك الحقائق التي يُلقيها الله عزّ وجلّ للنبيّ، وهي في الواقع ليست ذات طابعٍ لغويٍّ (كلاميّ).

٥) الوحي على أساس نظريّة التّجربة الدينيّة عبارة عن مواجهةٍ تحدث بين الله والنبيّ، ورسالته تتمثّل في الأخبار التي يذكرها النبيّ بخصوص هذه المواجهة وعلى ضوء تفسيره لما حدث فيها، وهو هنا يتقوّم على ثلاثة أركانٍ أساسيّةٍ، وهي:

- الله

- النبيّ

- تجربة الوحي

هذه النظريّة طُرحت من قبل علماء اللاهوت الليبراليّ بهدف الإجابة عن بعض الإشكالات التي تُطرح على المسيحيّة.

٦) نظريّة الأفعال الكلاميّة كما هو واضح من عنوانها فسّرت الوحي بمجموعةٍ من الأفعال الكلاميّة، وهي مقتبسةٌ من نظريّة الفيلسوف جون أوستين.

الوحي حسب هذه النظريّة يفسّر كما يلي:

- الله يلقي على النبيّ جملاً ذات مداليل معيّنةٍ بلغةٍ خاصّةٍ.

- هذه الجمل ذات مضامين لغويّة محدّدة مثل الأمر أو النهي أو الإخبار.

- الله على ضوء هذه الجمل يأمر النبيّ أو سائر الناس بأداء أفعالٍ معيّنةٍ.

٧) نظريّة الأفعال الكلاميّة تطرح رأيين على الأقل في مجال الوحي، وهما:

الرأي الأوّل: الوحي ذو طابع لغويّ (كلاميّ) وعبارة عن ارتباطٍ دالٍّ يحدث بين الله والنبيّ في رحاب لغةٍ خاصّةٍ.

الرأي الثاني: الله يقوم بأفعال كلاميّةٍ ضمن هذا الارتباط اللغويّ.

الوحي على أساس هذه النظريّة يختلف جذريًّا عمّا هو مطروح في نظريّتي المفاهيم والتجربة الدينيّة.

٨) المقصود من الوحي الكلاميّ ما كان ذا طابعٍ لغويٍّ وعلى أساسه يقوم الله بأفعال كلاميّةٍ، وهو يتقوّم بأربعة أركانٍ أساسيّة، وهي:

- الله

- النبيّ

- الفعل الكلاميّ

- الفعل ضمن الكلام (الفعل الإنجازيّ)

وأمّا الفعل التأثيريّ الذي يترتّب على الفعل الإنجازيّ، فهو لا يعتبر ركنًا من أركان الوحي؛ لأنّه خارجٌ عن ماهيّته.

٩) مصطلح «التجربة الدينيّة» وفق المصطلح الحديث يمتاز بخمس خصائص أساسيّة هي:

أ - تلقّي شيءٍ بشكلٍ عمليٍّ ومباشرٍ.

ب - الشّعور بالشّيء ذاته الذي أحسّ به من خاض التجربة ذاتها سابقًا.

ج - عدم ارتكاز التجربة على المفاهيم والاستدلالات العقليّة.

د - التجربة الشّخصيّة لا تنتقل بذاتها إلى الغير.

هـ - التجربة ذات طابعٍ شخصيٍّ وتختصّ بمن خاضها.

١٠) المقصود من الوحي وفق ما هو مطروح في نظريّة التجربة الدينيّة هو أنّه مجرّد تجربةٍ دينيّة تتقوّم بثلاثة أركانٍ أساسيّةٍ هي:

- الله

- النبيّ

- تجربة الوحي

النبيّ على هذا الأساس يخوض تجربة وحي ضمن مواجهةٍ مع الله.

١١) نظريّة التجربة الدينيّة بصيغتها المعاصرة تبلورت في رحاب علم اللاهوت الليبراليّ، وهناك ثلاثة عوامل أساسيّة ساهمت في ظهورها هي:

العامل الأوّل: هزيمة اللاهوت العقليّ (الطبيعيّ) (natural theology) في الأوساط المسيحيّة.

العامل الثاني: رواج فكرة التّعارض بين العلم والدين.

العامل الثالث: انتعاش حركة نقد الكتاب المقدّس.

١٢) علماء اللاهوت المسيحيّون حاولوا وضع حلول لمشاكلهم العقديّة على ضوء طرح نظريّة التجربة الدينيّة، إلا أنّهم أخفقوا في مساعيهم هذه بسبب السلبيّات التالية التي تردِ على نظريتهم هذه:

أ - تحول دون اطّلاع الناس على حقائق الوحي.

ب - تتعارض مع ما تدعو إليه الأديان السماويّة.

ج - لا تتناغم مع تأريخ الأديان السماويّة.

د - لا يمكن فهمها إلا إذا فسّرت من قبل النبيّ نفسه.

هـ - تتقوّم على الفصل بين التفسير والتجربة.

١٣) الفيلسوف المعاصر رودولف أوتو تطرّق إلى تدوين بحوثٍ حول تجارب الأنبياء، ومن جملة النتائج التي توصّل إليها أنّ الدين ذو ارتباطٍ بما وصفه بالأمر القدسيّ "نومين" (numen)، وهو برأيه ذو عناصر عقليّةٍ وغير عقليّةٍ، والتجربة النومينيّة على هذا الأساس هي جوهر الدين ومغزاه الحقيقيّ، لذا فالأنبياء خاضوا تجارب من هذا النّوع.

١٤) نظريّة الأفعال الكلاميّة تبلورت في الأوساط اللاهوتيّة المسيحيّة على ضوء آراء الفيلسوف جون أوستين اللغويّة، حيث يعتقد أنّ المتكلّم يقوم بثلاثة أفعال حينما ينطق كلامه، وهي:

- الفعل الكلاميّ
- الفعل ضمن الكلام (الفعل الإنجازيّ)
- الفعل التأثيريّ.

المصادر والمراجع العربية

١. القرآن الكريم

٢. الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٤٧.

٣. دون كوبيت، درياي ايمان (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة حسن كامشاد، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات كامشاد، ١٩٩٧م.

٤. إيان بربور، علم ودين (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة بهاء الدين خرمشاهي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات مركز النشر الجامعيّ، ١٩٨٣م.

٥. علي رضا قائمي نيا، تجربه ديني وگوهر دين (باللغة الفارسية)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات مركز الإعلام الإسلاميّ، ٢٠٠٢م.

٦. مرتضى مطهري، نبوت (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، سلسلة البحوث النقديّة التي أُقيمت في نقابة الأطباء الإسلاميّة.

٧. وليام هوردون، راهنماي إلهيات پروتستان (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة طاطه وس ميكائيليان، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات دار العلم والثقافة، ١٩٨٩م.

٨. وليام هوردرن، دليل اللاهوت البروتستانتيّ.

المصادر والمراجع الأجنبية

9. https://ar.wikipedia.org/wiki/نظريّة_الاستذكار_الأفلاطونيّة

10. Emmanuel Steven M. , Kierkegaard & the concept of revelation.

11. Don Cupitt, Mysticism after modernity.

12. Louis Breakoff, Systematic theology.

13. Davis Charles, Religion and the making of society.

14. Rudolf Otto, The idea of the Holy, translated by John W. Harvey.

15. Philip C. Almond, Rudolf Otto: An introduction to his philosophical theology.

16. John Austin, How to do things with words.

17. Nicholas wolterstorff, “The importance of Hermeneutics for a Christian world view” in Disciplining Hermeneutics, ed. By Roger Lundin.

18. Nicholas wolterstorff, Divine discourse: Philosophical reflections on the claim that God speech.

19. Idem, The importance of Hermeneutics for a Christian worldview.

20. Gilbert Ryle, The concept of mind.

21. Richard Swinburne, Revelation.

تجربة اللّه

بحث نقديّ مقارن بين نظرية وليام ألستون والرؤية الإسلامية

علي شيرواني [*]

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان نظريّة الفيلسوف الأميركيّ وليام ألستون مقارنةً مع الأسس التي ترتكز عليها الرؤية الإسلاميّة في هذا السياق، ووضّح مدى إمكانيّة تحقّق المعرفة التجريبيّة بالله تعالى ونطاقها وفق التعاليم الإسلاميّة الوحيانيّة التي تؤكّد على إمكانيّة معرفته تعالى شهوديًّا، حيث طرح الموضوع بأسلوب مقارن بمحوريّة المبادئ اللاهوتيّة المسيحيّة والإسلاميّة.

المعروف عن ألستون أنّه قدَّم مساهمات مؤثّرة في فلسفة اللغة ونظريّة المعرفة والفلسفة المسيحيّة، وضمن طرحه نظريّة بخصوص التجربة الدينيّة تبنّى رؤية إبستيمولوجيّة تجريبيّة لتبرير رؤيته العقليّة بالنسبة إلى الاعتقاد بوجود الله، حيث اعتبرها تجربة شهوديّة - باطنيّة - أطلق عليها عنوان (تجربة الله)، الجدير بالذكر هنا أنّ التجربة الإبستيمولوجية برأي هذا المفكّر الغربي عبارة عن معرفة تنشأ وفقًا لما يستنتجه صاحبها ومدى معرفته بحقيقة الإله دون وساطة أيّ من المدركات الحسّيّة، فهي معرفة يشعر بها الإنسان مباشرةً وبشكل بديهيّ (بعلم حضوريّ).

كلمات مفتاحيّة: التجربة الدينيّة، تجربة الله، اللاهوت المقارن، وليام ألستون، نظريّة وليام ألستون، النظريّة الإسلاميّة

«المحرّر»

انعدمت الثقة في العالم الغربيّ بالاستدلالات العقليّة الهادفة إلى إثبات وجود الله عزّ وجلّ، فأصبحت الآراء الفلسفيّة بهذا الخصوص غير معتمَدة في الأوساط العلميّة؛ لذلك لم يجد علماء اللاهوت والمعتقدين بوجود إله للكون بدًّا من التفكير بحلول لإثبات حقيقة معتقداتهم والتأكيد على وجود الإله الذي يؤمنون به، وفي هذا السياق طُرحت نظريّات متنوّعة، منها ما هو مبالغ فيه،

---

*ـ أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام بمعهد دراسات الحوزة والجامعة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

- هذه المقالة نُشرت في مجلّة «قبسات» الفصليّة التي تصدر باللغة الفارسيّة في جمهوريّة إيران الإسلاميّة، السنة السادسة عشرة ٢٠١١م، العدد ٦٠.
ـ ترجمة: أسعد مندي الكعبي.

مثل نظريّة الفيلسوف كيركيغارد المتطرّفة التي ادّعى فيها أنّ العلم بوجود الله وحده غير كافٍ للإيمان به، بل ذهب إلى أكثر من ذلك، وزعم أنّ هذه المعرفة تعدّ عقبةً أمام الإيمان الذي يتقوّم من أساسه على الشكّ وليس اليقين؛ ومنها ما هو غير علميّ مثل نظريّة الفيلسوف ألفين كارل بلانتينغا الذي تبنّى رؤية إبستيمولوجيّة بخصوص الاعتقاد بالله، معتبراً المعرفة وحدها اعتقاداً مرتكزاً لدى الإنسان، بحيث لا يحتاج معها إلى البرهنة والاستدلال.

نظريّة الفيلسوف وليام ألستون[١] تعدّ من جملة النظريّات المهمّة المطروحة في العالم الغربيّ بهذا الخصوص، حيث أكّد فيها على حجّيّة التجربة الدينيّة في تحقيق معرفة الله لدى الإنسان، وعلى ضوئها وضع الحجر الأساس لرؤية إبستيمولوجيّة تثبت صواب الإيمان بالله وعقلانيّته.

الجدير بالذكر هنا أنّ الأوساط الفكريّة الغربيّة طُرحت فيها العديد من أنواع التجارب الدينيّة، وقد انتقى ألستون منها تلك التجربة التي يتمكّن صاحبها من معرفة الله مباشرةً - بدون الحاجة إلى واسطة - ووصفها بأنّها تجربة شهوديّة (باطنيّة) وتجربة الله؛ إذ تنشأ لدى صاحبها بمنأى عن الإدراكات الحسّيّة بصورة إدراك حضوريّ - بديهيّ - ونوّه في هذا المضمار على أنّها لا تقتصر بهذه الصورة فقط[٢].

سوف نتطرّق في هذه المقالة إلى بيان نظريّة وليام ألستون بخصوص ما أسماه (تجربة الله) بشكل مختصر، ونذكر مدى إمكانيّة تحقّقها حسب مبادئ الفكر الإسلاميّ وفي رحاب نظريّة الشهود الباطنيّ بالتحديد، ومن هذا المنطلق يتمحور موضوع البحث حول دراسة مقارنة بين أسس اللاهوت المسيحيّ والإسلاميّ بهذا الخصوص، وذلك بهدف طرح وجهة فكريّة كلاميّة جديدة بنحو ما، وتأسيس معالم فلسفة دين متقوّمة على مبادئ إسلاميّة.

خصائص ما يسمّى «تجربة الله»

قال وليام ألستون واصفًا ما أسماه تجربة الله: «باعتقادي أهمّ ميزة لما أسمّيه تجربة الله

[١]- وليام باين ألستون William P. Alston (٢٩ نوفمبر ١٩٢١ - ١٣ سبتمبر ٢٠٠٩) فيلسوف أمريكيّ قدّم مساهمات مؤثّرة في فلسفة اللغة ونظريّة المعرفة والفلسفة المسيحيّة.

حصل على درجة الدكتوراه من جامعة شيكاغو ودرّس في جامعة ميشيغان وجامعة روتجرز وجامعة إلينوي وجامعة سيراكيوز.

[٢]- أهمّ كتاب ألّفه هذا الفيلسوف الغربيّ عنوانه: «إدراك الرب: إبستيمولوجيا التجربة الدينيّة» Perceiving God: the epistemology of religious experience, Ithaca & London: cornel university press , 1991.

وضمن مقالته التي دوّنها تحت عنوان Religious experience as perception of God وضّح المعالم الأساسيّة لنظريّته بشكل مبسّط ومختصر ودقيق للغاية.

experience of God هي أنّ صاحبها يعرف الله بدون واسطة أحيانًا، أو أنّه يعرفه حينما يطرح عليه سؤال عنه»،[١] وقد استدلّ على رأيه هذا بمثال من كتاب «أصناف الخبرة الدينيّة» لنظيره المفكّر الغربيّ وليام جيمس، معتبراً ما ذُكر مثالاً واضحًا على التجربة الدينيّة: «فجأةً... شعرت بوجود الله، وسوف أخبركم بهذا الشعور كما جرّبته بالفعل، فقد شعرت كأنيّ غُمرت بكلّ وجودي بلطف الله وقدرته، لكن سرعان ما زالت طمأنينة قلبي بهذا الشعور، بحيث أحسست وكأنّ الله قد سلبني ما أفاضه على قلبي...؛ لذا تساءلت في نفسي قائلاً: يا ترى هل تمكّن موسى وهو في صحراء سيناء من الارتباط بالله بشكل يفوق شعوري هذا؟

أودّ أن أنوّه هنا على أنّ حالتي الباطنيّة هذه لم أرَ فيها لله شكلاً ولا لونًا، ولم استنشق منها رائحةً، وما تذوّقت منها طعمًا له، كما لم أشعر بوجوده في مكان معيّن...، وكلّما حاولت وصف هذه الحالة الروحيّة لم أجد كلمات تعينني على ذلك؛ إذ ليس من الممكن وصفها بالتصوّرات التي تكتنف أذهاننا، ومن هذا المنطلق وجدت أنّ أنسب توضيح لذلك هو أن أقول: الله حاضر وعلى الرغم من كونه غير مرئيّ ولم تدركه حواسي، لكنّ ضميري أدركه».[٢] بعد ذلك أكّد ألستون على أنّ كثيراً من الناس جرّبوا الله بهذا الشكل، حيث قال: «التجارب الباطنيّة - الشهوديّة - التي طرأت لهؤلاء فيها شيء مشترك أسمّيه تجلّي الله في ضمائرهم بلا واسطة، وعلى الرغم من أنّهم لم يذكروا هذا المصطلح، إلا أنّهم اعتبروها تجربتهم المختلفة عن التفكر بالله، واستدعاء الصور الذهنيّة بخصوصه وتفعيل الأسس الاستدلاليّة في الذهن أو استدعاء شيء في الذهن بخصوص الله، ويمكن تشبيه هذه الحالة برؤية شجرة بالعين، فهي على هيئتها الظاهريّة تختلف عما يرتبط بها من خصائص معرفيّة»[٣].

هذا النوع من التجارب الدينيّة والذي أطلق عليها ألستون عنوان: «تجربة الله» يختلف عن المشاعر التي تكتنف روح الإنسان، حيث نشعر في رحابه بإيمان مليء بالمحبّة، وتتواكب مع إرادة راسخة وقرارات قطعيّة نتّخذها بهذا الخصوص إلى جانب مشاعر روحيّة، وهذا ما أراد إثباته ضمن تأكيده على اختلاف الحضور الحقيقيّ لله في باطن الإنسان مع المشاعر التي ترافقه وسائر الأمور التي يتصوّر البعض أنّها حضور، وقد وصفت القدّيسة أنجيلا فولينيو وجهته هذه كما يلي: «الله

[١]- وليام باين ألستون، تجربه ديني «ادراك خدا» (باللغة الفارسيّة)، مقتطفات حول التجربة الدينيّة لمايكل بيترسون وآخرون، ترجمها إلى الفارسيّة مالك حسيني، جمهوريّة إيران الإسلاميّة، طهران، منشورات هرمس، ٢٠١٠م، ص ٣٤.
[٢]- المصدر السابق.
[٣]- المصدر السابق، ص ٤١.

يردّ روح الإنسان أحيانًا دون أن تستدعيه، فيضفي إليها حنانًا ومحبّةً ولذّةً، وهي بدورها تتيقّن بأنّ كلّ ذلك من عنده، فتبهر به لكنّها لا تدرك أو لا ترى أنّه مقيم فيها، فهي في الواقع لا تدرك كلّ هذا اللطف الذي أبهرها... وعلى هذا الأساس تنال كرامة لقائه.

الله يخاطب الروح قائلاً: انظري إليّ، فتدرك حينها أنّه مقيم فيها، حيث تراه بوضوح يفوق رؤية الإنسان شخصًا ماثلاً أمامه؛ لأنّ عينيها تشاهد كمالاً لا يمكن وصفه بالكلام، فهو ليس كمالاً جسمانيًّا، وإنّما روحاني نعجز عن وصف معالمه، بحيث تنال الروح بفضله لذةً عظيمةً وتشعر ببهجة غامرة، وهذا مؤشّر واضح وقطعيّ على كون الله مقيمًا فيها بشكل حقيقيّ»[١].

أوّل هدف أراد ألستون تحقيقه هو تفنيد آراء الذين اعتبروا تجربة الله مجرّد شعور شخصيّ يكتنف الإنسان، بحيث لا يمكن تعميمه على غيره، مثل رأي المفكّر واين براودفوت؛ لذا ليس من الصواب نسبة الفرضيّات العلّيّة الماورائيّة إليها، وعلى هذا الأساس فالمواضيع المرتبطة بالتجربة الحسّيّة تختلف بالكامل عن مواضيع التجربة الشهوديّة - الباطنيّة - وبعض دعاة هذا الرأي تبنّوا رؤيةً متطرفةً، لدرجة أنّهم اعتبروا التجربة الحسّيّة ذات تأثير روحيّ، كذلك التأثير الذي يدّعيه المعتقدون بالتجربة الشهوديّة أو ما يسمّى بالتجربة الروحيّة والباطنيّة.

صاحب التجربة الروحيّة يدرك قضايا لا يدركها في تجاربه الحسّيّة، فهو قبل أن يدّعي أنّه أدرك حضور الله في باطنه يجد نفسه مضطرًا لأن يذكر سببًا لذلك، لكنّه إن طرح تفسيراً إدراكيًّا للتجربة منذ بادئ الأمر، فلا محيص له من القول: «ادّعاء إدراك حضور الله مقبول في أوّل وهلة؛ نظرًا لما فيه من خصائص فريدة من نوعها، شريطة أن لا توجد براهين تدلّ على خلافه»،[٢] وهذا يعني أنّ الدور الذي تفي به تجربة الله أو ما يمكن وصفه بإدراك حضور الله، يتمحور حول العالم المادّي من الناحية العقديّة[٣].

السبب الذي دعا ألستون إلى أن يسلّط الضوء على تجربة الله الروحيّة المباشرة العارية عن المؤثّرات الحسّيّة والوسائط يعود إلى اعتقاده بأنّ هذا النوع من التجارب هو الأفضل والأقرب إلى الواقع، لكونه يدلّ على وجود الله الذي هو عبارة عن أمر روحانيّ لا يكتنفه أيّ وصف مادّيّ على الإطلاق[٤].

---

[١]- المصدر السابق، ص ٤٢.

[٢]- المصدر السابق، ص ٥٠.

[٣]- مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، جمهورية إيران الإسلاميّة، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٧م، ص ٢٣٧.

[4]- William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, Ithaca & London: Cornel University Press, 1991, p. 20 - 22.

التجربة الشهوديّة برأي هذا الفيلسوف الغربيّ تمتاز بأربع ميزات أساسيّة:

١) تحكي عن ضرب من الإدراك التجريبيّ experiential awareness بالله، فهي ليست مجرّد فكرٍ انتزاعيٍّ بشأنه. والإنسان خلال تجربته الشهوديّة يدرك حضور الله في باطنه، ويمكن تشبيه حالته هذه برؤية شجرة ماثلة أمامه، حيث يتجلّى الله في باطنه كما تتجلّى الشجرة أمام عينيه، ومن هذا المنطلق تعدّ رؤيته ضربًا من الإدراك التجريبيّ.

٢) هي عبارة عن تجربة مباشرة ليس فيها واسطة تُذكر، ممّا يعني أنّها لم تنشأ في ذهن صاحبها على ضوء إدراكه لشيء آخر، أي أنّها على غرار رؤية الشجرة بشكل مباشر وليس من قبيل رؤية صورتها وهي في مرآة أو تلفاز.

٣) الله هو موضوع هذه التجربة الباطنيّة.

٤) محض تجربة باطنيّة لا تتضمّن أيّ أمر حسّيّ (مادّيّ)[١].

نستنتج من جملة ما ذُكر أنّ هذا المفكّر الغربيّ يعتبر التجربة الباطنيّة إدراكًا تجريبيًّا مباشرًا لله، ومعرفةً مجرّدةً عن كلّ أشكال الحسّ والمؤثّرات المادّيّة، وهذه الرؤية تدلّ على عدم اعتقاده بالتجارب الباطنيّة التي يفنى فيها صاحبها بالكامل، وليس فيها أيّ اختلاف بين الفاعل ومتعلّق الفعل على ضوء وحدةٍ تامّة؛[٢] إذ من البديهيّ أنّ تجارب كهذه ليست هي مقصود ألستون الذي سعى إلى إيجاد تقاربٍ بين التجربة الدينيّة والحسّيّة بادعاء أنّهما من سنخ واحد، فقد اعتبرهما بذات المستوى من الناحية المعرفيّة على صعيد إثبات متعلَّقهما.

السبب في عدم اكتراث ألستون بالتجارب الباطنيّة التي أشرنا إليها ربمّا يعود إلى مساعيه التي رام منها تبرير الاعتقاد بالإله الخالق الذي هو خير محض، وقادر على كلّ شيء، وعالم بكلّ شيء، خلافًا لما تقوم عليه مبادئ اللاهوت المسيحيّ، ولما يعتقد به أصحاب السير والسلوك الباطنيّ بكونه وجودًا محضًا، والوجود الوحيد الذي لا يسانخ مخلوقاته؛ ولا شكّ في صعوبة الجمع بين هاتين الرؤيتين من قبل جميع الناس، إلا من شملته العناية الإلهيّة[٣].

حاول هذا المفكّر الغربيّ إثبات أنّ التجارب الباطنيّة - الشهوديّة - التي تبنّاها والتجارب الحسّيّة

[1]- William P. Alston, Religious experience, in Edward Craig (ed), Routledge Encyclopedia of philosophy, V. A. , New York, Routledge, 1998, p. 254.

[2]- William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, p. 24.

[٣]- صدر الدين الشيرازي والذين ساروا على نهجه تبنوا هذه الرؤية الشمولية.

المتعارفة من سنخ واحد، ومن ثمّ يمكن اعتبارهما مصدرين للإدراك، فالتجارب الحسّيّة تعني إدراك قضايا مادّية عن طريق الحواس الخمسة، في حين أنّ التجارب الشهوديّة تعني إدراك وجود الله باطنيًّا لو صحّ التعبير؛ وبما أنّ مبدأ بحوثه في هذا المضمار هو الإدراك الحسّيّ وبنيته وقيمته المعرفيّة، فقد تطرّق إلى بيان تفاصيله بشكل مسهبٍ[١].

المعتقدات المرتبطة بمسألة تجربة الله

المعتقدات الدينيّة التي تعدّ بنحو ما انعاكسًا مباشرًا لتجارب شهوديّة مباشرة ولا دليل عليها سوى الشهود الباطنيّ، أطلق عليها وليام ألستون عنوان M أي المعتقدات المنبثقة من التجلّي الروحانيّ،[٢] ومثالها اعتقاد الإنسان بأنّ الوجود قائم بالله ولا يمكن أن يدوم دونه، حيث يدرك هذا الأمر عن طريق شهود باطنيّ وإشراف مباشر من قبل الله الذي أكرمه بهذه الحالة الروحيّة حبًّا به، فمن خلالها يمنحه قدرةً على رؤيته باطنيًّا ويلقّنه بأمور غيبيّة تصبح معتقدات دينيّةً راسخةً لديه.[٣]

نستشفّ ممّا ذكر أنّ المعتقدات التي أسماها ألستون M تتمحور حول الله، وتدلّ على تجلّيه لصاحب الشهود الباطنيّ على أقلّ تقدير، فهي ترتكز على وعي ذاتيّ، وتنقسم إلى نوعين:

النوع الأوّل: معتقدات متقوّمة بشهود باطنيّ لله فقط دون وساطة أيّ شيء آخر، أي أنّها ثابتة على نحو اليقين لدى صاحبها دون الحاجة إلى أيّ واسطة.

النوع الثاني: معتقدات متقوّمة بشهود باطنيّ لله، إلى جانب ارتكازها على معتقدات أخرى؛ لذا تثبت لدى صاحبها من خلال واسطة، أي معتقدات وسيطة تثبت حقانيّتها.

لا شكّ في أنّ تمييز هذين النوعين من المعتقدات عن بعضهما مرهون بدراسة وتحليل كلّ ما يندرج تحتهما بالتفصيل، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كثيراً من علماء الإبستيمولوجيا يفنّدون مصداقيّة النوع الأوّل منها، وهذا هو مكمن الاختلاف الأساسيّ بينهم وبين وليام ألستون[٤] الذي دافع عن رأيه باعتباره أصلاً إبستيمولوجيًّا ثابتًا، حيث قال: «هذا الاعتقاد الذي يمكن تسميته (A, B) يقوم على

[١]- ذكر وليام ألستون في الفصلين الثالث والرابع من كتاب Preceiving God: The epistermology of religious experience تفاصيل حول الأدلة التي تثبت إمكانيّة الاعتماد على الإدراك الحسّيّ ومكانته المعرفية ثمّ تطرّق إلى بيان مختلف تفاصيلها بإسهاب ضمن كتاب The reliability of sense perception

[٢]- الحرف M هو مختصر كلمة manifestation التي تعني الظهور والتجلي.

[٣]- مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (باللغة الفارسية)، ص ٢٣٧.

[4]- William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, p. 96.

تجربة بنحو ما،[١] وخلال هذه التجربة يتضح A لصاحب الإدراك الذهنيّ على هيئة B، وبعد ذلك يأتي دور التجربة لكي تثبت هذا الاعتقاد»[٢].

استنادًا إلى هذه القضيّة التي اعتبرها ألستون مرتكزًا أساسيًّا في الفكر العقديّ، إذا تجلّى الله للإنسان على هيئة وجود رؤوف ومقتدر، فهذا التجلّي - التجربة الباطنيّة - يصبح ذا دور فاعل في إثبات عقيدة أنّ الله رؤوف ومقتدر.

فإذا كان هذا الاعتقاد متقوّمًا بالتجربة المذكورة فحسب، فسوف يتمّ إثباته بشكل مباشر دون الحاجة إلى أيّ واسطة، لكن إذا كان متقوّمًا بهذه التجربة إلى جانب معتقدات أخرى، ففي هذه الحالة يتمّ إثباته من ناحية على أساس ما حصل لدى الإنسان من تجربة شهوديّة، كما يثبت استنادًا إلى الوسائط الأخرى - المعتقدات غير الشهوديّة -، ومع ذلك تبقى المعتقدات الإدراكيّة ثابتة وموجّهة.

الهدف الأساسي الذي أراد ألستون تحقيقه في نظريّة التجربة الدينيّة هو إثبات أنّ التجارب الباطنيّة - الشهوديّة - تعتبر حجّةً في الدلالة على وجود الله عزّ وجلّ وبعض أوصافه وأفعاله، ومن هذا المنطلق حاول وضع المرتكزات الأساسيّة لبعض الإدراكات التي اعتبرها يقينيةً بالنسبة إلى الله باعتبارها تجارب شهوديّة في مجال معرفته باطنيًّا، حيث اعتبر الإدراك ذا مفهوم عامّ لا يقتصر على ما هو حسّيّ فقط، فما هو حسّيّ من الإدراكات مجرّد نوع واحد، وليست هناك ضرورة لتسريته إلى جميع الأنواع الأخرى، أو ادّعاء أنّ إدراك الله باطنيًّا ليس من سنخ الإدراك اليقينيّ، بل هو يقينيّ بكلّ تأكيد ممّا يعني أنّ الشهود الباطنيّ لله - تجربة الله شهوديًّا - عبارة عن أمر واقعيّ لا غبار عليه.

تكافؤ تجربة الله مع التجربة الحسّيّة

على الرغم من إذعان وليام ألستون بوجود اختلاف بين التجربتين الإدراكيّتين، الشهوديّة والحسّيّة، لكنّه اعتبر تجربة الله من سنخ التجربة الحسّيّة ومتشابهة معها إلى حدّ كبير، وعلى هذا الأساس أكّد على إمكانيّة اعتبارهما متكافئتين من حيث منح الإنسان يقينًا بالموضوع؛ لكونهما متقوّمتين ببنية واحدة، وتسفران عن نتائج متشابهة، فكما أنّ الإنسان خلال إدراكه الحسّيّ الذي

[١]- حينما ينظر الإنسان إلى كتاب موجود أمامه، فيقول «هذا الكتاب الذي هو أمامي مفتوح»، فهو برأي وليام ألستون توصّل إلى هذه النتيجة على أساس إدراك حسّيّ بحت، وكذا هو رأيه بالنسبة إلى الحالة التالية: «هذا الكتاب الذي هو أمامي مفتوح، وهو ملك لصديقي»،لكن في القضيّة الثانية توصّل إلى النتيجة على أساس نوع من الإدراك الحسّيّ غير البحت؛ لأنّ موضوع القضيّة تقوم على اعتقادات أخرى مثل «صديقي لديه كتاب خصائصه كذا وكذا».

[2]- William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, p. 96.

يكتنفه عندما يشاهد شجرة تتقوّم تجربته الحسّيّة بثلاثة مرتكزات أساسيّة هي: نفسه التي تشاهد الشجرة - المدرِك -، والشجرة التي تشاهدها العين - المدرَك -، والصورة الذهنيّة لهذه الشجرة - الفينومين -، كذلك في التجربة الدينيّة التي هي عبارة عن تجربة الله في الباطن لديه ثلاثة مرتكزات أساسيّة هي: نفسه التي طرأت عليها هذه التجربة - المدرِك -، والله الذي هو موضوع التجربة - المدرَك -، وتجلّي الله في القوة الإدراكيّة - الفينومين -، وهذا يعني تسانخ التجربة الباطنيّة مع الحسّيّة بهذا الخصوص.

المرتكز الأساسيّ في التجربة الحسّيّة هو تجلّي الأمر المدرَك وظهوره للحواس على أرض الواقع؛ لأنّ المعرفة الحسّيّة لا يمكن أن تتحقّق لدى الإنسان دون هذا الشرط، إذ حينما يشاهد شجرةً بعينيه على أرض الواقع، فهي تظهر أمامه بشكل واقعيّ محسوس، ويمكن التعبير عن هذه الحالة بأنّ الشجرة تتجلّى لقابليّته الإدراكيّة، وهذا الظهور في الحقيقة يختلف عن الاستدلال على وجود الشجرة في رحاب تصوّرها ذهنيًّا[١]، وهو ما نلحظه بوضوح ضمن التجربة الشهوديّة - تجربة الله -، حيث يتجلّى الله لصاحب التجربة، وهذا التجلّي مختلف عن تصوّر الله ذهنيًّا وإدراكه عن طريق الاستدلال العقليّ، وعلى هذا الأساس فإنّ ما أسماه ألستون «تجربة الله» هي بالنسبة إلى الله تفي بذات الدور المعرفيّ الذي تفي به التجربة الحسّيّة بالنسبة إلى العالم المادّيّ.

استنادًا إلى ما ذكر أكّد هذا المفكّر الغربيّ على حجّية الشهود الباطنيّ وقطعيّة المعتقدات التي تنشأ على أساسه في أوّل الأمر مثل تجربة الله والاعتقاد بأنّه عالم وقادر، فهي برأيه على غرار المعتقدات التي تنشأ لدى الإنسان جرّاء تجاربه الحسّيّة، ويقصد من كونها حجّة «في أوّل الأمر» أنّها يقينيّة وقطعيّة ما لم يوجد برهان مقنع يدلّ على عدم صوابها.

نظريّة الظهور

حاول وليام ألستون بيان تفاصيل نظريّته - تجربة الله - بشتّى السبل، وفي هذا السياق تبنّى نظريّة الظهور theory of appearing التي تعني أنّ ظهور الموضوع الذي أسماه A لدى ذهن المدرِك هو أمر أساسيّ ومتكامل بحدّ ذاته، بحيث لا يمكن اعتباره مجرّد مفاهيم ذهنيّة أو محض تصوّرات أو أيّ شيء آخر غير دلالته الحقيقيّة.

إدراك شيء ما حسب نظريّة الظهور عبارة عن تجلّيه لدى صاحبه بنحوٍ إدراكيّ معيّن، دون

[١]- هذا الظهور برأي العلماء المسلمين عبارة عن حضور صورة الشجرة في ذهن صاحب الإدراك، وليس شيئًا آخر، وهو بطبيعة الحال مختلف عن الصور التي يدركها الإنسان عن طريق الاستدلال العقليّ، كما يختلف عن الصور الخياليّة.

الحاجة إلى صياغته في إطار مفهوم محدّد أو إصدار حكم عقليّ عليه، وهذا ما أكّد عليه ألستون ضمن ما ذكره بخصوص التجارب الباطنيّة المباشرة بالنسبة إلى الله، والتي لا تفتقر إلى واسطة ولا تتقوّم بأيّ صورة حسّيّة، حيث أثبت ضمن مباحثه العقديّة هذه أنّ كثيراً من الذين خاضوا تجربة الله تمكّنوا من تحصيل نتائج تشابه ما يحصل عليه الإنسان من تجاربه الحسّيّة المتعارفة؛ ومن هذا المنطلق استنتج إمكانيّة تحقّق إدراك باطنيّ لله بشكل مباشر دون الحاجة إلى توسّط أيّ شيء، معتبراً إيّاه إدراكًا أصيلاً يمنح صاحبه يقينًا.

المدركات تظهر للشخص المدرِك وتتبلور صورها في ذهنه بشكل مباشر عن طريق قابليّاته الحسّيّة، كالشجرة التي تراها عيناه، وأحيانًا بشكل غير مباشر كما لو رأى صورة شجرة في التلفاز؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلى تجربة الله حسب رأي هذا المفكّر الغربيّ، فأحيانًا يجرّبه الإنسان في باطنه بشكل مباشر، وفي أحيان أخرى يجرّبه بشكل غير مباشر، ومثال الحالة الأولى - التجربة المباشرة - تلك الأخبار التي يتداولها كثير من أصحاب الشهود الباطنيّ، والتي يؤكّدون فيها على أنّهم خاضوا تجربة الله وأدركوه باطنيًّا دون توسّط أيّ شيء، ومثال الحالة الثانية - التجربة غير المباشرة - إدراك وجود الله عن طريق مشاهدة جمال الطبيعة وعظمتها وروعة مظاهرها مثل رؤية الشمس وهي تشرق أو تغرب ومثل سماع تلاوة آيات كتاب سماويّ.

تجربة الله بين البداهة والاكتساب

هل يمكن اعتبار تجربة الله من سنخ العلم الحصوليّ (الاكتسابيّ) أم هو من سنخ العلم الحضوريّ (البديهيّ)؟ يعتبر وليام ألستون الظهور المباشر متقوّمًا بعدّة مراتب، حيث يقصد من ذلك عدم تفنيد وجود الواسطة بشكل مطلق في تحقّقه، أي ليس من الصواب ادّعاء عدم وجود أيّ نوع من الوسائط عندما يخوض الإنسان تجربة الله، بل ثمّة نوع من الإدراك الذي يتوسّط بين صاحب التجربة وموضوعها، فقد أكّد أصحاب الشهود الباطنيّ على أنّ الحالة الإدراكيّة التي تكتنف باطنهم تختلف عن ذات الموضوع الذي هو الله تبارك وتعالى؛ في حين أنّ القول بتفنيد وجود الواسطة جملةً وتفصيلاً ليس من هذا القبيل؛ لكون انعدامها بهذا الشكل يعني ضرورة الإذعان بعدم وجود اختلاف بين الإدراك والشيء المدرَك[١].

بناءً على هذا الرأي لا يمكن القول إنّ الظهور المباشر لله - إدراكه بدون واسطة - عبارة عن

[1]- William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, p. 20 - 28.

علم حضوريّ (بديهيّ) لمن يدركه، ومن البديهيّ أنّنا لو لم نعتبره علمًا حضوريًّا فلا محيص لنا من اعتباره حينئذٍ علمًا حصوليًّا - اكتسابيًّا -؛ لأنّ كلّ شيء يدركه الإنسان إمّا أن يتحقّق له عن طريق علم حصوليّ أو حضوريّ لا غير، فهذه قاعدة عقليّة شاملة؛ وعلى هذا الأساس يرِدُ إشكال على نظريّة هذا المفكّر الغربيّ بسبب هذا الغموض؛ إذ لا نعلم ما إن كان يعتبر التجربة الشهوديّة التي أسّس عليها نظريّته تحكي عن علم حصوليّ بالنسبة إلى الله أو تدلّ على علم حضوريّ؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول: من ناحية لا يمكن اعتبارها علمًا حصوليًّا لكون ألستون يعتقد بأنّ الله خلال هذه التجربة يظهر للإنسان، وفي هذا الظهور ليست هنا حاجة إلى صياغة مفهوم معيّن أو إصدار حكم عقليّ محدّد بهذا الخصوص، ومن ناحية أخرى لا يمكن اعتبارها علمًا حضوريًّا؛ لكون صاحب التجربة حين هذا الظهور يمتلك إدراكًا مختلفًا عن موضوع التجربة الذي هو الله، ومن المعلوم أنّ الاختلاف بين العلم والمعلوم عبارة عن أمر بديهيّ حتّى عند عدم وجود واسطة بينهما.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ تجربة الله بحسب رأي هذا المفكّر الغربيّ عبارة عن علم حصوليّ، إذ لو اعتبرناها ضربًا من العلم الحضوريّ ففي هذه الحالة لا يمكن الإذعان بكونها شبيهةً بالإدراك الحسّيّ كما ادّعى؛ والجدير بالذكر هنا أنّ غالبية العلماء المسلمين يعتبرونها علمًا حصوليًّا.

خلاصة الكلام أنّ النسبة المعرفيّة لتجربة الله الشهوديّة والتي هي أساس لسائر المعتقدات بخصوصه تعالى، تعتبر - حسب رأي ألستون - ذات النسبة المعرفيّة للإدراك الحسّيّ الذي هو أساس للمعتقدات الخاصّة بعالم المادّة وكلّ ما فيه من قضايا محسوسة، ممّا يعني أنّ المعرفة الباطنيّة في هذا المضمار تفي بذات الدور الذي تلعبه المعرفة الحسّيّة، ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار تجربة الله بأنّها ضرب من الإدراك التجريبيّ المتقوّم على الحسّ، ومن ثمّ يتبنّى صاحب التجربة في رحابها معتقدات معيّنة بخصوص صفات الله وأفعاله وبإمكانه إثباتها وفق قابليّاته الشهوديّة.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الإثبات الذي يعني قطعيّة ما تحصّل للذهن على ضوء الشهود الباطنيّ من معتقدات بخصوص الله، يتحصّل لصاحبه بشكل مباشر دون الحاجة لأيّ واسطة، ولا يعني أنّه يتحصّل عن طريق معتقدات أخرى تمّ إثباتها مسبقًا عن طريق استدلال وبرهنة.

يقينيّة المعرفة المتحصّلة من التجربة الإدراكيّة

طرح وليام ألستون تساؤلاً أساسيًّا بخصوص المعرفة التي تتحصّل لدى الإنسان بواسطة تجاربه، حيث قال: ما هو الدليل الذي يثبت كون المعرفة المتحصّلة من التجربة قطعيّة ولا بدّ من الإذعان بها؟ فما السبب في وجوب قبول الإدراك التجريبيّ حسّيًّا كان أم غير حسّيّ؟ هل يمكن القول إنّ الإدراك المتحصّل عن طريق التجربة يقينيّ على الدوام ولا يطرأ عليه الخطأ مطلقًا؟

خلاصة إجابته عن هذه التساؤلات هي ما يلي: «لا محيص لنا من الاعتماد على إدراكاتنا التجريبيّة لكونها موثّقة»، وحسب ما تفيده المبادئ الإبستيمولوجيّة المعدّلة التي تبنّاها هذا الفيلسوف الغربيّ، فإنّ الأسس المتعارفة في ترسيخ الاعتقاد بنفس الإنسان، كالإدراك الحسّيّ، والذاكرة الذهنيّة، والشهود العقليّ، والشهود الباطنيّ، ومختلف أنواع البرهنة والاستدلال، ذات اعتبار أوّلي، أي أنّها حجّة في بادئ تبلورها في النفس أو العقل؛ لذا تعدّ صحيحةً ابتداءً، ما لم توجد شواهد وقرائن قويّة وموثّقة تدلّ على بطلانها.

أتباع المبادئ الإبستيمولوجيّة المعدّلة يقرّون بأنّ جميع البراهين التي ذُكرت لإثبات توثيق معطيات الإدراكات المذكورة، لا يمكن الاعتماد عليها، ولا يمكن اعتبارها مصدرًا للاستدلال؛ لكونها براهين غير معرفيّة، وفي هذا السياق يعتقد وليام ألستون أنّ الاعتماد على تلك الإدراكات يعدّ معقولاً، ولا سيّما الإدراك الحسّيّ، وذلك لما يأتي:

١) هذه الإدراكات عادةً ما تترسّخ لدى الإنسان عن طريق مفاهيم وقضايا يتلقّاها من مجتمعه، أي أنّ المجتمع يفرضها عليه ويضفي إليها طابعًا رسميًّا إلزاميًّا، وهذا يعني أنّ دور المجتمع في بلورة معتقدات الإنسان على غرار الدور الذي تفيه إدراكاته الفطريّة وتوجّهاته الباطنيّة.

بناءً على ذلك فالعناصر الخارجيّة المتمثّلة بالإدراكات المكتَسبة من المجتمع، والعناصر الداخليّة المتمثّلة بالإدراكات الفطريّة، تشترك في صياغة الإدراكات الموثّقة لدى الإنسان.

٢) الاعتماد على ما يتحصّل من نتائج هذه المصادر المعرفيّة في بادئ نشأتها قائم على أسس عقليّة؛ إذ ليس لدينا أيّ بديل أفضل منها؛ لذا يُقال إنّ العقل يلزمنا بأن نعتبرها موثّقة بحيث نعتمد عليها ونعمل بها، ومن هذا المنطلق فكلّ إدراك يتحصّل لنا عن طريقها يعدّ موجّهًا ومعتبراً في بادئ ظهوره.

٣) حصيلة هذه المصادر المعرفيّة الموجِدة للإدراك متناسقة الأجزاء، وليس بينها أيّ تضاد يُذكر،

فهي لا تختلف مع بعضها ولا مع سائر الإدراكات؛ لأنّ ما يتحصّل في رحاب الإدراك الحسّيّ على سبيل المثال ربما لا ينسجم مع بعضه في حالات معيّنة، كما لو رأت العين شيئًا لا تستطيع اليد لمسه، أو أنّه يتعارض مع ما هو موجود في الذاكرة أو مع الأسس الاستدلاليّة في حالات أخرى، لكنّه ليس كذلك دائمًا، أي أنّ عدم انسجامه وتعارضه ليس شاملاً لجميع الحالات، بل يحدث في حالات خاصّة فقط؛ ومن هذا المنطلق لا توجد عوامل تسفر عن زوال عقلانيّة الإدراكات المذكورة، لأنّ العقل يحكم بحجيّتها حتّى في هذه الحالات.

٤) الأمر لا يقتصر على عدم وجود انسجام في حصيلة هذه الإدراكات، بل كلّ واحد منها يساند الآخر ويؤيّد مصداقيّته، حيث يثبت توثيقها لنا عن طريق القدرات العمليّة التي تمنحها لنا، فعلى سبيل المثال لو قيل إنّ الإدراك الحسّيّ لا يمنحنا فهمًا صحيحًا بالنسبة إلى أحد الأحداث، فكيف يمكننا فهم الأحداث التي سنواجهها مستقبلاً بشكل صائب؟ فهل هناك بديل لذلك؟

المعرفة اليقينية بين الإمكان والعدم

نستشفّ من جملة ما ذُكر أنّ وليام ألستون، على ضوء آرائه التي أشرنا إليها، قطع الطريق على تحقّق المعرفة اليقينيّة، فهو بعد أنّ أغلق باب العلم لم يجد بدًّا من التمسك بالظنّ، وإثر ذلك اضطر لأن يقسم الظنّ إلى معتبر وغير معتبر، وفي هذا السياق اعتبر منشأه معيارًا أساسيًّا في تقويم ما يتحصّل لدينا، وعلى هذا الأساس لو منحنا الظنّ مفهومًا منسجمًا مع ما يمكن تحصيله من الإدراكات المتعارفة اجتماعيًّا والمعتمدة في إيجاد المعتقدات لدى الإنسان، فهو معتبر ابتداءً، وإن لم ينسجم معها، فلا اعتبار له على الإطلاق.

إذن، المرتكز الأساسيّ للبنية الإبستيمولوجيّة المعدّلة وكلّ ادعاء مستند إليها، هو عدم وجود معرفة قطعيّة يقينيّة، أي انسداد باب تحقّق هذه المعرفة وفق رؤية ألستون، لكن إذا فُتح هذا الباب كما هو رأي الفلاسفة المسلمين، سوف لا يبقى مجال للتنظير القائم على المبادئ الإبستيمولوجيّة المعدّلة.

نظريّة وليام ألستون في بوتقة التحليل الإسلاميّ

أهمّ سؤالين يُطرحان حول نظريّة وليام ألستون، ما يأتي: ما هي الرؤية الإسلاميّة بالنسبة إلى التجربة الدينيّة التي ادّعاها هذا المفكّر الغربيّ بصفتها تجربة شهوديّة أطلق عليها عنوان «تجربة الله» وادّعى فيها أنّ صاحبها يدرك الله بشكل مباشر دون الحاجة إلى وساطة أيّ من

وسائل الإدراك الحسّيّ؟ وهل هذا الإدراك الذي يمنح الإنسان معرفةً بالله عزّ وجلّ يتناغم مع مبادئ الفكر الإسلاميّ ويتبنّاه العلماء والمفكّرون المسلمون؟

إذا أردنا معرفة واقع الرؤية الإسلاميّة بهذا الخصوص، فمن الأجدر بنا تسليط الضوء على مسألة «رؤية الله» والتي طرحت بين المسلمين منذ عصر صدر الإسلام وفي عهد رسول الله محمّدﷺ، وتحليل الآراء المطروحة في تلك الآونة على هذا الصعيد، ولا شكّ في أنّ تفاصيل هذا الموضوع كثيرة ومتشعّبة لكنّنا سنحاول قدر المستطاع توضيح معالم الرأي الذي نعتبره صحيحًا بشكل إجماليّ.

مسألة رؤية الله في القرآن في قصّة النبيّ موسى عليه السلام

اعتمد المسلمون بشكل أساسيّ على آيات القرآن الكريم ضمن مباحثهم التي تطرّقوا فيها إلى شرح وتحليل مسألة رؤية الله، حيث طرحت الآيات هذا الموضوع بأوجه متعدّدة، مثل مفهومي رؤية الله ورؤية وجهه الكريم، وأهمّ آية في هذا السياق قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[1]. جرت الكثير من النقاشات واحتدم الجدل بين العلماء والمفكّرين المسلمين وحتّى غيرهم حول مضمون هذه الآية، وطرحت كثير من الأسئلة بخصوصها، ومن ذلك أنّه هل طلب النبيّ موسى عليه السلام من الله عزّ وجلّ أن يريه نفسه بعينه الباصرة كي تترسّخ في نفسه صورة حسّيّة له، أو أنّه قصد شيئًا آخر؟

هذا النوع من الرؤية يقتضي كون الشيء الذي تدركه الحواس - المدرَك - جسمانيًّا؛ لذا بما أنّ الله عزّ وجلّ منزّه عن كلّ ميزة جسمانيّة، ونظرًا لكون النبيّ موسى عليه السلام نبيًّا عظيمًا من أنبياء أولي العزم، فهو بكلّ تأكيد كان علم بهذه الحقيقة المهمّة؛ لأنّه أعلى شأنًا من أن يطلب شيئًا كهذا، حاشاه من ذلك.

العلّامة محمّد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) قال في هذا السياق: «رغبة الإنسان في رؤية الله بعينه الباصرة مع علمه بكونه منزّهًا من الحركة والزمان والمكان وجميع الخصائص المادّيّة، هي في الواقع أشبه بالمزاح وأبعد ما تكون عن الجدّ»[2].

[1]- سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

[2]- محمد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، لبنان، بيروت، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٢هـ، ج ٧، ص ٢٣٨.

استحالة رؤية الله بالعين الباصرة وحقيقة الرؤية التي ذكرت في القرآن

نستشفّ ممّا ذكر في المبحث السابق أنّ النبي موسى عليه السلام لم يطلب من الله أن يريه نفسه كي يدركه بعينه الباصرة، وعلى هذا الأساس فالإجابة التي ذكرت لهذا الطلب في الآية المذكورة هي «**قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**»، ولا يُراد منها أنّ الله عزّ وجلّ أخبره بأنّه غير قادر على رؤيته بعينه الباصرة، أي ليس المقصود منها نفي الرؤية الحسّيّة التي لم يقصدها موسى عليه السلام من الأساس، فهو على علم مسبق بعدم إمكانيّة تحقّقها بالحواس.

إذن، بعد أن ثبت لنا أنّه لم يطلب رؤية الله عزّ وجلّ بعينه الباصرة، فما هي الرؤية التي قصدها؟ هل القرآن الكريم في هذه الآية يؤكّد على أنّ رؤية الله من قبل البشر ممكنة؟ لو قيل إنّها ممكنة، فما هي حقيقتها؟ ومتى يمكن أن تحدث؟ ومن ذا الذي يتمكّن من نيل هذه الكرامة؟

مسألة رؤية الله طُرحت في مختلف الآيات القرآنيّة بتعابير عديدة، ممّا يعني أنّ أصل تحقّقها ممكن، وفيما يلي نذكر جانبًا منها:

١) قال تعالى في وصف حال بني آدم في يوم القيامة: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[١]. هذه الآية تدلّ بوضوح على أنّ رؤية الله عزّ وجلّ ممكنة للبشر في عالم الآخرة على أقل تقدير بحيث يمكن لبعضهم رؤيته[٢].

٢) قال تعالى في وصف النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وشهوده الباطنيّ: ﴿**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴿١٨﴾**﴾.[٣] هذه

---

[١]- سورة القيامة، الآيتان ٢٢ - ٢٣.

[٢]- ثمّة رأي آخر طرح في تفسير عبارة «إلى ربِّها ناظرةٌ» وفحواه أنّ النظر هنا شيء آخر غير الرؤية العينيّة - بالعين الباصرة - وإنمّا بمعنى الانتظار الذي ذكر مفهومه في قوله تعالى: «وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (سورة النمل، الآية ٣٦) أي أنيّ انتظر حتّى يعود الذين أرسلتهم لأعرف الحقيقة.

إذن، معنى الآية حسب هذا الرأي التفسيريّ هو أنّ الإنسان في يوم القيامة ينتظر عطاء الله سبحانه وتعالى، حيث استدلّ من ذهب إليه على هذا المضمون اعتمادًا على رواية منقولة عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام وهي مذكورة في المصدر التالي (عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١١٤ - ١١٥).

للاطلاع أكثر، راجع: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن.

[٣]- سورة النجم، الآيات ١١ - ١٨.

الآيات تتحدّث عن شيء أو ربّما أشياء رآها النبيّ محمّدﷺ بشهود باطنيّ،[١] حيث تؤكّد على صواب ما شاهد وعدم طروء أيّ خطأ عليه، فقد تلقّى الحقيقة كما هي عليه دون زيادة أو نقصان؛ لكن السؤال الذي يُطرح للبحث والنقاش هنا، هو: ما هو موضوع هذه المشاهدات الباطنيّة؟ هل هو الله عزّ وجلّ أو شيء آخر؟

لا توجد لدينا قرينة في هذه الآيات تدلّ على أنّ الله عزّ وجلّ بذاته ليس هو ما شاهده النبيّﷺ أي أنّه ليس موضوع الرؤية، والآيات السابقة تدلّ على أنّ موضوعها هو الأفق الأعلى والدنوّ والتدليّ،[٢] وهذه الأمور الثلاثة هي آيات إلهيّة عظيمة،[٣] والآيات اللاحقة هي الأخرى تؤيّد هذا المعنى، فقد قال تعالى ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾.

نستنتج من جملة ما ذُكر أنّ هذه الآيات تدلّ على اقتراب النبيّ محمّدﷺ من الأفق الأعلى، وحينها رأى جبرائيلعليه السلام، فأُلقي عليه الوحي بشكل شفويّ، وكلّ ذلك من آيات الله عزّ وجلّ.

٣) الكثير من الآيات تحدّثت عن لقاء الله تعالى بتعابير عديدة نشير إلى جانب منها فيما يأتي:

- لقاء الله[٤].

- لقاء ربّهم[٥].

---

[١]- ذكرت العديد من التفاسير بخصوص قوله تعالى «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» وكلّ تفسير طرحها بأسلوب مختلف عن غيره، والباحث مجتبوي الذي ترجم القرآن الكريم إلى الفارسيّة ترجمها كما يلي: «قلب النبيّ محمّدﷺ لم يكذب فيما رأى»، والمترجم فولاد وند ترجمها هكذا: «القلب لم يرَ شيئًا بالخطأ»، والعلامة محمد حسين الطباطبائي (رحمه الله) قال في تفسيرها: «الكذب خلاف الصدق يقال: كذب فلان في حديثه، ويقال: كذبه الحديث بالتعدّي إلى مفعولين أي حدّثه كذبًا، والكذب كما يطلق على القول والحديث الذي يلفظه اللسان كذلك يُطلق على خطأ القوّة المدركة يقال: كذّبته عينه أي أخطأت في رؤيتها.
و نفي الكذب عن الفؤاد إنّما هو بهذا المعنى سواء أخذ الكذب لازمًا والتقدير ما كذب الفؤاد فيما رأى أم متعدّيًا إلى مفعولين، والتقدير ما كذب الفؤاد - فؤاد النبيّ - ما رآه أي إنّ رؤية فؤاده فيما رآه رؤية صادقة».
محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٢٩.
[٢]- محمد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٣٠.
[٣]- العلاّمة محمد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) أكّد في هذا السياق على إمكانيّة افتراض كون الله سبحانه وتعالى هو موضوع الرؤية في الآية المذكورة لكونها رؤية قلبيّة تختلف عن الرؤية الحسّيّة التي تتحصّل لدى الإنسان بالعين الباصرة وتتعلّق بالأجسام فقط.
وقال أيضًا هناك روايات تدلّ على هذا الرأي من جملتها ما يلي: محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله قال: حدثنا محمّد بن الحسن الصفّار، عن محمد بن الحسّين بن أبي الخطّاب، عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسنعليه السلام: هل رأى رسول اللهﷺ ربّه عزّ وجلّ؟ فقال: «نعم بقلبه رآه، أما سمعت الله عزّ وجلّ يقول (مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) أي لم يره بالبصرة، لكن رآه بالفؤاد». هذه الرواية نقلها الشيخ الصدوق (رحمه الله) في كتاب التوحيد، الباب الثامن، الحديث رقم ١٧.
[٤]- سورة الأنعام، الآية ٣١؛ سورة يونس، الآية ٤٥؛ سورة العنكبوت، الآية ٥.
[٥]- سورة الأنعام، الآية ١٥٤؛ سوة الروم، الآية ٨؛ سورة السجدة، الآية ١٤؛ سورة فصلت، الآية ٥٤.

- لقاء ربّكم[١].

- لقاء ربّه[٢].

- لقائه[٣].

- لقاءنا[٤].

وقال تعالى في سورة الكهف: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾[٥]. المعنى الذي يتبادر إلى الذهن في أوّل وهلة هو أنّ «لقاء الله» يراد منه المواجهة المباشرة حسب ظاهر العبارة، بحيث تزول كلّ الحجب بينه وبين عباده الذين يبلغون هذا المقام[٦] .

العالم الجليل والعارف الميرزا جواد ملكي التبريزيّ تحدّث عن المقصود من «لقاء الله» قائلاً: «آيات لقاء الله تدلّ على أنّ بعض عباده الخلّص ينالون لقاءه ويتشرّفون بملاقات ذاته المقدّسة، وقد تمّ تفسير الآيات التي تضمّنت هذه العبارة وما شاكلها من قبل بعض علماء الكلام وغيرهم من العلماء الأعلام الذين يؤكّدون على ضرورة تنزيه الله عزّ وجلّ بالكامل، ولا شكّ في أنّ تنزيهه التامّ الكامل هو ذروة معرفته، حيث اعتبروا أنّها تدلّ على لقاء الموت ولقاء الثواب الذي سيمنحه الله لمن يلاقيه، إلا أنّ هذا التفسير رفضه علماء آخرون يعتقدون بإمكانيّة معرفته تبارك شأنه من قبل عباده، فقالوا إذا كان المقصود هو لقاء الموت ونيل الثواب الإلهيّ، فهذا التفسير يستلزم وجوب القول باستعمال اللفظ في غير معناه الحقيقيّ...، ولا شكّ في ضعف صواب احتمال

---

[١]- سورة الرعد، الآية ٢.

[٢]- سورة الكهف، الآية ١١٠.

[٣]- سورة الكهف، الآية ١٠٥؛ سورة العنكبوت، الآية ٢٣؛ سورة السجدة الآية ٢٣.

[٤]- سورة يونس، الآيات ٧ - ١١ - ١٥؛ سورة الفرقان، الآية ٢١.

[٥]- سورة الكهف، الآية ١١٠.

[٦]- الجدير بالذكر هنا أنّ بعض المفسرّين لم يتمكّنوا من تصوّر كيفيّة حدوث «لقاء الله» بشكل مقنع يتناسب مع توجّهاتهم الفكريّة؛ لذلك فسّروا هذه العبارة وما شابهها بأسلوب مختلف عمّا ذهب إليه غيرهم، وفسّرها بعضهم بأنّ المقصود من اللقاء بالله تعالى هو ذات البعث في يوم القيامة، في حين أنّ آخرين اعتبروا المقصود بلوغ الإنسان المرحلة النهائيّة من حياته الدنيويّة ولقاء ملك الموت، ثمّ الحساب والجزاء، وطائفة أخرى منهم قالت إنّ المقصود هو لقاء الإنسان ما أقرّ الله سبحانه وتعالى له من جزاء في يوم القيامة ثوابًا كان أو عقابًا، ومنهم من فسرها بملاقات الإنسان حكم الله سبحانه وتعالى في يوم القيامة.
هذه التفاسير تشترك في مسألة مهمّة هي تفسير العبارة بمعنى يخالف ظاهرها اللفظيّ وتقدير شيء على غراره تستبطنه في مدلولها، والعلاّمة محمد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) بعد أن ذكر هذه الآراء التفسيريّة قال: كلّ هذه الآراء افتراضيّة بعيدة عن المدلول الحقيقيّ للعبارة، وليس لدينا أيّ دليل يثبت صوابها، بل غاية ما في الأمر أنّها تحكي عن معنى ملازم، أي أنّهم فسروا اللقاء بما يلازم معناه.
للاطلاع أكثر، راجع: محمد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٠٢.

المعنى المجازيّ في هذا المضمار، ومن المؤكّد أنّ المقصود أنّه لو لم يكن المعنى الحقيقيّ من اللفظ هو المراد... ففي هذه الحالة يكون المعنى المجازيّ هو الأقرب...، وهنا لا بدّ من تفسير العبارة بأنّها تدلّ على درجة من اللقاء مع واجب الوجود يسوّغ شرعًا لممكن الوجود رغم عدم كونه لقاءً حقيقيًّا بالمعنى العرفيّ العامّ»[١]. بعد ذلك ذكر القاعدة القائلة بأنّ الألفاظ وُضعت من أساسها لبيان المعاني المقصودة منها، ولا دخل لها بخصائص المصاديق التي تطلق عليها وموارد استعمالها فيها، واستنتج من ذلك أنّ لفظ «لقاء» وضع للمعنى المقصود من الالتقاء، وبالتالي فهو يمكن أن يُستعمل في مصاديق عديدة بما فيها ملاقاة الروح بالروح، لذا يمكن تفسير اللقاء المذكور في القرآن الكريم بأنّه مستعمل في معناه الحقيقيّ وليس المجازيّ، ممّا يعني أنّ المراد من لقاء العبد بربّه ذات المعنى المقصود في الأدعية والأخبار، وهو البلوغ إلى الهدف والزيارة، والنظر إلى الوجه والتجلّي والرؤية القلبيّة وتعلّق الروح، وعلى هذا الأساس، فهو يقابل الفراق والحرمان[٢].

العلاّمة محمد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) فسّر «لقاء الله» بكون العبد يبلغ مقامًا تزول فيه الحجب الموجودة بينه وبين ربّه الكريم، وهذا ما يحدث في يوم القيامة الذي هو في الواقع مضمار لتجلّي الحقائق[٣]؛ ودعم رأيه هذا بقوله تعالى: ﴿ **يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ ٱللَّهُ دِينَهُمُ ٱلْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ** ﴾[٤].

الرؤية الباطنيّة والعلم الحضوريّ

ما ذكر في المبحث السابق مجرّد جانب ممّا أشارت إليه الآيات القرآنيّة التي أكّدت على إمكانيّة رؤية الله في يوم القيامة على أقلّ تقدير، لكن هذه الرؤية ليست كما يتصوّرها البشر حسب إدراكهم الحسيّ، فقد أشرنا آنفًا إلى أنّ رؤيته تبارك شأنه مستحيلة بالعين الباصرة، فهو لا يتجسّم كما تتجسّم الأشياء المادّيّة، وهذا الأمر رفضه النصّ القرآنيّ أيضًا بشكل قطعيّ، فقد قال تعالى: ﴿ **لَّا تُدْرِكُهُ**

[١]- جواد ملكي التبريزيّ، رسالة لقاء الله، بإشراف الميرزا خليل مجتهد كمره اي، ص ٥ - ٧.
[٢]- المصدر السابق، ص ٦ - ٧.
[٣]- محمد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦ن ص ١٠٢.
[٤]- سورة النور، الآية ٢٥.
هذه الآية تدلّ على أنّ الله سبحانه وتعالى حقيقة جليّة ووجوده بديهيّ بكلّ ما للكلمة من معنى، بحيث لا يخفى على أحد، ولا شكّ في أنّ الإنسان قد يغفل أحيانًا عن إحدى الحقائق البديهيّة، وبما في ذلك ربّه الكريم، وعلى هذا الأساس لا تكشف له حقيقة العلم بالله في يوم القيامة، ولا يمتلك معرفة جديدة به آنذاك، بل غاية ما في الأمر أنّ غفلته ستزول وينكشف له ما كان غافلاً عنه، فيدرك أنّ الله سبحانه وتعالى حقيقةً جليّةً، ويؤيّد هذا الرأي قوله تعالى: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». (سورة ق، الآية ٢٢)

ﭐلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾[١]. هذه الآية تدلّ بوضوح على أنّ المقصود من رؤية الله عزّ وجلّ شيء آخر غير الرؤية الحسّيّة، بل هي نوع من تحقّق علم ضروريّ لدى البشر، لكن هذا لا يعني أنّ كلّ علم ضروريّ - يقينيّ - يوصف بكونه مشاهدة، ولا يراد منه اللقاء دائمًا، فنحن على علم مؤكّد بوجود كثير من الشخصيّات على مرّ تأريخ بني آدم من أمثال هتلر، وجنكيزخان، والنبي موسى عليه السلام، والنبي عيسى عليه السلام، ونبينا الأكرم محمد صلى الله عليه وآله، وحتّى شخصيّات معاصرة، لكنّنا لم نرها ولم نلتقِ بها.

القضيّة الرياضيّة ٢ + ٢ = ٤ ذات مدلول قطعيّ يقينيّ لا يكتنفها أدنى شكّ، لكونها من البديهيّات الثابتة التي لا غبار عليها؛ لذا فهي معلومة لدينا بالعلم الحصوليّ - الاكتسابيّ - لكنّنا لا نشاهدها بأعيننا أو نلتقي بها، وكذا هو الحال بالنسبة إلى سائر المداليل النظريّة الثابتة بالقطع واليقين.

ثمّة معلومات ندركها بشكل مباشر دون أيّ واسطة، مثل الإرادة والمحبّة والبغض والمودة والعداء بالنسبة إلى شيء أو شخص ما، حيث نقول إنّنا ندرك - نرى - هذه الحقائق الثابتة في باطننا، كما لو أحببنا شيئًا أو شخصًا أو أبغضناه.

العلاّمة محمد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) قال في هذا السياق: «إطلاق لفظ (رؤية) على هذا النوع من العلم الذي يدركه مع حقيقته الخارجيّة هو أمر شائع ومتعارف»[٢].

الفلاسفة المسلمون وصفوا هذا النوع من العلم بأنّه حضوريّ - بديهيّ - ومن مصاديقه علم الإنسان بنفسه وقابليّاته الذاتيّة وصفاته الشخصية وشتّى أحواله الباطنيّة، كذلك من مصاديقه علم العلّة الموجدة المجرّدة بمعلولها المجرّد وهذا المعلول بها.

أمثلة قرآنيّة على العلم الحضوريّ بالله تعالى

يقول العلاّمة محمد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) إنّ القرآن الكريم حينما أشار إلى مسألة «رؤية الله تعالى» في كلّ آية، ذكر معها قيودًا خاصّةً تثبت كون الرؤية بمعنى العلم الحضوريّ فحسب، حيث قال: «والله سبحانه فيما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيّات ويضمّ إليها ضمائم، يدلّنا ذلك على أنّ المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسمّيه فيما عندنا أيضًا رؤية، كما في قوله:

[١]- سورة الأنعام، الآية ١٠٣.
[٢]- محمد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢٣٩.

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾، حيث أثبت أوّلاً أنّه على كلّ شيء حاضر أو مشهود[1] لا يختصّ بجهة دون جهة، أو بمكان دون مكان، أو بشيء دون شيء، بل شهيد على كلّ شيء، محيط بكلّ شيء؛[2] فلو وجده شيء لوجده على ظاهر كلّ شيء وباطنه، وعلى نفس وجدانه وعلى نفسه، وعلى هذه السمة لقاؤه.

لو كان ثمّة لقاء [فهو] لا على نحو اللقاء الحسّيّ الذي لا يتأتّى البتّة إلّا بمواجهة جسمانيّة وتعيّن جهة ومكان وزمان، وبهذا يشعر ما في قوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ من نسبة الرؤية إلى الفؤاد الذي لا شبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانيّة الشاعرة دون اللحم الصنوبريّ المعلّق على يسار الصدر داخلاً.

ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ (سورة المطفّفين، الآيتان ٤١ و٥١)، دلّ على أنّ الذي يحجبهم عنه تعالى رَيْن المعاصي والذنوب التي اكتسبوها، فحال بين قلوبهم، أي أنفسهم، وبين ربّهم، فحجبهم عن تشريف المشاهدة، ولو رأوه لرأوه بقلوبهم، أي أنفسهم لا بأبصارهم وأحداقهم.

وقد أثبت الله سبحانه في موارد من كلامه قسمًا آخر من الرؤية وراء رؤية الجارحة كقوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ﴾ (سورة التكاثر، الآيات ٥ - ٧)، وقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ (سورة الأنعام، الآية ٥٧)، و... الملكوت هو باطن الأشياء لا ظاهرها الحسوس.

فبهذه الوجوه يظهر أنّه تعالى يثبت في كلامه قسمًا من الرؤية والمشاهدة وراء الرؤية البصريّة الحسّيّة، وهي نوع شعور في الإنسان يشعر بالشيء بنفسه من غير استعمال آلة حسّيّة أو فكريّة، وأنّ للإنسان شعورًا بربّه غير ما يعتقد بوجوده من طريق الفكر واستخدام الدليل، بل يجده وجدانًا من غير أن يحجبه عنه حاجب، ولا يجرّه إلى الغفلة عنه إلا اشتغاله بنفسه وبمعاصيه التي اكتسبها، وهي مع ذلك غفلة عن أمر موجود مشهود لا زوال علم بالكلّيّة ومن أصله، فليس في كلامه تعالى

[١]- لفظ «شهيد» تدلّ على اسمي الفاعل (الشاهد والحاضر) كذلك تدلّ على اسم المفعول (المشهود)، والعلاّمة محمد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) في كتاب «الولاية» وفي الصفحة ٢٦ بالتحديد أكّد على أنّ سياق الآية يحكي عن كون المقصود من الشهيد هو المشهود وليس الشاهد.

[٢]- استخدم حرف الجرّ «على» في هذه العبارة وما شابهها ولم يستخدم الحرف «لـ»، حيث قال «على كُلِّ شيَءٍ شَهيدٌ» ولم يقل «لكلّ شيء شهيد».

ما يشعر بذلك البتّة، بل عبر عن هذا الجهل بالغفلة وهي زوال العلم بالعلم لا زوال أصل العلم.

فهذا ما بيّنه كلامه سبحانه، ويؤيّده العقل بساطع براهينه، وكذا ما ورد من الأخبار عن أئمة أهل البيت عليهم السلام...

والذي ينجلي من كلامه تعالى أنّ هذا العلم المسمّى بالرؤية واللقاء يتمّ للصالحين من عباد الله يوم القيامة، كما يدلّ عليه ظاهر قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (سورة القيامة، الآيتان ٢٢ و٣٢)، فهناك موطن التشرّف بهذا التشريف، وأمّا في هذه الدنيا والإنسان مشتغل ببدنه ومنغمر في غمرات حوائجه الطبيعيّة، وهو سالك لطريق اللقاء والعلم الضروريّ بآيات ربّه، كادح إلى ربّه كدحًا ليلاقيه، فهو بعد في طريق هذا العلم، لن يتمّ له حقّ ملاقاة ربّه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (سورة الانشقاق، الآية ٦)، وفي معناه آيات كثيرة أخرى تدلّ على أنّه تعالى إليه المرجع والمصير والمنتهى، وإليه يرجعون وإليه يُقلبون.

فهذا هو العلم الضروريّ الخاصّ الذي أثبته الله تعالى لنفسه وسمّاه رؤية ولقاء، ولا يهمّنا البحث عن أنّها على نحو الحقيقة أو المجاز، فإنّ القرائن قائمة على إرادة ذلك، فإن كانت حقيقة كانت قرائن معيّنة، وإن كانت مجازًا كانت صارفة، والقرآن الكريم أوّل كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع، فالكتب السماويّة السابقة على ما بأيدينا ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله، وتخلو عنه الأبحاث المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل، فإنّ العلم الحضوريّ عندهم كان منحصرًا في علم الشيء بنفسه حتّى كشف عنه في الإسلام؛ فللقرآن المنّة في تنقيح المعارف الإلهيّة»[١].

طلب النبيّ موسى عليه السلام وإجابة الله تعالى

استنادًا إلى ما ذكر نستنتج ما يلي: حينما طلب النبيّ موسى عليه السلام من الله عزّ وجلّ أن يراه ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[٢]، قصد من ذلك العلم الشهوديّ والمعرفة الحضوريّة، فبعد أن امتلك معرفةً به تبارك شأنه عن طريق النظر في آياته وبعد أن اصطفاه للنبوّة - وهذا الاصطفاء في الواقع نوع من العلم به تعالى عن طريق الاستماع - رغب في أن يمتلك علمًا به عن طريق الرؤية القلبيّة، وهذا الأمر هو ذروة الكمال في العلم الضروريّ بالله تبارك شأنه.

[١]- المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٤٠.
[٢]- سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

البارئ الكريم أخبره بعدم إمكانيّة تحقّق هذه الرؤية في الحياة الدنيا[١] التي فيها قيود كثيرة تحول دون تحقّق هذه الرؤية، فهي رؤية مشروطة بترك الدنيا وكلّ ما فيها، لأنّ الانقطاع التامّ والكامل إلى الله عزّ وجلّ لا يحصل إلّا على ضوء التحرّر من كلّ أمر مادّيّ، وبما في ذلك البدن وما فيه من جوارح، وهذا الأمر لا يحدث إلّا بعد الموت؛ وعلى هذا الأساس يثبت أنّ المقصود من قوله تعالى: ﴿**لَن تَرَىٰنِي**﴾[٢] هو: يا موسى، ما دمت في هذه الحياة الدنيا، فأنت لا تطيق رؤيتي؛ والجزء الآخر من الآية يدلّ على هذا المعنى.

وقد وضّح العلامة محمّد حسين الطباطبائيّ (رحمه الله) الذي ذكرناه كما يلي: «نفي مؤبّد للرؤية، وإذ أثبت الله سبحانه الرؤية بمعنى العلم الضروريّ في الآخرة كان تأبيد النفي راجعًا إلى تحقّق ذلك في الدنيا ما دام للإنسان اشتغال بتدبير بدنه وعلاج ما نزل به من أنواع الحوائج الضروريّة، والانقطاع إليه تعالى بتمام معنى الكلمة لا يتمّ إلا بقطع الرابطة عن كلّ شيء حتى البدن وتوابعه؛ وهو الموت، فيؤوّل المعنى إلى أنّك لن تقدر على رؤيتي والعلم الضروريّ بي في الدنيا حتّى تلاقيني، فتعلم بي علمًا اضطراريًا تريده، والتعبير في قوله: «**لَنْ تَراني**» بـ «لن» الظاهر في تأبيد النفي، لا ينافي ثبوت هذا العلم الضروريّ في الآخرة، فالانتفاء في الدنيا يقبل التأبيد أيضًا».[٣]

نتيجة البحث

الحصيلة النهائيّة التي نستنتجها من موضوع البحث يمكن تلخيصها بالآتي:

١) رؤية الله عزّ وجلّ في الفكر الإسلاميّ يمكن أن تتحقّق على نحوين:

أ - رؤية عينيّة

ب - رؤية قلبيّة

رؤية العين كما هو معلوم تتحقّق عن طريق المشاهدة الحسّيّة وشبه الحسّيّة - التمثّل - وهذا الأمر فنّده القرآن الكريم بصريح العبارة، لكنّه أثبت إمكانيّة الرؤية القلبيّة.

٢) رؤية الله عزّ وجلّ الشهوديّة - القلبيّة - ذات مراتب عدّة يبلغ الإنسان بعضها بفضل العلم الحضوريّ – البديهيّ، بحيث يراه دون توسّط أيّ صورة ذهنيّة، بل على ضوء ارتباط واتّحاد وجوديّ

[١]- العبارة المذكورة في الآية هي «لَنْ تَرَاني» والشواهد الموجودة في الآيات الأخرى تدلّ على كون رؤية الله سبحانه وتعالى تتحقّق في عالم الآخرة حسب المعنى الذي ذكرناه في النصّ، لذا نستدلّ منها على عدم إمكانيّة تحقّق هذه الرؤية في الحياة الدنيا.

[٢]- سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

[٣]- محمد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢٤٢.

مع واقع يقينيّ، وعلى هذا الأساس تكون الرؤية صادقة لا يمكن أن يكتنفها أيّ وهم أو بطلان.

٣) أولياء الله المقرّبون فقط لهم القدرة على بلوغ المراتب التامّة والكاملة لرؤيته تبارك شأنه بعد الموت حسب المعنى الذي أثبتناه.

٤) «تجربة الله» الشهوديّة - الباطنيّة - حسب المعنى الذي ذكره الفيلسوف الغربيّ وليام ألستون تعدّ ضربًا من العلم الحصوليّ - الاكتسابيّ -؛ لذا لا يمكن اعتبارها رؤيةً بالعين الباصرة التي تتجسّم أمامها الأشياء المادّية، فهي حصوليّة برأيه لكونه اعتبرها على غرار الإدراك الحسّيّ؛ لكنّها حسب مبادئ الفكر الإسلاميّ عبارة عن معرفة حضوريّة - بديهيّة - ومباشرة في بعض الحالات إن لم نقل في جميعها.

٥) الأمثلة التي ذكرها هذا المفكّر الغربيّ بخصوص إدراك الله تعالى والتي أطلق عليها عنوان «تجربة الله» حتّى إذا اعتبرناها سنخًا من رؤية الله بعين القلب، لكنّها ليست من المراتب الشهوديّة العليا، بل ذات مرتبة متدنّية شهوديًّا، بحيث تتحقّق لدى غير أولياء الله المقرّبين في الحياة الدنيا؛ لذا فهي ليست على غرار تلك المرتبة التي بلغها النبيّ موسى عليه السلام حينما سأل الله تعالى بأن يراه، والمرتبة التي بلغها خاتم الأنبياء محمّد صلى الله عليه وآله حينما عرج إلى السماء، وهذه المرتبة السامية تحصل بنحو تامّ وكامل وتبلغ ذروتها بعد الموت.

٦) معرفة الإنسان بالله سبحانه وتعالى لا يمكن تفنيدها بالكامل وادّعاء عدم قدرته على امتلاكها بأيّ نحو كان، بحيث لا يمكنه أن يراه ولن يراه - حسب المعنى الذي ذكرناه للرؤية -، وفي الوقت نفسه لا يمكن وصفها بكونها معرفةً تامّةً وكاملةً بحيث يمكن أن يراه بعينه الباصرة؛ بل لا بدّ من الجمع بين التنزيه والتشبيه، فنقول: يمكن للإنسان أن يعرف ربّه، لكنّه لا يستطيع إدراك كُـنه حقيقة ذاته المقدّسة بالتمام والكمال، ويمكن أن يراه، لكن ليس بعينه الباصرة، بل بعين قلبه، وعلى هذا الأساس توصف هذه المعرفة بأنّها علم بأسمائه وصفاته المباركة – تجلّياته - وليس بعين ذاته.

المصادر والمراجع العربية

١. القرآن الكريم

٢. وليام باين ألستون، تجربه ديني «ادراك خدا» (باللغة الفارسية)، مقتطفات حول التجربة الدينيّة لمايكل بيترسون وآخرون، ترجمها إلى الفارسيّة مالك حسيني، جمهوريّة إيران الإسلاميّة، طهران، منشورات هرمس، ٢٠١٠م.

٣. مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، جمهوريّة إيران الإسلاميّة، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٧م.

٤. محمّد بن علي الصدوق، التوحيد، تصحيح السيد هاشم الحسّيّني الطهرانيّ، لبنان، بيروت، منشورات دار المعرفة.

٥. محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، لبنان، بيروت، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٣٩٢هـ.

٦. محمّد حسين الطباطبائيّ، رسالة الولاية، جمهوريّة إيران الإسلاميّة، طهران، منشورات مؤسّسة بعثت، ١٩٨١م.

٧. حسين فقيه، نقش تجربه ديني در توجيه باورهاي ديني از نگاه آلستون (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة «نقد ونظر»، السنة الثانية عشرة، العددان ٣ و٤، ٢٠٠٧م، ص ٤ - ٤٥.

٨. جواد ملكي التبريزي، رسالة لقاء الله، بإشراف الميرزا خليل مجتهد كمره اي.

المصادر والمراجع الأجنبية

9. William P. Alston, Religious experience, in Edward Craig (ed), Routledge Encyclopedia of philosophy, V. A. , New York, Routledge, 1998.

10. William P. Alston, Preceiving God: The epistermology of religious experience, Ithaca & London: Cornel University Press, 1991.

الشخصانية واختبار المعرفة الإلهية

نقد التجربة الدينية المسيحية في أعمال موريس نيدونسيل

أحمد عبد الحليم عطية[*]

يبدو بوضوح أنّ الأبحاث التأسيسيّة في الغرب حول الدين تنطلق من معايير العقل الأرسطيّ، ولذلك تمّ النّظر إلى الإيمان الدينيّ كظاهرةٍ تاريخيّةٍ مثل أيّ ظاهرة دنيويّة أخرى، وهكذا فقد تدرّج الفكر الفلسفيّ الغربيّ، عبر مسارٍ تاريخيٍّ طويلٍ ومن خلال مراحل عديدة، من حالته النّظريّة المجرّدة إلى حالته التطبيقيّة القائمة على براغماتيّة مفرطة... ما جعل هذا الفكر منقادًا في نهاية الأمر إلى التجربة والمآلات العمليّة في خضم تقويمه لأيّ منظومة تفكير. وهذه المنهجيّة الانحصاريّة جعلت مقاربة الإيمان والتجارب الدينيّة سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات الحضاريّة مقيَّدة بالرؤية التاريخانيّة المادّيّة، ومن النتائج المترتّبة على ذلك أنّ السواد الأعظم من مفكّري وعلماء اجتماع الحداثة راحوا يتعاطون مع منظومة التفكير الدينيّ ليس بما تمثّله من قيمةٍ نظريّةٍ، بل بما هي تجربةٍ عمليّةٍ؛ لذا جرت مقاربة الدين لا بوصفه منظومة تعاليم، بل كممارسةٍ تطبيقيّة في ميدان السلطة والاجتماع السياسيّ؛ وهذا يعني أنّ الحكم على الدين في حقبة الحداثة قد تمّ وفق المعياريّة الغربيّة الخاضعة لسلطان العقل المحض والرافضة للقيم الوحيانيّة. وبناءً عليه وجب التفريق بين تاريخانيّة الدين التي أراد الفكر الغربيّ إسباغها على الدين بهدف نزع صفة القداسة عنه، وبين التاريخانيّة الذاتيّة التي وقعت فيها التجربة الدينيّة الغربيّة منذ تحول الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى المسيحيّة، وصولاً إلى أزمنة الحداثة.

غير أنّ ثمّة محاولات في الغرب سعت باتجاه تظهير فهمٍ للتجارب الدينيّة يغاير ما درجت عليه العلمانيّة الحادة في نظرتها إلى الدين والإيمان الدينيّ، منها على وجه الخصوص ما يتعلّق بإعادة تفكيك المنطق الأرسطيّ، حيث إنّ إشكاليّته تتخطّى الإطار الدينيّ إلى الشأن البشريّ فكريًا وفلسفيًا، فما أصاب الدين بسبب الانقلاب الغربيّ على القيم اللاّهوتيّة المسيحيّة إنّما أصاب الفلسفة أيضًا، بدءًا من محاولات السفسطائيّين القدامى الذين أعيوا الحكماء في إنكارهم للمعرفة والواقع، مرورًا بالفلسفة الوسيطة والحديثة، حيث حاول فلاسفة مثل كانت وهيوم ولوك، الحدّ من دور العقل وتحجيمه، وليس انتهاءً بمحاولات تيّارات الفلسفة المعاصرة للانقلاب على العقل وإخضاع كلّ شيء للتجربة والاختبار. «**المحرّر**»

---

*- باحث في الفكر الفلسفي – وأستاذ مشرف على الدكتوراه- جامعة القاهرة- مصر.

الدراسة التي نقدّمها هنا تتاخم رؤية مخصوصة للتجربة الدينيّة استقاها الباحث من أعمال الفيلسوف الفرنسيّ موريس نيدونسيل، وهو أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين ممن شغلوا بالفلسفة الدينيّة، ولد M.Nedoncelle في بدايات القرن العشرين في الثلاثين من أكتوبر عام ١٩٠٥ في نورد Nord بفرنسا، وتعلّم بجامعة السوربون؛ ثم قام بتدريس الفلسفة واللاهوت، في إحدى الثانويّات بنوجينت سورمارن لمدة خمسة عشر عامًا من ١٩٣٠ وحتى ١٩٤٥، وعمل أستاذًا للاَّهوت بجامعة العلوم الإنسانيّة باستراسبورج. وينتمي نيدونسيل بحسب تصنيف النقّاد والمؤرّخين إلى فلاسفة «الشخصانيّة»؛ وهي فلسفة لا تحافظ فقط على قيمة الشخصيّة، ولكنّها تدّعي أنّ الحياة الشخصيّة؛ هي الأرضيّة النشطة للعالم، وأنّ مفتاح مشاكل الفلسفة يوجد في الشخصيّة، فالواقع يتكوّن من نظام من الأشخاص؛ الذين يرتبطون بالله باعتباره الشخص، وقد أكّد نيدونسيل؛ أنّ شخصيّة الإنسان «تخلق نفسها»، ولكنّ كلّ شخص فرد؛ يمكن أن يتطوّر فقط في توحيد علاقته مع كلّ شخص آخر، ومع الله. وكانت شخصانية نيدونسيل؛ فلسفة مستوحاة من الروح التعبُّديّة وتمثّل جانبًا كبيراً من الفلسفة الدينيّة الكاثوليكيّة في القرن العشرين، وهي ليست مؤثّرة فقط في فرنسا، ولكن أيضًا في إيطاليا وألمانيا[١].

أوّلًا: نيدونسيل ناقدًا علمنة المسيحيّة

بسبب من ثقافته اللاَّهوتيّة الراسخة سعى نيدونسيل إلى «روحَنَة» المسيحيّة بعد تأثّرها الكبير بالموجات العلمانيّة والإلحاديّة التي حكمت أوروبا قرونًا طويلة.

نشأ موريس نيدونسيل وسط حركة الفلسفة الشخصانيّة؛ التي ارتبط ظهورها، بمجلّة أسبري (Espri)؛ مكانًا انفرد به، وذلك بفضل فكره الذي يتميّز بأنّه أكثر جوّانيّة من غيره، حيث إنّه لا ينكر الدور الذي يلعبه المجتمع في حياة الإنسان، لكن الحديث عن الجوّانيّ قد يسمح بالخلط بين «النفسيّ» والروحيّ. ونيدونسيل حريص على إنقاذ داخليّة الحياة الروحيّة، ولا شك أنّ هذا هو ما أدّى به إلى أن يصبح فيلسوف ميتافيزيقا الشخصانيّة في فرنسا. ثمّة نداء مستمرّ يدعو الشخص للحضور في داخل كلّ الأشياء: الأشياء التي لها وجود أقلّ مرتبة من وجود الإنسان، والتي توازيه،

[١]- رغم أهمّيّته الكبرى فى الشخصانيّة الفرنسيّة والفلسفة المسيحيّة فى فرنسا، خاصّة فترة ما بعد الحرب، فإنّ نيدونسيل غير معروف فى العربيّة تمامًا. وهنا تكمن أهمّيّة الكتابة عنه للتعريف بجهوده الفلسفيّة التى تجعل منه ومن بلوندل ولفيناس من أهمّ الفلاسفة الذين أسّسوا فلسفاتهم انطلاقًا من التجربة الدينيّة، إلّا أنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ نيدونسيل، ككثير من فلاسفة الدين المسيحيّين لم يتصدّ بعمق للتيّارات الوضعيّة التي تعاملت مع التجربة الدينيّة بما هي ظاهرة إنسانيّة تجد جذورها وأصولها في البعد النفسيّ والأسطوريّ للإنسان.

والتي تتفوّق عليه كذلك؛ لأنّ انعدام الشخصانيّة وعدم حضورها في أيّ مجال من هذه المجالات؛ معناه القضاء عليها. ليس المقصود بالشخص هنا كما يوضح ديلاكروا مجرّد الوعي بالذات؛ لأنّ إدراك الذات لذاته في نفس الوقت. من هنا كان من الضروريّ أن تنشأ فلسفة مونادولوجيّة جديدة تقوم على تحليل العلاقة المتبادلة بين الأشخاص. وبدلاً من أن يوصف الإنسان بعدم قابلّيته للاتصال يكون العكس هو ما يجب عمله واعتباره صحيحًا، فالشيء الغامض، هو أن نكون خاضعين دائمًا لاتجاه مضادّ للشخصيّة، وأن نعتقد أنّ الوعي بالذات؛ يبحث عن محوره في الانسحاب الفرديّ، فالذّاتي هو بنفسه الذاتيّ المتبادل.[١]

إنّ «الذاتيّ» يتحقّق بصورة غير مكتملة في الطرق التي ترسمها له الطبيعة، وإذا كان الشعور الجماعيّ يمهّد الطريق أمام العلاقة المتبادلة بين الذوات الواعية، فإنّ وجوده غير واضح ولا يشكّل في نفسه «نحن» حقيقة. والمشاركة في هذا الشعور تكون قريبة من الطبيعة: والتشابه بين المتشاركين يتمّ على حساب فرديّتهم، وفضلاً عن هذا، يظلّون غير متّصلين فيما بينهم، والشعور الجماعيّ في التجربة الإنسانيّة البحتة لا يوجد إلاّ في بعدين اثنين، أي أنّنا لا نتّجه نحو إيجاد شعور عامّ جماعيّ إلاّ ابتداء من علاقة ثنائيّة الـ«الأنا» والـ «أنت» اللتان تشكّلان الـ «نحن» التي تربطهما معًا، ولكن تميّزهما الواحدة عن الأخرى. والاتصال الشامل بين جميع الذوات الواعية يظلّ ممكنًا، لكن بدلاً من أن يقضي على «داخليّة» كلّ فرد؛ فإنّه يزيد من كيانه الداخليّ، ويزيد أيضا من التبادل بينه وبين الآخرين. يستخدم نيدونسيل تعبير «الهويّة غير المتجانسة» ليصف تلك العلاقة بين الأنا والأنت داخل إطار الحبّ.[٢]

هذا الكائن من واقع الشخص يختلف اختلافًا جذريًّا عن الكائن تبعًا للطبيعة؛ لأنه يفترض نظرة عامّة؛ والعموميّة هي القدرة على نشر حضور وعي ما في الواقع كلّه، على أن تجعل الواقع كلّه حاضرًا فيك من وجهة نظر تظلّ فيها شخصيّة الفرد قائمة. فالعام والشخصيّ فكرتان متّحدتان لا تنفصلان أبدًا في الوعي البشريّ؛ ذلك أنّ الـ «أنا» والـ «نحن» ترتكزان على الله، وهناك «أنت» إلهيّة مبدعة ترفع من شأن كلّ وعي فرديّ بلا نهاية، ولها صلة بكلّ «علاقة ثنائيّة» إنسانيّة، وهذه الفلسفة العينيّة ليست في نهاية الأمر إلاّ مسيرة، نصل فيها إلى «العام» بدًلا من أن نصل إلى العالم، باعتبار أن العام هو الطريق للذهاب إلى العالم، أي إلى الكون الداخليّ وإلى الله، هذه المسيرة تتضمّن عبور الطبيعة. وهذا ما أتاح لنيدونسيل كما يبين جان دي لاكروا أن يقدّم صورة تقريبيّة للمنطق

[١]- هنرى ديلاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، مؤسّسة فرانكلين القاهرة، ص١٠٧.
[٢] - المصدر السابق، ص١٠٨-١٠٩.

الشخصانيّ، فكتاب: «**الشخص والطبيعة**»؛ كان يمكن أن يكون عنوانه «مدخل لدراسة المقولات الشخصانيّة»، حيث يحلّل الدرجة التي يمكن بها تطبيق بعض الأفكار الأساسيّة التي تتّفق وتفهم الأشياء، على الشخص التعبير عن تطوره في اتصاله بالأشياء. وإذا كان الـ «أنا» البشريّ لا يستطيع أن يعرّف نفسه باعتباره أنا مفكّرًا، إلّا إذا ربط تفكيره وكيانه بمبدأ تفكيريّ وكينونيّ معيّن؛ يكون هو ذاته شخصيًّا، وإذا كنّا متأكّدين من واقع تجربتنا الشخصيّة أن إرادتنا مرادة بفعل إرادة خالقة، فإنّنا نستطيع أن نفهم بصورة أحسن وأوضح مختلف تجارب السببيّة: تلك التي نمارسها على بعضنا، وتلك التي نمارسها في الطبيعة، أو تلك التي نراها في الطبيعة.[١]

ثانيًا: تجربة الأخلاص

ويقدّم ديلاكروا مثالاً محددًّا على ذلك هو مثال «**الإخلاص**»، حيث يقول: إنّ مبدأ الهويّة الكلاسيكيّ؛ يؤكّد أنّ ثمّة هويّة تتعلّق بوجود الكائن، وهذا المبدأ غامض، لكن له قيمة الالتزام: فهو يعبّر عن الأمل في أن يحتفظ مستقبل الكائن بشيء من ماضيه، لكن تطبيقه بصورة جامدة على محتواه؛ يعني وقف التفكير، ففي فلسفة من فلسفات «الطبيعة» يظهر تناقضه إذا حاولنا تطبيقه. ومع كلٍ فسيكون لهذا المبدأ «**الإخلاص**» معنى، وستكون له قيمة خاصّة إذا استخدم في فلسفة شخصيّة؛ لأنّه يصوّر الهويّة والإخلاص الشخصيّين مقدّمًا؛ وذلك لأنّ إخلاص الشخص ليس معناه ثباته جوهريًّا، بل لا يمكن أن يكون له معنى؛ إلّا بافتراض استمراره الممكن أو غير الأكيد، بمعنى أنّ الإرادة الثابتة الدائمة تختلط فيه بالتشكك والخنوع والألم، ولكلّ قسم إراءاته بالحنث فيه، إلّا أنّ الإنسان يظلّ سجينًا لما قاله، وسجينًا لماضيه، والقَسَم أمر موضوعيّ، بل هو موضوع، وهذا الموضوع هو الذي يكون مضمونًا، فأنا أقسم أنّ أسلك سلوكًا كما لو كنت أفترض أنيّ سأشعر بمشاعر ربما لا أشعر بها بعد ذلك.

والإخلاص الصادق لا يمكن أن يكون تحقيقًا لهويّة صارمة، أو مجرّد تكرار؛ لأنّه لا يستند إلى مجرّد التماسك الداخليّ الذاتيّ، بل إنّه يستند إلى الانفتاح على الله الخالق وعلى الآخرين. وفيما وراء التفكير الميتافيزيقيّ، لا يمكن للإخلاص البطوليّ أن يظلّ سليمًا إلّا بفعل إيمانيّ هو فعل الحبّ، والأسباب التي لا تجد منّا تفسيراً ولا نستطيع أن نجعلها تتمشّى مع بعضها، بحيث يكون

[١] - المصدر نفسه، ص١١٠.

لها تفسيرها عند الشخص الذي يجعل الله شاهدًا ومصدرًا وضمانًا لالتزاماته.[١]

وللشخصانيّة عند نيدونسيل متضمّنات دينيّة، فهناك من الناس من يتحوّل من مذهب إلى آخر، وهذه التحوّلات في حقيقتها ليست إلّا تحوّلات للوجوس، وبصفة خاصّة للكلمة التي تجسّدت في المسيح؛ باعتبار أنّه كلمة الله، لكن هذا التحوّل النهائيّ يتخطّى الفلسفة؛ لأنّ الفلسفة تقف عند حدود الأفكار، ففلسفة اللوجوس يمكن أن تثري خلال العصور بأفكار كثيرة تعبر عن الإشعاع الشخصيّ للمسيح، ويمكنها - هذه الفلسفة - أن «تتشرّبـ« بمعطيات مسيحيّة، وأنْ تعيد التفكير فيها بطريقتها، وهنا تصبح في نفس الوقت فلسفيّة وفوق طبيعيّة، لكن الشيء الذي لا تستطيع فعله بأيّ صورة؛ هو اكتشاف «شخص» المسيح ذاته وبصفته شخصًا؛ لأنّ هذا تفكير من مستوى آخر، إنْ عبرّ عن شيء، فإنّما يعبرّ عن الحدّ الدقيق بين «تأمّل» الفيلسوف وإيمان المؤمن أو تأمّلات رجل الدين.

ثالثًا: من الإدراك الحسّيّ إلى الوجود الإلهيّ

يتحدّث موريس نيدونسيل في كتابه هل هناك فلسفة مسيحيّة عن الشخص الأخلاقيّ كمصدر للأفكار الدينيّة؛ من الإدراك الحسّيّ إلى الوجود الإلهيّ، ويناقش الإدراك الحسّيّ وجسد المرء: موضحًا أنّ الإدراك الحسّيّ لا يمكن التحدّث عنه إلّا بصيغة الجمع؛ لأنّ انتباهنا قد يتشتت في أيّ لحظة بين العديد من المدركات، ونفهم من خلاله؛ عددًا من العناصر أو العوامل الجزئيّة، سواء أكانت مرئيّة أو ملموسة، مسموعة أو مشمومة، أو يمكن تذوّقها بحواس أم لا. وأنّنا في عمليّة استقبالها، نستحوذ عليها وهي تظلّ «معطيات»، ومن ثمّ، فإنّ معلوماتنا تبقى خلفيّة لواقعها، ولا يمكننا أبدًا أن نسيطر على تعدّديّتها. ويخبرنا أنّ هذا العالم يمتلك؛ عددًا من الخصائص المميّزة: يحدّدها في أربع هي:

١) الأوّل هو أنّ الجزئيات المدركة؛ ليست سوى أجزاء وهي لا تكفي بذاتها لتكوين كلّ كامل، في كلّ تصور ينشأ الاقتناع بأنّ ما تمّ إدراكه ليس سوى جزء من كلّ لم يتمّ إدراكه بعد. ويتمّ التحقّق من فكرة «**الواقع الممتدّ**» على أنّه أجزاء، ليس فقط ضمن ما تمّ إدراكه، بل يمتدّ إلى أبعد من تلك السلسلة من العناصر المعطاة، إلى مجال غير محدود من الأشياء؛ التي لم يتمّ إدراكها بعد.

[١] - المصدر السابق، ص ١١١-١١٢.

وبالتالي، فإنّ تنوّع العالم الحسيّ؛ يتوحّد في المكان والزمان فقط بشكل ناقص ومتنوع، فالواقع لا يقدّم صورة واضحة ومحدّدة فحسب، بل له جانب غامض وغير محدّد يقابل جهلي وحدود جهودي، وهو ما يذكر بأنّ ثمّة بقيّة باقية في العالم أشبه بالشيء في ذاته عند كانط لا نصل إليها في الإدراك.

٢) الخاصية الثانية للعالم المحسوس؛ هو أنّه يقتحمني ليجعلني جزءًا منه، وعلامة هذا جسدي؛ لأنّه هو موضوع الإدراك الحسيّ، فيظهر جسدي في مفارقة جوهريّة للإدراك، من حيث هو في الوقت نفسه الأداة وجزء من موضوع الإدراك؛ ذلك لأنّ جسدي جزء من ذلك الموضوع، وبالتالي يكون جزءًا من مشهد وواقع العالم اليوميّ، أنا جزء من هذا العالم. وهكذا، فبقدر ما أقدر على الإدراك، فأنا جزء من العالم؛ لأنّ الخاصية المشتركة للأشياء هي أن تكون جزءًا خارج آخر ويرتبط بكلّ، وإذا كنتُ جزءًا من كلّ، فأنا محتوى في هذا الكلّ، ولكنني لست الكلّ نفسه.

٣) ورغم ذلك، فإنّ الأجزاء ليست مصطفّة بجانب بعضها البعض ببساطة؛ حيث تظهر المعارضة نفسها التي تحقّق الأجزاء بها فرديّتها أنّ تلك الأجزاء تتفاعل بشكل سببيّ.

٤) أنا جزء من هذا العالم، كيف أفهمه؟ إنّ الانطباع المباشر؛ الذي يعطيه الإدراك هو أنّ جسدي جزء مركزيّ ومميّز من العالم، وفيما يتعلّق به تكون كلّ البقيّة منظّمة يمكن إدراكها وفهمها، فإنّ «**حواس المشاركة**» **(مثل الإحساس)** تبيّن ذلك أكثر على أساس عاطفيّ، بينما «**حاسّة المسافة**» sense of distance **(مثل الإبصار)** توضحه أكثر على أساس معرفيّ.

ومع ذلك، يمكن عكس فهم النمط الإدراكيّ؛ بحيث يفقد جسدي أهمّيّته المركزيّة ويغمره العالم، ذلك إذا تمّت الإشارة إلى انعكاس «المنظور المرتكز على الجسد» ضمن ذلك الإدراك نفسه، فإنّه لا يتحقّق هناك في الإحساس ولا في الخيال، بل بالأحرى، يتحقّق في التفكير الذي من خلاله نزيل أنفسنا من تشكيل المركز وترابط العناصر المختلفة، بحيث تشكّل العالم الموضوعيّ كعلاقة مرتّبة بين الأشياء.

ويوضح نيدونسيل أنّ العالم الذي أنظر إليه على أنّه يغمرني باعتباري نقطة واحدة بين العديد من النقاط، لا ينجح تمامًا في القيام بذلك، لسببين؛ أولاً: لأنّ العالم لا يزال غير مكتمل وغامض، إنّه لا يزال عاجزًا عن التشكّل في قوانين تعبّر بشكل شامل عن عناصره الكونيّة. إنّ الكون لا يزال مفتوحًا؛ فهو يهرب من قيود العوامل الموضوعيّة المكتشفة بشأنه؛ ثانيًا: لا يمكن أبدًا تجاوز

المفارقة المذكورة، حيث يبقى جسدي، الذي هو جزء من النمط المدرك أو القابل للإدراك أداة للفعل الذي أدركه، وعلاوة على ذلك، فإنّه يلجأ إلى «ذاتيّتي» في اللحظة التي ستكون فيها على وشك أن تصبح موضوعيَّة.

إنّ ما يجعل هذه الازدواجيّة شديدة التميّز؛ هو أنّه إذا اخترت ربط كلّ شيء بجسدي، فإنيّ أظلّ في مستوى الإدراك الحسّيّ، بينما إذا اخترت ربط كلّ شيء بعالم مستقلّ بذاته من الموضوعات ذات علاقات متبادلة، فإنّني أنتقل إلى مستوى الفهم [الواضح]؛ حيث يصبح الحقيقيّ نتيجةً لنظام من المتطلّبات النظريّة.

ينتقل نيدونسيل من الإدراك الحسّيّ والجسد إلى وجود [كينونة] العالم والإلهيّ: «فمن خلال البدء من الإدراك الحسّيّ، يمكن أن يكون العالم الذي أكتشفه حقيقيًّا، ومع ذلك، لا أدّعي أنّه مكتمل، وإن كنت أتحدّث عنه لأوّل وهلة بهذه الطريقة، لجهة أنّ هناك قصورًا جذريًّا في العالم لا يمكن معه اختيار العالم كقاعدة إثبات لوجود الله بشكل مباشر. إنّ عدم تحديد العالم أمر غامض؛ لا يوفّر أساسًا مؤكّدًا لعمل اللاهوت، وهناك حاجة لفكرة الوجود، كرابطة وسيطة. ورغم أنّ العالم ليس كلًّا، إلّا أنّه حقيقيّ، وعلى الرغم من أنّني لا أعرف ما إذا كان جوهرًا أم عرضًا، مشروطًا أم ضروريًّا، وعلى الرغم من أنّني غير قادر على اتباع مسار الوجود في ذاته حتى نهايته؛ فإنّ العالم يتبع هذا المسار بما يكفي ليسمح بالقول إنّه موجود، وعلاوة على ذلك، فإنّ شكل وجوده مصمم لطرح السؤال عما إذا كان [ينطوي على] وجود إله.[١]

حيال التساؤل المديد الذي شهدته الحضارات الإنسانيّة، عن «**الوجود في العالم**» أو «**العالم في الوجود**»؛ نجد أنّ نيدونسيل يقدِّم توضيحًا لطبيعة الوجود. فإذا كان الوجود هو الموجود، أو هو العالم الموجود، فمن الممكن ألّا تكون هذه الموجودات مكتفية ذاتيًّا، ولكن لن يكون من الواضح أنّ هذا القصور يتطلّب إلهًا. ومع ذلك، فإنّ الوجود ليس موجودًا أو مجموعة من الموجودات؛ بل هو العلاقة الأولى والأخيرة لكلّ منها؛ مع ذاتها ومع الموجودات الأخرى. يُظهر الوجود نفسَه، الذي يتتبع العالم بكلّ معانيه وعلى جميع مستوياته، في موجودات العالم؛ دون أن تعلم تلك الموجودات ذلك، من خلال هذه الحقيقة؛ فإنّ الوجود حاضر بشكل فريد في جذور الجميع.

[١]- نظرًا لعدم وجود أيّ ترجمات لأيٍّ من كتابات نيدونسيل أو أيّ دراسات حول فلسفته سوى المقال القصير الذى كتبه هنيرى ديلاكرو وترجمة يحيى هويدي فى «نظرة شاملة» على الفلسفة الفرنسيّة المعاصرة نشير هنا إلى بعض نصوص الفيلسوف بالفرنسيّة، موضحين أنّنا سوف نعتمد على بعض كتبه وما كتب عنه باللغة الانجليزيّة، خاصّة كتاب هل هناك فلسفة مسيحيّة، والفقرة التالية كما كتبها نيدونسيل الشخصيّ الأخلاقيّ كمصدر للأفكار الدينيّة.

والسؤال هل يمكن أن يطلق اسم الإله على هذا الوجود وهذا الوسيط الكونيّ، الذي بدونه قد تسقط الموجودات؟ إذا استخلصنا من الشخص قدر ما نستطيع، فإنّه لن يكون من الممكن القول إنّ الوجود الذي يقع عليه العالم هو فعل الكينونة بامتياز، وهو الإله، ومع ذلك يخبرنا نيدونسيل أنّنا يمكننا أن ندرك في هذا الوجود؛ تصوّرًا مسبقًا لإله، وهذا هو الإلهيّ، وهذه الفَرَضية يسعى نيدونسيل إلى تسويغها على النحو الآتي:

١) لا يمكن للمرء أن يقول إنّ «**الوجود في العالم**»، والذي يبدو لنا كـ «وجود للعالم»، هو فعل الله، والسبب في ذلك؛ هو أنّه لا توجد لدينا وسائل لتقرير ما إذا كان نقص الأشياء الموجودة في العالم يتطلّب سببًا مجاوزًا أم لا، وأنّه ليس من الممكن أن نقول ما إذا كانت فكرة السبب؛ تحدّ من معنى أنّ وجودًا ما هو الشرط الحاسم لحضور أو غياب وجود آخر.

٢) رغم ذلك، يمكننا أن ندرك في الأشياء الموجودة في العالم إلهًا أو تصوّرًا مسبقًا للإله؛ لأنّ الوجود، مهما كان نوعه، يكشف عن أمر واضح هو أنّ للعالم تناغمًا أساسيًّا مصحوبًا بالقوة والحكمة، كما يتجلّى في حضوره في كلّ الموجودات، في قوّته اللامحدودة لربط الأشياء، وفي حقيقة أنّه بينما يخترق جميع الموجودات، فإنّه قادر على التعبير عنهم وتحويلهم، وتوحيدهم، دون الظهور كشيء منفصل أو موجود في حدّ ذاته.

هذا المفهوم؛ لا ينشأ من قصور الوجود، بل يوجد داخل تلك الأشياء وفي أساسها، وأيًّا ما كانت، فمن خلال حقيقة وجودها، يكون المصدر موجود في كيانها. إنّ الإلهيّ ليس شيئًا غير حيّ ولا ينشأ كما تنشأ الأشياء الحيّة، بل إنّ الإلهي مشترك بين كلّ ما هو غير حيّ، ومع كلّ شيء حيّ. وعلى الرغم من أنّه يمكن أن يُطلق عليه أنّه «واحد»، إلاّ أنّه أصل كلّ تعدّديّة كوجه غير ظاهر في جميع الوجوه، ويبقى نفسه دون تغيير في جميع التغييرات التي يجعلها ممكنة. ويخلص إلى أنّ الإلهيّ هو مصدر هويّة كلّ شيء آخر، ومع ذلك لا تصبح تلك الأشياء إلهيّة، بينما الإلهيّ هو هويّتهم الأساسيّة لأنفسهم وعلاقاتهم مع الموجودات الأخرى. إنّه عقل الطبيعة، الوسيط المتخلّل لكلّ شيء في العالم، إنّه المقاربة الأولى لله، الله قبل الإنسان.[١]

رابعًا: الانتقال من الشخص إلى الله

يوضح لنا الفيلسوف كيفيّة الانتقال من الشخص إلى الله، حيث يقول: «عندما أدرك أنّني لست

[١] - نعرض للأطار العام للتجربة الدينية عند نيدونسيل اعتماداً على مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتابه هل هناك فلسفة مسيحية.

جزءًا من عالم الإدراك الحسّيّ، يتغيّر كلّ شيء. هذا الكون يفتقر إلى الذات التي تدركه، ولكنّها لا تستطيع هي نفسها أن تحتويه. لا يؤكّد نيدونسيل أنّ إثبات وجود الله يتّضح من اللحظة التي يعترف فيها المرء بهذا التفرّد للشخص؛ إلّا أنّ الدليل الذي يقدّمه لن يكون له أيّ معنى من دون اعتراف مسبق بهذا المبدأ؛ ذلك أنّ المرحلة الأولى من التأمّل؛ التي تقود إلى الإيمان الفلسفيّ بالله، هي الله من خلال إدراك أنّ واقعك وواقعي، من حيث هو واقع أوّليّ وفريد ومقدّمات غير محدودة للوجود؛ هو ليس أيّ نسبة لموارد الطبيعة. وبالتعريف، يهرب مركز الشخص من القيود وأوجه التشابه والتباينات التي تصاحب الموجودات على مستويات البيولوجيا. الشخص يحكم العالم ويقدر على النموّ غير المحدّد بهويّته الخاصّة، وهو لا يستطيع أن ينكر نفسه. إنّ التحالف بين المصير الفريد والانفتاح اللامحدود هو مجرّد رغبة فينا، لكنّ التوجّه نحو هذا الهدف يستبعد أيّ انفصال مطلق بين المظهر والحقيقة في داخلي، بهذا المعنى، فإنّنا نحن ما سنصبح عليه، وهذا يكون بفعل يتجاوز بشكل جذريّ أيّ شيء في العالم المعقول. بالتأكيد نحن نعيش في هذا العالم ونجعله موجودًا في وظائفنا الجسديّة والنفسيّة، لكنّ المبدأ الذي يحدّد هذه الأشياء لا يقتصر عليها؛ هذا هو الواقع الفريد الذي نحن فيه بحقيقة وجودنا، وبالنسبة إلينا، لا يمكن أن تكون العوامل المعقولة إلّا مساعدات أو عوائق، وليتس أسبابًا أو أهدافًا.

المرحلة الثانية من التأمّل الذي يقودنا إلى الله تتمثّل في إدراك أنّنا لا نفهم أو نفسّر أنفسنا إذا لم يكن هناك إله أقرب منّا إلى أنفسنا. يشهد التأمّل على التجربة الأوّليّة التي أجبرتني على التعرّف في نفسي على شخص آخر غير نفسي، ولا أدرك السببيّة في كليّتها إلّا في هذا الإدراك الداخليّ، إنّني أتعلّم في وجودي فقط ماذا يعني أن أكون محدَثًا كلّيًّا، أن أكون الموجود الحيّ للمقدّس المعصوم الذي يرغب أن أكون حرًّا، والذي تعتمد عليه حتى ثورتي. إنّ الروح المشار إليه - يضعني في الوجود في كلّ لحظة، لكنّه يضعني في موقف مفتوح لكلّ من الهزيمة والتقدّم، إنه يقسمني بين ذات مثاليّة وأخرى واقعيّة، ويقارن بين وظائف الاثنين. أدرك أنّني السبب وراء أفعالي وكفاءتها أو قصورها بالنسبة إليّ؛ لكن هذا ليس الوحي الأكثر عمقًا الذي أمتلكه، إنّ أعمق ما لديّ من وحي خصّ بالسببية؛ هو أن كوني تأثيراً فريدًا وكوني مسيطَرًا عليّ من قِبَل سبب يحجبني ويحيط بي تمامًا.

هل يجب أن يقول المرء إنّ هذا السبب أو الروح الإلهيّ شخصيّ؟ يري نيدونسيل أنّني لا أستطيع أن أردّه إلى نفسي، رغم أنّني متجذّر فيه وأتعرّف إلى نفسي بإرادته الخلّاقة. ومع ذلك، يجب أن أشير إليه على أنّه «أنت»، وإن كان بمعنى يتفوّق على كلّ تشابه دنيويّ؛ لأنّه هو الوحيد

الذي يفهمني باستمرار ويستمرّ مع كلّ أفعالي وحالاتي، حيث أخشى تحقيق نفسي بالكامل في إدراك شخصيّ، إلاّ أنّ هذا الخوف الجديد يتمّ التغلب عليه من خلال حقيقة أنّ فعله هو ما جعلني أكون. في العلاقات الإنسانيّة، لا يضعف الوعي الشخصيّ بأيّ شكل من الأشكال بسبب خصوبة عمليّاته، بل يزداد بأدنى تأثير له على وعي آخر.

المرحلة الثالثة من طريقنا نحو الله؛ كما يواصل نيدونسيل؛ هي أن نسأل أنفسنا إذا ما كان الروح الإلهيّ مختلفًا عن كلّ وعي أو إذا كان هو نفسه بالنسبة للجميع ويميّز نيدونسيل بين: إلهيّ god (بالـ g الصغيرة) والله God (بالـ G الكبيرة) يهزأ بتعدّد الآلهة، حيث إنّ المستوى الذي نضع أنفسنا فيه هو فرضيّة عميقة وتفسير جيّد جدًّا لتعدّديّة الطبيعة والبشريّة، ومع ذلك فإنّه يفعل ذلك بسهولة شديدة ويتجاهل شيئين على الأقلّ؛ فمن ناحية، ثمّة حضور آخر لله God كواحد غير مجزّأ يظهر في خضمّ اجتماعاتنا، بينما يظلّ محسوسًا في تلك الحالات التي تفتقر إلى الاتحاد. والآلهة gods الخاصّة بكلّ فرد من أفرادنا هي وجوه مختلفة لنفس الإله God، ونحن لا نستطيع أن نفرط في تأمّل كلّ انعكاساته في مرايانا، من ناحية أخرى، من أجل حماية كلّ جانب من جوانب الألوهيّة في تفرّده.

الله God ليس شخصيًّا فقط؛ لأنّه يخلق أشخاصنا، إنّه كذلك بسبب الطبيعة الحميمة لألوهيّته، دون أن يضيف نفسه كرابط إضافيّ أو حتّى أوّليّ لسلسلة الأشخاص الذين نشكّلهم بين الناس، إنّه يتعالى على الأشخاص وليس غير شخصيّ. إنّ تأصّل الألوهيّة التامّ وضعفنا الواضح يجعلان العلاقة التي لدينا غير متكافئة، ومع ذلك فإنّ ثمّة دائمًا علاقة متبادلة بينه وبيننا. إنّ حياة الروح، عندما تطوّر نفسها، تُظهر أنّ تلك العلاقة لا تنحسر أبدًا، في هذه النقطة، يؤكّد التأمل الفلسفيّ دليل الدعوة الدينيّة.[١]

خامسًا: الطريق الفلسفيّ إلى الله والتجربة الدينيّة

ويتساءل نيدونسيل هل من الممكن الذهاب إلى أبعد من ذلك ورؤية شيء من حياة الله God الحميمة؟ ويجيب بالتأكيد، لأنّ الله لا يستطيع أن يمنح الوجود لشخص بدونه، وبطريقة معيّنة، يمنح نفسه كذلك، خلافًا للأطروحة المتكرّرة في تاريخ الفلسفة، استنتج الفيلسوف أنّ الشخص ليس شخصيًّا؛ لأنّه لديه حدود، لكنّه شخصيّ؛ لأنّه هو هدف أو غاية في ذاته، وبالتالي، فإنّ

[١] - نعرض للأطار العام للتجربة الدينيّة عند نيدونسيل اعتمادًا على مقدّمة الترجمة الإنجليزيّة لكتابه هل هناك فلسفة مسيحيّة.

«الآخر» - بالنسبة لهذا الشخص - ليس حدًّا، بل هو مصدر هذه الغاية. إذا كان صحيحًا؛ أنّه ليس من الضروريّ أن يكون الأنا مرتبطًا بتجربتنا، فإنّه من المستحيل تحديد وتصور الأنا بدون الأنت. لقد أثبت نيدونسيل أنّه لا يمكن أن يكون هناك تغيّر في طبيعة الله، وأنّ الألوهيّة لها شخصيّة. تأتي الوحدة من الله God، وهي التي تنقذنا من كونّنا مجرّد ظواهر متقطّعة، ولا يبدو من الممكن الاعتراف بأنّنا مشاركون في الأبدية وضروريّون لله بطريقة تكفي لمنحه «أنت» مساويًا لسموّه الإلهيّ الخاصّ.

كما يؤكد الفيلسوف ينتهي الطريق الفلسفيّ إلى الله بتجربة دينيّة، تمامًا كما يبدأ بها. يجب أن يتناوب الزهد والجمال على جميع مستويات وجودنا. إن ما هو صحيح كونيًّا في إثبات الله لا يأتي من العموميّة التي تمتلكها الأنواع والأجناس، ولكن من حقيقة أنّ الله هو في كلّ واحد منا من خلال الوجود في كلّ وعي شخصيّ لوجود متفرّد ومتفوّق، وهو ما يسعى العقل للتحقّق منه والتعبير عنه، هذا الوجود الذي يظهر في بادئ الأمر غير واضح للتفكير، ينفصل عن نفسه تدريجيًّا عن طريق التأمّل المقدّس عندما نقبل بالتخلّي عن أنفسنا من أجل الدخول إلى ملاذ روحنا.

كثير من الناس على يقين من وجود الله؛ بسبب دوافع تتعلّق بحياتهم الخاصّة. إنّهم يؤمنون بالعناية الإلهيّة؛ لأنّهم يرون عملها في حياتهم ويدركونها عند نقطة تحوّل في ماضيهم معروفة لهم وحدهم، ومع ذلك، فإنّ الأمر سيكون أكثر تقبّلاً وقدرة عندما يكون الشخص، الذي يبرهن قادرًا على نوع التحقّق الروحيّ الذي يَنتُج، ليس من الأنانيّة الخائفة، ولكن من الرغبة في تأكيد الموضوعيّة الداخليّة، مؤكدًا أنّني أؤمن بالله ؛ لأنّني أرى إرادة في مجرى الحوادث، وأعرف أنّه في لحظات معيّنة، كنت مُنقادًا له بلطف ولكن بحزم، إلى حيث لم أكن أرغب في الذهاب. هناك طريقة يتدخّل فيها الله ويحوّل الأحداث بالطريقة التي يُحدِثها بها. عندما ألقي نظرة على سنواتي الماضية، هذه هي الطريقة التي أقابل بها الله.

ليس التأمّل في ماضي الإنسان فقط؛ هو الذي يجعله مدركًا لوجود عمل الله، بل يمكن أن ينشأ هذا الوعي عن تنبيهات الحاضر أيضًا، وعن الطريقة التي تشير بها إلى المستقبل. فالله مرشد للإنسان؛ إنّه الموجود الأزليّ قبل العالم وهو الذي يقود العالم، إنّه السبب والهدف النهائيّ، ولا شكّ أنّه معترف به بشكل شائع من حيث هو الهدف الوحيد الملازم لنظام شخصيّ كونيّ، ولكنه يستطيع أن يحافظ على الروح والحماسة اللتين يلهمهما؛ لأنّه يستطيع أن يعطينا القوّة والوسائل التي تمكّننا من الوصول إلى كلّ شيء، دون السقوط في ذواتنا.

مثل هذا الإله؛ يتحدّث إلينا من خلال بيان ذاته؛ بينما نبحث عنه ونحاول فهم حكمته في كلّ ما يحدث، ومع ذلك، فإنّه لا يزال على مسافة بينما نتلمّس طريقه، ويكون أكثر حساسيّة لإشراقه منه لنفسه، المسافة من الله ترجع أيضًا إلى حدود الفكر، الذي يجب دائمًا أن يتجاوز الظلمة، ويتردّد بين إمكانيّتين، ويواجه ازدواجيّة حالته وغموض تأمّله. والسؤال الذي يطرحه نيدونسيل؛ هو هل يمكن أن يكون هناك حدس أكثر سموًّا لله، علاقة صوفيّة معه، أو تقدير ليس فقط لعطاءاته بل لحضور الله نفسه؟ ويجيب أنّ الشخص الذي يأتي من الله لا يدرك مصدره، بل يدرك نفسه؛ فهو مستغرق في ما يشعر به وفي فعله، وينسى الذي هو سببه، وعلى الرغم من أنّ هذا النمط من الجحود؛ يتشكّل باستمرار طوال حياتنا كبشر، إلا أنّه لا يزال هناك وعي بكوننا مُسبَّبين، وهو ما يشكّل عند نيدونسيل دعوة للتحليل الميتافيزيقيّ وإدراكًا للوجود، ومع ذلك لا تعتمد هذه الومضة الغامضة على تحليل ميتافيزيقيّ طويل، إذا قبل المرءُ المقدسَ، أي إذا استجاب المرء لمبادرة إلهيّة، فيجب أن يستمرّ المنهج التأمّليّ للميتافيزيقيّ في الومضة الروحيّة، ويصل إلى المرحلة النهائيّة من علاقة الإنسانيّ-الإلهيّ.

يتكشّف حضور الله الخارق للطبيعة خاصّة في الحدس الذي يسمّيه اللاهوتيّون النعمة الحقيقيّة، أي في الإشارات الأولية لصداقة الله وتحويلها لطبيعتنا، وكذلك في التواصل المثمر مع الله من خلال الفضائل اللاهوتيّة وهبات الروح القدس، وهكذا فإنّ «الكلّ» الإنسانيّ؛ متّحد بشكل وثيق مع الكينونة الإلهيّة، وهذه الهبة كما يقول هي ذات المانح، والذي هو بدوره كمال الحبّ نفسه. بهذه الطريقة تتغلّب العلاقات البين شخصيّة على الطبيعة الجاحدة؛ لأنّه لم يعد هناك فصل بين الهبة وبين من يعطيها.

وحتى نتقرّب من الله صوفيًّا، فإنّ نيدونسيل يخبرنا أنّه لا يجوز للمرء أن يعتمد على أفعاله الخاصّة، ولكن على الله الذي هو مصدرها بالنسبة للصوفيّ، فإنّ إنكار الذات يتألّف من التغلّب على الجحود الطبيعيّ المعتاد، وربط المرء نفسه شخصيًّا بمصدره، وعند القيام بذلك يتمّ تنقية أفعاله، ويتمّ تأليه جوهر روحه، وفي وجوده الأساسيّ بدلاً من مجرّد قواه الخارجيّة يتمّ تصحيح انحرافاته وأوجه قصوره. تتأكّد الأنا في حدّ ذاته ويُنظر إليها فيما يتعلّق بالله؛ لذلك لا يكون الله موجودًا؛ لأنّني أتصوّره cogito ergo Deus est، لكنّني أتصوّر أنّ الله يتصوّرني cogito Deum me cogitantem، وبهذه الطريقة يتمّ النظر إلى وجودي في ضوء أكثر وضوحًا، دون التوقّف عن أن يكون هو نفسه، فإنّ المرء لا يكفّ عن كونه جاحدًا لمصدره. عند هذه النقطة بالنسبة للصوفيّ تصبح النهاية هي البداية، وعندها لن يبحث عن دعم لوجوده، وعلى الرغم من أنّ الوساطة تظلّ

موجودة، إلاّ أنّ المسافة تختفي. إن وعيه الأساسيّ مفتوح أمام حضور الله، وإذا استطاع أن يحافظ على نفسه في هذه الحالة القدسيّة، فإنّه سيقدّر قيمة كلّ شيء وكلّ شخص؛ لأنّ جوهره سوف يتّحد بجوهر الله، ويكون النمط المحدود الكامل لمعرفته بالإضافة إلى أفعاله متحوّلاً؛ وسيتم عكس اتجاهها النفسيّ، وهذا يعني أنّه لا مزيد من السقوط في ذاته المنفصلة، ولكن في معيّة الله الأبديّة.

وبهذه الطريقة تحدث الصلة البين شخصيّة للأشخاص المخلوقين مرغوبة من الله. كلّ شيء يحدث كما لو أنّ الله أراد إخفاء نفسه بقدر إمكانه، وحتى يمكننا أن نحبّه بحرّيّة، فإنّه يخفي أقوى رابط لنا به حتى نتمكّن من اكتشافه، بل إنّه يقترح علينا الوجود الذي يفرضه علينا حتى نتمكّن من فرض الوجود الذي يقترحه، وهو قد يدعو الإنسان الذي ارتقى إلى فكرة الله في فلسفته إلى أن يجد الله نفسه في تاريخه. إنّ الإلهيّ الذي يمكن للإنسان الوصول إليه من خلال العالم المعقول؛ يتجلّى كمصدر لتناغم الموجودات، وذلك على أساس التكافؤ التقليديّ بين الوجود والقيم المتعالية، كان الوجود مرادفًا للحقيقيّ، والخيّر، والجميل، على الرغم من أنّ أيًّا من هذه المفاهيم على هذا المستوى يؤدِ إلى إله شخصيّ، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّه لا يمكن التحدّث عن الله في ضوء هذه القيم، ولكن القيام بذلك يتطلّب أن يتمّ التعامل معها بطريقة جديدة.

من هنا يؤكّد نيدونسيل أنّ في النظام الترنسندنتاليّ كما تمّ تطوّره في ضوء «الشخصيّ»، أولويّة الموجود فيما يتعلّق بالوجود؛ ما يعني أنّنا أمام مشهد أوضح مما كان عليه في التطوّر فيما يتعلّق بالعالم المعقول. لقد أصبحت القيم الآن حاملة للرسالة التي تنبثق من الموجود الأسمى، أي من الله، ومن خلال جميع المراحل القيميّة التي تعكس أفعال البشر، حتّى من خلال نفي القيمة التي تعيق هذا الفعل حتّى في ما يتعلّق به، فإنّه لا يزال هناك علاقة واضحة بين الله ومخلوقاته، أي وجود الله والقيم الترنسندنتاليّة، والتي هي حضور خفيّ للموجود الأسمى. بهذا المعنى، فإنّ القيمة هي قدرة الله المجهولة، وهي مطابقة له، حيث إنّها نشأت معه، ولكنّها تختلف عنه بقدر ما هو الفعل الوسيط في حضوره لأشياء أخرى غير نفسه.

إنّ انعكاس الله في الإلهيّ الحاضر في هذا العالم يمكن أن يكون محدودًا، ومع ذلك، فإنّ الاستيعاب الإلهيّ البشريّ لله مختلف تمامًا من حيث كونهما لانهائيّين في إدراكهما الماضي، ولا نهائيّين في وعدهما بالمستقبل. إنّ الصفات الإلهيّة التي نتصوّرها في القيم الكثيرة المجهولة يمكن أن تسعى أيضًا إلى العودة في مجملها إلى الله نفسه الذي يُرجع الوجود الكلّيّ إلى ذاته؛ لأنّ وجه الله، من حيث هو إنجاز للأمل، متكشّف لجميع الموجودات. إنّ إخضاع المرء لنفسه دون قيد أو

شرط لقيمة، ليكون مستعدًّا، للتضحية بكلّ شيء بدلاً من خيانة الحقيقة أو العدالة، هو استعادة هذه القيمة خاصّية كونها سمة إلهيّة، وعلاوة على هذا، فإنّ ذلك تأكيد على الإيمان بتركيبة حيّة من الصفات، والاستعاضة عن الوهم بلمحة من الله، وهو عبور من الإلهيّ إلى الله. هذا التحوّل ملحوظ عندما تكون القيمة قيد النظر هي الحب البين شخصيّ؛ لأنّ هذا الحبّ يوحّد الوجود والموجود بطريقة متميّزة، والعمل الخيريّ هو الأكثر ترابطًا في سلسلة القيم. إنّه لا يسيطر على مملكة القيم المجهولة بأكملها ويوحّدها فقط، بل يجسّر الفجوة بين الأنظمة المجهولة والأنظمة الشخصيّة. إنّه يربط بين تلك الأشكال غير الشخصيّة والحقائق الشخصيّة. الحبّ يصنع ممرًّا بين الأفكار والأشياء من ناحية، وكلّ الوعي من ناحية أخرى، وعلى الرغم من أنّ الإحباط قد يكون تجربة أصليّة للشر، فإنّ الحبّ هو الأمل الوحيد في الشفاء كمحبّة، فالله هو تلك النقطة التي ينفتح فيها الموجود بشكل كامل على الوجود في الفعل الشخصيّ بامتياز، والذي هو أبديّ وبسيط ويمكن أن يتبنّاه للأبد.

ويؤكّد نيدونسيل «أنّ الكتاب المقدّس والتقاليد التوراتيّة؛ هما أساس فلسفتنا... أي أنّ الأبحاث الفلسفيّة في الغرب؛ سواء أكان معترفًا بها أم لا، فهي تستخدم دائمًا الكتاب المقدّس، حتّى عندما يتعرّض للهجوم».

ولأنّ فكرة الفلسفة المسيحيّة كانت موضع اهتماماته من الناحيتين: التاريخيّة، (والمفهوميّة). ومن هنا فهو يطلب عدم عزل التصوّرات من سياقها العام، لسببين:

أوّلًا: إنّ فحص الوعي الذي يطالب به الفلاسفة «النقديّون» هو أمر مؤلم إلى حدّ كبير، أمّا في إظهار أنّنا لن نتقدّم في الفلسفة إذا حصرنا أنفسنا في الأمور اللوجستيّة، فقد كنت أبعد ما يكون عن استنكار معقوليّة المعيار المعقّد الذي أستخدمه في كلّ أنحاء الكتاب.

ثانيًا: استخدام تعبير «الميتافيزيقا الخارقة للطبيعة»، بدلاً من «الفلسفة المسيحيّة»، ومن هنا يحدّد لنا ثلاثة مشكلات علينا تمييزها، تبيّن إلى أيّ مدى وبأيّ اعتبار هناك ميتافيزيقا، والتي تجد في المسيحيّة نفسها: ١- مصدرها ٢- نشاطها التأسيسيّ ٣- موضوعها الأساسيّ. وحتى يكون أكثر تحديدًا يرى أنّ الميتافيزيقا المسيحيّة ممكنة؛ لأنّ الميتافيزيقا لا يمكن أن تفلت من إشكاليّة الاندماج، ولا سيّما الاندماج الإنسانيّ، ثم إنّ إمكانيّة وجود مثل هذه الميتافيزيقا تأتي من اعتبار مرتبط باستدعاءات داخليّة، كما هو الحال مع حكم التاريخ، ففي هذا العالم، يكون الأشخاص

مصدر الأفكار والمبادئ؛ التي تترجم الوجود الشخصيّ إلى «نسق من المفاهيم»، وتساعد على الكشف عن الطبيعة الأساسيّة للأشياء والافتراضات الأساسيةّ في العقل البشريّ، وبناءً على ذلك فإنّ شخص المسيح هو مصدر الأفكار والمبادئ التي يمكن أن تعطي نوعيّة خارقة للطبيعة للميتافيزيقا. هذا هو الحال عندما يأتي فيلسوف ويدمج في تركيباته وجهات نظر معيّنة حول العناية الإلهيّة والتجسّد أو بعض القيم الجديدة التي أصبحت واضحة بين الناس منذ فترة حياة يسوع على الأرض. ويؤكّد نيدونسيل أنّ هذه العناصر يمكن أن تصبح فلسفيّةً، إذا تمّ استخلاصها من الشخص الذي استُمِدّت منه وتمّ اختبار تأثيرها على المخلوقات، وليس في حياة الله نفسه والذي تحيلنا هذه العناصر إليه، فبخلاف العناصر اللاهوتيّة، فإنّه يتمّ فصلها عن التاريخ المقدّس، وتؤدي إلى عمليّات فكريّة لا تدور في المدار المباشر للإيمان اللاهوتيّ، أو في علاقة مباشرة مع حدث في النظام المتكشف، ويمكنها أن تدخل مجال التساؤل الأنطولوجيّ وإثرائه بشكل قياسيّ، وذلك على الرغم من أنّها ليست بعيدة عن المنظور الكلّيّ للخلاص؛ لإعداد الطريق للقبول الذي يذهب ما وراء قوى الفلسفة الخالصة.

يوضح نيدونسيل كيف يؤثّر موضوع التفكير على الميتافيزيقا التي يبنيها؟ أوّلًا باختياره لجوانب الوجود التي يهتمّ بها، موضحًا أنّ ثمّة فلاسفة منفتحون ومنغلقون، وأولئك الذين يغرقون في أعماق العقل عندما يتحوّل إلى آلة، الذين لا يذهبون أبعد من المخلوقات، ثم هناك الطابع المميّز الذي يعطيه المفكّر للكون كلّه، وذلك بسبب الأفكار التي تنبثق من كيانه الشخصيّ والتي تعبّر عن قصة حياته في صور مجرّدة، فهو لا يفرض فقط أسلوبًا وترتيبًا على أفكاره، لكنّه يترجم نفسه فيها، وهو نفسه مصدر أفكار جديدة، إنّ ما يرتبط به الرجال في حياتهم الفكريّة والإبداعيّة، كما يذكر لنا، لا ينفصم عن الاكتشافات الفلسفيّة التي تنسب إليهم، وهدف هذه الاكتشافات ليس خارجهم، بل بداخلهم؛ لأنّ ثمّة واقعًا موضوعيًّا لهذه الذات، هناك كما يخبرنا «وجود في الذات» مناسب لأولئك الذين هم «موجودون من أجل أنفسهم». وأخيراً، لا تؤثّر هذه الموضوعيّة على الخصوصيّة المناسبة للذات، بل تمتدّ إلى الكون كلّه الذي يتأمّله العقل؛ ذلك لأنّ علاقة العقل مع كلّ الأشياء هي أيضًا شيء ينتمي إلى العقل، وبالتالي فإنّ الشخصيّة دائمًا تعدّل بنفس الدرجة ميتافيزيقا الأشياء في هذا التفاعل المستمرّ؛ الذي يكشف فيه الوجود تدريجيًّا ظواهره، والذي يسهم فيه كلّ موجود في وجود الآخر من خلال عملهم المتبادل.

يقول إذا أردنا أن نرى بوضوح أكثر ما إذا كان يمكن للفلسفة المسيحيّة أن تدّعي الكونيّة، فإنّها مثل جميع الفلسفات، عليها أن تجعل محتواها أكثر دقّة، وأن تحرز تقدّمًا في منطقة ملائمة لها؛ **لأنّها تعبرّ عن ذلك الجزء من الواقع الذي يتوافق مع تجربة تفكير المؤمن، وهكذا يصبح من الواضح أنّنا يجب أن نميّز في داخلها بين درجات مختلفة من الكونيّة. إنّ التمسّك الكونيّ بها سيفترض مسبقًا أن مبادئ الفلسفة المسيحيّة تمّ الاعتراف بها،** ولن تتحوّل الفرضيّة إلى يقين حتّى تصبح الأدلّة أكثر احتمالاً. إنّها قد تتّفق في السعي إلى تأمّل مستقلّ للمصادر الدينيّة نفسها في اكتشاف قصور في الفلسفة، وفي محاولة لتحديد معالم هذا القصور، لكنّها سوف تضع مشاكل لبعضها في كلّ الأحوال. إنّها متشبّثة بمقارباتها الشخصيّة، ويجب عليها أن تبدأ من خلال فهم بعضها إذا كانت متّحدة في التشبّث نفسه وبالأطروحات نفسها، ومع ذلك فإنّهم سيكونون فلاسفة رديئين إذا لم يستهدفوا الصلاحية الكونيّة عندما يطرحون أطروحاتهم الخاصّة.

إنّ الطابع الشخصيّ الذي يجب أن يكون للميتافيزيقا، هو نفسه له قيمة ميتافيزيقيّة، خاصّة عندما يكون الميتافيزيقيّ رجلاً عبقريًّا، وعندما تكون جميع وجهات النظر الأخرى للكون محدّدة، وهذا هو السبب في أنّ العمل الفلسفيّ العظيم يتمتّع بالكونيّة التي تنتمي إلى روائع فنيّة. إنّها في منتصف الطريق بين الثقة التي يقدّمها الموضوع التجريبيّ، والموضوعيّة شبه الكاملة للرياضيّات، وهي تشكّل نوعًا من النظام العضويّ الذي له أعضاؤه ومركزه، مثل السيمفونيّة.

في حين أنّ السيمفونيّة تحتوي على المفاهيم المنطوقة، فإنّ العمل الفلسفيّ يحاول بدلاً من ذلك التعبير عن بنية الواقع، إنّه أنشودة العالم بأسره، في حين أنّ السيمفونيّة ليست سوى إضافة أخرى إلى العالم. إنّ جمال السيمفونيّة ليس غريبًا على تأكيد الحقيقة، إنّها عاطفة تخلق تمثيلات، لكن نوع الجمال ونوع الحقيقة الخاصّة بالفلسفة، وعلى وجه الخصوص الميتافيزيقا، تنتميان إلى إعادة بناء كاملة للكون بحدّ ذاته، إنّ الأمر كما يؤكّد نيدونسيل منوط بقدرتي وقدرتك، وفي كلّ حالة، يكون الكون تمثيلاً خاصًّا، ولكنه امتداد مستمرّ لتمثيلاتنا، وهو معيار يدعو إلى فهمه وقبوله، وهي قداسة تأتي لمواجهة تلك الفلسفات وتعمل في كلّ شيء دون أن تكون قابلة للاختزال لأيّ منها. **إنّ الفلسفة المسيحيّة هي مجرّد طريقة لتجربة حيويّة معيّنة لسلسلة الشواهد هذه: الوحدة الغامضة للوجود، والمبادرة التي تغرقنا فيها بطرق مختلفة، وعدم اكتمال مخططاتنا للكون.**

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Nedoncelle (Maurice), la reciprocite des consciences (Aubier).
2. La Personne humaine et nature (Presses Universitaires de France), reedite sous le titre : Personne Humaine et nature, Etude logique et metaphysique (avec une nouvelle preface, Aubier).
3. De la fidelite (Aubier).
4. Vers une philosophie de l'amour et de la personne (Aubier).
5. Conscience et Logos (ed. de l'Epi).

مصداقيّات التجارب الدينيّة

رؤية نقديّة لخمسة اتجاهات في الفكر الغربيّ

جابر موسوي راد [*]

تناقش هذه الدراسة إشكاليّة أساسيّة في حقل الدراسات الغربيّة تدور حول واقعيّة التجارب الدينيّة ومصداقيّتها، ولأجل هذه الغاية يتناول الباحث بالتحليل والنقد خمسة آراء لخمسة من كبار فلاسفة الدين في الغرب:

الرأي الأوّل: حول حجّيّة اتفاق الآراء حول التجارب الدينيّة (الإجماع) وتناسقها مع بعضها، وقابليّة طرحها للبحث والتحليل - الفيلسوف وولتر ستيس

الرأي الثاني: حول سرعة التصديق إثر التجارب الدينيّة (التصديق بدون تحقيق) - الفيلسوف ريتشارد سوينبورن

الرأي الثالث: حول تشابه التجارب الدينيّة مع التجارب الحسّيّة – الفلاسفة: وليام ألستون، وجون هيك، وكايث ياندل، ووليام ألستون

الرأي الرابع: يقدم ثلاثة أدلّة لإثبات واقعيّة التجارب الدينيّة - الفيلسوف رودولف أوتو

الرأي الخامس: يتحدث شخصية صاحب التجربة الدينيّة وهو للفيلسوف وليام جيمس.

«المحرّر»

تتضمّن الدراسات التي تُدوّن حول التجارب الدينيّة أهمّ المباحث التي تُطرح للبحث والتحليل في علم الفلسفة، وهذه التجارب تضرب بجذورها في النشأة الأولى للبشريّة؛ لأنّ كلّ إنسان على مرّ العصور عادةً ما يواجه في حياته نمطًا أو أنماطًا عديدة من التجارب الدينيّة.

شهدت التجارب الدينيّة تغييرات تدريجيّة كثيرة، ومثال ذلك في تأريخنا الإسلاميّ، حيث تبنّى

---

*- باحث وأكاديميّ متخصّص في فلسفة الدين - جامعة طهران.

- هذه المقالة نُشرت في مجلّة «حكمت إسراء» الفصليّة التي تصدر باللغة الفارسيّة في جمهوريّة إيران الإسلاميّة، السنة الثامنة ٢٠١٤م، العدد ٢٢.

ترجمة: أسعد مندي الكعبيّ.

أتباع الفكر الصوفيّ الذين فنّدوا الفكر الاستدلاليّ، واستهانوا بأحكام العقل بزعم عدم نجاعته في المجال الدينيّ، واستعاضوا عنه بالفكر الشهوديّ والمكاشفات العرفانيّة؛ لكن بعد ذلك تألّق نجم صدر الدين الشيرازيّ - صدر المتألّهين - في سماء الفكر الإسلاميّ ليطرح التجارب الدينيّة ضمن مباحثه الفلسفيّة باعتبارها مصدرًا مستقلاًّ إلى جانب الاستدلال العقليّ، وقد سبقه الحكيم ابن سينا الذي اعتبرها مصدرًا معرفيًّا، بحيث يمكن لعامّة الناس أن يبلغوا بعض مراتبها[1].

وأمّا في العالم الغربيّ فقد شهدت النظريّات المطروحة حول التجربة الدينيّة تحوّلاً جذريًّا في عهد الفيلسوف شلايرماخر الذي ذاع صيته خلال عهد آلت فيه نظريّات اللاهوت الطبيعيّ إلى الركود، لتُطرح في الأوساط الفكريّة نقاشات محتدمة حول العديد من القضايا ذات الصلة بالدين والمعتقدات الدينيّة، وعلى رأسها مسألتا تعارض العلم مع الدين ونقد نصوص الكتاب المقدّس، ومن هذا المنطلق اعتبرت التجربة الدينيّة بديلاً عن اللاهوت الطبيعيّ.

المبادئ اللاهوتيّة التي تبنّاها شلايرماخر لا ترتكز على العقل ولا على الكتاب المقدّس، بل هي عبارة عن مبادئ لاهوتيّة منبثقة من التجربة الدينيّة، وعلى الرغم من أنّه تبنّى هذا المسلك بهدف الدفاع عن الدين وليس بداعي التشكيك بمصداقيّته، لكنّه تسبّب بإيجاد شبهات عديدة على المبادئ العقليّة وتعاليم الكتاب المقدّس.

بعد ذلك تطرّق إلى هذا الموضوع فلاسفة آخرون ذاع صيتهم في الأوساط الفكريّة الغربيّة والعالم قاطبةً وعلى رأسهم وليام جيمس، ورودولف أوتو، وواين براودفوت، وستيف كاتس، وريتشارد سوينبورن، وولتر ستيس، وجون هيك، حيث دوّنوا كثيراً من البحوث والدراسات حول طبيعة الفلسفة الدينيّة وكلّ ما يرتبط بها من مسائل، ولا سيّما السؤال الأكثر شيوعًا في هذا المضمار، والذي يُطرح على مدى مصداقيّة هذه التجربة، وهو: هل التجارب الدينيّة تحكي عن الواقع أم أنّها مجرّد أوهام أو إلقاءات شيطانيّة يتصوّرها الناس من عند الله عزّ وجلّ؟

لا نبالغ لو قلنا إنّ أهمّ المواضيع التي تُطرح للبحث والنقاش بخصوص التجارب الدينيّة تتمثّل في مدى واقعيّتها ومصداقيّتها، وذكر الفلاسفة الغربيّون آراء متباينة في هذا الصدد، لكنّنا سنسلّط الضوء على خمسة منها فقط ضمن مباحث هذا المقالة، وذلك كما يأتي:

الرأي الأوّل: حجّيّة اتفاق الآراء حول التجارب الدينيّة (الإجماع) وتناسقها مع بعضها وقابليّة طرحها للبحث والتحليل - الفيلسوف وولتر ستيس.

[١]- علي شيرواني، مباني نظري تجربه ديني از نظر ابن سينا (باللغة الفارسية)، مقالة نشرت في مجلة «معرفت فلسفي»، العدد ٣، ٢٠١١م.

الرأي الثاني: سرعة التصديق إثر التجارب الدينيّة (التصديق بدون تحقيق) - الفيلسوف ريتشارد سوينبورن.

الرأي الثالث: تشابه التجارب الدينيّة مع التجارب الحسّيّة – الفلاسفة: وليام ألستون، وجون هيك، وكايث ياندل، ووليام ألستون.

الرأي الرابع: ثلاثة أدلّة لإثبات واقعيّة التجارب الدينيّة - الفيلسوف رودولف أوتو.

الرأي الخامس: شخصيّة صاحب التجربة الدينيّة ذات تأثير عليه فقط فيما ينشأ لديه من معتقدات دينيّة (التفكيك بين التجارب الدينيّة التي يخوضها الناس) - الفيلسوف وليام جيمس.

في نهاية البحث سوف نذكر الرأي المختار الذي يمكن اعتباره السادس في ترتيب هذه الآراء.

1 – رؤية والترستيس

اعتبر بعض الفلاسفة الغربيّين مسألة اشتراك المتصوّفة وأهل السير والسلوك الروحانيّ في التجارب الدينيّة واتفاقهم بالإجماع حول ما يتحصل منها دليلاً على مصداقيّة هذه التجارب وحجّيّتها، وهذا أمر يحكم به العقل حسب رأيهم، باعتبار أنّ تكرارها بشكل متناسق من قِبل أناس تختلف مشاربهم الفكريّة وأعراقهم وبقاعهم الجغرافيّة وما إلى ذلك من اختلافات أخرى يعدّ برهانًا قطعيًّا على صدقها؛[1] وفي هذا السياق قال الفيلسوف وليام جيمس: "التغلّب على العقبات وتجاوز الحدود الحائلة بين الإنسان والوجود المطلق في الواقع أكبر نصر يحقّقه السالك الروحانيّ، وهذا الوجود المطلق يعتبر عقيدة مشتركة بين أصحاب السير والسلوك الروحانيّ من أتباع ديننا، ممّا يعني وحدة أفكارهم واشتراكها.

هذا العرف الثابت والدائم بين أهل السير والسلوك الروحانيّ، والذي يمكن اعتباره نصرًا دينيًّا، لا نجد فيه سوى تغييرات طفيفة في مختلف الأديان والأفكار الدينيّة ولدى أبناء مختلف البقاع الجغرافيّة، فهذا الأمر ملموس في الديانة الهندوسيّة والفكر الأفلاطونيّ وأتباع مسلك التصوّف والشهود الروحانيّ المسيحيّ وأتباع فكر وايتمان، حيث يردّد أتباع هذه المدارس الفكريّة والدينيّة العبارات والمضامين نفسها.

فثمّة اتفاق في الآراء - إجماع - دائم وشامل في التوجّهات الروحانيّة؛ لذا يجب على كلّ ناقد أن يتوقّف عند هذه النقطة ويحلّلها بدقّة كي يدرك مغزاها"[2].

[1]- William James, 1982, The varieties of religious experiences, Penguin American library, USA, p. 324.
[2]- Ibid.

تطرّق الفيلسوف وولتر ستيس Walter Terence Stace إلى شرح وتحليل هذا الرأي، حيث استدلّ في بادئ الأمر قائلاً إنّ التجارب الروحانيّة - الدينيّة - التي خاضها الناس في شتّى أرجاء العالم رغم تنوّعها ووجود اختلافات في بعض جوانبها، لكنّها بشكل عامّ تحكي عن اتفاق على رأي مشترك - إجماع - حول مرتكز فكريّ دينيّ ثابت ومتعارف، فالسالك الروحانيّ يخوض تجربةً دينيّةً يدرك من خلالها جزءًا من الحقيقة، وهذا أمر مشهود لدى جميع أقرانه في كلّ آنٍ ومكانٍ؛ لأنّ كلّ تجربة دينيّة في كلّ بقعة من العالم وفي كلّ عصر من العصور مستقلّة عن غيرها، ولا ارتباط لها بسائر التجارب التي يخوضها أو خاضها الآخرون، لكن نلمس منها جميعًا مضمونًا واحدًا متّفقًا عليه بشكل غير مقصود من قِبل أناس لم يروا ولم يعرفوا وحتّى لم يعاصروا بعضهم[1].

المؤاخذة التي تطرح على هذا الرأي هي أنّ ثمّة أشياءً على غرار السراب، بحيث يتّفق معظم الناس على كونها شيئًا واحدًا عندما يشاهدونها عن بعد، وهم في الحقيقة مخطئون فيما تصوّروا، فالسراب عندما نشاهده نتصوّر أنّه ماء، لكنّ الحقيقة على خلاف ذلك؛ إذ لا وجود للماء على الإطلاق، فهل يمكن اعتماد اتفاق جميع العرفاء للردّ على الشبهات التي يطرحها أصحاب الفكر الشكوكيّ؟ الشكوكيّون يؤكّدون على أنّ التجارب الروحانيّة حتّى إن كانت مفيدة في الحياة الاجتماعيّة والفرديّة لما فيها من نقاط إيجابيّة أخلاقيًّا واجتماعيًّا، لكنّها ليست سوى أفكار وهميّة لا وجود لها على أرض الواقع.

ردّ وولتر ستيس على هذه المؤاخذة، وطرح فكرة حجّيّة اتفاق الآراء حول التجارب الدينيّة (الإجماع) باعتبار إمكانيّة تحقّقها بشكل متشابه لدى جميع الناس، وفحوى استدلاله على هذا الرأي أنّ الإنسان عندما يخوض تجربة شخصيّة في عالم المنام أو يتصور أشياء من نسج الخيال، لا يمكن لأحد تأييد ذلك، في حين أنّ التجارب العمليّة التي يخوضها في عالم الخارج عادةً ما يتمّ تأييدها والتأكّد من مصداقيّتها، فهذه التجارب لا يفنّدها الآخرون إلّا إذا كانت ضعيفة الاحتمال إلى أقصى حدّ، كما لو أنّ أحد سكنة المدن كان منهمكًا بالكتابة ثمّ رفع رأسه فوجد حيوانًا كحمار الوحش على سبيل المثال واقفًا أمامه، في هذه الحالة يمكن احتمال أنّ ما رآه مجرّد وهم، ولا سيّما إذا افترضنا عدم وجود حديقة حيوان قرب داره، لذا يشكّك الناس في مصداقيّة كلامه، حيث يقولون إنّه لا وجود لحديقة حيوان قرب دار هذا الشخص، لكنّه يبقى في حيرة من أمره عندما يشاهد هذا الحيوان في داره متسائلاً من أين جاء وكيف دخل الغرفة؟! بطبيعة الحال تكتنفه كثير من الأفكار،

[١]- وولتر ستيس، عرفان وفلسفه (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة بهاء الدين خرم شاهي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات سروش، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥م، ص ١٣٧ - ١٣٨.

فتارةً يقول في نفسه لو أخبرت الجيران أو اتصلت برجال الشرطة فجاؤوا إلى غرفتي ولم يجدوا أثرًا لهذا الحيوان غير المألوف في مدينتنا، كيف سأوضح لهم الحقيقة وليس ثمّة شاهد يؤيّد كلامي؟! لكن إذا شاهده الجيران بأعينهم، فلا بدّ من اعتباره أمرًا حقيقيًّا وليس من نسج الخيال، إلا أنّ كيفيّة دخوله في الغرفة تبقى أمرًا مجهولاً إن أردنا معرفتها بإمكاننا اللجوء إلى محقّق مثل شارلوك هولمز.

هذا المثال يدلّ على ضرورة كون الأمر الواقع منبثقًا من الإجماع العام بين الناس على ضوء تجاربهم المشتركة؛ لذا لا بدّ من اعتبار التجارب الدينيّة لأصحاب السلوك الروحانيّ دليلاً على واقعيّتها، إذ ليس هناك ما يدلّ على خلاف ذلك[1].

المؤاخذة الأخرى التي تُطرح في هذا المضمار يمكن تقريرها بالآتي: عدد أصحاب التجارب الحسّيّة أكبر بكثير من عدد أصحاب التجارب الروحانيّة، والاختلاف شاسع بين هذين النوعين من التجارب، بحيث لا يوجد أيّ مسوّغ للمقارنة فيما بينهما، ناهيك عن أنّ جميع الطبقات الاجتماعيّة دون استثناء بإمكانها تأييد التجربة الحسّيّة وتصديقها، بل من الممكن أن يخوضها جميع الناس حتّى العوام منهم، في حين أنّ التجارب الدينيّة - الروحانيّة - محدود النطاق وغير متعارفة، وتفاصيلها مجهولة لدى الغالبيّة العظمى من الناس، لذا لا يتسنّى لكلّ شخص تأييدها أو التحرّي عن مدى مصداقيّتها.

وقد ردّ وولتر ستيس على هذه المؤاخذة بقوله إنّه بإمكان أصحاب السير والسلوك الروحانيّ ادّعاء أنّ عدد حالات الشهود الروحانيّ لا تأثير لها على أصل الموضوع، أي أنّ الموضوع يحكي عن أمر واقع مهما كان عدد هذه الحالات، وهي بالتالي حجّة وصادقة لكون الحجّيّة تعني إمكانيّة تحقّقها فحسب، بغضّ النظر عن سائر القضايا المرتبطة بها، ومن ثمّ ليس من الصواب زعم أنّها حجّة عندما تتحقّق على أرض الواقع فقط، كذلك يؤكّد هؤلاء على أنّ جميع الناس - حتّى العامّة منهم - لديهم القابليّة على خوض هذا النمط من التجارب الدينيّة.

وفي هذا السياق استدلّ بالمثال الآتي: ينبغي لنا التصديق بوجود جبل اكتشف حديثًا في القطب الشماليّ أو الجنوبيّ من الكرة الأرضيّة فيما لو شاهده أحد الباحثين الموثوق بهم بعد جهد وعناء، وبطبيعة الحال حتّى عامّة الناس بإمكانهم رؤيته فيما لو أجهدوا أنفسهم وذهبوا إلى تلك البقعة من العالم، وكذا هو حال التجارب الدينيّة، إذ يمكن لكلّ إنسان خوضها إذا أعدّ نفسه لها وسلك تلك السبل التي تتيح له ذلك[2].

[١]- المصدر السابق، ص ١٤٠ - ١٤١.
[٢]- المصدر السابق، ص ١٤١.

بناءً على ما ذُكر لم يقتنع هذا الفيلسوف الغربيّ بما ذُكر، ومن هذا المنطلق حاول إضافة قيد آخر في نظريّته، حيث أكّد على ضرورة وجود انتظام وتناسق بين المشاهدات الروحيّة أو الخارجيّة في شتّى التجارب كي تكون حجّة وقطعيّة، وهذا الأمر اعتبره شرطًا أساسيًّا في التجارب الدينيّة أيضًا، وفحوى استدلاله أنّ عموميّة الشيء وشيوعه بين الناس تعدّ شاهدًا على تناسقه وانتظام أجزائه، بينما الأمور الشخصيّة لا يمكن اعتبارها كذلك، ومن ثمّ فهي لا تعدّ شاهدًا على تناسقها مع بعضها، بل العكس صحيح، أي يمكن اعتبارها شاهدًا على عدم تناسقها.

المقصود من التناسق والتشابه في هذا المجال هو الانتظام في ظلّ قواعد النظم والترتيب والتوالي والتكرار والعلاقات الثابتة بين شيء خاصّ - غير عامّ – وبين شيء أو أشياء خاصّة أخرى، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأحلام والأوهام لا انتظام فيها ولا تناسق، فأحيانًا نشاهد أحلامًا تتضمّن أحداثًا تتعارض ذاتيًّا مع القوانين الطبيعيّة، كما لو تحوّلت قطّة إلى كلب بشكل مفاجئ، لكنّها في بعض الأحيان تتضمّن أحداثًا تنطبق مع الواقع وتنسجم مع القوانين الطبيعيّة، كما تتناغم مع القواعد والأسس العقليّة، لكن غاية ما في الأمر أنّها لا تحدث على أرض الواقع لكون حدوثها مشروطًا بنقض القوانين الطبيعيّة.

ربّما يشاهد النائم في عالم الرؤيا أنّه في مدينة لندن ويرى أحداثًا معيّنة، لكنّه حينما يستيقظ يجد نفسه في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وفي هذه الحالة لم تُنقض قوانين الطبيعة في عالم الرؤيا، بل الشيء الخارج عن القاعدة المتعارفة هو الانتقال من أمريكا إلى بريطانيا خلال لحظة واحدة دون أن يقطع المسافر تلك المسافة المتعارفة بين البلدين[1].

ومن جملة المسائل الأخرى التي نوّه عليها أنّ واقعيّة القضايا الحسّيّة - المادّيّة - والنظم الموجود فيها شاهد واضح على وجود ارتباط ثابت بين مختلف أجزاء التجارب الحسّيّة التي يخوضها الإنسان، وكذا هو الحال بالنسبة إلى التجارب الروحيّة - غير الحسّيّة - حيث إنّ ثمّة ارتباطًا ثابتًا بين مختلف أجزائها، وهو ما نلمسه ضمن واقعيّة هذه القضايا والنُظُم الموجود فيها؛ وفي هذا السياق طرح السؤال الآتي: هل التجارب الشهوديّة - الروحيّة - تحكي عن هذا الارتباط حقًّا، أم أنّ الأمر مجرّد افتراض لا أكثر؟ وقد وضّح الإجابة قائلاً: التجارب الشهوديّة ليست من سنخ القضايا المحسوسة ولا الذهنيّة، فهي ليست على غرار التجارب التي يخوضها الإنسان عن طريق حواسه المادّيّة؛ لأنّ الانتظام الموجود فيها مشروط بأن تكون التجربة التي تخوضها النفس

[١]- المصدر السابق، ص ١٤٣ - ١٤٤.

الإنسانيّة مكوّنة من عدّة أجزاء خاصّة بها، في حين أنّ التجارب الدينيّة بطبيعتها لا تكون محدّدة ولا متعدّدة الأجزاء، ولا يوجد اختلاف فيما بينها، أي أنّها لا تشتمل على أجزاء أو أحداث معيّنة، ومن ثمّ لا تحكي عن أفكار منتظمة مكرّرة أو متعدّدة.

أضف إلى ذلك أنّ التجارب الشهوديّة ليست ذهنيّةً؛ لكونها لا تتضمّن أجزاءً مختلفة ومحدّدة، وبالتالي ليس بينها توالٍ كي يُقال إنّها تختلف مع القضايا المتعارفة على صعيد النظْم الموجود في عالم الدنيا[1].

نقد رؤية ستيس

النظريّة التي تبنّاها الفيلسوف وولتر ستيس تَرِدُ عليها مؤاخذات يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

1) أصحاب السير والسلوك الروحيّ - العرفاء والمتصوّفة - متّفقون على وجود تناقض ملحوظ بين كثير من الحالات الشهوديّة، ومن هذا المنطلق لا يمكن إجراء بحث علميّ موحّد وشامل حول طبيعتها بادّعاء أنّها من سنخ واحد، وبالتالي ليس ثمّة مجال لإجراء بحث من هذا النوع حول التجارب الدينيّة لكون كلّ إنسان بعد أن يخوض تجربة شهوديّة قد يتوصّل إلى نتيجة تختلف عمّا توصّل إليه نظيره؛ لذا لا يبقى مجال لأن تشملها دراسة موحّدة أو بحث علميّ شامل، ونتيجة ذلك لا يمكن تعميم الموضوع على كافّة أتباع أحد الأديان وادّعاء أنّ تجارب المسيحيّ أو اليهوديّ أو البوذيّ صحيحة؛ لكن غاية ما في الأمر أنّ الاتفاق - الإجماع - المطروح هنا يثبت صدق بعض هذه التجارب وليس كلّها.

2) المؤاخذة التي تَرِد على شرط الانتظام الذي ذكره هذا الفيلسوف الغربيّ يمكن تقريرها كما يأتي:

أ - العقل يحكم باستحالة وجود شيء غير حسّيّ وغير ذهنيّ في آنٍ واحدٍ، فحسب قاعدة الحصر العقليّ كلّ شيء إمّا أن يكون حسّيًّا أو ذهنيًّا، وليس ثمّة أيّ احتمالٍ آخر.

ب - الثوابت الموجودة في النظم الحاكم على عالمنا هي المعيار المعتبر في واقعيّة كلّ تجربة؛ لذا لو كان المقصود منها تلك القواعد المادّيّة الموجودة في عالم الطبيعة، ففي هذه الحالة لا لزوم لأن تكون التجارب الدينيّة على غرار التجارب الحسّيّة، ولو كان المقصود منها قواعد أخرى، فهي في الواقع غامضة ولا أحد يعرف مغزاها الحقيقيّ.

[١]- المصدر السابق، ص ١٤٦ - ١٤٧.

2 – رؤية سوينبورن: تصديق بدون تحقيق

حاول الفيلسوف ريتشارد سوينبورن إثبات مصداقيّة التجارب الدينيّة على ضوء طرح نظريّة سرعة التصديق (التصديق بدون تحقيق)، وفحواها أنّ عدم وجود دليل يثبت بطلان التجربة الدينيّة هو في الحقيقة دليل مناسب يثبت مصداقيّتها وصواب الاعتقاد بما يتمخّض عنها[1].

وفي هذا السياق استند إلى برهانين أساسيين هما:

البرهان الأوّل: حجّيّة الشيء عند عدم وجود دليل يثبت بطلانه هي قاعدة جرت عليها سيرة العقلاء، فكما أنّهم يعتقدون بمصداقيّة التجارب الحسّيّة وفق مبدأ سرعة التصديق، كذلك يعتقدون بمصداقيّة التجارب الدينيّة وفق المبدأ ذاته[2].

البرهان الثاني: استثناء التجارب الدينيّة من مبدأ سرعة التصديق هو في الحقيقة باطل ولا مسوّغ له.

وفي هذا السياق طَرَحَ استدلالين على طاولة البحث والتحليل،حاول من خلالهما تضييق نطاق المبدأ المذكور، وخلاصة ما توصل إليه:

استُدل على أنّ مبدأ سرعة التصديق لا يعتبر قاعدة عقليّة ثابتة وشاملة، وعلى هذا الأساس قالوا لو أريد إثبات صوابه فلا بدّ من الاعتماد على أدلّة استقرائيّة، والاستقراء كما هو معلوم عادةً ما يعتمد في القضايا المحسوسة المتعارفة، ومن ثمّ لا طائل منه في مجال التجارب الدينيّة، أي لا يمكن الاعتماد عليه لإثبات مصداقيّتها، فإذا أردنا إثبات حجّيّته استقرائيًّا، فيجب علينا أوّلاً إثبات وجود قضايا سابقة مشابهة للموضوع قد ثبتت حجّيّتها مسبقًا ويمكن الاعتماد عليها أيضًا في الوقت الحاضر، كما هو الحال بالنسبة إلى القضايا المتعارفة في حياتنا والتي يمكن اعتبارها تجارب متداولة وثابتة، حيث ثبتت حجّيّتها منذ القدم وتوارثتها الأجيال إلى أن وصلتنا لتصبح معتبرة لدينا كما كانت سابقًا، إلا أنّ التجارب الدينيّة ليست بهذا الشكل.

ردّ سوينبورن على هذا الاستدلال قائلاً إنّه ليس ثمّة إلزام بأن يكون كلّ شيء ثابتًا لدينا على ضوء التجارب السابقة، فعلى سبيل المثال يحقّ للناس اعتبار شيءٍ شبيهٍ بالطاولة بكونه طاولةً حتّى إذا لم تثبت التجارب السابقة ذلك، ناهيك عن أنّ بعض التجارب السابقة لم تنشأ لدى البشر من عنصر مجهول، بل كلّ تجربة عادةً ما تحدث على ضوء الخصائص الموجودة في موضوعها، ومن

[1]- Richard Swinburne, 2004, The existence of God, Clarendon press - Oxford, New York, p. 303.
[2]- Ibid.

ثمّ نحكم على مصداقيّة ما يتحصّل منها، رغم عدم وجود خلفيّة تأريخيّة لها، حتّى لو لم يجرّبها الأسلاف من قبل[1].

البرهان الثاني يستند على مسألة الاختلاف بين التجربة بذاتها وطريقة تفسيرها، حيث تمّ التأكيد عليه من قِبل الفيلسوف رودريك ملتون تشيشولم Roderick Milton Chisholm وسائر أتباع الفكر التجريبيّ، وفحوى كلامهم أنّ بعض التجارب توصف بذاتها أو تحدث بعينها في شتّى العصور وفي مختلف البقاع، مثل كون الشيء ذا لون بنّيّ أو ناعم الملمس أو واقع دائمًا على جهة اليسار، وما إلى ذلك من خصائص ثابتة، فنحن عادةً ما نذكر ذات الأوصاف لهذه الأشياء كما ذكرها الأسلاف، نظرًا لانطباقها على كلّ شيء من النوع نفسه، لكن إذا تجاوزنا نطاق عالم المحسوسات كما لو قلنا على سبيل المثال (هذا قارب) أو (هذا قارب روسيّ)، ففي هذه الحالة نكون قد وردنا في نطاق قضيّة تفسيريّة، ومن المؤكّد أنّ كلّ تفسير يقتضي وجود دليل يثبت مصداقيّته.

استنادًا إلى الاختلاف الذي أشرنا إليه - الاختلاف بين التجارب المحسوسة وغير المحسوسة-، فعندما نتصوّر أنّنا نتحدّث مع الله فالتجربة المتحقّقة هنا تتبلور في الصوت على سبيل المثال، لكنّ نسبة هذا الصوت إلى الله بشكل قطعيّ بحاجة إلى تفسير صائب يستند إلى برهنة واستدلال خارج عن نطاق هذه التجربة بذاتها.

رفض هذا الفيلسوف الغربيّ الرأي القائل بوجود اختلاف بين التجربة والتفسير، وقال في هذا الصدد إنّه كما أنّ التجارب الحسّيّة حجّة عندنا ومصداقيّتها ثابتة لدينا، كذا هو حال التجارب غير الحسّيّة - الروحيّة -، بحيث لو جرّب أحد الناس شهودًا روحيًّا، وثبت له وجود العنصر (x) على سبيل المثال، فهو في هذه الحالة ملزم بأن يعتقد بوجوده بعد أن ثبت له ذلك، شريطة أن لا يوجد دليل يثبت عدمه، بغضّ النظر عن كونه ماديًّا أو غير ماديّ (شهوديّ)[2].

بعد هذه التوضيحات ذكر أربع حالات من شأنها تضييق نطاق التجارب الروحيّة، وهي:

الحالة الأولى: التجارب التي يخوضها أشخاص غير موثوقين، أو التي تحدث في ظروف لا يمكن تعميمها على كلّ زمان ومكان، كما لو جرّبها الإنسان وهو في حالة وهم، أو تحت تأثير بعض عقاقير الهلوسة أو غيرها، مثل عقار أل أس دي LSD [3].

---

[1]- Ibid, p. 305 - 307.

[2]- Ibid, p. 309 - 310.

[٣]- ثنائيّ إيثيل أميد حمض الليسرجيك (يختصر LSD وذلك من التسمية الألمانيّة للمركّب Lyserg säure diethylamid) هو مادة صلبة عديمة اللون والرائحة والطعم في شكله النقيّ، وعبارة عن مركب شبه قلويّ من المهلوسات القويّة المؤثّرة على العقل، بحيث إنّ جرعة صغيرة جدًا منه تكفي لإحداث اضطرابات في الرؤية، والمزاج والفكر.

الحالة الثانية: التجارب التي يكون موضوعها مجهولاً وتتسبّب بحدوث خطأ في الإدراك، كما لو افتقد الإنسان التجربة الكافية التي تؤهّله لإثبات ما يدّعي، ومن هذا المنطلق لا يمكن الوثوق بتجربته، فثمّة احتمال كبير في عدم قدرته على إدراك الموضوع بحقيقته ومن ثمّ تصبح تجربته خاطئة من الأساس.

الحالة الثالثة: التجارب التي لم يتمّ فيها معرفة الإله الحقيقيّ.

الحالة الرابعة: التجارب التي تتمخّض عنها نتائج غير تجريبيّة[1].

هذه الحالات الأربعة برأي ريتشارد سوينبورن لا تعدّ عقبةً جدّيّة أمام مصداقيّة التجارب التي يخوضها البشر، ومن ثمّ لا يمكن اتّخاذها ذريعةً لتفنيد التجارب الدينيّة من أساسها، ومن منطلق هذا الاعتقاد أجاب عن الإشكاليّات التي تطرح على أساسها كما يأتي:

الحالة الأولى: التجارب التي تستند على أوهام ويجرّبها أناس يتعاطون عقاقير هلوسة قليلة للغاية، وغالبيّة الذين خاضوا تجارب دينيّة لم يكونوا من هذه الشريحة الاجتماعيّة المرفوضة من أساسها في كلّ مجتمع بشريّ.

الحالة الثانية: إذا ادّعى معارضو التجربة الدينيّة عدم مصداقيّتها وتوثيقها بحيث لا يمكن الاعتماد عليها، فلا بدّ لهم من إثبات رأيهم هذا بأدلّة وبراهين قطعيّة؛ لذا إن لم يتمكّنوا من ذلك، ففي هذه الحالة ينبغي لهم الإذعان بصوابها وقبول ما ذكره من خاضها.

الجدير بالذكر هنا أنّ بعض الفلاسفة من أمثال أنطوني فلو اعتبروا التناقض الموجود بين مختلف التجارب الدينيّة التي يخوضها البشر في مختلف الأديان دليلاً جليًّا على كونها خاطئة،[2] لكنّ سوينبورن أكّد على عدم كون هذه الحالة دليلاً على بطلان التجارب الدينيّة، وبرّر ذلك بأنّه ليس من المستحيل أن يتجلّى الله في مختلف الثقافات بهيئات وأسماء مختلفة، وبطبيعة الحال ثمّة قضايا متناقضة في هذا الصعيد، مثل اليهود الأرثوذكس الذين يرفضون عقيدة تجسّم الإله عند المسيحيّين ويفنّدونها بشدّة، وحتّى هنا يمكن تبرير ما يحدث أو ذكر سبب وجيه له بحيث تبقى مصداقيّة التجربة الدينيّة على حالها، حيث يقال بخصوص هذه العقيدة المتناقضة إنّه إذا ثبت أنّ تجسّم الله مخالف لحكم العقل، ففي هذه الحالة تصبح التجربة مرفوضة ولا مصداقيّة لها، لكن إذا ساق كلّ واحد من الطرفين أدلّة وبراهين لإثبات رؤيته وتجربته الدينيّة، ولم يتمّ نقض القواعد

[1]- Richard Swinburne, 2004, The existence of God, p. 310 - 315.

[2]- Antony Flew, 1996, God and philosophy, Hutchinson, Michigan, p. 120.

العقليّة الثابتة، فهنا بإمكان كلّ منهما التمسك بتجربته، وليس ثمّة إلزام لأن يبدّل رأيه، بل يكفي أن يتجاوزا التفريعات والمسائل الجزئيّة كي يحدث اتّفاق فيما بينهما لتجاوز هذه العقبة.

خلاصة الكلام أنّ هذه الحالات ليس من شأنها تفنيد مصداقيّة التجارب الدينيّة من أساسها.

الإشكال الآخر الذي يُطرح في هذا المضمار هو أنّ بعض دعاة التجارب الدينيّة ليست لديهم تجارب سابقة يعتمدون عليها لإثبات مصداقيّة تجاربهم اللاحقة.

الردّ الذي ذكره سوينبورن على هذا الإشكال فحواه عدم وجود ضرورة لأن تكون كلّ تجربة مسبوقة بتجارب أخرى كي تثبت مصداقيّتها، ومثال ذلك أنّنا قادرون على معرفة إنسان في أوّل لقاء معه، وذلك بعد أن ذُكرت لنا أوصافه وميزاته الفارقة، فنحن هنا لم نخض تجربة سابقة معه ولم نشاهده، وهذه هي المرّة الأولى التي نجرّب اللقاء به والتعرّف عليه.

الحالة الثالثة: لو أنّ الله موجود حقًّا فهو لا بدّ أن يوجد في كلّ مكان دون استثناء، وعلى هذا الأساس لا يمكن افتراض عدم قدرة البشر على تجربته إلّا عندما يكون معدومًا من الأساس وتصوّره مجرّد وهم من نسج الخيال، وهذا الأمر لا يدّعيه سوى الملحدين الذين ينكرون وجوده من الأساس، لكنّهم لا يذكرون أيّ برهان قطعيّ يثبت مزاعمهم الإلحاديّة.

الحالة الرابعة: إذا أذعنّا بكون الله موجودًا وأقررنا بوجود تجارب يخوضها البشر بشأنه، فهذه التجارب في الواقع مرتبطة به ومنبثقة من ذات وجوده؛ لأنّه علّة العلل التي هي أكثر العلل تأثيراً في عالم الوجود.

تأثير الله في عالم الوجود يتجلّى أحيانًا من خلال تغيير الأحداث والظواهر الطبيعيّة، وفي أحيان أخرى يتجلّى في رحاب علل طبيعيّة؛ لذا إن أردنا إثبات عدم ارتباط هذه التجارب الطبيعيّة بالله، فلا محيص لنا في هذه الحالة من ذكر برهان يثبت ذلك، وهنا بطبيعة الحال يجب أن نثبت أوّلًا أن لا وجود للإله من الأساس؛ لأنّ البشريّة جمعاء تعتقد بأنّه العلّة الأولى والأساسية لكافّة القوانين الحاكمة على عالم الطبيعة[1].

سوينبورن في بوتقة النقد والتحليل

النظريّة التي تبنّاها الفيلسوف ريتشارد سوينبورن ترِد عليها مؤاخذات يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

[1]- Richard Swinburne, 2004, The existence of God, p. 315 - 320.

1) لا يوجد أيّ دليل عقليّ يثبت صواب مبدأ سرعة التصديق لذا حتّى إن ادّعى الناس صوابه ضمن تجاربهم التي يخوضونها خلال حياتهم الرتيبة، إلا أنّ الفيلسوف الذي يتّبع النهج العقليّ الدقيق ويبحث عن الحقائق الثابتة بالدليل والبرهان، لا يعتقد به على الإطلاق نظرًا لانعدام الدليل عليه.

2) لا بدّ من التمييز بين التجارب الحسّيّة وغير الحسّيّة - الروحيّة -، ومن المؤكّد أنّ البحث عن كون إحدى التجارب معتبرة أو غير معتبرة واسع ومتشعّب، لكن مع ذلك نختصر الموضوع بالقول إنّ إثبات مدى اعتبار أو عدم اعتبار التجارب الحسّيّة لا يمكن تعميمه على التجارب الدينيّة، ومن هذا المنطلق ادّعى سوينبورن أنّنا بمجرّد مشاهدة شيء محسوس يجب أن نحكم بمصداقيّته ووجوده على أرض الواقع وفقًا لمبدأ سرعة التصديق، وإثر ذلك ينبغي لنا التصديق بالتجارب الدينيّة بمجرّد حدوثها.

المؤاخذة الأساسيّة التي تُطرح على هذا الرأي هي عدم إمكانيّة تعميم الأدلّة التي تثبت مصداقيّة التجارب الحسّيّة على التجارب الدينيّة، فالتجارب الحسّيّة تستند على أدلّة وبراهين خاصّة بها، سواء أكانت معتبرة أم غير معتبرة، وبالتالي من الخطأ بمكان الاعتماد عليها لإثبات صواب التجارب الدينيّة دون دليل قطعيّ.

3) ذكر سوينبورن أربع حالات أكّد على أنّها لا تعدّ وازعًا لتفنيد مصداقيّة التجارب الدينيّة، لكن المؤاخذة التي تردِ عليه في هذا السياق هي أنّ التجربة الدينيّة ليست أمرًا ثابتًا في هذه الحالات، بل مشكوك بها، فكما يُحتمل أن تكون دينيّة، كذلك ثمّة احتمال آخر مناقض يحكي عن كونها غير دينيّة؛ لذا ما السبيل المعتمد هنا للتمييز بين هذين النمطين من التجارب التي يخوضها البشر؟ من البديهيّ لو لم يكن لدينا معيار صائب ودقيق نميّز على أساسه بين مختلف أنماط التجارب، ففي هذه الحالة لا بدّ من الإذعان باحتمال عدم صواب جميع التجارب دون استثناء.

4) بعض الاستدلالات التي ذكرها سوينبورن تردِ عليها مؤاخذات، فعلى سبيل المثال استنتج من مسألة علّيّة الإله - تأثير الله على كلّ شيء في عالم الوجود - بأنّه العلّة الأولى والأساسيّة لكافّة التجارب التي يخوضها البشر، لكنّ هذا الكلام يردِ عليه أنّ كون الله علّة العلل والعلّة الأولى لا يتعارض مع مسألة كون التجربة ناشئة من أوهام أو قضايا طبيعيّة أو عقار خاصّ كعقاقير الهلوسة، كما أنّ التناقض في التجارب الدينيّة عادةً ما يحدث على ضوء ادّعاء كلّ طرف بأنّه شاهد موضوع التجربة - جرّبه - بعينه وبالتمام والكمال، وفي هذه الحالات عادةً ما يتمسّك برأيه ولا يتنازل عنه

مهما حصل، ومن ثمّ لا مجال لحدوث اتفاق بين الطرفين أو الأطراف التي خاضت تجارب دينيّة مختلفة.

3 – رؤية ألستون

الفيلسوف وليام ألستون طرح نظريّة تشابه التجارب الدينيّة مع التجارب الحسّيّة، حيث قال هو ومن حذا حذوه إنّه كما أنّ التجارب الحسّيّة تُوجِد لدينا يقينًا بما يتمخّض عنها من نتائج ومشاهدات، كذلك ينشأ لدينا يقين من معطيات التجارب الدينيّة، ومن ثمّ لا بدّ من الإذعان بها والتصديق بكلّ ما ينشأ عنها.

فحوى هذه النظريّة أنّ الخطأ المحتمل في التجربة الدينيّة لا يختلف عمّا هو محتمل من أخطاء تحدث ضمن التجربة الحسّيّة، وثمرة ذلك أنّه إذا ادّعي عدم مصداقيّة التجربة الدينيّة، فيجب عندئذ تسرية هذا الأمر على التجربة الحسّيّة ورفض مصداقيّتها.

استدلّ بعض الفلاسفة الغربيّين من أمثال جون هيكJohn Harwood Hick، وكايث ياندل Keith Yandell على هذا الرأي بأنّه كما أنّ التجربة الإدراكيّة توجِد لدينا أفكارًا معيّنة بخصوص عالم المادّة، بحيث تصبح ثوابت بعد حدوثها، كذا هو الحال بالنسبة إلى التجربة الدينيّة، حيث لها القابليّة على إيجاد معتقدات دينيّة لدينا بالنسبة إلى الله وإلى كلّ شأن قدسيّ.[1] فحوى هذا الكلام أنّ الدليل الذي يثبت لنا صواب ما يحصل لدينا عن طريق الحواس بذاته يثبت لنا صواب ما نحصل عليه من تجاربنا الدينيّة وتوثيقه، فكما أنّنا نتيقّن بكون هذه الوردة حمراء اللون، ولا أحد يشكّك بهذا اليقين، كذلك ينشأ لدينا يقين بكون ما اكتنفنا من معتقدات دينيّة على ضوء تجاربنا الروحيّة حقيقيّ لا غبار عليه؛ وهذه القضايا صادقة بالكامل وليس ثمّة مجال لتفنيدها[2].

وفي هذا السياق قال كايث ياندل: «ثمّة حقيقة ثابتة فحواها أنّ تجارب البشر الإدراكيّة ذات أجزاء ظاهريّة محسوسة، في حين أنّ تجاربهم الدينيّة ليست هكذا كما هو واقع الحال، أي أنّها ليست محسوسة ولا تثبت بحدّ ذاتها قضيّة (الله موجود).

نظير ذلك أنّ التجارب الدينيّة مكوّنة من أجزاء ظاهريّة دينيّة قطعًا، إلّا أنّ التجارب الإدراكيّة

[١]- تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة إنشاء الله رحمتي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية، طهران، منشورات مكتب سهروردي للدراسات والنشر، ٢٠٠٣م، ص ٤٣٩.

[٢]- ديفيد بالين، مباني فلسفه دين (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة السيد محمود موسوي، الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات معهد دراسات العلوم والثقافة الإسلاميّة، قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٣٨٨.

ليست كذلك؛ لذا لا يمكن اعتبار الإدراك الحسّيّ بحدّ ذاته دليلاً على وجود الشيء المادّي الذي يستشعره البشر بحواسّهم...

حسب الأسس المنطقيّة يمكن القول إنّ جميع التجارب الدينيّة غير صحيحة، وهذه الأسس المنطقيّة بذاتها تطرح الاحتمال ذاته بخصوص التجارب الحسّيّة، بحيث يمكن القول بعدم مصداقيّتها قاطبةً»[1].

اعتبر وليام ألستون التجربة الدينيّة نمطًا من الإدراك الحسّيّ؛ لذا اعترض عليه بعض الفلاسفة بادّعاء أنّ الصفات التي يتجلّى لنا الإله من خلالها تختلف إلى حدّ كبير مع الصفات التي تتجلّى فيها الأشياء المادّيّة؛ لكنّه دافع عن رأيه قائلاً: عادةً ما نطرح غالبيّة الأمور الظاهرة لنا بالحواس ضمن مفاهيم مقارنة، فعلى سبيل المثال نقول إنّ هذه الوردة تشبه وردة السوسن، وطعم فاكهة معيّنة تشابه طعم فاكهة الأنناس، وهكذا نشبّه المفاهيم التي نصوغها بالنسبة إلى الإله، حيث نشبّه تجلّي صفاته لنا بما ندركه في رحاب تجاربنا الحسّيّة، لكوننا نعتمد في معتقداتنا الدينيّة على مفاهيم لأشياء محسوسة في عالم الظواهر ضمن رؤية مقارنة، وعلى هذا الأساس نصف تجاربنا الدينيّة بأوصاف ملموسة كي يتسنّى لنا إدراك كنهها، لذلك نتوقّع من كلّ من خاض تجربة الله أن يخبرنا عن شعوره بذلك الموجود القادر المحسن الرؤوف الرحيم[2].

تبريره هذا لم يقنع معارضيه، فقد أشكلوا عليه بأنّ التجربة الحسّيّة قد تكون معتبرة بهذا الشكل، لكن لا يمكن تسرية هذا الأمر على التجربة الدينيّة، وهو بدوره دافع عن رأيه قائلاً: كلّ مؤاخذة ترِد على التجربة الشهوديّة - الروحيّة - في الواقع ترد على التجربة الحسّيّة أيضًا،[3] لذا ليس ثمّة أيّ مسوّغ لقبول إحداهما ورفض الأخرى، فما هو دليلكم على ذلك؟! كلامكم مجرّد رأي ذوقيّ لا يرتكز على أسس منطقيّة وعقليّة، فلو قلتم إنّ العقل يحكم بمصداقيّة ما يتوصّل إليه من نتائج على ضوء التجارب الحسّيّة، كذلك يجب أن يحكم بمصداقيّة ما يتمّ التوصّل إليه في رحاب التجارب الدينيّة، أي أنّها تتناغم مع الأسس العقليّة حالها حال التجارب الحسّيّة[4].

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الفيلسوف أكّد على كون أصحاب التجارب الدينيّة كلّهم يصفون

[١]- تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسيّة إنشاء الله رحمتي، ص ٤٤١ - ٤٤٢.

[٢]- وليام باين ألستون وآخرون، درباره تجربه ديني (باللغة الفارسية)، مقالات مختارة انتقاها مايكل بيترسون وآخرون، ترجمه إلى الفارسيّة مالك حسيني، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات هرمس، ٢٠١٠م، ص ٤٥.

[٣]- المصدر السابق، ص ٥٠.

[٤]- وليام وايرايت، فلسفه دين (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة علي رضا كرمانيّ، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والبحوث العلميّة، ٢٠١١م، ص ٢٨١.

الإله بالاقتدار والرأفة والرحمة، حيث يدركونه في رحاب هذه الصفات، وهذا الأمر مشهود في المجتمعات البشريّة منذ القدم، وما زال قائمًا حتّى عصرنا الراهن، كما هو حال النتائج التي توصّلوا إليها على ضوء تجاربهم الحسّيّة[1]. وأضاف في هذا السياق أنّ الإدراك الحسّيّ مكون من ثلاثة أجزاء هي المدرِك والمدرَك وظهور المدرَك، وعلى هذا الأساس قال إنّ صاحب التجربة الدينيّة يتجلّى له الإله في رحاب تجربته الدينيّة هذه.

أمّا جون هيك فقد رأى أنّ غاية ما في الأمر أنّ الناس لا يشكّون بوجود المادّة نظرًا لظهورها للعيان، إلّا أنّهم يشكّون بالإله بسبب عدم ظهوره في أجزاء المادّة بادّعاء أنّ خفاءه عن الحواس المادّيّة مثار للشكّ والترديد في مصداقيّة وجوده على أرض الواقع[2].

ذكر الفلاسفة الغربيّون ثلاثة أوجه اختلاف بين التجارب الدينيّة والحسّيّة هي:

الاختلاف الأوّل: جميع الناس يخوضون تجارب حسّيّة خلافًا للتجارب الدينيّة (الشهوديّة - الروحيّة)؛ لأنّ القليل منهم يخوضونها.

الاختلاف الثاني: التجارب الحسّيّة رافقت وما زالت ترافق البشر على مرّ العصور، بينما التجارب الدينيّة ليست كذلك.

الاختلاف الثالث: التجارب الحسّيّة تمنح البشر معلومات واضحة وتفصيليّة، في حين أنّ التجارب الدينيّة غاية ما ينتج عنها معلومات غامضة ومحدودة لدرجة أنّ أهمّ وأدقّ تجربة دينيّة لا تمنحنا أيّ تفاصيل يمكن أن تقارن مع أدنى التجارب الحسّيّة.

وليام ألستون أذعن لهذه الاختلافات، لكنّه رفض رأي من اعتبرها وازعًا لوجود اختلاف بنيويّ بين التجارب الحسّيّة والدينيّة، مبرّرًا ذلك بأنّ كثرة تكرار التجربة ومقدار المعلومات التي تتحصّل منها لا ارتباط لهما بهيئتها الأساسيّة من حيث كونها تجربة، وفي هذا السياق ذكر رأيه بالنسبة إلى الاختلافين الأوّل والثاني، قائلًا إنّ قلّة التجارب الدينيّة وعدد من يخوضها لا يعدّ ذريعةً لتفنيدها من الأساس، فهل يمكن لعاقل ادّعاء أنّ تجارب العالم الكبير ألبرت أينشتاين التي طرح على أساسها نظريّته النسبيّة الشهيرة أقلّ شأنًا من التجارب الحسّيّة التي يخوضها عامّة الناس؟! فيا ترى هل من الصواب اعتبار تجارب العوامّ أكثر قيمةً من تجارب هذا العالم الخبير بداعي أنّها ترجّح بسبب كثرتها وتنوعها؟!

[١]- وليام باين ألستون وآخرون، درباره تجربه ديني (باللغة الفارسية)، مقالات مختارة انتقاها مايكل بيترسون وآخرون، ص ٤٦.
[٢]- جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة بهزاد سالكي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات الهدى، ٢٠١١م، ص ١٧٧.

وأمّا بالنسبة إلى الاختلاف الثالث، فقد اعتبر التفصيل في مضامين القضايا مجرّد أمر ثانويّ وليس له ذلك التأثير الكبير الذي من شأنه أن يجعلها أفضل من غيرها، فالحواس بذاتها لا تمنحنا معلومات تفصيليّة دائمًا، بل أحيانًا نستنتج منها ما هو تفصيليّ وفي أحيان أخرى نستنتج منها القليل من التفاصيل، ومن الأدلّة على ذلك أنّ ما نناله من حاسّة الشمّ أقلّ تفصيلاً ممّا نحصل عليه من حاسّة البصر، لكن رغم ذلك لا أحد يقول إنّ ما ندركه بالبصر يمنحنا معرفةً أكثر ممّا ندركه بالشمّ؛ لذا من البديهيّ القول إنّه ليس هناك أيّ سبب يدعونا لأن نعتبر المعلومات القليلة عديمة القيمة أو أنّها أدنى قيمةً معرفيةً من المعلومات الكثيرة[1].

كما أكّد على أنّ الحواس الخمسة ليست بذات الكفاءة والفاعليّة لدى جميع الناس، إذ تتراوح بين الشدّة والضعف من شخص إلى آخر بحسب قابليّاته الجسمانيّة، وواقعنا الاجتماعيّ يدلّ بكلّ وضوح على وجود ضعف أو نقص عند بعض الناس في بعض حواسّهم، وحتّى إنّ بعضهم محروم من إحدى الحواس أو بعضها، مثل الأعمى المحروم من حاسّة البصر، والأصمّ المحروم من حاسّة السمع؛ لكن مع ذلك لا أحد يدّعي أنّ حاستي البصر والسمع لا قيمة لهما لكون بعض الناس محرومًا منهما[2].

في ختام كلامه حول هذا الموضوع خلص إلى القول بعدم حجّيّة كثرة التجارب أو قلّتها وتفصيلها أو عدم تفصيلها، فهذه الأمور لا تعدّ وازعًا لتحديد مدى مصداقيّتها وبطلانها، فربمّا يعود السبب في قلّة التجارب الدينيّة وغموض بعض جوانبها إلى كونها بحاجة إلى قابليّات خاصّة لا يمتلكها جميع الناس على حدّ سواء[3].

سوف نذكر في الرأي الذي اخترناه بخصوص موضوع هذه المقالة أنّ علمنا بوجود الله على غرار علمنا بصفات ذاته المقدّسة، باعتبار أنّه من سنخ العلم الحضوريّ - البديهيّ -؛ لذا بإمكاننا إثبات مصداقيّته دون الحاجة إلى مقارنته مع الحقائق المادّيّة التي نستشعرها بالحواس الخمسة، لكنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى جميع التجارب الدينيّة، بل لا بدّ من تفكيك البحث بالشكل التالي على ضوء أوجه الشبه والاختلاف بين التجربتين الدينيّة والحسّيّة:

أوّلًا: هل التجارب الدينيّة تشابه التجارب الحسّيّة من جميع جوانبها؟ بالتأكيد كلا، لأنّ الحس

[1]- William P. Alston, 1998, Religious experience justifies religious belief, in: contemporary debates in philosophy of religion, Michael L. Peterson and Raymond J. Van Arragon, Blackwell, USA, p. 139 - 140.

[٢]- مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات طرح نو، ١٩٩٨م، ص ٤٣ - ٤٥.

[3]- William P. Alston, 2012, Perceiving God, in: philosophy of religion and anthology, edited by Louis Poyman and Rea Michael, sixth edition, Wadsworth, Boston, p. 244.

هو المضمار الأساسيّ لتجلّي القضايا المادّيّة - المحسوسة - في حين أنّ التجارب الدينيّة لا يمكن أن تتبلور في رحاب الإدراك الحسّيّ، لكن ربّما تكون واسطة التجربة الدينيّة حسّيّةً لكنّ موضوعها عبارة عن شيء خارج عن نطاق الحسّ والمادّة.

ثانيًا: سواء اختلفت التجارب الدينيّة ذاتيًّا مع التجارب الحسّيّة أم لم تختلف، هل يمكن اعتبارهما من سنخ واحد نظرًا لوجود تشابه كبير بينها؟ أي هل يمكن ادّعاء أنّ مصداقيّة التجربة الدينيّة على غرار مصداقيّة التجربة الحسّيّة؟ يبدو أنّ النتائج التي تتمخّض عن المقارنة بين هذين النوعين من التجارب لا تثبت كون التجارب الدينيّة صائبةً على الإطلاق، وذلك لما يلي:

1) هناك مرتكزات علميّة ثابتة ومعتمدة يمكن اللجوء إليها على صعيد تقويم التجارب الحسّيّة بغية إثبات مدى مصداقيّتها، لكن ليست لدينا مرتكزات علميّة ثابتة ومعتمدة لإثبات مصداقيّة التجارب الدينيّة.

عندما يطرأ خطأ على التجربة الحسّيّة يمكن تلافيه فيما بعد بكلّ سهولة، اعتمادًا على وسائل وأسس علميّة، ومن ثمّ يتسنّى لنا إثبات مصداقيّتها وكسب يقين منها[1]، لكنّ الأمر ليس بهذا الشكل بالنسبة إلى التجربة الدينيّة، فهي ليست مضمارًا للاختبار والتجربة المكرّرة والدقيقة؛ وهذا يعني أنّ التجارب الحسّيّة تتمخّض عنها نتائج مشتركة كلّها قابلة للتحليل والتقويم في رحاب الاختبار والتجربة، ومثال ذلك الاعتقاد السائد بين جميع البشر بكون اليد تحترق إذا لامست النار، فلا أحد يشكّك بهذه الحقيقة الثابتة اليقينيّة؛ لذا لو شكّ بها أيّ إنسان بإمكانه تجربتها لإزالة شكّه حتّى يعرف حقيقتها بكلّ وضوح وسهولة؛ في حين أنّ التجارب الدينيّة ليست بهذا الشكل والنتائج التي تترتّب عليها ليست من سنخ واحد، كما أنّ النتائج التي يتوصّل إليها صاحب التجربة تختصّ به وتتداعى آثارها عليه فقط لكونها متقوّمة على توجّهاته السيكولوجيّة المختصّة بشخصيّته؛ لذا لا يمكن تسريتها على غيره خلافًا للتجارب الحسّيّة التي لها تداعيات مشتركة قابلة للاختبار والتجربة من قبل الناس كافّة.

---

[١]- تجدر الإشارة هنا إلى وجود خلاف بين العلماء والمفكّرين المعاصرين حول ما إن كانت التجربة الحسّيّة تمنحنا اليقين بموضوعها، أو أنّها مجرّد وسيلة عمليّة يمكن الاعتماد عليها لوضع حلول لبعض الإشكاليّات التي تكتنف أذهاننا ومعرفة حقائق القضايا الغامضة علينا بغضّ النظر عمّا إن كانت تمنحنا اليقين أو لا.

هذه القضيّة أثارت جدلاً في المباحث المطروحة على صعيد فلسفة العلم في العصر الحديث، لكن من المؤكّد أنّ العلوم التجريبيّة - حتّى حسب الرؤية البراغماتيّة - ذات خلفيّة قويّة لكونها خاضعة للاختبار والتجارب المكرّرة، لذلك تحوّلت إلى قضايا مهمّة ذات نتائج عمليّة ومعتبرة في حياة البشر؛ في حين أنّ التجارب الدينيّة ليست كذلك.

فنّد بعض الفلاسفة الغربيّين هذا الإشكال من أساسه عبر التشكيك بنتائج التجارب الحسّيّة، فلا أحد برأيهم يبتّ بكون هذه التجارب عبارة عن مرتكز أساسيّ ومستقلّ يمكن الاعتماد عليه لإثبات مصداقيّة ما يتمّ تحصيله عن طريق الإدراك الحسّيّ، ومن جملة الأسئلة التي طرحوها في هذا المضمار أنّه هل يمكن تصوّر أنّ النتائج التي تتوصّل إليها منظومتنا الإدراكيّة بأسرها خاطئة؟ الإجابة التي ذكروها هي عدم وجود ما يمنحنا اليقين بكون كلّ ما نحصل عليه من منظومتنا الإدراكيّة صائبًا، فهناك احتمال أن يكون خاطئًا بالكامل، لذا ليس من الصواب بمكان تفنيد مصداقيّة التجربة الدينيّة لمجرّد عدم إمكانيّة إعادة النظر في المعتقدات التي تتمخّض عنها أو اختبارها وتجربتها من جديد.[1] هذه الإجابة لا تبدو صائبةً لأنّ بحثنا يتمحور حول مصداقيّة التجربة الدينيّة مقارنةً مع التجربة الحسّيّة، ولا شكّ في أنّ تفنيد كافّة النتائج التي تتمخّض عن إدراك منظومتنا الحسّيّة وزعم بطلانها بالكامل هو ضرب من السفسطة، ومجرّد رؤية نسبيّة؛ وقد تمّ تفنيد رأيهم هذا في محلّه بأدلّة وبراهين قطعيّة.

2) التجارب الحسّيّة ليست متناقضة فيما بينها، وحتّى لو وُجدت بعض التناقضات الثانويّة فيما بينها، فبالإمكان تلافيها بكلّ سهولة؛ بينما التجارب الدينيّة محفوفة بتناقضات كثيرة، ومن هذا المنطلق لا يمكن ادّعاء أنّ كلّ تجربة دينيّة يجب أن تكون صادقةً، بل منها ما هو باطل من أساسه ولا صواب له.

4 – رؤية رودولف أوتو

الفيلسوف رودولف أوتو Rudolf Otto ذكر ثلاثة طرق أو أدلّة يمكن الاعتماد عليها لإثبات مصداقيّة التجارب الدينيّة، لكنّ أدلّته هذه تمحورت حول إثبات مصداقيّة تجربة وجود الإله (الماينو) - تجربة الروح المقدّسة – فحسب، ولا ارتباط لها بسائر التجارب الدينيّة، ويمكن تلخيص آرائه في النقاط الآتية:

1) وجود اتحاد نوعيّ بين المشاعر الدينيّة

رودولف أوتو اعتبر المشاعر الدينيّة على غرار الظواهر الفينومينولوجيّة من حيث كونها متّحدة نوعيًا، أي أنّها من سنخ واحد، وفي هذا السياق قال إنّ إثارة كلّ شعور لدى الإنسان يقتضي وجود

[١]- تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة إنشاء الله رحمتي، ص ٤٥١.

قدرة لها القابليّة على ذلك، وهذه القدرة هي الماينو - الروح المقدّسة - فقط لا غير، باعتبارها كائنًا لا يمكن إدراكه بالقوى العقليّة.

2) المشاعر الروحيّة عبارة عن تداعيات تتمخّض عن واقعيّة التجارب

المشاعر التي تتمحور حول الماينو هي في الحقيقة حالات خاصّة تكتنف الإنسان ولا تشابه المشاعر المتعارفة، حيث تتبلور على هيئة هيبة وحيرة وإعجاب ورغبة بذلك الأمر القدسيّ المتعالي، وعلى أساس هذه المشاعر يجد نفسه أمام كائن آخر في غاية العظمة والجلال والجمال والكمال؛ ولا شكّ في أنّ شعورًا كهذا لا يمكن أن يتحقّق إلا عند وجود هذا الكائن العظيم على أرض الواقع رغم عدم وجود دليل عقليّ يثبت ذلك.

3) العناية الإلهيّة

تجربة الماينو حسب المبادئ اللاهوتيّة والمفاهيم الدينيّة تحكي عن شمول العناية الإلهيّة لصاحبها، وهي في الحقيقة واحدة من مصاديق الوحي.

في هذا السياق أكّد رودولف أوتو على ضرورة اعتبار سيكولوجيا الدين وتأريخه من جملة الألطاف والعنايات الإلهيّة، وتجربة الماينو بحدّ ذاتها تدلّ على حاجة الإنسان إلى القيم والمبادئ المتعالية، ومن ثمّ فهي على ضوء منحه هذه القيم والمبادئ تقهره وتخضعه لها، ممّا يعني أنّه ينال العناية الإلهيّة بفضلها والتي تتجسّد في الإيمان الحقيقيّ.

الإيمان - التديّن - يفعّل لدى الإنسان قابليّةً معرفيّةً مستقلّةً يمكن اعتبارها عنصرًا مكنونًا مسبقًا في نفسه ومستودعًا في روحه يمكّنه من إدراك حقيقة قدسيّة متعالية أرقى وأسمى من الحقائق المادّيّة المحسوسة، وعلى هذا الأساس تتّحد روحه مع هذه الحقيقة القدسيّة.[1]

نظريّة رودولف أوتو في بوتقة النقد والتحليل

الأدلّة الثلاثة التي ذكرها الفيلسوف رودولف أوتو لإثبات مصداقيّة التجارب الدينيّة ليست كافيةً في هذا المضمار، ولا تفي بالغرض بكلّ تأكيد، فعندما يُقال إنّ الله هو منشأ المشاعر والحالات الخاصّة التي تكتنف النفس الإنسانيّة ولا وجود لعنصر آخر سواء أكان باطنيًّا كان أم خارجيًّا، أي أنّ مجرّد ادّعاء أنّ الوحدة النوعيّة للتجارب الدينيّة منبثقة من أمر غيبيّ - إلهيّ - لا

[١]- علي شيرواني، مباني نظري تجربه ديني (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات بوستان كتاب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م، ص ٨٤ - ٩٠.

يعتبر دليلاً لإثبات المطلوب، بل هو محض ادّعاء ويبقى بحاجة إلى ما يثبت صوابه.

وأمّا دليله الثالث الذي يتمحور حول العناية الإلهيّة، حتّى إن افترضنا صوابه، لكن لا يمكن اتّخاذه ذريعةً لتفنيد آراء الملحدين الذين ينكرون وجود الله من الأساس، فهو في الحقيقة لا يعدّ دليلاً مقنعًا لهم.

بعض الفلاسفة والباحثين حاولوا إثبات صواب نظريّة رودولف أوتو، ولا سيّما الدليلان الأوّل والثاني، وخلاصة كلامهم أنّ: «التجربة الدينيّة عبارة عن شعور حقيقيّ يكتنف الإنسان المتديّن، وحقيقته هي من الأمور المضافة التي لا تتحقّق بدون تحقّق موضوعها، أي أنّ هذا الشعور لا يمكن أن يكتنف الإنسان ما لم يكن موضوعه واقعيًّا، لذا فهو على غرار العلم الحقيقيّ الذي يعتمد على وجود معلومات حقيقيّة ومثل الحبّ الحقيقيّ الذي يستند على وجود محبوب حقيقيّ؛ ومن هذا المنطلق يثبت أنّ الشعور بالارتباط المطلق لا ينشأ إلا عند وجود أمر حقيقيّ ترتبط به الروح، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا بدّ أن يتناسب مع شأن هذا الشعور، ومن ثمّ لا بدّ من كونه مطلقًا كي يتحقّق الارتباط المطلق معه.

هذا التشبيه للتجربة الدينيّة يدلّ على كون متعلّقها واقعيًّا؛ لذا فهي على غرار المعنى الذي تبنّاه بعض المفكّرين المسلمين وطرحوه في رحاب برهان الفطرة»[1].

الإشكال الذي يرِد على هذا الاستدلال فحواه أنّ كون التجربة مضافةً لا يعدّ دليلاً يثبت كائنًا مضافًا، بغضّ النظر عن كونه ذهنيًّا أو خارجيًّا، فالبحث عمّا إن كان مجرّد أمر ذهنيّ أو حقيقيّ هو في الواقع مجرّد تقرير لمضمون الموضوع لا يعتبر دليلاً معتمدًا لإثبات المدّعى.

5- رؤية وليام جيمس (تفكيك التجارب)

طرح الفيلسوف وليام جيمس William James نظريّة فحواها أنّ النتائج التي يحصل عليها صاحب التجربة الدينيّة ذات تأثير عليه فقط، فيما ينشأ لديه من معتقدات دينيّة، حيث فكّك بين التجارب الدينيّة التي يخوضها الناس، وعلى هذا الأساس اعتبرها حجّةً على صاحبها فحسب، وممّا قاله في هذا السياق: «هناك حقيقة سيكولوجيّة مضمونها أنّ الحالات الروحيّة - الشهوديّة -

[١]- علي رباني كلبايكاني، در آمدي بر كلام جديد (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات هاجر، الطبعة الخامسة، ٢٠١٠م، ص ١٧٩ - ١٨٠.

التي تكتنف الإنسان عبارة عن حقائق واضحة وثابتة، لكنّها حجّة على من يجرّبها فقط، فصاحب التجربة قد ولج فيها بنفسه ومن هذا المنطلق لديه يقين بعدم صواب اعتراض أصحاب النزعة العقليّة على مصداقيّتها، فحينما يخوض الإنسان هذا النوع من التجارب الروحيّة ويحصل لديه يقين بنتائجها، فسوف تنشأ لديه قابليّة روحيّة يعيش في رحابها؛ لذا لا يمكن للأغلبيّة من البشر إرغامه على الإذعان لآرائهم والعيش بنمط آخر يختلف عمّا لديه من معتقدات، بداعي أنّ تجاربهم الحسّيّة أكثر من التجارب الدينيّة»[1].

وتحدّث على لسان الذين لم يخوضوا تجارب دينيّة قائلاً: «الإنسان الذي يُحرم من التجارب الروحيّة - الشهوديّة - ولا يشعر بالنداء الباطنيّ الموجّه لبدنه، لا يحقّ لأصحاب هذه التجارب أن يرغموه على الإذعان لما توصّلوا إليه من نتائج كي ينجو من ضلاله؛ بل غاية ما في الأمر أنّ صاحب هذه التجارب يذكره بأشياء على هيئة فرضيّات وقضايا محتملة»[2].

نظريّة وليام جيمس في بوتقة النقد والتحليل

التفكيك بين صاحب التجربة وغيره برأي الفيلسوف وليام جيمس لا صواب له كما يبدو من الشواهد الدالّة على الموضوع، فلو كانت التجارب الدينيّة غير معتبرة ولا مصداقيّة لها، فلا محيص لنا من نبذها كافّةً، ولا فرق في ذلك بين صاحب التجربة وغيره، أي أنّ صاحب التجربة نفسه يجب أن لا يعتني بها من منطلق عدم مصداقيّتها ابتداءً؛ ولو كانت معتبرة وصادقة ففي هذه الحالة تثبت مصداقيّتها لصاحبها ولغيره على حدّ سواء، أي أنّها تكون حجّة على جميع الناس دون استثناء، ولا يختصّ اعتبارها بصاحبها فحسب.

الجدير بالذكر أنّنا نطرح الموضوع هنا ضمن مبحث فلسفيّ على ضوء رؤية واقعيّة، باعتبار أنّ التجارب الدينيّة حقائق ثابتة وليست أوهامًا من نسج الخيال كما يدّعي بعضهم؛ لذا فإن اعتقد صاحب التجربة الدينيّة بما ثبت له من خلال حالته الروحيّة والشهوديّة، فهو على حقّ ورؤيته صائبة، ومن ثمّ لا اعتبار لرفضها من قِبل الآخرين، أي أنّها حجّة عندما تتحقّق، وعدم اعتقاد الآخرين بها لا يمسّ بمصداقيّتها على الإطلاق، وثمرة ذلك أنّه في هذا النوع من التجارب - سواء

[١]- وليام باين ألستون وآخرون، درباره تجربه ديني (باللغة الفارسيّة)، مقالات مختارة انتقاها مايكل بيترسون وآخرون، ص ٤٤ - ٤٥.
[٢]- المصدر السابق، ص ٢٥.

أكان منطبقًا مع الواقع أم لم يكن كذلك - لا وجه للتفصيل والتفكيك بين صاحبها وغيره؛ لأنّ الشيء إذا كان منطبقًا مع الواقع حقًّا يعدّ معتبراً لدى جميع الناس دون استثناء، ولو كان غير منطبق مع الواقع، فلا اعتبار له على الإطلاق مثل التجارب الحسّيّة، فعلى سبيل المثال لو ذكر شخص تجربة سفر وقال لقومه في كذا بلد توجد مدينة اسمها كذا وقد زرتها بنفسي، ففي هذه الحالة تعدّ تجربته الشخصيّة هذه حجّةً عليه وعلى كلّ من أخبره بها، وكذا هو حال التجارب الدينيّة، فإذا كانت يقينيّةً وثبت ذلك بالدليل، فهي معتبرة وحجّة على الناس كافّةً وليس على صاحبها فقط. طبعًا لا نعني من ذلك أنّ التجارب الدينيّة من سنخ التجارب الحسّيّة ولا تختلف عنها، بل المقصود هو أنّ كلّ مصدر معرفيّ عندما يمنحنا حقائق ثابتة ويقينيّة، فلا بدّ لكلّ إنسان أن يذعن بهذه الحقائق ولا يمسّ بمصداقيّتها، ومن هذا المنطلق لا صواب للقول بأنّ صاحب التجربة يجب أن يؤمن بتجربته، وغيره ليس ملزمًا بذلك.

الرأي المختار

بعد أن ذكرنا النظريّات الخمسة التي طرحها بعض الفلاسفة الغربيّين بخصوص تعيين مصداقيّة التجارب الدينيّة، نشير فيما يلي إلى الرأي المختار الذي نراه أنسب وأصحّ ويمكن اعتباره نظريةً سادسةً.

التجارب الدينيّة نوعان:

النوع الأوّل: تجارب لا يدرك الإنسان مواضيعها عن طريق علمه الحضوريّ (البديهيّ أو الفطريّ).

يبدو أنّ هذا النوع من التجارب ليس يقينيًّا، ولا دليل على كون ما يتمخّض عنه منطبقًا مع الواقع حقًّا، فلربمّا يكون من نسج الوهم والخيال.

صحيح أنّ الشعور الذي يكتنف الإنسان عبارة عن علم حضوريّ، لكنّ هذا الأمر لا ينطبق على موضوعه في جميع الحالات، أي أنّ موضوعه لا يُدرك أحيانًا في رحاب علم حضوريّ، بل قد يكون ناشئًا من محض تصوّرات وأوهام شخصيّة، وما أكثر التجارب الروحيّة - الشهوديّة - التي هي من هذا النمط، ومن هذا المنطلق يحدث تعارض واختلاف بين مختلف التجارب الدينيّة التي

يخوضها البشر، وفي هذا السياق قال آية الله عبد الله الجوادي الآملي: «ربما يواجه الإنسان حالةً يشاهد فيها شيئًا باطنيًّا في عالم اليقظة أو المنام، وفي هذه الحالة قد يُتصور أنّه كمن تلقّى إلهامًا كما لو كانت مشاهدته هي شخص صالح، لكن مع ذلك ليس لديه أيّ يقين علميّ بما رأى؛ لأنّ هذه الرؤية لم توجد لديه غير الظنّ وربمّا تكون مجرّد حالة نفسيّة أو حتّى شيطانيّة».[1]

ثمّة من يدّعي أنّ جميع المكاشفات الروحيّة - الشهوديّة - صادقة لكونها من سنخ العلم الحضوريّ، لكنّها تكون عرضةً للخطأ فيما لو كانت من سنخ العلم الحصوليّ.

هذا الكلام خاطئ بكلّ تأكيد، فلو قبلناه فلا بدّ من الإذعان حينئذٍ بعدم وجود ما يضمن تحقّق العلم الحضوريّ لدى الإنسان؛ لأنّ كلّ ما لديه ناله عن طريق علمه الحصوليّ، ولو قيل إنّه غير قادر على ترجمة مشاهداته الحضوريّة - تجاربه البديهيّة الثابتة - إلى علوم حصوليّة بذات هيئتها الحقيقيّة، ففي هذه الحالة لا يبقى للعلم الحضوريّ أيّ أثر ولا فائدة، بل يزول من أساسه. لكن لو كان المقصود أنّ الإنسان يذكر شيئًا فيما وراء موضوع العلم الحضوريّ بحيث طبّق ما حصل عليه حضوريًّا على شيء آخر بشكل خاطئ، يكون الرأي المذكور صائبًا، إلا أنّ المشكلة تكمن في أنّ الشواهد التأريخيّة تحكي عن كثير من المكاشفات الروحانيّة التي يذكر أصحابها ما شاهدوه فيها بادّعاء أنّ نفس هذا الأمر المشهود يحكي عن نفسه دون أن يفسّروا الموضوع أو يطبّقونه على شيء مفهوم، وهذه المشاهدات لا تنطبق مع الواقع من أساسها.

آية الله عبد الله الجوادي الآملي قال في هذا السياق: «يتصوّر بعض الناس أنّ صاحب التجربة الدينيّة ما دام قادرًا على المشاهدات الروحانيّة فكلّ ما يراه لا بدّ أن يكون صائبًا ولا ترد عليه أيّ شبهة تُذكر ولا شكّ في مصداقيّة مشاهداته، حيث يكتنف الشكّ مشاهداته بعد أن تنتهي مكاشفته وينتقل إلى عالم العلم الحصوليّ.

هذا التصوّر خاطئ بكلّ تأكيد؛ لأنّ كثيراً من المشاهدات الروحانيّة والمكاشفات لا تحكي عن قضايا يقينيّة وقطعيّة، بل إنّ بعضها مقترن دائمًا بالشكّ والترديد»[2].

[١]- عبد الله الجوادي الآملي، تبيين براهين إثبات خدا (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات إسراء، الطبعة السادسة، ٢٠١١م، ص ٢٧٤.
[٢]- المصدر السابق، ص ٢٦٩.

النوع الثاني: تجارب دينيّة يدرك صاحبها موضوعها عن طريق علم حضوريّ، وهي معتبرة وحجّة، نظرًا لكون العلم الحضوريّ يمنح الإنسان أفضل أنواع المعارف، والجدير بالذكر هنا أنّ العلم الحضوريّ الذي يمتلكه جميع الناس بالنسبة إلى وجود الله تعالى وصفاته الحسنى، يُصطلح عليه دينيًّا عنوان «فطرة»،[1] وهو في الحقيقة ضرب من التجارب الدينيّة؛ لذا نحن نعتقد بمصداقيّة كلّ ما يتحصّل منه من نتائج، أي لا بدّ من كونها معتبرةً، ومن ثمّ فإنّ معطياتها حجّة علينا.

يمكن تقسيم العلم الحضوريّ ضمن ثلاثة أقسام أساسيّة هي:

القسم الأوّل: علم الإنسان بنفسه وحالاته السيكولوجيّة

الإنسان في هذا القسم هو موضوع العلم الحضوريّ، سواء أكان الأمر يتمحور حول نفسه أم حول حالاته السيكولوجيّة دون واسطة، ولربما لهذا السبب يعجز الناس عن تحصيل هذا العلم، ومنهم من أنكره أساسًا إثر طروء بعض الشبهات على ذهنه، لكنّهم في الواقع يقرّون به لا شعوريًّا، بحيث يتجلّى في كلامهم وكتاباتهم، أي أنّهم يعتقدون به بشكل غير مباشر دون أن يصرّحوا بذلك.

القسم الثاني: علم العلّة بمعلولها وبكلّ ما يكتنفه من حالات.

أثبت الفلاسفة المسلمون أنّ العلّة تمتلك علمًا حضوريًّا بمعلولها؛ لأنّه في الحقيقة انعكاس لها ومتعلّق بها بكلّ تفاصيله وجزئيّاته، فهو مظهر شفّاف وظريف لها - حسب التعبير الفلسفيّ - وهذه الميزة تقتضي بطبيعة الحال امتلاك العلّة علمًا حضوريًّا به وبكلّ الحالات التي تكتنفه.

القسم الثالث: علم المعلول بعلّته حسب قابليّاته الوجوديّة

المعلول له علم بعلّته حسب القابليّات التي يمتلكها والتي استودعت فيه من قبلها، وهذا العلم موجود إلى حدّ ما عند الناس كافّةً، فكلّ إنسان منذ لحظة ولادته يشعر ذاتيًّا بوجود إله خلقه وخلق الكون بأسره، وهذا الأمر كامن أيضًا في باطن الملحدين الذين ينكرون وجود الله في ظاهر الحال.

الإنسان في هذه الحالة يمتلك علمًا حضوريًّا بوجود الله عزّ وجلّ، لأنّ جميع الناس يدركون فطريًّا وذاتيًّا أنّ الإله لا بدّ وأن يكون موجودًا، ومن هذا المنطلق نعتقد بأنّ هذا العلم معتبر ومصداقيّته ثابتة لكونه حضوريًّا.

[١]- آراء العلماء والباحثين متنوّعة بخصوص مسألة «الفطرة» وطبيعتها، ويبدو أنّ أفضل بيان فلسفيّ لها هو اعتبارها سنخًا من العلم الحضوريّ.

إذن، معرفة الإنسان ربّه هي من سنخ العلم الحضوريّ الذي يمتلك الناس جميعًا جانبًا منه، لكون المعلول الذي يبلغ مرتبةً من التجرّد سوف ينال علمًا حضوريًّا بالعلّة الموجدة له، وهذا العلم ذو مراتب عديدة طبعًا؛ لذا علمه هنا قد يكون عن وعي وإدراك تامّ أو أنّه منبثق من إدراك ضعيف، نظرًا لتفسيراته الذهنيّة الخاطئة للمشاهدات الروحيّة، حيث تقلّل من شأن علمه الحضوريّ بالحقائق.

آية الله محمد تقي مصباح اليزدي قال في هذا الصعيد: «ثمّة مرتبة من مراتب العلم الحضوريّ بالله سبحانه وتعالى ينالها الناس قاطبةً... لأنّ المعلول الذي يبلغ مرتبةً من مراتب التجرّد الروحيّ بإمكانه أن يمتلك علمًا حضوريًّا بعلّته الموجدة له، وهذا العلم ربّما ينشأ من وعي وإدراك تامّ وكامل أو عن إدراك غير تامّ ناشئ من ضعف روحيّ، وإثر هذا الضعف، فهو يفسّر إدراكه بشكل خاطئ»[1].

أذعن بعض الفلاسفة الغربيّين بهذه التجربة الدينيّة الشموليّة التي تعمّ الناس قاطبةً، وأقرّوا بأنّهم يدركون وجود الله ضمن علمهم البديهيّ، لكن غاية ما في الأمر أنّهم لم يستخدموا ذات المصطلحات المستخدمة في الفلسفة الإسلاميّة، لذا لا نجد في كلامهم بعض التعابير مثل عبارة «العلم الحضوريّ»، ومن جملتهم الفيلسوف أتش. دي. لويس الذي أعرب عن أسفه لكون غالبيّة العلماء والباحثين الغربيّين يفنّدون التجربة الدينيّة ويعتبرونها مجرّد أمر عارض يحدث خلسةً وفجأةً بشكل مشتّت لا ضابطة له، ويصفونها بكونها خارجة عن نطاق القواعد المتعارفة بين البشر، في حين أنّ معرفة الله عبارة عن أمر شموليّ يعمّ البشريّة قاطبةً قديمًا وحديثًا وفي كلّ بقعة جغرافيّة، حيث يدركونه كوجود فائق القدرة ومتعالٍ يسمو على عالم المادّة[2].

نتيجة البحث

نستنتج من جملة ما ذكر في المقالة أنّ النظريّات الخمسة التي طرحها بعض الفلاسفة الغربيّين بخصوص التجارب الدينيّة التي تكتنف باطن الإنسان ضمن مشاهداته الروحيّة أو ما يسمّى «تجربة

[١]- محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (باللغة الفارسية)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

[٢]- تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة إنشاء الله رحمتي، ص ٤٦٨.

الله» لا صواب لها، وترِد عليها مؤاخذات جادّة ونقد لا محيص منه؛ لذا فإنّ أفضل سبيل لتجاوز هذه المعضلة هو اعتبار الحالات الشهوديّة ـ التجارب الدينيّة ـ بأنّها من سنخ العلم الحضوريّ الذي يصطلح عليه البعض عنوان علم بديهيّ أو فطريّ.

العلم الحضوريّ حسب الأسس الإبستيمولوجيّة يمنح الإنسان معرفةً مباشرةً بالموضوع، وهو يقينيّ لا يكتنفه أدنى شكّ وترديد، لكن ليس المقصود من ذلك أنّ جميع التجارب الدينيّة معتبرة، فالشواهد التأريخيّة تحكي عن كثير من هذه التجارب الباطلة التي هي مجرّد أوهام أو مزاعم باطلة ومعظمها محفوف بالتناقض، وهي بكلّ تأكيد غير معتبرة ولا مصداقيّة لها على الإطلاق.

التجارب الدينيّة المعتبرة التي يجب الإذعان بمصداقيّتها والتي لها قيمة علميّة هي التي تكتنف الإنسان في رحاب علم حضوريّ، مثل العلم بوجود الله عزّ وجلّ، فهو علم حضوريّ موجود لدى جميع الناس لكن بمراتب متنوّعة؛ لذا بإمكان كلّ إنسان بلوغ أعلى مراتبه عن طريق الجدّ والاجتهاد وعدم الانجرار وراء الأهواء والنزوات النفسانيّة.

المصادر والمراجع العربية

1. وليام باين ألستون وآخرون، درباره تجربه ديني (باللغة الفارسيّة)، مقالات مختارة انتقاها مايكل بيترسون وآخرون، ترجمه إلى الفارسيّة مالك حسيني، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات هرمس، 2010م.
2. وولتر ستيس، عرفان وفلسفه (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة بهاء الدين خرم شاهي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات سروش، الطبعة السادسة، 2005م.
3. واين براودفوت، تجربه ديني (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة عباس يزداني، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات كتاب طه، الطبعة الثانية، 2004م.
4. ديفيد بالين، مباني فلسفه دين (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة السيد محمود موسوي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات معهد دراسات العلوم والثقافة الإسلاميّة، قم، الطبعة الأولى، 2004م.
5. تشارلز تاليافيرو، فلسفه دين در قرن بيستم (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة إنشاء الله رحمتي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات مكتب سهروردي للدراسات والنشر، 2003م.
6. عبد الله الجوادي الآملي، تبيين براهين إثبات خدا (باللغة الفارسية)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات إسراء، الطبعة السادسة، 2011م.
7. علي رباني كلبايكاني، در آمدي بر كلام جديد (باللغة الفارسية)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات هاجر، الطبعة الخامسة، 2010م.
8. علي شيرواني، مباني نظري تجربه ديني (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات بوستان كتاب، الطبعة الثانية، 2009م.
9. علي شيرواني، مباني نظري تجربه ديني از نظر ابن سينا (باللغة الفارسيّة)، مقالة نشرت في مجلة «معرفت فلسفي»، العدد 3، 2011م.
10. مايكل بيترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات طرح نو، 1998م.
11. محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1986م.
12. محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش عقايد (باللغة الفارسيّة)، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات شركة الطباعة والنشر الدوليّ، 2011م.

13. وليام وايرايت، فلسفه دين (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة علي رضا كرماني، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، قم، منشورات مؤسّسة الإمام الخمينيّ ﷺ للتعليم والبحوث العلميّة، 2011م.

14. جون هيك، فلسفه دين (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة بهزاد سالكي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات الهدى، 2011م.

المصادر والمراجع الأجنبية

15. William P. Alston, 1998, Religious experience justifies religious belief, in: contemporary debates in philosophy of religion, Michael L. Peterson and Raymond J. Van Arragon, Blackwell, USA.

16. William P. Alston, 2012, Perceiving God, in: philosophy of religion and anthology, edited by Louis Poyman and Rea Michael, sixth edition, Wadsworth, Boston.

17. Antony Flew, 1996, God and philosophy, Hutchinson, Michigan.

18. William James, 1982, The varieties of religious experiences, Penguin American library, USA.

19. Richard Swinburne, 2004, The existence of God, Clarendon press - Oxford, New York.

بحوث تأصيليّة

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.

أصالة المنهج في التراث العربي الإسلامي
النص القرآني مسدّداً

محمد بنعمر

أسلمة حقوق الإنسان
مبدأ الاستخلاف والتكريم كبديل من التشيّؤ والاستلاب

محمد طي

أصالة المنهج في التراث العربيّ الإسلاميّ

النص القرآني مسدّداً

محمد بنعمر[*]

تهدف هذه المقالة إلى الدفاع عن حضور المنهج في علوم التراث العربيّ الإسلاميّ، انطلاقًا من أنّ المنهج هو مسالك ضابطة وآليّات منظَّمة موصلة إلى المعرفة، فالمنهج لم يكنْ غائبًا في التراث العربيّ الإسلاميّ، كما يدّعي بعض الباحثين أنّ الغالب والمهيمن في الممارسة التراثيّة هو الاشتغال على المضامين، والمراهنة على المحتويات، وذلك بدل الاشتغال على الآليّات والمناهج المُنتجة لتلك المضامين!

«المحرر»

يدّعي بعض المفكّرين[1] أنّ المسألة المنهجيّة لم تنلْ حقّها من الحضور في التراث العربيّ الإسلاميّ، بحكم عناية الممارسة التراثيّة بالمضامين والمحتويات أكثر من اهتمامها وعنايتها بالآليّات المُنتجة لتلك المضامين، على الرغم من أنّ التراث العربيّ الإسلاميّ كان مشبعًا بهذه الآليّات على قدر كبير؛ وبخاصّة في ما يتعلّق بالآليّات اللغويّة والبرهانيّة والمنطقيّة...[2].

---

*- باحث في الفكر الإسلامي وأستاذ في جامعة القاضي عياض- المملكة المغربية.

[١]- يُعدّ الدكتور طه عبد الرحمان من أبرز المفكّرين الذين تبنّوا هذا الطرح القائل باعتناء الممارسة التراثيّة بالمضامين أكثر من اهتمامها وعنايتها بالآليّات. انظر:

- تجديد المنهج في تقويم التراث، ط٣، المركز الثقافيّ العربيّ، لا ت، ص٨٦-٨٩.
- «في فقه المصطلح الفلسفيّ»، مجلّة المناظرة، السنة٤، العدد٧١، ١٩٩٣م، ص٧٨.
- عبد الرحمان، طه: حوار من أجل المستقبل، ط٢، منشورات الزمن، ٢٠٠٨م، ص٤٣.
- همام، محمّد: «طه عبد الرحمان قارئًا لمحمّد عابد الجابريّ»، مجلة الأزمنة الحديثة، السنة٤، العدد٣، ٢٠١١م.

[٢]- انظر: عبد الرحمان، حوار من أجل المستقبل، م.س.، ص٤٣.

وانطلاقًا من هذا الادّعاء بغياب المنهج في الممارسة التراثيّة، باتت الحاجة ماسّة لإبراز مدى حضور المنهج في أغلب العلوم التي أنتجتها علوم التراث العربيّ الإسلاميّ في جميع امتداداته الزمانيّة والمكانيّة، من خلال تقصّي الأنساق المعرفيّة المركّبة لهذه العلوم وفحصها، وذلك بهدف دحض الرأي، وإسقاط الادّعاء القائل بغياب خطاب المنهج في التراث العربيّ الإسلاميّ بصفة عامّة؛ لذا جاءت هذه المقالة محاولة أوّليّة لتقصّي خطاب المنهج في التراث العربيّ الإسلاميّ واستحضاره.

أوّلًا: أهمّيّة المنهج في الممارسة التراثيّة:

شكّل المنهج حضورًا متميّزًا في التراث العربيّ الإسلاميّ عامّة، باعتبار أنّ المنهج هو السبيل في البحث، وطريق المعرفة، ومفتاح العلوم، وهو أساس كلّ فكر، وركن كلّ دراسة، وعماد كلّ بحث؛ فهو من أهمّ مقتضيات قيام العلم، ومن أهمّ دعائم سداده واستمراريّته، فالمنهج يهدف إلى تقييد مستعمليه ومستخدميه بالطرق الصحيحة والسليمة، وإلزامهم بالمسالك السديدة القويمة في تحصيل المعرفة واكتسابها.

وهذه العناية بالمنهج في جميع العلوم الإسلاميّة تعود أساسًا إلى كون الثقافة العربيّة الإسلاميّة تنطلق من هذا الثابت المعرفيّ، وهو «أنّ سلامة الأفكار متوقّفة على مدى سلامة المناهج، وعلى صحّة الطرق والمسالك المركّبة لهذه المناهج، وعلى مدى سداد الطرق من حيث هي آليّات محقّقة ومُوصِلة إلى المعرفة...»[1].

وتبعًا لهذا المعطى العلميّ والمعرفيّ، فقد كان لكلّ علم منهجه الخاصّ به، الذي يميّزه عن غيره من العلوم، وخاصّة فيما يتعلّق بمستوى الموضوع، أو فيما يتعلّق بمستوى المفاهيم المشكّلة لذلك الموضوع، بحيث تميّز كلّ علم بمسالكه الخاصّة به، وبمبادئه العامّة، وبطرقه، وبمفاهيمه ومصطلحاته...

وهذا الاهتمام بالمنهج هو الذي يفسِّر لنا مدى حجم السؤال المعرفيّ الذي احتلّه المنهج في أحضان التراث العربيّ الإسلاميّ في جميع امتدادات هذا التراث الزمانيّة والمكانيّة، وبين جميع علماء الإسلام، على الرغم من اختلاف مدارسهم، وتعدّد اتّجاهاتهم، وتنوّع مذاهبهم واختصاصاتهم...

[١]- عكيوي، عبد الكريم: نظريّة الاعتبار في العلوم الإسلاميّة، منشورات المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٨م، ص١٠.

وقيمة العلوم بصفة عامّة تتحدّد، بما تحمله من مناهج، باعتبار أنّ من شرط قيام العلم وسداده اقتران هذا العلم وارتباطه بالمنهج، وأنْ تكون لهذا العلم طرق معيّنة، ومسالك ناظمة، وآليّات موجِّهة له...

ثانيًا: معنى المنهج ووظيفته:

المنهج في اللغة هو الطريق الواضح، ونَهَجَه سَلَكَه، وفلان يستنهِج سبيل فلان، أي يسلك مسلكه...[1].

وأمّا في الاصطلاح، فقد عرِّف بتعاريف عدّة، أبرزها:

المنهج هو مجموعة من المسالك والطرائق العاصمة للذهن، فالمنهج «هو جملة الطرق والأساليب التي يُتوصَّل بها إلى نتائج معيّنة في حقل معرفيّ معيّن...»[2]، والغاية من المنهج هي تحصين العقل من الوقوع في الخطأ، وذلك إذا ما مارس هذا العقل التفكير أو عمل على بناء النسق المعرفيّ.

المنهج هو العلم الضابط الذي يعين على بناء المقدّمات التصحيحيّة للوصول إلى النتائج السليمة المنضبطة التي من شأنها أنْ تسدِّد السبل المؤدّية إلى المعرفة، والهادية إلى العلم...»[3].

هذه التعاريف تشترك وتتّفق في أنّ المنهج هو مجموعة من القواعد المتعلّقة بالتفكير والناظمة للنظر، والكاشفة للضوابط والمُجلية للأصول.

ثالثًا: المنهج في الممارسة التراثيّة:

لقد أدركت الممارسة التراثيّة في وقت مبكّر القيمة المعرفيّة للمنهج، وعبّرت عن هذه القيمة والإدراك المعرفيّ بعدّة صيغ وأشكال، وعبارات ومقدّمات، ونقول وشواهد؛ بحيث تشترك في ما بينها في أنّ المنهج ضروريّ في تحصيل المعرفة[4]، وأنّ القيمة العلميّة لأيّ علم من العلوم تتحدّد في مدى الأخذ بالمنهج السديد، والتمسّك بآليّاته الرصينة، وحمل عناصره ومكوّناته؛ باعتبار أنّ

[١]- انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ٢٠٠٠م، ج١٤، ص٣٠٠.
[٢]- عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص٨٦.
[٣]- العلواني، طه جابر: معالم في المنهج القرآنيّ، مجلّة الإحياء المغربيّة، تصدر عن الرابطة المحمّديّة للعلماء، المغرب، العدد٢٧، ٢٠٠٨م، ص٥٤.
[٤]- انظر: عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص٨٦.

المنهج هو الصانع والمشيّد والمسدّد للمعرفة[1]، علماً أنّ الغاية من هذه القوانين، والضوابط، والقواعد هو العمل على عصمة الذهن من الزلل، وحفظ العقل من الوقوع في الخطأ، وتوجيهه إلى الطريق السديد، والسبيل الصحيح، إذا هو مارس التفكير أو النظر، أو اختار البحث[2].

وتبعًا لهذا المعطى، فإنّ من أبرز مداخل إعمال المنهج في العلوم هو اعتباره وسيلةً للبحث، وطريقًا في تحصيل المعرفة، وبالتالي، لا يجب اعتباره غاية في حدّ ذاته؛ لأنّ المنهج مهمّته مساعدة الباحث، ووظيفته إعانة الدارس على اكتساب المعارف، وتحقيق التعلّم، وتحصيل العلم؛ وهو ما يعني أنّ اكتشاف المنهج في العلوم يُعدّ نقلة نوعيّة، وطفرة معرفيّة في المسار الفكريّ والعلميّ الذي قطعه العقل البشريّ في اشتغاله على العلم والمعرفة[3].

ومن جهة أخرى، فقد أدركت الممارسة التراثيّة في اشتغالها على العلوم، أنّ قيمة المنهج تتحدّد في كونه من أساسيّات تحصيل العلم، ومن ضروريّات اكتساب المعرفة، ومن دعائم النظر والبحث.

وبناءً على هذا المعطى المعرفيّ والعلميّ، فقد شكّل البحث في المنهج ثابتًا محوريًّا، وقاسمًا مشتركًا في الممارسة التراثيّة في جميع نظمها المعرفيّة، وفي اشتغالها، وفي عنايتها واهتمامها بالمنهج؛ من حيث هو أحد مكوّنات المادّة العلميّة ودعائمها في أيّ علم من العلوم.

وما يجلي هذه القناعة ويؤكّد التزام الممارسة التراثيّة بهذا المعطى وبتأصيل هذا الثابت، هو تنصيصها الدائم وإلحاحها المتكرّر على أنّ المنهج من السُبُل والمسالك التي يتحرّى الباحث من خلالها السلامة في التفكير، والسداد في الفهم، والضبط في النظر.

كما تأصّل في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كثيرٌ من العلوم المسمَّاة بعلوم المناهج أو العلوم المسدِّدة الخادمة لغيرها، وهي العلوم التي اشتغلت على المنهج في مستوى إعماله وتطبيقاته؛ مثل: أصول الحديث، وأصول التفسير، وأصول الفقه، وعلم النحو، وعلم المنطق...بحيث ساهمت هذه العلوم في وضع الأصول ورسم القواعد التي تكفل الفهم السليم للنصّ الشرعيّ.

رابعًا: قيمة المنهج في العلوم الإسلاميّة:

لقد أدرك علماء الإسلام قيمة المنهج في العلوم عامّة، والعلوم الإسلاميّة خاصّة، في وقت

[١]- انظر: يفوت، سالم:.قيمة العلم في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠م، ص٤٣.
[٢]- انظر: العلواني، معالم في المنهج القرآنيّ، م.س،ص٥٤.
[٣]- انظر: مجموعة من المؤلّفين: مناهج الاستمداد من الوحي، منشورات الرابطة المحمّديّة للعلماء، المغرب، ٢٠٠٧م، مقدّمة الكتاب (أحمد عبادي)، «خطاب في المنهج».

مبكر؛ انطلاقًا من مبدأ أنّ سلامة الأفكار متوقّفة على مدى سلامة المناهج وصحّة الطرق والوسائل والمسالك المؤدّية إلى المعارف والعلوم[1].

وما مكّنهم من هذا السبق والريادة في الأخذ بالمنهج؛ تقعيدًا، وإعمالاً، وممارسةً، وتطبيقًا، واستثمارًا هو توجّههم واشتغالهم في تحصيل العلوم أو اكتساب المعارف، انطلاقًا من أنّ التحقّق من المنهج السديد يُعدّ من أبرز المداخل الأوّليّة، ومن المطالب الأساس والشروط الرئيسة والعناصر الضروريّة في اكتساب العلم والمعرفة وتحصيلهما[2].

وتبعًا لهذا المعطى العلميّ والمعرفيّ، الذي بات يشكّل أحد القناعات في طبيعة المعرفة الإسلاميّة في جميع مساراتها وامتداداتها وأشكالها وأبعادها، فقد اعتنت الممارسة التراثيّة بالعلوم في مستوى التنظير والتأصيل والتطبيق والإعمال، فوضعت المناهج والأدوات والآليّات للعلوم، وأرست القواعد والكلّيّات لهذه العلوم بجميع أشكالها، سواء أكانت هذه العلوم نقليّة أم عقليّة، أصليّة أم وافدة دخيلة من ثقافات وحضارات أخرى.

وهذه مؤشّرات قويّة، وملامح واضحة، وعلامات مؤكّدة وراشدة وهادية على مدى حضور الدرس المنهجيّ في أحضان علوم التراث العربيّ الإسلاميّ.

وما تمسّك به علماء الإسلام في اشتغالهم بالمنهج هو الانطلاق من هذا الثابت المعرفيّ الذي دافعوا عنه بقوّة، ورافعوا عليه باستماتة، باعتبار أنّ المنهج من أولى الأوّليّات في تأصيل المعرفة النظريّة والتطبيقيّة، وتصحيح الأصول، وتمثّل الغايات، وإدراك المقاصد العليا في أيّ مجال أو قطاع أو ممارسة معرفيّة في البناء الحضاريّ الإسلاميّ؛ ارتكازًا على مبدأ أنّ المعرفة الإسلاميّة تتأسّس أصولها على مرجعيّة الوحي، انطلاقًا من القرآن الكريم الذي هو كتاب الأمّة ومنهجها في الحياة، منه تستمدّ أحكامها وقيمها، ومنه تحصل على معارفها...

لذا فقد اختار علماء الإسلام السير على المنهج، وإعماله في جميع بحوثهم التي اشتغلوا عليها، وفي جميع الدراسات التي أنجزوها أو التي حقّقوها، سعيًا نحو تحقيق النظرة التكامليّة التداخليّة الجامعة للعلوم، باعتبار أنّ البعد التكامليّ في العلوم هو البعد الذي ينظر إلى المعرفة من حيث هي معرفة نسقيّة جامعة ومتكاملة ومتداخلة، لا تقبل التفرقة، ولا تحتمل التجزئة بين وحداتها، ولا

[١]- انظر: عكيوي، نظريّة الاعتبار في العلوم الإسلاميّة، م.س، ص١١.
[٢]- انظر: العلمي، عبد الحميد: منهج الدرس الدلاليّ عند الإمام الشاطبيّ، منشورات وزارة الأوقاف المغربيّة،٢٠٠١م، ص٢١.

يسري عليها التقطيع بين مكوّناتها وأجزائها وقطاعاتها المشكِّلة والمؤسِّسة لها، فهي وحدة معرفيّة متكاملة في مضامينها، ومنسجمة في محتوياتها، ومتناسقة في مسالكها وآليّاتها[1].

خامسًا: منهج الفهم في التراث العربيّ الإسلاميّ:

بناءً على ما تقدّم من علاقة المنهج بالموضوع، واستنادًا إلى أنّ العلوم تتميّز بموضوعها، وتختصّ بمفاهيمها ومصطلحاتها؛ فلا يمكن الحديث عن منهاج واحد مشترك وجامع بين جميع العلوم التي اشتهرت في التراث العربيّ الإسلاميّ؛ حيث إنّ «لكلّ علم منهجًا خاصًّا به تفرضه طبيعة الموضوع»، وهو ما يعني أنّ طبيعة الموضوع المدروس هي التي تحدّد طبيعة المنهج ونوعه.

لكنْ، لمّا كان المشترك في العلوم الإسلاميّة هو الفهم للخطاب، واستمداد المعنى، وتحصيل المقصد من هذا الخطاب؛ فإنّ المنهج الذي كان أكثر حضورًا وسيادة وغلبة في علوم التراث كان منهج الفهم والبيان والاستمداد، وهو ما يعني أنّ الغلبة والسيادة في التراث العربيّ الإسلاميّ كانت للمنهج المشتغل على الفهم والبيان والاستمداد؛ بحيث كان من مقدّمات ما اشتغل عليه علماء الإسلام هو التوجّه نحو تأسيس البيان والفهم المؤدّي إلى فهم الخطاب القرآنيّ، عن طريق وضع الضوابط والمقتضيات المُعيْنَة على الفهم، والمساعدة على الاستنباط.

فالشاغل الرئيس في العلوم الإسلاميّة والبيانيّة هو البحث في علاقة الألفاظ بالمعاني في الخطاب؛ بوضع الضوابط، وبيان الكيفيّة التي يفهم بها الخطاب الشرعيّ، وهذا ما يتأكّد للمتتبّعين والممارسين، وينكشف للمشتغلين والدارسين لهذه العلوم، علمًا أنّ الجامع للعلوم في الممارسة التراثيّة هو تقاسمها وخدمتها للنصّ؛ تحقيقًا، واستمدادًا، وبيانًا[2].

فعلى الرغم من أنّ العلوم الإسلاميّة تختلف مضمونًا وشكلاً وبناءً، وتتعدّد أسماؤها وأنواعها، وتتباين أهدافها، لكنّها تبدو من الناحية المعرفيّة علمًا واحدًا مهمّته ووظيفته تحصيل المعنى، وإدراك الشروط والمقتضيات الموصلة إلى هذا المعنى للمكلّف؛ لأنّ من مقتضيات البيان في الخطاب استخدام الألفاظ والأساليب المفهومة لدى عموم المتخاطبين وتوظيفها حتّى يتحقّق لديهم خطاب التكليف[3]، وهو ما جعل العلوم في التراث العربيّ الإسلاميّ تتّجه إلى تأسيس البيان

[١]- انظر: عبد الرحمان، حوار من أجل المستقبل، م.س، ص٢٨.
[٢]- انظر: النشّار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، مصر، دار السلام، ٢٠١٣م، ص٥.
[٣]- انظر: بزا، عبد النور: مصالح الإنسان مقاربة مقاصديّة، إصدار المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٨م.

والفهم المؤدّي إلى فهم الخطاب الشرعيّ وتشييده؛ بوضع الضوابط، وإرساء الشروط، وعرض الأسس المبيّنة لكيفيّة الفهم واكتساب الدلالة من هذا الخطاب[1].

إنّ أغلب معارف هذا التراث وعلومه هي معارف وعلوم ضابطة للتفسير، ومؤصّلة لشروطه، ومجلّية لدعائمه، ومبيّنة لمقتضياته، ومؤسِّسة لأسسه، وكاشفة لمكوّناته، ومقنّنة لعناصره ومقدّماته[2]؛ لأنّها اختارت الانطلاق من مبدأ علميّ ومنهجيّ؛ وهو«أنّ كتاب الله لا يفسرَّ إلا بتصريف جميع العلوم فيه»[3].

سادسًا: منهج الفهم: المرجعيّة والأصل:

تقدّم الكلام في أنّ المرجع والجامع للعلوم في التراث العربيّ الإسلاميّ كان هو النصّ المؤسِّس، الذي هو القرآن الكريم، والسنّة النبويّة الشريفة، وهو ما يعني صريحًا أنّ المشترك والجامع في العلوم الإسلاميّة كان هو خدمتها للنصّ؛ توثيقًا، وتحقيقًا، واستمدادًا، وبيانًا، وفهمًا، وتأويلاً...

وهذا المنهج المتعلّق بالفهم كان مستمدًّا من اللغة العربيّة؛ من حيث طبيعتها في الخطاب والتخاطب، ومنطقها في التواصل، وإبلاغ المعنى؛ باعتبار أنّ الحقّ سبحانه إنّما خاطب العرب بلسانهم وبلغتهم.

قال الشافعي: «إنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تعرف من معانيها اتّساع لسانها»[4].

إذًا، فسيادة منهج الفهم يعود إلى أنّ ثمّة خلفيّة دينيّة تحكّمت وساهمت بشكل مباشر في تشكيل العلوم، وفي تركيب أنساقها، وفي تطوّر بنيتها وعناصرها ومكوّناتها، وتوجيه مباحثها، وفي ارتقائها وتطوّرها من مجال إلى آخر[5]. ولهذه الغاية بذل علماء الإسلام جهودًا مباركة، وأعمالاً كبيرة، ومشاريع رصينة؛ لإرساء هذا المنهج الذي يتعلّق بفقه النصّ وتلقّي الخطاب[6].

---

[١]- انظر: عبادي، أحمد: القرآن الكريم والتأويل، مجلّة التأويل، تصدر عن الرابطة المحمّديّة، المغرب، العدد١، ٢٠١٤م، ص١٣.

[٢]- انظر: ملكاوي، فتحي:«التفكير المنهجيّ وضرورته»، مجلّة إسلاميّة المعرفة، تصدر عن المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، العدد٢٨، ٢٠٠٢م، ص١٩.

[٣]- الغرناطي، ابن عطيّة: تفسير ابن عطية (المحرّر الوجيز)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٣ه.ق.، ج١، مقدّمة التفسير، ص٥.

[٤]- الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة الرسالة،١٩٨٠م، ص٥٧.

[٥]- انظر: المالكيّ، محمّد: دراسة الطبريّ للمعنى في تفسيره، منشورات وزارة الأوقاف المغربيّة، ١٩٩٤م، ص٢٢.

[٦]- انظر: حمادي، إدريس:الخطاب الشرعيّ وطرق استثماره، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٤م، ص٢٦.

رابعًا: مناهج الفهم في العلوم الإسلاميّة:

ومن التجلّيات الدالّة والمظاهر المؤكِّدة على مدى حضور المرجع الدينيّ في مناهج العلوم التي اشتغلت على الفهم والبيان؛ تنظيراً، وممارسة، هو أنّ كثيراً من العلوم كانت في أصلها علوم مناهج، واشتُهرت في التراث العربيّ الإسلاميّ بـ«العلوم المسدِّدة»، وقد احتلّت هذه العلوم المسمّاة بـ«علوم المناهج» أو «المسدِّدة» مكانًا رفيعًا في نسق العلوم الإسلاميّة، ومن أبرزها علم أصول التفسير، وهو علم يشتغل على قواعد البيان في النصّ القرآنيّ؛ لأنّه عبارة عن القواعد والأصول لمعرفة كيفيّة التعامل مع القرآن الكريم، وهذا العلم هو المنهج التطبيقيّ لعلم التفسير، بحيث يهتدي المفسّر بقواعده في تفسيره لكتاب الله؛ فالمنهج ما هو إلا تنزيل لتلك الأصول والضوابط على النصّ القرآنيّ.

ومنها: علم أصول الحديث، وهو منهج لفحص الأخبار والمرويّات وتحقيق النصوص التاريخيّة وتصحيحها. ويُعدّ علم أصول الفقه منهجًا لأصول الاجتهاد، وبيانًا لقواعد الفهم وطرائق استنباط الحكم الشرعيّ، فهو يعينْ الفقيه على استثمار الأحكام الشرعيّة من الخطاب الشرعيّ. وعليه؛ فإنّ علم أصول الفقه، وعلم أصول التفسير، وعلم أصول الحديث؛ هي من العلوم التي يمكن اعتبارها من أبرز العلوم اشتغالاً على النصّ؛ بحكم صلتها المباشرة بعلم بيان النصّ. فالمشترك في مناهج العلوم الإسلاميّة هو اختصاصها بالبيان، وتحليل ضروب القول، وأصناف الكلام، سواء أكان هذا الكلام شرعيًّا أم بشريًّا[1].

إنّ العلوم التراثيّة، وخاصّة الدينيّة والبيانيّة منها، تحمل في جنباتها منهجًا دقيقًا غنيًّا في مسالكه، مرنًا في تطبيقاته، متداخلاً في عناصره ومكوّناته، بما يكشف عن قوّة العقليّة الفقهيّة والأصوليّة والبيانيّة في بناء مناهج الفهم والبيان ووضع آليّاتها.

ثامنًا: مؤكّدات حضور منهج الفهم في التراث العربيّ الإسلاميّ:

1. خطاب المقدّمات:

من الأمور الداعمة والمؤكِّدة لحضور المنهج في الممارسة التراثيّة هو حضور خطاب المقدِّمات في أغلب المؤلّفات، والمدوّنات، والمصنّفات، والكتب التي صُنِّفت وأُلِّفت في مختلف العلوم والمعارف الإسلاميّة، حيث اختارت مقدِّمات هذه العلوم في مختلف العلوم والمعارف التراثيّة

[١]- انظر: عكيوي، نظريّة الاعتبار في العلوم الإسلاميّة، م.س، ص٩.

تصدير مباحثها، وتقديم مطالبها، واستهلال مداخلها بمقدِّمات منهجيّة كاشفة ومجْليَة للمنهج العلميّ الذي التزم وتقيّد به واضعو تلك المصنّفات، ومؤلّفو تلك الكتب، في اشتغالهم ومدارستهم للعلم الذي اختصّوا به.

وقد كشف أبو حامد الغزالي (ت505ه.ق.) عن قيمة هذه المقدِّمات العلميّة، بقوله: «إنّ المقدّمات؛ وهي التي تجري منه مجرى الآلات، كعلم اللغة، والنحو، فإنّها آلة لعلم كتاب الله -تعالى- وسنّة نبيّه ﷺ، وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعيّة في أنفسها، ولكنْ يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع؛ إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب، وكلّ شريعة لا تظهر إلا بلغة، فيصير تعلّم تلك اللغة آلة...»[1]. فمقدّمات كتب العلوم في التراث تحمل خطابًا صريحًا، ونصوصًا مدعّمة، وشواهد مؤكَّدة، وهي دالّة على حضور المنهج في العلوم التي تستحضرها وتشتغل عليها تلك المقدِّمات.

- مقدّمات كتب الأصول:

احتوت مقدّمات كتب علم الأصول ومدوّناته على مباحث واسعة، ودراسات شاسعة لها صلة وطيدة مباشرة بمباحث اللغة وبعلومها، من حيث هي أداة ومسالك مسدِّدة للفهم وصانعة للتأويل. ومن أبرز المقدّمات في كتب علم الأصول: مقدّمة المستصفى للإمام الغزاليّ المعروفة بالمقدّمة المنطقيّة، فالمنطق، كما قال الغزالي في مقدّمة كتابه المستصفى، «هو مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[2]؛ لأنّ المنطق قانون عاصم للذهن من الخطأ، كما يعصم النحو اللسان من اللحن في القول[3].

- مقدّمات كتب التفسير:

إنّ مقدّمات كتب التفسير بجميع اتّجاهاتها ومدارسها تحفل بالقضايا المنهجيّة العامّة التي تتّصل بممارسة التفسير، وخاصّة فيما يتعلّق بالأصول والضوابط الموجِّهة والمؤسِّسة للتفسير. وتُعدّ مقدّمة تفسير التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزّي الكلبيّ الغرناطيّ[4] من أبرز المقدّمات التي اشتغلت على المنهج في تفسير النصّ القرآنيّ، فهي خطاب علنيّ صريح يدعو إلى ضرورة إعمال القواعد الأصوليّة اللغويّة في تفسير النصّ القرآنيّ؛ لما تكتسبه هذه العمليّة من أهمّيّة بالغة في التفسير والبيان.

---

[١] الغزاليّ، أبو حامد: إحياء علوم الدين، ج١، ص١٧.

[٢]- الغزاليّ، أبو حامد: المستصفى، تحقيق: حمزة زهير حافظ، مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م، ج١، ص١٠.

[٣]- انظر: السنوسي، محمد بن يوسف: المختصر في المنطق، مصر، مطبعةالسعادة، ١٣٣٠هـ.ق، ص٢٨.

[٤]- تحقيق: محمد سيدي محمد مولاي، دار الضياء، ٢٠٠٩م.

قال ابن جزّي في مقدّمة تفسيره: «وأمّا أصول الفقه، فإنّها من أدوات تفسير القرآن الكريم، على أنّ كثيراً من المفسّرين لم يشتغلوا بها، وإنّها لنِعْمَ العون على فهم المعاني وترجيح الأقوال، وما أحوج المفسّر إلى معرفة النصّ والظاهر، والمجمل والمبيّن، والعامّ والخاصّ، والمطلق، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، وشروط النسخ، ووجوه التعارض، وأسباب الخلف، وغير ذلك من علم أصول الفقه...»[1].

كما حملت هذه المقدِّمات اعتناء علماء التفسير بمسائل أصول التفسير؛ لأنّ هذا العلم مجموعة من القواعد، وما وضعوه من كلّيّات، وما بسطوه من أصول ضابطة للتفسير ومسدِّدة للتأويل، من خلال ما سطّروه من مقدّمات تصدّرت تفاسيرهم، وهو ما يعني بشكل صريح وواضح أنّ كتب التفسير ومصنّفاته تحتوي مقدّماتها على مادّة علميّة غنيّة وثريّة وواسعة تتّصل بالمنهج الذي تقيّد به المفسّر والتزم به حين إقدامه على بيان المعنى المراد من كلام الله.

إنّ حضور المنهج في التراث تؤكّده مصنّفات التفسير، ذلك أنّ مقدّمات كتب التفسير تحتوي على مادّة علميّة ثريّة وواسعة في شتّى العلوم الإسلاميّة التي تشتغل على التفسير؛ من الفقه، والأصول، والنحو، واللغة، ومعاني المفردات، والاشتقاق، والتصريف، والوجوه والنظائر، وغيرها من العلوم التي تشترك في الاشتغال على البيان والتفسير والاستمداد؛ بحيث نضجت وتأصّلت كثير من العلوم في أحضان كتب التفسير، فاجتمع فيه من العلوم ما تفرّق في غيره. ومن أبرز العلوم حضورًا أصول التفسير[2]، فقد احتفظت لنا كتب التفسير بمادّة علميّة غنيّة وثريّة من المعارف التي ضاعت في أصولها، وفي مصادرها ومظانّها الأصليّة، وبخاصّة تلك المعارف التي تتّصل بالبيان، وتتعلّق بتفسير النصّ القرآنيّ.

٢. علوم المناهج:

- علم أصول الفقه:

من أبرز العلوم المنهجيّة في التراث العربيّ الإسلاميّ علم أصول الفقه؛ فهو من أهمّ العلوم للمجتهد، والمستدلّ، والفقيه؛ لأنّه يمدّ المستدلّ والفقيه بالقواعد والكلّيّات المساعدة والمعيْنة على الاستدلال والاستنباط. قال فخر الدين الرازيّ (ت: 606هـ.ق):«إنّ أهمّ العلوم للمجتهد علم أصول الفقه...»[3].

[١]- ابن جزّي، محمّد: التسهيل لعلوم التنزيل، ج١، مقدّمة التفسير، ص١١.
[٢]- انظر: بنحماد، مولاي عمر: علم أصول التفسير محاولة في البناء،مصر، دار السلام، ٢٠١٠م، ص٣.
[٣]- الرازي، فخر الدين: المحصول، تحقيق: جابر العلوانيّ، جامعة الإمام محمد سعود، ١٩٨١م، ج٦، ص٥٥.

والمرجع المنهجيّ في علم أصول الفقه يعود إلى أنّ علم أصول الفقه مبيّن لطرق الفقه[1]، فعلم أصول الفقه هو في أصله علم منهجيّ كاشف لطرق الاستدلال، ومسدِّد لفهم النصوص الشرعيّة، فهو يعكس مدى اشتغال علماء الإسلام بالمنهج.

ولعلّ البعد المنهجيّ المؤسّس لعلم أصول الفقه، هو الذي جعل الدكتور عبد المجيد التركي ينعت هذا العلم ويسمّيه: «المنهجيّة التشريعيّة»، فهو مجموعة من الآليّات والقواعد المعيْنة للفقيه في استمداده للأحكام الشرعيّة، أو في سعيه لتفهّم النصّ الشرعيّ[2].

وأمّا الدكتور محمّد عابد الجابري، فكان ينعت علم أصول الفقه بـ«منطق الفقه»؛ فعلم أصول الفقه يمكن اعتباره منطقًا للفقه[3]، والطابع المنهجيّ والابستمولوجيّ حاضر في علم أصول الفقه؛ لأنّه مجموعة من القواعد التي يُتوسَّل بها إلى تفهّم النصوص الشرعيّة، أو إلى استنباط الأحكام الشرعيّة من تلك النصوص الشرعيّة[4].

- علاقة علم الفقه بعلم أصول الفقه:

إنّ علم الفقه هو علم تطبيقيّ غايته تنزيل الحكم الشرعيّ على أفعال المكلَّف وتصرّفاته في الواقع الاجتماعيّ الذي يعيش فيه ذلك المكلّف، حيث يواكبه ويرتبط به علم نظريّ؛ وهو علم أصول الفقه؛ من حيث هو علم منهجيّ مسدِّد للفقيه، وضابط له في استنباطه للحكم الشرعيّ، ومعيْن له في تفهّمه للنصّ الشرعيّ، ومساعد له في استدلاله على الحكم الشرعيّ من النصّ... ومضافًا إلى هذا، فإنّ علم أصول الفقه، من جهة أخرى، يمكن اعتباره منطقًا للفقه؛ لأنّه يرجع في بنائه إلى مجموعة من القواعد، والآليّات، والأنساق، والكلّيّات، والمسالك المسدِّدة للفقيه، بحيث تعيْنه على معرفة الحكم الشرعيّ، وتعصمه في استدلاله على هذا الحكم[5].

إنّ علم أصول الفقه يجسّد مدى عمق العقليّة الإسلاميّة في استحضارها للإشكال المنهجيّ، وإمكانيّاتها في ضبط مسالك المعرفة، وبناء الأنساق الاستدلاليّة المشيّدة لهذه المعرفة[6].

لقد أراد له مؤسّسه الإمام الشافعيّ (ت204هـ.ق) أنْ يكون علمًا مسدِّدًا لفهم النصّ الشرعيّ،

[١]- انظر: البصريّ، أبو الحسين: المعتمد، ج١، ص١٣.
[٢]- انظر: الباجي، أبو الوليد: مقدّمة إحكام الفصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط٢، دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٩٤م، ص٢٢.
[٣]- انظر: الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربيّ، ط١، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٨٤م، ص٥٨.
[٤]- انظر: م.ن، ص١٠٠.
[٥]- انظر: م.ن، ص٣٢.
[٦]- انظر: عبد الرحمان، طه: الحوار أفقًا، الشبكة العربيّة، ٢٠١٤م، ص١٦٢.

وخادمًا للاستدلال، حتّى يكون هذا الفهم طريقًا وتمهيدًا وسبيلاً في استنباط الأحكام الشرعيّة من النصّ الشرعيّ، فهو علم يعكس في أحد جوانبه ومستوياته مدى اشتغال علماء الإسلام على المسألة المنهجيّة في العلوم بشكل كبير، واستحضارهم للمسالك الموصلة إلى المعارف، وعنايتهم البالغة بالعلوم في مستواها النظريّ والتطبيقيّ، بحيث كان لكلّ علم منهجه الخاصّ به، المميّز والفاصل له عن غيره من العلوم[1].

ومن أبرز المرجعيّات المشيّدة لعلم أصول الفقه المرجع اللغويّ، حيث إنّ الدرس اللغويّ عند علماء أصول الفقه يأخذ جهات ومستويات عدّة؛ أبرزها: جهة اللفظ في علاقته بالمعنى، وهو ما يسمّى «جهة الدلالات». وإنّ اهتمام الأصوليّين بهذه الجهة أمْلَته اعتبارات ومعطيات عدّة؛ أبرزها: كون اللفظ أصغر وحدة معجميّة في أداء المعنى، وإبلاغ الدلالة، وإيصال المطلوب، فهو وسيلة ضروريّة لتحصيل المعنى المراد من تداول الخطاب، علمًا أنّ المعنى هو المقصود من التخاطب في الشريعة الإسلاميّة، واللفظ ما هو إلاّ أداة لاكتساب المعنى، وعليه «فلا بيان إلاّ بالألفاظ المعبرّة عن المعاني التي وقعت عليها في اللغة»[2].

واشتغالاً بمبحث الدلالات، وُضِعَت القواعد والكلّيّات اللغويّة بعد الاستقراء والتتبّع لأساليب اللغة العربيّة، وإدراك طبيعتها في الخطاب والتخاطب، ومعرفة ما يمكن أنْ تؤدّيه تلك الألفاظ والتراكيب من مدلولات[3]، والقصد من هذه القواعد هو تسهيل الاستنباط والفهم للخطاب الشرعيّ وتيسيره.

ومن هنا؛ ندرك أنّ علم أصول الفقه من أبرز العلوم التي اجتمعت فيه علوم كثيرة؛ بما استُثمِر فيه من المعارف؛ من أجل جعله علمًا مسدِّدًا للفهم والاستدلال.

خاتمة:

لقد كان المنهج، باعتباره مسالك راشدة وطرقًا هادية للباحث والمفسّر والمشتغل على فهم النصوص الشرعيّة حاضرًا بقوّة في التراث العربيّ الإسلاميّ، وهو ما يعني أنّ كثيراً من العلوم التي نشأت في أحضان التراث العربيّ الإسلاميّ كانت في أصلها علوم مناهج.

وقد أدركت الثقافة العربيّة الإسلاميّة في بداية نشأتها أنّ الحاجة ماسّة وضروريّة إلى تأسيس

[١]- انظر: عكيوي، نظريّة الاعتبار في العلوم الإسلاميّة، م.س، ص٩.
[٢]- التقريب لحدّ المنطق، ج٤، ص١٢٨.
[٣]- انظر: صالح، أديب: تفسير النصوص، ط٣، المكتب الإسلاميّ، ١٩٨٤م، ج١، ص١٠.

منهج يضبط عمليّة الفهم، ويسدّد عمليّة البيان، ويقوِّم الاستمداد ويحصّنه، وينظّم عمليّة التأويل، ويُبعد التحريف عن النصوص الشرعيّة، لكنّ الغلبة والسيادة في التراث العربيّ الإسلاميّ كانت للمنهج المشتغل على الفهم، والمسدِّد للبيان، والمحقّق للتفسير، والمُعِين على الاستمداد؛ ما جعل معارف هذا التراث تحمل إنتاجات نظريّة ضخمة ضابطة للتفسير، ومؤصِّلة لشروطه، ومجلّية لدعائمه، ومبيّنة لمقتضياته، ومؤسّسة لأسسه، وكاشفة لمكوّناته، ومقنّنة لقواعده ولعناصره[1].

ومن ثمّ فلا يمكن قراءة الإنتاج العلميّ والفكريّ لأيّ عالم من علماء الإسلام أو القيام بتقويمه؛ ما لم يتأسّس فعل القراءة أو التقويم على الاقتناع المبدئيّ والتسليم العلميّ بأنّ نتاجه كان متداخلاً ومتفاعلاً وموصولاً مع أقرب العلوم السائدة والشائعة والمتداولة في زمنه، وفي عصره[2].

[١]- انظر: ملكاوي، «التفكير المنهجيّ وضرورته»، م.س، ص١٩.

[٢]- انظر: البوشيخي، الشاهد:«نظرات في المصطلح والمنهج»،ضمن كتاب «دراسات مصطلحيّة»، ط١، دار السلام، ٢٠١٢م، ص١١.

المصادر والمراجع العربية

1. البوشيخي، الشاهد:«نظرات في المصطلح والمنهج»،ضمن كتاب «دراسات مصطلحيّة»، ط1، دار السلام، 2012م.
2. التقريب لحدّ المنطق، ج4.
3. صالح، أديب: تفسير النصوص، ط3، المكتب الإسلاميّ، 1984م، ج1.
4. «في فقه المصطلح الفلسفيّ»، مجلّة المناظرة، السنة4، العدد71، 1993م.
5. ابن جزّي، محمّد: التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، مقدّمة التفسير.
6. ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 2000م، ج14.
7. حمادي، إدريس:الخطاب الشرعيّ وطرق استثماره، المركز الثقافيّ العربيّ، 1994م.
8. الباجي، أبو الوليد: مقدّمة إحكام الفصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط2، دار الغرب الإسلاميّ، 1994م.
9. بزا، عبد النور: مصالح الإنسان مقاربة مقاصديّة، إصدار المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 2008م.
10. البصريّ، أبو الحسين: المعتمد، ج1.
11. بن حماد، مولاي عمر: علم أصول التفسير محاولة في البناء، مصر، دار السلام، 2010م.
12. تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافيّ العربيّ، لا ت.
13. الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربيّ، ط1، المركز الثقافيّ العربيّ، 1984م.
14. الرازي، فخر الدين: المحصول، تحقيق: جابر العلوانيّ، جامعة الإمام محمد سعود، 1981م، ج6.
15. السنوسي، محمد بن يوسف: المختصر في المنطق، مصر، مطبعة السعادة، 1330هـ.ق.
16. الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة الرسالة،1980م.

17. عبادي، أحمد: القرآن الكريم والتأويل، مجلّة التأويل، تصدر عن الرابطة المحمّديّة، المغرب، العدد1، 2014م.

18. عبد الرحمان، طه: حوار من أجل المستقبل، ط2، منشورات الزمن، 2008م.

19. عكيوي، عبد الكريم: نظريّة الاعتبار في العلوم الإسلاميّة، منشورات المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 2008م.

20. العلمي، عبد الحميد: منهج الدرس الدلاليّ عند الإمام الشاطبيّ، منشورات وزارة الأوقاف المغربيّة،2001م.

21. العلواني، طه جابر: معالم في المنهج القرآنيّ، مجلّة الإحياء المغربيّة، تصدر عن الرابطة المحمّديّة للعلماء، المغرب، العدد27، 2008م.

22. الغرناطي، ابن عطيّة: تفسير ابن عطية (المحرّر الوجيز)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413ه.ق.، ج1، مقدّمة التفسير.

23. الغزاليّ، أبو حامد: المستصفى، تحقيق: حمزة زهير حافظ، مكتبة العبيكان، 1993م، ج1.

24. المالكيّ، محمّد: دراسة الطبريّ للمعنى في تفسيره، منشورات وزارة الأوقاف المغربيّة، 1994م.

25. مجموعة من المؤلّفين: مناهج الاستمداد من الوحي، منشورات الرابطة المحمّديّة للعلماء، المغرب، 2007م، مقدّمة الكتاب (أحمد عبادي)، «خطاب في المنهج».

26. محمد سيدي محمد مولاي، دار الضياء، 2009م.

27. ملكاوي، فتحي:«التفكير المنهجيّ وضرورته»، مجلّة إسلاميّة المعرفة، تصدر عن المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، العدد28، 2002م.

28. النشّار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، مصر، دار السلام، 2013م.

29. همام، محمّد: «طه عبد الرحمان قارئًا لمحمّد عابد الجابريّ»، مجلة الأزمنة الحديثة، السنة4، العدد3، 2011م.

30. يفوت، سالم:.قيمة العلم في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، 2000م.

أسلمة حقوق الإنسان

مبدأ الاستخلاف والتكريم كبديل من التشيُّؤ والاستلاب

محمد طي[*]

يقتضي البحث في أسلمة العلوم الإنسانيّة، وقبل كلّ شيء، تحديد ما حمله الإسلام للبشريّة لتأتي محاولة الأسلمة في إطارها الصحيح، ثم نعمد إلى البحث في حقوق الإنسان في الإسلام. ومن أجل هذا الأمر نبدأ من منطلق مسلّم به من قبل المؤمنين بأيٍّ من الأديان السماويّة.

أمّا المنطلق الذي يأخذ به الباحث لتسييل أطروحته هو أنّ الأديان السماويّة نزلت لتنقذ البشريّة من الضلال والظلم والتخلّف، وبهذا نرى أنّها أحدثت ثورة على جميع الصعد المتعلّقة بالإنسان، سواء أكان ذلك في جانبها الروحيّ أم في جانبها المادّيّ.

«المحرر»

مصطلح «حقوق الإنسان» هو مصطلح حديث، لكنّ بعض مضامينه قديمة، فالإسلام يعترف بكيان الإنسان، ويؤكّد تكريم الله له، كما يؤكّد خلافته لله تعالى في عمارة الأرض. وإذا أردنا أن نتبيّن الحقوق التي خصّ الله تعالى الإنسان بها، فلا بدّ لنا من بيان أمرين:

أوّلًا: التحرّي عنها بأدواتنا المعرفيّة على قصورها.

ثانيًا: مقارنتها بالحقوق التي تفتّق عنها الذهن البشريّ وكرّست بأشكال قانونيّة.

على أن نبدأ بالموقف البشريّ ثمّ نتناول الموقف الدينيّ:

---

*ـ باحث وأستاذ القانون الدولي في الجامعة اللبنانية.

النظرة البشريّة لحقوق الإنسان (أو الحرّيّات الوضعيّة)

تعدّ «حقوق الإنسان» أهمّ إنجاز حقّقته البشريّة في المجال الحقوقيّ والسياسيّ في العصر الحديث. ولم تكن هذه الحقوق هبة من الحاكمين، بل أتت بعد سيول الدماء والعذاب والمعاناة، لتي تكبّدتها الشعوب على أيدي الملوك والأباطرة.

تتلخّص هذه الحرّيّات والحقوق بالحقّ بالحياة والحرّيّة والمساواة والأمن والاستقرار والعيش الكريم، فما هي تفاصيلها.

الحقّ بالحياة: حقّ سابق لكلّ حقّ؛ لأنّ كلّ الحقوق لا قيمة لها، بل لا فاعليّة لها إن لم يكن الحقّ بالحياة مضمونًا. إلّا أنّ هذا يطرح مشكلة الحقّ بالحياة للشخص الذي يحرم غيره من حياته ويهدّد المجتمع، فقد برز مؤخّرًا اتجاه يدافع حتّى عن حقّ كبار المجرمين بالحياة، ويتصدّى لعقوبة الإعدام. ويقوم اليوم أنصار هذا الاتجاه بحملات مستمرّة لإلغاء هذه العقوبة، متناسين أنّ كبار المجرمين، إذا بقوا على قيد الحياة، فيمكن أن يثيروا ردود أفعال من قبل أولياء ضحاياهم، كما أنّ التساهل في معاقبتهم قد يشجّع غيرهم على اقتفاء آثارهم.

الحرّيّة: ألغي الرقيق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر رسميًّا، واليوم يستمرّ الكفاح لإلغاء ممارسات تقرب بحقيقتها من الاستعباد كالسخرة والعمل الإكراهيّ...

الأمن: ويقضي بفرض النظام العامّ، ومنع التعديّات وامتناع أجهزة السلطة عن تهديد المواطنين في حياتهم وأرزاقهم وحرّيّاتهم.

الاستقرار: بأن يكون للإنسان بلد ينتمي إليه ويحمل جنسيّته ويكون ملاذه ومستقرّه، ليمارس فيه حقوقه دون أن يكره على ذلك، فيمتلك حقّ تغيير الجنسيّة والانتماء إلى بلد آخر.

العيش الكريم: لا يكفي أن يستمرّ الإنسان على قيد الحياة بحد أدنى من الغذاء، بل لا بدّ من توفير الوسائل التي تسمح لـه بالتغذية وبالطبابة وباللباس والسكن، وبشيء من الفراغ ليشارك في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة.

أمّا الجردة التفصيليّة، كما حملتها الإعلانات ومن ثمّ مقدّمات الدساتير من حقوق وحرّيّات، فيمكن تقسيمها إلى خمس فئات: المساواة، الحقوق الشخصيّة، الحقّ بالحياة الخاصّة، الحرّيّة الفكريّة والسياسيّة، والحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وسنضيف إليها بعض الحقوق إبان الحرب.

المساواة: وتقضي بمعاملة الجميع معاملة واحدة، وبإتاحة الحقوق نفسها لمن يكونون في وضع قانونيّ واحد، وقد شكّلت المساواة أحد شعاري الثورة الفرنسيّة، وعملت الأنظمة على تكريسها كل منها داخل بلاده، ولو من الناحية القانونيّة. والمعركة ما زالت قائمة في مطلق الأحوال.

كما تقضي المساواة بمنع التمييز على أساس العنصر، أو اللون، أو الدين، أو الانتماء السياسيّ، أو الأصل الوطنيّ، أو الوضع الاجتماعيّ أو الثروة... كلّ ذلك بعد ما عانت الإنسانيّة من التمييز العنصريّ المشرعن، والذي استمرّت مظاهره حتى الأمس القريب في الولايات المتحدة الأميركيّة وجنوب إفريقيا، والذي ما يزال يُمارس اليوم في الكيان الصهيونيّ.

الحقوق الشخصيّة: وتشمل مبدأ شرعيّة الجرائم والعقوبات، والضمانات القضائيّة، وحرّيّات الذهاب والإياب، وتكوين الأسرة.

شرعيّة الجرائم والعقوبات: وهي تمنع تجريم أيّ إنسان على أيّ فعل أو امتناع، ما لم يتمّ في ظلّ قانون سابق يجرمهما، فلا يسمح للحاكم الذي يريد الانتقام من خصومه أن يسنّ قوانين تعاقب على أعمال سابقة لوضع هذه القوانين موضع التنفيذ، كما أنّ هذا المبدأ يمنع من إنزال أيّ عقوبة لم تكن ملحوظة يوم ارتكاب هذا الفعل، وهكذا يكون الإنسان آمنًا على حياته وأمواله وحرّيّته، ما لم يرتكب ما يعدّه القانون جريمة، فيتعرض للعقوبة التي ينصّ عليها القانون نفسه.

الضمانات القضائيّة: تحصر هذه الضمانات التجريم والمعاقبة بيد القاضي النزيه والحياديّ الذي يتمتّع بالحصانة والذي يحفظ للمتهم حقّ الدفاع عن نفسه. إلّا أنّ الأصول الجزائيّة لا يمكن إلّا أن تمسّ الحقوق والحرّيّات، قبل أن يتأكّد القاضي من الوقائع لإصدار حكمه، فيقضي المدّعى عليه مدة ٢٤ – ٤٨ ساعة في النظارة لدى الضابطة، قبل أن يُحال إلى القاضي. ثم قد يحتجزه قاضي التحقيق حتى انتهاء التحقيق، وربما لا تكون نتيجة التحقيق حاسمة، فيستمرّ الاحتجاز حتى إنجاز المحاكمة، وقد تستمرّ المسألة سنوات قبل إثبات البراءة.

حرّيّة الذهاب والإياب: وهي تقضي بأن يتمتّع الإنسان بإمكانيّة الانتقال داخل بلده حيث يشاء، ليقوم بنشاطات مشروعة، دون أن يُمنع عليه المسير، كما يحقّ له اختيار المنزل حيث يشاء، ما لم يكن ممنوعًا بحكم قضائيّ، أو يكون من الموظّفين الملزمين بالإقامة في أماكن معيّنة، وكذلك حرّيّة مغادرة البلاد، إلّا أنّ هذه الحرّيّة الأخيرة تقتضي سماح سلطات البلاد التي يقصدها بدخوله إليها.

هذا بالإضافة إلى بعض القيود على التحرّك بالسيارات، أو على تحرّك بعض أصحاب الحرف والتجارات بتجارتهم

حرّيّة تكوين الأسرة: تكوين الأسرة من الحقوق الطبيعيّة، ولا يُحرم الناس عادة من هذه الحرّيّة، إلّا أنّ بعض الأنظمة قد تحرّم توالد بعض الجماعات، وربما تحُوْل الإمكانات المادّيّة دون تكوين العائلة؛ لذلك يقتضي مساعدة المقبلين على الزواج حتى يتمكّنوا من إنجاز مشروعهم، وهذا ما لا تلتزم به الأنظمة إلّا عند الحاجة الشديدة.

حرمة الحياة الخاصّة:

وهي تحمي الإنسان داخل منزله كما تحمي مراسلاته.

حرمة المنزل: بحيث لا يُسمح لقوى السلطة بدخوله، إلّا بعد تلبية شروط معيّنة، وهي في النهار أسهل منها في الليل، ما لم يكن مكانًا مفتوحًا للعموم.

حرمة المراسلات: لأنّها قد تحتوي على أسرار بين المرسل والمرسل إليه، فلا يجوز الاطلاع عليها، إلّا إذا كان يشكّ بأنّها تهيّئ لجريمة ما.

الحرّيّات الفكريّة والسياسيّة:

وتشمل: حرّيّة إبداء الرأي، الحرّيّات الدينيّة، حرّيّة التعليم، حرّيّة الصحافة، حرّيّة التجمع، حرّيّة الاجتماع.

حرّيّة إبداء الرأي: وهي تشمل تكوين الرأي، ومن ثم إبداؤه في كافة الشؤون، فإذا كان الرأي يمكن أن يخفى، فإنّ إبداءه يجعله معروفًا؛ لذلك ضمنت إعلانات حقوق الإنسان إمكانيّة هذا الإبداء دون إزعاج، ما لم يمسّ بالنظام العام والأخلاق.

الحرّيّة الإعلاميّة: التي تقضي بحرّيّة الصحافة ونشر المعلومات والتحليلات والآراء، على أن لا تحمل القدح والذم ولا التشهير ولا التشجيع على الإجرام، ولا تهدّد السلام الاجتماعيّ، وبهذا تقدّم للناس المادّة الأوّليّة، التي يبنون عليها آراءهم، ويحدّدون خياراتهم السياسيّة والاجتماعيّة.

حرّيّة التجمّع: بإنشاء التنظيمات ذات الطابع السياسيّ والاجتماعيّ، كالأحزاب السياسيّة والجمعيّات والنوادي وما إليها، من أجل الدعوة إلى مبادئ سياسيّة أو عقديّة أو الدفاع عن مصالح مشتركة في وجه السلطة، وقد أصبحت الأنظمة السياسيّة اليوم، لا سيّما في الدول المتقدّمة، تقوم على الأحزاب، التي تشكّل أساس الممارسة الديمقراطيّة.

حرّيّة الاجتماع: وذلك من أجل التعبير عن المواقف، سواء أكانت احتجاجيّة أو تأييديّة، أو من أجل إظهار الفرحة أو الاستياء، فتُعقد الاجتماعات والمهرجانات، وقد يتمّ الاعتصام أو التظاهر، فلا تصطدم بالقوى العسكريّة والأمنيّة، بل على هذه حمايتها والمحافظة عليها.

حرّيّة التعليم: وتضمن للأهل بأن يختاروا لأولادهم نوع التعليم الذي يرون، والمدرسة التي يختارونها. وتقضي تبعًا لذلك بحرّيّة إنشاء المدارس ووضع برامج التعليم، ضمن القوانين المنظّمة لذلك. على أنّ هذه الحرّيّة، كغيرها من الحرّيّات، تصبح لغوًا لدى المعوزين، وهو الأمر الذي دفع إلى إقرار مجّانيّة التعليم، فنشأت المدارس العموميّة التي تموّلها الدولة، إلى جانب المدارس الخاصّة التي تتقاضى الأجور، ثمّ عمدت الدولة إلى فرض التعليم، فأصبح إلزاميًّا في مرحلته الأساسيّة.

الحرّيّات الدينيّة

وتضمن أن يعتنق الإنسان أيّ دين يختاره، وأن ويعلن ذلك، سواء أكان عن طريق ممارسته للشعائر الدينيّة أم بالتعليم. كما تقضي بتمكين الإنسان من تغيير دينه أو الإلحاد. كل ذلك ما لم يهدّد وجود الجماعة أو استمرارها أو يهدّد أخلاقها أو النظام العامّ.

الحقوق ذات الطابع الاقتصاديّ والاجتماعيّ:

وتشمل الحقّ بالعمل والحقّ بالملكيّة وحرّيّة التجارة والصناعة إلى جانب الحقّ بالضمانات الاجتماعيّة:

الحقّ الملكيّة الخاصّة: وهو يمنع السلطة من الاعتداء على أملاك المواطنين ومصادرتها دون وجه حقّ، حتى إذا احتاجت إليها، فهي تحصل عليها مقابل تعويض، وعلى أن يكون ذلك من أجل المصلحة العامّة.

حرّيّة التجارة والصناعة: وهي تؤمّن للإنسان إمكانيّة أن يقوم بهذه الأصناف من النشاطات، وينشئ المؤسّسات التي يشاء، ضمن حدود القوانين والأنظمة، التي تمنع العمل فيما يشكل تهديدًا للنظام العامّ والأخلاق، كما تمنع الاحتكار والتعسّف باستعمال الحقّ.

حرّيّة العمل: وذلك ليؤمّن الإنسان معيشته، إلّا أنّ هذا لا يكفي، فهو قد لا يجد عملاً؛ لذلك نصّت التشريعات على الحقّ بالعمل. بحيث تصبح السلطة ملزمة بتأمين العمل لمن يطلبه، وقد شرعت بعضها ضرورة التأهيل المهنيّ، حتى يصبح الحصول على عمل أسهل، والعمل يقتضي

الأجر؛ لذلك وضعت التشريعات في هذا الخصوص، حيث راحت تضمن حدًّا أدنى من الأجر، كما راحت تحدّد ساعات العمل التي تقابل هذا الأجر، وتفرض الإجازات، ليحقّق العامل راحته وحياته الإنسانيّة.

الحرّيّات النقابيّة: في مقابل قوّة أصحاب العمل وتفوّقهم المادّيّ، وتلافيًا لتحكّمهم بالطرف الآخر الأضعف، شُرّعت إلى جانب الضمانات القانونية للعمال، الحرّيّة النقابيّة، بحيث يتكتّل العمّال في مواجهة أصحاب العمل، فيحمون حقوقه. ويُسمح لهذه التكتّلات، كما للعمّال، بحقّ التوقّف عن العمل ـ الإضراب ـ وسيلة من وسائل الضغط للحصول على حقوقهم.

الضمانات الاجتماعيّة: حتى يوفّر للطبقات الدنيا الحدّ الأدنى من العيش الكريم، عمدت التشريعات المختلفة، إلى جانب تأمين الحدّ الأدنى من المعيشة، إلى تأمين الطبابة وحماية الأمومة والطفولة من العوز، وكذلك ضمان الشيخوخة والزمانة والعجز وفقدان وسائل العيش.

القانون الإنسانيّ

هذا القانون يحمي الإنسان إبان الحروب، فيقضي بتقليص الآلام إلى الحدّ الأدنى، ويحمي غير المقاتلين، سواء أكانوا ممن عجزوا عن الاستمرار في حمل السلاح، أم من الأسرى والجرحى، في البحار أو في البر، ويحمي بشكل أخصّ المدنيّين، بأنفسهم أو بوسائل عيشهم. كما يحمي المؤسّسات الثقافيّة والتراثيّة والدينيّة والطبّيّة، وكذا منظّمات الدفاع المدنيّ، ووسائل الإعلام...

حقوق الإنسان في التطبيق

يزعم الغرب أنّه اعترف بهذه الحقوق وأنّه حصّنها بأن ضمّنها الدساتير، وجعل أمر تقييدها عائدًا لممثّلي الشعب دون السلطة التنفيذيّة؛ لأنّ السلطة التنفيذيّة هي التي تعتدي عادة على الحقوق. وبهذا هو ضمّن المبدأ في الدساتير، أمّا التفاصيل العمليّة، فهي أعمال تشريعيّة، أي من المستوى ما دون الدستوريّ.

وفي هذه العمليّة جعل الحقوق، ومن حيث لا يدري، تحت رحمة السلطة الحاكمة بمجموعها، وغالبًا تحت رحمة السلطة التنفيذيّة التي تستطيع، ضمن شروط معيّنة، أن تستصدر من البرلمان ما تشاء من قوانين، ومن بينها تفويضها بالتشريع بدلاً منه.

كما أنّ عمليّة التقنين التي جعلت الأمور أكثر وضوحًا، هبطت بهذه الحقوق من المستوى الفلسفيّ والإيمانيّ، إلى المستوى الوسائليّ الأدواتيّ، أي أصبحت نصًّا وضعيًّا، وأيّ نصّ لا بدّ أن

يعتوره الغموض والخطأ أيًّا تكن خبرة واضعيه. من هنا فإنّ سيّئي النيّة يستخدمون الخبراء للبحث عن الثغرات، لينفُذوا منها، أو ليجترحوا التفسيرات التي تسمح لهم بالتهرّب.

وإلى كلّ ما تقدّم، اقتصر الاعتراف بحقوق الإنسان على الداخل في البلدان الاستعماريّة، ولم يُعترف بها للخارج، الذي تعرّض للاحتلال وللنهب، وتعرّض أهله للسخرة، وحتى للقتل.

وهكذا فقد عمدت الدول الليبراليّة، التي عدّت رائدة في مجال حقوق الإنسان، وخاصّة بريطانيا وفرنسا، إلى استعمار الأقطار الضعيفة، بعد أن شنّت الحروب على أهلها، وقيّدت أحيانًا حكامها بمعاهدات استغلّت فيها عدم خبرتهم، وراحت تستخدم خيراتهم ومواقعهم لتحقيق مآربها في توفير القوّة والوفرة للمتروبول (الدولة المستعمرة).

وفي الوقت الذي تدّعي فيه توفير الحقوق والحرّيّات للفرد في الداخل، راحت تمارس استعباد الشعوب ونهبها في الخارج، فلو سُجن مواطن من مواطنيها أكثر من اللازم ولو بساعات تقوم الدنيا، أمّا إذا قُتل خمسة وأربعون ألفًا في الجزائر، كما حصل في مواجهة تظاهرة سنة ١٩٤٥ مثلاً، تكون الضرورة قد ألجأت إلى ذلك.

وكذلك استخدم شعار رسالة الرجل الأبيض تجاه الشعوب البربريّة، التي يراد «تمدينها»، أو تحت الشعار، الذي تلا ذلك، وهو شعار نشر الديمقراطيّة، حيث أُجلي شعب فلسطين من أرضه مثلاً، واستُبدل بمهاجرين «ديمقراطيّين» يجيدون فنون القتل والترويع والعدوان، كما قسّمت كوريا إلى كوريّتين، وفيتنام إلى فيتنامين، ثمّ الشعار المطروح اليوم آخر صرعة: «محاربة الإرهاب«، حيث احتلت أفغانستان والعراق وربما الحبل على الجرار.

وإذا عدنا إلى الداخل في البلدان «الرائدة» في مجال حقوق الإنسان، فإنّنا نرى أنّ هذه الحقوق صوريّة في الغالب، ذلك أنّ الفقراء لا يمكنهم أن يتمتّعوا منها، إلاّ بالنزر اليسير، الذي لم يوفّر لهم شيئًا منها، إلاّ بعد تدخّل الدولة، التي خافت على نظامها من التحدّي الشيوعيّ والفاشيّ وغيرهما.

واليوم، إذا حاولنا أن نستقصي من يتمتّع بحرّيّة إبداء الرأي مثلاً، فهل يستطيع أحد أن يُقنعنا أنّ الناس جميعًا يتمتّعون، وعلى قدم المساواة، بهذه الحرّيّة، التي أصبحت حرّيّة وهميّة في ظلّ صناعة الرأي العامّ.

وإذا أخذنا الحقوق والحرّيّات كلاً على حدة، فإنّنا نجد أنّ:

الحقّ بالحياة: حقّ لا يحترم، لا سيّما عندما تلعب المطامع برؤوس الحكام، فهم يحافظون

على حياة الأفراد في مواجهة القتل من قبل رجال الأمن، إلّا أنّهم يزجون الملايين، أو أقلّه مئات الآلاف، في أتون الحرب، فيقتلون ويُقتلون لتحقيق مصالح الطبقات الحاكمة في الحصول على المواد الأوّليّة والأسواق وما إليها، ويقتل هؤلاء في طريقهم ملايين المدنيّين أحيانًا، كما حصل في الحربين العالميّتين في القرن الماضي.

المساواة: ويطرح السؤال بكلّ بساطة بين من ومن؟ أبين القيّمين على الإمبراطوريّات الاقتصاديّة والماليّة، أم بين أبناء الشعب العاديّين، ومنهم من يعيش تحت خطّ الفقر في أغنى الدول، وتطرح هنا أيضًا مسألة العيش الكريم ولا نعلّق.

شرعية الجرائم والعقوبات: وهذه الشرعيّة مستمدّة من أنّ المشرع يمثّل الإرادة الشعبيّة، وهو في الحقيقة يمثّل إرادة الإمبراطوريّات الاقتصاديّة والإعلاميّة والقوى الضاغطة واللوبيات، وهذا المشرّع هو الذي يحدّد الجرائم ويحدّد العقوبات، فيأتي كلّ ما لا يهدّد مصالح القوى المذكورة مسموحًا به، كالزنا واللواط والإجهاض، وما ينتج عن بعضها من تربية أطفال مؤسّسات دون معرفة والديهم، وما يؤدّي إليه ذلك من خطر على الجنس البشريّ أوّلًا، وعلى السلوك ثانيًا، والظواهر ناطقة، حيث نجد شعوبًا تتناقص، ونرى أنواعًا من الجرائم لم تكن معروفة عبر التاريخ، ترتكب اليوم، وهي من أخطر ما يمكن تصوّره.

أمّا الحديث عن الضمانات القضائيّة فهو حديث مملّ، حيث تقضي أصول المحاكمات بأن لا تبتّ المحاكمة إلّا بعد سنوات طوال، الأمر الذي يؤدّي، إذا كان الخصم فقيرًا، إلى ترك حقّه؛ لأنّ هذا أوفر بالنسبة إليه.

وأمّا الحقّ في تكوين الأسرة: فقصّته طويلة، من شبّان لا يملكون إمكانات في هذا الجوّ الاستهلاكيّ، إلى شيوع الدعارة أو مثيلاتها، تحت مسمّيات مختلفة، كالتساكن، الذي تكون ضحيّته المرأة؛ لأنّ الرجل يتخلّى عنها عندما يحلو له، خاصّة عندما تتقدّم في السن، فتُشرّد من الناحية العمليّة، وثمّة كثير من هذه النماذج في أوروبا وأميركا وغيرهما؟

وإذا تفحّصنا **حرمة الحياة الخاصّة**، فإنّنا نجد اليوم أنّ هذه الحرمة أصبحت سلعة لدى الجهات الأمنيّة وحتى غير الأمنيّة، بعد انتشار وسائل المعلوماتيّة، وأساليب التجسّس المختلفة، التي تستطيع استخدام أجهزة الهاتف الشخصيّة كآلات للتسجيل، يمكن أن تُفْشي أسرار البيوت والعائلات. واليوم يسعى بعض أصحاب الضمائر لإيجاد حلّ لهذه المعضلة. وما يُنقل عن التجسّس على الناس في أميركا، وما تثيره من ردود فعل، هو دليل مهم على ذلك.

أمّا الحقّ **بالحصول على المعلومات**، فهو إذا ما استُقصي بشكل جِدّيّ، حقّ وهميّ، فإذا كانت مؤسّسات الدولة ملزمة بقاعدة الشفافيّة من حيث المبدأ، فإنّ هذه المؤسّسات هي واجهة، كما قلنا، للقوى الاقتصاديّة والماليّة وللوبيات، فهل تخضع هذه القوى لمبدأ الشفافيّة؟ هل المركّبات هائلة القدرة، من صناعيّة وعسكريّة ونفطيّة التي تتحكّم بالعالم، تعمل بشكل شفّاف؟ وهل يمكن الاطلاع على طبيعة أعمالها والحكم عليها؟ هل نشاطات المحافظين الجدّد في أمريكا في مجال النفط والمخابرات وإدارة الحروب هي نشاطات شفّافة؟ وتقدم عنها المعلومات إلى أولئك الذين تتلاعب بمصيرهم حتّى في بلادها.

وهل اللوبي الصهيونيّ العامل في الولايات المتّحدة، والذي يحدّد سياستها في الشرق الأوسط عن طريق السيطرة على صنّاع القرار بالترغيب والترهيب، يعمل بشكل شفّاف؟ هل يمثّل أمام الكونغرس ليحاسب؟

ومن هنا، فإنّ المتحكّمين اليوم بمصير الإنسانيّة من إمبراطوريّات المال واللوبيات، يعملون في الخفاء، ويصنعون الرأي العام ويعيّنون الحكّام ويعزلونهم عمليًّا، دون أن يتعرّضوا للمساءلة. ومَن يتحمّل التبعة هم صنائعهم الذين قد يستخدمونهم كبش محرقة عند اللزوم.

الحقوق والحرّيّات في الإسلام:

ينتظم الشرع الإسلاميّ شؤون الإنسان في هذه الدنيا وفي الآخرة، وهذا الشرع الإلهيّ قد فرغ الله تعالى من إنزاله وانتهى الأمر، فلا يستطيع أحد تعديله، ولا يخضع بالتالي للأهواء والمصالح، ولا تؤثّر في تحديده إمبراطوريّات المال والاقتصاد، ولا قوى الضغط. ثمّ هو لا يحتمل الثغرات التي تدفع الإنسان إلى التشريع لسدّها، ومن هنا، فإنّ كلّ ما يتعرّض لـه التشريع الوضعيّ ينزّه عنه هذا الشرع.

أمّا من جهة الضمانات، فإنّ الشريعة الإسلاميّة تستخدم أصولاً للمحاكمات لا تضيّع الحقوق، التي لا تزول بمرور الزمن عليها، كما تقضي به الشرائع الوضعيّة.

وأمّا من جهة المسؤوليّة، فإنّ الشرع يرتّب المسؤوليّة على المسؤول الفعليّ والشريك، من هنا فلا أحد يستطيع أن يستخدم أحدًا كبش محرقة، ولا يعقل أن ينجو الجاني الفعليّ إذا تخفّى وراء الستار، لتطال المسؤوليّة صنائعه من دونه.

وأخيراً، فإنّ الشرع إذا منح حقًا للإنسان، فإنّه يلزم الجميع بمن فيهم الحاكم باحترامه. ومن هنا،

فلا يمكن أن تكون الحقوق وهميّة بحيث يعترف بها، لكن يعجز صاحبها عن ممارستها.

فكيف نقل لنا الرسول ﷺ عن الذات الإلهيّة حقوقنا، وما هي الحرّيّات التي منحَناها؟

أسارع هنا إلى القول: إن إجابتنا لن تكون إلاّ نسبيّة وعلى قدر إمكاناتنا.

وأبدأ بالقول: إنّ الله تعالى يعلن في كتابه العزيز تكريمه للإنسان وتفضيله على سائر المخلوقات: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء/٧٠)

وهذان التكريم والتفضيل يعودان إلى أنّ الله خلق الإنسان ليكون خليفة في الأرض: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة /٣٠)، يتصرّف بها ويسأل عن تصرّفه.

ولمّا كنّا لا نستطيع أن نسبر غور التكريم ونستقصيه، فسنحاول بإمكاناتنا المحدودة تناول هذا الأمر؛ لذلك ترانا مضطرّين إلى المقارنة مع ما اكتشفه الذهن البشريّ في مجال حقوق الإنسان، على قصوره، لنبرز نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق، ولنجري المقارنة في نقاط الالتقاء، ليظهر لنا الفارق بين ما منحَنا الله تعالى وما انتزعه الإنسان لنفسه.

ونحن سنعالج الأمر على ضوء ما قدّمناه من أنّ الأديان السماويّة ألغت الحقوق التي كان يمارسها الحاكمون على الأنفس والحرّيّة والأموال، فسنبدأ بالحقّ في الحياة، مرورًا بالحرّيّة بمعناها العامّ التي تشمل: المساواة فالحقوق الشخصيّة فحرمة الحياة الخاصّة، فالحرّيّات الفكريّة والسياسيّة، وصولاً إلى الحقوق الاقتصاديّة المعيشيّة أو الحقوق ذات الطابع الاجتماعيّ والاقتصاديّ.

الحقّ بالحياة:

يضمن الإسلام الحقّ بالحياة فلا يسمح بإزهاقها إلا عقوبةً على الجرائم شديدة الخطورة، يقول تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾.

وقد جعل النبيّ ﷺ حرمة المسلم كأقدس الحرمات؛ إذ يقول ﷺ: فإنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا (يوم الحجّ) وحرمة شهركم هذا (شهر ذي الحجّة) في بلدكم هذا (البلد الحرام) [١].

[١]- البروجردي، الحاج آقا حسين الطباطبائي: جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة، لا ط، قم، مطبعة المهر، ١٣٧٣ ه ش/ ١٤١٥ه ق، ج٢٦، ص١٠٠.

وللتدليل على أهمّيّة هذا الدم يقول ﷺ: «والذي بعثني بالحقّ، لو أنّ أهل السماء والأرض شركوا في دم امرئ مسلم ورضوا به، لأكبّهم الله على مناخرهم في النار».[١]

وإذا كان دم المسلم حرامًا، فإنّ دم الذمّيّ حرام هو الآخر، إذ يقول الله تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة/٣٢)

كما يقول رسول الله ﷺ: «**من قتل رجلاً من أهل الذمّة لم يجد ريح الجنة**».[٢]

على أنّ إزهاق الأرواح يمكن أن يحصل بالقتل المباشر أو في الحروب العدوانيّة، أي التي لا يبيحها الله تعالى. وهذا محرّم كالقتل المباشر.

وإذا كان الإسلام يحترم الحياة إلى هذا الحدّ، فلا بدّ له من أن يحميها، ليس فقط من اعتداء الحاكمين، بل من الآخرين أيضًا، فلا يسمح للمجرمين بإزهاقها. من هنا كان الردع، وهو يتمثّل بإنزال العقوبات الرادعة بمن يعتدي على الحياة وصولاً إلى الإعدام.

وهنا يطرح فريق من المفكّرين المهتمّين بحقوق الإنسان مشكلة عقوبة الإعدام، على أساس أنّها، هي الأخرى عمليّة قتل، ولما فيها من «الهمجيّة»، وعلى أساس أنّ هذه العقوبة، إذا ما تبيّن مستقبلاً خطأ في الحكم بها، فلا يمكن التراجع عنها.

لكن هؤلاء المفكرين ينظرون إلى الشخص المرتكب، ولا يعيرون الاهتمام الكافي للمجتمع المهدّد بمثل هذا الشخص، الذي يمكن إمّا أن يكرّر فعلته، أو يشجّع غيره على الأقلّ، عندما يرى أنّه، إذا تعمّد القتل، فسيبقى على قيد الحياة، حتى لو سُجن، فيأمّل بعفو أو بغيره من الوسائل لاستعادة حرّيّته.

من جهة أخرى، لابدّ من أن نتذكّر دائما أنّ عقوبة الإعدام، فرضها الله تعالى جزاء على جرائم فظيعة، فمن أدرى منه تعالى بمصلحة خلقه، فهل صنع الإنسان نفسه أم الله سبحانه خلقه ومنحه الحياة؟! فإذا كان الله مانح الحياة، فلا يمكن أن يكون الإنسان أدرى بالهدف والحكمة من ورائها، بل الأدرى هو الذي وهبها، وهو الذي يستطيع أن ينظّمها بحيث تصل إلى الغاية المرجوّة، ويصبح الخلاف حول ضرورة أو عدم ضرورة عقوبة الإعدام مناقشة لله تعالى في أحكامه.

---

[١]- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٣، قم، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٧ هـ، ج٧، ص٢٧٣.

[٢]- بخاري، الجزية والموادعة/٥.

المساواة:

لم يسمح الإسلام بأيّ شكل من أشكال التمييز بين من هم في وضع قانونيّ واحد، إذ يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (الحجرات /١٣)، كما ينادي الناس بـ:«**يا أيّها الناس**» على قدم المساواة دونما تمييز

وقد كان اهتمام الرسول ﷺ بهذا الأمر عظيمًا، فهو لم يميّز بين أيٍّ من أصحابه وبين بلال الحبشيّ مثلاً، أو بينهم وبين غيره من أبناء الأعراق أو الألوان المختلفة. كما مارس هذا الأمر في سيرته العمليّة، فهو تشبّث به، وأمر بالتشبّث به في سيرته القوليّة، فهو القائل: «لا فضل لعربيّ على أعجميّ ولا لأبيض على أسود... إلّا بالتقوى»[١]. كما منع الرسول ﷺ من التعالي على ذوي الأصول الرقّيّة والسود، بل أمر بطاعتهم عندما يُعيَّنون قادة أو أمراء، وذلك استجابة لقوله تعالى:} **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**{ «(النساء/٩٥). وأوضح الرسول ﷺ هذا المعنى بقوله: «اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشيّ كأنّ رأسه زبيبة» [٢].

كما روى أبو ذر(رض) عن الرسول ﷺ، قال: «إنّ خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبدًا مجدّع الأطراف».[٣]

وقد بلغ من التمسّك بالمساواة أن مدح الله تعالى أولئك الذين يطعمون الأسير(المسترَقّ): ﴿**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا**﴾ (الإنسان/٨)

كما أمر النبيّ ﷺ بمساواة الرقيق بصاحبه في المأكل والملبس.

ففي حجة الوداع أمر الرسول ﷺ الناس قائلاً: «أرقاءكم، أرقاءكم، أطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون» [٤].

وقد قضى الإسلام بشكل عام، كما أمر الرسول ﷺ كلّ إنسان بمساواة نفسه بالناس، بحيث لا يعاملهم إلّا كما يعاملونه تمامًا، على نحو ما كان يعلّم أخوه عيسى بن مريم عليهما السلام. فقد قال رسول الله ﷺ: «ما أحببت أن يأتيه الناس إليك فائته إليهم. وما كرهت أن يأتيه الناس إليك فلا تأته إليهم».[٥]

---

[١]- الريشهري، محمد: ميزان الحكمة، تحقيق: دار الحديث، ط١، قم، دار الحديث، ١٤١٦ ه، ج٤، ص٣٦٢٩؛ الجاحظ، البيان والتبيين، دار صعب، بيروت، دون تاريخ، س٢٢٩.

[٢]- الشيخ الأميني، عبد الحسين أحمد: الغدير، ط١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٧م، ج١٠، ص٢٧٣؛ ابن ماجة، جهاد/٣٩.

[٣]- مسند أحمد، ١٦١/٥ ومسلم أمارة،/٣٥و ٣٧.

[٤]- الجاحظ، مذكور سابقا.

[٥]- راجع: الكلينيّ: أصول الكافي، لا ط، بيروت، دار الأضواء، ج٢، ص١٤٦؛ النسائيّ، بيعة/٢٥.

العدل: يشدّد الله تعالى على العدل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ ﴾ (النساء/١٣٥)، ﴿ قُلۡ أَمَرَ رَبِّي بِٱلۡقِسۡطِ ﴾ (الأعراف/٢٩). ويرتبط مفهوم العدل بمفهوم المساواة، كما يرتبط بمفهوم شرعيّة الجرائم والعقوبات. فهو يرتبط بمفهوم المساواة لجهة تطبيق القانون على الجميع دون تمييز، وهو يرتبط بمفهوم شرعيّة الجرائم والعقوبات؛ لأنّه يقضي بعدم تجريم إنسان إلاّ بناء على الشريعة، وهي هنا الشريعة الإلهّية، كما يقضي بتحريم إنزال أيّ عقوبة، ما لم يكن منصوصًا عليها في الشريعة: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾(المائدة/٤٤)﴿هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾(المائدة/٤٥) } هم الفاسقون{ (المائدة/٤٧)>

ويقوّم الرسول ﷺ العدل، فيرى أنّه أهمّ بما لا يقاس من سائر العبادة، فيقول: «ساعة إمام عادل أفضل عبادة من عبادة سبعين سنة».[١]

أمّا الظلم فهو بالمقابل شرّ عظيم، حيث يقول ﷺ: «من تولّ عرافة قوم (المسؤوليّة عنهم) أُتي به يوم القيامة ويداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله عز وجل أطلقه الله، وإن كان ظالمًا هُويَ به في نار جهنّم وبئس المصير».[٢]

على أنّ العدل لا يقوم فقط على مساواة الناس بعضهم ببعض، أو بتطبيق الأحكام الإلهيّة عليهم جميعًا فقط، بل هو، إلى ذلك، يقتضي إنصاف الناس من أقرب الأقرباء، حيث يقول تعالى: ﴿وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ ﴾(الأنعام/١٥٢) كما يقتضي إنصاف الناس من النفس، إذ يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ ﴾(النساء/١٣٥).

كما يقتضي إنصاف الناس من النفس، بحيث لا يكون الحاكم فوق القانون الساري على الجميع، فقد قال الرسول ﷺ: «سيّد الأعمال إنصاف الناس من نفسك، وطوبى لمن أنصف الناس من نفسه».[٣]

وهكذا يصبح العدل هاجس الناس جميعًا، حاكمهم ومحكومهم، فإذا تعرّض فرد للظلم، فله أن يقاتل لرفع الظلم عن نفسه، حيث يقول ﷺ: «ومن قتل دون ماله فهو شهيد»،[٤] ووجب على

[١]- الكليني، الكافي، م.س، ج٧،ص١٧٥.
[٢]- الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١٣٦/١٢.
[٣]- الكلينيّ، الكافي، م.س، ج٢، ص١٤٥.
[٤]- وسائل الشيعة، ٤٩/١٥.

الجميع أن يهبّوا لنصرته، فلا يترك الضعيف يواجه مصيره مع القويّ، حتى لو كان هذا القويّ حاكمًا، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾(النساء /٧٥) وقد تضافرت الأخبار التي تحثّ وتأمر بنصرة المظلوم عن رسول الله ﷺ وآله الأطهار عليهم السلام.

على أنّ عقوبة الظالم ليست دنيويّة فقط، بل وأخرويّة أيضًا، حيث يقول جلّ من قائل: ﴿ وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ﴾ (النحل/٨٥ راجع كذلك البقرة/١٦٥، الأعراف/١٦٥، يونس/٥٢، الكهف/٢٩ و٥٩، الشعراء/٢٢٧، الروم/٥٧، الزمر/٤٧، الزخرف/٦٥.

على أنّ الله يستجيب دعوة المظلوم؛ حيث ورد عن رسول الله ﷺ: «إياكم ودعوة المظلوم، فإنها ترفع فوق السحاب حتى ينظر الله إليها فيقول: ارفعوها حتى أستجيب له»[١]، كما يعدّ الله من يظلم أولياءه عدوًا له، إذ جاء في الحديث القدسي:«من أهان لي وليًا فقد أرصد لمحاربتي»[٢]. كما جاء: «قد نابذني من أذل عبدي المؤمن»[٣].

حرمة الإكراه على الاعتراف

حرّم علي عليه السلام ممارسة العنف على المتقاضين بدون وجه حقّ، فلا يجوز استعمال الشدّة مع المتّهم لانتزاع الاعتراف منه، مهما كانت تهمته، فحتى في تهمة القتل، قضى عليّ عليه السلام بـ«التلطّف في استخراج الإقرار من الظنين[٤]»، ثم هو رفع العقوبة عن المقرّ، إذا كان إقراره نتيجة لعنف على شخصه أو ماله، أو نتيجة لتهديد، فكان يقول: «من أقرّ عن تجريد أو حبس أو تخويف أو تهديد فلا حدّ عليه»[٥].

وحتى في حال ثبوت الجريمة وإنزال العقاب، فإنّه يجب عدم التجاوز، فقد كان عليّ عليه السلام يعرض السجون كلّ يوم جمعة، فمن كان عليه حدّ أقامه عليه، ومن لم يكن عليه حدّ خلّى سبيله».

أمّا في حال التهمة، فكان عليّ عليه السلام لا يسجن على ذمّة التحقيق إلاّ متّهمًا بدم، كما كان لا يسجن بعد معرفة الحقّ وإنزال الحدود، لأنّ الحبس بعد ذلك ظلم..

[١]- راجع: وسائل الشيعة، ٢٨/٧.
[٢]- الكافي، مذكور سابقًا، ج٢، ص٣٥١.
[٣]- المصدر نفسه، ص٣٥٢.
[٤]- مستدرك الوسائل، ج ١٨، ص ٢٧٣.
[٥]- الوسائل، م ١٦، ص ١١١.

استقلاليّة القضاء:

يخاطب الله تعالى داوود فيقول: ﴿ يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ ﴾(ص/٢٦). والحكم بالحقّ يعني ألاّ يتأثّر الحاكم بأيّ عامل في ممارسته واجبه.

كما تتوجّه الأحاديث الشريفة إلى القضاة بألاّ يميّزوا بين الناس، وبأن يساووا بالتالي بين الحاكم والمحكوم، وقد مارس قضاة عديدون، ومن في حكمهم هذا الأمر مع الجميع، بمن فيهم الرسول ﷺ نفسه، وكذلك خلفاؤه. وتتبدّى الاستقلاليّة في هذه الحياديّة التي كان يصرّ عليها الرسول ﷺ، فقد أوصى ﷺ بالسماع إلى الخصمين، وهذا يعني إتاحة حقّ الدفاع لكلّ منهما على قدم المساواة، كما يوصي ﷺ القاضي بالقول: «إذا جلس بين يديك الخصمان، فلا تقضِ حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأوّل، فإنّه أحرى أن يتبيّن لك القضاء»[١].

وقد تنبّه الرسول ﷺ حتى للتفاصيل الصغيرة، كالمعاملة على هامش العمل القضائيّ، فأمر ﷺ بأن لا يستقبل أيّ متقاضٍ أو عازم على التقاضي دون خصمه، فقد نهى أن يضاف (يستضاف) الخصم إلاّ ومعه خصمه[٢].

أصل البراءة (براءة المتّهم حتى تثبت إدانته):

إذا كان العدل مقدّسًا إلى هذه الدرجة، فإنّ الإنسان يجب ألاّ يؤاخذ إلاّ بما جاء من عند الله إذ يقول تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾(الطلاق/٧)، فلا يؤخذ بالظنّة، لـ ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾(يونس/٣٦). فقد قال ﷺ: «إيّاكم والظنّ فإنّ الظنّ أكذب الحديث»[٣]. والظنّ مسألة واسعة تتعدّد فروعها وهي تنطبق على من تحوم حوله شبهة ما.

على أنّه لا بدّ هنا من التمييز بين الظنّ، الذي لا يبيح العقوبة، وبين أمر آخر قد يحمله بعضهم على أنّه ظنّ، وهو أن تكون هناك أدلّة قاطعة على أمر يخفي صاحبه منه بعض العناصر، فهذا يقين، وهنا يجيز الرسول ﷺ إكراه الممتنع على البوح، فقد سمح بإجبار كنانة بن الربيع على أن

[١]- سنن أبي داوود، الأقضية/٦.
[٢]- الكلينيّ، مذكور سابقًا، ج٧، ص٤١٣.
[٣]- وسائل الشيعة، ٥٩/٢٧؛ بخاري، وصايا/٨.

يدلّ المسلمين على موضع كنز عدّ من غنائمهم، بعد أن كان ثابتًا لدى الرسول ﷺ أنّه يخفي ذلك الكنز[١].

وهذا الأمر ليس ممنوعًا اليوم، بل هو يبيح أن يستخدم السجن الإكراهيّ حتى يجبر المنكر على الإقرار.

الحرّيّات الشخصية

وتشمل حرمة التعذيب والحقّ في تكوين العائلة وحرمة الحياة الخاصّة وحرّيّة الحركة.

حرمة التعذيب

التعذيب يمكن أن يكون عقوبة قانونيّة تقرّها تشريعات الدول دون استثناء، وهذه لا خلاف على جوازها[٢]. من هذا الفهم للتعذيب تنطلق الشريعة الإسلامية في منعه، فقد جاء في الحديث أنّ رسول الله منع التمثيل حتى بالحيوانات: «من مثّل بذي روح ثم لم يتب مثّل الله به يوم القيامة»[٣]. كما وبسند عن عليعليه السلام: «إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»[٤]، بل حرّم الإسلام مجرّد تخويف الإنسان، إذ يقولﷺ: «من نظر إلى مؤمن نظرة ليخيفه بها، أخافه الله عزّ وجلّ يوم لا ظلّ إلاّ ظله»[٥].

حرّيّة تكوين العائلة:

يعلّمنا الله تعالى أن الأبناء، إلى جانب المال، هم زينة الحياة الدنيا(الكهف/٤٦)

كما يحثّ الرسولﷺ على الزواج وتكوين العائلات، فقد حملت كتب الحديث العديد من الروايات الحاثّة على الزواج، وعلى الإنجاب، حيث يقولﷺ: «تزوجوا بكرا ولودا»[٦]، على أنّ للإنسان حرّيّة اختيار شريك حياته، وهذا ليس حكرًا على الرجل، بل هو حق مضمون للفتاة، حيث يشترط قبولها، إلاّ أنّ الإسلام يراعي الحياء، فقد تستحي الفتاة التي لا عهد لها بالزواج من أن تعلن قبولها؛ لذلك يكتفى بما يدلّ عليه من الأمارات.

---

[١]- راجع ابن هشام، السيرة النبويّة، دار الجيل، ج ٣، ص ٢١٧.
[٢] - راجع المادة ١/١/الجملة الأخيرة من اتفاقيّة منع التعذيب بتاريخ ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤.
[٣] - المصدر نفسه، ٩٢/٢ و ١١٥.
[٤] - النهج، الكتاب ٤٧.
[٥] - أصول الكافي، دار الأضواء، ١٩٩٨، ج ٢ ص ٣٦٨.
[٦]- وسائل الشيعة، ٣٣/١٤.

أمّا في مسائل الزواج المبكر، فإنّ للأمر أحكامًا أخرى، إذ يشترط قبول الوليّ، وهذه مسألة تحتاج إلى نقاش من جهتين: الجهة الأولى: جواز الزواج المبكر، الجهة الثانية: من بيده مسألة القبول والرفض.

ففي مسألة الزواج المبكر نرى بعضهم يرفضه ولا يجيزه، ولكنّنا نرى ضرورة تناول مسألتين في مقام الردّ:

أوّلًا: في أيّ سنٍّ يكون الزواج مبكرًا؟ إنّ الزيجات اليوم لا يمكن أن تحصل سواء بالنسبة إلى الشاب أو إلى الفتاة قبل البلوغ، وسن البلوغ كانت مبدئيًّا سنّ الرشد، وهذا أمر كان معروفًا عند الأمم الأخرى أيضًا، وفي سنّ الرشد تصبح موافقة الطرفين ضروريّة، إلّا أنّه يمكن القول إنّ سن البلوغ ليست بالضرورة سنّ الرشد، والسبب أنّ القرآن الكريم يميّز بين البلوغ والرشد، حيث يقضي بأن يُستجلى الرشد بعد البلوغ، وذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾. مما يثبت أنّه لا يكفي البلوغ لحصول الرشد، بل لا بدّ من تلمّس الرشد.

ثانيًا: وبناءً على هذا، فهل يجوز الزواج بعد البلوغ مباشرة، وهو الأمر الذي، كما قلنا، لا يجيزه بعضهم؟

إنّنا نقول هنا: إنّ الحاجة الجنسيّة تفرض نفسها بعد البلوغ، فإمّا الصبر سنوات حتى يتمّ الرشد، الذي قد يتمّ في سنّ الثامنة عشرة بسبب تعقّد الحياة اليوم، وهي السنّ التي أثبتت التجربة أنّها هي التي يتمكّن فيها الإنسان من مباشرة حقوقه والتصرّف بها. وإمّا اللجوء إلى ممارسات غير مستحبّة أو محرّمة، ومنها الزنا؛ وإمّا الزواج، فأيّ هذه الحلول أفضل؟ ومن هنا لا يكون الزواج المبكر أمرًا مستهجنًا، إلّا لأسباب مالّية، وهي والمشكلة المالية تحتاج إلى حل بالتأكيد؛ لأنّنا مأمورون بالزواج المبكر.

فإلى من يعود القبول والرفض؟

يتحرّر كثير من الشباب ويندفعون إلى علاقات جنسيّة غير شرعيّة، فهل يسألون، وهم من وجهة نظر معيّنة غير راشدين؟ وإذا لم يسألوا، فمن يتحمّل التبعات، وهي غالبًا تبعات خطيرة، بغض النظر عن الحليّة والحرمة.

أفلا يكون في هذه الحالة رضى الولي بزواج شرعيّ محدَّد النتائج هو الأفضل؟

حرمة الحياة الخاصّة:

يحضّ الإسلام على الحشمة ومنع الدخول إلى حياة الناس الخاصّة بأيّ شكل؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾(النور/٢٧)كما يقول تعالى: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ ٣٠ وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ ﴾(النور/٣٠و٣١)

كما أمرنا الرسولﷺ بهذا بقوله: «لا يدخل أحدكم بيتًا إلا بإذن»،[١] بل «لا ينظر في قعر بيت قبل أن يستأذن»[٢]؛ لأنّ للبيوت أسرارها الخاصّة، غير أنّ الأسرار لا تقتصر على ما يجري داخل البيوت، بل قد تكون الأسرار فيما يريد الشخص إبلاغه إلى شخصٍ آخر، ومن هنا كانت حرمة المراسلات، فلا يجوز انتهاكها، وهذا فرع، كما أسرار البيوت، من مبدأ عام يقضي بحرمة التجسّس على المواطنين بكلّ أشكاله، ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ (**الحجرات/٤٩**)، فنحن مأمورون بالستر على بعضنا، حيث يقولﷺ: «من يستر على مسلم ستره الله في الدنيا والآخرة».[٣]

وهكذا فلا تجوز ملاحقة الناس لكشف ما لا يريدون إطلاع الآخرين عليه، فقد قالﷺ: «لا تتبعوا عثرات المؤمنين، فإنّه من تتبّع عثرة المؤمن تبع الله عثراته يوم القيامة وفضحه في جوف بيته»[٤].

حرّيّة الحركة (الذهاب والإياب):

إنّ الذهاب والإياب لم يرد ما يمنعهما من حيث المبدأ، كما أنّ الإسلام يحثّ على الحركة، فلا يمكن أن يقيّدها إلاّ لأمر خطير، إذ يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ﴾ (الملك/١٥، راجع كذلك الحجر/٢٠ والجمعة/١٠)

وسنرى تفصيل ذلك في فقرات لاحقة.

---

[١]- أحمد، ٢٥٠/٥ و٢٦١.

[٢]- مسند أحمد، ٢٦١/٥ و٢٨٠.

[٣]- مسلم، بر/٥٨ وبخاري، مظالم/٣.

[٤]- الكليني، مذكور سابقًا، ج٢، ص٣٥٥.

الحقوق السياسية

فرض الإسلام على الناس المشاركة في الأمور السياسيّة، فهي ليست حقوقًا فقط، بل واجبات أيضًا؛ لأنّ أمور المسلمين يجب أن تُناقش فيما بينهم، فهي تخصّهم جميعًا، حيث يقول تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(الشورى/٣٨)

كما أنّ رسول الله ﷺ يقول: «**من أصبح لا يهتمّ بأمور المسلمين فليس بمسلم**»[١].

وهذا مطلوب من الأمراء، بطبيعة الحال، كما هو مطلوب من سائر المسلمين، حيث يقول ﷺ: «**إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها**»[٢]. على أنّ الشورى تستبطن النصيحة، والنصيحة هي الأخرى واجب في نظر الرسول ﷺ حيث ورد عنه ﷺ: «**من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه**»[٣].

والنصيحة لا تقتصر على مسألة التعامل بين الأفراد كما قد يُتوهّم، بل هي تطال أيضًا العلاقات بين الحكّام والمحكومين؛ لأن النصّ أتى مطلقًا، بل هي واجبة في هذا الصدد أكثر؛ لأنّ أثرها عامّ، بينما هو في الحالة الأولى محصور، وكما أنّ النصيحة واجبة على المحكوم تجاه الحاكم، فهي واجبة على الحاكم تجاه المواطنين؛ لأنه من الساعين في حاجاتهم جميعًا، وقد ورد عن رسول الله ﷺ: «**من سعى في حاجة لأخيه فلم ينصحه، فقد خان الله ورسوله**»[٤].

مقاومة الجور

يحثّ الله تعالى على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو شكل من أشكال مقاومة الانحراف ومنه الجور، ويمدح القائمين بهذا الواجب فيقول: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾. (آل عمران/١١٠،راجع كذلك التوبة/١١٢).

فإنّ الحاكم إذا تمادى ولم ينفع معه النصح وجبت مقاومته، وأوّل المقاومة التمرّد على الأوامر

---

[١]- أصول الكافي ١٦٣/٢.

[٢]- ابن شعبة الحراني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين: تحف العقول، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط٣، قم، مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٤هـ، ص٣٦.

[٣]* الوسائل، ٤٤/١٢.

[٤]- الكليني، مذكور سابقًا، ج٢، ٣٦٢.

في معصية الله ورسوله، فقد قال تعالى حكاية عمّن يطيع في المعصية: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾(الكهف /٢٨)كما يقول تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾(الإنسان/٢٤)

على أنّ الأمر قد يتجاوز التمرّد وصولاً إلى حمل السلاح، فحيث تنفع الكلمة تصبح واجبة، وتفوق أكبر الفرائض إذ يقول ﷺ: «**وما جميع أعمال البرّ والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلاّ كنفثة في بحر لجّيّ**»[1]، فإذا لم يرعوِ فتجب مقاتلته عند المُكْنَة، لقوله ﷺ: «**من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهو أضعف الإيمان**»[2].

وقد كانت القوانين الغربيّة (خاصّة الفرنسيّة) قد نصّت في يوم من الأيام على الحقّ بالثورة ضدّ الحاكم إلاّ أنّها ما لبثت أن تخلّت عن ذلك، على أساس ألاّ ضرورة لها في ظلّ الحكم الديمقراطيّ والتناوب على السلطة، غير أنّ الأمور لا تسير دائمًا بهذا الاتجاه، فما العمل عندما تُبتلى الشعوب أو الإنسانيّة بالحكّام المستبدّين؟

إنّه لا يبقى إلاّ الثورة عندما تتوفّر إمكاناتها، وبهذا يكون الحلّ الإسلاميّ هو الحلّ الحقيقيّ.

أمّا إذا تركت الأمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنّها ستتردّى، حيث يقول الله تعالى حكاية عن قوم تخلّوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بينهم: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾(المائدة/٧٩)

كما يفيده قول النبيّ ﷺ: «**لا تزال أمّتي بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البرّ، فإذا لم يفعلوا نُزعت منهم البركات وسُلِّط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء**»[3].

وقد يحصل التخلّي عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من طريق التواكل، بحيث يترك أحدنا الأمر للآخرين، حفاظًا على نفسه أو مصلحته، وهنا تبدأ المصائب، فقد أنبأنا الله تعالى عمّن يتخلّون عن هذا الواجب ويفعلون عكسه بقوله: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ

[1]- نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، ط١، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٤١٢ ه، ج٤، ص٨٩.
[2]- الريشهري، ميزان الحكمة، م.س، ج٣، ص١٩٥٠.
[3]- الوسائل، ٣٩٤/١١.

بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمُنكَرِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَقۡبِضُونَ أَيۡدِيَهُمۡۚ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡۗ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾(التوبة/٦٧).

كما أوضح رسول الله صلى الله عليه وآله المصير بقوله: «**لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر، أو ليسلّطنّ الله عليكم شراركم**»[١]؛ لأنّ المتهرّب، إذا نجا في عاجل أمره فلن ينجو في أجله، لا سيّما إذا تحوّل إلى التملّق ليرضي الحاكمين: «**من أرضى سلطانًا جائرًا بسخط الله، خرج من دين الله**»[٢].

أمّا السلطان نفسه، الذي يوزّع المنافع على أساس التملّق، فهو خائن لما أئتمن عليه معنويًّا وماديًّا، فقد تشدّد الإسلام فيما يجب للحكام من مال المسلمين حتى لا يستخدموه لشراء الذمم؛ إذ نهى الله تعالى عن إيتاء الحكّام الظالمين المال بقوله: ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴾ (البقرة/١٨٨).

كما قال علي عليه السلام، تعبيراً عن رأي رسول الله صلى الله عليه وآله: «**لا يحلّ للخليفة من مال الله إلّا قصعتان، قصعة يأكلها هو وأهله، وقصعة يضعها بين يدي الناس**»[٣]، أمّا الباقي فسبله واضحة وعلى الخليفة ألّا يحيد عنها قيد شعرة، بذلك يقطع الطريق على الحيف من جهة، وعلى التملّق من جهة أخرى.

حرّيّة إبداء الرأي والاجتماع والتجمّع

إذا كان مطلوبًا من المسلم أن ينصح للحاكم وأن يمتنع عن طاعته جائرًا، وصولاً إلى الثورة عليه، فهذا يمكن أن يحصل إفراديًّا كما يمكن أن يحصل جماعيًّا، وإذا كان مطلوبًا دائمًا أن تُمارس الأعمال على أكمل ما يكون، فإنّ العمل الجماعيّ هو الأكمل، وبالتالي تمسي هذه الحرّيّات حرّيّات وواجبات في الوقت نفسه.

من هنا كانت أوامر الله تعالى توجّه إلى المسلمين كافّة، مما يدلّ على أهمّيّة العمل الجماعيّ ووجوبه، ومن هنا نشأت التنظيمات المعارضة، التي تسمّى اليوم المذاهب، وهي كانت تشكيلات سياسيّة تسعى للوصول إلى الحكم، وكان القيّمون على بعضها من كبار الفقهاء والأئمة، كأئمة أهل البيت عليهم السلام وغيرهم.

---

[١]- الشيخ الطوسي: تهذيب الأحكام، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، ط٤، قم، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥ ش، ج٦، ص١٧٦.
[٢]- الكليني، مذكور سابقًا، ج٢، ص٣٧٣.
[٣]- مسند أحمد، ٧٨/١.

الحرّيّة الدينيّة

إنّ إجبار الناس على اعتناق أيّ رأي أو التديّن بأيّ دين أمر مستحيل، وإذا مُورست الشدّة في هذا المجال، فقد تؤدّي إلى ممارسة النفاق لا أكثر، من هنا يقول تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾(البقرة/٢٥٦)، كما يسأل تعالى قائلاً:﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ (يونس/٩٩). والله تعالى لا يأمر بقتال من لا يؤمن لمجرّد عدم إيمانه، حيث يقول تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ (البقرة/١٩٠)، أمّا الذين لم يؤذوا المؤمنين، فلا مانع عند الله من أن يبرّوا: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾(الممتحنة/٧).

فما هو موقف الرسول صلى الله عليه وآله؟

هذا الجانب من الموضوع نعتمد في معالجته على سيرته العمليّة، أكثر مما نعتمد على السيرة القوليّة، فالرسول صلى الله عليه وآله كان مكلّفًا بدعوة دينيّة، وكان يعمل على نشرها بالحكمة والموعظة الحسنة؛ (النحل/١٢٥)، لذلك فهو لم يقاتل في سنوات الدعوة الأولى في مكة، حتى أُخرج والمسلمين من ديارهم وأموالهم، ولّما قدم المدينة مهاجرًا، وضع الصحيفة التي سمحت للجميع بالتعايش، من مسلمين ويهود، إلّا أنّ اليهود نابذوه بالعداء، كما نابذه المشركون من حول المدينة، فسُمح له بالقتال: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْ... ﴾. إلّا أنّه وبنتيجة القتال كان يُسمح لأهل الكتاب بأن يحتفظوا بأديانهم لكن مقابل جزية، وفرض الجزية كان معاملة بالمثل؛ لأنّ كلّ قوّة منتصرة كانت تفرض الجزية على القوّة المهزومة، إلّا أنّه كان للجزية مقابل وهو الحماية، فإذا عجز المسلمون عن حماية أهل الذمّة، وهم أهل الكتاب، فلا تتوجّب الجزية[١].

علمًا أنّ الانتماء كان حينها قبليًّا أو دينيًّا، فلا يُعرف الإنسان بوطنه أو قوميّته بقدر ما يعرف بقبيلته ودينه.

إذًا لم يساوِ الإسلام الذمّيّ بالمسلم، بل جعله في وضع يجد مصلحته في الخلاص منه واعتناق الإسلام، فقد فرض عليه الخراج في الأرض، أو الجزية على الرؤوس إذا كان قادرًا على القتال، استدلالاً بالآية الكريمة: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ

[١]- الماورديّ، الأحكام السلطانيّة، مكتب النشر الإسلاميّ، السعوديّة، ١٤٠٦، ص١٤٢.

مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ (التوبة/٢٩)

كما أنّ الإسلام حرّم على أهل الذمّة أن يتبوؤوا مناصب الولاية على المسلمين من إمارة وقضاء وما إليهما، بدليل الآية الكريمة: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾(آل عمران/٢٨)، والآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ﴾(سورة المائدة /٥١)، وفي النكاح يمنع الإسلام زواج المسلمة بكتابيّ، في حين يسمح بزواج المسلم بكتابيّة.

أمّا في مسائل القصاص، فليس هناك إجماع بين المسلمين في موضوع نفس المسلم ونفس الكتابيّ، إذ ترى بعض المذاهب، كالحنفيّة مثلاً، أنّ ثمّة مساواة بحيث يُقتل المسلم بالكتابيّ، فيما ترى مذاهب أخرى أنّه لا يُقتل المسلم إلاّ إذا اعتاد قتل أهل الذمّة.

أمّا اليوم فقد زالت الأسباب الموجبة للتمييز بين أهل الكتاب وبين المسلمين، كما كانت عليه في الدولة الإسلاميّة، بزوالها من العالم أجمع من جهة، وبغلبة الانتماء الوطنيّ عالميًّا على الانتماء الدينيّ من جهة أخرى، فلا نرى اليوم نظامًا إسلاميًّا يفرضها على أبناء الأقلّيّات الدينيّة، كما لا تفرضها أيّ أمّة على المسلمين.

أمّا الوثنيّون فلم يؤمر الرسول بقتالهم لما اشتدّت شوكة الإسلام، إلاّ دفاعًا عن النفس، ثمّ إبعادًا لهم عن المسجد الحرام، ولم يقبل منهم إلاّ الإسلام أو القتل وسبي الذراري.

غير أنّ الإسلام المفروض عليهم هو الإسلام الظاهريّ، أمّا ما يتعدّاه، فلا يمكن لأحد فرضه؛ لأنّه يدخل في مجال الضمير الذي لا يمكن التفتيش عنه.

والإسلام الظاهريّ هو النظام السياسيّ والاجتماعيّ، الذي ما زالت الأكثريّات الحزبيّة أو السياسيّة عامّة حتى اليوم تفرضه عندما تصل إلى الحكم.

الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة

إنّ المجتمع الإسلاميّ هو مجتمع تكافليّ؛ إذ جعل الله للفقراء قسمًا مما يغنم المسلمون وقسمًا من الزكاة. (الأنفال/٤١، والتوبة/٦٠)

والمجتمع التكافليّ ليس مجتمعَ التواكل والكسل والاعتماد على الدولة، بل هو أولاً مجتمع

منتج يعيل من يعجز عن كسب رزقه، ومن هنا فإنّ الرسول ﷺ كان يحثّ على السعي لكسب الرزق، فيقول: «دعوا الناس، يرزق الله بعضهم من بعض»[١].

وهكذا فإنّ الكسول الذي لا يسعى للقيام بأود عياله مرذول، حيث يقول ﷺ: «**ملعون ملعون من يضيع من يعول**»[٢]، كما أنّه «**ملعون من ألقى كَلَّه على الناس**»[٣]. وهكذا يمُسي طلب الرزق أفضل العبادة حيث يقول تعالى: ﴿**هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ**﴾(الملك/١٥)، كما يؤكّد ذلك الرسول ﷺ بقوله: «**العبادة سبعون جزءًا أفضلها طلب الحلال**»،[٤] فإذا جهد الإنسان في العمل انحطّت عنه ذنوبه لقوله ﷺ: «**إن من الذنوب ذنوبًا لا يكفرها صلاة ولا صدقة، قيل: يا رسول الله فما يكفرها؟ قال: الهموم في طلب المعيشة**»[٥]. وهكذا فإنّ طلب الرزق يمسي من أوائل الواجبات على الإنسان، إلاّ أنّه يجب أن يكون طلبًا في المجالات المشروعة، يقول تعالى: ﴿**وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا**﴾(المائدة/٨٨)، وكذلك من أجل سدّ حاجته وحاجة عياله ومساعدة الآخرين.

أمّا نوع العمل فيمكن أن يكون أيّ عمل مشروع، فلا يتعالى الإنسان عن الأعمال البسيطة: «**فمن سقى طلحة أو سدرة، فكأنّما سقى مؤمنًا من ظمأ**»[٦].

وفي مقابل العمل، يضمن الإسلام الأجر، ذلك أن العمل ينتج عن عقد صريح أو ضمنيّ، ونحن مأمورون باحترام كلامنا المعطى، حيث يقول تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ**﴾(المائدة/١).

كما نجد الرسول ﷺ يقول: «**من منع أجيراً أجره، عليه لعنة الله**»[٧].

وهكذا فإنّ أجر العامل لا يتقادم، لا بمرور الزمن الثنائيّ[٨]ولا العشريّ[٩]ولا الثلاثينيّ[١٠]، فالحقّ لا يبطله شيء، كما يقول علي عليه السلام[١١].

---

[١]- مسلم، بيوع/٢٠ وأبو داوود، بيوع/٤٥.
[٢]- الوسائل، ٤٣/١٢.
[٣]- المصدر نفسه،ص ١٨.
[٤]- المصدر نفسه، ص١١.
[٥]- المجلسي: بحار الأنوار، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م، ج٧٠، ص١٥٧.
[٦]- الوسائل ٢٥/١٢.
[٧]- الوسائل ١٨/١٩.
[٨]- كما في قانون العمل اللبنانيّ.
[٩]- كما في قانون الموجبات والعقود اللبنانيّ.
[١٠]-كما في القانو ن المدني الفرنسي
[١١]- نهج محمد باقر المحموديّ، نهج السعادة، ج١، ص١٩٨و ١٩٩.

أمّا الضمانة هنا فهي إجازة القتال لتحصيل الحقّ، وضرورة إعانة المسلمين للمظلوم كما رأينا سابقًا، إذ إنّ من قُتل دون ماله فهو بمنزلة شهيد[١].

أمّا العاجزون عن إحراز الرزق، فيجب أن يعطوا من المال العام حتى تُسدّ حاجاتهم ويستغنوا، أو يعيشوا، إن أمكن، في بحبوحة؛ لأنّ الإعانة واجبة لكلّ فقير ومسكين، إلاّ أن يكون مستغنيًا قادرًا على الكسب ولكنّه متكاسل.

وحتى تتوفّر البحبوحة، وبالتالي العمل، يدعو الإسلام إلى تحرير السوق ومنع الاحتكار: «**الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**»[٢]، كما يمنع اكتناز الأموال وعدم استثمارها، ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾(التوبة/٣٤)

أمّا في مجال التراحم، فيبلغنا الرسول ﷺ أنّ الله تعالى لا يرحم عباده الذين لا يرحمون الآخرين: «**إنمّا يرحم الله من عباده الرحماء**»[٣]، أمّا من لا يرحم أبناء جنسه، فلا يرحمه الله عز وجلّ، إذ يقول رسول الله ﷺ: «**لا يرحم الله من لا يرحم الناس**»[٤]، والأمر بالتراحم لا يقتصر على تعامل الأفراد والجماعات بعضهم مع بعض، بل هو يشمل الحاكمين في تعاملهم مع المواطنين؛ لأنّ الأمر عامّ ولا يستثنى منه أحد، بدليل اللفظ.

أمـّا التكافل والتعاون فقد أمر به الله تعالى بقولـه: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ﴾(المائدة/٢)، ثمّ أتى الرسول ليوضحه ويفصّله، فقال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضًا»[٥]، فكان من مصاديق هذا التكافل والتعاون، البحث عن المحتاجين، كالأيتام، حيث يقول الرسل ﷺ: «**أنا وكافل اليتيم في الجنة**»[٦]، وكذلك الأرامل والمساكين: «**الساعي على الأرملة والمساكين كالمجاهد في سبيل الله**»[٧].

---

[١]- الوسائل ٥٨٩/١٨.
[٢]- الكليني، الكافي، م.س، ج٥، ص١٦٥؛ العلامة الحلي: تذكرة الفقهاء، ج١٢، ص١٦٦.
[٣]- العلامة المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج٧٩، ص٩١.
[٤]- الريشهري، ميزان الحكمة، م.س، ج٢، ص١٠٤٤؛ بخاري، توحيد/٢ .
[٥]- بخاري، مظالم/٥ ومسلم بر/ ٦٥.
[٦]- الريشهري، ميزان الحكمة، م.س، ج٤، ص٣٧٠٨؛ بخاري، أدب/٢٤ ومسلم، زهد/ ٤٢.
[٧]- بخاري، نفقات/١ ومسلم زهد/٤١.

الحقّ بالعلم

أصبح هذا الحقّ اليوم من أهمّ الحقوق؛ لأنّه يؤمّن الخبرة الضروريّة لمواجهة أعباء الحياة إضافة إلى حاجة المجتمع للعلماء[١]، والله تعالى يعظّم العلماء، وذلك بقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر/٢٨). ويفضّل الذين يعلمون على الجاهلين ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾(الزمر/٩).

كما يحثّ الرسول صلى الله عليه وآله على طلب العلم في العديد من الروايات، ويرى بعضهم أنّ هذا العلم المطلوب هو العلم الدينيّ، إلاّ أنّ السنّة النبويّة تدلّ على أنّ العلم المطلوب أوسع من ذلك، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة**»[٢]. والعلوم المطلوبة، حتى «**في الصين**»، ليست العلوم الدينيّة، لأنّ العلوم الدينيّة في المدينة ومنها تنتشر إلى المراكز الإسلاميّة، وليس العكس، بينما العلم الدنيويّ يمكن أن يكون في أيّ مكان في العالم.

من هنا نفهم أنّ العلم بكلّ فروعه مطلوب، فلا بدّ من أن يكون التعليم، على الأقلّ متاحًا، إذ كيف يحثّ على العلم ثم يقيّده.

يبقى هناك سؤال وهو: هل العلم جائز أم واجب على الدولة في الإسلام؟

إنّ مسألة الجواز مؤكّدة بما رأينا، أمّا مسألة الوجوب فيجب بحثها، فثمّة اليوم حدّ إلزاميّ معيّن من العلم تجبر الدولة أولياء الأطفال على تمكينهم من تحصيله، وهذا المستوى متفرّع من الأساس وهو توفير العلم، حسب الإمكانات، ونحن نرى أنّ الإسلام لا يمانع في ذلك لضرورة العلم بالنسبة إلى المجتمع وحاجاته، فلا بدّ من توفير المرحلة الأساسيّة الضروريّة لابتداء العلم الجدّيّ.

لكن يبقى السؤال: هل هناك، فيما يلي المرحلة الأساسيّة، علم من الضروريّ تأمينه لتلزم الدولة بذلك؟

لقد كلّف الرسول صلى الله عليه وآله رجالاً من المسلمين بأن يتعلّموا لدى المجتمعات الأخرى بعض الأمور، كما حاول الاستفادة من متقني اللغات الأخرى.

وأرسل صلى الله عليه وآله عروة بن مسعود وغيلان بن سلمة إلى جرش، ليتعلّموا التقنيات التي كانت ضروريّة

[١] - راجع ميثاق الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة بتاريخ ١٦ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٦.
[٢]- الكليني، الكافي، م.س، ج١، ص٣٠.

لقيام الدولة والحفاظ عليها في الجوّ الحربيّ الذي كان سائدًا كاستعمال المنجنيق[١] ونحوه، ومن هنا نستطيع الاستنتاج أنّ على الدولة أن توفّر العلوم الضروريّة لاستمرار المجتمع والدولة الإسلاميّة وتطوّرهما، إذًا من الواجب توفير كلّ أنواع العلوم الضروريّة.

وبهذا تصبح إلزاميّة التعليم مسألة موظّفة لخدمة المجتمع، لا لتخريج أفواج العاطلين عن العمل في جوّ الليبراليّة التعليميّة، التي يروّج لها اليوم.

القانون الإنسانيّ

يمكن تلخيص المبادئ التي بيّنها الرسولﷺ في مجال الحرب ومعاملة غير المقاتلين، في الحديث والخبرين الآتيين:

الحديث: «**لا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا صبيًّا ولا امرأة...**»[٢].

الخبر الأول: «**ما بيّت رسول الله عدوًّا قط**» [٣].

الخبر الثاني: «**نهى رسول الله ﷺ أن يلقى السمّ في بلاد المشركين**»[٤]

هذه النصوص تحوي أسس القتال العامّة وهي، دون مراعاة للترتيب الوارد أعلاه، كما يأتي:

١- **لا تمثّلوا:** وهذا نهي عن الانتقام من رجال الخصم القتلى، وهو ما سوف تظهر ضرورته بعد كلّ المآسي التي عانتها البشريّة من الحروب، وما كان يحصل فيها من فظاعات، مما دفع المشرّعين الدوليّين إلى تحريم العبث بالجثث، وإلى تشريع ضرورة دفنها في مقابر يعلن عنها. وهذا ما كان يفعله الرسول ﷺ بقتلى أعدائه، كما حمل التاريخ عن معركة بدر وغيرها.

على أنّ تحريم التمثيل إبان الحرب لا يقتصر على الأموات، بل هو يحمي الأحياء أيضًا؛ لأنّ اللفظ عامّ غير مخصّص.

٢- **لا تغدروا:** وهذا نهي عن قتال الخصم قبل دعوته وإنذاره، وقد أخلص الرسول ﷺ لهذا المبدأ كما لغيره، حتى أنّه لم يباغت عدوًّا له، ليتلافى أيّ حرب، كما ورد في الخبر الأوّل الذي ذكرناه أعلاه.

---

[١]- راجع الطبريّ، مذكور سابقًا، ج ٢، ص٣٥٣ وابن هشام السيرة النبويّة، ج٤، ص٩٠ وابن الأثير، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم،١٤١٨، ج٢، ص٩٢٢

[٢]- الكليني: الكافي، دار الأضواء، ط٣، م٥، كتاب الجهاد، ص٢٨؛ راجع كذلك أبواب الجهاد في سائر الصحاح.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

وتأسيسًا على مبدأ عدم الغدر، كان الالتزام بالعهود التي تُقطع للعدو، وعلى الرغم من مضيّ ما يزيد على أربعة عشر قرنًا على وضع الإسلام لهذه القاعدة، فإنّ البشريّة لم تستطع ترسيخها حتى اليوم. صحيح أنّ مؤتمر لاهاي الثالث ألزم من يزمع شنّ الحرب، بضرورة توجيه إخطار مسبق لا لبس فيه إلى خصمه، وأنّ هولندا اقترحت أن يوجّه الإنذار قبل أربع وعشرين ساعة على الأقلّ من بدء العمليّات الحربيّة، لكن الذي يجري عمليًّا اليوم هو أنّ الإنذار، إذا ما وُجّه، فهو يُوجّه فعليًّا بعد بدء العمليّات، كما أنّ العهود تنقض بكلّ خفّة عندما تمكن الفرص من العدو، وكلّ ذلك حفاظًا على عنصر المباغتة الذي لا ينفصل عن الغدر بسهولة.

٣_ «لا تقتلوا شيخًا فانيًا ولا صبيًّا ولا امرأة... لأنّ هؤلاء جميعًا هم من غير المحاربين».

وهذا المبدأ ستُكتشف ضرورته بعد كل الحروب التي خاضتها البشريّة، حتى نهاية الحرب الثانية، حيث كرّست اتفاقيّة جنيف الرابعة، بتاريخ ١٢آب ١٩٤٩، وملحقاها لسنة ١٩٧٧، لحماية المدنيّين زمن الحرب، ولكن هذه الاتفاقيّة وملحقيها، لم تتحوّل فعليًّا إلى مبادئ عامّة توفّر الحماية للأبرياء في جميع الأحوال، ذلك أنّ قانون الحرب ما يزال يسمح بقصف المدن، وإن اشترط أن تكون محميّة، وأن يبتعد القصف عن أماكن العبادة، والمراكز الثقافيّة والأثريّة، وأماكن تجمّع النساء والأولاد والعجّز، شرط أن تحمل شارات تمكّن من تمييزها، فإذا اتخذت هذه الاحتياطات، يتسامح قانون الحرب بقتل الأبرياء، وهو لا يفرض إلا قيدين عامّين مطّاطين لا يمكن التحقّق من توفّرهما، وهما ما نصّ عليهما قرار الجمعيّة العموميّة للأمم المتّحدة المرقّم ٢٦٧٥ (xxv) الذي تضمّن مراعاة مبدأي الضرورة والتناسب.

فمبدأ الضرورة يعني ألاّ يتمّ اللجوء إلى تدبير عسكريّ ما، إلاّ عند الضرورة، بحيث يكون الوسيلة الأخيرة لتحقيق الهدف المنشود، ومبدأ التناسب يقضي بألاّ يُستخدم من أساليب العنف ووسائل القتل والدمار، إلاّ القدر الضروريّ لتحقيق ذلك الهدف، وأن لا يُضحّى بأعداد كبيرة من المدنيّين لتحقيق أهداف بسيطة.

٤ _ عدم إلقاء السمّ في بلاد المشركين (الأعداء): لما يمثّله هذا الأمر من الغدر من جهة، ولما يسبّبه من قتل جماعيّ ولو محدود، وهذا ما اكتشفت الإنسانيّة ضرورته مؤخّرًا، فحرّمت الاتفاقات الدوليّة استخدام الغازات السامّة والأسلحة البكتريولوجيّة، لما تُحدِثه من قتل جماعيّ، وذلك في تصريح لاهاي سنة ١٨٩٩، ثمّ في بروتوكول جنيف بتاريخ ١٧ حزيران ١٩٢٥، وأخيراً في اتفاق

١٦ كانون الأول لسنة ١٩٧١، دون أن تلغي كلّيًّا استخدام حتى الأسلحة النوويّة.

مما تقدّم يتبيّن أنّ الرسول ﷺ أتى الإنسانيّة بمجموعة من الحقوق، لو أنّ المسلمين راعوها ونشروها، أو لو أنّ الإنسانيّة لم تلُذ تجاهها بالسلبيّة، بل بالعداوة، لكانت وفّرت على نفسها دماء ودموعًا كالأنهار، ثمّ لكانت تمتّعت بحقوق حقيقيّة لا وهميّة، يتمتّع بها القويّ والضعيف، الفقير والغنيّ، ولا تؤثّر فيها الإمكانات المادّيّة، ولا موازين القوى الاجتماعيّة.

الخلاصة

مما تقدّم يمكن الاستنتاج أن الإسلام، بصفته الدين الخاتم بين الديانات السماوية، فجّر الثورة الإنسانيّة الكبرى في هذا العالم، في مجال حقوق الإنسان أينما كان، وليس في داخل دولة معيّنة فقط. وهكذا فقد نقل البشرية من حالة العبوديّة الفعليّة أو الاحتياطيّة، حيث يعدّ الحاكم نفسه مالكًا لرعاياه بأنفسهم وأموالهم وحرّيّتهم، إلى حالة الانعتاق وعدم الخضوع إلاّ لله خالقهم ومالكهم. وقد تفرّعت الحقوق الإجماليّة المكرّسة بهذه الحالة إلى تفاصيل أقرّتها تعاليم الإسلام في الكتاب العزيز والسنة المطهّرة بما فيها ما يعود إلى الرسول ﷺ مباشرة أو ما استنبطه الإمام عليّ (ع)، فكانت هذه الحقوق حقوقًا حقيقيّة لا تخضع لأمزجة الحكّام ولا تفرغ من مضامينها بسبب العوز؛ لأنّ المجتمع الإسلاميّ يجب أن يكون مجتمعًا متكافلاً يؤمّن العيش الكريم لكلّ شرائحه.

وإذا كانت البشريّة استطاعت، بعد أن دفعت أثمانًا باهظة من الدم والدموع والعرق حتى وصلت إلى إقرار حقوق للإنسان وحرّيّات عامّة، إلاّ أنّ ما أحرزته ليس ثابتًا راسخًا في كثير من الأحيان، لا سيّما وأنّ طبقات واسعة من الناس لا يمكنها التمتّع بكثير من تلك الحقوق لأسباب عديدة جرى تبيانها في متن دراستنا.

وهذه الحقوق لا تحترم ولا تطبّق إلاّ داخل الدولة المعنيّة، فإذا تحكّمت هذه الدولة بدولة أخرى، فإنّ الحقوق تداس، لا سيّما لدى الشعوب المستضعفة.

وإذا كانت القواعد الحقوقيّة في الإسلام تنبع، ما وراء النصوص، من الإيمان الذي يمنع الالتفاف والاستغلال، فإنّ الأمر يتحوّل في الأنظمة الوضعيّة إلى نصوص تشريعيّة يمكن المماحكة، لا في مسألة إثبات خرقها وحسب، بل وفي تفسير مضمونها نفسه، وهذا ما يفسح المجال للتلاعب عليها من خلال الثغرات والغموض اللذين لا بدّ أن يلازما أيّ نصوص وضعيّة مهما أوتي واضعوها من

حنكة ودراية وبعد نظر، ناهيك عن تعمّد ذلك لأسباب مختلفة.

على أنّنا ملزمون بالاعتراف بأنّنا لم نستقصِ حقوق الإنسان في الإسلام، بل حاولنا، بإمكاناتنا المتواضعة القاصرة، استكشاف ما يوازي الحقوق التي أصبحت متعارفًا عليها في المجتمعات المتقدّمة ماديًّا، وحسبنا فتح باب للدارسين، وخاصّة في الجامعات، كي يلجوا منه إلى أحكام الإسلام الواسعة بعيدة الغور، فيحقّقوا ويكتشفوا.

على أنّ الطريق طويل ولا نعتقد أنّه يمكن اجتيازه، إلا أنّ الأمر يستحقّ المغامرة.

المصادر والمراجع العربية

1. ابن شعبة الحراني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين: تحف العقول، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط3، قم، مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1404هـ.

2. ابن هشام، السيرة النبويّة، دار الجيل، ج 3.

3. البروجردي، الحاج آقا حسين الطباطبائي: جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة، لا ط، قم، مطبعة المهر، 1373 ه ش/ 1415هـ ق، ج26.

4. الطبريّ، مذكور سابقًا، ج 2، وابن هشام السيرة النبويّة، ج4، وابن الأثير، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم،1418، ج2.

5. الريشهري، محمد: ميزان الحكمة، تحقيق: دار الحديث، ط1، قم، دار الحديث، 1416 ه، ج4، الجاحظ، البيان والتبيين، دار صعب، بيروت، دون تاريخ.

6. سنن أبي داوود المعروف بـ"السنن" (202هـ 275هـ) ويكي مصدر- الأقضية/6. سلسلة كتب الحديث الستة.

7. الشيخ الأميني، عبد الحسين أحمد: الغدير، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1977م، ج10، ابن ماجة، جهاد/39.

8. الشيخ الطوسي: تهذيب الأحكام، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، ط4، قم، دار الكتب الإسلاميّة، 1365 ش، ج6.

9. صحيح البخاري- مجموعة مصادر الحديث السنية – قسم الفقه- سنة الطبع -1401 1981

م الجزية والموادعة/-5 دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

10. العلامة المجلسي: بحار الأنوار، ط3، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1983م، ج70.

11. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط3، قم، دار الكتب الإسلاميّة، 1367 هـ، ج7.

12. المادة 1/1/الجملة الأخيرة من اتفاقيّة منع التعذيب بتاريخ 10 كانون الأول/ديسمبر 1984.

13. الماورديّ، الأحكام السلطانيّة، مكتب النشر الإسلاميّ، السعوديّة، 1406.

14. مستدرك الوسائل من المجاميع الحيدثية المعتبرة الشيعية في القرون الأخيرة- ج -18 سنة 1319هـ - إشراف: الميرزا الشيرازي.

15. مسند أحمد بن حنبل – المؤلف: أبو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني- المحقق: شعيب الأرناؤوط- ط -1 1421هـ(2001م).

16. ميثاق الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة بتاريخ 16 كانون الأوّل/ديسمبر 1966.

17. نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، ط1، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1412 هـ، ج4؟

18. نهج محمد باقر المحموديّ، نهج السعادة، ج1.

19. وسائل الشيعة، 15/-49 تأليف: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي- تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الاسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:

أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكّرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...

ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروّجوا لأفكاره.

البروتستانتيّة والإمبراطوريّة المختارة

أميركا بوصفها تجربة لاهوتيّة

محمود حيدر

الإيمان الصاعد والإلحاد المتهافت

قراءة في تجربة وليام كريغ في دحض النزعات الإلحاديّة

صابرين زغلول السيد

اللاّهوت الإقصائيّ

نقد تجربة هيغل الدينيّة حيال الإسلام

محمود كيشانه

التسامح وأبعاده الحضارية في الفلسفة الغربية

قراءة نقدية لإشكالية العلاقة بين النظرية والممارسة

عبد الله محمد علي الفلاحي

البروتستانتيّة والإمبراطوريّة المختارة

أميركا بوصفها تجربة لاهوتيّة

محمود حيدر[*]

تضيء هذه الدراسة على إحدى أهمّ إشكاليّات التجربة الدينيّة في الحضارة الغربيّة الحديثة، عنينا بها التجربة التاريخيّة الأميركيّة بوصفها تجربة دينيّة في جذورها ومكوّناتها اللاّهوتيّة والإيديولوجيّة والسياسيّة. كما يتناول الكاتب في دراسته الخصائص التي ميَّزت أميركا عن أصلها الأوروبيّ، والدور الذي لعبته البروتستانتيّة الإنجيليّة في إضفاء الفرادة والاستعلاء على بقيّة العالم، وذلك بذريعة أنّ أميركا هي أرض الخلاص الموجود لسائر البشريّة.

«المحرّر»

فلسفة الولادة

عندما قرّر كريستوفر كولومبوس أن يركب البحر ويمضي في مغامرته الكبرى لاكتشاف أميركا، كانت الإيمانيّة المسيحيّة حاضرة بقوّة في وجدانه، ذاك أنّ شغف كولومبوس بالعلم، لم يَحُل دون انتسابه الروحيّ إلى العالم الميثولوجيّ القديم؛ فهو سليل أسرة يهوديّة تحوّلت إلى المسيحيّة، ويبدو أنّه كان لديه اهتمام «بالقبالة»، أي بالتراث الصوفيّ في اليهوديّة، لكنه كان مسيحيًّا وَرِعًا، وأراد أن يكسب العالم من أجل المسيح، وجلُّ آماله تمثّلت بتأسيس قاعدة مسيحيّة عند وصوله إلى الهند، وكانت غايته المركزيّة العمل من أجل فتح القدس عسكريًّا، في هذه المرحلة كان الأوروبيّون قد بدأوا رحلتهم إلى الحداثة؛ إلاّ أنّهم لم يكونوا حداثيّين تمامًا بالمعنى الذي يُفهم من كلمة الحداثة؛ فالأساطير المسيحيّة كانت لا تزال تعطي معنى لاستكشافاتهم العلميّة والعقلانيّة.

لقد أوضحت رحلة كولومبوس أن سكّان أوروبّا كانوا على شفا عالم جديد، كانت الآفاق تتّسع،

---

*ـ مفكّر وأستاذ محاضر في الفلسفة وعلم اجتماع الدين ـ لبنان.

بينما هم يدخلون عوالم لا مخطّطات لها جغرافيًّا، وثقافيًّا، واجتماعيًّا، واقتصاديًّا، وسياسيًّا، إلاّ أنّهم ظلّوا على يقين من أنّ إنجازاتهم هذه سوف تجعلهم سادة الأرض. بيد أنّ للحداثة، مع ذلك، جانبًا أكثر قتامة، فأسبانيا المسيحيّة كانت واحدة من أقوى الممالك في أوروبّا وأكثرها تقدّمًا. وكان فرديناند وإيزابيلا يختبران عمليّة إنشاء إحدى الدول المركزيّة الحديثة التي طفقت تظهر أيضًا في أجزاء أخرى من العالم المسيحيّ، ولم يكن في وسع مملكة كهذه أن تتسامح مع المؤسّسات ذات الحكم الذاتيّ التي تُسيَّر ذاتيًّا مثل نقابة الحرفيّين Guilds، أو مع هيئة أهليّة، أو مع التجمّع اليهوديّ الذي يعود إلى الفترة القروسطيّة.

ومعلوم أنّ توحيد إسبانيا الذي اكتمل بفتح غرناطة تبعه تطهير عرقيّ أدّى إلى فقدان اليهود والمسلمين أوطانهم. كانت الحداثة - بالنسبة للبعض- قوّة محفِّزة، محرّرة وساحرة، بينما خَبِرَها آخرون كقوّة قهريّة غازيَة ومدمّرة، وقد استمر هذا النموذج عندما كانت الحداثة الأوروبيّة، تمتدّ إلى أنحاء أخرى من الأرض؛ ذلك أنّ برنامج التحديث كان تنويريًّا، وفي نهاية المطاف سوف يُعلي مثل هذا البرنامج، قِيَمًا إنسانيّة، لكنّه في الوقت ذاته كان عدوانيًّا أيضًا، فمن خَبِرَ الحداثة على أنّها هجمة أساسًا، سوف يصبح أصوليًّا في القرن العشرين، وفي أواخر القرن الخامس عشر لم يكن باستطاعة الأوروبيّين التنبّوء بفداحة التغيُّر الذي دشّنوه، وطوال السنوات الثلاثمئة التالية لن تحوِّل أوروبّا مجتمعها سياسيًّا واقتصاديًّا فقط، بل هي ستنجز ثورة ثقافيّة أيضًا، وستغدو العقلانيّة العلميّة نظامًا راهنًا وحاضرًا في صميم تلك الحقبة، وستطرد تدريجيًّا عادات العقل والقلب القديمة. ومهما يكن فإنّه ينبغي النظر بعناية خاصّة إلى الطريقة التي كان الناس فيها يختبرون العالم، ولا سيّما في حقبة ما قبل الحداثة، ففي جنوب أسبانيا مثلاً، كان الطلاب والمدرِّسون يناقشون بحماسة بيِّنة الأفكارَ الجديدة التي قدّمتها النهضة الإيطاليّة. وقياسًا على ذلك، يمكن القول إنّ رحلة كولومبوس كانت أمرًا محالاً من دون اختراعات مثل البوصلة المغناطيسيّة، أو من دون امتلاك أحدث ابتكارات علم الفلك. وبحلول عام ١٤٩٢م كانت العقليّة العلميّة الغربيّة قد أصبحت كفوءة بشكل أخّاذ، وصار الناس يكتشفون أكثر من قبل قيمةَ - ما أسماه الإغريق - اللوغوس - الذي كان يتوصّل دائمًا إلى شيءٍ ما جديد[١].

في الحقبة التي شهدت نزول الأوروبيّين على شواطئ العالم الجديد، المسمَّى أميركا، كانت سِماتُهم القوميّة قد بلغت تمامها، وكان لكلّ منهم شخصيّته المميّزة، ولمَّا أن بلغوا تلك الدرجة

[١] - **Logos**: العقل الأوّل (كائن يفصل بين الخالق والكون في الأفلاطونيّة الحديثة). كلمة الله.
كارين آرمسترونغ - النزعات الأصوليّة في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام- ترجمة محمد الجورا - دار الكلمة- دمشق ٢٠٠٥ (ص ١٩).

من التحضُّر التي تحمل الإنسان على النظر في ذات نفسه، نقلوا إلينا صورة أمينة لآرائهم وعاداتهم وقوانينهم، وبدا الأمر كما لو أنّنا نريد أن نعرف أُناس القرن الخامس عشر مثلما نعرف أُناس زماننا هذا؛ لذلك راحت أميركا تُظهر للعيان ما حجبه جهل العصور الأولى وبربريّتها عن أبصارنا، هكذا يقول المؤرّخ الفرنسيّ ألكسس دوتوكفيل في سياق رؤيته إلى الصورة التي ظهرت فيها التأسيسات الأوْلى لأميركا. لقد رأى أنّ المهاجرين الذين قَدِموا في حقبٍ مختلفة، لاستيطان الأرض التي يتألّف منها اليوم الاتحاد الأميركيّ، كانوا مختلفين عن بعضهم في أكثر من وجه؛ إذ لم يكن غَرَضُهُم واحدًا، كما كانوا يتدبَّرون شؤون حكم أنفسهم وفق مبادىء مختلفة، ومع ذلك كان ثمّة قواسم مشتركة بين هؤلاء الناس جميعًا، كما كانوا يحيون في ظروف مماثلة... ويقدّم دوتوكفيل إضاءةً في غاية الأهمّيّة حين يشير إلى رابط اللغة بوصفه أقوى الروابط التي تجمع بين الناس، وأكثرها دوامًا. هنا الجميع يتكلّمون اللغة نفسها، فقد كانوا أبناء الشعب نفسه، ونظرًا لظروف ولادتهم في بلدٍ طالما عصفت به صراعات الأحزاب، وفي بلدٍ كان على الزُمَرِ المتنازعة فيه أن تضع نفسها على التتالي تحت حماية القوانين، ولكون تربيتهم السياسيّة هي نتاج تمرُّسِهم بتلك المدرسة الشاقّة، فلم يكن مستهجنًا أن يغلِّبوا مفاهيم الحقوق، ومبادىء الحرّيّة الحقيقيّة، أكثر مما كانت تفعل غالبيّة شعوب أوروبّا. وفي حقبة الهجرات الأولى، كانت الحكومة البلديّة، تلك النواة الخصبة للمؤسّسات الحرّة، قد غدت راسخة في العادات الإنكليزيّة، ومعها أُدخِلَتْ العقيدة القائلة بسيادة الشعب، إلى صُلبِ عهد أسرة تيودور (Tudor) المالكة[١].

كان المهاجرون، أو الحجّاج، كما يحلو لهم أن يسمّوا أنفسهم، ينتمون إلى تلك الطائفة الإنكليزيّة، التي لتقشّف مبادئها أطلقت على نفسها اسم الطهرانيّة، ومن المعروف أنّ النزوع الطهرانيّ لم يكن مذهبًا دينيًّا فحسب، بل غالبًا ما كان يتطابق، في عدد من الأوجه، مع النظريّات الديمقراطيّة والجمهوريّة الأشدّ مغالاة، وهذا ما ألَّب على الطهرانيّين حكومة وطنهم، أمّا الذين تأذّت مبادؤهم الصارمة جرّاء السلوك اليوميّ للمجتمع الذي عاشوا في كنفه، فإنّهم راحوا يبحثون عن أرض بربريّة ومعزولة تمامًا عن العالم، حيث يكون متاحًا لهم أن يحيوا فيها كما يشاؤون وأن يعبدوا ربّهم بحرّيّة[٢].

[١] - الكسس دوتوكفيل- عن الديمقراطيّة في أميركا- ترجمة بسام حجّار - معهد الدراسات الإستراتيجيّة- بغداد- بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠٧ (ص٦١).

[٢] - ألكسيس دوتوكفيل، المصدر نفسه (ص٦٨).

معنى الجغرافيا الناشئة

كان الأسبان والبرتغاليّون هم أوّل من استوطنوا القارّة الأميركيّة، وقد حدث ذلك قبل نحو قرن من عبور الإنكليز المحيط الأطلسيّ متوجهين إلى البلاد الجديدة. في نهاية القرن السادس عشر سجَّل ريتشارد هاكليوت في أعماله المعروفة «الرحلات الكبرى، ورحلات واكتشافات الأمّة الإنكليزيّة»، الوضع الصعب الذي مرّ به الاقتصاد البريطانيّ، وحثَّ مواطنيه على الاستثمار في ما وراء البحار، والإفادة من مصدر المواد الأوّليّة الذي من شأنه السماح لهم بالاستغناء عن المواد التي تبيعها أسبانيا بسعر ذهبيّ، زد على ذلك أنّ من شأن إقامة مستوطنات جديدة، أن يمكِّن من تقديم حلّ للمشاكل الاجتماعيّة، ثمّ إنّ إرسال الفئات الأكثر إقلاقًا وشَغَبًا لاستيطان الأراضي المكتسبة حديثًا، كان من شأنه كذلك التخلّص منها بسهولة، مع تشجيع التنمية بتجارة مزدهرة بين أميركا وإنكلترا، ونشر الكلام الطيّب في هذه الأماكن البرّيّة، وقد كان إدخال «البرّيّين» في الدين القيِّم الوحيد من شأنه أن يكسر ممانعتهم أيضًا، أو أن يزوِّد العمليّة بجرعةٍ من الوعي الصحيح[١].

على هذه السَيْرِيَّة[٢] من تشكّل حَيَوَاتِ الساكنين الجدد للأرض الجديدة، أخذ نصابُ الزمن ينبسط أمام الأطروحة الأميركيّة المتنامية، غير أنّ مثلَ هذا النصاب لم يكن ليجري دائمًا على صراط الاستقامة، فقد وقع الساكنون الجدد في حقول الاختبار الصعب منذ المراحل الابتدائيّة لوجودهم في الأرض الموعودة.

كان على المستوطنين أن يمرّوا في تجربة مصالحة مع الأرض التي حلّوا فيها للتّو، ولم يكن أمامهم إلاّ الدخول في ما يشبه العبور البرزخيّ الشاقّ من طور الغربة إلى طور السكينة، ولسوف ينبغي لهم أن ينشئوا زمانًا غير الزمان الذي سبق مجيئهم إلى أرض الميعاد، وأن يعيدوا هندسة المكان على قياس الأحلام التي غالبًا ما تتصوّر الأمكنة على تمام المدن الفاضلة، وهكذا لم يكن ليُفتح بابُ الكلام على أميركا بوصفها «مدينة فوق جبل»، إلاّ في سياق جعل الجغرافيا تمثيلاً واقعيًّا للإيمان الدينيّ.

لكنّ الأطروحة الأميركيّة ستواجه، تبعًا لمهمّتها التأسسيّة مشكلة الوصل والفصل بين زمان ومكان انصَرَمَا إلى غير رجعة، وزمان ومكان ينبغي لهما أن يؤلِّفا بداية تاريخ جديد.

---

[١] - المصدر نفسه، (ص٦٩).

[٢] - نقصد منها الحركة الجوهريّة في الاجتماع البشريّ. وسيكون لنا مجال آخر في تعريف هذا المصطلح، وتفصيله وبيان دلالته المعرفيّة والفلسفيّة. (المؤلف)

لنرَ إذًا، على أيّ أشرعة ستنطلق هذه الأطروحة من أجل تشييد «مدينتها الفاضلة»؟

لم تنجح الثقافة الأميركيّة، حتى في أكثر أطوارها امتلاءً بالعظمة، في التخلّص من عقدة الإحساس بالاستلاب حيال مصدرها الأوروبيّ، لا ينافي هذا الواقع حقيقة كون أميركا مستعمرة تؤسّس استقلالها، وتتحرّك باتجاه إقامة كيان رئيسيّ من تلقاء نفسها، وبحسب مؤرِّخي النشأة الأميركيّة، فإنّ هذه النشأة مرَّت في سلسلة من التغيّرات التي سبقت، من نواح شتّى، تأسيس الاستقلال الثقافيّ لكثير من الأمم الناهضة، وسنرى تبعًا لهذا الإحساس كيف سعى المؤسسون الأوائل إلى تأكيد الأصالة السياسيّة والثقافيّة للإطروحة الأميركيّة.

لقد حاولوا منذ البداية صياغة سياسة خارجيّة واضحة ومتميّزة، وكان ذلك في سياق صراع مع البلد الأُم بريطانيا بقصد إظهار هويّتهم المخصوصة؛ لذا سيعلنون بنبرة عالية أنّ لأميركا فنانّيها، ومفكِّريها، وعلماءَها، وكتَّابها، تمامًا مثلما أنّ لديها زعماءها السياسيّين. ثم إنّ زخم الكلام على الهوية بلغ حدًّا سيحمل كثيرين على التعامل معه بشيء من السخرية؛ إذ إنّه رغم امتلاك أميركا لقادتها السياسيّين والثقافيّين، ورغم العظمة التي ربما ظهروا فيها على المسرح المحليّ، فإنّهم بالمنظار الأكبر للتاريخ ظلّوا مخلوقات صنعتها الثقافة الأوروبيّة، أمّا أصالتهم فمرجعها البعيد، إلى جهودهم في تكييف الأفكار القديمة مع البيئة الجديدة. وعلى ما يبيّن مؤرّخو النشأة الأولى، فقد كانت أميركا نفسها اختراعًا أوروبيًّا، وعلى الرغم من أنّ تطوّرها كان من إنجازها، إلّا أنّ المواد التي صُنع منها المزيج الجديد هي في الغالب ابتكارات الأجيال السابقة من الأوروبيّين. وإذا كان صحيحًا اشتمال الطهرانيّة، والتنوير، والرومانسيّة الأميركيّة على جوانب أصالة، فالصحيح أيضًا هو أن الأفكار والنظريّات المعنيّة جاءت من مكان آخر[١].

لحظة تكوين الهويّة

لم يكتفِ هذا التحليل التاريخيّ بهذا القدر من إحالة الثقافة الأميركيّة إلى مصدرها الأوّل، وإنّما ذهب بعضهم إلى ما يتعدّى ذلك، فقد رأى أنّ أهمّ حقيقة يمكن جلاؤها في تأسيسات الحضارة الأميركيّة الحديثة، هي أنّها انطلقت من إنكلترا كحركة دينيّة وسياسيّة ثوريّة. وقد برهن اقتران الخلفيّة البريطانيّة بالوسائل السياسيّة والغايات الدينيّة قدرته على الحياة في أرض مقفرة، وبالتالي قدرته في الهيمنة على جغرافية واسعة، وإلى هذه الأصول تنسب الخصائص الجوهريّة للسلوك الاقتصاديّ

[١] - روبرت م- كروندن - موجز تاريخ الثقافة الأميركيّة- ترجمة مازن حمّاد - مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة- الدار الأهليّة للنشر والتوزيع- الأردن- ١٩٩٥ (ص١٥).

ومحاولات الإبداع الأميركيّ، ومع أنّ هذه الخصائص غالبًا ما كانت تُجابَه بالتحدّي، فقد أثبتت قدرتها على ابتكار وسائل تعبير بديلة، مكّنها من إرساء طابع ثقافيّ، تمّ قبوله لدى معظم الاتجاهات على أنّه «طابع ثقافيّ أميركيّ»، حتى في فترات متقدّمة من القرن العشرين[١].

منذ البدايات الأولى للاستيطان الإنكليزيّ فيما وراء البحار، سعى المستوطنون نحو تكوين هويّة خاصّة ومستقلّة عن هويّة الجغرافيا الأمّ، وبحسب المؤرّخين فإنّ الإرهاصات الأولى لولادة الحضارة الأميركيّة بدأت في عهد الملكة إليزابيت الأولى في إنكلترا، وكانت العقود الأخيرة من القرن السادس عشر فترة فوضى دينيّة شديدة في تلك البلاد، وقد أيَّد البروتستانت في منطقة لندن الملكة الجديدة، غير أنّ جيوب الولاء للروم الكاثوليك كانت لا تزال مستمرّة في المناطق الأقلّ كثافة سكّانيًّا من البلاد، وقد وافقت الملكة ومعظم مواطنيها على أنّ دِيْنَ الملك يجب أن يكون دين الدولة، ولكن أحدًا لم يعرف على وجه التحديد الحدّ الذي يمكن أن يذهب إليه بعض المواطنين في معارضة الملك الذي يعتنقون مذهبه، ولم تكن إليزابيت نفسها مهتمّة كثيراً باللاَّهوت، وكانت ترغب - فوق كلّ شيء - بالاحتفاظ بالعرش، فيما كرّست فنون الحكم لصالح النقاء المذهبيّ، وكانت على استعداد للتساهل إزاء قدر معيّن من المعارضة، طالما كان ذلك من شأنه أن يبدّد الحماس الثوريّ. ويبدو أنّ الملكة كانت تعلم بحدسها أنّ الشعب البريطانيّ لا يعتبر تقليديًّا - شعبًا مذهبيًّا-، وأنّه إذا تُرك لشأنه، فلن يؤيّد في العادة، تحدّيًا قويًّا يوجّه إلى السلطة الشرعيّة، وفيما يتعلّق بالاستيطان الأميركيّ المستقبليّ، فإنّ نقّاد الملكة من الجناح اليساريّ كانوا الأكثر أهمّيّة، فهؤلاء هم الذين اقتنعوا بأنّ حركة الإصلاح الدينيّ لم تذهب إلى مدى كافٍ. وهم أيضًا الذين اعتبروا أنّ تساهل إليزابيت يشكِّل تلاعبًا خطيراً في خطّة الله على الأرض، وكانوا يعثرون في كلّ مكان على بقايا الكاثوليكيّة الروحيّة، ويبدون رغبتهم في تطهير الأمّة من تعاليم الكنيسة ونفوذها الشعائريّ والسياسيّ. وبسبب من هذه الرغبة في إجراء المزيد من تطهير الكنيسة، وُصِفَ هؤلاء الراديكاليّون بأنّهم «بيوريتانيّون»، أي «طهرانيّون»، وهؤلاء لم يكونوا مجموعة خارجة تمامًا عن نطاق الشرعيّة، فقد بقي بعضهم قريبًا من العرش، وتمتَّع آخرون بنفوذ في الحكومة وفي دوائر الطبقة الاجتماعيّة العليا؛ ولأنّهم كانوا يمارسون قَدْرًا من الحنكة، فقد كان بإمكانهم التكلّم والتصرّف كما يشاؤون إلى حدّ بعيد، وربما كان الواحد منهم يخسر موقعًا في الجامعة، أو منبراً مؤاتيًا لإعلان انشقاقه، ولكن أحكام السجن أو الإعدام كانت نادرة، ولا تلجأ السلطة إليها إلاّ إزاء المتحمّسين المستعدّين

[١] - روبرت م- كروندن، المصدر نفسه (ص١٥).

لتحويل أنفسهم إلى شهداء. كان الطهرانيّون يحملون في داخلهم جرعة زائدة من الاحتجاج على سلوك الملكة المركّب من السياسة والدين، لكنّهم سيعبِّرون عن احتجاجهم شيئًا فشيئًا من خلال التحوّل إلى كتلة إيديولوجيّة لها رؤاها واستراتيجيّاتها في النظر إلى الدين والمجتمع والدولة. كانت جامعة كامبردج مركزًا للمشاعر الطهرانيّة في حوالي العام ١٦٥٠، حيث دأب المحاضرون على القول في مواعظ المناسبات إنّ الله كان دقيقًا في الكتاب المقدّس حول ما يجب أن تكون عليه الحكومة والكنيسة، فلم يُرِد الله حكومة كتلك الموجودة في إنكلترا التي يحكم الملك فيها من خلال أساقفة تمّ تعيينهم، فقد أراد الله بنيةً كنسيّةً مشيخيّة تقوم على أساس أن تنتخب كلّ مجموعة مستقلة قساوستها، ثم ينتخب هؤلاء القساوسة بدورهم زعماء للكنيسة ككلّ. وبعد ذلك يستطيع هؤلاء الزعماء أن يقرّروا أسس العقيدة الكهنوتيّة، ويؤمِّنوا للكنيسة برمّتها وحدة تنظيميّة. ومثل هذا الترتيب سيؤدّي بالطبع إلى التخلّص من الأساقفة المعيّنين من جانب الملكة، والتخلّص بالتالي من سلطانها على شؤون الكنيسة، وبالنظر إلى الدور المركزيّ المحتمل لتلك الكنائس في الحياة اليوميّة للناس، فإن النموذج المشيخيّ من الحكم الكنسيّ سيوفّر أيضًا نوعًا من الفيتو المحليّ على إجراءات الحكومة المركزيّة[١]. مع ذلك فإنّ الأمور لم تتوقّف عند هذا الحدّ، فسيكون للاتجاه اللاّهوتيّ الناشىء دوره الفاعل في إحداث نقلات فعليّة في الزمنين السياسيّ والاجتماعيّ؛ لذا لم تبقَ الطهرانيّة في إنكلترا مجرّد مشاعر، فقد راحت تُظهر احتجاجها الدينيّ والسياسيّ على نظام الملكة بوسائط أخرى؛ إذ من قبل أن تنتقل إلى الأراضي الجديدة في أميركا شقَّت الطهرانيّة سبيلها نحو التبلور كهويّة حضاريّة. جرى ذلك على الرغم مما واجهه الوعّاظ الذين طالبوا بمثل هذه التغيّرات، فقد عانوا ما يكفي من الاضطهاد، إلى الحدّ الذي جعلهم يحسّون بمشاعر الشهادة، من دون أن تكون هناك ضرورة لسجنهم أو نفيهم أو إعدامهم. لقد ازدهرت الطهرانيّة سرًا، وولَّدت في بعض الأحيان أفكارًا فريدة لم يعد أحد قادرًا معها على ممارسة السلطة الكهنوتيّة، كما أنّ أحدًا لم يكن يتولّى مسؤوليّة مؤسّسة قائمة بالفعل؛ لذا سيؤدّي ذلك إلى نموّ أفكار ذات طبيعة انشقاقيّة؛ ولأنّ الكتاب المقدّس برأي الطهرانيّين غير دقيق ورمزيّ، فقد أثبت القراء غير المتعلّمين قدرتهم على قراءته بأساليب متنوّعة ومثيرة للدهشة، ولم يكن الزعيم القادر على سحر الجمهور محتاجًا إلى أكثر من إعلان اختلافه مع عقيدة تقليديّة، والعثور على بضعة أتباع، لتنشأ على يديه حركة هرطقة جديدة، وكانت الفئة الرئيسة من «الطهرانيّين»، وهي الأكثر أهمّيّة بالنسبة للحضارة الأميركيّة، غير راغبة في هجران الكنيسة التقليديّة، وهؤلاء هم أنفسهم من سُمُّوا بـ «اللاّإنفصاليّين»، وإلى يسار

[١] - المصدر نفسه- (ص١٧).

ذلك كانت هناك مجموعة من «الإنفصاليّين» الذين صرّحوا برغبتهم في هجران الكنيسة وإنشاء تجمّعهم الخاصّ والمستقلّ، وقد رغب الانفصاليّون الذين كانوا يُعرفون أيضًا بـ «المستقلّين» في تحديد الانتماء إلى عضويّة الكنيسة بشكل أكثر حزمًا، بحيث يقتصر على أولئك القدّيسين الذين حقّقوا تحوّلاً أصيلاً في مجال اعتناقهم للمذهب الجديد، لقد أرادوا كذلك أن تتمتّع كنائسهم المحلّيّة بأكبر قدر من الاستقلاليّة عن المشيخات الكنسيّة أو عن أيّ قيود أخرى، لتحقيق أقصى ما يمكن من الاستقلال الذاتيّ المحليّ، ولو اتّجهنا أكثر نحو اليسار، سوف نجد مجموعات من الراديكاليّين، كلّ لها زعيمها ومذهبها. وكانت مستعمرة ويليام برادفورد في بلايموث واحدة من أشدّ تلك المجموعات، وأثبت بعضها، كمجموعة المعمدانيّين في رود آيلاند، والصاحبيّين (الكويكرز) في بنسلفانيا، أنّها أكثر أهمّيّة بكثير في أميركا مما كان يمكن لها أن تكون في إنكلترا، وقد أمكن من خلال هذه النزاعات الدينيّة تسجيل أسبقيّات مهمّة للمنجزات الأميركيّة الإبداعيّة في مجالات الفنون. كانت «الخطبة الدينية» هي أوّل وأهم شكل من أشكال الفنّ في المستعمرات، وهكذا نأى فنّ الوعظ بنفسه عن أذواق المسيحيّ العاديّ في إنكلترا. وأتقن بضعة وعّاظ إنغليكانيّين أمثال لانسلوت، آندروز، وجون دون، أسلوب بلاغة منمّقًا، ومتأنّقًا، ومليئًا بالتشبيه، والظرافة، والاستعارات اللفظيّة، وكانوا يتكلّمون حول سلطة الكنيسة أو التاج، أو يعيدون سرد قصّة المسيحيّة، على أنّ أيّ دارس حديث، سوف يبقى متأثّرًا بعمق أدائهم المعرفيّ، أمّا بالنسبة لعضو عاديّ، وغير متعلّم في الكنيسة، فإنّ مثل هذا الأداء كان بلا معنى؛ ولهذا دأب «الطهرانيّون» على المطالبة بعودة الوعّاظ إلى أسلوب يستطيع الجمهور العريض فهمه[١].

التأسيس الطهرانيّ لأميركا

بعد قليل من الوقت، سوف يبدو بوضوح أنّ التأسيس الدينيّ لأميركا أخذ من جانب الطهرانيّة طريق التبشير، حتى لقد ظهرت الصورة كما لو أنّ الوعّاظ يقومون بترسيخ ديانة جديدة، كان عليهم أن يبتكروا أساليب تجعل من مهمّتهم المقبلة قضيّة رساليّة مركّبة امتزجت فيها الهويّة مع العقيدة ثمّ مع المصلحة.

لكن سَيْرِيّات التأسيس الدينيّ للأطروحة الأميركيّة لم تنفصل عن مقدّماتها الإنكليزيّة وظهوراتها في البلاد الجديدة. كان ثمّة وصلٌ وطيد بين المقدّمة والظهور، على الرغم من الرغبة الجامحة بالانفكاك من جانب نخبة المهاجرين الأوائل والسعي لتشييد المكان الخاصّ بهم. ولكي نستطيع

[١] - المصدر نفسه - (ص ١٨).

بيان جدلية الوصل والانفكاك هذه، من المفيد إلقاء الضوء على الطهرانيّة بنموذجيها الإنكليزيّ والأميركيّ:

أوّلًا- الطهرانيّة الإنكليزيّة

لقد جرى التعبير عن «الأفكار الرئيسة» فيما يتعلّق ببزوغ الأمّة الأميركيّة ليس فقط من خلال التماهي مع الشعب العبرانيّ، بل أيضًا من خلال الطهرانيّة الإنكليزيّة، ومن أجل فهم هذه العمليّة تذكر الباحثة الفرنسيّة والأستاذة في جامعة باريس الرابعة (السوربون) نيكول غيتان بعض الوقائع حول أصولها، منها أنّ تربُّع الملكة إليزابيت الأولى على العرش عام ١٥٥٨، خلفًا للملكة الكاثوليكيّة ماري تيودور، أعاد إحياء الأمل لدى الكالفينيينّ [نسبة إلى اللاّهوتي البروتستانتيّ الكبير كالفن] الذين كانوا يطمحون إلى إنكلترا بروتستانتيّة، ولم يكن نشر «قانون التوحيد» (عام ١٥٥٩) الذي يعطي الملكة السلطة الكنسيّة العليا، دون البابا، إلاّ لإرضاء طموحهم هذا. وعلى العكس، فإنّ النشرة التي أُعيد النظر فيها «بكتاب الصلاة» (بريبربووك) المستوحى من الإصلاح، والذي كان في الأصل قد نُشر في عهد هنري الثامن شكّل سببًا في إقلاقهم؛ ذلك لأنّ طقوسًا كاثوليكيّة ما تزال حيّة فيه، مثل تبادل الخواتم خلال مراسم الزواج، والاحتفال بالقدّيسين، أو ارتداء حلّة القدّاس في أثناء المراسم الدينيّة، بالإضافة إلى إلغاء الصلاة من أجل الخلاص جرّاء ظلم أسقف روما (البابا). إنّ كلّ هذه التفاصيل انطوت على أهمّيّة كبيرة، حيث بدأ الأساقفة المحيطون بالملكة بالعصيان، ولمّا صار أنّ أحدهم في وضع أكثر نضجًا، مثل جون كنوكس، عمد إلى كتابة رسالة هجاء بعنوان «الصوت الأوّل في بوق يوم الدينونة ضدّ «فوج النساء الفظيع». وفي عام ١٥٦٤ أرادت الملكة أن تضع حدًّا للجدل، فانفجرت الأزمة؛ ورحنا نشهد تكوّن حزب طهرانيّ أخذ يتحوّل شيئًا فشيئًا إلى قوّة سياسيّة ودينيّة. لقد أرادت الملكة أن تستفزّ العاصين لكي تدفعهم إلى وعي مدى محدوديّة فكرهم. ولكن هؤلاء فضَّلوا التراجع، على الاقرار بهزيمتهم وصرّحوا يومئذٍ: «إذا أراد الأمير أن يأخذ القرار ويأمرنا بما لم يأمرنا به الله.. فعلينا إذًا، أن نرفض القيام بما يفرضه الأمير»[١].

سوف تمضي الحركة الطهرانيّة الإنكليزيّة مسافات إضافيّة باتجاه التبلور الذاتيّ، دون أن تكفّ عن مواجهة النظام الملكيّ، وعلى هذا النحو سنرى كيف تطوّرت الأمور تحت حكم جاك الأوّل (١٦٠٣- ١٦٢٥)، حيث تعدّدت متطلّبات الطهرانيّة، وأدّت إلى نزاعات مضاعفة. كانت

[١] - نيكول غيتان- نشأة النزعة القوميّة الأميركيّة ومصادرها- مجلّة «مدارات غربيّة«- العدد السابع- صيف ٢٠٠٥- ترجمة جورجيت حدّاد - العنوان الأصليّ للمقال: Genese et Sources du Nationalisme Americain.

مطالبهم الأساسيّة تهدف إلى إلغاء «كتاب الصلاة» والتراتبيّة الكهنوتيّة. وقد أخذوا على «الإصلاح» الإنغليكانيّ كونه يبتعد كثيراً عن الروحيّة الكالفينيّة؛ ذلك لأنّهم كانوا يرون إليه أنّه إصلاح غير متشدِّد بشكل كافٍ، وهكذا حصل انقسام بين المؤمنين الذين انشقّوا إلى مجموعتين؛ البروتستانت (التقليديّون) والطهرانيّون، ثمّ تفاقمت الأمور عندما أيّد الملك جاك الأوّل البروتستانتيّين الذين كانوا يرغبون في الحفاظ على ممارسة النشاطات الرياضيّة يوم الأحد، بينما اعترض الطهرانيّون الذين كان يدعمهم البرلمان، على ذلك بشكل قاطع، وبنتيجة احتدام السجال نشر الملك وثيقة، تلك التي سميت بـ «كتاب الرياضة»، وأكّد فيها على قناعاته وسلطته، مستثيراً بهذا ردّ الشاعر والمناظر الإنكليزيّ الكبير ميلتون (١٦٠٨- ١٦٧٤) الذي اتّهم الأساقفة «بنزع الناس من أفكارهم الأكثر جدّيّة والأكثر تقشّفًا، ثم الإلقاء بهم في دوّامة الألعاب والسكر والرقصات المختلطة»، إلا أنّ الطهرانيّين لم ييأسوا، وكتبوا عريضة جمعت تواقيع ألف وزير من وزراء العبادة تطالب ببعض الحقوق، وبالأخص بحُرِّيّة تفضيل العِظات على حساب الأناشيد والموسيقى، لكن السجال بين النظام الملكيّ والتيّار الطهرانيّ سيسلك مسارات متعرِّجة من البردوة والاحتدام؛ وذلك بسبب التعقيدات التي واجهت الحلول والتسويات بين الطرفين.

لقد نظَّم الملك مؤتمر هابتون كورت في ١٤ كانون الثاني/يناير عام ١٤٠٦ من أجل تنسيق وتنظيم الاختلافات في وجهات النظر، ولمَّا لم يتوصّل إلى ذلك، رفض الرضوخ لمطالب الطهرانيّين، أمّا ما يتعلّق بالتراتبيّة الكنسيّة، فقد ظلّت عبارة الملك «لا مطران، لا ملك، لا نبيل» محفورة في الذاكرة، أي أنّه لإلغاء ولاية الأسقف كان لا بدّ من إلغاء الملكيّة وطبقة النبلاء، وبعد فترة طويلة من الهدوء، عاد الجدل ليشتعل من جديد عندما برزت مسألة زواج الأمير تشارلز، الابن الثاني للملك جاك الأوّل من أميرة أسبانيّة كاثوليكيّة، فكانت ردّة فعل البرلمان أن دوّن عريضة رماها الملك في أثناء جلسة رسميّة ممزّقًا الصفحة التي كُتبت عليها، ثم منع الملك طبع الكتب الدينيّة واستيرادها، لتأخذ الأزمة شكل معركة إيديولوجيّة، وبعد زواج تشارلز الأوّل الذي لم يقترن بأميرته الإسبانيّة، بل بشقيقة الملك لويس الثالث عشر هنرييت ماري، كثَّف الطهرانيّون من نضالهم، ومنذ تربّع الملك الشاب على العرش عام ١٦٢٥ اعتمد سياسة قمعيّة، حين لم يتمكّن من الاتفاق مع البرلمان أقدم على حلّه عام ١٦٢٩، واتّخذ مطران كانتربيري وليام لود مستشارًا له، فقد لجأ هذا الأخير إلى إجراءات تعسّفيّة ضدّ الطهرانيّين المناهضين له. وبالفعل فقد تعرّض هؤلاء لاضطهادات شتّى، إلى درجة أن قُطِّعت آذان معظمهم، أو تمّ نفيهم، فقامت صدامات بين الطهرانيّين وبين مؤيّدي الملك، وأدّت إلى حرب أهليّة أُسِرَ خلالها الملك، وجرى إعدامه عام ١٦٤٩ ومستشاره

لود، ثم ألغى الجنرال الطهرانيّ المنتصر كرومويل الملكيّة، وأعلن الجمهوريّة ليؤسِّس الطهرانيّون بعدئذٍ الكنيسة الجديدة في انكلترا، القائمة على تعاليم اللاَّهوتي جون كالفن[١].

ثانيًا- الطهرانيّة الأميركيّة

قرّر الطهرانيّون في مراحل القمع الأكثر قسوة أن يهاجروا إلى أميركا، ولكن على أرض العالم الجديد تغيّر وجه الطهرانيّة، وحيث لم تكن هذه الأخيرة بالنسبة للناقد الأدبيّ مِنكِن في الثلاثينيّات، سوى الخوف المسيطر، فالأمر ليس كذلك بالنسبة لبيري ميلر الخبير في الشؤون الدينيّة في الولايات المتّحدة الأميركيّة الذي أعلن: «إذا لم نوافق أبدًا على الطهرانيّة لا يمكن أن نفهم أميركا»[٢].

يعتقد ميلر أنّ الطهرانيّة هي نوع من الفلسفة، أو هي نوعٌ من قانون للقيم أُدخل إلى «إنكلترا» الجديدة من جانب المستوطنين الأوائل في بداية القرن السابع عشر، وبعد ذلك أصبحت أحد العناصر الدائمة في الحياة والفكر الأميركيّين، في حين يعتبر أنّ تأثيرها على المجتمع كان راجحًا؛ حيث امتدّ إلى ما بعد المرحلة الاستيطانيّة، مضيفًا أنّها في كلّ الميادين الناشطة دمغت الحضارة الأميركيّة بلونها الخاصّ، تحديدًا في تطلّعاتها الأكثر عمقًا، ومهما يكن من أمر، فلكي نفهم كيف تطوّرت الطهرانيّة الإنكليزيّة لتأخذ شخصيّتها الأميركيّة، وَجَبَت معرفة أنّ نمطي التفكير هذين ينتميان إلى الأصل البروتستانتيّ نفسه، وأنّ الطهرانيّين الإنكليز والأميركيّين كانوا يتّفقون على عدد كبير من المواضيع، في الأساس كانت حركاتهم تضمّ أشخاصًا مثقّفين قاموا بدراسات جامعيّة، ويعارضون بشدّة ما كانوا يدعون «بالرؤيا المباشرة»، التي تعني كلّ أشكال التواصل المباشر مع الله، وأنّ إرادة الله لا تتجلّى إلّا في عنايته، ومن هنا ظهر شعار قرن الوفرة الشهير.

وأيًّا تكن عوامل الجمع، والالتقاء، فضلاً عن المرجعيّة المشتركة بينهما، فإنّ أحداثًا وتطورات أدّت إلى توتير علاقات الطهرانيّين الإنكليز والأميركيّين، من بينها قضيّة هوتشنسن التي أثارت ضجّة كبيرة في المرحلة الاستيطانيّة. وفي ما يُروى حول هذه الحادثة، أنّ هتشنسون وصلت مع زوجها قادمة من إنكلترا إلى ماساشوستس عام ١٦٣٤. ومنذ اللحظة التي استقرت فيها داخل الطائفة الطهرانيّة المحلّيّة، راحت تعارض الحاكم جون وينثروب، لقد دافعت هذه المتمرّدة عن فكرة أنّ وجود علاقة «انصهاريّة» مع المسيح هي فكرة ممكنة جدًّا، الأمر الذي اعتُبر نوعًا من الإهانة التي

[١] - نيكول غيتان، المصدر نفسه.

[2] - Winthrop Hudson/ Nationalism and Religion (1) in America. New York, Harpers and Row. 1970- p.55.

وجِّهت إلى الفكر الطهرانيّ الذي لم يسَعْهُ القبول بتصوّر من هذا النوع في العقيدة المسيحيّة. لقد حوكمت هوتشنسن وأُدينت، وتمّ إبعادها مما اضطرها للإقامة في رودآيسلند، وهي مأوى الذين لم يكن باستطاعتهم القبول بالتشدّد الطهرانيّ[١].

ثم وقع حدث آخر يتعلّق بروحيّة ويليامز، وهو الشخصيّة المعروفة في العالم الطهرانيّ، والذي لعب دورًا كبيراً في إنكلترا كما في أميركا. بعد أن تلقّى ويليامز دروسه في جامعة كمبريدج اختار الدخول في الرهبانيّة الإنغليكانيّة، ثم وجد نفسه يتماهى شيئًا فشيئًا مع الروح الطهرانيّة، عندها هاجر إلى أميركا، إلاّ أنّه حين وصل إلى بوسطن رفض أن ينتمي إلى الرهبانيّة، مدافعًا عن فكرة أنّ السلطة القضائيّة يجب أن تتميّز عن السلطة الدينيّة. فضلاً عن ذلك، فقد اهتمّ بمصير، الهنود وثار في وجه نزع ملكيّاتهم، حتى أدّت به مطالبه هذه إلى النفي عام ١٦٣٥، تمامًا كما حصل مع آن هتشنسون، فبعد أن استقبله الهنود، لجأ إلى رود آيلند حيث أسّس ما أسماه مدينة «العناية الإلهيّة»، وأنشأ فيها ديانة جديدة هي «المعمدانيّة»، إلاّ أنّه تخلى عنها في نهاية حياته، معلنًا أنّ أيّ كنيسة مكونّة لا تتمتّع بأيّ شرعيّة.

إلى ذلك تضاف قضيّة جدّ مهمّة في هذا المجال، هي قضية ساحرات «سالم» المعروفة من الجميع، والتي كان لها وقع كبير في نهاية القرن السابع عشر، لا سيّما وأنّها تلقي الضوء على الطابع القسريّ للعقليّة الطهراويّة في انكلترا الجديدة، لقد انتظم الطهرانيّون الأميركيّون الأوائل المخلصون لمعتقدهم في طوائف دينيّة، على رأسها قسّيس لم يكن يتبع لأيّ سلطة أسقفيّة، والكنيسة التي هي مركز الحياة السياسيّة والاجتماعيّة كانت تجمع أعضاء يتمتّعون بحقوق المواطن، وأمّا الدخول في الطائفة، فقد كان يستتبع مراسم كاملة قوامها بنوع خاصّ، الاعتراف العلنيّ والانتخاب من قبل «أبرار» الرهبانيّة. في هذه المرحلة التي كان الدين والسياسة مترابطين بصورة مبهمة، أخذت الطهرانيّة تستخدم القضاة في الغالب لإدانة من تعتبرُهم مهرطقين، ولكن مع مرور الزمن خفَّفت الفضائح، والانشقاقات، ووصول مهاجرين جدد، من التشدّد الدينيّ، والأخلاقيّ، للطهرانيّة الأميركيّة، وفي نهاية القرن التاسع عشر جرى التخلّي عن النظام الثيوقراطيّ ليظهر التسامح الدينيّ شيئًا فشيئًا.

يوضح ما جرى، أنّه عندما اختار الكونغرس في ١١ كانون الأوّل/ديسمبر عام ١٧٨٣ للاحتفال بمعاهدة السلام مع بريطانيا، تعجّب المحترم جون رودجر في نيويورك عندما قال: «إنّ العناية الإلهيّة حقّقت شيئًا كبيراً لعنصرنا. فباحتفالنا بالثورة اليوم قدّمت لنا ملجأً لكلّ الأمم المضطهدة في الأرض».

[١] - نيكول غيتان، مصدر سبقت الإشارة إليه.

وأمّا جملة وينثروب «إنّ العالم كلّه يتطلّع إلينا»، فقد استُخدمت تكرارًا لتؤكّد على مسؤوليّة الأميركيّين تجاه العالم. في حين كانت هذه العبارات الشهيرة تذكّر بدور أميركا بصفتها نموذجًا لكلّ الأمم؛ ذلك أنّه في تلك الحقبة كان ثمّة كثيرون يؤمنون بأنّ مثال أميركا سيكون معديًا، وأنّ الأمم ستنتهي إلى تقليده[١].

ثقافة الحرب الأهليّة

في عام ١٦٤٢، كانت إنجلترا قد أنهكتها حرب أهليّة، هي نفسها الحرب التي أدّت إلى إعدام الملك تشارلز الأوّل في عام ١٦٤٩، وإلى تأسيس جمهوريّة بزعامة البرلمانيّ المتطهّر أوليفر كرومويل، وعندما أعيدت الملكيّة إلى إنجلترا عام ١٦٦٠ كان البرلمان قد ضيَّق سلطتها، فالمؤسّسات الديمقراطيّة التي كانت تنهض في الغرب ثمنها الآلام والدماء. أمّا الثورة الفرنسيّة فكانت أكثر كارثيّة؛ حيث تلاها عهد رعب وديكتاتوريّة عسكريّة قبل أن يتمكّن نابليون من إحلال النظام، والمعلوم أن تركة الثورة الفرنسيّة للعالم الحديث ذات وجهين: لقد نمّت من وجه، المثل العليا المتسامحة حيال الحرّيّة، والمساواة، والأخوّة، لكنّها تركت من وجه ثانٍ، ذكرى رعب دولة شريرة، وهذه الذكرى كانت مؤثّرة كذلك.

على مدار حرب السنوات السبع في المستعمرات الأميركيّة (١٧٥٦- ١٧٦٣) تنازعت بريطانيا وفرنسا على الممتلكات الاستعماريّة، وتصاعدت أوزار هذه الحرب على طول الساحل الشرقيّ الأميركيّ، الأمر الذي أدّى إلى حرب الاستقلال (١٧٧٥- ١٧٨٣) وإلى تأسيس أوّل جمهوريّة علمانيّة في العالم الحديث. صحيح أنّه كان يولد في الغرب نظام اجتماعيّ أكثر عدالة وتسامحًا، لكن ذلك لم يتحقّق إلّا بعد انقضاء قرنين من العنف.

لم تكن الثقافة الدينيّة بمنأى عن هذه التطوّرات، وسيبدو ذلك بوضوح من خلال معاينة إجماليّة للمشهد، فقد ظهر أنّ الناس في حالات الاضطراب والفوضى يلجأون إلى الدين، لكن بعضهم سيجد أنّ أشكال الإيمان القديمة لم تعد تجدي في الظروف الجديدة. أمّا حركات المعارضة، فقد سعت إلى قطيعة مع الماضي، فوصلت - بشكل غير متناسق - إلى شيء ما جديد. ففي انجلترا القرن السابع عشر - أي بعد الحرب الأهليّة، بشَّر كلّ من جاكوب باوثملي Bauthumely، ولورانس كلاركسون Clarkson (١٦١٥- ١٦٦٧) بإلحاديّة ناشئة. لقد جادل باوثملي في كتابه «جوانب

[١] - المصدر نفسه.

الله المضيئة والمظلمة» ١٦٥٠، ورأى «أنّ الله كان مجسّدًا في البشر بدلاً من يسوع، وأنّ الإلهيّ موجود في جميع الأشياء حتى في الخطيئة». أمّا في كتاب «العين الواحدة» الذي كتبه كلاركسون، فقد كانت الخطيئة مجرّد نزوة بشريّة، والشرّ إلهام من الله، لكن أبتسر كوب Abiezer Coppe (١٦١٩- ١٦٧٢)، وهو معمدانيّ راديكاليّ، فقد خرق جهارًا المحرّمات الجنسيّة واللعنة، لقد اعتقد أنّ المسيح الزائف The Mighty Leveller، سوف يعود ويزيل هذا النظام المنافق المتعفّن الحالي عن بكرة أبيه، وفي الوقت ذاته كانت هناك نزعة مناقضة في المستعمرات الأميركيّة. من أبرز أصحابها جون كوتون Cotton (١٥٨٥- ١٦٥٢)، وهو واعظ بيوريتانيّ معروف حطَّ رحاله في ماساتشوستس في عام ١٦٣٥، وكان يرى أنّ أعمال الخير لا ثواب لها، وأنّ الحياة الفاضلة لا جدوى منها، وأنّ باستطاعة الله أن يُنقذنا من دون هذه القواعد التي وضعها الإنسان، أمّا تلميذته التي سبق وأتينا على ذكرها، آني هتشنسون Hutchinson (١٥٩٠- ١٦٤٣)، فقد زعمت أنّها تلقّت إيحاءات شخصيّة من الله، وشعرت أنْ لا حاجة لقراءة الإنجيل، أو القيام بأعمال الخير، ربما كان هؤلاء المتمرّدون يحاولون التعبير عن إحساسهم الحديث التكوّن، وأنّ القيود القديمة ما عادَت تنطبق على العالم الجديد، فالحياة كانت تتغيّر بعمق كبير؛ إذ في مرحلة التجديد المستمر، لم يكن ثمّة مفرّ من أن يسعى البعض إلى وضعيّة استقلاليّة وإلى ضربٍ من تجديد أخلاقيّ ودينيّ[١].

في الآن نفسه، وبالتزامن مع هذا الحراك، حاول آخرون التعبير عن المثل العليا للعصر الجديد بطريقة دينيّة، وبرز إلى الساحة جورج فوكس (١٦٢٤- ١٦٩١)، وهو مؤسّس «جمعيّة الأصدقاء» ليطلق حركة تنوير غير مماثلة للتنويريّة التي تحدّث عنها بإفاضة الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط لاحقًا، هذه الحركة هي نفسها ما أطلق على اتباعها «الكواكرز» أو «الصاحبيّون»[٢]، وكان لها حضور مؤثّر في الحركة المتمادية للإصلاح الدينيّ البروتستانتيّ.

كان على أنصار حركه الكواكرز Quakers أن يبحثوا عن نور داخل قلوبهم، وقد علمهم فوكس «الاستفادة من فهمهم الخاصّ دون إرشاد من أيّ شخص أخر». اعتقد فوكس أنّ الدين - في عصر العلم يجب أن يكون «تجريبيًّا»، ومتنوّعًا، من خلال تجربة شخصيّة، ومن دون مؤسّسة

[١] - كارين آرمسترونغ- النزعات الأصوليّة في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام- مصدر سبقت الإشارة إليه (ص ٩٤).

[٢] - كان الصاحبيّون (QUAKERS) في الأساس مجموعة دينيّة متطرّفة منشقَّة تعود جذورها إلى القرن السادس عشر، وما زال الجدل يحتدم حول طبيعة الأيّام الأولى لنشوء هذه الطائفة، ولكنّها ظهرت بشكلها المعروف والحقيقيّ في شخص جورج فوكس في الأربعينات من القرن السابع عشر. ثم تطوّرت هذه المجموعة خلف قيادة ويليام بن في الستينات من ذلك القرن وما بعد ذلك. وكانت الطهرانيّة ذات تأثير قويّ على التجربة الفرديّة لقلب الإنسان وهي تشقّ طريقها نحو السموّ، وكان الصاحبيُّون هم المجموعة التي حملت هذا الاتجاه إلى ذروته.

سلطويّة. «جمعيّة الأصدقاء» هذه تبنَّت ورعت المثَل الأعلى الديمقراطيّ الجديد، كلّ البشر عندها متساوون، ويجب ألاّ يخلعوا قبّعاتهم احترامًا لأيّ إنسان من غير المتعلّمين من الرجال والنساء، كما يجب ألاّ يكترثوا لرجال الدين الحائزين على شهادات جامعيّة، لكن ينبغي عليهم، في المقابل، أن يكوِّنوا آراءهم الخاصّة بهم. لعلّ من أبرز الرموز الناشطة في تلك الحركة كما يذكر المؤرّخون هو جون ويزلي Wesley (١٧٠٣- ١٧٩٣)، وهو الذي حاول تطبيق الطريقة والنظام العلميّ على الروحانيّة، أمّا أتباعه «الطرائقيون»، فقد اتّبعوا نظامًا صارمًا في الصلاة، وقراءة الإنجيل، والصوم، وحبّ الناس. لقد رحّب ويزلي- مثلما فعل كانط - بفصل الإيمان عن العقل، وأعلن أنّ الدين ليس معتَقَدًا في الرأس، بل هو نورٌ مقذوفٌ في القلب. وقد سادت مناخات ثقافيّة عارمة في مراحل التأسيس، مؤدَّاها أنّ البنية العقلانيّة والتاريخيّة في المسيحيّة قد أصبحت معوِّقة ومعرقِلة في الأزمنة الحديثة: هذا الأمر سوف يدفع الرجال والنساء دفعًا إلى إعادة النظر بممارستهم الدينيّة، وذلك بإجبارهم «على النظر داخل أنفسهم، والاهتمام بالنور الساطع في قلوبهم». ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ طبعًا، فقد أدّت هذه التحوّلات إلى مزيد من الاضطرابات في الإيمان الرسميّ المسيحيّ، وبذلك انقسم المسيحيّون إلى أكثر من خط، فقد اتّبع بعضهم المتفلسفينَ، وجرَّب آخرون نزعة صوفيّة مبسَّطة، بينما مضى بعضهم يعقلنون إيمانهم، بينما تخلّى كثيرون عن العقل كلّه، وقد شكل هذا تطوّرًا مقلقًا وبارزًا في المستعمرات الأميركيّة، ولعل من آثاره البارزة، نشوء النزعة الأصوليّة في الولايات المتّحدة في نهاية القرن التاسع عشر، ومنها أنّ معظمِ المستعمِرين - عدا بيوريتانيّو إنجلترا الجديدة - باتوا غير مكترثين بالدين. وبحلول نهاية القرن السابع عشر بَدَت المستعمرات وكأنّها «معَلْمَنة» تمامًا، لكن ما أن حلّت بداية القرن الثامن عشر حتى استيقظت طائفة «دِنومينيشن» البروتستانتيّة، فأصبحت المسيحيّة أكثر رسميّة في العالم الجديد، مما كانت عليه في العالم القديم، حتى الطوائف المنشقّة مثل «الكواكرز»، و«المعمدانيين» و«برسبيتريانز» التي رفضت أصلاً سلطة رجال الدين، وشدّدت على الحقّ في اتّباع مساراتها الخاصّة، عقدت اجتماعات في فيلادلفيا، وأبقت عينها مفتوحة على التجمّعات المحلّيّة، وأشرفت على رجال الدين، وقدّرت الواعظين، وأبدت اشمئزازها من الهرطقة، ونتيجة لهذه المركزيّة ازدهرت هذه الطوائف الثلاث، على قاعدة مركزيّة حداثيّة لكن غريبة، فازداد أتباعها بشكل متسارع جدًّا، وفي الوقت ذاته تأسّست الكنيسة الأنغليكانيّة في ميرلاند، وابتنت كنائس جميلة أحدثت تغيرًّا في سماء نيويورك وبوسطن وتشارلستون. وبينما كان هناك انتقال إلى الضبط أو «المركَزَة»، كان ثمّة ردّ فعل حماسيّ على هذا «القيد المُعَقْلَنْ» أيضًا. لقد رأى الدين المحافظ - دائمًا - الميثولوجيا والعقل مكمّلين لبعضهما،

وأنّ كلاًّ منهما سيكون الأسوأ من دون الآخر، كانت هذه هي الحالة في المسائل الدينيّة، حيث سُمح للعقل أن يلعب دورًا مهمًّا، ولو كان دورًا مساعدًا. لكن الميل الجديد نحو تحييد العقل، أو طرحه في بعض الحركات البروتستانتيّة الجديدة (بالإمكان إرجاع هذا التأثير إلى لوثر) أدّى إلى ضربٍ من لاعقلانيّة مزعجة[١].

من هم الكواكرز أو «الصاحبيّون»؟

لقد سُمّي «الكواكرز» بهذا الاسم لأنّهم كانوا في بدايتهم يعبّرون عن فرحهم الدينيّ بحماسة شديدة لدرجة أنّهم كانوا - في أغلب الأحيان - يرتعشون، يعوُوُن Howl، ويزعقون، ويجعلون الكلاب تنبح - كما قال أحد المراقبين- والماشية تجري مذعورة، والخنازير تصرخ، كما يصفهم المؤرّخون، أمّا الكالفينيّون الراديكاليّون الذين عارضوا ما اعتبروه «الديانة البابويّة»، والكنيسة الأنغليكانيّة، فكانت لديهم روحانيّة متطرّفة صاخبة، لكن ولاءاتهم الدينيّة «المولودة ثانية» كانت تعكس اطمئنانًا في أغلب الأحيان. وقد تعرَّض كثيرون لألم الشعور بالذنب والخوف، لقد كانوا رأسماليّين صالحين، وعلماء فاضلين، لكن تأثيرات النعمة Grace كانت تتلاشى، حيث عانى البيوريتانيّون (الطهرانيّون) من انتكاسة مَرَضِيَّة، فكانوا يسقطون في حالات إحباط مزمن، وفي أحيان معيّنة كانوا ينتحرون[٢].

كان الصاحبيّون (QUAKERS) في الأساس مجموعة دينيّة متطرّفة منشقّة، تعود جذورها إلى القرن السادس عشر، وما زال الجدل يحتدم حول طبيعة الأيّام الأولى لنشوء هذه الطائفة، لكنّ المعلومات التاريخيّة تُرَجِّح ظهورها بشكلها المعروف والحقيقيّ في شخص جورج فوكس في الأربعينات من القرن السابع عشر، ثمّ تطوّرت خلف قيادة ويليام بن في الستينات من ذلك القرن وما بعد ذلك، وكانت الطهرانيّة ذات تأثير قويّ على التجربة الفرديّة لقلب الإنسان، وهي تشقّ طريقها نحو السموّ. كان الصاحبيُّون هم المجموعة التي حملت هذا الاتجاه إلى ذروته، وخلال انتفاضتهم على كلّ ما هو بابويّ (كاثوليكيّ)، مثل الرداء الكهنوتيّ، والفنون، والاحتفالات، والمواعظ المُحْكَمة، والموسيقى، ركَّزوا على مبدأين لهما صلة ببعضهما؛ لقد فصلوا بشدّة بين الإنسان السلبيّ تمامًا، وبين الله صاحب القدرة الكلّيّة الحقَّة. وطبقًا للنمط الكالفينيّ، ركَّز الصاحبيّون على الهوّة الشاسعة بين الإنسان والله، وأنكروا فائدة المواثيق الدينيّة الطهرانيّة، كذلك

[١] - كارين آرمسترونغ، المصدر نفسه- (ص٩٥).
[٢] - كروندن، مصدر سبقت الإشارة إليه- (ص٥٨).

ركّزوا على الفرق بين ما هو جسديّ وما هو روحيّ، وأنكروا قدرة المدارك الحسّيَّة، أو دراسة الطبيعة على إطلاع الإنسان على أيّ شيء يخصّ الله؛ إذ لا تستطيع ذلك إلا الروح الداخليّة للمسيح، وهم بهذا يكونون قد قلّلوا من أهمّيّة الكتاب المقدّس والمواعظ المدروسة، فالمسيح موجود في القلب أكثر من كونه مُضمَّنًا في التاريخ أو في كتاب، وتشابهت أفكارهم تشابهًا شديدًا مع أفكار آن هتشنسون التي كنّا أتينا على أفكارها الثوريّة الإصلاحيّة في سياق هذا الفصل. غير أنّ فوكس الذي ظهر في لندن بادئ الأمر كباحث عن الحقيقة، ثمّ تحوّل إلى «صاحبِّي» معروف، فقد تمحورت أفكاره الإيمانيّة على «النور الداخليّ» الذي يستطيع الإنسان من خلاله العثور على الله. وحثَّ الناس على تجاهل المناصب والكهنوت والكنائس، كما دعاهم إلى التخلّي عن السخف ونبذ اللاّمساواة الاجتماعيّة والممارسات الظالمة، وفي الخمسينات من القرن السادس عشر، عمل أتباعه على تخليص اللغة من التمايزات الطبقيّة، ورفضوا حلف الأيْمان، وتجنّبوا استخدام الأسماء الوثنيّة للدلالة على الأيام أو الشهور، ونظرًا لاعتقادهم بأنّه لا أحد أفضل منهم، فإنّهم كانوا يرفضون رفع قبّعاتهم إجلالاً للآخرين، وعلى الرغم من أنّهم اعتبروا الحكومات والكنائس بحكم الساقطة، إلاّ أنّهم رفضوا حمل السلاح لمهاجمتها أو الدفاع عنها. وكانوا يشبهون «الطهرانيّين» في نظرتهم إلى المسائل الجماليّة، كما شعروا بالإهانة جرّاء التحرّر الناشيء عن ملهاة عصر النهضة، والإقبال على قصائد الحب، فعارضوا كلّ الفنون التي لا يركِّز العقل فيها على أمور خالدة[١].

هنا تجدر الإشارة إلى ثلاثة منجزات واضحة حقَّقها الصاحبيّون. فعلى عكس «الطهرانيّين»، تمكن «الصاحبيّون» من بناء علاقة جيّده مع الهنود، وكان بن نفسه يتعامل معهم بعدل، وثمّة وفرة من الدلائل التي تُظهر أنّ حالةً من الودّ قد سادت بين الأجناس، وهي حالة غالبًا ما افتقدتها العلاقات الأميركيّة اللاحقة على طول الحدود. ومن الناحية الدينيّة، فقد عطّل جوٌّ من الرفض المهذّب- بسبب عدم القدرة على الاستيعاب- محاولات إقناع الناس باعتناق مبادىء «الصاحبيّة»، وقد حقّق مستوطنون آخرون، مثل الموراف (M ORAVIANS) في فترات لاحقة نجاحًا أكبر في هذا المجال.

في تلك اللحظات كانت قضيّة العبوديّة أكثر أهمّيّة، وشهدت الحقبة التي عاش فيها جون وولمان (١٧٢٠- ١٧٧٢)، مفكّر الصاحبيّين الأوّل بعد بن، اهتمام الطائفة الكبير بالعبيد، والتزامها المتزايد بتحريرهم، وقد ورث «الصاحبيّون» مشكلة العبيد، حيث كان الاتجار بهم سائدًا في ذلك

[١] - كروندن - المصدر نفسه (ص ٦١).

العصر، وقليل من الناس كانوا يحتجّون على وجودهم في بنسلفانيا ونيوجرسي المجاورة، ولكن منذ أيّام جورج فوكس الأولى التي أثار فيها شكوكهم حول ما اذا كان من اللاَّئق الاحتفاظ بأناس في الأسر، وهذا الموضوع أخذ يُطرح بتكرار في اجتماعات الصاحبيّين. وفي الوقت الذي بات فيه من السهولة بمكان أن يسجّل المرء اعتراضه على المتاجرة بالعبيد، ولكنّ امتلاكهم كان قضيّة أكثر تعقيدًا، فكثير من الصاحبيّين ورثوا العبيد أو تزوّجوا ملاّك عبيد. وأسهمت قوانين الإرث في صعوبة تحريرهم، كما أنّ بعض الأراضي الشاسعة كانت غير قابلة للتشغيل دون الاستعانة بهم، وعلى غرار العديد من الصاحبيّين، فقد كان وولمان يمقت الحلول الوسط في القضايا الأخلاقيّة، من منطلق أنّ المسيحيّ الجيّد لا يتساهل إزاء الخطيئة، وتحت إلحاحه أمكن الوصول باجتماعات الصاحبيّين إلى نتيجة قوامها أنّه لا بدّ من تحرير العبيد، ولكن بحلول عام ١٧٥٨ بات الصاحبيّون الذين لا يعملون لتحقيق ذلك الهدف مهدّدين بالطرد من الطائفة، وهكذا وكما حدث غالبًا في سنوات لاحقة من التاريخ الأميركيّ، فقد كان شخص أو أكثر يخرج بفكرة إصلاحيّة ويسعى لإقناع إحدى المجموعات الدينيّة بتبنّيها، ثم تبدأ المجموعة بالدفاع عن هذه الفكرة إلى أن تثير مناقشاتها الرأي العام، فتنشأ بالتالي قضيّة سياسيّة. وعلى هذا النسق ظلّت العبوديّة تُطرح قضاياها وأسئلتها على المجتمع في تلك المنطقة لفترة قصيرة من الزمن، إلى أن اختفت بالقانون، في حين أدّى انتشار الحرّيّة هناك، إلى الحرب الأهليّة في وقت لاحق[١]، وهذه نقطة إشكاليّة سوف تبسط نفسها ضمن مساحات النقاش بين المؤسّسين حول ماهيّة الدستور الديمقراطيّ، وشكل ممارسته اللاَّحقة في المجتمع والدولة.

«البراغماتيّة» بما هي لاهوت سياسيّ

مع التطوّر المعقَّد للحركة الدينيّة في مجتمعات المستوطنين الأميركيّين الأوائل سوف تنشأ مفارقات لا سابق لها في الحضارات الحديثة، فهناك منطقة معرفيّة وُلدت من الرحم الحارّ للمسيحيّة البروتستانتيّة، وسيكون لها أثر حاسم في الفلسفة السياسيّة لأميركا المعاصرة، إنّها «البراغماتيّة»، أو «المذهب العمليّ» ـ حسب التوصيف المستمدّ من الأخلاق البروتستانتيّة، لكنّ الحجّة في مثل هذا التوصيف هي أنّ المذهب البراغماتيّ يتّخذ من النتائج العمليّة معيارًا لتحديد صحّة الأفكار أو بطلانها، وتُظهرُ الوقائعُ على الجملة أنّ نشوء البراغماتيّة الأميركيّة جرى وسط حقل دينيّ وثقافيّ وسياسيّ مكتظٍّ بأسئلة المكان والزمان.

[١] - كروندن - المصدر نفسه (ص ٦١).

لكن ظهور المصطلح في البيئة الثقافيّة الأميركيّة، سوف يعبر زمنًا معقّدًا وطويلاً وعسيراً من قبل أن يرى نور الولادة، فقد اجتمع نخبة من أكبر المفكّرين في الولايات المتّحدة الأميركيّة لدراسة احتمالات تطوّرات العالم المستقبليّة، ودور أمّتهم الفتيّة، وتطلّعاتها لتسلّم الريادة ووجوب استخلافها للإمبرياليّات المتهالكة، وتحديد مصير بلدهم في العالم. من أبرز منظِّري البراغماتيّة تشارلز ساندر بيرس، وشونسي رايت، ووليم جيمس، وهو عالِم طبيعيّ وفيلسوف وعالِم نفسانيّ، وأوليفر وندل هولز، وهو محامٍ ومنظِّر تشريعيّ، وجون فيسك المؤرّخ المعروف، والمؤرّخ فرانسيس أبوت من كبار رجال اللاّهوت، وكان محور الحلقة الفكريّة هو الجواب على السؤال الآتي: كيف يمكن أن تصبح الولايات المتّحدة الأميركيّة «الامتداد الحصريّ للإمبرياليّات الأوروبيّة السابقة»، وذلك من خلال وضع إطار فكريّ لبرامج بعيدة المدى على جميع الأصعدة الثقافيّة والفكريّة والتربويّة والفنّيّة، (وكانت هذه هي المرحلة الأولى للذرائعيّة الأميركيّة من الناحية التنظيريّة).

تمخّض عن هذه الندوة توصيات بقيت في الأرشيفات المتخصّصة في المعاهد والجامعات، وقد لخَّصها المؤرّخ الأميركيّ جون فيسك في كتابه «أفكار أميركيّة في السياسة»، ثم صاغها على شكل قصّة خياليّة تقع أحداثها في باريس، حيث اجتمع ثلاثة مغتربين أميركيّين في حفل عشاء، وقدّم المتحدّثون أنخاب بلدهم العظيم، فقال أوّلهم: «إليكم نخب الولايات المتّحدة الأميركيّة التي تحدّها أميركا البريطانيّة شمالاً، وخليج المكسيك جنوبًا، والمحيط الأطلسيّ شرقًا والباسيفيك غربًا...»، وقال الثاني «لا يا صاح، إنّك تنظر نظرة محدودة للغاية؛ إذ يجب علينا ونحن نعيد حدود بلدنا أن ننظر إلى المستقبل العظيم، الذي يشير إليه «المصير الظاهر» أو «القَدَر المتجلِّي» للجنس الأنغلوساكسونيّ، (ويلاحظ هنا حتميّة التحالف البريطانيّ - الأميركيّ في كلّ العمليّات العسكريّة مستقبلاً)، ويكمل قائلاً: هاكم نخب الولايات المتّحدة الأميركيّة التي يحدُّها القطب الشماليّ شمالاً، والقطب الجنوبيّ جنوبًا، وشروق الشمس شرقًا، وغروبها غربًا، فثارت زوبعة من التصفيق تحيّة لهذه النبوءة الطموحة، وهنا انبرى متحدّث ثالث من أقصى القاعة، وهو أميركيّ تبدو عليه حكمة وصراحة وهدوء راعي البقر الآتي من الغرب البعيد، فقال هذا الأميركيّ الغيور، «إذا كان لنا أن نضع التاريخ بماضيه وحاضره، ونضع موضع الاعتبار «مصيرنا الواضح»؛ إذًا فلماذا نحصر أنفسنا داخل هذه الحدود الضيّقة التي عيَّنها رفيقانا.. إليكم نخب الولايات المتّحدة التي يحدُّها الفجر القطبيّ شمالاً، وتقدّم الاعتداليّين جنوبًا، والعماء البدائيّ شرقًا، ويوم الدين غربًا»[١].

[١] - شوقي ريّاشي - البراغماتيّة الأميركيّة- حين يغدو انتصارها على العالم أشدّ إيلامًا - أسبوعيّة «الشمس»- العدد التاسع والأربعون- السبت ٤ آب/أغسطس ٢٠٠٧.

هذا هو الحلم الأميركيّ كما حدَّده المفكّرون الأميركيّون مؤسّسو «النادي الميتافيزيقيّ الأميركيّ» منذ العشرينات من القرن التاسع عشر، على هذا النحو ستنشأ الفلسفة البراغماتيّة كحصيلة جهد مشترك لهؤلاء الرجال، كلٌّ في مجال تخصّصه، ثم قولبوها في نظام شموليّ، يشمل اللاَّهوت، والتاريخ، والتربية، والاقتصاد، وعلم النفس والفلسفة، حيث أعاد صياغتها تشارلز بيرس ضمن خلاصة مؤدَّاها أنّ الفكرة قد تكون حقًّا بالنسبة لغيري، وقد تكون صادقة الآن، وباطلة في موقف آخر، وذلك على ضوء المصلحة الذاتيّة، ومن ثمّ فعلينا أن نعيش اليوم مع الفكرة التي نراها صادقة الآن، وأن نكون على استعداد بأن نسلِّم يقينًا بزيفها ما دامت تعارض مصالحنا، أمّا حجر الزاوية في هذه الفلسفة كما يقدِّمها وليم جيمس فقوامُهُ ما يلي:

ـ إنكار الحقيقة الموضوعيّة التي تتميّز بوجودها المستقلّ عن الذات والخبرة البشريّة، وتنعكس في وعينا عن طريق الحواس.

ـ إنكار للضرورة الموضوعيّة العلميّة.

ـ الإيمان بأنّ الوجود هو اعتقاد، والنجاح هو معيار الحكم على الحقّ والباطل.

وعلى الرغم من أنّ الأدلّة عليها كانت شحيحة، فقد بدأت البراغماتيّة تترسّخ عبر اجتماعات متفرّقة كان يعقدها «النادي الميتافيزيقيّ» في الحرم الجامعيّ لـ (هارفارد) في منطقة بوسطن في العقدين الأوّلين من القرن التاسع عشر. وكان العضو الأهمّ في المجموعة هو تشارلز ساندر بيرس نجل بروفيسور الرياضيّات والفلك في هارفارد، ومن بين الأعضاء الرئيسيّين، كان هنالك ويليام جيمس نجل مفكّر تأثّر بسويدنبورغ، وكان صديقًا لـ (إمرسون) وأوليفر ويندل هولمز الابن، نجل كاتب وطبيب معروف. وكما استذكر بيرس بعد سنوات، فإنّهما التقيا في أوائل السبعينات من القرن التاسع عشر، واتّفقا على أنّ واجبهما الأساسيّ هو تطبيق التعريف الذي وضعه (بين) (BAIN) حول الإيمان، بأنّه «الشيء الذي يكون المرء مستعدًّا لتنفيذه». ومن خلال هذا الطرح الذي قدّمه فيلسوف بريطانيّ، فإنّ البراغماتيّة «ليست أكثر من نتيجة طبيعية». لا بدّ من الإشارة، هنا، إلى أنّ الجوّ كان مليئًا بالعلم واللاأدريّة في آن معًا، حين كانت الميتافيزيقيّة في حال تراجع، وأمّا اسم النادي، فكان ينمُّ عن سخرية مقصودة، حيث سمِّي «النادي المعادي للميتافيزيقيّة»، وهو اسم أكثر دقّة في الواقع، وكما أشار بيرس في وقت لاحق، فإنّ أفكاره الأولى كانت مقتبسة، حيث أنّ معظم أعضائه كانوا بريطانيّين في توجّهاتهم، رغم أنّه هو نفسه عَبَرَ بوابات الفلسفة عن طريق الفيلسوف كانط[١].

[١] - كروندن - مصدر سبقت الإشارة إليه - (ص ٢٠١).

لقد سقطت البراغماتيّة المبكرة جرّاء الآلام الوطنيّة التي سبّبتها الحرب، وبالتالي التوسّع الاقتصاديّ الذي أعقب ذلك، وهكذا لم يعش أحدٌ العقد السادس من القرن التاسع عشر دون أن تكون لديه أسئلة جادّة حول طبيعة الديمقراطيّة الأميركيّة وقيمة الاتحاد. وعلى الرغم من أنّ الحرب قد سوَّت قضايا سياسيّة واجتماعيّة، إلاّ أنّها لم تسوِّ قضايا فكريّة، بل إنّ كثيراً من الشخصيّات الفكريّة المرموقة أحسّت بالانزعاج لتأثيرات أعمال التجارة والبناء الكبيرة، وأخلاقيّات الداروينيّة الاجتماعيّة على بلادهم، وأدّى الجشع المعيب لشخصيّات مثل آندرو كارنيجي وجون د. روكفلر، والفساد الصريح الذي اجتاح إدارة غرانت في واشنطن، إلى إجراء مراجعات نظريّة جدّيّة في طبيعة الديمقراطيّة، والمجتمع، وفي مكانة أميركا من خُطَط الله لهذا الكون، فالبلاد التي كانت في معظمها من الطبقة الوسطى راحت تتّجه نحو انقسامات طبقيّة خطيرة، وكانت البراغماتيّة هي إحدى المحاولات التي استهدفت مواجهة تلك القضايا، فقد استندت على الدعوة إلى التخلّي عن الأفكار التي لا تسفر عن أيّ نتائج، كما دعت إلى إسقاط الأخلاقيّات التي لا تأثير لها على الحياة العاديّة للمواطن، وسعت لإقناع الناس بأنّ ما يفكّر به المرء ويُقْدِمُ عليه هو أمر مهمّ، وأنّ الأميركيّين لا يحتاجون إلى تدريب فلسفيّ فنّيّ شامل ليعيشوا حياة ذات معنى. في هذه اللحظات كان الأوروبيّون غارقين في أنظمة طبقيّة وميتافيزيقيّة لا تتلاءم والديمقراطيّة الأميركيّة، الأمر الذي حفَّز البراغماتيّين لبذل الجهود من أجل الوصول إلى جملة إجراءات تستطيع إنهاء تلك الأنظمة[١].

أركان الإيمان «البراغماتيّ»

كان بيرس أول من صاغ الأفكار البراغماتيّة في إطار عامّ، وذلك في سلسلة مقالات لمجلّة (POPULAT SCIENCE MONTHLY) في أواخر السبعينات من القرن التاسع عشر، ومن بين مقالاته المهمّة ذات التأثير الواسع والتي ساهمت في تطوّر البراغماتيّة، «تثبيت الإيمان» (FIXATION OF BELIEF) و«كيف نجعل أفكارنا واضحة» (HOW TO MAKE OUR IDEAS CLEAR). ابتدأ بيرس عمله في مجال العلوم الطبيعيّة والنفسيّة، مستخدمًا عبارات مثل «عادة» و«عمل» لمحاربة أيّ معطيات مسبقة قد يختبر المرء على أساسها كلمة «إيمان». وتحدّث عن كيفيّة تغيّر الأفكار العلميّة، وكيف أنّ أيّ إيمان لا يستطيع الصمود طويلاً بمفرده، ودافع عن الرأي القائل، إنّه إذا تغيّرت الأفكار العلميّة مع الوقت، فإنّ جميع أشكال الإيمان معرّضة هي الأخرى إلى الريبة والشك، فإذا اعتقد شخص ما بصحّة شيء، فإنّه سيشعر بالارتياح إزاء الفكرة

[١] - المصدر نفسه - (ص ٢٠٢).

التي هو بصددها، وتصبح بالتالي عادة لديه، ويتصرّف إزاءها آليًّا دون أن يشكّ في افتراضاته، لكنّه إذا ما شكّ في شيء، فإنّه سيشعر بالانزعاج وعدم الراحة؛ ذلك بأنّ الناس على فطرتهم لا يحبّون أن تعتريهم الشكوك، وهم مستعدّون لعمل أيّ شيء للتخلّص من الشكّ والعودة إلى العادات التي رافقت إيمانهم[١].

الشكّ، إذن، يحفِّز الناس إلى السعي نحو تحقيق الإيمان، حيث يتوقّف الإحساس بالضيق، وهذا الكفاح من أجل تحصيل الإيمان هو ما اسماه بيرس بـ «البحث»، فالناس يتطلّعون حولهم ويحاولون إيجاد حلول، وعندما يعثرون على حلّ، يحسّون بالارتياح ويوقفون عمليّة البحث ويقتنعون بتحقيق الإيمان الجديد، وهكذا فقد حدّد بيرس أربع وسائل لتحقيق الإيمان هي: التماسك، أي الإنكار العنيد لأيّ معلومات قد تغيّر الأفكار القائمة، والسلطة أي التوجّه نحو مؤسّسة مثل الكنيسة، والاستنتاج المسبق، وأخيراً أسلوب العلم أو الحقيقة الذي يفضّله بيرس.

يفترض هذا الأسلوب أن «يكون الاستنتاج النهائيّ لكلّ إنسان هو نفسه، أو أن يتوحّد الاستنتاج بصورة مؤكّدة إذا ما أُتيح لعمليّات البحث أن تتواصل بشكل كاف»، ولتحديد هذا الموقف بكلمات أبسط، فإنّ ثمّة - حسب بيرس - أشياء حقيقيّة، تعتبر صفاتها مستقلّة تمامًا عن آرائنا إزاءها، وهذه الحقائق تؤثّر على حواسنا طبقًا للقوانين العاديّة، وعلى الرغم من أنّ نظرتنا إلى الأمور قد تختلف من شخص إلى آخر من خلال تفسير قوانين المدارك، إلاّ أنّنا قادرون على معرفة حقيقة الأمور، كما أنّ أيّ شخص ذي خبرة وتعقّل كافيَين إزاءها، سيجد أنّه متّجه نحو الاستنتاج الأوحد الصحيح، وهكذا بدأت البراغماتيّة كإنكار لأنواع معيّنة من البحث، وهي تقول إنّ المرء لا يستطيع ببساطة أن يتوقّف عن الاستماع، ويتسلّح بحقائق خالدة ومثبتة، أو يأخذ شيئًا من السلطة المؤسّسيّة، فالشخص الذي يبحث في أمر ما، يمكنه أن يشقّ الطريق العلميّ، ويتعامل مع الحقائق بعقل مفتوح، ويطلب من شخص آخر أن يقوم بالمهمّة بنفسه للتأكّد من جدواها، فهذا الشخص يكون قد حقّق الإيمان عندما قبل بعادة جديدة، ومسلك جديد؛ ولذلك فإنّك عندما تسأل شخصًا كهذا ماذا تعني فكرة ما، فإنّ الجواب سيكون وصفًا للعادات التي تنتج عنها، إذ إنّ ما يعنيه شيء ما هو العادات التي يطوّرها[٢].

من تلك النقطة اتّجه بيرس إلى فكرة «التحوّل»، وهي الفكرة الكاثوليكيّة القائلة إنّ الخمر

[١] - المصدر نفسه - (ص ٢٠٣).
[٢] - كروندن - المصدر نفسه - (ص ٢٠٤).

والخبز اللذين يقدَّمان في العشاء الربَّاني هما حقًا جسد المسيح ودمه، أو أنّهما كانا كما يصرّ معظم البروتستانت يرمزان فقط إلى جسد المسيح ودمه، ويكوِّنان بالتالي وسيلة لتذكُّر تضحياته، وطالما أنّ جدلاً كهذا لا يغيّر في المسلك، وطالما أنّه لم يغيّر من عادات المسيحيّين بطريقة أو بأخرى، فإنّ الجدل يصبح آنئذٍ بلا معنى. وقد توصّل بيرس إلى استنتاج سجّله بكلمات يرجع اليها البراغماتيّون منذ ذلك الحين، فقد رأى أنَّ من المستحيل أن تكون في عقولنا فكرة لها علاقة بأيّ شيء باستثناء التأثيرات المفهومة والمحسوسة. ذلك أنّ فكرتنا حول أيّ شيء، هي فكرتنا حول تأثيراتها المحسوسة، وأنّ أيّ رأي آخر هو خداع للنفس. فالفكر - عند بيرس - له معنى فقط عندما يكون هذا المعنى مرتبطًا بالأداء، وقد أضاع الكاثوليك والبروتستانت أوقاتهم في التجادل حول قضيّة اتّفقا على أهمّيّة تأثيرها عند الممارسة.

وهكذا فإنّ البراغماتيّة أكّدت على النتائج وعلى العمل بدلاً من التفكير، ومن خلال إدراك أهمّيّتها من قِبل المفكّرين الملتزمين بعمق بنظرة علميّة إلى الكون، فقد عملت البراغماتيّة على التقريب بين نظريّات العلم والتجربة، وبين المسلك الديمقراطيّ العام، وأبلغت الناس أنّ معظم النتاج الفكريّ للماضي الأوروبيّ هو مجرّد فتات كلام لا قيمة له في بلد مزدهر؛ فالكنيسة الرسميّة لا حقّ لها بعد الآن بأن تفرض آراءها على أيّ مواطن، مثلما لا يحقّ لأيّ حكومة أرستقراطيّة أن تفرض الضرائب، وكما أنّ أميركا كانت دولة في طور التشكُّل، كذلك كان الأمر بالنسبة للأفكار والحقائق التي غدا بمقدور أيّ شخص أن يمارسها ويساهم فيها حسب رغبته. وأضحى الأميركيّون مبتكرين وقادرين على التكيُّف، وقد أخذت ابتكاراتهم وتكيُّفاتهم تأخذ شكل مواقف فلسفيّة، حيث لم يختف الله من الكون، بل إنّه - حسب النظرة البراغماتيّة،- اتّخذ موقفًا تجريبيًّا من الحياة الإنسانيّة، ويريد من مخلوقاته أن تعمل على صياغة قيمها في عالم الحظّ[1].

جدليّة الميتافيزيقيّ - العلمانيّ

لم يكن الجدل الدينيّ في مرحلة التأسيس مباينًا للاجتماع والسياسة والفكر، كل حركة أو فرقة دينيّة كان لها حظٌّ ما في الحراك المشترك بين الدينيّ والدنيويّ، بل أكثر من ذلك، فقد كان ثمّة ضربٌ من علاقة تداوليّة يتكامل فيها الميتافيزيقيّ مع العلمانيّ، رغم خطوط الاحتدام المديدة في سياق الصراع على تشكيل الدولة والمجتمع والمؤسّسات وموقعيّة الدين والإيمان الدينيّ في هذا الصراع.

[١] - المصدر نفسه - (ص ٢٠٦).

لكن لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الوضوح التاريخيّ لمصطلح العلمَنَة يتوقّف على التسليم بأنّ واقع أوروبّا خلال القرون الوسطى وفي كثير من جوانبه كان يقوم فعليًّا وذات يوم على نظام تصنيفيّ يقسم الدنيا إلى مملكتين أو نطاقين متباينين: «دينيّ» و«زمنيّ»، والفصل بين هاتين المملكتين ضمن هذا النوع من التقسيم الخاصّ غير المألوف تاريخيًّا بين المقدَّس والدنيويّ، لم يكن بالتأكيد مطلق التباين كما اعتقد دوركهايم دائمًا، فقد شابَهُ كثير من الغموض، والمرونة، والخلط، والالتباس الصريح بين حدوده الفاصلة غالبًا، ولعلّ الأنظمة العسكريّة هي مثال واضح على ذلك، أمّا ما يجب إدراكه فهو أنّ الثنائيّة قد تمأسست في كلّ أنحاء المجتمع، بحيث «تَهَيْكَل» الحيِّز الاجتماعيّ بحدّ ذاته بصورة ثنائيّة؛ لذا كان لا بدّ من وجود «سيفين»: سيف روحيّ وسيف زمنيّ، يزعم كلّ منهما امتلاك مصدره الكاريزماتيّ المستقلّ - أي شكل من أشكال السيادة المزدوجة المتمأسسة - وهو ما قد يؤدّي بالضرورة إلى كثير من التوتّر والنزاع المفتوح، فضلاً عن المحاولات الرامية لإلغاء هذه الثنائيّة من خلال تصنيف أحد هذين النطاقين تحت خانة النطاق الآخر. وقد كانت نزاعات «التكريس» المتكرِّرة هي التعبير الصريح عن ذلك التوتّر الحاضر على الدوام، فكانت المزاعم الثيوقراطيّة للكنيسة والقادة الروحيّين بالتقدّم على الحكّام الزمنيّين، وبالتالي، باحتكار الهيمنة المطلقة، وحقِّ النظر في الأمور الزمنيّة كذلك، تُقابل بمزاعم القيصر وبابوية الملوك من أجل تجسيد السلطة المقدَّسة بواسطة الحقِّ الإلهيّ.

وهكذا تأسّست بنية ثنائيّة مماثلة، تضمّنت المجال والنزعة نفسيهما للتوتّر والنزاع الفكريّين مع الجامعات الناشئة في القرون الوسطى، حيث أصبح الإيمان والعقل أساسين معرفيّين منفصلين ولكن متوازيين، يفضيان افتراضيًّا إلى حقيقة واحدة هي الله. وعلى هذا المستوى كذلك، أثارت المطالبة اللاهوتيَّة بالسلطة المطلقة مطالب مضادة لها، أولاً من جانب الفلسفة العقلانيّة الذاتيّة التي رفضت تبعيّتها للاهوت، وثانيًا من جانب العلم الحديث الذي أكَّد مطالبته بأن يُصار إلى تصنيف كتاب الطبيعة، إلى جانب كتاب الوحي، سبيلين منفصلين ولكن متساويين معرفيًّا، إلى الله[١].

مع ذلك كان لا بدَّ من تمييز التقسيم البنيويّ لـ «هذا العالم» إلى نطاقين منفصلين، «دينيّ» و«زمنيّ»، وإبقائه منفصلاً عن تقسيم آخر بين «هذا العالم» و«العالم الآخر». وإلى حدٍّ كبير، يعتبر الإخفاق في الإبقاء على الفصل بين هذين التقسيمين مصدرًا لسوء التفاهم في السجالات القائمة حول العلمنة، وقد يرى بعضهم أنَّه لا يوجد «عالَمان» بكلّ ما للكلمة من معنى، بل ثلاثة عوالم

[١] - خوسيه كازانوفا - الأديان العامّة في العالم الحديث- المنظّمة العربيّة للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربيّة- بيروت ٢٠٠٧- ترجمة: قسم اللغات الحيّة في جامعة البلمند- (ص٢٨).

فعليًّا: مكانيًّا ثمّة «العالم الآخر» (السماوات)، و«هذا العالم» (الأرض)، ولكن «هذا العالم» نفسه خضع للتقسيم إلى عالَم دينيّ (الكنيسة) وعالَم زمنيّ (SAECULUM). زمانيًّا، نصادف التقسيم الثلاثيّ عينه بين زمن الله الأبديّ، والزمن الدهريّ - التاريخيّ، وهذا التقسيم انشطر بدوره إلى زمن الخلاص المقدَّس - الروحيّ، كما يمثِّله التقويم الكنسيّ، والزمن الدهريّ (SAECULUM). وتجسيد هذا التقسيم الثلاثيّ كنسيًّا من خلال التمييز بين «الكنيسة غير المرئيّة» الماورائيّة (الشركة المقدَّسة) و«الكنيسة المرئيّة» (كنيسة روما الواحدة، المقدَّسة، الجامعة، الرسوليّة) والمجتمعات الزمنيّة، أمّا سياسيًّا، فثمّة مدينة الله المتسامية (ملكوت السماوات) وتجسيدها المقدَّس على الأرض من خلال الكنيسة (المملكة البابويَّة)، ومدينة الإنسان (الامبراطوريَّة الرومانيَّة المقدَّسة وكلّ الممالك المسيحيّة. وفي إطار الفئات التصنيفيَّة الزمنيَّة الحديثة، بوسعنا القول إنَّه كان ثمَّة واقع طبيعيّ وواقع فوق طبيعيّ، إلاّ أنّ الحيِّز فوق الطبيعيّ انقسم بدوره إلى واقع فوق طبيعيّ لا تجريبيّ بحد ذاته، وتجسيده الرمزيّ المقدَّس في الواقع التجريبيّ، وبالتالي يجوز لنا القول إنّ المسيحيّة السابقة للحداثة في أوروبّا الغربيّة كانت تقوم على نظام تصنيفيّ ثنائيّ ومزدوج: فمن جهة تبرز الثنائيّة بين «هذا العالم» و«العالم الآخر»؛ ومن جهة أخرى تتجلّى الثنائيّة ضمن «هذا العالم» بين نطاق «دينيّ» ونطاق «زمنيّ»، وعلاوة على ذلك، تتوسَّط بين هاتين الثنائيّتين الطبيعة «الأسراريّة» للكنيسة التي تقع في الوسط، وتنتمي بصورة متزامنة إلى العالمين، وتستطيع بالتالي التوسُّط قدسيًّا بينهما. وبالطبع، فقد قام هذا النظام التصنيفيّ على مزاعم الكنيسة فقط، وتمكّن من بناء الواقع على هذا الأساس ما دام الناس يسلّمون بهذه المزاعم. وفي الحقيقه، كان من شأن هذا التسليم أيًّا كانت أسبابه، والذي يزعم تفوّق الحيِّز الدينيّ على الحيِّز الزمنيّ، أن يسيطر على النزاعات التي تدخل في صلب مثل هذا النظام الثنائيّ[١].

مع ذلك، سنجد قراءة أخرى تحاول أن تعثر على مخارج منطقيّة لهذا اللقاء المستحيل بين الدينيّ والعلمانيّ.

لنبدأ اولاً بإعادة توصيف المعنى قبل إجراءت التطبيق على الحالة الأميركيّة:

تعني العلمنة، بوصفها مفهومًا، المسار التاريخيّ الفعليّ الذي ينهار بموجبه هذا النظام الثنائيّ انهيارًا تدريجيًّا ضمن «هذا العالم». وكذلك ستنهار بموجب المسار العلمانيّ المشار إليه، بُنى الوساطة المقدَّسة بين هذا العالم والعالم الآخر، إلى الدرجة التي يختفي فيها النظام التصنيفيّ

[١] - كازانوفا - المصدر نفسه - (ص ٢٠٩).

القروسطيّ بكامله، ثم ليُستبدل بأنساق جديدة من الهيكلة المكانيّة للنطاقين. ولعلّ الصورة المعبِّرة التي ذكرها ماكس فيبر عن «انهيار جدران الدير» لهي أفضل تعبير بيانيّ عن إعادة «الهَيْكَلة» المكانيّة الجذريّة تلك، فالجدار الفاصل بين المملكتين الدينيّة والزمنيّة داخل «هذا العالم» ينهار، والفصل بين «هذا العالم» و«العالم الآخر»، حتى الآن على الأقل، يظلّ قائمًا، ولكن من الآن فصاعدًا - أي مع الظاهرة الأميركيّة - سوف يكون ثمّة عالم واحد، و«هذا العالم»، هو العالم الزمنيّ، ولكن مع وجوب وضرورة أن يجد الدين فيه موقعه الخاصّ، ولئن كانت المملكة الدينيّة تبدو سابقًا كأنّها الواقع الجامع الذي وَجدت المملكة الزمنيّة ضمنه موقعها الخاصّ، فقد أضحى النطاق الزمنيّ هو الواقع الجامع الذي يجب أن يتكيّف معه النطاق الدينيّ، وتقوم المهمة التحليليّة لنظريّة العلمنة تحديدًا على دراسة الأنساق التصنيفيّة والتمايزيّة الجديدة الناشئة ضمن هذا العالم الزمنيّ الواحد، والموقع الجديد الذي سوف يحتلّه الدين ضمن هذا النظام التمايزيّ الجديد، إن كان الدين يحتلّ فيه موقعًا أصلاً[١].

اختراقات العلمنة

لكن كيف بدت تظاهرات الجدل ضمن ثنائيّة الدينيّ-العلمانيّ في أميركا؟

لا شكّ أنّ ثمّة أوجُهَ شَبه كثيرة في سَيْرِيَّات التنوير الذي شهدته أوروبّا وأميركا، وقد بات معروفًا كيف ثار المثقّفون ضدّ لاعقلانيّة وعنف عهد ما بعد الإصلاح في أوروبّا، وكيف ركّزوا على الأساليب التي يستطيع من خلالها الإنسان أن يصبح أكثر ميلاً نحو الكمال عبر استخدام العقل لتطوير المجتمع، وبالتالي كيف أصرَّ هؤلاء على أنّه ليس من داعٍ حتى يكون الله غامضًا ومجهولاً إلى الحدّ الذي يعتقده كثير من المسيحيّين، وأنّ الدراسة العلميّة للطبيعة يمكن أن تكشف الحقيقة بخصوص المسائل الدينيّة. ولم يكن الملوك والقساوسة ليستحقّوا احترام الإنسانيّة ما لم يستطيعوا إيصال الأسس العاقلة لأعمالهم إلى الناس، كما أنّ الأهواء الشخصيّة لم تعد طريقة مقبولة لإدارة الكنيسة أو الدولة، وأصبحت الحرّيّة والمعرفة والإنسانيّة هي المحكّات، فالناس يجب أن يكونوا أحرارًا، ويجب أن يستعملوا حرّيّتهم للحصول على المعرفة، ويجب أن يستعملوا المعرفة لتطوير المجتمع[٢].

كان الفكر التنويريّ في أوروبّا شأنًا خاصًّا يُثار في قاعات الاستقبال، وفي المراسلات

[١] - كازانوفا - المصدر نفسه - (ص ٣٠).
[٢] - روبرت كروندن - مصدر سابق- (ص ٦٢).

الشخصيّة، حيث إنّ أيّ هجوم مُعلن على ملك أوروبيّ يمكن أن يؤدّي إلى فرض الرقابة، أو إلى النفي أو السجن، وفي أميركا كان الملك بعيدًا جدًّا وكذلك أسقفه، أمّا رجال الدين المحلّيّون ورجال الأعمال والأكاديميّون والمهنيّون، فقد كانوا في الغالب مستنيرين، إضافة إلى أنّ امتداد حالة التنوير والمؤسّسة نفسها كان متناسقًا، وكان الوعّاظ الطهرانيّون هم أوّل مَن أعلن عن أفكار جديدة لجمهور المثقّفين. وعلى الرغم من أنّ الجزء الأكبر من جمهرة المواطنين بقي إنجيليًّا غير مدرك تمامًا للتيّارات السائدة، فإنّ الإنجيليّين والزعماء العلمانيّين كانوا قادرين على مشاركة القيم والأهداف نفسها فيما بينهم، مع تباين فيما يتمّ التركيز عليه، تمامًا مثلما استطاع توماس جيفرسون وآرون بار اقتسام التذكرة الرئاسيّة نفسها. والذين كتبوا إعلان الاستقلال والدستور كانوا شخصيّات عامّة، فلن يكون بينهم سجناء أو أعضاء في طبقة مثقّفة معزولة عن مجتمعها[١].

كانت أميركا في استنارتها أكثر عمليّة وأقلّ غموضًا، فالأوروبّيّون أمثال اسحق نيوتون، وفرانسيس بيكون، وجون لوك قاموا بمعظم التفكير الفنّيّ اللازم للإصلاح الدينيّ والسياسيّ، وهكذا فإنّ الجدل الطويل والغامض الذي دار حول عصر التنوير في أوروبّا، لم يكن له تأثير كبير على أميركا. وفهم الأميركيّون الضرائب الإنجليزيّة والتدخّل العسكريّ على أنّها أعمال استفزازيّة، ولم يفكّروا بعمق في الموضوع، إلى أن اضطرّوا لتبرير تمرّدهم بعد عام ١٧٦٣. وفي غضون وقت قصير، وبصورة ملفتة، أوجدوا العلم السياسيّ الذي ساعد في تغيير نظرة الجماهير البعيدة جدًّا عن أميركا إلى حكومة ذلك البلد. وبالمقابل، فقد ساعدت أميركا الأوروبيّين في توفير مكان لأساطيرهم، فالخيالات والمُثُل تحتاج في الغالب إلى مكان معقول لإطلاق جذورها، وقد كانت أميركا هي الملعب المطلوب للخيال الأوروبيّ، ولم يكن ثمّة أرستقراطيّة حقيقيّة أو ملك في أميركا، كما لم تكن ثمّة كنيسة ثابتة حتى أواسط القرن الثاني عشر، على غرار الكنائس الأوروبيّة. كان بإمكان الأميركيّين أن يكبروا ويعيشوا حياة تتّسم بالعقلانيّة والفضيلة؛ لأنّ مجتمعهم لم يلجأ إلى قمعهم، وفي هذا الإطار، لعب بنيامين فرانكلين دوره الأساس، إذ إنّه كان في نظر أعداد لا تحصى من الأوروبيّين الذين لم يقابلوا أميركيًّا قطّ، والذين لم تُكتب لهم زيارة ذلك البلد، الإنسان المجسِّد لأحلامهم، فهذا الرجل العاقل الذي يتحدّث لغة الناس بحكمة وطيبة، وصاحب الابتكارات العلميّة، كان مؤسّسة قائمة بذاتها، لا مجرّد شخص من لحم ودم، وقد دخلت فلسفته إلى تعبيرات «الصاحبيّين»، كما أثَّر في كلّ من حوله لاعبًا دوره ببراعة منقطعة النظير. كان بنجامين فرانكلين بالنسبة للمثقّفين الأوروبيّين بمثابة الجدار العازل ضدّ تفاهات الحياة الأرستقراطيّة، والبرهان على

[١] - ر. كروندن - مصدر سابق - (ص ٦٣).

أنّ التحرّر من الكهانة يجلب الفضيلة والتقدّم، وعندما ظهر أخيراً هو والشاعر فولتير معًا، التقى عصر التنوُّر الجديد بعصر التنوُّر القديم، في واحدة من تلك اللحظات سريعة الزوال التي جسَّد التاريخ كمالها وجمالها في آن معًا: فها هما الرجلان الذكيّان المسنّان، والمحبّان للأساطير يثيران خيال الجمهور على أرض الواقع. كانت العقلانيّة هي أسطورة العصر الكبرى، وقدّمت أميركا قدّيسين إلى العالم، بل أنّها - وهذا ما يثير الدهشة - نصَّبتهم في مراكز عامّة مهمّة، كذلك كان التنوير الأميركيّ مشوبًا بالوطنيّة أكثر مما كان عليه في أوروبّا. ففي أوروبّا، سيأخذ كلّ من الفلسفة والأدب والعلم طابعًا عالميًّا، فالأمم عادة ما كانت تخضع لسيطرة ملوك غير عقلانيّين، ولكن أميركا كانت جديدة ومتحرّرة إلى درجة أنّه كان بمقدور الأميركيّ أن يوفِّق بيُسرٍ بين بلده، وبين أفكارٍ حول الديمقراطيّة والعقلانيّة والطبيعة وطيبة الله، وكانت أميركا هي المكان الذي يمكن لأمور من هذا النوع أن تحدث فيه، بل إنّها كانت تحدث بالفعل. وعلى هذا النسق، فإنّ مواقف فكريّة مثل حرّيّة العبادة، والحقّ في المثول أمام محاكم مشكَّلة من النبلاء، أو حقّ التصويب ارتبطت بـ «الطريقة الأميركيّة» التي حصلت على مباركة دينية، وبالمقارنة، فإنّ مثل هذه الأفكار لم تكن ذات ارتباط بالكَنَديّين والأستراليّين الذين استوطنوا أميركا في أوقات لاحقة، وتجنّبوا كثيراً من القضايا التي أُثيرت في القرن الثامن عشر، وقد استقرّ هؤلاء في الغالب بمساعدة الأمن أو الجيش أو الحكومة، وارتبطت معاني الحرّيّة والازدهار لديهم ببلدهم الأم، إي إنكلترا، ولم يكن للدين أو للثورة مكان على الإطلاق ضمن هذا المفهوم[١].

التلفيق بين مفارقتين: التديُّن والحرّيّة

نمَت الطريقة الأميركيّة كنسقٍ جديد يجمع في فضائه ما فرّقه التنوير في أوروبّا. كان لدى الأميركيّين المشبعين بفنون تسييل الميتافيزيقا في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع القدرةَ على ممارسة إجراءات الوصل والفصل بين العلمانيّة وبين الدين كلّما اقتضت شرائط مشروعهم الحضاريّ ذلك.

لقد أظهرت شواهد التجربة أنّ العمليّة الحضاريّة الإنغلو- أميركيّة، جاءت بفعل تضافر مكوِّنين اثنين شديدي التمايز، ولطالما كانا في حال عداء مستحكم، وهما: حسُّ التديُّن وحسُّ الحرّيّة. ولكن التجربة في أميركا - على ما يبيِّن كثيرون - أفلحت في الوصل بينهما، وفي مزجهما على نحو مذهل، واللاَّفت - كما يُلاحظ المؤرّخ والمفكّر الفرنسيّ الكبير الكسس دو توكفيل - أنّ منشئي

[١] - كروندن - مصدر سابق - (ص ٦٤).

إنكلترا الجديدة (أميركا) كانوا، من أعتى «المتشيِّعين»، ومن أشدّ «المجدِّدين» حماسة في الوقت نفسه، وحين كانت صلاتهم الوثيقة ببعض المعتقدات الدينيّة تقيِّدُهم، كانوا في الوقت نفسه متحرّرين من كلّ الأفكار السياسيّة المسبقة. من هنا أمكن مشاهدة نزعتين مختلفتين، ولكن غير متعارضتين، لا يشقّ على الباحث أو المؤرّخ أن يقع على آثارهما في الأعراف العامّة والتقاليد، كما في القوانين[١].

وهكذا ظهرت الصورة على تمام وضوحها- كما يحلِّلُها دوتوكفيل في كتابه «عن الديمقراطيّة في أميركا» (De la Democratie en Amerique) - إذ بدل أن تفسد إحداهما الأخرى، تتوافق هاتان النزعتان المتناقضتان في الظاهر، وتبدوان قابلتين لكي تسدِّد إحداهما الأخرى.

الدين عند دوتوكفيل: يرى في الحرّيّة المدنيّة دُربةً نبيلة لملكَات الإنسان، مثلما يرى في العالم السياسيّ ميدانًا أعدَّه الخالق لجهود العقل، والدين الطليق وذو السلطان في دائرته، الراضي بما حُبيَ به من مكانة، يُدرك ان مملكته راسخة الأسس، فلا تسود إلاّ بقواها الخاصّة، وهي تسيطرُ بلا سندٍ على الألباب، وأمّا الحرّيّة فإنّها ترى في الدين رفيق كفاحاتها، وانتصاراتها، ومهد طفولتها، والمنبع الإلهيّ لحقوقها، وهي تعتبر الدين وقاية للأعراف والتقاليد، مثلما ترى الأعراف والتقاليد ضمانة للقوانين وعربون ديمومتها. ومع ذلك، فما غاب عن بال دوتوكفيل، أنّ مثل هذا الجمع بين أمرين متعاكسين ومفارقين لم يستطع أن يسبر أغوار التفاوتات الطبقيّة والاجتماعيّة، وحتّى المعرفيّة التي حكمت الأزمنة الأميركيّة المتواترة، وحسبه أن يرى تبعًا لذلك أنّ اللوحة التي يشكّلها المجتمع الأميركيّ، هي لوحة مكسوَّة بطبقة ديمقراطيّة، وتحت هذه الطبقة تلوح بين الفينة والفينة ألوان الأرستقراطيّة القديمة[٢].

مهما يكن من شيء، فلكي نفهم أميركا اليوم جيّدًا، فينبغي أوّلاً إدراك أهمّيّة البروتستانتيّة المسيحيّة في تكوين المثل الأعلى الثقافيّ الأميركيّ، ولسوف تتضاعف مثل هذه الأهمّيّة متى عرفنا أنّ إنكليز أميركا انطلقوا من فكرة أنّ مجتمعهم سيكون معروفًا كونيًّا، وهذا يعني أنّ المستعمرين الإنكليز الذين حطَّوا الرحال في إنكلترا الجديدة، ثم باتوا بعيدين عن العالم، في حين وضعوا نصب أعينهم أن يؤسّسوا لبلد سيكون مثلاً يُحتذى به لأوروبّا كلّها، وفي القرن الثامن عشر سوف يشكّل هذا المثل الأعلى الدينيّ تعبيراً للعالميّة البروتستانتيّة. ولأسباب لا حصر لها فإنّ الأميركيّين

[١] - الكسس دوتوكفيل- عن الديمقراطيّة في أميركا- مصدر سبقت الإشارة اليه- (ص٨٥ و٨٧).
[٢] - دوتوكفيل - المصدر نفسه - (ص ٨٩).

الذين أخفوا مسافة لأنفسهم ليكونوا بمنأى عن هذه العالميّة في نهاية القرن السابع عشر، هم أنفسهم الذين تمثَّلوا رسالة التنوير. وللدلالة على هذا، لم يكن روسو، على سبيل المثال، معروفًا في أميركا عام ١٧٧٠، في حين كان مونتسكيو يشكّل مرجعًا يسهم في إرساء حقوق الإنسان في إيطاليا، ومع أنّه من الصعب فهم هذا التحوّل من المسيحيّة المتديّنة إلى المسيحيّة التنويريّة، إلاّ أنّه كان موجودًا بالفعل، ومنذ اللحظة التي أصبح فيها هذا التحوّل حقيقيًّا مع إنشاء الجمهوريّة الأميركيّة، برزت ظاهرة في غاية الأهمّيّة، عنينا بها مسألة العبوديّة، التي لم يكن أحد على الإطلاق يتحدّث عنها قبل حرب الاستقلال، لقد غَدَت هذه المسألة حاضرة في كلّ مكان داخل المجتمع الأميركيّ، من هنا ستدور الأسئلة الكثيفة مدار هذا المركَّب العجيب من التديُّن والعلمانيّة، الذي سوف يصل شيئًا فشيئًا إلى بلورة ما يسمّى بـ «الدين المدنيّ». أمّا عن ماهيّة وطبيعة العلمانيّة الأميركيّة التي ستتمخّض عن هذا التركيب، فغالبًا ما تُحال الإجابة إلى دائرة الكلام على تغاير المسارات المجتمعيّة في كلٍّ من أميركا وأوروبّا، فقد حصلت في العام ١٨٣٠ ثورة ثقافيّة جديدة في أميركا، حيث كانت المرحلة الأولى متمثّلة في نشوء جمهوريّة أميركيّة ستبدو من الآن فصاعدًا علمانيّة. تلا هذه الثورة حقيقة أنّ الأميركيّين الذين كانوا في الأعوام ١٨٣٠- ١٨٤٠ لا يزالون يعتبرون أنفسهم قبل ١٧٧٠ مجرّد طوائف آتية من الريف الإنكليزيّ، باتوا يشعرون بأنّهم أميركيّون حقًّا، ثم راحوا يبتدعون صورة مخصوصة لما هو أميركيّ، ثمّ أنتجوا أدبًا ذا بعد عالميّ لتصدير هذه الرؤية الجديدة. وعلى ما يتبيَّن للمفكّر الفرنسيّ باتريس هيفونيه، فإنّه لا يمكن لأميركيّ إلاّ أن يكون ديمقراطيًّا وعصاميًّا أيضًا في مرحلة الولادة والتكوين، ويقرّر أنّه في ذلك الوقت تمّ إرساء دعائم فكرة أنّ أميركا ديمقراطيّة. أمّا أوروبّا، وفرنسا على وجه الخصوص، فستظلّ تُعتبر بلادًا تحنُّ إلى الأرستقراطيّة، وعلى ما يلاحظ هيفونيه، فإنّ الفرنسيّين يخضعون للدولة، وهم ليسوا بطليعيّين ولا بعصاميّين، ولا يفقهون شيئًا في الفرديّة؛ ذلك أنّ فرديّة الفرنسيّين مشوّهة الشكل وملتوية، ويقفون على هامش المجتمع، في حين أنّ الأميركيّ يؤثِّر في المجتمع وعليه، ويضيف في هذا السياق أنّ المواطن الأميركيّ ليس في حاجة إلى الدولة التي يرى فيها عدوًّا له، أو أنّها آلة لجباية الضرائب تمنعه من القيام بتحقيق طموحاته[١].

[١] - باتريس هيفونيه- من حوار أجرته معه مجلّة «إيستوريا» الباريسيّة عام ٢٠٠٥- أيضًا يمكن مراجعة تعريب د. منصور حديفي لهذا الحوار المنشور في مجلّة «مدارات غربيّة» - العدد السابع- صيف ٢٠٠٥.

خاتمة نقديّة:

سوف نرى كيف انداحت الأطروحة الأميركيّة إلى أقصى آماد حضورها الأيديولوجيّ حين دخل التديّن السياسيّ كعامل مقرّر وحاسم في دفع لاهوت القوّة والعنف إلى ذروة الاستخدام، فقد كشف استطلاع للرأي أجرته مجلّة تايم وشبكة (سي.أن.أن) العام ٢٠٠٠ «أنّ نحو ستين في المئة من الأميركيّين مؤمنون بأنّ التنبّؤات في سفر الرؤيا سوف تتحقّق؛ لذا تأتي كلمة (Apocalypse) ومعناها: دمار العالم ونهايته، مرادفةً لكلمة (Revelation) الرؤيا، ويؤمنون أيضًا بأن هذا العالم وهذا الزمان ينتهيان عندما يعود المخلّص ابن الله ليحمل البرَرَة الصالحين المسيحيّين المولودين من جديد إلى الجنّة، ويلقي بالخطّائين الآثمين (باقي شعوب العالم) في نار جهنّم الأبديّة».

ولبيان آليّة توظيف هذا الاعتقاد الدينيّ في حقل الممارسة السياسيّة نشير إلى أنّ ثمّة لاهوتيّات وطوائف عديدة ومتشعّبة تؤمن بهذه الفلسفة الانقضائيّة التدميريّة، لكن الأكثر نفوذًا على الصعيد السياسيّ هم أولئك المعتنقون لأفكار اللاّهوتيّ الأنجلوإيرلنديّ جون نيلسون داربي الذي نشر في منتصف القرن التاسع عشر فكرة التفسيرات الحرفيّة للكتاب المقدّس، وهي التفسيرات التي قدّمت ترتيبًا زمنيًّا مفصّلاً لنهاية العالم الوشيكة. لقد قسم داربي التاريخ إلى مرجعيّات تحدّدها كيفيّات التدخّل الإلهيّ. وأعطى سفر الرؤيا في العهد الجديد أهمّيّة لم يعرفها من ذي قبل. كما بشّر بقرب تحقيق النبوءات لجهة عودة اليهود إلى فلسطين والمجيء الثاني للمسيح الذي يليها.

لم ينأَ فريق المحافظين الجدد عن هذا اللاّهوت، فثمّة كثيرون منهم يؤمنون بذلك، ويزعمون أنّهم باعتماد استراتيجيّة «الفوضى الخلاّقة» إنّما يمهّدون السبيل للقيامة الكبرى للمخلّص، ومنهم من ذهب إلى مخالفة داربي واتهامه بأنّه يحرّف النصوص الكتابيّة ويشوّهها.

هؤلاء الذين خالفوا داربي سمّوا بـ«إعاديّي البناء» وبـ« السياديّين»، وهم لا يبنون إيمانهم بعودة المسيح على أساس النبوءات الكتابيّة، وإنّما على الفعاليّة السياسيّة، ففي رأيهم أنّ المجيء الثاني للمسيح لن يحدث، قبل أن يهيّئ العالمُ مكانًا له.

يرى «الإعاديّون» - الذين يتمثّل الحكّام الحاليّون للولايات المتّحدة كثيراً من آرائهم الميتافيزيقيّة - أنّ الخطوة الأولى لتهيئة العودة (عودة المسيح) هي «مَسْحَنة» أميركا، وبالتالي «مَسْحَنة» العالم كلّه، ويقول أحد كبار منظّريهم وهو جورج غرانت: إنّ النيّة الرئيسة للسياسات المسيحيّة هي ضمان الغلبة على الأرض لملكوت المسيح. ويتّفق الأميركيّون المناهضون والمعادون لمثل هذه المبادئ على أنّ الحركة المعروفة باسم اليمين المسيحيّ أو «المتديّن»، تمثّل أكبر خطر منفرد على قضيّة

الفصل بين الدين والدولة؛ ذلك لأنّ منظّمات هذه الحملة اللاّهوتيّة الأيديولوجيّة الشرسة تسعى جاهدة إلى فرض الآراء المسيحيّة الأصوليّة عبر إجراءات حكوميّة على جميع الأميركيّين، وتاليًا على قطاعات كبيرة في العالم. فتحقيق السيادة المسيحيّة يتطلّب إلغاء الفصل الدستوريّ بين الدين والدولة، والاستعاضة عن النظام الديمقراطيّ بحكومة ربّانيّة (ثيوقراطيّة) تحكم بالقانون التوراتيّ، كما يُوجِبُ إنهاء جميع البرامج الاجتماعيّة الحكوميّة، لكي تتولّى الكنائس هذه الرعاية. يقول غرانت استطرادًا «إنّ فتح العالم هو ما كلّفنا المسيح بإنجازه، علينا اكتساب العالم بقوّة الإنجيل، وعلينا ألاّ نقبل بأيّ شيء أقلّ من ذلك؛ إذ فقط عندما يتمّ الفتح الشامل يمكن للمسيح أن يعود».

هكذا تبدو أميركا اليوم، مسحورة بنفسها إلى حدود الغواية القاتلة، وحتى الذين نظّروا لها بوصفها الدولة الكاملة، أو الدولة العالميّة المنسجمة بحسب التعبير المستعار من هيغل، سيكون لهم غير باب مفتوح على التشاؤم. صحيح أنّها ستكون بفضل قوّتها واقتدارها وعظمتها آمنة، لكنّها ستفقد روحها، وستكفّ أميركا عن أن تكون «المدينة الواقعة على جبل» كما يقول تشارلز وليام ماينـز، وسوف تصبح بدلاً من ذلك ـ كما يضيف ـ أمّةً مرقّعة تقسمها الولاءات والأعراق، يسكنها شعب يفزعه السفر إلى الخارج، ومغادرة البيوت داخل الوطن»...

هل يعني هذا أن يدخل الأميركيّون عصرًا جديدًا من التشاؤم؟

سؤال أخذ يحفر مجراه العميق بعدما بلغت نظريّة «الفوضى الخلاّقة» شوطًا بعيدًا مع المحافظين الإنجيليّين الجدد، وبعد زلزال الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر لم يعد السؤال مجرّد افتراض، لا بل إنّ أميركا المحافظة الجديدة حتى وهي تتطيّر من نشوة نصرها في الحرب الباردة، لم يغب عن نفسها المشحونة بالقلق وارد التشاؤم، والهلع، من اليوم التالي.

المصادر والمراجع العربية

١. مجلة لوغوس- العقل الأوّل (كائن يفصل بين الخالق والكون في الأفلاطونيّة الحديثة). كلمة الله.

٢. باتريس هيفونيه- من حوار أجرته معه مجلّة «إيستوريا» الباريسيّة عام ٢٠٠٥- أيضًا يمكن مراجعة تعريب د. منصور حديفي لهذا الحوار المنشور في مجلّة «مدارات غربيّة» - العدد السابع- صيف ٢٠٠٥.

٣. خوسيه كازانوفا - الأديان العامّة في العالم الحديث- المنظّمة العربيّة للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربيّة- بيروت ٢٠٠٧- ترجمة: قسم اللغات الحيّة في جامعة البلمند.

٤. روبرت م- كروندن - موجز تاريخ الثقافة الأميركيّة- ترجمة مازن حمّاد - مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة- الدار الأهليّة للنشر والتوزيع- الأردن- ١٩٩٥.

٥. شوقي ريّاشي - البراغماتيّة الأميركيّة- حين يغدو انتصارها على العالم أشدّ إيلامًا - أسبوعيّة «الشمس»- العدد التاسع والأربعون- السبت ٤ آب/أغسطس ٢٠٠٧.

٦. كارين آرمسترونغ - النزعات الأصوليّة في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام- ترجمة محمد الجورا - دار الكلمة- دمشق ٢٠٠٥.

٧. الكسس دوتوكفيل- عن الديمقراطيّة في أميركا- ترجمة بسام حجّار - معهد الدراسات الإستراتيجيّة- بغداد- بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

٨. نيكول غيتان- نشأة النزعة القوميّة الأميركيّة ومصادرها- مجلّة «مدارات غربيّة«- العدد السابع- صيف ٢٠٠٥- ترجمة جورجيت حدّاد - العنوان الأصليّ للمقال: Genese et Sources du Nationalisme Americain

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Winthrop Hudson/ Nationalism and Religion (1) in America. New York, Harpers and Row. 1970.

الإيمان الصاعد والإلحاد المتهافت

قراءة في تجربة وليام كريغ في دحض النزعات الإلحاديّة

صابرين زغلول السيد [*]

يدخل هذا البحث ضمن دائرة الجدل الفكريّ والفلسفيّ الراهن الذي يعصف بالمجتمعات الغربيّة حول الإيمان الدينيّ والنزعات الإلحاديّة، وقد تناولت الباحثة هذه القضيّة الإشكاليّة من خلال الإضاءة على التجربة الحجاجيّة للفيلسوف واللاهوتيّ الأميركيّ المعاصر وليام لين كريغ. حيث يدحض أباطيل أصحاب النزعات الإلحاديّة وخصوصًا ما جاء به عدد من هؤلاء مثل: ريتشارد دوكنز، ودانييل دينيت، وستيفن هوكينغ وسواهم. ولسوف يتبيّن لنا من خلال هذه المقاربة النقديّة أنّ مسارات الجدل بين اللاهوتيّين والعلمانيّين في الغرب تنطوي على دلالات في غاية الأهمّيّة، أبرزها عودة سؤال الإيمان الدينيّ بقوّة بين عدد وازن من الفلاسفة والمفكّرين، وخصوصًا بعد استنفاذ المخزون الحجاجيّ الذي اعتمده الفكر العلمانيّ والتيّارات الإلحاديّة الناجمة عنه منذ نهاية العصر الوسيط وعلى امتداد القرن العشرين المنصرم.

«المحرر»

لقد أضحى النقاش حول قضيّة وجود الله والصعوبات التي تواجه الإيمان من أكثر الجدالات التي تدور في الغرب المسيحيّ، وقد تزايد الاهتمام حول هذه المسألة في الآونة الأخيرة أكثر وأكثر، حيث ظهرت جوانب جديدة لمناقشة هذه القضايا مؤخّرًا، ويرجع هذا إلى التطوّرات الناجمة التي حدثت في العلم والفلسفة جزئيًّا، والتي كانت تجلب نتائج جديدة، لا سيّما ما نتج عنها من جدل حول نظريّة الانفجار الكبيرBig Bang، وهي المثال الأكثر شهرة، وكذلك الأبحاث العديدة في أصول الحياة والكون، ونظريّات المعرفة، ونظريّات الأخلاق التي تحمل حُججًا للبرهنة على وجود الله، وما نتج عنها من لاهوت أخلاقيّ، بالإضافة إلى البحوث النفسانيّة الجارية وأبحاث التاريخ،

*- أستاذة فلسفة الدين المساعد بكلّيّة البنات- جامعة عين شمس - جمهوريّة مصر العربيّة.

وغيرها من البحوث العديدة في فلسفة الدين حول أدلّة وجود الله، ولهذا كان من الضروريّ تجديد هذه المناقشات باستمرار.

وقد لُوحظ أنّ العديد من المناقشات حول هذه القضايا وما يترتّب عليها من علاقة مع الله تغفل هذه التطوّرات الحديثة الأخيرة، وتتدهور إلى خطاب تبسيطيّ حول مناقشة هذه المسائل، ولكن يبدو أنّ كثيراً من الفلاسفة المعاصرين نجوا من هذا التدهور والتبسيط الخطابيّ حول ذلك، ممّا أدّى إلى إثارة مناقشات جدّيّة حول طبيعة الإيمان وأدلّة وجود الله، وتغيّرت طبيعة الأسئلة، وتصدّرت أسئلة جديدة مثل ما هي المبرّرات المنطقيّة التي يمكن إعطاؤها للإيمان؟ ويطالعنا في سياق المستجدّات الفكريّة ومقتضياتها الفيلسوف وليام لين كريج William Lane Craig (١٩٤٩ م -) [١] وهو أحد أبرز الفلاسفة المسيحيّين المعاصرين الذين تصدّوا لمناقشة المسائل الرئيسة في فلسفة الدين حول مفهوم الله وطبيعة الإيمان به، ومشكلة الشر، والصعوبات التي تقف عقبة في طريق الإيمان، ولا سيّما الإيمان المسيحيّ، وغيرها من المسائل الفلسفيّة الشائكة، وعلى غرار معاصريه من الفلاسفة أمثال ألفين بلانتينجا Alvin Plantinga (١٩٣٢ م -)، وريتشارد سوينبرن Richard G. Swinburne (١٩٣٤ م -)، ووليام رو William B. Rowe (١٩١٠ – ١٩٥٥ م) الذين انصبّ اهتمامهم حول النقاش عن وجود الله وطبيعة الإيمان به، وقف كريج على خطورة الوضع في أوروبّا بصفة عامّة وفي أميركا على وجه الخصوص من حيث «توغّل الفكر العلمانيّ على الحياة والدين، حيث أصبح العلمانيّون عدوانيّين بشكل ملحوظ في كلّ من الولايات المتّحدة وأوروبّا» [٢]، حيث شجبوا المعتقد الدينيّ، خاصّة بعد أن دعا ريتشارد دوكينز Richard Dawkins (١٩٤٦ م -)، ودانيال دينيت Daniel Dennett (١٩٤٢م -)، وستيفن هوكينج Stephen Hawking (١٩٤٢ م-) في كتبهم الأكثر مبيعًا، وحذّروا من الآثار الوخيمة للاعتقاد الدينيّ على المجتمع، كذلك وجد كريج أنّ «غالبيّة الأوروبيّين يحتفظون بانتسابهم الاسميّ إلى المسيحيّة، إلّا أنّ عشرة في المئة فقط هم الذين يمارسون الإيمان» [٣]، وقد لاحظ كريج أنّ سبب هذا التراجع والبعد عن الدين يرجع «إلى التفكير العقليّ غير المنطقيّ، والذي سيؤدّي في أحسن الأحوال إلى الإلحاد»[٤]؛ ولهذا

[١]- وليم لين كريج: فيلسوف تحليليّ ولاهوتيّ مسيحيّ أمريكيّ ولد ١٩٤٩، له حوالي ثلاثين كتاب من أشهرهم كتبه: «برهان الكلام الكونيّ»، «الزمن والسرمديّة»، «الإيمان المعقول»، كما نشر كذلك أكثر من مئة موضوع في مجلّات متخصّصة، منها: مجلّة الفلسفة، دراسات العهد الجديد والصحيفة البريطانيّة لفلسفة العلوم.

[2]-William Lane Craig, Reasonable Faith , Christian Truth and Apologetics , Third Edition , Wheaton, Illinois, Published by Crossway Books,p, 95

[3]- lbid,p16

[4]- Ibid,p,16

أصبح الاتجاه الأهمّ في الانتماء الدينيّ الأوروبيّ هو«نموّ الفئات المصنّفة بوصفها غير دينيّة» [1]، وقد أخذ هذا التيّار في التصاعد تدريجيًّا خاصّة بعد الهجمات التي شنّها الملحدون بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

ولذلك انتهج كريج منهج اللاهوت الدفاعيّ (المعروف أيضًا بالتبريريّات) بهدف تقديم أساس عقلانيّ للإيمان المسيحيّ والدفاع عنه ضد الاعتراضات على عدم وجود الله، وذلكعن طريق «فضح العيوب الظاهرة في النظره العلمانيّة للدين» [2]؛ لذلك جاءت فلسفة كريج مصطبغة بالصبغة العقلانيّة الدفاعيّة لقضايا الدين وطبيعة الإيمان، ولا سيما كتابه الأكثر شهرة والذي يحمل اسم موقعه على شبكة الإنترنت الإيمان العقلانيّ Reasonable faith، وفيه يطرح الردّ على أسئلة الملحدين محاولاً إثبات أنّ الإيمان بوجود الإله منطقيّ تمامًا من حيث أنّه يعطي معنى أعمق للحياة وللتاريخ، وللخبرة الإنسانيّة على نحو يتفوّق على غيره من البدائل، ومن أجل ذلك عمل كريج على إحياء أدلة وجود الله التي تناولها الفلاسفة من قبل، حيث طوّر هذه الأدلة وربطها بالتطوّرات العلميّة والفلسفيّة المعاصرة، وفي مقدّمة هذه الأدلّة دليل الكلام الكوزمولوجيّ (الكونيّ) عند الغزالي، وهو عنوان موضوع أطروحته للدكتوراه تحت إشراف فيلسوف الدين المعروف جون هيك John Harwood Hick (١٩٢٢ -٢٠١٢ م)، وعادة ما يشار إلى كريج بأنّ له الفضل في إحياء دليل الكلام الكوزمولوجيّ لإثبات وجود الله، ويظلّ هذا الكتاب حتى اليوم ممثّلاً لأهمّ نقاش في هذا الموضوع.

والجدير بالذكر أنّ كريج من خلال هذا الكتاب يُظهِر تأثّره الشديد بفلاسفة الإسلام، وعلى رأسهم الغزاليّ وخاصّة في عرضه لهذا البرهان كما سيتّضح من خلال هذا البحث.

دحض المنظور الإلحاديّ

لقد حاول كريج مواجهة الموقف الإلحاديّ الذي ظهر بشكل مخيف في المجتمعات الغربيّة، ولا سيّما بعد نشر كتاب «وهم الإله» لريتشارد دوكينز، وهو الكتاب الأكثر مبيعًا في العالم عن الإلحاد، حيث قدّم دوكينز العديد من الذرائع، والتي حاول من خلالها إثبات إلحاده. وفي المقابل عمل كريج على تقديم الأدلّة المعاكسة لنفي حُجج دوكينز وتبيين تهافتها، ناهيك عن سعيه لدحض حجج الملحدين الغربيّين على وجه العموم. وقد استخدم في مساعيه الحجاجيّة المنهج العقليّ

[1] -Ibid P,16
[2] - Ibid p,65

من أجل التصدّي لهذا التيّار، ومن أجل ذلك راح يؤكّد على ضرورة الانطلاق من مقدّمات منطقيّة صحيحة ومتماسكة حتى تخرج النتائج سليمة بدون ثغرات، وقد بدأ ذلك بجدليّة السؤال لينتبه العقل على ضرورة الانتباه لخطورة القضيّة التي سيتناولها، فيقول «هل هناك حجج جيّدة لوجود الله؟ لقد أظهرت الحجج التي قدّمها دوكينز على وجه الخصوص بأنّ الحجج على وجود الله ليست جيّدة؟» [١] وهذا السؤال في حد ذاته من أهمّ صعوبات الإيمان المسيحيّ التي يواجهها كريج، ومن أجل ذلك سعى كريج لإحياء أدلّة وجود الله منطلقًا من معقوليّة الإيمان لإثبات وجود الله، وقد رجع للأدلّة الفلسفيّة التي قال بها الفلاسفة اليونانيّون وفلاسفة علم اللاهوت المسيحيّ وعلم الكلام الإسلاميّ وقوفًا عند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين في عصرنا الحالي مع تطويرها بما يتناسب مع التطوّر الفلسفيّ والعلميّ المعاصر، وقد لخّص كريج براهينه في خمسة أركان للرد على الملحدين بصفة عامّة، وعلى كتاب دوكينز «وهم الإله» بصفة خاصّة.

أوّلًا: البرهان الكونيّ (الكوزمولوجيّ) Cosmological Argument

انطلقت إشكاليّة البرهان الكونيّ منذ الفلاسفة اليونان القدامى عندما اعتقدوا أنّ المادّة ضروريّة وغير مخلوقة، وبالتالي فهي أزليّة، ولهذا تشكّلت نظرتهم لقضيّة الخلق، حيث رأوا أنّ الإله قد يكون مسؤولًا عن تدبير الكون، لكنّه لم يخلق الكون نفسه، وفي مقابل هذه النظرة اليونانيّة كانت نظرة العهد القديم «في البدء خلق الله السماوات والأرض»[٢]، ومن خلال هذين الاعتقادين المتنافسين بالسجال، نشأ جدل داخل الفلسفة الغربيّة، ودام أكثر من ألف سنة، عن الكون هل كان له بداية أم لا؟، هذا الجدل دخل فيه اليهود والمسلمون وكذلك النصارى البروتستانت والكاثوليك معًا، وانتهى أخيراً إلى نهاية غير قاطعة في القرن الثامن عشر، على يد الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط، عندما قرّر أنّ ثمّة حججًا عقلانيّة دامغة في كلا الجانبين، مما يكشف عن إفلاس العقل نفسه، ولذلك جاء البرهان الكونيّ فيما يرى كريج «من خلال محاولة المفكّرين المسيحيّين لدحض المذاهب اليونانيّة في أزليّة الكون وطوره علماء الكلام المسلمين في العصور الوسطى ليكون حجّة على وجود الله»[٣]، ويرى كريج من خلال البرهان الكونيّ على وجه العموم أنّ ثمّة شيئًا ما، وأنّ وجود ذلك الشيء لا بدّ أن يكون وراءه سبب أوّل أو سبب كافٍ للكون؛ لذلك يستعرض

[1]- William Lane Craige , The KALAM cosmological argument. LIBRARY of PHILOSOPHY AND RELIGION General Editor: John Hick,, University of Birmingham First published 1979 , p,4 ,

[٢]- التكوين: ١:١

[3] -Craige , The KALAM cosmological argument , p,4

كريج برهان الكلام الكونيّ عند العديد من الفلاسفة، ويأتي في مقدّمتهم توما الإكوينيّ (١٢٢٥-١٢٧٤م) في كتابه الخلاصة اللاهوتيّة، حيث اشتهر توما الإكويني في خلاصته اللاهوتيّة ببراهينه الكونيّة، وقد اقتصر كريج على ذكر ثلاثة منها، بدءًا من برهانيَ الحركة والعلّة الفاعلة المأخوذان عن أرسطو، وصولاً إلى برهان الواجب، وتستند جميعها على استحالة التراجع إلى ما لا نهاية، وصولاً إلى السبب الأوّل، والذي يعنينا هنا هو الطريقة التي تناول بها كريج تلك البراهين الإكوينيّة، تناولاً يتناسب مع الفهم المعاصر، يقول كريج: «من المهم أن نضع في اعتبارنا أنّ الإكويني يفكّر هنا في الأسباب التي تعمل جميعها في وقت واحد مثل التروس في آلة، وليس على التوالي مثل الدومينو الساقطة، لذا إذا أخذت السبب الأوّل فكلّ ما تبقّى لك هو الأسباب الأساسيّة الضعيفة، ولا يهمّ إذا كان لديك من هذه الأسباب ما لانهاية له؛ لأنّها لا يمكن أن تسبّب أيّ شيء»[١].

وبعد ذلك يعرض كريج لمفهوم العلّة الكافية عند الفيلسوف الألمانيّ ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م) والذي لا يجادل بوجود سبب غير مسبّب، ولكن لوجود سبب كاف للكون، وهو ما يسمّى بالعلّة الكافية، ويطرح كريج مفهوم العلّة الكافية عند ليبنتز من خلال تلك الأسئلة التي ساقها ليبنتز للبرهنة على وجود الله، حيث سأل: لماذا هناك شيء بدلاً من لا شيء؟، لماذا لا يوجد أيّ شيء على الإطلاق؟ وتأتي إجابة ليبنتز على هذا السؤال، بأنه «لا شيء يحدث دون سبب كاف»[٢].

لذلك يرى كريج من خلال مبدأ ليبنتز الشهير الذي ينطوي على سبب كاف بأنّه يجب أن يكون ثمّة سبب أو تفسير عقلانيّ لوجود الكون الأبديّ؛ ذلك أنّ السبب في وجود الكون «يجب العثور عليه خارج الكون، في كونه السبب الكافي الذي هو مكتفٍ بذاته؛ وهو السبب الكافي الخاصّ بالوجود، والذي يجعل الكون موجودًا»[٣]. ويستطرد كريج في عرضه لتناول الفلاسفة للبرهان الكوزمولوجيّ من خلال حُجّة ويليم بيلي William pally (١٧٧٣- ١٨٠٥م) [٤] صانع الساعات التي صاغها في كتابه اللاهوت الطبيعيّ ١٨٠٢م، حيث ربط التصميم الذكيّ في الطبيعة بوجود مصمم ذكيّ للكون، مبرهنًا بالمثال الآتي: لنفترض أنني أسير وفجأة اصطدمت قدمي بحجر، فإنّ

[1] -Ibid ,p, 139

[2] -Ibid,p,140

[3]-Craig,five-arguments-for-god, https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/existence-nature-of-god/the-new-atheism-and-five-arguments تم الدخول بتاريخ 2017/9/10:

[٤]- ويليام بيلي: هو مفكّر وفيلسوف إنجليزيّ وهو صاحب حجّة صانع الساعة والتي طوّرها بعد ذلك دعاة التصميم الذكيّ، حيث اقترح بالي أن التشبيه بنظام الساعة قدّم أدلّة على أنّ الكون يشمل النظام والتصميم.

Paley. A View of the Evidences of Christianity http://www.wmcarey.edu/carey/paley/

أوّل ما يتبادر للذهن أنّ الحجر موجود في مكانه منذ الأزل، ولن يثير وجوده أيّ إشكاليّة بالنسبة لي، ولكن لنفترض أنّني وجدت ساعة على الأرض، فالمسألة ستتغيّر، حيث يثير تواجدها عدّة تساؤلات، مثل كيف وصلت هذه الساعة لهذا المكان؟ من قام بهذا الصنع الدقيق لهذه الساعة؟ وغيرها من الأسئلة التي تثير الجدل داخل الذهن، وبالطبع طبقًا لما يراه بيلي وطبقًا لما يحلّله كريج، لن تكون الإجابة مثل الإجابة السابقة عن الحجر؛ ذلك أنّ ثمّة أحكامًا معقّدة وجدت خلف وجود الساعة من خلال الدقّة الموجودة في صناعة تروسها و(زنبركاتها)؛ ولذلك إذا عثرنا على شيء معقّد مثل الساعة فوق حقل، فإنّنا حتى لو لم نكن نعرف كيف وصل إلى الوجود، فإنّ الأحكام المعقّدة لوجوده تجبرني على الوصول إلى الاستنتاج: بأنّه ينبغي أن يكون للساعة صانع، وأنّها صُنعت في وقت ما وفي مكان ما، وأنّ ثمّة مُصنّعًا هو الذي صنعها وشكّلها لكي تفي بالغرض المطلوب من وجودها، ولذلك يقول كريج من خلال تحليله لبرهان بيلي «إنّنا في تصميم الساعة نكتشف ما لم نتمكّن من اكتشافه في الحجر، حيث إن أجزاء عديدة من الساعة وُضعت معًا لغرض ما»[١]؛ لهذا فمن خلال قياس المشاهدة ومن خلال التصميم الذكيّ في كلّ مظهر من مظاهر التصميم المنظّم الموجود في الساعة نستنتج أنّ هناك مصممًا ذكيًّا دالاً على الاختراع، وبالمثل نستنتج من من خلال التصميم الموجود في مظاهر الطبيعة وجود مسبِّب لهذا التصميم والإبداع في الكون، لذلك يرى كريج في حجّة بالي «أنّها وجّهت ضربة ساحقة وقاتلة لسببيّة ديفيد هيوم»[٢] والذي ذهب إلى أنّ المعلول ليس متضمّنًا في العلّة أو مرتبطًا بها ارتباطًا ضروريًّا، وأنّ الضرورة التي تبيّن له ما هي إلاّ وليدة عادة تتكوّن بتكرار التجربة»[٣]؛ ولذلك ساق كريج حجّة بيلي ليدحض بها مفهوم السببيّة المتولّد عن العادة كما قال هيوم، والذي تبعه فيه أغلب الملاحدة، ومن أجل ذلك طوّر كريج البرهان الكونيّ، باعتماده على برهان الكلام الكونيّ الذي قال به العلماء المسلمون، وربطه بالتطوّرات المعاصرة بهذا النحو.

ثانيًا: برهان الكلام الكونيّ The Kalam Cosmological Argument

يُعدّ برهان الكلام الكونيّ من أهمّ الجدالات التي حدثت حول وجود سبب للكون، وقد صاغ هذا البرهان فيلسوف الإسلام الأوّل أبو إسحاق الكنديّ (١٨٥، ٢٥٦هـ/ ٨٠٥ -٨٧٣ م)، ثم جاء

[1]- Craige , The KALAM cosmological argument ,p,102

[2]-Ibid ,,p, 104.

[٣]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، بدون تاريخ أو رقم طبعة، كتاب إلكترونيّ، تم الدخول ٢٠١٧/١١/١٠

بعده أبو حامد الغزاليّ (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١م) وطوّره ردًّا على فلاسفة اليونان ومن تأثّر بهم من فلاسفة المسلمين، ولا سيّما ابن سينا الذي وافق فكرُه فكرَ فلاسفة اليونان في مسألة قِدَم العالم وعدم وجود بداية له، فكرّس الغزاليّ ما يقرب من ربع كتابه تهافت الفلاسفة لإثبات أنّ للكون بداية، وقد استند الغزاليّ في برهانه إلى أدلّة من الفلسفة والرياضيّات، ليؤكّد أنّه «من المستحيل أن يكون هناك قِدم لا نهائيّ للعالم، أي أنّ العالم لا بدّ أن تكون له بداية «فقِدم العالم يعادل الكفر عند الغزالي»[١]، ويعدّ كريج من أشهر أنصار هذا البرهان والمدافعين عنه، حيث أعاد طرحه فى كتابة برهان الكلام الكونيّ The Kalam Cosmological Argumenعام ١٩٧٩م، واستخدمه فى كثير من مناظراته مع رموز الإلحاد الحديث New Atheismمن أمثال ريتشارد دوكينز، وكريتسوفر هيتشنز (١٩٤٩ – ٢٠١١ م)، ويعترف كريج بتجاهل الغرب لفلاسفة المسلمين في تناولهم لهذه البرهان، رغم «التميّز الواضح للبرهان الكونيّ في الفكر الإسلاميّ»[٢] على حدّ تعبيره، ويمكن صياغة هذا البرهان كما طرحه الغزالي على النحو الآتي:

١-كلّ ما له بداية له علّة.

٢ – الكون له بداية.

٣- إذًا الكون له علّة (خالق) [٣]

يرى كريج أن جميع حجج الغزالي التي تثبت وجود الله تستند بشكل مباشر إلى مبدأين:

الأول: استحالة العدد إلى ما لانهاية.

الثاني: مبدأ التحديد بين الإمكانيّات، أو الأفضليّة بين الإمكانيّات[٤]، بمعنى أنّ وجود الخلق أفضل من عدمه، ويلاحظ كريج أنّ حجّة الغزاليّ متّسقة منطقيًّا؛ ذلك أنّ المُعطى الأوّل يبدو بديهيًّا، بأنّ كلّ شيء بدأ فى الوجود لا بدّ وأن يكون له سبب ما لبداية وجوده، وعلى الرغم من هذه البديهيّة، فقد ظهر مؤخرًا اعتراض الفيلسوف الأمريكيّ المعاصر كوينتين سميث Quentin Smith (١٩٥٢ م-) الذي اعترض على المُعطى الأوّل «بأنّه لو أنّ كلّ شيء موجود محتاج لسبب، فهل الله

[1] -Craige , The KALAM cosmological argument,p. 41
[2]- Ibid ,p,41
[3]- Ibid, p ,42
[4] -Ibid,p,45

نفسه محتاج لسبب؟»[١]، يعترض كريج على مثل هذا السؤال؛ لأنّ «الله لم يبدأ الوجود، الله دائم الوجود، الله هو مُسبِّب غير مُسَبَّـ«[٢] بمعنى أنّ السؤال عن سبب المُسبِّب غير المُسَبَّب هو سؤال متناقض، ومن أجل ذلك جادل كريج بالحجج الفلسفيّة والأدلّة العلميّة للتدعيم وبقوّة حقيقة بداية الكون ووجود مسبّب له، والتي انطلق في صياغتها من ثلاث خطوات، وهي تلك الخطوات التي صاغها الغزاليّ أيضًا وتنصّ على:

١- هناك ظواهر زمنيّة في الكون.

٢- وتنجم عن هذه الظواهر ظواهر زمانيّة أخرى.

ولا يمكن لسلسلة الظواهر الزمنيّة أن تستمرّ بلا حدود»[٣]

وتوضح هذه الخطوات أنّ ثمّة سلسلة من الأحداث الزمنيّة هي التي كونت تاريخ الكون، وهي في مجملها عبارة عن مجموعة تكوّنت بإضافة حدث بعد الآخر، ولكن هذه المجموعة التي تمّ تكوينها بإضافة حدث بعد الآخر، لا يمكن أن تستمرّ في تسلسل الأحداث بلا نهاية حقيقيّة، بل لا بدّ من الوقوف عند مُسبِّب هو الذي تسبّب في مجموعة الأحداث، ولتدعيم ذلك ومناهضة التيّار الإلحاديّ أسس كريج دفاعه على ناحيتين؛ الأولى فلسفيّة والأخرى علميّة.

١ ـ الأدلّة الفلسفيّة:

تعد فكرة الماضي المطلق من الناحية الفلسفيّة فكرة جدليّة، فإنّ لم يكن للكون بداية محدّدة، فذلك يعني أنّ عددًا من الأحداث في ماضي الكون لا متناهية، ذلك أنّ وجود رقم لا متناه من الأشياء يؤدّي إلى أمور ما ورائيّة ومنافية للمنطق؛ لذلك أسّس كريج دفاعه الفلسفيّ في برهان الكلام الكونيّ على عدد من الحجج المتشابهة، نتناول منها حجّتين اشتُهر بهما كريج، وهما حجّة مفارقة زينون، وحجة فندق هلبرت، والتي تناولهما من خلال الجدليّة الفلسفيّة الشهيرة، عبور اللانهاية Crossing the infinite argumen والتي من شأنها توضيح تناقض مفهوم الرجوع إلى ما لا نهاية.

---

[١]- الحجّة الكونيّة: موقع كلام فلسفة
https://kalamfalsfa.wordpress.com/201721/03//ep38-the-cosmological-argument
[2] -Craige , The KALAM cosmological argument,p. 41
[3] -Ibid ,p. 41

أ - مفارقة زينون

جاءت هذه المفارقة ضمن مجموعة من المفارقات أو الحجج التي صاغها زينون الإيلي من أجل إثبات فكرة اللانهاية لتدعيم مفهوم الثبات عند بارمينيدس، وتقوم هذه المفارقة باختصار على افتراض شخصٍ يُدعى أخيل، وهو من أسرع العدّائين في اليونان، ويفترض أنّه بدأ سباق مع سلحفاة تسبقه بمسافة ما، فإذا بدأ الإثنان معًا الحركة فى لحظة واحدة، فإنّ أخيل لن يلحق بالسلحفاة، لأنّه سيكون عليه أن يعبر نصف الطريق؛ ولكن قبل أن يتمكّن من عبور نصف الطريق، فإنّه يجب عليه أن يعبر ربع الطريق، ولكن قبل أن يتمكّن من عبور ربع الطريق، فإنّه يجب أن يعبر ثُمن الطريق، وهكذا إلى ما لا نهاية، ولذلك، لا يمكن لأخيل الوصول إلى أيّ نقطة، وقد لجأ كريج لهذه المفارقة نظرًا لاستناد معظم الملحدين عليها من أجل إثبات التسلسل إلى ما لا نهاية وعدم وجود مسبّب للكون، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ما توصّل إليه علماء الرياضيّات المحدثين وفي مقدّمتهم ليبنتز والذي وصل إلى أنّ انقسامات المسافات أمر واقعيّ ولا بدّ من حسابه، ومن هنا نشأ الحساب اللانهائيّ أو ما يسمّى بحساب التفاضل والتكامل، لذلك رأى كريج من خلال هذه المفارقة «أنّ الإشارة إلى الفواصل الزمنيّة التي اجتازها أخيل هي محتملة وغير متساوية، حيث افترض زينون «أنّ أيّ فاصل زمنيّ محدّد يتكوّن من عدد لا حصر له من النقاط»[١]، وقد رجع كريج في تحليله لهذه المفارقة إلى المعارضين لزينون، مثل أرسطو، الذي اتخذ الفاصل الزمنيّ كمفهوم كلّيّ، ليكون من الناحية الفكريّة قابلاً لأيّ انقسامات، أي أنّ الكلّ سابق للجزء، لذلك يبني كريج هنا دفاعه على نقطتين.

أوّلًا: ضدّ أولئك الذين يقولون بوجود لانهائيّ استنادًا لمفارقة زينون، لأنّ ثمةّ «تناقضًا بين قضية أخيل لمفهوم اللانهاية، وقضيّة التسلسل الزمنيّ للماضي إلى ما لا نهاية»[٢].

ثانيًا: وهي الأكثر أهمّيّة، يرى كريج أنّ الحلّ الذي قدّمه أرسطو، وهو أن نأخذ الكلّ ليكون من الناحية الفكريّة قبل الجزء، فعلى سبيل المثال عندما نفكّر في مقياس الطول (١) متر، فإنّ هذا المقياس لا يتكوّن من نقاط؛ بدلاً من ذلك، فإنّ المقياس كلّه موجود قبل النقاط، وأيّ نقاط داخل العدد (١) هي مجرّد نتيجة لتفكيرنا.

وعلاوة على ذلك، فإنّ الانقسامات الفكريّة لا تستمرّ إلى ما لانهاية؛ لأنّنا يمكن أن نذهب فقط

[1] -William Lan Craig, The tenseless theory of time: A critical examination… Springer Science & Business Media, 2000. P ,294.
[2] -Ibid p, 294.

من خلال عمليّة تحديد مفهوم اللانهاية كمفهوم محتمل فقط[1]، وعلى الرغم من هذه النتيجة التي وصل لها كريج في استحالة التسلسل إلى لا نهاية، إلا أنّه أخفق بوجود صلة بين الأحداث المتعاقبة ومفهوم أرسطو بأنّ الكلّ سابق للجزء، حيث بالنظر إلى مفهوم أرسطو، نجد أنّ سلسلة الأحداث لا تتألّف من إضافات متعاقبة، وإنّما من انقسامات فكريّة؛ وهذا عكس ما يتطلّبه التعاقب بين الأحداث الذي يفترض مسبقًا أنّ الأجزاء هي قبل كلّ شيء، وهذا بخلاف رأي أرسطو.

ب- حجّة فندق هلبرت

صاغ هذه الحجّة عالم الرياضيّات الألمانيّ ديفيد هلبرت (١٨٦٢-١٩٤٣م) والذي تخيّل وجود فندق يحتوي على عدد محدود من الغرف، وجميع الغرف محجوزة، عندما يأتي حاجز جديد للفندق يسأل عن غرفة شاغرة، فإنّ المدير سيعتذر له قائلاً إنّ كلّ الغرف محجوزة، وفي هذه اللحظة يدعونا هليبرت لتخيّل الفندق وفيه عدد غير محدود من الغرف، ويفترض أنّ كلّ الغرف محجوزة أيضًا، ويبدأ هلبرت افتراضه وإشكاليّته في هذا المثال، حيث يفترض قدوم ضيف جديد على الفندق، وفي هذه الحالة سيقول له المدير: لا مشكلة، وسيقوم بنقل الضيف المقيم بالغرفة رقم ١ إلى الغرفة رقم ٢، وينقل المقيم في الغرفة رقم ٢ إلى الغرفة رقم ٣، وهكذا إلى ما لا نهاية سيقوم بنقل كلّ ضيف الى الغرفة التالية، وكنتيجة ستصبح الغرفة الأولى محجوزة بواسطة الضيف الجديد، مع أنّه عند حضور الضيف الجديد كانت كلّ الغرف محجوزة، ولا يوجد مكان شاغر في الفندق، ثم يضيف هلبرت افتراضًا آخر فيقول: «لنفترض أنّ عددًا لا محدودًا من الضيوف الجدد يريدون الإقامة، سيردّ المدير عليهم: لا مشكلة والآن يقوم بنقل الضيف المقيم في الغرفة رقم ١ إلى الغرفة رقم ٢، ثم سينقل الضيف الميقم في الغرفة رقم ٢ الى الغرفة رقم ٤، وسيقوم بنقل الضيف المقيم في الغرفة ٣ إلى الغرفة رقم ٦، يعني أنّه سينقل كلّ ضيف مقيم في غرفته إلى الغرفة التي يكون رقمها ضعف رقم غرفته السابقة إلى ما لا نهاية، والآن بما أنّ كلّ رقم غرفة مضروب بـ ٢، هو دائمًا عدد زوجيّ فسينتهي الحال بالضيوف في غرف أرقامها زوجيّة، ٢، ٤، ٦ إلخ، وكنتيجة لذلك ينتقل الضيوف الجدد إلى الغرف التي تكون أرقامها فرديّة، وهنا يقول هلبرت «في الحقيقة سنستطيع في كلّ مرة أن نشغل الغرف الممتلئة بضيوف جدد»[2]، وقد ساق كريج هذه الحجّة لتوضيح أنّ فكرة فندق هلبرت هي فكرة متهافتة مع أنّها ممكن أن يكتبها علماء الرياضيّات على الورق، لكن من المستحيل لهذا الفندق أن يوجد في الحقيقة «فنحن نستطيع أن نصف مثل ذلك الفندق على الورق،

[1] -Ibid p, 295
[2] -Ibid, p, 295

ولكنّه لن يوجد أبدًا على الواقع»[1]، وبالتالي فإنّ فكرة اللانهاية كما يوضحها كريج هي فكرة تسكن في عقولنا فقط، ولا تمّت للواقع بصلة، مما يحتّم أن تكون الأحداث الماضية محدودة، وبما أنّها حقيقيّة وليست من نسج الخيال؛ لذا لا يمكن أن تعود سلسلة الأحداث الماضية إلى ما لا نهاية، وإنّما من المؤكّد أنّ الكون له بداية.

٢ ـ الأدلّة العلميّة

يُعدّ ربط كريج حجّة الكلام الكونيّة بالعديد من الإشارات إلى الفيزياء الفلكيّة، من أهمّ الإسهامات التي قدّمها دعمًا لبداية الكون، وذلك من خلال نظريّة التوسّع في الكون والديناميكا الحراريّة، ويرى أنّ التطوّرات العلميّة من أكثر الأمور التي تثير دهشتنا، ولا سيّما في علم الفلك المعاصر بالدرجة «التي لا يمكن أن يتوقّعها الغزالي نفسه»؛ ذلك أنّ لدينا اليوم أدلّة علميّة قويّة لبدء الكون[٢]، وهو ما يؤكّد على حجّة الكلام الكونيّة التي صاغها الغزاليّ، وقد جاء أوّل تأكيد علميّ لبداية الكون من خلال نظريّة توسّع الكون، حيث وضع ألبرت أينشتاين نظريّة النسبيّة عام ١٩١٧ م، عندما أظهرت حساباته أنّ الكون إمّا يتمدّد أو ينكمش، مما يعني أنّه لا يمكن أن يكون أزليًّا، ولا بدّ أن يكون له بداية، وفي عام (١٩٢٠م) جاء عالم الرياضيّات الروسيّ ألكسندر فريدمان (١٨٨٨- ١٩٢٥ م)، والفلكيّ البلجيكيّ جورج لومتر (١٩٠٤ – ١٩٦٨ م)، وقرّرا أخذ معادلات أينشتاين على ظاهرها، ونتيجة لذلك خرجا من غير تواطئ بنماذج لكون متوسّع، ثمّ جاء الفلكيّ الأمريكيّ إدوين هابل، وقام بأرصاد متواصلة، وقدّم اكتشافًا لا نظير له، حيث أكّد نظريّة فريدمان ولوميتر عندما وجد أنّ الضوء في المجرّات البعيدة يظهر أكثر حمرة مما هو متوقّع، وهذا الانحراف الأحمر في الضوء كان على الأرجح راجعًا لتمدّد موجات الضوء بسبب ابتعاد المجرّات عنّا؛ لذلك وجّه هابل تليسكوبه لرصد هذا التغيّر في الضوء الأحمر القادم من المجرّات، حيث أظهر أنّنا في مركز انفجار كونيّ، وأنّ كلّ المجرّات الأخرى تتطاير بعيدًا عنّا بسرعات مذهلة، ويقف كريج على ذلك بقوله: «الآن حسب نموذج فريدمان - لوميتر لسنا حقًّا في مركز الكون، وذلك بالنظر إلى أيّ مجرّة من الخارج، نرى المجرّات الأخرى بعيدة عنها، وهذا بسبب أنّ الفضاء هو الذي يتوسّع، بينما تظلّ المجرّات في سكون في الفضاء، ولكنّها تبتعد عن بعضها البعض بتوسّع الفضاء»[٣]، وقد

[1] -Ibid,p295

[2]- Ibid ,p,298

[3] - Craig, The Kalam Cosmological Argument https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/existence-nature-of- god/the-kalam-cosmological-argument

أصبح نموذج فريدمان - لوميتر يعرف بنظريّة الإنفجار الكبير، وهو نموذج الإنفجار الكبير القياسيّ الذي يتنبأ ببداية مطلقة للكون، لذلك يقول كريج «إذا كان هذا النموذج صحيحًا، فإن لدينا تأكيدًا علميًّا مذهلاً للمقدّمة الثانية من البرهان الكونيّ الكلاميّ»[١] تلك المقدّمة التي تقول إنّ الكون له بداية، ويستطرد كريج لتأكيد صحّة هذه النتيجة من خلال الاكتشافات البارزة التي حدثت في الآونة الأخيرة في علم الفلك وعلم الفيزياء الفلكيّة، فيقول: «بتنا اليوم نمتلك دليلاً قويًّا على أنّ الكون ليس أزليًّا في ماضيه، بل بدأ بداية قطعيّة منذ زمن محدود، في عام ٢٠٠٣، استطاع ألكسندر فلينكن وأرفيند بورد وألان جوث إثبات «أنّ الكون، الذي يمرُّ في حالة توسُّع كونيّ، لا يمكن أن يكون لامتناهيًا في الماضي، ويجب أن يتمتّع بحدودٍ للزمان والمكان الماضيَين»[٢]، ويرى كريج أنّ البرهان الذي قدّموه قويًّا، وذلك لصموده بغض النظر عن الوصف الفيزيائيّ للكون المبكر، وذلك لأنّنا ما زلنا نفتقد إلى نظريّة الكمّ الخاصّة بالجاذبيّة، وبالتالي لا نستطيع أن نقدّم وصفًا فيزيائيًّا للحظة الكون المبكر الأولى؛ ولذلك يرى كريج أنّ نظريّة بورد، غوث، فيلينكن هي نظريّة مستقلّة عن أيّ وصف فيزيائيّ لتلك اللحظة، فهي «تشير إلى أنّ الفضاء الكمّيّ للكون المبكر الذي وصفه بعضهم بشكل مضلّل وغير متقن بالـ «العدم»، لا يمكن أن يكون أزليًّا في الماضي، بل من المحتوم أنّه بدأ بداية قطعيّة»[٣]. ويرجع كريج مرّة أخرى لفرضيّة العوالم المتعدّدة التي قال بها العلم الحديث واعتمد عليها الملحدون لإثبات عدم وجود بداية للكون وبالتالي عدم وجود الله، حيث يرى كريج أنّ فرضيّة العوالم المتعدّدة هي بذاتها تكشف وجود بداية للكون، وذلك باعتبار «أنّه طبقًا لتلك الاكتشافات فإنّ الكون الذي نعيش فيه هو جزء صغير ممّا يسمّى العالم المتعدّد المؤلَّف من عدّة أكوان، مما تتطلّب نظريّتهم أن يكون لذلك العالم المتعدّد بداية حتميّة»[٤]، وعلى ذلك يرى كريج أنّ ما جرى لاقتراح تصوّرات خياليّة عدّة لتفادي البداية القطعيّة للكون، مثل نماذج الجاذبيّة الكموميّة ونماذج الخيوط الكونيّة والمنحنيات المغلقة، جاءت جميعها مليئة بالمشاكل، وكانت النتيجة كما يقول كريج بأنّها «لم تنجح أيّ من تلك النظريّات، وإن كانت صحيحة، في إعادة الماضي الأزليّ، بل إنّها أرجعت البداية خطوة إلى الوراء»[٥].

وبالتالي فإنّه بما أنّ الكون يتوسّع عبر تاريخه، فلا يمكن أن يكون أزليًّا في الماضي، ولا بدّ أن يكون له بداية مطلقة.

---

[١] - bid
[٢]- Ibid
[٣]-Ibid
[٤]- Ibid
[5]- Ibid ,p, 200

ويضيف كريج دليلاً علميًّا آخر ربما يشكّك بعض أن تكون نظريّة الإنفجار الكبير غير كافية؛ لذلك يعرض القانون الثاني للترموديناميك، فحسب هذا القانون الثاني «إن لم يتمّ تغذية منظومة ما بالطاقة، ستصبح المنظومة مضطربة بشكل متزايد وقد أدرك العلماء منذ القرن ١٩ ضرورة التنبّؤ بوقت ما في المستقبل يستنفذ فيه الكون كلّ الطاقة، وبالتالي تصبح الحياة مستحيلة، وهو ما يسمّيه العلماء بالموت الحراريّ للكون، ويرى كريج «أنّ هذا التنبّؤ غير المرغوب فيه أثارَ لغزًا أبعد من ذلك، فإذا كان الكون سيصل في وقت ما إلى حالة من الموت الحراريّ إذن لماذا وجد الكون من الأزل؟ ولماذا لا يكون من الآن في تلك الحالة»[١]. يرى كريج أنّ الكون سيصل إلى حالة اللاتوازن الحراريّ في نهاية الزمن، فإذا جعلنا الكون في ما لا نهاية من الزمن، فيجب أن يكون قد فقد كلّ طاقته الحراريّة في وقت سابق، ولكنّه ليس كذلك؛ لذا نحن في حالة من اللاتوازن، حيث الطاقة ما زالت متاحة للاستعمال، وهذا برهان آخر يؤكّد من خلال الأدلّة العلميّة صحّة المقدّمة الثانية من برهان الغزالي الكونيّ.

وينتهي كريج من خلال الأدلّة الفلسفيّة والعلميّة إلى أنّ «لدينا أساسًا متينًا للاعتقاد بأنّ الكون ابتدأ وجوده ومن ثمّ فالنتيجة المنطقيّة، أن الكون له سبب لبدايته»[٢]، ومن هذه الأدلّة الفلسفيّة والعلميّة يؤكّد كريج أنّ وجود سلسلة لا متناهية من الأسباب مستحيلة، فلا بدّ من وجود سبب للكون، والذي يتّصف بأنّه سبب أوّل غير مسبّب، يتسامى عن الزمان والمكان؛ لأنّه خلق الزمان والمكان، كما أنّه يجب أن يكون لا ماديًّا ولا فيزيائيًّا، ويجب أن يكون قويًّا بشكل يفوق الخيال بما أنّه ينهي كلّ المادّة والطاقة، ويستطرد كريج في وصف السبب الأوّل مختتمًا استدلالته الفلسفيّة والعلميّة بقوله»، هكذا فالبرهان الكونيّ الكلاميّ يعطينا أرضيّة قويّة للإيمان بوجود سبب غير مبتدأ، لا مُسَبَّب، خارج الزمان والمكان، لا متغيّر، لا ماديّ، قويّ بشكل مذهل، خالق للكون، وهذا ما يعنيه الجميع: الله»[٣]، وبما أنّ الأدلّة الفلسفيّة والعلميّة أثبتت ذلك، يتساءل كريج ماذا يقول الكتاب المقدّس؟

هنا يتطرّق كريج لآيات الكتاب المقدّس والتي تثبت خلق الكون وأبديّة الله وقدرته المطلقة، فعلى سبيل المثال جاء في الآية الأولى من سفر التكوين أنّ الله هو من خلق الكون «في البدء خلق الله السموات والأرض»[٤]، ويذكر كريج بعض الآيات التي توضح أبديّة الله ولا نهائيّته من خلال

[1] - Ibid , p, 201

[2] - Craige , The KALAM cosmological argument,p,76

[3] -Ibid, p, 77

[٤]- التكوين:١:١

ما جاء في سفر التكوين «ودعا هناك باسم الربّ الإله السرمديّ»[١]، وجاء في المزامير «متسلط بقوّته إلى الدهر»[٢]. لهذا يرى كريج أنّ الكتاب المقدّس يعلم بوضوح أنّ الله هو السبب الأوّل الذي خلق الكون؛ لذلك فإنّ حجّة الكلام الكونيّة تتّسق مع الرواية التوراتيّة لبداية الكون والسبب الأوّل، ومع ذلك، فإنّها ليست سوى واحدة من العديد من المؤشّرات والأدلّة التي تشير إلى وجود الله الخالق؛ ولذلك لا يقتصر كريج عليها ويسرد أدلّة أخرى لإثبات أنّ الله موجود، كما سيتضح من الأدلّة القادمة.

ثالثًا: البرهان الأخلاقيّ The Moral Argument

البرهان الأخلاقيّ لوجود الله ينطلق من وجود الخير النهائيّ كمصدر للقيم الأخلاقيّة وتعود هذه الحجّة إلى أفلاطون الذي قال بوجود مثال للخير في عالم المثل الكلّيّ نحاول من خلاله أن نمتثل به في عالم الواقع، ويرى كريج أنّ المسيحيّة والفلاسفة المسيحيّن اعتنوا كثيراً بهذه الحجّة ولا سيّما توما الإكويني والذي ذكره كريج بثلاثة مفاهيم كونيّة للبرهنة على وجود الله، ويأتي البرهان الرابع من خلال البرهان الأخلاقيّ، حيث نجد في العالم تدرّجًا في الخير، فبعض الأشياء أكثر خيراً، وأكثر صحّة، وأكثر نبلاً، من غيرها من الأشياء، وتصف هذه المصطلحات الدرجات الأخلاقيّة كدرجات متفاوتة حتى نقترب بما يسمّى المعيار الفائق، الأكثر خيراً، والأكثر صحّة، وهكذا دواليك، ولذلك يجب أن يكون هناك شيء أفضل وأصدق وأنبل من جميع الأشياء، ويعتقد توما الإكويني أنّه مهما كان الخير الذي نمتلكه»، فإنّ ثمّة خيراً أكبر من أيّ خير آخر، ذلك أنّ الخير الموجود في الكائنات محدود، إذن فهناك خير أعظم وأكثر كمالاً وهو الله، الذي هو أساس الخير الموجود في الوجود»[٣] ويتناول كريج الحجّة الأخلاقيّة الأكثر تطوّرًا من حجّة الإكويني من خلال ويليام سورلي (١٨٥٥- ١٩٣٥ م)[٤]، حيث يعتقد سورلي أنّ الأخلاق توفّر المفتاح للميتافيزيقيا، ويقول إنّ الله هو الأساس للأوامر الطبيعيّة والأخلاقيّة، حيث يوفّر أفضل رؤية عقلانيّة وموحّدة، ويعترف سورلي بأنّه إذا لم يكن في استطاعة المرء أن يثبت أنّ القيم الموضوعيّة موجودة، فإنّه في المقابل لا يمكن للمرء أن يثبت بنفس المعنى أنّ العالم الخارجيّ موجود أيضًا، والنظام

[١] - التكوين ٢١:٣٣

[٢] - المزامير:٦٦:٧

[3]- William Lane Craig and Walter Sinnott-Armstrong, God?: A Debate between a Christian and an Atheist (Publisher: Oxford; New York: Oxford University Press, 2004), p.120.

[٤] - وليام ريتشي سورلي: فيلسوف بريطانيّ، ولد في، اسكتلندا، وكان أستاذًا للفلسفة الأخلاقيّة بجامعة كمبردج، انتقد صور الأخلاق الطبيعيّة كافّة في كتبه التي أهمّها: (أخلاق المذهب الطبيعيّ) «١٨٨٥» و(القيم الخلقيّة وفكرة الله) ١٩١٨

الأخلاقيّ والنظام الطبيعيّ على قدم المساواة بالنسبة لنا، حيث إنّنا بنفس الأساس الذي نفترض فيه حقيقة عالم الأشياء، فإنّنا نفترض حقيقة النظام الأخلاقيّ الموضوعيّ، وبالتالي فكما أنّنا ندرك بالعقل الأشياء المادّيّة التي تكمن وراء إحساساتنا في النظام الطبيعيّ، كذلك ندرك بالعقل القيمة الموضوعيّة التي تكمن خلف النظام الأخلاقيّ.

ويصيغ سورلي الحجّة الأخلاقيّة كالآتي:

أ- إذا كانت الأخلاق موضوعيّة ومُطلقة، فإنّ الله يجب أن يكون موجودًا.

ب- الأخلاق موضوعيّة ومطلقة.

ج- إذن الله يجب أن يكون موجودًا[١].

ويرى كريج الفرضيّة الثانية في هذه الحُجّة هي التي وقف عليها كثير من الملحدين من خلال تقديم تفسيرات بيولوجيّة واجتماعيّة لتطوّر الأخلاق الإنسانيّة والتي تُشير إلى أنّ الأخلاق ليست موضوعيّةً وليست مُطلقةً، حيث تدّعي النظريّة التطوريّة أنّ التزام الإنسان الأخلاقيّ ظهر نتيجة ضغوطات تطوريّة أضافت حسًّا أخلاقيًّا للعقل البشريّ، وهذا يعني أنّ القيم الأخلاقيّة غير موجودة بشكل مُستقل عن العقل البشريّ، ذلك أنّه يمُكن فهمُ الأخلاق على نحوٍ أفضل، بالنسبة لهم، باعتبارها ضرورة تطوريّة من أجل التكاثر ونقل الجينات، ويقف كريج على مذاهب الملاحدة في عدم وجود قيم موضوعيّة، وعدم وجود إله، وذلك من خلال الوقوف عند عدد من الملاحدة الذين يتبنّون النظريّة التطوريّة البيولوجيّة في الأخلاق وفي مقدّمتهم جي ال ماكي J. L. Mackie (١٩١٧- ١٩٨١م) الذي اقترح هذا النوع من التفسيرات، حيث قال عنها «من السهل تفسير هذا الشعور الأخلاقيّ بأنّه نتاج طبيعيّ للتطوّر البيولوجيّ والاجتماعيّ، بدلاً من أن يكون مزروعًا من قبل خالق الطبيعة»[٢]، كذلك يشير كريج إلى فيلسوف العلم الملحد مايكل روس Michael Ruse (١٩٤٠ م -) الذي يشرح، موقف التطوّر الحديث من ذلك، فالأخلاق في نظره ليس إلّا تطوّرًا بيولوجيًّا للإنسان مثل أيّ شيء في الجسد، وبالتالي لا تكون إلّا نوعًا من «التكيّف البيولوجيّ لا يقلّ عن اليدين والقدمين والأسنان، وتعتبر الأخلاقيّات وهميّة باعتبارها مجموعة من المطالبات المعقولة المبرّرة بشأن شيء موضوعيّ»[٣]؛ ولهذا يرى روس أنّ قيمة مثل حبّ الجار لا معنى لها،

[1] - Craige , The KALAM cosmological argument,p, 112

[2] - J. L. Mackie, the Miracle of theism ,Oxford: Clarendon Press, 1982 ,p, 115

[3] -Michael Ruse, “Evolutionary Theory and Christian Ethics,” in The Darwinian Paradigm ,London: Routledge, 1989 p,. 262

إذا اعتقد الإنسان أنّها نتيجة إشارة من أعلى، حيث «لا أساس لهذه الإشارة بالفعل، فالأخلاق هي مجرّد مساعدة للبقاء والتكاثر، وأيّ معنى أعمق هو وهم»[١]، ويستكمل روس تحليله لعدم وجود أيّ أخلاق موضوعيّة من خلال نظرته لبعض الطقوس الهنديّة، حيث كانت تُحرق النساء عقب موت أزواجهنّ، فيرى روس أنّ هذه الممارسة هي غريبة تمامًا عن العادات الغربية والأخلاق، وأنّ تضحية الأرملة غير أخلاقيّة تمامًا؛ لذلك جاء حكم روس بأنّه لا يوجد شيء موضوعيّ بخصوص هذه الأخلاق، وبالتالي «كلّ شيء يصبح نسبيًّا ببساطة، وليست هناك قيم مطلقة موضوعيّة»[٢].

وعلى ذلك ينتهج كريج دفاعه عن القيم الموضوعيّة لإثبات وجود الله، لا عن طريق إظهار التناقض في فرضيّات الملحدين للقيم الأخلاقية فحسب، بل بتدعيم دفاعه بأنّ القيم الأخلاقيّة ذاتها تثبت وجود الله، لذلك يرجع كريج مرّة أخرى لمفهوم الشرّ ذاته، ليجعل منه هذه المرّة حجّة على وجود الله وليس ضدّه، وذلك من خلال استخدامه الحجّة الأخلاقيّة للدلالة على هذا الاتساق، وهو نفس المنهج الذي اتبعه أستاذه جون هيك، بأنّ الإنسان هو المسؤول عن الشرّ الأخلاقيّ، حيث ذهب هيك إلى «أنّ غاية الإله المحبّ لا بدّ أن تكون في خلق جنّة اللذّة، وبما أنّ العالم هو غير ذلك، فإنّ ذلك يثبت بالنسبة لهم أنّ الله ليس محبًّا على الدرجة المطلوبة أو أنّه ليس قويًّا بالدرجة الكافية ليخلق مثل ذلك العالم»[٣] ويزيد هيك في توضيح الأمر بقوله إنّ الملحد يتصوّر العالم دائمًا كعلاقة الإنسان بالحيوان الأليف الذي يضعه في قفص ليتحرّك داخله، فإذا كان هذا الإنسان ذا حسّ خلقيّ عالٍ؛ فسيوفّر لحيوانه المكان المريح الصحّيّ ما أمكنه ذلك، وكلّ قصور في إمتاع هذا الحيوان بالراحة والصحّة، لا يمكن تفسيره بغير القصور في أخلاق هذا الإنسان، أو في إمكاناته المادّيّة، أو قصورهما معًا»[٤]، ولعلّ لين كريج التقط منه هذا المشهد التصويريّ، فهو دائم التعبير عن فساد التصوّر الإلحاديّ لعلاقة الخالق بالإنسان، بقوله «إنّ غاية الله من خلقنا على الأرض ليست إسعادنا، إذ إنّنا «الحيوانات الأليفة لله لقد خُلقنا في هذه الحياة للمكابدة ومصارعة الشرّ بأنواعه والتصبّر على الوجع وأشكاله، ولم نحبس على هذه الأرض للمتع السائغة الصافية»[٥]، ومن هنا أكّد كريج على دور الحرّيّة الإنسانيّة ومسؤوليّة الإنسان عن فعل الشر والخير، حيث لاحظ «أنّ الملحدين يجعلون الجميع مجرّد دُمى في مثل هذا العالم؛ لأنّهم

[1] - Ibid,p,266.

[2]- I bid ,p, 268 .

[3]-John Hick, 'The Soul-Making Theodicy', in Readings in the Philosophy of Religion, Kelly James Clark, ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2000),p.215

[4] -Ibid, p, 116.

[5]- William Lane Craig and Walter Sinnott-Armstrong, God? P, 122.

يرفضون أن يتواجد الجميع لاتخاذ القرار الصائب بحرّيّة»[١]؛ ولهذا أكّد كريج على أنّ «الإنسان هو المسؤول عن الشرّ الأخلاقيّ في العالم، ويتدخّل بقدر ما في الشرّ الطبيعيّ أحيانًا[٢]، وفي مثل هذه الحالة فالإنسان نفسه هو الذي يجلب الشرّ، والله لا يستطيع فعل شيء لمنع القيام بذلك، إلّا إذا أزال إرادتهم الحرّة، وبالتالي فمن الممكن أن يخلق الله العالم الذي يحتوي على الحرّيّة، وبالتالي سيكون في العالم الخطيئة والشرّ، فإذا كان الله يمنح الناس حرّيّة حقيقيّة للاختيار كما يحبّون، فإنّه من المستحيل بالنسبة له تحديد ما سوف يختارون «كل ما يستطيع فعله هو خلق الظروف التي يكون فيها الشخص قادرًا على اتخاذ خيار حرّ، ومن ثم يقف إلى الوراء ويسمح له باتخاذ هذا الخيار»[٣]، لذلك ففي الوقت الذي يستخدم فيه الملحدون مسألة الشّر من أجل إثبات إلحادهم، يتناول كريج هذه المسألة للتدليل على وجود الله، فوجود الشرّ في حدّ ذاته هو دلالة على وجود الله، فعندما يقلّب الإنسان ناظريه في هذا العالم، ويُعمل حاسة النقد والتقويم فيما تبصره عيناه، ويقرّر أنّ هذا الأمر أو ذاك شرّ وقبيح، فهو يستبطن في ذهنه كما يقول كريج «فكرة الحقّ والباطل المواجهة له، وليس بإمكانه أن يستبطن فكرة الحقّ والباطل إلّا أن يكون قد انطبع في عقله معيار أخلاقيّ متعال عن المادّة يحدّد الحقّ والباطل، وهذا المعيار غير المادّيّ حجّة على وجود إله»[٤]؛ ذلك أنّ هذا النقش الأخلاقيّ في الوعي الإنسانيّ حجّة على أنّ الإنسان مخلوق أخلاقيّ لخالق صنعه على صورة متعالية على المادّة الصرفة.

وبالإمكان صياغة هذا المعنى كما صاغه كريج على النحوالآتي:

إذا كان الله غير موجود، فالقيم الأخلاقيّة الموضوعيّة غير موجودة

الشرّ موجود إذن، المعايير الأخلاقيّة الموضوعيّة موجودة [٥]

بعبارة أوضَح وأفصَح: لا يمكن للملحد أن يستدلّ بالشرّ الموجود في العالم لنفي وجود الله حتى يقرّ بوجود الخير والشرّ، ولا سبيل للإقرار بقيمتي الخير والشرّ حتى يقرّ الملحد بوجود المعيار الموضوعيّ، ووجود المعيار الموضوعيّ الأخلاقيّ غير ممكن دون وجود مشرّع أخلاقّي غير مادّيّ، وهذا المشرّع هو الله الذي تسعى الحجّة الأخلاقيّة المعتمدة على الشرّ لنفيه»، فلا

[1]- Ibid ,p, 130
[2]- Crag, Hard Question, Real Answers, p ,117
[3] - Ibid p, 117
[4] - Ibid ,p,123
[5]- Ibid ,p 123

سبيل لاعتماد حجّة الشرّ لإثبات الإلحاد حتى يُنقض الإلحاد بإثبات وجود الله، فغاية الملحد ووسيلته لذلك تتنافيان = إذن، الله موجود.[١]

رابعًا: البرهان الغائيّ The Teleological Argument

يُعرف البرهان الغائيّ أيضًا ببرهان التصميم، ويُعد هذا البرهان قديمًا جدًا بقدم الفلسفة، فمنذ أن بدأ الإنسان في التفكير أخذ يحلّل ويستنتج، بأنّ الكون له صانع صمّمه على أعلى درجة من درجات الدقّة والتصميم، وقد رجع كريج للأسس الفلسفيّة لهذا البرهان بمنهج تحليليّ نقديّ، منذ فلاسفة اليونان القدامى وحتى عصرنا الحاليّ، فعلى سبيل المثال نجد أنّ كلاً من أفلاطون وأرسطو يعتقدان بوجود شيئين يجعلان المرء يؤمن بوجود إله، أوّلاً لأنّه تُوجَد أرواح، وثانيًا لأنّ حركة النجوم والأفلاك في نظام مُتقَن، هاتان الحقيقتان «تشيران إلى وجود عقل كبير خلف هذه النجوم هو الذي سيطر وأدار نظام الكون[٢]؛ لذا استنتج أفلاطون أنَّه تُوجَد «روح فُضلى أو صانع الكلّ أو أبو الكلّ أو الملك الذي أمَر ورتّب وصاغ هذا الكون، فترتّبت الفوضى الأولى primordial chaos وجعل هذا الكون مُرتّبًا كما نراه» [٣] ومثل تلك الحجّة من شأنها كما وجَد أفلاطون أنَّ تدحض الإلحاد؛ لأنَّها تشير إلى وجود عقل مُنظِّم للكون، وجاء تلميذه أرسطو، وكان مملوءًا بالدهشة بسبب حركة النجوم والكواكب والأجسام السماوية في الليل، وفي تساؤله عمّا يُسبّب كلّ هذا، فإنَّه توصَّل إلى حلّ مفاده أنّ سبب حركة السماء والنجوم والكواكب بالليل هو (الذكاء الإلهيّ Divine intelligence) التقط كريج هذه الأسس الفلسفيّة ومثيلاتها على مرّ العصور وربطها بالاكتشافات العلميّة التي حدثت في السنوات الأربعين الأخيرة تقريبًا، فوجد أنّ العلماء اكتشفوا وجود حياة ذكيّة تعتمد على توازن معقّد ودقيق من الشروط الأوّليّة المعطاة والتي حدثت من خلال الانفجار الكبير نفسه، وهو ما يُعرف باسم دقّة الكون، وتأتي هذه الدقّة في نوعين:

النوع الأوّل: من خلال التعبير عن قوانين الطبيعة كمعادلات رياضيّة، ظهرت بعض الثوابت، ولا تحكمها قوانين الطبيعة، مثل الثابت الذي يمثّل قوّة الجاذبيّة، فمثل هذه الثوابت مستقلّة عن قوانين الطبيعة، ومع ذلك تتّسق قوانين الطبيعة مع تلك المجموعة الواسعة من القيم لهذه الثوابت.

النوع الثاني: بالإضافة إلى هذه الثوابت، ثمّة كمّيّات معيّنة عشوائيّة وُضعت كشروط ابتدائيّة وتطبّق عليها قوانين الطبيعة، على سبيل المثال، مقدار التوازن الحراريّ أو التوازن بين المادّة

[1]- Craige , The KALAM cosmological argument,p, 144

[2] - Craig, On Guard, Defending Your Faith with Reason and Precision. , p.105

[3] -Ibid , p, 106

والمادّة المضادّة في الكون «مثل هذه الثوابت والكمّيّات تقع في نطاق ضيّق للغاية من القيم التي تسمح بالحياة، وإذا ما تغيّرت هذه الثوابت أو الكمّيّات بأقلّ من حجم شعرة، فإنّ التوازن الذي يسمح بالحياة سيتدمّر، ومن المستحيل أن توجد أيّ كائنات حيّة من أيّ نوع»[١].

ويتساءل كريج إذا كان الأمر كذلك بأنّ الكون بما فيه ناتج عن دقّة مُحْكَمة، فلا بدّ أن يكون إمّا نتيجة لضرورة مادّيّة، أو نتيجة لصدفة، أو نتيجة لتصميم ذكي، فأيّ من هذه البدائل هو التفسير الأفضل؟

ويرفض كريج البديل الأوّل أي أن يكون الكون ناتجًا عن الضرورة المادّيّة، وقد ذهب إلى ذلك العديد من الملاحدة، في مقدّمتهم ستيفن هوكنج والذي اعتمد على نظريّة الأوتار الفائقة Super String Theory التي تندرج تحت ما يسمى النظريّة الفائقة M-Theory وهي مجموعة من النظريّات لجأ إليها الملحدون لإثبات إلحادهم وأنّ الكون ناتج عن ضرورة مادّيّة عشوائيّة نتيجة الانفجار العظيم الذي نتجت عنه العديد من الأكوان غير الكون الذي نعيش فيه، وتشير النظريّة إلى سبعة أبعاد أخرى مضافة إلى الأبعاد الأربعة الأصليّة (الطول والعرض والارتفاع والزمن أو الزمكان) ليكون مجموع الأبعاد أحد عشر بعدًا، واستنادًا إلى نظريّة الأوتار الفائقة، فإنّ الكون ليس وحيدًا، وأنّ ثمّة عددًا لا متناهيًا من الأكوان المتوازية Parallel Universes تبلغ ١٠٥٠٠ كونًا مختلفًا بجانب الكون الذي نعيش فيه، وهي متّصلة بعضها ببعض، ويرى العلماء أنّ هذه الأكوان متداخلة، ولكل كون قوانينه الخاصّة به، بمعنى أنّ الحيّز الواحد في العالم قد يكون مشغولاً بأكثر من جسم، ولكن من عوالم مختلفة، وبحسب هذه النظريّة فإنّ الكون ما هو إلّا سيمفونيّة أوتار فائقة متذبذبة.

وللردّ على ذلك يلجأ كريج لمنهج الملاحدة نفسه، ولكن بطريقة عكسيّة، فإذا كان الملاحدة يحوّلون النظريّات العلميّة إلى نظريّات فلسفيّة، فإنّ كريج يحوّل نتائجهم الفلسفيّة إلى نظريّات علميّة معتمدًا على تحليلات العلماء، وقد استشهد بنتائج ريتشارد ديك فينمان بنظريّته في تاريخ العلم بأنّ «أيّ نظام يوجد له عدّة تواريخ وليس تاريخًا واحدًا ووحيدًا؛ ولذلك فإنّ رؤيتنا الساذجة عن الواقع لا تتوافق ولا تتلاءم مع حقائق الأمور التي كشفتها الفيزياء المعاصرة»[٢]؛ ولذلك إذا تنبّأت نظريّتان أو نموذجان فيزيائيّان بالأحداث نفسها وبالدقّة نفسها، فسيكون من المستحيل علينا أن نميّز أو نحدّد أيًّا منهما هو الواقعيّ أو الحقيقيّ، وسنكون أحرارًا باختيار ما يلائمنا منها، وبالتالي

[1] -Crage , Time and Eternity. ,exploring God,s relationing to time , Wheaton Illinois ,puplished by Crossway ,2001, p, 199

[2]- Ibid , p,200

يرى كريج «بأنّه لا يوجد ما يؤكّد بأنّ هذه الأكوان هي واقع حقيقيّ دنيويّ وملموس، وعلى ذلك فإنّ هذه التكهّنات تثير العديد من المشاكل التي تناقشها، ولذلك يفنّد كريج هذه النظريّة من خلال عدّة نقاط»[١]:

أوّلًا: تعدّد الأكوان الذي يصل إلى ١٠٥٠٠ كونًا مختلفًا يتسق فقط كنظريّة احتماليّة، وليس كواقع ملموس؛ لأنّها ليست عوالم حقيقيّة.

ثانيًا: ليس من الواضح أن وجود ١٠٥٠٠ كون احتماليّ يضمن بشكل كافٍ وجود أكوان تتّسم بالدقّة كما في كوننا الحاليّ، وذلك يثير إشكاليّة خاصّة فيما يتعلّق بالشروط الأوّليّة لهذه النظريّة، والتي كان نتيجتها وجود العديد من الأكوان المتعدّدة، نتيجة للانفجار العظيم.

ثالثًا: تعتمد هذه النظريّة على أحد عشر بُعدًا، ومع ذلك فإنّ النظريّة لا يمكن أن تفسّر لنا لماذا ينبغي أن يكون هذا العدد من الأبعاد موجودًا؟، وعلاوة على ذلك، يستشهد كريج بعدد من المعادلات الحسابيّة التي أجراها عالم الفيزياء، روجر بينروز Roger Penros (١٩٣١ م -)، والتي من شأنها توضيح لماذا يجب أن يكون الكون ناتجًا عن دقّة وتصميم محكم؟ ويستشهد كريج بمقولة بينروز «عندما يقول العلماء أنّ الكون راجع لدقّة متناهية ليس معناه أنّه مصمّم، فحسب بل يعني أيضًا أنّ أيّ انحراف ولو بسيط مهما كان صغره عن القيم الفعليّة للثوابت الأساسيّة وكمّيّات الطبيعة من شأنه أن يجعل الحياة مستحيلة»[٢]؛ لذلك جاءت انتقادات روجر بينروز التي يستعين بها كريج عن فرضيّة العوالم المتعدّدة تفترض أنّه لو كان كوننا مجرّد كون جاء بالصدفة في مجموعة الأكوان، فإنّ عامل الاحتمال يغلب على العامل العقليّ، وبالتالي سيكون كوننا مختلفًا كثيراً عمّا نحن عليه الآن، وبما أنّ الكون جاء بما هو عليه من دقّة متناهية، إذن لا يمكن «أن يكون ناشئًا عن ضرورة احتماليّة مثل باقي الأكوان الافتراضيّة، فهذا محال»[٣].

فماذا عن البديل الثاني؟

ويفترض البديل الثاني أنّ العالم نشأ بمجرّد الصدفة، هنا يقف كريج على فكر ريتشارد دوكينز الذي تبنّى الدفاع عن هذا البديل، واضطر أنصاره لقبول فرضيّة أنّ ثمّة عددًا لا حصر له من الأكوان تمّ ترتيبها ترتيبًا عشوائيًّا بحيث أنّ كوننا ما هو إلّا جزء في مكان ما في هذا العالم اللانهائيّ الذي

[1]-Crage , Time and Eternity. ,exploring God,s relationing to time , Wheaton Illinois ,puplished by Crossway ,2001, p 201

[2]- Ibid , p, 212

[3] - Ibid , p,213

ظهر عن طريق الصدفة وحدها، ونحن نوجد في عالم واحد من هذا القبيل، وقد وجد دوكينز أنّ هذا التفسير هو الأكثر معقوليّة، ويرى دوكينز أنّ العالم غير مدبّر ويفترض أنّ كلّ واحد من هذه الأكوان بسيط في قوانينه الأساسيّة، ويتناول كريج هذه المشكلة كما طرحها دوكينز من منظورين؛ الأوّل أنّ العالم جاء بالصدفة والثاني أنّ العالم بسيط، حيث يرى كريج أنّه لو كان العالم ناشئًا بمجرّد الصدفة، فإنّ المشكلة تكمن «في احتمالات وجود حياة في أكوان أخرى لا يمكن أن يتقبّل بشكل معقول، ذلك أنّ عدد العوالم التي تسمح بالحياة سيكون ضئيلاً بشكل لا يُقارن مع المشهد الطبيعيّ بأكمله الذي نتج عن الإنفجار الكبير»[1]، هذا بالإضافة كما يرى كريج إلى أنّ وجود الكون نفسه بما فيه من دقّة سيكون غير محتمل تقبّله من العلمانيّين الذين يؤكّدون أنّ الكون قد حدث عن طريق الصدفة، لأنّه ببساطة ليس لديهم أيّ تصوّر للدقّة المحكمة المطلوبة للحياة، وهم لن يتبنّوا مثل هذه الفرضيّة في أيّ محطّات أخرى من حياتهم، على سبيل المثال، كيف يشرحون صنع سيّارة بين عشيّة وضحاها؟ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يرى كريج إخفاق دوكينز في رؤيته أنّ العالم بسيط، ويردّ على ذلك من خلال الاكتشافات العلميّة الحديثة ذاتها والتي يتبنّاها الملحدون، وذلك من خلال المنطق الذي يبطل فرضيّة سلطة العالم، وذلك من خلال عدّة نقاط:

أوّلًا: الكون ليس بسيطًا، ولكنّه يتميّز بتعدّد الثوابت والكمّيّات المستقلّة، فإذا كان الكون بسيطًا، فلماذا يشعر دوكينز بالحاجة إلى فرضيّة الأكوان المتعدّدة؟ إلى جانب ذلك، فإنّ المسألة ليست في بساطة القوانين الأساسيّة التي تحكم الكون، ولكن الفرق أنّ جميع الأكوان تتميّز بنفس القوانين، ولكنّها تختلف في قيم الثوابت والكمّيّات.

ثانيًا: يفترض دوكينز أنّ بساطة الكلّ هو من بساطة الأجزاء، وهذا خطأ واضح، فنجد على سبيل المثال في فسيفساء الوجه الرومانيّ، وهي مكوّنة من عدد كبير من الأجزاء الفرديّة البسيطة أحاديّة الشكل، وعلى الرغم من ذلك فهي معقّدة تعقيدًا كبيرًا، وبنفس الطريقة، فإنّ مجموعة من الأكوان البسيطة ستظلّ معقّدة إذا اختلفت تلك الأكوان في قيم ثوابتها وكمّيّاتها الأساسيّة.

ثالثًا: يتخذ كريج من نصل أوكام (١٢٨٨- ١٣٤٨م) دليلاً آخر على دحض فكرة دوكينز، والتي ملخّصها أن نأخذ أبسط القوانين والحلول بحيث لا نفترض وجود أكوان بدون ضرورة، ذلك أنّ شرح مثل هذا العدد من الأكوان سيبدو أكثر تعقيدًا من تحليل أن يكون كوننا مؤسّسًا على التصميم الدقيق.

[1] Crage , Time and Eternity. ,exploring God,s relationing to time , Wheaton Illinois ,puplished by Crossway ,2001, p,214

رابعًا: دوكينز يحاول التقليل من الإسراف في فرضيّة وجود أكوان متعدّدة بالادّعاء بأنّه على الرغم من هذا العدد الكبير لهذه الأكوان إلّا أنّه، لا تزال مثل هذه الفرضيّة محتملة، يرى كريج أنّه من الصعب معرفة ما هو الاحتمال الذي يتحدّث عنه دوكينز، مما يعني أنّ الاحتمال هو القاعدة الجوهريّة لهذه الفرضيّة الخاصّة بمجموعة الأكوان، وبالتالي كيف يمكن وصف هذا الاحتمال بالبساطة؟ لذا تصبح المشكلة عند دوكينز كما يقول كريج «متناقضة لأنّها لم تظهر صحّة فرضيّة تعدّد الأكوان، وبالتالي كيف تكون بسيطة؟»[١].

وينتهي كريج إلى فشل كلٍّ من البديل المادّيّ وبديل الصدفة أو العشوائيّة لنشأة الكون، وبالتالي لم يعد إلّا البديل الثالث، وهنا ينتهج كريج طرق المتكلمين مرّة أخرى في نقده لتلك البدائل، فكأنّه يقول أنّ تلك البدائل لها ثلاثة احتمالات لا رابع لهم، فإذا فشل الاحتمال الأوّل والثاني لم يتبق إلّا صحّة الاحتمال الثالث، وهو أن يكون الكون ناشئًا عن تصميم ودقّة متناهية، ولا بدّ أن يكون وراء هذا التصميم وهذه الدقّة مصمّم يتّسم بالذكاء اللامتناهي، وهو الله؛ لذا يصيغ كريج حجّة التصميم أو البرهان الغائيّ على النحو الآتي:

١- الكون بما فيه من دقّة محكمة لا بدّ أن يكون نتيجة إمّا لضرورة مادّيّة، أو نتيجة لصدفة، أو نتيجة التصميم.

٢- وبما أنّه ليس بسبب الضرورة المادّيّة أو الصدفة.

٣- لذلك ستكون النتيجة المنطقيّة نتيجة للتصميم[٢] وفي هذا دحض لأدلّة الملحدين أمثال ستيفن هوكنج وريتشارد دوكينز، ومحاولتهم إثبات وجود العالم لمجرّد الصدفة العشوائيّة.

خامسًا: البرهان الأنطولوجيّ The Ontological Argument

يُعد هذا البرهان من البراهين الكلاسيكيّة المسيحيّة التي تقوم على فكرة الموجود الكامل الذي لا يمكن أن يتحقّق وجوده في العقل وحده؛ بل لا بدّ من تحقّق وجوده في الذهن والواقع معًا، ومنطقيًّا لا يمكن أن نتصوّر وجود الله كموجود كامل بدون اكتمال وجوده في الواقع، وهذا على غرار تفكيرنا بأنّه «لا يمكن أن نتصوّر وجود مثّلث بخمس أضلاع؛ لأنّ كلمة مثّلث تستدعي شكلاً هندسيًّا ذا ثلاثة أضلاع، فكذلك مفهوم الله الكائن لا يمكن تصوّر أعظم منه، ولكي يتحقّق هذا

[1]- Craig, The Teleological Argument and the Anthropic Principle, https://www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/the-existence-of-god/the-teleological-argument-and-the-anthropic-principle/
[2] - Ibid

الموجود الذي لا يمكن تصوّر أعظم منه، فلا بدّ من تحقّقه في الذهن والواقع أيضًا»[١]، وقد رجع كريج الى الحُجّة التي صاغها القديس أنسِلم (١٠٣٣- ١١٠٩م) وطوّرها، ديكارت، سبينوزا، ليبنتز، في الفلسفة الحديثة، نورمان مالكولم (١٩١١ – ١٩٩٠ م)، وألفين بلانتينجا في الفلسفة المعاصرة، وقد انطلق أنسلم في حجّته من الكتاب المقدّس «قال الجاهل في قلبه: ليس إله»[٢]، ومن هذه الآية بنى القدّيس أنسلم تصوّره الذي يجعل من التجربة الإيمانيّة برهانًا عقليًّا استدلاليًّا، وإن كان لا ينفصل عن حقائق ومسلّمات الوحي، وهنا يصبح إنكار الألوهيّة إنكارًا لحقيقة تفرض نفسها على العقل، وإن كان أنسلم ينطلق من مسلمة تستمد قوّتها من الإيمان بالوحي كخطوة أولى، فيكشف الربّ عن وجوده؛ لأنّه الكائن من تلقاء ذاته، ولهذا أطلق صيحته المشهورة التي اتفق فيها مع القديس أغسطين (أؤمن لأتعقل) «أي أنّ سند الوحي والإيمان هو الضمانة المبدئيّة، فالله نور يكشف عن ذاته من تلقاء ذاته، وقد امتلأت آيات الكتاب المقدّس بأيّ أنا هو: «أنا هو الذي هو أنا»[٣]، وقد انطلق كريج في برهانه الأنطولوجيّ من حجّة أنسلم، ليصبح سنده هو الآخر سندًا لاهوتيًّا منطلقًا من الكتاب المقدّس، فيقول في كتابه (الإيمان العقليّ): «حين نفكّر في الله، فإنّنا نتصوّر أعظم شيء، ذلك الشيء الذي بلغ درجة الكمال المطلق، بحيث لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه»[٤]، وهو نفس التعبير الذي صاغه أنسلم بطريقة أخرى بقوله «إذا تصوّرت شيئًا، ثم أمكنك أن تتصوّر في ذهنك ما هو أفضل وأكمل منه، فهذا الذي تصوّرته أوّلاً، ليس هو الله! فتصوّر الكمال المطلق لله جزء من تصوّر وجود الله»[٥]؛ ولذلك كانت حجّة أنسلم بالنسبة لكريج عبارة عن «حُجة واحدة من شأنها أن تثبت ليس فقط أنّ الله موجود، ولكن أيضًا أنّ لديه كلّ صفات الكمال المطلق بحيث لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه»[٦]، ويتضّح ذلك من خلال الصياغة المنطقيّة لهذه الحجّة كما صاغها أنسلم، والتي عرض لها كريج في كتابه الإيمان المنطقيّ:

١-الله هو أعظم تصوّر في الذهن، وهو صحيح بحكم التعريف.

٢- إذا كان بإمكاننا أن نتصوّر شيئًا أكبر من الله، فإنّ ذلك سيكون الله.

---

[1]- Craig,The only wise God: the compatibility of divine foreknowledge and human freedom. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.2000 p, 89

[٢] - المزامير: ١:١٤

[3]- Craig,The only wise God , p, 96

[4] - Craig: Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics, p,95

[5] - Ibid , p,96

[6] -Ibid , p, 96

٣- لذلك لا شيء أكبر من الله يمكن تصوّره.[١]

وتأتي هذه النتيجة على أساس أنّه من الأفضل أن يكون وجود الموجود الأعظم في الواقع مع الذهن، فهذا أفضل من مجرّد وجوده في الذهن فقط، وثمّة مثال شهير من خلال لوحة الفنان الذي تخيّل وجود لوحة في ذهنه وبالرغم من ذلك فهي غير مكتملة؛ لأنّه لا يزال وجودها غير متحقّق في الواقع، وعندما تكتمل اللوحة وتخرج للواقع، فإنّ وجودها أكثر كمالاً؛ لأنّ تحقّقها أصبح في الذهن والواقع معًا، وهو أفضل من وجودها في الذهن فقط، لذلك فوجود الله يتحقّق في الذهن والواقع؛ لأنه ليس هناك من هو أعظم منه.

وبعد أن يتناول كريج تدعيمه للحجّة الأنطولوجيّة عند أنسلم، يطرحها بصورة أخرى عند أستاذه جون هيك والتي ينطلق فيها من أنّ جوهر الوجود الذاتيّ لله هو جوهر وجوب الوجود، «فالله مطلق الكمال غير محدود بالزمان ولا يتواجد فيه، فإمكانيّة أن يسبقه العدم أو يلحق به في المستقبل مستحيلة»[٢]، ويبرهن جون هيك على صحّة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه، ولم يأت هيك هنا بجديد، بل أحيا صيغة ثانية للبرهان الأنطولوجيّ عند أنسلم، وهي البرهان بالخلف أو البرهان بالنقيض، لذلك يرى كريج أنّ حجج أنسلم الأنطولوجيّة «بسيطة خادعة ولا يزال النقاش العقليّ حولها ساخنًا حتى اليوم»[٣]، وعلى الرغم من بساطتها إلاّ أنّها تعرّضت لكثير من الانتقادات منذ عصر أنسلم، حيث قدّم الراهب جونيلون، وهو معاصر لأنسلم نقدًا لها، ثم جاء بعده توما الإكويني وهيوم وكانط وانتقدوا هذا البرهان، ويقف كريج على هذه الاعتراضات وعلى وجه الخصوص الاعتراض الذي قدّمه جونيلون والذي ذهب فيه إلى القول إنّه: «ليس كلّ ما يمكن تصوّره في الذهن موجود في الحقيقة، فنحن نقع في الخطأ ونتخيّل كثيراً من الأشياء التي لا وجود لها في الواقع[٤]، ويعرض كريج تفسير القدّيس أنسلم ردًّا على اعتراض جونيلون بقوله: «ليس من الصَّحيح أنّ كلّ ما نتخيّله يمكن أن يوجد، إلاَّ أنَّ ثمّة استثناءً واحدًا، وهو حالة الكائن الذي لا يمكن أن يُتصوّر أعظم منه أي الله»[٥]؛ لذلك يرى كريج أنّ كلاًّ من النقد والتفسير اللذان قُدّما حول هذه الحُجّة مثيران للجدل، ولا بدّ من الوقوف عليهما من جديد؛ لذا عرض لبعض الإسهامات المعاصرة لهذه الحجّة، ومنها رأي أستاذه جون هيك «بأنّ ما يقصده أنسلم بالأعظم هو الأكمل

[1]- Craig: Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics p 96 .

[٢] - جون هيك: فلسفة الدين، ص ٢٦

[3]- Craig: Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics,p, 97

[4] .عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الكويت، وكالة المبطوعات، لبنان، دار القلم، الطبعة الثالثة، 1979ص: 72، 73

[٥] - المرجع السابق ص٧٣

وليس الأكبر»[١] وهو نفس المخرج الذي اتخذه الفيلسوف الأمريكيّ المعاصر نورمان مالكولم باستخدامه مفهوم العظمة القصوى، ذلك أنّ التميّز في عالم معيّن يعتمد فقط على خصائص ذلك العالم؛ فعظمة كوننا تعتمد على خصائصه المميّزة له عن جميع العوالم الأخرى، ولذلك فمفهوم العظمة القصوى للوجود «هو أن يكون له أكبر قدر ممكن من التفوّق على كل العوالم الممكنة»[٢]، ويرى كريج أنّ هذا هو ما لفت انتباه آلفين بلانتينجا في كتابه (البرهان الأنطولوجيّ ١٩٦٥)، حيث انتبه لمفهوم مالكولم والذي جادل من خلاله عن مفهوم العظمة القصوى، مستخدمًا منطق الممكن والضرورة من خلال ما يسمّى العالم الممكن ممكن منطقيًّا، وجادل بأنّه من الممكن وجود العظمة القصوى في كلّ الوجود؛ لذلك فالوجود مع العظمة القصوى، موجود في أيّ عالم ممكن، وقد اتبع بلانتينجا لإثبات ذلك منطق الموجّهات Modal logic *[٣]، أي أنّ العالم الممكن منطقيًّا، عالم لا يحتوى على مغالطات منطقيّة مثلا ١+١=٥ أو أنّ المربعات مدوّرة، لأنّ ذلك يتضمّن تناقضات منطقيّة، ومن غير الممكن تواجدها حتى فى العوالم الممكنة والتي تفترض أنّ الكائن كامل الكمال، كامل القدرة، كامل المعرفة، كامل العلم، كامل الخلق، يوجد في أي عالم ممكن، وقد طرح بلانتينجا حجّته على النحو الآتي:

(١) من الممكن وجود كائن كامل العظمة maximally great الله.

(٢) إذن لا بدّ من وجود عالم ممكن يوجد فيه كائن كامل العظمة.

(٣) الكائن كامل العظمة والكمال من الضروريّ أن يكون كامل العظمة والكمال فى كلّ عالم ممكن طبقًا لتعريف العظمة القصوى.

(٤) بما أنّ العظمة القصوى والكمال يتطلّبان الكمال فى كلّ عالم ممكن، إذن لا بدّ أنّ الكائن كامل العظمة والكمال متواجد فى كلّ العوالم الممكنة.

(٥) وبالتالى الكائن كامل العظمة موجود فى العالم الواقعيّ»[٤]

ويسير كريج على نهج بلانتينجا في منطق الموجهات مع اختلافات طفيفة للغاية، وبحسب الجدل الذي يثيره كريج، فإن صياغته تتخذ النهج الآتي:

---

[١] - جون هيك: فلسفة الدين، ص ٢٥

[2] - Craig, Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics,p, 97

[٣] - * منطق الموجّهات نوع من المنطق الذي يتعامل مع «المحتمل» و«الممكن» والذي يظهر في مقولات لغويّة من قبيل: «من المتوقّع» و«من المفترض» و«ربما».

https://en.m.wikipedia.org/wiki/Modal_logic

[4]- C raig, Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics,p, 97

١- من الممكن أن يكون ثمّة وجود يتّسم بالعظمة القصوى.

٢- لذلك إذا كان من الممكن افتراض هذا الوجود، فإنّه من الممكن افتراض وجود أعظم وأكبر قدر يتّسم بالعظمة القصوى في بعض العوالم الممكنة.

٣- إذا كان هناك وجود أعظم وأكبر يتّسم بالعظمة القصوى موجود في بعض العوالم الممكنة، بالتالي سيكون موجودًا في كلّ عالم ممكن.

٤- إذا كان وجود العظمة القصوى في كلّ عالم ممكن، إذن سيكون موجودًا في العالم الفعليّ.

٥- وإذا كان وجود العظمة القصوى في العالم الفعليّ، فلا بدّ أنّ هذا الوجود عظيم ومتفوّق إلى أقصى حد.

٦- لذلك يوجد وجود يتّسم بالعظمة القصوى وهو الله»[١].

وعلى ذلك تأتي النتيجة المنطقيّة، بأنّه من الممكن وجود العظمة القصوى في العوالم المتعدّدة مما يترتّب عليه وجود العظمة القصوى في العالم الفعليّ، وهي نفس الفرضيّة التي انتهجها الملحدون في إثبات عدم وجود إله من خلال العوالم المتعدّدة، ولكن كريج قوّضها لهم من خلال برهان أنسلم الوجوديّ الذي طوّره في ضوء المنطق المعاصر أو منطق الموجّهات الذي انتهجه كريج ومعاصروه أمثال بلانتينجا لإثبات وجود الله.

خاتمة نقديّة

يتّضح لنا من خلال هذا البحث، أنّ فلسفة كريج جاءت أقرب لعلم اللاهوت من فلسفة الدين، حيث تبنّى فيها الإطار الدفاعيّ عن المسيحيّة والتبشير بها، وأنّها الدين الحقّ أو دين الإبانة، ولا ضير في ذلك، باعتبار أنّ كريج لاهوتيٌّ مسيحيٌّ، ومن أجل ذلك تنوّع المنهج الذي استخدمه كريج بتنوّع القضايا والمشكلات التي تناولها، وذلك بين الجانب العقليّ، والجانب الكشفيّ الصوفيّ، والجانب العلميّ، حيث انتهج كريج طرق المتكلّمين، ولا سيّما دليل الكلام الكوزمولوجيّ الذي يرجع له الفضل في إحيائه من جديد في الفلسفة الغربيّة المعاصرة، والذي كشف عن منهج أئمة المسلمين في اتخاذهم المنهج العقليّ في تحليل المشكلات والدفاع عن الدين وتقديم الحلول العقليّة المناسبة التي تزيل الصعوبات من طريق الإيمان، وهذا يساعد على محو الصورة السلبيّة التي شاعت في الغرب عن الإسلام، وقد اتضح ذلك من خلال فلسفة كريج التي جاءت مصطبغة بالصبغة العقلانيّة الدفاعيّة لقضايا الدين وطبيعة الإيمان، وهذا يضيف لكريج عمقًا دينيًّا لرؤيته

[1]- Craig,Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics,p, 187 .

في التوافق بين الأديان من خلال منظومة العقل؛ ولهذا جاءت فلسفته جدليّة مبنيّة على أسئلة العقل الاستفهاميّة من أجل ضرورة التيقّظ لخطورة القضايا التي سيتناولها، لا سيّما فيما عرضه من مشكلات الشرّ وأدلّة وجود الله والصعوبات التي واجهت الإيمان في المسيحيّة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، انتهج كريج النزعة الصوفيّة الانكشافيّة بما يخصّ التجربة الإيمانيّة، حيث توصّل إلى أنّ الإيمان ليس معرفة، ولا فلسفة، ولا منطقًا، ولا علمًا، وإنّما هو أمر وجوديّ عميق في الإنسان، لا يتأتّى بالمعرفة، بل يتذوّقه الإنسان ليعيشه تجربة حيّة فوريّة؛ لأنّ الإيمان حالة أبعد مدى من العقل، ولا يمكن تقويمها بمقاييس العقل.

ليس هذا فحسب، بل تناول كريج الأدلّة والنظريّات العلميّة الحديثة من أجل مناهضة الإلحاد القائم على مفهوم التعارض بين وجود الله والشر معًا، لذلك فقد حول النظريّات الفلسفيّة لمعادلات ونظريات علميّة، ليعكس بذلك ما انتهجه الملحدون من تحويل النظريّات العلميّة لنظريّات فلسفيّة، ممّا أعطى لفلسفته بعدًا جديدًا مختلفًا عن الفلاسفة السابقين عليه لوقوفه على مشكلات عصره برؤى جديدة متنوعة في استخدام المناحي العقليّة والصوفيّة والعلميّة بما يتوافق مع التطوّرات الفلسفيّة والعلميّة الحديثة.

وقد حصر كريج مشكلات المجتمع الغربيّ المعاصر في النقاط الآتية:

أوّلًا: غالبيّة الأوربيّين في المجتمع الغربيّ والأمريكيّ يحتفظون بانتسابهم الاسميّ للمسيحيّة، وعشرة في المئة فقط هم الذين يمارسون الإيمان، ولم يكن هذا الوصف ببعيد عن المجتمعات العربيّة المعاصرة، ولعل هذا الوصف يفسّر بعضًا من الحركات الإرهابيّة المعاصرة التي جاءت معظمها من عدم فهم الدين وطبيعته وعدم اعتمادهم على التفكير العقليّ المنطقيّ.

ثانيًا: نموّ الفئات المُصنَّفة بوصفها غير دينيّة، مما يتيح المجال للتفسيرات البعيدة عن جوهر الدين، والتي تكون نتيجتها الحرب على الدين، ممّا يؤدّي لتصاعد التيّارات المتطرّفة والأيدولوجيّات الدينيّة.

ثالثًا: البعد عن الله، وعدم سعي الإنسان لحقيقة المطلق، مما يؤدّي إلى تحوّل الحياة إلى عبثيّة، وهذا سينعكس بدوره على الحياة الثقافيّة والذي يظهر من خلال الفنّ الحديث التجريديّ الذي تحوّل إلى سخافة، كما هو ظاهر في بعضٍ من الموسيقى الحديثة التي توحي بأنّها كلّها مؤشرات على ما يحدث من تدهور أخلاقيّ، والتي وصفها كريج بأنّها تحت خطّ اليأس.

رابعًا: أهمّ العقبات التي تقف في طريق الإيمان هي عدم الاتساق بين القول والفعل، حيث تأتي شعارات كثير من المفكّرين ورجال الدين فارغة، وليس لها أساس من الصحّة، ويظهر فيها

التفاوت والانقطاع بين واقعهم المُعاش وبين شعاراتهم التي ينادون بها، مما يؤدّي إلى تذبذب فكريّ وعقائديّ بين فئات المجتمع المختلفة.

خامسًا: حصر كريج المشاكل الاجتماعيّة التي يعاني منها الغرب من إباحيّة الإجهاض ووأد الأطفال بأنها ثمرة لتلك الفلسفة التي تتبنّى تيّار البعد عن الدين وعدم الإيمان بالله.

من أجل ذلك وضع كريج عددًا من الحلول التي رآها مناسبة، والتي تتضّح من خلال النقاط التالية:

١- تجديد الخطاب الدينيّ المسيحيّ بالرجوع إلى التأويلات الصحيحة دون الجمود على تفسيرات النصّ حتى يتناسب مع المشكلات المعاصرة.

٢- ضرورة الاعتماد على الأدلة الموضوعية من أجل دعم المعتقدات الدينيّة حتى لا تأتي الحلول على مستوى فرديّ، ممّا يؤدّي لإثارة الكثير من الشبهات التي تؤدّي بدورها إلى الانغماس في الكفر.

٣- الدعوة للثقة بالله بحيث لا يكون الإيمان مجرّد إيمان أعمى بلا تعقّل، والتعمّق في أدلّة وجود الله التي تتناسب مع ما أثبته العلم الحديث، والأهمّ من ذلك هو الثقة والإيمان بأنّ ثمّة حياة أخرى أبديّة نتيجة لهذه الثقة ستكون جزاء للصابرين على الأزمات والمعاناة.

٤- ضرورة التخلّي عن الشرّ الأخلاقّي، والتحلّي بالقيم الإيمانيّة الأخلاقيّة، لما سيكون لها من أثار هائلة في الخفض من الشرور الطبيعيّة والتي تتمثّل في بعض تلك الكوارث الطبيعيّة التي نشاهدها في أنحاء العالم، فوفقًا لتعاليم الدين والأخلاق سيتحرّك العالم كلّه مسرعًا للمساعدة على النحو المطلوب مما يؤدّي إلى خفض نتائج تلك الكارثة.

٥- استخدام القياسات والقوانين المنطقيّة، والمذاهب الفلسفيّة المختلفة، ولا سيّما قانون عدم التناقض ومذهب المولينزم والعوالم المتعدّدة، التي رأى من خلالها كريج حلولاً لصعوبات الإيمان المسيحيّ، حيث أثبت مسؤوليّة الإنسان عن أعماله، لذلك يستحيل منطقيًّا أن يأمر الله أيّ شخص القيام بأيّ فعل بخلاف إرادته؛ لأنّ هذا الفعل يُعدّ إجبارًا للإنسان، وهو يتنافى مع الحرّيّة الممنوحة له، وهذا بدوره يؤدّي إلى عدم الاتّساق منطقيًّا نتيجة لقانون عدم التناقض الذي اعتمد عليه كريج، وبذلك يكون قد قدّم نتائج تعدّ متطوّرة في قضيّة الجبر والاختيار والتي شغلت تفكير معظم فلاسفة الدين ليؤكّد على مسؤوليّة الإنسان لاختياراته سواء أكان مؤمنًا أم ملحدًا.

٦- استقرأ كريج الواقع الغربيّ المعاصر من خلال عرض نماذج للفلاسفة والعلماء والذين

اتضح من خلال فلسفاتهم، أنّ كلّ المشاكل الثقافيّة التي تنعكس من خلال الفنّ والموسيقى تظهر رداءتها نتيجة الابتعاد عن الإيمان وعدم الاعتراف بوجود الله.

وعلى الرغم من هذه الحلول إلاّ أنّ كريج حصر كلّ المشكلات الاجتماعيّة والثقافيّة في البعد عن الدين وعدم الإيمان بالله، فجاء حلّه محصورًا فقط في لزوم الإيمان بالله، وفي هذا نلاحظ إخفاق كريج في عدة نقاط:

١- أن الحصر ذاته يُعدّ إخفاقًا ليس هيّنًا؛ لأنّه قد تناسى النزعة الإنسانيّة والضمير الإنسانيّ الذي جاء تعريفه في الموسوعة الفلسفيّة بأنّه «مركّب من الخبرات العاطفيّة القائمة على أساس فهم الإنسان للمسؤوليّة الأخلاقيّة لسلوكه في المجتمع، وتقدير الفرد الخاصّ لأفعاله وسلوكه، وليس الضمير صفة تنشأ مع ولادة الإنسان، إنّما يحددها وضع الإنسان في المجتمع..»[١]، ويترتّب على هذا التعريف ارتباط الضمير ارتباطًا وثيقًا بالواجب، وليس بالدين وحده، وهذا ما يفسّر وجود سلوكات أخلاقيّة عند بعض الفئات غير المتديّنة.

٢- لم يكن إخفاق كريج منحصرًا في البعد عن النزعة الإنسانيّة وحسب، بل جاء اخفاقه في إثبات بداية العالم عن طريق وجود صلة بين الأحداث المتعاقبة وارتباطه بمفهوم أرسطو بأنّ الكلّ سابق للجزء، حيث إنّه بالنظر إلى مفهوم أرسطو، نجد أنّ سلسلة الأحداث لا تتألّف من إضافات متعاقبة، وإنّما من انقسامات فكريّة؛ وهذا عكس ما يتطلّبه التعاقب بين الأحداث الذي يفترض مسبقًا أنّ الأجزاء هي قبل كلّ شيء، وهذا بخلاف رأي أرسطو، وأعتقد أنّ هذه التفاسير هي تطوّر لمادّيّة المذهب الأبيقوريّ أو النظرة المادّيّة للكون.

وبالمجمل وعلى الرغم من هذه الإخفاقات، إلاّ أنّنا نستطيع القول إنّ المشكلات التي عرضها كريج لم تكن بعيدة تمام البعد عن الواقع العربيّ المعاصر، وبالتالي كانت الاحتياجات لمثل هذه الحلول التي عرضها كريج، ولا سيّما تجديد الخطاب الدينيّ والاتساق بين القول والفعل دليلاً على أنّ الإنسان في الواقع الغربيّ والعربيّ يبقى إنسانًا يتعرّض للمشكلات نفسها، ويتأثّر بالحلول ذاتها، وهذا يقضي على العنصريّة في كلّ مكان وهذه واحدة من أهمّ تطبيقات الفلسفة المعاصرة.

[١]- ٢١٩- روزنتال، م، يودين، ب: الموسوعة الفلسفيّة، ترجمة سمير كرم، بيروت، طبعة دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ١٩٨١ م، ص ٢٨٢.

المصادر والمراجع العربية

١. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، بدون تاريخ أو رقم طبعة، كتاب إلكترونيّ، تم الدخول ٢٠١٧/١١/١٠.

٢. بول كوبان - الحجّة الكونيّة: م ٢- موقع كلام فلسفة. مايو ٣٠، ٢٠١٩.

٣. جون هيك: فلسفة الدين- ترجمة، تحقيق: طارق عسيلي- معهد المعارف الحكمية- ٢٠١٠.

٤. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الكويت، وكالة المبطوعات، لبنان، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩.

٥. روزنتال، م، يودين، ب: الموسوعة الفلسفيّة، ترجمة سمير كرم، بيروت، طبعة دار الطليعة، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. William Lane Craig, Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics, Third Edition , Wheaton, Illinois, Published by Crossway Books,p, 95

2. William Lane Craige , The KALAM cosmological argument. LIBRARY of PHILOSOPHY AND RELIGION General Editor: John Hick,, University of Birmingham First published 1979 .

3. Paley. A View of the Evidences of Christianity http://www.wmcarey.edu/carey/paley/

4. https://kalamfalsfa.wordpress.com/201721/03//ep38-the-cosmological-argument.

5. William Lan Craig, The tenseless theory of time: A critical examination… Springer Science & Business Media, 2000.

6. William Lane Craig and Walter Sinnott-Armstrong, God?: A Debate between a Christian and an Atheist (Publisher: Oxford; New York: Oxford University Press, 2004).

7. J. L. Mackie, the Miracle of theism ,Oxford: Clarendon Press, 1982. Michael

Ruse, “Evolutionary Theory and Christian Ethics,” in The Darwinian Paradigm ,London: Routledge, 1989 .

8. John Hick,The Soul-Making Theodicy’, in Readings in the Philosophy of

9. Religion, Kelly James Clark, ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2000).

10. Crag, Hard Question, Real Answers.

11. Craig, On Guard, Defending Your Faith with Reason and Precision.

12. Crage, Time and Eternity. ,exploring God,s relationing to time Wheaton Illinois ,puplished by Crossway ,2001.

13. Craig, The Teleological Argument and the Anthropic Principle, https://www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/the-existence-of-god/the-teleological-argument-and-the-anthropic-principle/

14. Craig,The only wise God: the compatibility of divine foreknowledge and human freedom. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.2000.

15. Craig: Reasonable Faith, Christian Truth and Apologetics.

اللاَّهوت الإقصائيّ

نقد تجربة هيغل الدينيّة حيال الإسلام

محمود كيشانه[*][1]

تتناول هذه المقالة بالنقد والتحليل رؤية هيغل للإسلام انطلاقًا مما نسمّيه بتجربته اللاهوتيّة في مقاربة الآخر الدينيّ، ويمكن القول إنّنا لا نعدم وجود بعد لاهوتيّ واضح في تصوّر هيغل للإسلام وقراءته التي انتهى إليها، إنّه من الواضح فيما تركه لنا هيغل من بعض الصفحات في بعض كتبه عن الإسلام أنّه لم يقرأ الإسلام إلّا وفق تعصّبه للديانة المسيحيّة، إلى الحدّ الذي يمكن معه القول إنّ ثمّة بعدًا لاهوتيًّا صرفًا في موقف هيغل من الإسلام.

«المحرّر»

وعلى الرغم من أنّ هيغل كان إيجابيًّا حيال الإسلام في بعض مطارحاته الفلسفيّة، حيث اعتبره قوّة مضيئة في التاريخ، إلّا أنّه في مطارحاته اللاهوتيّة كان إقصائيًّا إلى درجة التعصّب والكراهية؛ إذ إنّنا نرى فرقًا كبيراً بين هيغل الفيلسوف المتحرّر الذي ينظر للقضايا نظرة عقليّة، وبين هيجل اللاهوتيّ الذي ينظر للإسلام نظرة تعصبيّة صرفة، فيقيس الأمور، رفضًا وقبولاً، بمقياس الدين المسيحيّ الذي يؤمن به، ونحن نرى من جانبنا أن هيغل اللاهوتيّ كان الأكثر حضورًا من هيغل الفيلسوف عندما يتعلّق الأمر بالإسلام[٢].

بداية لقاء هيغل بالإسلام:

يرى كثيرون أنّ اهتمام هيغل بالإسلام إنّما يرجع إلى مرحلة دراسته الثانويّة، وما كتبه من شذرات في بداية حياته الفكريّة، فقد كان الإسلام حاضرًا بقوّة في ذهنه منذ انطلاقاته الأولى،

---

*- باحث في الفلسفة وأستاذ محاضر بجامعة القاهرة فرع الخرطوم.

[٢]- هيغل، العقل في التاريخ، المجلّد الأوّل من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، الطبعة الثالثة - بيروت، دار التنوير- ٢٠٠٧- ص ١٩٤.

ويرى هذا الفريق أنّ هيغل استقى معلوماته عن الإسلام من كتاب جيبون: تاريخ انحطاط وسقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة، خاصّة فيما يتعلّق بالفتوحات الإسلاميّة، وتطوّر العلوم عن العرب، ونقل كلّ ما يتعلّق بالمعارف الفلسفيّة والطبيّة إلى أوروبّا في العصور الوسيطة عن طريق مراكز ثقافيّة إسلاميّة في الأندلس مثل: طليطلة، فضلاً عن أماكن أخرى[١].

ويؤكّد أحد الباحثين على هذه البداية ويرى أنّ هيغل تعرّف على الإسلام أوّل ما تعرّف عليه خلال فترة السنوات الخمس بين ١٧٨٨ و١٧٩٣م، وذلك عندما كان طالبًا في المدرسة اللاهوتيّة اللوثريّة المسمّاة بـ«ستيفت توبنغن»، والتي تخرّج منها بنجاح، مرشّحة إيّاه ليصبح قسًّا بروتستانتيًّا، «ففي هذه المدرسة كانت العلاقة بين المسيحيّة والإسلام موضوعًا أساسيًّا من مواضيع مادة التاريخ، وبالطبع فإنّ هذه العلاقة تُطرح من وجهة نظر مسيحيّة شديدة العداء للإسلام آنذاك، ولمّا كنّا نعرف أنّ هيغل ظلّ طوال حياته الفكريّة شديد الانسجام الداخليّ مع العقيدة المسيحيّة، كما يؤكّد ذلك الكاتب الفرنسيّ ميشيل هولان في كتابه (هيغل والشرق)[٢] «وهذا يقوّي ما نذهب إليه من أنّ البعد اللاهوتيّ البروتستانيّ عند هيغل كان موجّهًا له في موقفه من الإسلام، وبما أنّ البروتساتنيّة التي كان هيغل يدين بها كانت تضمر العداء للإسلام، فإنّ هيغل قد تشرّب الاتجاه ذاته، فضمر العداء للإسلام من أوّل وهلة. ولكننا لا نقف عند حدود هذه المدرسة كعامل من العوامل التي حدّدت موقفه تجاه الإسلام، بل نرى أنّ الوضع أكبر من ذلك؛ لأنّ موقف هيغل هنا يعد إفرازًا لعوامل تاريخيّة، وعداء متأصّل منذ قرون، فالصراع كان على أشدّه بين الشرق والغرب، ربما منذ أوّل لقاء بينهما. هذا الصراع انتقل إلى مفكّري الغرب، حتى صار أغلبهم ـ إن لم يكن جلّهم ـ يظاهرون الإسلام العداء في كتاباتهم ونقاشاتهم وحواراتهم.

إنّنا لا نستطيع أن نغفل تلك المرحلة من حياة هيغل العلميّة؛ إذ لا يحسن بنا تغافلها، باعتبار أنّها كانت في مرحلة مبكرة من حياته، وما يُصبّ في العقول منذ الصغر لا يمكن الانفلات منه بسهولة، وهذا ما نراه في موقفه من الإسلام، خاصّة أنّ ثمّة العديد من الشواهد من نصوص هيغل ذاته على هذا الأمر. ولا نقف عن حدود المذهب البروتستانتيّ في ذلك، بل إنّنا نرى أنّ اللاهوت اللوثريّ كان أحد العوامل التي حدّدت موقفه من الإسلام؛ إذ من المعروف أنّ المذهب اللوثريّ

---

[١]- انظر أسماء العويس، هيغل والإسلام، على الرابط التالي:

http://www.alkhaleej.ae

[٢]- حسين الهنداويّ، دراسات هيغل والإسلام لوثـريّة فـي ثوب فلسَفيّ
١ يوليو,٢٠١٣ على الرابط التالي: http://www.nizwa.com

نسبة إلى لوثر، كان ينظر للإسلام على أنّه نوع من التمرّد على الكنيسة، ومن ثمّ فهو خارج عنها، ويجب معاداته.

فقد تربى هيجل على النظرة اللوثريّة والبروتستانيّة المتعصّبة، والتي كانت تنظر للإسلام نظرة تقليل واحتقار، بل إنّها لم تنظر إليه على أنّه دين سماويّ يضاهي المسيحيّة، بل لقد كان ينظر إليه نظرته إلى دين وضعيّ من صنع بشريّ، فالإسلام في نظر هؤلاء - حسب رأي أحد الباحثين - متّهم بثلاثة اتهامات[١]:

أولًا: اعتبار النبوّة المحمّديّة والديانة الإسلاميّة زائفتين، ومن صنع الشياطين، وموجّهتين ضد المسيح والمسيحيّة.

ثانيًا: اعتبار القرآن كمجموعة من النصوص المقتبسة بشكل مشوّه من الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد.

ثالثًا: اعتبار العرب شعبًا بدائيًّا يحبّ العنف وبسيط العقليّة، وبالتالي فهو عاجز عن أيّ تفكير منطقيّ أو إنتاج روحانيّ أو فلسفيّ جديدين.

ومن ثمّ فإنّ الحديث عن عدم تأثّر هيغل بتلك البيئة التي تصف الإسلام بذلك يعدّ حديثًا على غير أساس.

مصادره عن الإسلام:

ويمكننا القول إنّ هيغل حاول - خطأً - معرفة الفلسفة والفكر الإسلاميّ من غير مصادره المعتمدة أو المتعارف عليها، وهذا يقودنا إلى المصادر التي استقى منها هيغل نظرته عن الإسلام عقيدة وفكرًا، ويمكن أن نحدّد بعض هذه المصادر في الآتي:

كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون.

آراء المستشرقين المعاصرين له.

ترجمة ديوان حافظ الشيرازيّ بالألمانيّة.

الجانب الإيجابيّ في فهمه للإسلام:

[١]- حسين الهنداوي، مرجع سابق.

ومع هذا لا نعدم شيئًا من الإنصاف عند هيغل في حديثه عن الإسلام، إذ يقرّر أنّ الميزة الأساسيّة للإسلام – الذي يسمّيه المحمّديّة - تتمثّل في كون الواقع لا يستقرّ على حال، وأنّ كلّ متحرّك حيّ يسير نحو لامتناهي العالم، بحيث تبقى عبادة الواحد هي الرابطة الوحيدة مع كلّ شيء. وفي هذا البعد وهذه القوّة يزول كلّ حاجز وكلّ تمييز قوميّ وصنفيّ، ولا فضل إذن لأيّ جنس على آخر، أو لأيّ حقّ سياسيّ بالولادة والملكيّة، فالإنسان المؤمن وحده له الفضل من حيث إنّه يعبد الواحد الأحد ويشهد بوجوده ويصوم ويتخلّص من شعوره الذاتيّ ويتزكّى، بمعنى أنّه ينفصل عن جزء من متاعه الخاصّ: وهذه كلّها هي أركان (الإسلام) السهلة، مع أنّ الفضل الأكبر هو في الجهاد في سبيل الحقّ، ومن مات كذلك فإنّ جزاءه الجنة[١].

ويصف هيجل هنا الإسلام وصفًا جيّدًا؛ لأنّه أدرك – حتّى وإن كان لم يفهم – مبدأ العالميّة في الإسلام، الذي يلغي كلّ الفواصل الجنسيّة والقوميّة والطبقيّة وغيرها، ليبقى المسلم – ليس على أساس تلك الفواصل الحاكمة -، بل على أساس الدين والعمل، أو التقوى والعمل الصالح. ورغم ذلك كان من المنتظر أن يضع هيغل الإسلام في تصنيف الأديان على طرق المطلق، باعتبار أنّه يحقّق له شيئًا مما كان ينادي به من الروح المطلق، إلاّ أنّه لم يفعل، تحت إلحاحات عقديّة مسيحيّة لا أكثر.

كذلك من الجوانب الإيجابيّة عند هيغل في تناوله للإسلام أنّه أشاد بالحركة العلميّة في البلاد الإسلام، تلك الحركة التي كان لها فيما بعد تأثير كبير على أوروبا والحضارة الغربيّة، وقد أشاد بفترة حكم كلٍّ من المنصور جعفر، وهارون الرشيد، باعتبار أنّ فترة حكمهما من الفترات التي اهتم فيها المسلمون كثيراً بالعلوم والفنون، كما أُنشأت العديد من المدن الكبرى في كلّ أطراف الدولة الإسلاميّة التي ازدهرت فيها التجارة والصناعة، وشُيدت القصور البديعة والمدارس العلميّة الراقيّة، وكان علماء البلاد يجتمعون في بلاط الخليفة، فأضحى هذا البلاط يشعّ ليس خارجيًّا فحسب بلمعان الأحجار الكريمة والأواني، وإنّما أيضًا وخصوصًا بفضل ازدهار الشعر وكلّ العلوم.

كذلك أيضًا وقوفه عند إلغاء الفوارق الطبقيّة والثقافيّة وغيرها في عصر صدر الإسلام، وقد راعه ما كان عليه الخليفة عمر بن الخطاب من إلغاء لكلّ فوارق الصنف والثقافة، إلى الحدّ الذي كان يسمح معه بأن يخاطبه العامّيّ والمرأة الصغيرة مخاطبة الندّ للندّ، بحيث إنّ كلّ فرد، من منطلق حرّيّة فكره، يسلك بإزاء الأمير كما يفعل مع ذويه وأشباهه.

[١] - أبو يعرب المرزوقي - منزلة الإسلام في تصنيف هيغل للإسلام- الموقع الإلكترونيّ الخاصّ بالكاتب (وورد برس) نشر بتاريخ ٧ يوليو ٢٠١٥م.

ولا يخفي هيغل أثر الإسلام على الغرب والحضارة الأوروبيّة عامّة وعلى الجرمانيّين خاصّة، فقد كان يدرك أنّ العلوم، وخاصّة الفلسفة، إنّما أتت إلى الغرب من عند المسلمين، وقد كان لذلك دور مهمّ عند الجرمانيّين في احتكاكهم بالشرق. وهكذا توجه غوته أيضًا إلى آسيا وأعطى في ديوانه (الديوان الغربي-الشرقي) عِقد جواهر يفوق كلّ شيء في باب الرقة وسعادة الخيال[١].

الجانب السلبيّ:

أثر البروتستانتيّة في تشكيل صورته عن الإسلام:

وإذا كان هيغل يدرك جيّدًا أنّ العلوم والمعارف قد انتقلت من البلاد الإسلاميّة إلى الغرب، خاصّة وقد عايش ذلك في ألمانيا، فإنّه لا ينكر دور الإسلام في ذلك، «ويتحدث عن الإسلام كثورة الشرق، لكن دون أن يتلفّظ بكلمة إصلاح أو مقارنة صراحة بين الإسلام والإصلاح البروتستانتيّ؛ إذ كيف يطرحها، وهو يعلم أنّ أنصار الكنيسة التقليديّة قد اتهموا الإصلاح بالإسلام، وأنّ أنصار الإصلاح البروتستانتيّ ردّوا على خصومهم بالتّهمة نفسها»[٢].

وهذا يعني أنّ ثمّة بعدًا لاهوتيًّا في الموضوع؛ إذ ليس البعد اللاهوتيّ مقصورًا على ربط قضاياي من الإسلام بموضوع عقديّ أؤمن به، بل قد يكون البعد العقديّ ظاهرًا في الخوف من إبداء رأي أراه؛ لأن أرباب المعتقد وأنصاره قد يلومون عليّ ذلك، ومن ثمّ فإنّ ظهور البعد اللاهوتيّ في موقف هيغل من الإسلام لا يمكن إخفاؤه، ولا الخجل من إبدائه؛ لأنه حقيقة ظاهرة، وسوف تؤكّدها السطور القادمة.

هذا فضلاً عن أنّ هيغل كان يفرّق بين أمرين فيما يتعلّق بالإسلام:

الأوّل: الإسلام التاريخيّ، وهو الإسلام الذي ينظر إليه كنظرة الفلاسفة العقليّة التي ترفض كلّ ما يتعلّق بالتاريخ ولو كان دينًا، ومن ثمّ فإنّه كان يعتقد - خطأ – أنّه انزوى من حلقة التاريخ.

الثاني: الإسلام كما مثّلته الإمبراطوريّة العثمانيّة بكلّ ما مرّت به من مراحل قوّة وضعف.

إلّا أنّه على كلّ حال كان لا يخفي اندهاشه وإعجابه بحركة التطوّر العلميّ الذي حازته البلاد الإسلاميّة، والتي انتقلت فيها العلوم الإسلاميّة من الشرق إلى الغرب، إلى الحدّ الذي جعل الشرق في صدارة الحضارة العالميّة آنذاك.

---

[١]- راتب حوراني، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، العدد ٦٢-٦٣، مارس- إبريل ١٩٨٩، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، باريس.
[٢]- انظر أسماء العويس، مرجع سابق.

وتعدّ قضيّة تصوير الله في الإسلام من القضايا التي عملت على استحضار البعد اللاهوتيّ في ذهن هيجل، فالإسلام لا يقبل تصوير الله بأيّ حال من الأحوال، وهذه نقطة خلاف جوهريّة مع المسيحيّة، فإذا كان الإسلام يميل إلى تنزيه الذات الإلهيّة، فإنّ المسيحيّة على مختلف فرقها تميل إلى التجسيم؛ طبقًا لمعتقد حلول اللاهوت في الناسوت، إلا أنّه يمكن القول - فيما ينتهي إليه رأي هيغل – إنّه كان دائم المقارنة الذهنيّة بين موقف الإسلام هنا، وموقف الإصلاح البروتستانتيّ من جانب، وموقف الكاثوليك من جانب آخر.

وعلى الرغم من أنّ هيغل كان لا يضنّ بالاعتراف بفضل العرب على الغرب فيما يتعلّق بنقل المعارف والعلوم، خاصّة في مجالي: الفنّ والفلسفة، ونحن نعلم إلى أيّ حدّ كان هيغل مهتمًا بهذين الأمرين في ثلاثيّته الشهيرة: الفنّ والدين والفلسفة[١]، ومع هذا فقد ضنّ بالحديث عن أثر الدين الإسلاميّ في هذا الفضل، فهل هذا ناتج عن أبعاد منهجيّة؟ أم أنّه ناتج عن أبعاد لاهوتيّة تتعصّب للمذهب العقديّ، أو تخاف من مخالفته؟ يرى بعض الباحثين أنّ المطّلع على الظروف التاريخيّة التي كان يلقي فيها هيغل هذه المحاضرات في جامعة برلين الملكيّة في العقد الثالث من القرن التاسع عشر يدرك لماذا كان هيغل يكتفي بتلميحات هنا وهناك؛ فقد تغافل هيغل عن الاعتراف بأنّ الاحتكاك المباشر بالإسلام كان سببًا من الأسباب القريبة أو البعيدة للنهضة الأوروبّيّة أو الإصلاح الدينيّ في أوروبّا، وإن كان هذا البعض يرى أنّ هذا الافتراض يبدو ضروريًّا، على الأقلّ لإنقاذ صورة الثالوث المطلق: فنّ، دين، فلسفة، في تحقّق الروح المطلق في مسيرته الفكريّة[٢].

وإذا كان هيغل يرى للفلسفة دورًا ثنائيًّا في كتاب: محاضرات في فلسفة الدين، الدور الأوّل، إزالة كلّ الحجب والفواصل بين الفلسفة والدين، والدور الثاني، تعطي الدين الإلهام الكافي للوصول إلى الحقيقة والحرّيّة في آنٍ واحد[٣]، فإنّ ماهيّة الروح عنده هي الحرّيّة، وأكمل الدول لا تعدو أكثر من كونها قوّة خارجيّة، ومن ثمّ فإنّ الروح يصعد إلى ما هو أعلى من الدولة، وعندها يعمل على تحقيق ما يجده في نفسه من مثل عليا للجمال والله والحقيقة، فيولد عندها – في نظره – الفنّ والدين، ويصير الروح المطلق بالفعل، إذ يتحقّق على هذه الصورة في نفس الإنسان[٤].

[١]- انظر هذه الثلاثيّة هنس زندكولر، المثالية الألمانيّة، ترجمة أبو يعرب المرزوقي وآخرون، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، الأولى، ٢٠١٢م، ص ٦٨.

[٢]- انظر أسماء العويس، مرجع سابق.

[3]- Higel.leçons sur la philosophie de la religion. ed vrin.paris.1979. 4, p 279

[٤]- انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، ط دارالمعارف، ١٩٨٦م، ص ٢٨٣. وانظر أيضًا، زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م، ص ٣٥٦، وما بعدها.

ليس هذا فحسب، بل إنّه يقدّم فكرته عن الروح المطلق على ما عداها من الأفكار، فالأديان – حسب ظنّه – تحدّدت بطبيعة الروح الذي اندفع في العالم من أجل إدراك وعيه لذاته[١].

ومن ثمّ يُفهم من الروح المطلق عند هيغل أنّ الأخير لا يقبل بظهور دين جديد، بصرف النظر عمّا إذا كان مقرونًا بوحي أم لا؛ إذ النتيجة بعد ظهور الدين المطلق واحدة، ومن ثَمّ فإنّ تلك الصورة التي رسمها هيغل لا مكان فيها للإسلام.

ومن المتعارف عليه عندنا نحن المسلمين أنّ اليهوديّة دين ذو خصوصيّة؛ حيث نزل على فئة معيّنة من البشر، وأنّ المسيحيّة دين ذو خصوصيّة واضحة أيضًا، بمعنى أنّه نزل على فئة معيّنة من البشر، أمّا الدين الذي لم يكن له خصوصيّة من حيث مَن نزل عليهم، فهو الدين الإسلاميّ، فهو ديانة عالميّة نزلت للناس كافّة دون استثناء، ومن ثم وجدنا هيغل يقارن بين الديانات الأخرى وبين الإسلام من حيث هذا الأمر، ومن ثم يشير في محاضراته في فلسفة التاريخ إلى أنّه لم يكن يهوه غير إله شعب واحد.. لم يعقد ميثاقه إلاّ مع اليهود وحدهم، هذه الخصوصيّة ألغاها دين محمّد[٢].

من الأمور التي نظر فيها هيغل إلى الإسلام بإيجابيّة – والتي سرعان ما سحبها منه - تلك المقارنة التي أجراها بين الإسلام والثورة الفرنسيّة، فإذا كانت الثورة الفرنسيّة ثورة تبعها التقدّم الأوروبيّ على كافّة المستويات، وأحدثت تغييراً جذريًّا في حياة الشعوب، فإنّ هيغل كان ينظر إلى الإسلام على أنّه ثورة الشرق[٣]، بيد أنّه كان ينظر إلى حاملي هذه الثورة من المسلمين على أنّ مبدأهم الدين والعنف، مثل مبدأ روبسبير الحرّيّة والعنف. والحقّ أنّ اتهام الإسلام بالعنف ينبني – دون شكّ – على بعد تعصّبيّ واضح من جانب هيجل، وهي الدعوى التي تكرّرت كثيراً.

ومما يلفت النظر أنّ هيغل لا يسمّي الإسلام باسمه، وإنّما يسمّيه بما سمّاه به المستشرقون، أي الديانة المحمّديّة، وهي لون من ألوان التعصّب الذي نجده عند هيجل، ولا يخفى علينا أسباب اختيار هذا الاسم من قبله أو من قبل المستشرقين، فهي محاولة لاتهام الإسلام بأنّه ليس دينًا سماويًّا من عند الله تعالى، وفي محاولة لإلباسه لباس الدين الوضعيّ البشريّ، فهذا الدين الإسلاميّ على ظنّهم الخاطئ من وضع محمّد صلى الله عليه وسلم، فإذا كانت المسيحيّة نسبة إلى المسيح، فإنّ المحمّديّة عندهم نسبة إلى محمّد. ولسنا هنا في معرض الرد على تلك الفرية، إذ أفاضت الكتب

[1]- Higel.leçons sur la philosophie de la religion. ed vrin.paris.1979. 4, p 276

[٢]- هيجل، العالم الشرقيّ، المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، طبعة بيروت، دار التنوير، الثالثة، ٢٠٠٧م، ص ١٨١

[٣]- هيجل، العقل في التاريخ، ص ١٩٤.

الإسلاميّة المهتمّة بالشبه والأباطيل المثارة ضدّ الإسلام في الردّ على هذه القضيّة[١]. وهذا يقوّي الزعم لدينا بأنّ البعد اللاهوتيّ كان موجّهًا لهيجل في نظرته إلى الإسلام، ولم يكن العقل - الذي لطالما نادى بتمجيده - بمعزل عن الأفكار السابقة التي جاءت بها المسيحيّة البُولُسِيّة.

مكانة الإسلام في تصنيف هيغل للأديان:

إذ كان هيغل قد قسّم مجموعات أشكال الدين المثلّثة إلى ثلاث مجموعات تحت عناوين ذات دلالة على تطوّر الروح صعودًا نحو الوعي بذاته وبحرّيّته: فمن «الدين المباشر» على حرف البداية ممثّلاً بالسحر ننتقل إلى المجموعة الأولى بعنوان «انفصام الوعي في ذاته» ممثّلة بالدين الصينيّ (الاعتدال)، والدين الهنديّ (الخيال)، ودين اللامائيّة (الوجود الجوّانيّ)؛ ثم إلى المجموعة الثانية بعنوان الجواز نحو الذاتيّة ممثّلة بالدين الفارسيّ (دين الخير أو النور)، والدين السوريّ (دين الألم)، والدين المصريّ (دين الرمز)؛ ثمّ إلى المجموعة الأخيرة بعنوان أديان الفرديّة الروحانيّة ممثّلة بالدين العبريّ (دين الجلال أو الوحدة)، والدين اليونانيّ (دين الجمال أو الضرورة)، والدين الرومانيّ (دين الغائيّة أو العقل). لينتهي مسار الروح إلى حدّ الغاية ممثّلاً بالمسيحيّة أو الدين المطلق والمتجلّي، وهكذا إذن فإنّ البنية العامّة لعرض أشكال الدين في التكوينيّة التي يقدّمها هيغل تتمثّل في ثلاث مجموعات دينيّة كلّ واحدة منها مؤلّفة من ثلاثة أديان.

أقول إذا كان قد قسّم الديانات هذا التقسيم، فإنّه تغافل هنا عن الإسلام كدين لا زال تأثيره قائمًا في الإنسانيّة بأسرها، ولا ندري كيف لهيجل العقلانيّ أن يدرج السحر في أوّل محطّاته ضمن تصنيف الدين، ولا يدرج الإسلام في تلك السلسلة؟ فهل الأمر مرتبط بالتعصّب؟! أم مرتبط بعدم العلم؟! أوّلاً يمكن أن ننحّي من البدء الفرضيّة الثانية، لا لشيء إلّا لأنّ الإسلام كان معروفًا لهيجل وغيره، خاصّة وقد امتدحه في بعض المواقف، ومن ثمّ فلا يتبقّى لنا إلّا الفرضيّة الأولى، وهي فرضيّة التعصّب، ونحن نؤمن بهذه الفرضيّة ونتمسّك بها، والأدلّة على ذلك كثيرة، وثمّة العديد من الأدلّة التي تثبت هذه الفرضيّة، أوّلها ما تكشف عنه المرحلة الأخيرة من تطوّر الوعي الإنسانيّ، فقد اختار هيغل المسيحيّة الغاية التي تنتهي عندها مسارات الروح الإنسانيّ، وجعلها ركيزة الدين المطلق أو المتجلّي، وثانيها أنّ الإسلام باعتباره دينًا خاتمًا، يمثّل المرحلة التي كان يبحث عنها هيغل لولا تعصّبه، خاصّة وأنّه قرأ في المصادر التي تحدّثت عن الإسلام، وهي مصادر متنوّعة ما

[١]- انظر على سبيل المثال موسوعة بيان الإسلام، إشراف وتحرير محمد محمد داود، إعداد نخبة من كبار العلماء، ط القاهرة، دار نهضة مصر، الأولى، ٢٠١٢م.

بين الصحيح والزائف، فاختار أن يسير في جوار الزائف طارحًا العلم والمنهجيّة العلميّة التي نادى بها أرضًا.

الإسلام والوعي الإنسانيّ - الروح المطلق:

يؤسّس هيغل فكرته عن الوعي الإنسانيّ هنا في علاقته بالروح المطلق على الركن الأساسيّ في المسيحيّة القائم على أساس أنّ المسيح ابن الله، بيد أنّه لا يطرحها بتلك الصياغة العقديّة الإيمانيّة، ولكنّه يصوغها على نحو فلسفيّ، فيجعل الإنسان كإنسان ابنًا لله في كينونته وجوهره، وهذا دليل قويّ على تدخّل فكرة المسيحيّة عن الله والإنسان في تصوّر هيغل للدين الإسلاميّ.

وإذا كان هيغل قد قسّم مراحل الوعي الإنسانيّ لعدّة مراحل: مرحلة ليل الوعي الإنسانيّ، أي مرحلة ما قبل الوعي الإنسانيّ، ويعطي مثالاً عليها بأفريقيا، ومرحلة طفولة الوعي الإنسانيّ، ويضرب لها مثالاً بديانات الشرق كالصين والهند وفارس القديمة وبابل ومصر القديمة، ومرحلة ريعان الوعي الإنسانيّ، ممثلاً لها بالحضارة الإغريقيّة، ثم مرحلة الفتوّة ويمثّل لها بالحضارة الرومانيّة، ثم مرحلة الكهولة، ونضج الوعي الإنسانيّ ممثلاً لها بالمسيحيّة، فقد «وضع المسيحيّة فيما بعد، أو أعاد وضعها فلسفيًّا على يديه، في مرتبة أعلى من الدين اليونانيّ»[١] - أقول إذا كان قد قام بهذا التقسيم، فإنّ هذا ينمّ عن تعصّب واضح للمسيحيّة التي جعلها في قمة هرم الوعي الإنسانيّ مقدِّمًا إيّاها على جميع المراحل السابقة، غاضًا الطرف عما تبعها من مراحل.

وقد بنى هيغل تفضيله للمسيحيّة كذروة تطوّر الوعي الإنسانيّ على مجموعة من الأمور حسب ظنّه[٢]:

أنّ المسيحية تنظر للإنسان على أنّه ابن الله.

تبنّيها المحبة كأساس لعلاقة الناس.

التوازن بين الفرد والمجموع، فاحترام الفرد يمثّل احترام المجموع.

الديمقراطيّة والانتخاب دليل على هذه الموازنة.

ولعلّ هذه الأسس دليل على تعصّب هيغل الواضح لديانته المسيحيّة؛ إذ بنظرة سريعة للإسلام نجد

[١]- جيمس كولينز، الله والفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، ط دار قباء، ١٩٩٨م، ص ٣٢٨.
[٢]- انظر هيجل، العقل في التاريخ، ص ١٩٤، ١٩٥.

أنّه يتضمّن ما هو أفضل وأكثر قيمة من تلك الأسس، بحيث تدلّ على وعي إنسانيّ كان يبحث عنه هيجل، ولو أنّ هيغل قرأ الإسلام جيّدًا - ونحن نظنّ من جانبنا أنّ قراءاته عن الإسلام لم تتجاوز بعض المصادر التي تعاملت مع الإسلام بسطحيّة أو بعض المصادر التي تعاملت معه بتعصّب - لعلم أنّه المرحلة المهمّة التي كان يمكنه الانطلاق من خلالها لتأكيد فكرته هذه، إلا أنّه لم يفعل، بل فوّت على نفسه فرصة كانت سانحة لولا قلّة اطلاعه عن الإسلام من مصادره الرئيسة، وقد تساءل أحد الباحثين مستنكرًا عن الأسباب التي دعته إلى عدم إدراج الإسلام ضمن مراحله هذه قائلاً: «والحال أن ظهور الإسلام في الشرق بالذات جغرافيًّا وبعد المسيحيّة بالذات، يبدو كضربة قويّة لهذا المنظور التطوّريّ الجغرافيّ- التاريخي؛ لأنّنا لا نستطيع أن نفهم كيف يستطيع الشرق أن يلعب دورًا عالميًّا في تطوّر الوعي، في حين أنّ هذا التطوّر لا يمكن أن يحصل إلاّ في الغرب من جهة، ومن جهة أخرى أنّ ظهور الإسلام بعد المسيحيّة تاريخيًّا لا بدّ أن يقود إلى الاستنتاج أنّ الإسلام كوعي روحانيّ هو بالضرورة أكثر تطوّرًا من الوعي الروحانيّ المسيحيّ، لا سيّما وأنّ هذا الاستنتاج يبدو بديهيًّا إذا احترمنا المنهج الهيغليّ نفسه. فإلى أيّ حدود التزم هيغل نفسه بهذا المنهج الذي أراد له أن يكون علميًّا وصارمًا، وإلى أيّ مدى استطاع الانحياز لـ«العلم الفلسفيّ» والتحرّر من انحيازه الطبيعيّ لثقافته الخاصّة؟»[١].

وعلى الرغم من ما قام به هيغل من ترتيب مراحل الوعي الإنسانيّ دون أن يعير الإسلام اهتمامًا أو ذكرًا، إلاّ أن الحضور الإسلاميّ كان قويًّا في هذ المراحل، هذا ما أكّده بعض الباحثين بالقول: «وتتضمّن هذه البنية بعدًا آخر يلازمها من البداية إلى الغاية هو حضور الإسلام في كلّ هذه المراحل، لكنّه غائب بما هو واحد منها، الملفت خاصّة هو حضوره حضور الندّ المضادّ في غاية الكلام على الشكل الدينيّ الأتمّ، وهذا الحضور الممثّل للوجه السلبيّ من المسيحيّة التي يعتبرها الدين الخاتم يجعلنا نتساءل عن حقيقة هذا التقابل بين الإسلام والمسيحيّة ليس في فلسفة الدين وحدها، بل وكذلك في فلسفة التاريخ (المرحلة الرابعة أو المرحلة الجرمانيّة من تاريخ البشريّة، ولا شكّ أنّ لهاتين الصلتين بالفلسفتين علاقة واضحة بالتاريخ الفعليّ؛ لأنّ كلّ التاريخ الوسيط إلى بدايات التاريخ الحديث كان صراعًا بين الحضارتين العربيّة الإسلاميّة والجرمانيّة المسيحيّة (الجرمانيّة يعني الشعوب البدائيّة التي قضت على روما وورثت أرضها وتراثها)»[٢]. ومن ثمّ فإنّنا نظنّ أنّ هيغل وهو بصدد هذه المراحل كان يستحضر الصراع التاريخيّ بين المسيحيّة والإسلام، أو بعبارة أدقّ بين الحضارة الغربيّة والحضارة الإسلاميّة.

---

[١]- حسين الهنداوي، مرجع سابق.

[٢]-المرزوقيّ - مصدر سبق ذكره.

ونرى أنّ ثمّة إشكاليّة وقع فيها هيغل – كما وقع فيها غالبيّة المستشرقين الذين درسوا الإسلام – وهي الخلط الدائم بين الإسلام كدين وبين المسلمين بأفعالهم وتصرّفاتهم، فكلّ خطأ تاريخيّ وقع فيه بعض المسلمين - والذي من المفترض أن يحاسب الفرد عليه وحده ويحمل وزره وحده – يتمّ إلصاقه بالإسلام، وقد رفض الإمام محمد عبده من قَبل الاحتجاج بالمسلمين على الإسلام؛ لأنّ البون بينهما شاسع، بعدما أهمل المسلمون تعاليم دينهم[١].

بل إنّ هيغل قد يتحدّث عن أمور لم تحدث مطلقًا، رغبة في اتهام الإسلام والمسلمين، مع ما في ذلك من أخطاء منهجيّة لا تخفى على أحد، وقد وقع هيغل في هذه الأخطاء في موقفه من بعض القضايا، من نحو: اتهام الإسلام بالعدوان على العلم، واتهامه بقتل الرافضين في الدخول إلى الإسلام من أبناء البلاد التي فتحها المسلمون، وغيرهما من القضايا التي أثبت التاريخ زيفها، بل إنّ التاريخ الموثوق به يحدّثنا عن خلاف ما كان يميل إليه هيجل، وما ينطق به من دعاوى.

وفي الاتجاه نفسه يرى هيغل أنّ الشرق نفسه، بعد تدرّج الحماس نحو الزوال، سقط في اللاأخلاق الواسعة النطاق، بحيث سيطرت الأهواء البالغة الفحش في ظنّه، بل يدّعي أنّ الشهوة توجد سلفًا في المذهب المحمّديّ، ولو في شكل أوّليّ وتُعرض كجزاء في الجنّة، وإنّها حلّت من بعد محلّ الحماس. بل يذهب إلى أنّ الإسلام قد اختفى منذ زمن من ميدان التاريخ العالميّ، ودخل في فتور الشرق وهدوئه، وذلك بعد أن انحسر في آسيا وأفريقيا وبقي فقط في زاوية من أوروبّا، نظرًا لحسد القوى المسيحيّة[٢].

فهل سقط الإسلام في اللاأخلاقيّة الواسعة؟ وهل يقصد بالإسلام الإسلام ذاته أم المسلمين؟ نحن من جانبنا لا نشكّ لحظة في أنّ هيغل يتّهم الإسلام، ويحاول أن يؤيّد وجهة نظره الباطلة من خلال أفعال بعض المسلمين، ولكي يؤسّس وجهة نظره ويوهم القارئ الغربيّ بصحّتها يتهم الإسلام، ممَثّلاً في رسوله الكريم صلى الله عليه وسلّم بالشهوة، وهي فريَة لا نظنّ مشتشرقًا حمل على الإسلام، إلّا وقد بنى حملته المشّوهة على هذه الفرية الباطلة، وما المانع في أن يصوّر الجزاء في الجنة على أساس من المحسوس – التي يسمّيها هيغل شهوة – تقريبًا للأفهام؟! وتوضيحًا للأمر، ما دام شعار القاعدة الربّانيّة: فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

وهل سقط الإسلام أو المسلمون حقًّا في اللأخلاقيّة الواسعة؟ أما سقط فيها الغرب من قبل وإلى

[١]- انظر الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانيّة والعلم والمدنيّة، ط القاهرة، دا الحداثة، الثالثة، ١٩٨٨م، ص ١٢٣.
[٢]-انظر بن سالم حميش، المحمّديّة: رؤية هيغل للإسلام- موقع الحوار اليوم - نشر بتاريخ ٢٦ – ٨ – ٢٠١٣م

الآن؟ يمكن القول إنّ هيغل لم يستدلّ بدليل واحد على ما يذهب إليه هنا، ولو أراد هيغل أن يثبت وجهة نظره لاختار لنا دليلاً على ما يذهب إليه، فهل يقصد بالسقوط اللاأخلاقيّ لدى المسلمين تلك الفتوحات التي قامت بها الدولة العثمانيّة في أوروبّا؟ أم يقصد انتهاء عصر المسلمين العلميّ وانزوائهم ناحية الحياة بماديّتها؟ لعلّه هنا يقصد الأمر الثاني؛ حيث إنّ السياق يدلّ على ذلك؛ لأنّه يتّهم بالمسلمين بالتدهور عن السباق والتقدّم العالميّ.

لكننا هنا نتساءل: أنّه هل حقّق التقدّم العلميّ الغربيّ الأخلاق الواسعة للعالم أو حتى للغرب؟ الإجابة حتمًا بالنفي، ومن ثمّ فنحن لسنا مع ما يقوله أحد الباحثين: «إذن، من الواضح من كلّ ما تقدّم أنّ معلومات هيغل عن الإسلام والعرب والشرق الإسلاميّ كانت مهمّة جدًّا نسبيًّا، وواسعة ومتنوّعة بشكل مثير؛ ولهذا فهي ستسمح له في بلورة منظوره الفلسفيّ الخاصّ حول الضرورة التاريخيّة والطبيعة العميقة للإسلام كمكوّن أساسيّ في الحضارة وفي التاريخ الإنسانيّ، وهذا المنظور يبدو كاملاً وعميقًا في الواقع إذا تفحّصنا كتابات هيغل بدقّة، على الرغم من أنّ آراءه بهذا الصدد تكاد تكون خفيّة في كتاباته التي نشرها في حياته، ثمّ متفرّقة ومبعثرة جدًا في دروسه البرلينيّة التي تحوّلت بعد موته إلى مؤلّفات مهمّة مثل: دروس فلسفة التاريخ، ودروس فلسفة الدين، ودروس تاريخ الفلسفة، ودروس فلسفة الجمال»[١].

إذ على العكس من ذلك فإنّنا نجد أنّ الرجل لم تكن له أدنى دراسة بعقائد بالإسلام إلّا بـ صورة سطحيّة؛ لأنّه كان تحت سطوة أيديولوجيّته واتجاهه اللاهوتيّ، فهو لم يعرف الإسلام - أو القدر القليل الذي عرفه عنه - إلّا من خلال كتب خصومه، أعني المسيحيّة البروتساتنيّة وغيرها، ومن ثمّ فإنّ معلومات هيغل عن الإسلام لم تكن ذات أهمّيّة، إلا لتكريس التصوّر اللاهوتيّ عن الإسلام، فضلاً عن أنّها لم تكن بحال ما واسعة أو وافية، أو متنوّعة المصادر؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لأتاح له تكوين فكرة صحيحة عن الإسلام، وبما أنّه لم يرجع إلى المصادر الأساسيّة في الإسلام - قرآنًا وسنّة - فإنّه لم يستطع أن يكون صورة صحيحة ومنصفة عنه، نعلم أنّه في بعض كتاباته ذكر القرآن وذكر السنة، ولكنّه ذكر عدم العلم، وعدم الفاهم بمضمونهما، فاكتفى بالمصادر اللاهوتيّة التي ترجمت بعض مضامين القرآن دون غيرها.

وقد نقد الأستاذ محمد البهي - في كتابه رسالة في الإسلام بين هيغل ومحمد عبده - هيغل هنا؛ حيث يرى أنّ هيغل حكم على الإسلام من خلال أعمال بعض المسلمين، وكان الأولى به أن

[١]- حسين الهنداوي، مرجع سابق.

يرجع إلى مصادر الإسلام، وهي: القرآن والحديث وما أجمع عليه الأئمة. وعاب على هيغل طريقته في البحث، وقال بأنه لن يكون عادلاً في حكمه إذا ما نسب إلى الدين المسيحيّ عداءه للعلم ومحاربته لحرّيّة الفكر[١].

وقد استند الأستاذ البهي في ذلك إلى بعض الحوادث التي منها[٢]:

(١) إعدام (حيباتيا) المصريّة، وكانت سيّدة من أفذاذ العلماء الرياضيّين عام ٤١٥ ميلاديّة، وذلك أثناء تعقّب النصارى للفلاسفة.

(٢) إحراق ١٢٢٠ شخصًا بالنار فيما بين سنة ١٤٨١ و١٤٩٩م وهم أحياء تنفيذًا لأحكام الرقابة الموضوعة على الكتب وأصحابها.

(٣) إحراق جيوردانو بروفو الذي قال بالوحدانيّة الربّانيّة.

(٤) إحراق الكردينال زيمنس ٨٠٠٠ مجلّد من الكتب العلميّة في غراناطة.

إنّ كلّ هذه الأعمال لا تؤدّيها التعاليم الدينيّة المسيحيّة، وكلّ بحث يرتكز على مثل هذه الأشياء يكون خاطئًا. وهكذا كان هيغل في بحثه عن الإسلام.

نحن مع صاحب هذا الرأي في موقفه من هيغل هنا إذا كان ينظر للإسلام على أنّه ليس عقيدة فحسب، وإنّما علوم ومعارف وحضارة أنشأها أتباعه والمؤمنون به، خاصّة أنّنا ذكرنا سابقًا أنّ هيغل كغيره من المهتمّين بالفكر الإسلاميّ كان يتحدّث عن الإسلام ككيان يضمّ - فضلاً عن العقيدة - العلوم والمعارف والحضارة الإسلاميّة والتاريخ الإسلاميّ.

ونحن هنا نتساءل إذا لم يكن هيغل متأثّرًا بلاهوتيّته القديمة، فلماذا خلا كتابه: محاضرات في فلسفة الدين من أيّ فصل يتحدّث عن الديانة الإسلاميّة؟! ألم يتناول في هذا الكتاب الأديان البشريّة صغيرها وكبيرها؟! فلماذا غضّ الطرف عن الإسلام؟! هل ظلّ هيغل يحمل شيئًا من جاهليّته القديمة - أقصد بالطبع لاهوتيّته - وما كانت تحمله من حقد على الإسلام؟! وإذا كان هيغل قد تناول الإسلام في كتاباته - في فلسفة التاريخ، وفلسفة الجمال، وتاريخ الفلسفة - الإسلام في بعض الفصول وبعض السطور، فلماذا غلب على النصوص التي نقلها عنه التشرذم والتسرّع في إصدار الأحكام فيها؟! وكأنّه كان مجبراً ومكرهًا على الحديث عنه؟!

[١]- إبراهيم يوسف، رسالة في الإسلام بين هيغل ومحمد عبده للأستاذ محمد البهي، مجلّة الرسالة، العدد ١٠٥، ١٩٣٥/٧/٨م.
[٢]- المرجع ذاته.

إن الإجابة على هذه الأسئلة تكمن في شيء واحد وهو أنّ الإسلام - الذي اتّخذ منه هيغل موقفًا غير علميّ ولا أخلاقي - كان سينسف بالكامل نظريّة هيغل عن الوعي الإنسانيّ على طريق الروح المطلق، والتي جعل ركيزتها ثلاثة: الفنّ والدين والفلسفة، فهيجل بنى نظريّته على أساس مكانيّ وأساس زمانيّ، الأساس المكانيّ يتمثّل في كونه جعل تطوّر الوعي الإنسانيّ يبدأ من الشرق في أفريقيا، مرورًا بالصين والهند ومصر وانتهاء بالغرب، الذي له الأفضليّة باعتباره ممثلاً للديمقراطيّة البرلمانيّة الانتخابيّة، والأساس الزمانيّ يتمثّل في أنّ كلّ مرحلة زمانيّة كانت تأتي بالجديد والمزيد من الوعي الإنسانيّ، وقد عدّ هيغل المسيحيّة هي القاسم الذي ينتهي عنده الأساسان، فالغرب مسيحيّ والمسيحيّة زمانيًّا في رأيه هي مرحلة اكتمال الوعي الإنسانيّ.

ومن ثمّ فإنّ محاولة إدراج الإسلام ضمن هذا الإطار الذي رسمه لتطوّر الوعي الإنسانيّ سوف يهدم له نظريّته من الأساس ببعدها المكانيّ على الأقل لأنّه من الناحية المكانيّة كان ذلك سيجبره على جعل مرحلة اكتمال الوعي الإنسانيّ تعود إلى الشرق، باعتبار أنّ الإسلام من الناحية المكانيّة بدأ في الشرق الإسلاميّ، ثمّ جاب العالم كلّه بعد ذلك، وهذا ما كان ليقبله هيغل من الأساس؛ لأنّه بنى فكرته هنا على نظام فوقيّ جنسيّ وعَقَديّ، يتمثّل في الإعلاء من الغرب ممثّل العقيدة المسيحيّة في العالم، أما من الناحية الزمانيّة، فإنّ هيغل لو أدرج الإسلام في نظامه ونظريّته هنا لأكّد نظريّته، استنادًا إلى أنّ الإسلام زمانيًّا كانت تاليًا للمسيحيّة، بما يعني أنّه يحمل الجديد في مرحلة الوعي الإنسانيّ، ولو فعل ذلك لكان متوافقًا منهجيًّا - على الأقلّ - مع هذا النظام، إلّا أنّه ارتضى التناقض، ونسف نظريّته من الأساس في رأينا نتيجة أيديولوجيّة مقيتة.

ألم يذهب هيغل إلى وصف الإسلام بأنّه ثورة الشرق الروحيّة؟! فلماذا لم يدرجه ضمن نظامه الفلسفيّ؟! وإذا كان الإسلام ثورة روحيّة في الشرق، فلماذا لا يدخل - فضلاً عن أن يعتلي - نظامًا هدفه الأساس الروح المطلق؟! لعله كان ينظر إليه على أنّه ثورة من نوع آخر، ثورة مضادّة ضدّ سيرورة انتقال بناء الوعي الإنسانيّ نحو الروح المطلق من الشرق إلى الغرب؟! ومن ثمّ فليس الأمر هنا أمر فشل هيغل في إدخال الإسلام في نظريّته الفلسفيّة أو في الإطار الفلسفيّ الذي تبنّاه، وإنّما تُصاغ القضيّة على وجه آخر مؤدّاه: أنّ هيغل لجأ عمدًا إلى ذلك من أجل اعتباراته الدينيّة والجنسيّة.

وعلى الرغم من أنّ هيغل ربما أدرك أنّ هذا الأمر سيجلب عليه كثيراً من أوجه النقد، فلكي يتحاشى ذلك ذهب إلى أنّ المسيحيّة الحقّة التي جعلها في قمّة هرم الوعي الإنسانيّ ليست إلا مسيحيّة لوثر والبروتستانتيّة، بما يعني أنّ ما سبق المسيحيّة الحقّة كما يزعم ليس إلا ديانات

مزعومة، ومن ثمّ فلا الكاثوليكيّة معبرّة عن المسيحيّة الحقّة ولا عن الروح المطلق، ولا المسيحيّة الشرقيّة كذلك، ولا الإسلام يعبرّ عنه، لا لشيء في نظره؛ لأنّ المسيحيّة لن تُفهم حقًّا إلى على يد لوثر - أقول على الرغم من ذلك فإنّ التعصّب للمذهب اللاهوتيّ الذي أبداه هيغل في شكله البروتسانتيّ ليس في حاجة إلى بيان، والمتأمّل في كتاب تاريخ الفلسفة الغربيّة لبرتراند رسل يبيّن لنا كيف كان موقف هيغل البروتستانتيّ يمثّل اتجاهًا أيديولوجيًّا؛ لأنّه ينتهي – في التحليل الأخير – إلى أنّه في العصور التي تلت الإصلاح كان الضعف السياسيّ الألمانيّ موضع أسىً من الجميع؛ ومن ثمّ كان هناك ترحيب بالنهضة التدريجيّة لبروسيا، من حيث كونها تقود ألمانيا إلى مرحلة القوّة تحت الزعامة البروتستانتيّة، وليس تحت زعامة النمسا الكاثوليكيّة الضعيفة شيئًا ما[١].

وما كان هذا يُؤمل من رجل كان يملأ الدنيا – أو هكذا عُرف عنه – بأنّه علميّ عقلانيّ، «وبهذا يصفّي حساب البروتستانتيّة مع كلّ الديانات الأخرى التي يمكن أن تتّهمها بالهرطقة واللاشرعيّة، ومن الواضح أنّ انحياز هيغل لديانته البروتستانتيّة هنا صريح ومفجع بشكل يضرب في الصميم تأكيداته السابقة حول «العلميّة» في الفلسفة، مما يدعم الرأي السائد في بعض الأوساط الفلسفيّة الكاثوليكيّة، والقائل بأنّ الفلسفة الهيغليّة ما هي في الواقع سوى العقيدة الدينيّة اللوثريّة مصاغة بلغة الفلسفة، وأنّ كلّ مزاعم هيغل حول العلميّة والحياديّة والبحث العميق غير قادرة على طمس هذه الحقيقة الكبيرة»[٢].

اتهام الإسلام بالتعصّب:

يتّهم هيغل الإسلام عمدًا – في ظنّنا – بالتعصّب، ولكن هل هذا التعصّب تعصّب محمود كتعصّب المدافع عن عقيدته؟ أم هو من التعصّب المذموم الذي يتنازل فيه المتعصّب عن عقله، ويكون كلّ هدفه التعصّب من أجل حبّ الانتصار على المخالف، وليس حبّ الوصول إلى الحقيقة؟ حقًّا يعدّ الإسلام في نظر أتباعه المؤمنين به أنّهم في أفعالهم يتّجهون إلى اللانهائيّ بكلّ قوّتهم، وأنّ عبادة الله وحده هي الرابطة الوحيدة التي تجمع بين المؤمنين، وفي سبيل ذلك تنمحي كلّ الفواصل والحواجز بينهم، فلا وجود للطبقيّة، ولا لغيرها من المظاهر، بل لا توجد أيّ امتيازات من ناحية الثروة أو السلطة أو المولد، أو العرق، بيد أنّ المسلم المؤمن يكتسب هذه

[١]- انظر برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنقيطيّ، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٧م، ص ٣٦٢، ٣٦٣.

[٢]- حسين الهنداوي، مرجع سابق.

القيمة وهذه الميزة بإيمانه، وهذه الميزة إنّما تتجلى من طاعته وعبادته لله وقيامه بفرائض الصلاة والصوم والتجرّد من الشهوات الجسديّة، أمّا الاستحقاق الأكبر لهذه الميزة، فهو الموت في سبيل الدين والإيمان؛ رغبة في الجنّة.

فهيغل الذي يورد كلّ هذا يتّخذ منه - في وجهة نظره الباطلة - دليلاً على التعصّب الإسلاميّ، مع أنّ واقع الأمر كان من المفترض، أن يقوده إلى أنّ هذه المعاني السامية جديرة بكلّ احترام؛ لأنّها تلغي الفواصل الطبقيّة أيًّا كان نوعها، رجاء رابطة واحدة هي رابطة الإيمان، إلا أنّه لم يفعل.

يذهب هيغل إلى أنّ من يستحقّ النظر إليه بالاعتبار في نظر الإسلام والنبيّ محمّد خاصّة إنّما هم المؤمنون وحدهم، واصفًا هذا الموقف بأنّه لا يقوم إلّا على نظرة ضيّقة، بل هي عنده بالأحرى نظرة تعصّب، مدعيًا بأنّ الرابطة العائليّة العشائريّة كالتي توجد في اليهوديّة من خلال إبراهيم وإسحق ويعقوب، وكذلك رابطة الانتماء إلى وطن من الأوطان أفضل من الرابطة التي أتى بها الإسلام، بزعم أنّها أفسح مجالاً وأوسع منه ([1])، ويؤسّس على تلك المقدّمة نتيجة مؤدّاها: أنّ الإسلام في جوهره وبنيته دين تعصّب، تعصّب هدفه الرئيس تعميم اعتناق الإسلام على العالم[2].

وهل المسيحيّة التي اعتنقها هيغل لم تكن على شيء من التعصّب؟! ألا تقيم رابطتها - وهذا ما نجده ظاهرًا بين الأفراد والدول والأمم الآن وقبلاً - على أساس من الرابطة المسيحيّة؟! وإذا لم تكن هذه الرابطة موجودة، فعلام اجتمعت دول مثل إنجلترا وفرنسا وغيرهما قديمًا في الحروب الصليبيّة، وحديثًا في الاحتلال؟! أتراهم اجتمعوا على الرابطة العائليّة أو الرابطة الي تجمع بين بلد محدّد؟! وإذا كان هيغل يرى ذلك، فما قوله فيما انتهجه من آراء تحت إلحاحاته البروتستانتيّة؟! ألم ينتمي لرابطته التي فضّلها على الكاثوليكيّة والمسيحيّة الشرقيّة وهما من المسيحيّة؟! أم تراه فعل ذلك تحت إلحاحات وطنيّة؟!

كان على هيغل قبل أن يُلصق التعصّب بالإسلام أن يبرّأ ساحته أوّلاً من التعصّب للمذهب البروتستانتيّ، وكان عليه ثانيًا أن لا يقع فيما حذّر منه، حتى لا يكون هناك فصل بين النظريّة والتطبيق، ثم إذا كان تعصّب الإسلام هدفه الرئيس تعميم اعتناق الإسلام على العالم، فماذا صنعت المسيحيّة، هل ظهرت بمظهر المتسامح، فلم تدع مطلقًا لتعميمها على العالم ومحاولتها اعتناقه لها؟!

[1]- Higel.leçons sur la philosophie de la religion. ed vrin.paris.1979. 4, p 83.
[2]- Higel.leçons sur la philosophie de la religion. ed vrin.paris.1979. 4, p 208.

والغريب أنّ هيغل فيما يتعلّق بالإسلام دائمًا ما كان يغلب أيديولوجيّته ومذهبه المسيحيّ، فهو يرى أنّ الخوف من الله هو الشعور المتحكّم في المسلم، فيدعوه إلى نشر الإسلام وتعميم استخدامه، لو باستخدام سلاح التدمير والعنف، وكأنّه لم يسمع شيئًا عن الحروب الصليبيّة التي تعدّ من أكبر الهجمات البربريّة على مرّ التاريخ، وما صاحبتها من محاولة إجبار الناس - في المدن الإسلاميّة التي أغاروا عليها - عنوة على اعتناق دين الغازي، ويا ليت هيغل شهد موجات الاحتلال في العصر الحديث، ومحاولة القضاء على كلّ ما هو إسلاميّ في البلدان الإسلاميّة المحتلّة، أو يا ليته شهد حملات التبشير التي جابت الأرض رغبة في نشر المسيحيّة، واعتناقها ومحاولة تعميمها على الناس، ليقول لنا ما رأيه، لعله وقتها كان سيدير وجهه وكأنّه لا يرى شيئًا، ثم يعيد الكرّة في الهجوم على الإسلام مرّة أخرى.

ومن ثمّ فإنّنا نقول من دون مواربة إنّ هيغل لم يستطع أنّ يتخلّص من لاهوتيّته في موقفه من الإسلام؛ إذ ظلّ منحازًا ومتحاملاً بصورة لا نجد ما يبرّرها عند فيلسوف ملأ الدنيا بأنّه فيلسوف العقل، ولأنّه لم يكن على دراية عميقة بالإسلام - تلك الدراية التي تتطلّبها كلّ منهجيّة سليمة تبغي لنفسها محاولة الوصول إلى الصواب، وعدم الانجراف وراء التيّار المتعصّب -، فإنّ النتائج التي انتهى إليها لم تكن لتقنع أحدًا، إلاّ أولئك النفر الذين صادف كلامه هوىً لديهم، وهذا يقودنا إلى نتيجة مؤدّاها: أنّ الفلسفة الهيجليّة ظهر عوارها الشديد في الأحكام غير المدروسة التي حكم بها على الإسلام.

هيجل وأركان الإسلام:

يرى بعض الباحثين أنّ هيغل تطرّق إلى موضوع أركان الإسلام بصورة سريعة توحي لنا بعدم إلمامه الواضح بقيمة هذه الشعائر، وذلك في الجزء الرابع الذي خصّصه عن العالم الجرمانيّ؛ حيث خصّص فصلاً في هذا الجزء - هو الفصل الثاني - عن المحمّديّة، والمقصود الإسلام.

فقد حصر هيغل فريضة الصيام في تخلّي المسلم عن الشعور بالوجود الذاتيّ والخاصّ، وحصر الزكاة أو الصدقات في التخلّي عن مبدأ التملّك الذاتيّ والخاصّ أيضًا[١].

«والسؤال هو أنّه هل فهم هيغل طبيعة الفروض الدينيّة الإسلاميّة إذا اعتمدنا على فهمه للصوم والصدقة عامّة والزكاة خاصّة، أم أنّ محاولة قراءة واجبات المسلم في ضوء نظريّته التي تعتبر

[١]- أبو يعرب المرزوقي، تأويل هيغل لمعاني بعض أركان الإسلام- مصدر سبقت الإشارة إليه.

الإسلام الرديف السالب لدور المسيحيّة الجرمانيّة هو الذي حال دونه والقراءة الصحيحة لمعاني الفروض الدينيّة في الإسلام؟ أليست هذه قراءة مسيحيّة لعلاقة المسلم بالقيم الدنيويّة ودلالتها الروحيّة، وهي قراءة أسقطها هيغل ليفهم الإسلام من منظور كان الإسلام ثورة عليه، وتلك هي منزلته في التاريخ الروحيّ للإنسانيّة، وهي منزلته التي جعلته يعتبر نفسه الدين الخاتم لكونه الدين الفاتح الذي حرّفته التجارب الدينيّة التي من بينها ما ينطلق منه هيغل؟" [١]

وهذا كلّه يقودنا إلى أنّ البعد اللاهوتيّ البروتستانتيّ خاصّة في موقف هيغل من كلّ ما هو إسلاميّ، وإذا كان هيغل ينتقد هذه الأركان، فهل نجد مثل هذا النقد لمعاني الصوم والصدقة في الديانة المسيحيّة؟ بالطبع لا، ولو أنّ هيغل تأمّل قليلاً، لعلم أنّ لهذه الأركان معانٍ سامية، لكنّه لا يستطيع أن يصل هو إليها بسبب تعصّبه لمسيحيّته الجرمانيّة.

إنّ هذه العبادات أو الأركان ليست مجرّد عبادة هدفها التجريد كما يزعم هيغل، بل إنّ لها قيمة أكبر وأشمل تقوم على أساس الربط بين القيم الدنيويّة ودلالتها الروحيّة، فهي عبادة تقوم على الوازع الإيمانيّ والروحيّ، ذلك الوازع الذي نفتقده في الحضارة الغربيّة الآن، حيث تحوّلت إلى مجرّد حضارة مادّيّة جوفاء، لا تراعي قيم الإنسانيّة ولا الأبعاد العقديّة والإيمانيّة، في حين نرى الإسلام بأركانه وعباداته كلّها يعمل على الربط بين ما هو دينيّ وما هو دنيويّ.

فالعبادات أو الفرائض الإسلاميّة ليست للآخرة كما فهم هيغل وغيره، وإنّما هي تجمع في أهدافها وغاياتها بين الدنيا والآخرة، ولننظر إلى قول الله تعالى: «ولا تنس نصيبك من الدنيا»، وقول النبيّ الكريم صلّى الله تعالى عليه وسلم: «اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبدًا، واعمل لأخرتك كأنّك تموت غدًّا». وهذه النصوص هي وغيرها دليل على خطأ ما ذهب إليه هيغل من آراء.

ومن ثمّ فإنّ الصوم الذي انتقده هيغل له معنى أسمى من تلك النظر الضيّقة التي نظر بها هذا الفيلسوف الغربيّ إليه، فهدفه أن يشعر الصائم بما يكون عليه الفقراء والمساكين من ضيق في العيش، ومن ثمّ يشعر بآلامهم، ويتصدّق عليهم، فالصوم إذن له بعد اجتماعيّ دنيويّ راقٍ، يتلخّص في التعاون والتعاطف والشعور بالمسؤوليّة تجاه المحتاجين. وكذلك لا يخفى البعد الاجتماعيّ القيميّ الذي تقوم به فريضة الزكاة.

[١]- المصدر نفسه.

المصادر والمراجع العربية

1. إبراهيم يوسف، رسالة في الإسلام بين هيغل ومحمد عبده للأستاذ محمد البهي، مجلّة الرسالة، العدد 105، 1935/7/8م.

2. أبو يعرب المرزوقي - منزلة الإسلام في تصنيف هيغل للإسلام- الموقع الإلكترونيّ الخاصّ بالكاتب (وورد برس) نشر بتاريخ 7 يوليو 2015م.

3. أسماء العويس- مجلة عيدان الخيل للثقافة والعلوم والآداب- 2014.

4. الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانيّة والعلم والمدنيّة، ط القاهرة، دار الحداثة، الثالثة، 1988م.

5. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنقيطيّ، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1997م.

6. بن سالم حميش، المحمّديّة: رؤية هيغل للإسلام- موقع الحوار اليوم - نشر بتاريخ 26 – 8 – 2013م

7. جيمس كولينز، الله والفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، ط دار قباء، 1998م.

8.حسين الهنداويّ، هيغل والإسلام لوثـريّة فـي ثوب فلسَفيّ- مجلةى نزوى- مؤسسة عمان للصحافة -والنشر- العدد -75 تموز 2013.

9. راتب حوراني، مجلّة الفكر العربيّ المعاصر، العدد 62-63، مارس- إبريل 1989، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، باريس.

10.موسوعة بيان الإسلام، إشراف وتحرير محمد محمد داود، إعداد نخبة من كبار العلماء، ط القاهرة، دار نهضة مصر، الأولى، 2012م.

11. هيغل، العقل في التاريخ، المجلّد الأوّل من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، الطبعة الثالثة - بيروت، دار التنوير- 2007.

12. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، ط دارالمعارف، 1986م.

13. زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936م.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Higel.leçons sur la philosophie de la religion. ed vrin.paris.1979. 4, p 279

التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة

قراءة نقديّة لإشكالية العلاقة بين النظريّة والممارسة

عبد الله محمد علي الفلاحي[*]

أخذت نظرية التسامح مساحة بيّنة من النقاش في الأوساط الأكاديمية والثقافية على نطاق عالمي.

غير أن هذه النظرية لم تستقرّ على أرض هادئة وتتحوّل إلى قاعدة كليّة بسبب التأويلات التي عصفت بها في المجتمعات الغربية الحديثة.

في هذه الدراسة يسعى الباحث اليمني البروفسور عبد الله محمد علي الفلاحي إلى تحليل الأبعاد النظريّة لأطروحة التسامح كما يبيّن وأعطالها على المستويين النظري والتطبيقي.

«المحرّر»

يستهدف هذا البحث الكشف عن التسامح وأبعاده الحضاريّة في الفكر الفلسفيّ والإيديولوجيّ الغربيّ موقف منظور ومنهج نقديّ للنخب الغربيّة تجاه الشعوب والحضارات والأمم الأخرى المختلفة معها، وليس - من هدف امبرياليّ كولونياليّ، تبريريّ، استعماريّ - كما فعل قديمًا ويفعل بعض المستشرقين والمفكّرين، وإنّما بمنهج تحليليّ واقعيّ نقديّ، تبعيّ للكشف عن الفروق بين النظريّة والممارسة لثقافة التسامح. وحيثما وُجد التطابق بين النظريّة والتطبيق، بيّناه وأنصفنا ذلك المنهج وتلك الممارسة، وحالاته كثيرة لا تخفى على ذي عينين أو بصيرة، وحيثما وجدنا اتجاهًا ثقافيًّا فلسفيًّا – تشريعيًّا - سلبيًّا نحو التسامح، وضّحناه وعرضناه، أو تناقضًا نظريًّا فلسفيًّا تشريعيًّا أو قانونيًّا يؤسّس ثقافة متسامحة، مع تطبيقاتها الواقعيّة = (الحضاريّة والثقافية) الغربيّة، مع الآخر في الماضي أو الحاضر، أَبَنّا عنه، وكشفنا صوره ومظاهره.

- ثمّة اتّجاه يذهب إلى أنّ العالم الحديث لم يعطِ أهمّيّة كبرى لمسألة التسامح رغم أنّها كانت

---

*- مفكّر وأستاذ الفلسفة في جامعة إب - اليمن.

الشغل الشاغل للغرب منذ عصر النهضة، ولا يكتفي أصحاب هذا الاتجاه بهذه القضيّة، وإنّما يؤكّدون أنّ هذا الغياب مرتبط بحالة تاريخيّة سابقة، فالحضارة العربيّة الإسلاميّة، في زعمهم، كانت بعيدة عن مسألة التسامح، يقول أحد الدارسين: «فإنّ الواقع المدهش حقًّا هو أنّ التسامح الذي يعتبر سمة عامّة في الفكر الغربيّ منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وفكرة معاصرة في زماننا هذا»[١].

ويمكن القول إنّ ظهور الفكرة نفسها في الغرب أو في الحضارة الغربيّة الحديثة العلمانيّة على الأقلّ، جاءت وليدة حاجة، ولم تكن وليدة ثقافة تتجسّد عبر الممارسات السلوكيّة لمكوّنات المجتمع الغربيّ دولاً وجماعات وأفرادًا، مثلما هو حال الحضارة العربيّة الإسلاميّة، كما أنّ التاريخ يشير إلى ظهور فكرة التسامح في الثقافات الشرقيّة القديمة، والتي تجسّدت بالتعاليم البوذيّة والكونفوشيوسيّة في حضارات الصين والهند واليابان، وفكر وادي الرافدين، ومصر القديمة قبل اليونان، وليس أدلّ على ذلك من أنّ أصالة الفكرة في الهند القديمة واليابان تعود مرّة أخرى في العصر الحديث في تلك الشعوب ملتحمة بسلوك مكوّنات تلك الشعوب، ليس بوصفها تراثًا لها وحسب، بل وهويّة ذاتيّة تقارع بها كلّ أشكال الهويّات الوافدة مع الحضارة المعاصرة اليوم، فهذا الزعيم الهنديّ غاندي قد أسّس فلسفة التسامح اللامشروط، رافعًا شعار «العنف واللاتسامح صفقة خاسرة لأنّهما ضدّ الفطرة الإنسانيّة»؛ إذ قاد مقاومة على سياسة العنف وأسّس لفلسفة اللاعنف، ومن أقواله: أين يتواجد الحبّ واللاَعنف تتواجد الحياة»، «إن اللاَعنف والتسامح المطلق قوّة عظمى لدى الإنسان، وهي أعظم ما أبدعه الإنسان، ومن أكثر الأسلحة قدرة على التدمير»، ولكن غاندي، داعية التسامح، قُتل بسلاح هندوسيّ متعصّب لم تعجبه عظمة التسامح الغانديّ.

والحقيقة أنّ - ووفق استقرائنا المتواضع - كلّ الفلسفات والأديان والمعتقدات تلتقي حول فكرة واحدة، وهي الرغبة في بلوغ فكرة الإنسان الكونيّ، فالله هو محور الجذب المطلق في الكون، مهما تعدّدت الديانات والحضارات، فإنّ الحكمة منها ألاّ تكون الحضارة ملكًا لأُمّة أو ديانة، وذلك يخلق أرقى درجات التسامح، فتلتقي الحضارة على إبداعات مع الآخر، وهي الحالة التي

[١] - كارل بوبر: بحثه: (التسامح والمسؤوليّة الفكريّة) (ضمن كتاب): التسامح بين الشرق والغرب. لمجموعة مؤلّفين، ترجمة: إبراهيم العريس، ص٧٥-١٠١، وقد نقل الدكتورمحمد أحمد عواد بعضًا من شذرات هذا البحث، وأفدنا منها في هذا الهامش قبل العثور على الكتاب نفسه، في عرضه لموضوع منطلقات التسامح عند المسلمين فقرة (مبادئ التسامح) على موقع مجلّة التسامح الإسلاميّة، كما أفدنا منه في أماكن أخرى من هذه الدراسة.

-وفي هذا المعنى يعدّ (كارل بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) واحدًا من كبار فلاسفة التسامح والحرّيّة والانفتاح الاجتماعيّ في القرن العشرين. وكان من أبرز كتبه، إضافة إلى «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، سيرته الذاتيّة بعنوان «المسعى غير المكتمل» و«منطق الاكتشاف العلميّ»، إضافة الى كتاب مهمّ بعنوان «المستقبل مفتوح» نشره عام ١٩٩٠ شراكة مع كونراد لورنز.

تبلغها أرقى الحضارات وأكثرها ازدهارًا؛ إذ تنفتح الحضارة على إبداعات أبنائها، ثم تتقبّل إبداعات الحضارة الأخرى دون الذوبان فيها؛ لأنّها تدرك أنّ منطق التطوّر هو تجاوز الحدود، فالحضارات القديمة لم تتطوّر إلا عندما أخذت من غيرها، فاليونان أخذوا عن قدماء المصريّين، وأخذ المسلمون عن اليونان فلسفتهم وطوّروها، ثم أخذ الأوروبّيّون عن المسلمين علومهم وفلسفتهم وطوّروها. وهكذا حدث التطوّر العلميّ الذي نعيش رفاهيته اليوم.

لكن التاريخ نفسه يخبرنا أنّ هذه الحضارات لم تلغِ بعضها، ولم تفرض واحدة نفسها على الأخرى؛ لهذا حدث التعايش، وكان التسامح مبدأً أخلاقيًّا مطلقًا، لكن ما نعيشه اليوم هو ثقافة إلغاء حضارة للحضارات أخرى وتهميشها بحجّة العولمة، لهذا بات من الضروريّ أن يكون التسامح مشروطًا، وأن يكون الحوار قائمًا على المساواة، وليس على التفاضل، فلا يمكن اليوم الحديث عن التسامح إلّا إذا عانينا كثيرًا من قضيّة اللاتسامح الدينيّ، والصراع الاجتماعيّ، والتكالب على السلطة، والاستغلال الاقتصاديّ، واضطهاد الأطفال والأقلّيّات والأجناس، حتى يتمّ الاعتراف بالتسامح وزرعه كثقافة وعي بين الدول، وحتى نعيشهُ في الواقع الملموس، وليس فقط كمبدأ أخلاقيٍّ ينصح به. والإسلام الذي قام على قاعدة الشورى والتسامح كمبدأ أخلاقيّ يقول: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ الأنفال:آية:٦٠؛ لأنّ ردع العنف إذا لم ينجح معه التسامح، فسيصبح هو المبدأُ الذي ننطلق منه، ولكنّه لا يكون هو الغاية، وإنّما وسيلة، لأنّه فضيلة أخلاقيّة تقع بين رذيلتين: رذيلة اللامبالاة الفكريّة (المبالغة في التسامح) الذي يؤدّي الى الفوضى، ورذيلة ضيق الأفق، أي المبالغة في عدم التسامح[١].

انتشرت فكرة التسامح في أوروبّا منذ عصر النهضة، وتعامل معها المفكّرون؛ لذلك نجد فولتير وجون لوك وروسو ثمّ كانط وغيرهم يكتبون عنها، وقد وُلدت تلك الكتابات عقب الأحداث التي

[١]- أيضًا: المرجع السابق، ص٧٦؛ وقارن: للمترجم د. إبراهيم العريس، حين نتعلّم من أخطائنا، (ضمن تعليقه على كتاب): التسامح والمسؤوليّة الفكريّة لكارل بوبر بموقع صحيفة دار الحياة:
http://www.daralhayat.com/portalarticlendah/152524 ، بتاريخ ١٥يونيو ٢٠١٠م: حيث ينقل "إبراهيم العريس" عن بوبر أيضًا قوله:"إنّ خشيتنا المبالغ فيها، من أنّنا معشر المؤمنين بالتسامح قد نصبح نحن أنفسنا لا متسامحين، هي التي أدّت بنا إلى الموقف الخطأ والخطير الذي بات يوجب علينا أن نتسامح مع كلّ شيء، وربما مع أعمال العنف (...) مفيدًا بأنّ هذا الموقف مفهوم، بل مثير للإعجاب بطريقة من الطرق، ذلك أنّه ينبع من تلك النظرة التي تقف في أساس التسامح كلّه: النظرة التي تقول إنّنا كلّنا قابلون لأن نخطئ، ولأن ننادي بارتكاب الخطأ، النظرة التي تقول إنّني قد أكون على خطأ وقد تكون أنت على صواب، وأنّه ينبغي عليّ أن أعلّم نفسي كيف لا أنخدع بذلك الشعور الغريزيّ الخطير، أو تلك القناعة التي تملي عليّ الشعور بـ «أنا من هو على صواب دائمًا». فإنّ عليّ أن أحذر هذا الشعور مهما كانت قوّته. ذلك أنّه كلّما كان أكثر قوة، كان الخطر الكامن في إمكان أن أخيّب ظن نفسي بنفسي أكبر... ومعه خطر أن أصبح أنا نفسي متعصّبًا غير متسامح».

وقعت «في القرن السادس عشر والنصف الأوّل من القرن السابع عشر. كانت أوروبا قد تحوّلت إلى أرض خراب بفعل الحروب الدينيّة»؛ «ولذا كان الحلّ هو في الفصل بين الدين والدولة»، هو بصورة أخرى عقيدة العلمانيّة، فالتعصّب والدمار «علّما البشر بأقصر السبل الممكنة درس التسامح القاسي» كما يقول فولتير. يمكن بالطبع أن يكون التسامح في الغرب الحديث «قد نشأ كردّة فعل على حروب أوروبّا الدينيّة»، ويمكن أيضا أن يكون نشأ «بالتواكب مع نشوء نمط الإنتاج الرأسماليّ». ويخلص سمير الخليل إلى أنّ كلمة التسامح «ليست واحدة من تلك الكلمات التي تمّ النضال بشأنها خلال القرن التاسع عشر أو حتى في القرن العشرين، فلسبب من الأسباب تمّ تجاهل هذه الكلمة، وتمّ تجاوزها، أو بالأحرى اكتفى بمجرّد النظر إليها على أنّها من نافل القول، كما لو أنّها لا تعبرّ في حقيقة أمرها عن شَيْء... فلم يكن للتسامح من يفكّر به أو ينطق باسمه»[١].

لم يكن في نظام الإسلام كنيسة، ولم توجد طوائف دينيّة كما كان الحال في أوروبّا، كانت هناك خلافات، وفرق إسلاميّة مختلفة، ووقعت بعض الحروب، ولكن ليس بتلك الصورة ولا بذلك العنف.

كان تحييد الكنيسة والفصل بين الدين والدولة، ومطالبة الدولة، حسب تعبير لوك، أن تتسامح مع الطوائف جميعًا ضمن حدود الدولة، لا يشكّل قاعدة في حالة خاصّة في التاريخ، وفي ذلك يقول الدكتور برهان غليون: «إنّ هذه العلاقة المتوتّرة والعنيفة بين الدين والدولة لم تعرفها كلّ المجتمعات البشريّة، ولم تظهر بهذه الحدّة إلاّ في هذه الحقبة من تاريخ أوروبّا، وفي هذه القارّة وحدها»[٢].

في الفلسفة الغربيّة الحديثة تظهر فكرة التسامح لدى مجموعة من أشهر أعلامها، مثل (فولتير وروسو وجون لوك وكانط، وراسل، وهم يمثّلون أهمّ مراكز أوروبّا الحضاريّة الحديثة، مثل فرنسا وإنجلترا وألمانيا، وصولاً إلى أمريكا في نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الميلاديّ كلّه، كما مثّلت الظروف التي عاشتها أوروبّا منذ عصر النهضة وحتى نهاية القرن التاسع عشر حالة واحدة، أفرزت جميعها تحوّلاً جذريًّا لأوضاع أوروبا ولكافّة المجالات الحياتيّة بفعل الحركة الفكريّة والفلسفيّة والعلميّة والثقافيّة والدينيّة، وانعكاساتها على الأحوال السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعية بصورة مغايرة لوضعها في القرون الوسطى، فقد اقترح الفيلسوف الإنجليزيّ (جون

[١]- انظر: عبد الملك منصور، مرجع سابق، في: http://mansourdialogue.org/Arabic/fikr2.html

[٢] - برهان غليون: الدين والدولة، ط١، المؤسّسة العربيّة للدارسات والنشر، بيروت،١٩٩١م، ص: ١١١.

لوك ١٦٨٩) في كتابيه «رسالة في التسامح» و«رسالتين في الحكم»، نظريّة أكثر تفصيلاً وتنظيمًا لفكرة التسامح؛ اشتملت على مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة، والذي شكّل حجر الأساس لمبادئ الديمقراطيّة الدستوريّة المستقبليّة، وتُعدّ إضافة جون لوك لفكرة الإقرار ببعض القيم بهذا الصدد من أروع ما انتجته فلسفته النظريّة في العصر الحديث، حيث مثّلت أو أصبحت أساس الفكر التسامحيّ حينذاك، مثل الدعوة للفصل بين الدين والسياسة والتي عُرِفَت إنجليزيًّا بالعلمانيّة، وعرفت فرنساويًّا بـ (اللائكيّة).

- وكما أشرنا إلى تبعية السياسة والفكر السياسيّ للفلسفة والأيديولوجيا، فقد جاء قانون التسامح البريطانيّ لعام ١٦٨٩ باعتباره الحصاد السياسيّ للجهود المبذولة من قبل واضعي النظريّات حول فكرة التسامح في القرن السابع عشر كما كان هذا القانون أيضًا ضرورة سياسيّة أفسحت المجال لتطوّر تاريخ التسامح الذي ساهم بدوره في تحقيق مزيد من الاستقرار السياسيّ في الجزر البريطانيّة، هذا على الرغم من النطاق المحدود الذي كفله هذا القانون للتسامح.

كما شارك فلاسفةُ وكتّاب عصر التنوير في فرنسا وألمانيا أقرانَهم الإنجليز من أهل انجلترا في نشر فكرة التسامح في أدبهم الفلسفيّ، ويأتي على رأسهم فولتير وليسينج، اللذين أسهما في تعزيز وتطوير فكرة التسامح الدينيّ على نطاق أوسع، لكن جهودهم في هذا الصدد لم تكن كافية لوقف الأعمال الوحشيّة التي انتشرت في عهد الإرهاب، علاوة على ذلك، فقد حقّقت محاولات توماس جيفرسون وغيره من المفكّرين لإدراج نظريّات لوك الخاصّة بالتسامح في دستور الولايات المتّحدة الأمريكيّة نجاحًا مثيراً للجدل. والحال نفسه مع ديفيد هيوم وفكرة التسامح المنطلقة من مسألة الدين الطبيعيّ، المهمّ أنّ التسامح صفة غير معروفة دَوْليًّا، ويمكن التحدّث بأكثر من لغة عن طريق الربط بالعفو والمحبّة، فقد قيل إنّ الأحمق لن يصبح ذكيًّا حتّى ولو حاول ألف مرّة، وقيل إنّ الجمل يأكل النخالة (كلأ)[١].

يتساءل **فولتير** في كتابه: «المعجم الفلسفيّ» عن مفهوم التسامح أو ما هو التسامح؟ ويجيب قائلاً: «هو خاصّيّة الإنسانيّة، فنحن كلّنا معجونون من ضعف وأخطاء، لنتسامح مع بعضنا عن تفاهاتنا، هذا هو القانون الأوّل للطبيعة»، ويرى أنّ استقصاء الطبيعة الإنسانيّة واكتشاف ما تحتويه من إمكانيّة الضلال والزيغ يجعل القول بالتسامح ضرورة طبيعيّة، وأن تعميمها يضمن لكل واحد

[١] - (دي متري، فولتير، القاموس الفلسفيّ، ورسالة في التسامح الدينيّ، ترجمة وعرض: ول ديورانت في: (قصّة الفلسفة) ترجمة: محمد فتح الله المشعشع، ط٢، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٥م، ص، ٢٩٦ ـ ٢٩٧، وص:٢٨٧-٢٩٣.).

الاستفادة منها؛ لأنّ لا أحد محميّ من الوقوع في الخطأ. - وفي رسالته التي وزّعها بنفسه عن التسامح الدينيّ -، يقف فولتير ضدّ اضطهاد الذين يحملون آراء مخالفة، ويشبه من يضطهد الآخرين بأنّه وحش، وقال «ما كنت لأهتمّ بالعقيدة، لو اقتصر رجال الدين على إقامة شعائرهم وتسامحوا مع الآخرين الذين يختلفون عنهم في المذهب، ولكنّ موقفهم وتعصّبهم الذي لا نجد له أثرًا في الإنجيل هو مصدر النزاع الدامي في التاريخ المسيحيّ،.. وأنّ التعصب المقرون بالخرافات والجهل كان أساس البلاء في جميع القرون، ولن يتحقّق السلام الدائم، ما لم يتسامح الناس مع بعضهم، ويتعلّم كلّ واحد كيف يتسامح مع مَن يخالفه الدين والسياسة والفلسفة». وهكذا - بنظر فولتير- لا يمكن تجاوز التعصب الدينيّ ووحشيّة الإنسان إلّا بالتسامح، فهو العلاج الوحيد للانقسام الذي تعرفه الكنيسة منذ أمد من القرون[١].

والتسامح لا ينفصل عن مبدأ الحرّيّة، لأنّه حسب تعريف **لالاند** هو: «قابليّة للفكر أو لقواعد التصرّف في ترك لكلّ واحد الحرّيّة في التعبير عن آرائه عندما لا نقاسمه إيّاها»، فلا أحد يملك الحقيقة المطلقة التي تخوّله حقّ رفض التحاور مع الآخرين. إنّ مبدأ نسبيّة الحقيقة، وتطوّر فهمنا وإدراكنا لها ينزع من ذواتنا كلّ تعصّب للحقيقة. هذا الترابط بين التسامح والحرّيّة يؤكّد على الترابط بين التسامح وبين التصوّرات الليبراليّة الكبرى، وخاصّة حرّيّة المبادلة التي تحمي الفرد من التدخّلات غير الملائمة للدولة أو للمؤسّسات المدنيّة والدينيّة في الشؤون الخاصّة، وفي آراء المواطنين، وقد تمّ الانتقال من المستوى الاقتصاديّ للمبادلة إلى المستوى الاجتماعيّ والسياسيّ من خلال تعميم تبادل الأفكار والآراء، فأصبح التسامح بهذا المعنى هو السماح بهذا التبادل لما ينتج عنه من منافع فرديّة (إمكانيّة ممارسة كلّ فرد لحرّيّته)، فقيمة الحقيقة لا تكمن في ذاتها «الحقيقة من أجل الحقيقة»، أو في إطلاقيّتها وشموليّتها، بل في منافعها وأثارها العمليّة.

-إنّ الفصل بين «الشأن العام» و«الشأن الخاصّ» يعتبر من أهمّ مكاسب الليبراليّة، وذلك بإقامة الحدود الفاصلة بين النشاط الاقتصاديّ والنشاط السياسيّ، فالأوّل شأن خاصّ لا يحقّ للدولة التدخّل فيه، فلا بدّ أن تتركه يتحرّك وفق قوانين السوق الطبيعيّة، التي تتحدّد بواسطتها كلّ الأنشطة الاقتصاديّة، وحتى طرق التفكير والمعتقد تعتبر شأنًا خاصًّا، وكلّ من يُظهِر رأيًا مخالفًا للمعتقدات الدينيّة السائدة لا يحقّ للكنيسة معاقبته؛ لأنّ العقاب وظيفة من وظائف مؤسّسات الدولة، وبالإضافة إلى الفصل بين الشأن الخاصّ والشأن العامّ، ثمّة فصل آخر بين الدولة والكنيسة، وهذا ما دعى

[١] - أندريه لالاند، القاموس الفلسفيّ، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط٢، دار عويدات،بيروت-باريس، ٢٠٠٢م، مج٣، ص: ١٤٦٠-١٤٦٢.

الفيلسوف الإنجليزيّ (**جون لوك**) إلى اعتبار الدين شأنًا خاصًّا، وهذا يعني ضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة، حيث يقول: «لا بدّ لنا من اعتبار أنّ واجب التسامح يتطلّب من الذين يتمايزون عن بقيّة الجماعة اللائكيّين، كما يحبون أن يقولوا...مهما يكن مصدر سلطتهم، وبما أنّها كنسيّة، فيجب عليها أن تمارس داخل حدود الكنيسة، ولا يمكنها أن تمتدّ بأيّ طريقة كانت إلى القضايا المدنيّة»[١]. ومن الحجج التي يقدّمها لوك لتبرير هذا الانفصال، أنّ الدولة تهتمّ بما هو زمنيّ، أمّا الدين فيهتمّ بالخلاص الروحيّ لأتباعه، ولا يمكن للدولة أو لرجال القانون، مهما فعلوا أن يحقّقوا ذلك؛ لأنّ ذلك لا يتحقّق بقانون أو مرسوم، أو بالعنف الذي يمكن أن تمارسه السلطة المدنيّة على أفرادها ومواطنيها، بل التأمّل الفرديّ هو وحده القادر على ذلك، ولنفترض أنّ السلطة السياسيّة تلجأ إلى الإرغام من أجل فرض هذا المعتقد أو ذاك، فإنّ هذا يؤدّي إلى نتيجتين:-

أ- إمّا أنّ الرعايا سيقتنعون بمحض إرادتهم بهذه المعتقدات، وبالتالي لن يكون اللجوء إلى الإرغام مفيدًا.

ب- وإما ألاّ يقتنعوا، ومن ثمَّ فإنّ أيّ لجوء إلى القوّة لن يغيّر آراءهم؛ لأنّ أفكارهم ليست خاضعة لسلطة أحد؛ لذلك فإنّ وظيفة الحاكم السياسيّة تتمثّل في تحقيق المنافع المدنيّة

وإن تمّ ترسيخ فكرة كون المعتقد شأنًا خاصًّا، فلا مانع بعد ذلك أن يسعى الناس إلى تكوين جماعات دينيّة، لما لهذا العمل من المزايا التي لها علاقة بالإعلان، فالله جدير ويستحقّ أن نعلن حبّنا له وعدم خجلنا من ممارسة طقوس العبادة له أمام الناس أو معهم. يظهر من خلال رسالة **لوك** أنّ التسامح ليس مطلقًا، ولا مفتوحًا على كلّ الجماعات ذات الانتماءات الدينيّة المختلفة، بل يكون داخل الدين الواحد، وعندما يحدث وأن يقدّم الناس تصوّرات أو تأويلات مختلفة لكن متطابقة مع الإنجيل والعقل، فكلّ من يبقى داخل هذه الحدود من الواجب التسامح معه؛ لأن النصّ الدينيّ متعدّد المعاني، وثمّة مَن يتمسّك بحرفيّتها ولا يتجاوزها. وثمّة مَن يتجاوزها لصالح معانٍ أخرى أكثر عمقًا، وقد فسّر (جون لوك) ظاهرة الإلحاد: (pantheism) بأنّها الانقسام داخل الدين، بسبب محاولة البعض تقديم فهم لا يتطابق مع النصوص الحرفيّة لذلك الدين، حيث يقول: «فالتسامح يكون تجاه من يملكون آراء دينيّة مختلفة، لكن متطابقة مع الإنجيل والعقل، بحيث تظهر كجريمة من طرف الرجال الذين لا يستطيعون الرؤية في هكذا نور»، وهذا النور يتمثّل في أنّه على

[١] - انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط١، دار القلم، بيروت، ب.ت، ص: ١٥١،١٥٢؛ وقارن: د. عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة-م.ع.د.ن-ط١، ١٩٩٦. ص٥٩.

الرغم من الاختلاف في بعض الآراء الدينيّة، إلاّ أنّها تكون متطابقة مع العقل والإنجيل، كالاختلاف بين البروتستانت والكاثوليك والأرثوذكس، فالتسامح عند (لوك) يكون تجاه تلك الانقسامات التي عرفتها المسيحيّة. ولم يكن في وسع السلطات السياسيّة أن تستمرّ في عدم تسامحها مع الأديان الأخرى داخل الدولة[١]، فالأساس الديمقراطيّ الذي قامت عليه المجتمعات الأوروبّيّة المعاصرة يعتبر الدين شأنًا خاصًّا يقع خارج حدود الإجماع أو الانتخاب، فلا يمكن بالإجماع اختيار دين المجتمع؛ لأنّه في هذه الحالة سيتمّ الأخذ برأي الأغلبيّة وإرغام الأقلّيّة على ذلك، وهذا يمثل مساسًا بالحرّيّات الفرديّة وخاصّة حرّيّة المعتقد.

إنّ التمييز بين الخاصّ والعامّ ليس دائمًا أكيدًا، وإمكانيّات التداخل بينهما واردة عندما يتقاطع الزمنيّ والدنيويّ مع اللازمنيّ والروحيّ؛ لأنّ كلاهما يسكنان كائنًا واحدًا هو الإنسان، والدين يصبح شأنًا عامًّا في مثل هذا التداخل، تقول جولي سعادة، شارحةً رأي **روسو**: «فحرّيّة المعتقَد يمكنها أن تكون مضرّة للسلم المدنيّ، والنظام السياسيّ يحتاج لمعتَقَد اجتماعيّ مشترك. وبخلاف لوك فإنّ روسو لا يضع الدين في دائرة الشأن الخاصّ، فالدين شأن عامّ»[٢]. وبحسب روسو نفسه في عقده الاجتماعيّ، فإنّ «كل معتقد وكلّ دين يحمل معه جملة من التصوّرات حول الحياة والموت، ويدعو إلى أسلوب في العيش، وطريقة في التعامل مع الآخرين، وإذا حدث وأن تعدّدت أو تناقضت هذه التصوّرات داخل المجتمع الواحد، هدّد ذلك وحدته وتماسكه»؛ لذلك يجب أن يكون لكلّ مجتمع دين واحد فقط سماه روسو «الدين المدنيّ»، وهو ليس الدين الخاصّ أو الفرديّ، بل الدين العامّ والاجتماعيّ، وهو يؤدّي إلى الشعور بالوطنيّة، وللدولة الحقّ في إقصاء ونفي من لا يشارك فيه، من أمثال الملحدين الذين لا يمكنهم أن يكونوا مواطنين صالحين. كما أنّ **(سبينوزا)** ليس من دعاة الفصل بين السياسيّ والدينيّ؛ لأنّ السماح بمأسسة سلطة روحيّة مستقلّة ومنفصلة عن الدولة، يعود في الأصل إلى إنشاء دولة داخل الدولة، وبالتالي إفلاس السيادة، لكن الواقع السياسيّ المعاصر يثبت إمكانيّة الفصل بين الدولة والدين دون أن يؤدي ذلك إلى إضعاف السيادة على الأقل في الدول المتقدّمة، وليس بالضرورة الأوروبيّة منها فقط، ولم يكن ذلك ليحصل لولا إحداث فصل جديد، فإلى جانب الفصل المِهْنِيّ -الوظيفيّ -بين الخاصّ والعامّ، والسياسة

[١] - Locke, John, A Letter concerning Toleration-P.U.F-1ed: 1995,p,9,31. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها من الفرنسيّة: حيرش بغداد محمد، مجلّة اللسانيات، العدد: ٣٦، شتاء ٢٠٠٨، في: www.google.com والعنوان الإنجليزيّ ترجمة الباحث.

[٢] - انظر: Gendran-Julie Saada-La tolérance"Textes choisis"- Flammarion (Paris) 1999. p137 جولي سعادة، نصوص مختارة عن التسامح، ترجمة حيرش بغداد محمد، والترجمة من الإنجليزيّة بتصرّف من الباحث.

والدين، جاء الفصل بين التفكير والعمل، فالحرّيّة الممنوحة للمواطن في مجال المعتقدات خاصّة ترتبط -في أغلبها - بالتفكير، أمّا أفعاله فهي خاضعة للقانون والدستور، وهذا في الأصل جوهر الحرّيّة. إنّ الحرّيّة لا تتمثّل في الصدفة أو العشوائيّة، ولا في الخضوع للرغبات الفرديّة، بل في الامتثال للقوانين وسلطة الدولة تقول جولي سعادة: «لا يجب القول إنّ المواطنين أحرار في العيش تبعًا لتكوينهم الفرديّ. حرّيّة التفكير مشروطة بالتمييز بين الأفعال والأفكار، هو حرّ في التفكير من يخضع أفعاله لما يسمح القانون بفعله»[١]. إنّ نظريّة التعاقد الاجتماعيّ تعني أن يتنازل كلّ فرد عن جزء من سلطته، لصالح قوة جديدة هي الدولة، فهي وحدها قادرة على كبح الانفعالات العنيفة وتسمح للفرد بممارسة حقوقه المعنويّة والماديّة، بما في ذلك حقّ التفكير فيما يرغب فيه، والتعبير عما يفكر فيه في حدود ما يسمح القانون به، القانون الذي يمثّل مجموع السلطات الفرديّة التي تنازل عنها الأفراد لصالح سيادة جماعيّة، في ظلّ هذه الشروط فقط يمكن الفصل بين السياسة والدين، وتحقيق التسامح المنفتح على الأقلّيّات الدينيّة، ويمكن بالتالي جعل الدين شأنًا خاصًّا دون أن يلحق السلم المدنيّ أيّ خطر.

لقد كانت العلاقة القائمة بين الكنيسة والسياسة في العصر الوسيط مبرّرة، فدور الكنيسة يتمثّل في منح الشرعيّة للأمير بإضفاء هالة القداسة عليه، تبعًا لما كان يُعرف بنظريّة التفويض الإلهي، أمّا دور السياسيّ فكان تزويد الكنيسة بالأداة الماديّة والقوّة اللازمة لمعاقبة الملحدين والكافرين بحبسهم أو جلدهم أو قتلهم، فالتسامح لم يكن ممكنًا مع هؤلاء المنحرفين الذين بطعنهم في سلطة الكنيسة كانوا يطعنون في سلطة الحاكم؛ لذلك فإنّ الفصل بين الدين والسياسة سمح بتجسيد فكرة التسامح والحرّيّة الدينيّة. يقول ريكور: «في حدود ما أصبحت السلطة الكنسيّة شيئًا فشيئًا لا تشترط من ضرورة منح الشرعيّة للأمير، أمكنها التخلّي عن استعمال الذراع الدنيويّ للمعاقبة بالقوّة، لما كانت تعتقد أنّه صحيح لاهوتيًّا، وفي المرّة التي لم تعطِ فيها الشرعيّة للأمير، أصبحت على الطريق الذي ستكتشف أنّ سلطتها الوحيدة هي سلطة الكلمة»، إنّ سلطة الكلمة هذه لا تعني أكثر من أنّها أصبحت تشغل وظيفتها الروحيّة، وتتموقع على ساحة الأفكار، لا على ساحة الدنيويّ والسياسيّ، وبالتالي ضرورة إنتاج خطاب جديد لما يمكن أن نسمّيه الإلحاد، ينفتح أكثر على التسامح[٢]. كما أنّ سلطة الكلمة هذه تتمثّل في وسائل الإقناع غير المرفقة بالعنف، وإعادة الاعتبار لمنطق العقل،

[١] - جان جاك روسو، في العقد الاجتماعيّ، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط١، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٣، ص: ٢٠١-٢٠٣. وكذلك: جولي سعادة المرجع السابق: Ibid, p- ١٥١ والترجمة عن الفرنسيّة إلى الإنجليزيّة للباحث الجزائريّ، حيرش بغداد.

[٢] Ricoeur Paul-Lectures 1-édition du Seuil-11-1991.p307 -. ترجمة: حيرش بغداد، المرجع السابق.

والاشتغال على الضمير لكسب مزيد من المؤمنين والمخلصين، وهذا يتماشى مع مفهوم التسامح كما عرّفه غوبلو في كتابه «المصطلحات الفلسفيّة»، يقول بدوي: «ليس التسامح هو التخلّي عن المعتقدات الخاصّة أو الامتناع عن إظهارها والدفاع عنها ونشرها، بل الامتناع عن كلّ الوسائل العنيفة، أو المهينة، أو المؤلمة، وبالجملة فإنّ التسامح هو اقتراح الآراء دون السعي إلى فرضها على الآخرين»[١].

وثمّة ربط غريب بين التسامح وأنواع الديانات - وخاصّة الوثنيّة منها والتوحيديّة -، فالوثنيّة مرتبطة بالتسامح، والديانات التوحيديّة مرتبطة باللاتسامح، وأمّا المقاربة التي يضعها **ديفيد هيوم** بين طقوس الإذلال واللاتسامح في الديانات التوحيديّة، فهي ناتجة عن الممارسات الموجّهة نحو الجسد كمصدر للشرور، فالتكفير عن الخطيئة لا يكون إلّا بواسطة إهانة الجسد وإذلاله، بإزالة كلّ أثر للذّة، من أجل تطهير النفس، فالعلاقة التي يقيمها الإنسان مع جسده في مثل هذه الطقوس، تتميّز باللاتسامح والعنف، وتجعل الإنسان في تناقض مع ذاته، بالإضافة إلى العنف الموجّه نحو باقي أفراد المجتمع، والذي يرجِعه **جان جاك روسو** إلى الانقسام الحاصل بين النسق اللاهوتيّ وبين النسق السياسيّ، مما كان سببًا في تهييج الشعوب المسيحيّة. ورأى أنّ الإسلام استطاع أن يوحّد بين النسقين، إلى أن اختلط العرب المسلمون بالشعوب الهمجيّة، فبدأ الانفصال بين السلطتين، ويقول: «كان لمحمّد (يقصد رسول الله صلّى الله عليه وسلم) رؤى جدّ طاهرة، لقد وحّد نسقه السياسيّ، وإلى أن تواصل شكل حكومته مع الخلفاء التابعين، فإنّ هذه الحكومة بقت بالضبط واحدة، وخيرة لذلك، لكن العرب عندما أصبحوا مزدهرين، متعلّمين، متأدّبين، ليّنين وجبناء وقعوا تحت غواية الهمج، عندها بدأ الفصل بين كلا السلطتين من جديد، وإن كان أقلّ بروزًا عند المحمديّين منه عند المسيحيّين...[٢]. هذا الربط بين انفصال السلطتين، والانتقال إلى المرحلة الثقافيّة يبيّن أنّه في المرحلة الروحيّة ثمّة سيطرة تامّة على الغرائز، بخلاف المرحلة الثقافيّة التي يكون فيها العقل أقلّ تحكّمًا في الغرائز -كما رأى ذلك المفكّر النهضويّ الإسلاميّ المغاربيّ- (**مالك بن نبي**).

-الحل **عند روسو** هو ردّ كلّ شيء إلى الوحدة السياسيّة التي تعطي التأسيس السليم لأيّ

[١] - انظر: د.عبد الرحمن بدوي، ملحق الموسوعة، مرجع السابق، ص ٥٩، ٦٠.

[٢] - جان جاك روسو، في العقد الاجتماعيّ، مرجع سابق، ص: ٢٠٤-٢٠٧. وانظر: ديفيد هيوم، محاورات في الدين الطبيعيّ، ترجمة: د.فيصل عباس، ط١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٢١٤-٢١٦.

حكومة، ومن أجل ذلك لا بدّ من نقد الأشكال الدينيّة التقليديّة الثلاث، ومنها دين الإنسان ودين المواطن، فالأوّل يتميّز بالبساطة ولا يلتزم طقوس العبادة المعقّدة، أمّا دين المواطن فهو يختلف من أمّة لأخرى من حيث الطقوس والعادات المسجّلة بواسطة القوانين، وكلّ أمّة ترى أنّ ما عدا هذه الطقوس يعتبر خيانة. إنّ دين الإنسان يركّز على ما هو جوهريّ وداخليّ. ويقدّم روسو شكلاً ثالثًا من الدين هو الدين الوثنيّ، فهذا الشكل يجعل الناس أمام واجبات متناقضة، فيمنعهم من أن يكونوا مؤمنين ومواطنين في الوقت نفسه. وينتقد روسو هذه الأشكال الثلاث، فهو ينتقد الدين المسيحيّ في كلا مظهريه: دين المواطن ودين الإنسان، فدين المواطن يجعل من الشعب دمويًّا وغير متسامح، ويظنّ أنّه يقوم بأفعال مقدّسة بقتل كلّ مَن لا يقبل معتقداته؛ أمّا دين الإنسان الذي لا يبحث إلّا عن الأهداف الروحيّة، فإنّه لا يستطيع تحقيق ذلك؛ لأنّ فكرة الكمال -وإن تحقّقت - ستفقد كلّ صلة مع الواقع، فالكمال عامل تدمير. إنّ مجتمعًا من المسيحيّين الحقيقيّين لا يمكن أن يكون مجتمع رجال، بالإضافة إلى أنّ الحياة الدنيويّة لن يكون لها في نظرهم أيّ ثمن، أمّا الديانة الوثنيّة، فإنّها تجعل الإنسان غير اجتماعيّ بالانقسامات التي تُحْدِثها داخل المجتمع. يقول روسو في نقده لهذه الأشكال الثلاث: «-بالاعتبار السياسيّ لهذه الأشكال الثلاثة من الدين-، فإنّ لكلّ واحد منها عيوبه.....عندما يفقد المجتمع وحدته الاجتماعيّة، فإنّه لا يساوي شيئًا، كلّ المؤسّسات التي تضع الإنسان في تناقض مع ذاته لا تساوي شيئًا». ولتجاوز ذلك يقترح روسو «الدين المدنيّ» في إطار الوحدة السياسيّة، بحيث يكون للحاكم حقّ تحديد قواعده، ليس كمعتقدات دينيّة، ولكن كإحساس اجتماعيّ يهدف إلى تكوين مواطنين فاضلين ورعايا طائعين، وبدون أن يُرغم أيّ شخص على التصديق بها، لكن يحقّ للدولة إقصاء ونفي من لا يؤمن بها، ليس باعتباره ملحدًا، ولكن باعتباره شخصًا غير اجتماعيّ. إذا فإنّ روسو يهدف إلى إرجاع السلطة الدينيّة إلى السلطة السياسيّة، وفي الوقت نفسه يجرّدها من طابعها الدينيّ، ويصبغها بالأهداف الاجتماعيّة المتمثّلة في حفظ أمن المجتمع، والمحافظة على وحدته، وطاعة القوانين المدنيّة أخيرًا[١].

إنّ معتقدات الدين المدنيّ عند روسو لا تتجاوز الاعتراف بوجود إله قويّ، ذكيّ محسن، متنبّئ... والإيمان بالحياة الآخرة، الثواب العادل، وعقاب الأشرار، قداسة العقد الاجتماعيّ والقوانين التي يسمّيها روسو «بالاعتقادات الإيجابيّة»؛ وفي المقابل هناك «الاعتقادات السلبيّة «، ويحدّدها في واحدة فقط قائلا: «...وفيما يخصّ الاعتقادات السلبيّة، فأحدّدها في واحدة فقط هي اللاتسامح، فهي تدخل ضمن المعتقدات التي أقصيناها». إنّ المجتمع المؤسَّس على اللاتسامح

[١] - روسو المرجع السابق، ص، ١٥٩، ٢٠٦-٢١٢.

الدينيّ يؤثّر على الحياة المدنية، حيث يجعل رجال الدين هم المتحكّمين الفعليّين فيها. فتصبح الكنيسة هي الدولة، ويرى روسو أنّ ثمّة إمكانيّة للتسامح الدينيّ داخل مجتمع الدين المدنيّ، إذا كانت معتقدات الديانات الأخرى تتسامح مع الآخرين ولا تتناقض مع واجبات المواطن[١].

إنّ ما يهمّ روسو هو تحقيق الوحدة السياسيّة داخل المجتمع، وذلك بأن تكون القوانين والتشريعات نابعة من المجتمع ذاته لا من سلطة خارجيّة، وما دامت المعتقدات لا تتناقض مع القوانين الاجتماعيّة، فيمكن القبول بها داخل المجتمع، إنّها فلسفة لا تقضي على الدين بقدر ما تحاول إزالة الصراعات الاجتماعيّة الناتجة عن اللاتسامح الدينيّ. والفصل بين السياسة والدين يدخل ضمن تجريد رجال الدين من الوسائل المادّيّة التي تُستخدم لتكريس اللاتسامح والعنف. أمّا المناداة بالدين المدنيّ، فهو محاولة لتجاوز الأشكال الدينيّة التقليديّة، وإضفاء البعد الدينيّ على السياسة لا لئلا توصف بالإلحاد، بل لأنّ الدين المدنيّ يحدّد قواعد الاعتقاد العامّة والمشتركة التي لا تتناقض مع القوانين والقواعد الاجتماعيّة؛ لذلك فإنّ الدين المدنيّ له نظرة إيجابيّة إلى السياسة والفلسفة؛ لأنّ الفلاسفة هم الذين أسّسوا له نظريًّا، والسياسيّون هم الذين أعلنوه عمليًّا، سواء بسواء (روسو - فولتير -لوك).

إنّ عمليّة الربط هذه تسري على معظم فلاسفة الأنوار، فهذا الفيلسوف اليهوديّ الألمانيّ (باروخ سبينوزا) دعا إلى فكرة التسامح مع من نختلف معه، بل الدفاع عن أفكاره حتى وإن كانت خاطئة، وذلك في كتابه رسالة اللاهوت والسياسة عام ١٦٧٠م، وعلى الرغم من أنّ سبينوزا قد دعا إلى الدفاع عن الحقّ الدستوريّ لكلّ فرد في التفكير فيما يشاء وقول ما يفكّر فيه، حتى وإن كانت آراؤه تظهر لنا على أنّها خاطئة، إلاّ أنّه دعا في الوقت نفسه إلى محاربة كلّ الأفكار الخاطئة وغير العقلانيّة التي لا يمكن البرهنة عليها، أو لا يمكن أن تكون موضوعًا للتواصل، عكس الأفكار العقلانيّة التي لا تحتاج إلى أيّ سلطة خارجيّة ما عدا سلطتها الداخليّة، وذلك بما تتضمّنه من معقوليّة. يرى سبينوزا أنّ التسامح هو اعتراف بحرّيّة الآخر، ويؤكّد سبينوزا على ضرورة منح الحرّيّة المطلقة في التفكير لجميع الأفراد وذلك من خلال النقاط الآتية:

١- يستحيل سلب الأفراد حرّيّتهم في التعبير عما يعتقدون.

٢- لا يهدّد الاعتراف بهذه الحرّيّة حقّ السلطة العليا أو هيبتها، ويستطيع الفرد الاحتفاظ بحرّيّته دون تهديد لهذا الحقّ بشرط ألاّ يسمح لنفسه بتغيير قوانين الدولة المعترف بها، أو بأن يفعل شيئًا ضدّ القوانين العامّة.

[١] - أيضًا، والصفحات نفسها.

٣-لا يجلب التمتّع بهذه الحرّيّة أيّ خطر على التقوى.

- وهنا نلحظ مدى اهتمام سبينوزا بضرورة منح الأفراد الحرّيّة في التعبير عما يريدون، ولكن ليس عمّا يفعلون، حيث يقول إنّه من الفسوق أن يفعل المرء شيئًا طبقًا لرأيه الخاصّ ضدّ مشيئة السلطة العليا التي يعدّ هو أحد رعاياها؛ إذ إنّه لو استباح الجميع لأنفسهم أن يفعلوا ذلك، لأدّى هذا إلى انهيار الدولة.
- ويقول: «لا يتمثّل التسامح في اعتبار أنّ أيّ رأي صحيحٌ، ولكنّ الاعتراف بالحرّيّة الكاملة للغير في التفكير بذاته والتعبير عن آرائه...» إذن: فالتسامح مشروط بالسماح لكلّ فرد في التفكير والتعبير عن آرائه من جهة، ومن جهة أخرى، مشروط بمحاربة هذه الآراء إن كانت خاطئة، ولا تنسجم مع نظام الطبيعة، ومعيار صحّة الأفكار هذه، هو أنّ معرفة الإنسان للأشياء تجعله يتعرّف أكثر على قدراته، وعلى نظام الطبيعة وقوانينها. ويمكنُه ذلك من توجيه ذاته، وأنّه كلّما عرف نظام الطبيعة، كلّما صاغ قواعدها بسهولة[١].

عالج الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط (١٧٢٤- ١٨٠٤م) موضوع التسامح في مشروعه حول السلام العالميّ الدائم والشامل بصورة مركّزة، وذلك على هيئة مبادئ في رسالته الموسومة: (مشروع السلام الدائم) والتي نشرها عام ١٧٩٥م، كما تجلّت فكرة التسامح عنده أيضًا في فلسفة الأخلاق، ومن خلال العقل العمليّ، ويسيّرها ضمير الإنسان، وإيمانه، وعبر مفهوم التضحية والواجب بوصفهما منطلقان أخلاقيّان لها، وعندما يصبح الدين مجرّد مسلّمة من مسلّمات العقل العمليّ. والرجاء قائم على نجاح هذه الأخلاق الجديدة، عن طريق جعل الإيمان داخل العقل، وهكذا يستطيع الإنسان تجاوز ضعفه، هذا الضعف ليس ناتجًا عن نقص الفهم، ولكن عن قلّة القرار والشجاعة في استعمال الفهم الخاصّ عندما نكون تحت توجيه الآخر. والدين عند كانط ليس شيئًا نخضع له، بل يجب أن ينبع من العقل (العمليّ) ذاته = الإيمان القلبيّ الوجدانيّ الغيبيّ بتعبير فلاسفة الإسلام. ووفق مفهوم كانط - يجب أن لا يسيطر الدين على الإنسان كقوّة أجنبيّة غريبة، بل لا بدّ أن يكون نابعًا من حرّيّته الداخليّة-يقصد القناعة بالدين من الداخل - وليس بالقوّة الخارجيّة، والتي هي المبادئ والتعاليم الرسميّة المقرّرة. والدولة - بنظر كانط - من أهمّ وسائل تحقيق السلام العالميّ، إذ يقول كانط: «الدولة وسيلة لخدمة الأفراد وليست غاية»، ووظيفتها بحسب كانط تحقيق حلم السلام الدائم، ويرى كانط أنّه لكي يكتمل مشروعه أيضًا، ولكي يتحقّق سلام الجنس البشريّ،

[١] - باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والساسة، ترجمة وتعليق: د. حسن حنفي، عرض: منتدى شباب سوريا، في: souriaa.net. وقارن: ول ديورانت، قصّة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، ط٥، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٥م، ص: ٢٣٦، وص: ٢٤٠-٢٤٣)؛ وقارن: كذلك: إيكو أومبرتو -أين تقف حدود التسامح؟- مجلّة: أبواب – العدد٥، ١٩٩٥.ص١٠١.

فإنّ ذلك يستدعي تحقيق الكمال الأخلاقيّ الأقصى للبشريّة، حيث يقول كانط: إذا كان الله قد أعطى كلّ فرد جزءًا من السعادة، فليس بعطاء الإرادة الإلهيّة فقط نكون سعداء، بل يجب أن نجعل أنفسنا مستحقّين للسعادة بهذه الأخلاقيّة الحقّة والكمال الأخلاقيّ الأسمى، وأن نعمل من أجل السلام لكي نكون مستحقّين السلام، فهذا السلام هو الغاية النهائيّة والمصير الذي يمكن للجنس البشريّ أن يبلغه، ولكنّه أمل لا يزال بعيدًا، حيث يحتاج قرونًا كثيرة قبل أن يمكن تحقيقه[١].

وعالج الفيلسوف الإنجليزيّ (برتراند راسل ت١٩٧٨م) هذه القضيّة بمنهج يقترب من منهج كانط، وبخاصّة في مشروعه حلم السلام الدائم المناظر لكانط، يقول راسل: «إنّ الأحقاد التي توارثتها الشعوب سببها أطماع الحكّام»[٢].

- وجملة القول: إنّ نظريّة الدين الطبيعيّ التي أسّس لها فلاسفة الأنوار لم تتحقّق، لكن تواصل وجودها من خلال ظهور فئة من الناس يعتبرون أنفسهم مؤمنين لكن غير ممارسين لطقوس العبادة، ويعنون بذلك أنّهم يؤمنون بالله واليوم الآخر، دون أن يستندوا في خطاباتهم إلى الكتاب المقدّس أو إلى أقوال المسيح. ويظهر تأثيرها كذلك في الفلسفة التي تراهن على قيمة العقل والحرّيّة لمحاربة الشر، وهذا يتجلّى في فلسفة الأخلاق عند كانط عندما يصبح الدين مجرّد مسلَّمة من مسلّمات العقل العمليّ، والرجاء قائم على نجاح هذه الأخلاق الجديدة، عن طريق جعل الإيمان داخل العقل، هكذا يستطيع الإنسان تجاوز ضعفه، هذا الضعف ليس ناتجا عن نقص الفهم، ولكن عن قلّة القرار والشجاعة في استعمال الفهم الخاصّ، عندما نكون تحت توجيه الآخر، الدين ليس شيئًا نخضع له، بل يجب أن ينبع من العقل ذاته، يجب أن لا يسيطر الدين على الإنسان كقوّة أجنبيّة، بل لا بدّ أن يكون نابعًا من حرّيّته الداخليّة، وأمام هذا الدين الطبيعيّ ليس المسيحيّون والمسلمون إلاّ ملحدين ومنحرفين. والحّجة أنّ كلّ الأديان يمكن أن تنتهي ما عدا الدين الطبيعيّ -كما يرى ديدرو-. يقول كاسيرر: «كلّ ما له بداية سيكون له نهاية، وكلّ مَن لا يكون له بداية لا ينتهي أبدًا[٣]. لكنّ المسيحيّة لها بداية، واليهوديّة لها بداية، ولا يوجد أيّ دين على الأرض لا يُعرف زمن بدايته، ما عدا الدين الطبيعيّ – بحسب هيوم وجماعته من متأخّري فلسفة الدين الطبيعيّ في

[١] - عمانوئيل كانط، مشروع السلام الدائم، (كتيّب)، ترجمة وعرض د. عبد الغفار مكاوي، في بحثه الأزمة أم الإبداع، مجلّة فصول عدد (؟؟) لسنة ١٩٩٤، وعرضه كذلك: موقع:
http://www.4shared.com/file/37486978/da13c869/؛ وقارن كذلك: ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص، ٣٦٥،٣٦٦. وص.ص،٥٩١-٥٩٤.

[٢] - كانط، نقد العقل العمليّ،ترجمة: أحمد الشيبانيّ،ط١، دار اليقظة العربيّة، بيروت، ١٩٦٦م، ص،٢٤٠-٢٤٦.

[3] - Lagrée Jaqueline-La religion Naturelle-P.U.F-1ere édition, Mai1991
في الدين الطبيعيّ، من ترجمة: حريش بغداد، مجلّة اللسانيّات، مرجع سابق، عن GOOGLE.COM:

أوروبّا- هو الوحيد الذي لن ينتهي أبدًا، وأنّ الآخرين سيمضون إلى السؤال؟؟ **هل يمكن التفكير في منشأ الدين الطبيعيّ في حدود الأسباب العقلانيّة والأخلاقيّة؟ وهل يمكن لهذا الدين أن يخلد بدون طقوس العبادة؟**

ليس الفكر والإرادة الأخلاقيّة هما اللذان كوّنا الأديان، وليسا هما اللذان قاما بتغذيتها. فالإنسان اقتيد بالأمل والخوف إلى الإيمان، وهذا هو الأساس الأنثروبولوجيّ للدين، ومن هنا وقع التناقض بين الدين الطبيعيّ ذو الأساس الفلسفيّ، وبين الديانات الأخرى ذات الأساس الإلهيّ المتعالي، وباختصار التناقض بين الفلسفة والدين. الإنسان الذي يعتقد بدين الوحي هو بنظرهم غير متسامح بالضرورة؛ لأنّه -كما يرون - يستمدّ الحقيقة من مصدر فوق إنسانيّ موثوق فيه، أمّا الدين الطبيعيّ، فهو ينتمي إلى مرحلة العقل النقديّ، أي العقل الذي يضمن ذاته بذاته، ضمن الحدود التي وضعها لنفسه، حدود ما يمكن البرهنة عليه وما لا يمكن إلّا التسليم به فقط، ومن الضروريّ أن يكون الفيلسوف متسامحًا؛ لأنّ الحقيقة بالنسبة إليه موضوع بحث مستمر. يقول جون لاغري: «يجب على الفيلسوف أن يكون متسامحًا مع التصوّرات الأخرى؛ لأنّه يعلم كلّ تفكير مشكوك فيه وموضوع للمراجعة، أمّا إنسان دين الوحي، فهو بالضرورة غير متسامح في موضوع الاعتقاد.....[١].

إنّ التسامح المؤسّس له -من وجهة نظر فلاسفة الأنوار- يشترط مجموعة من الانفصالات الأساسيّة، كالفصل بين الشأن العامّ والشأن الخاصّ، الفصل بين الكنيسة والسياسة عند لوك، الفصل بين الفعل والتفكير عند سبينوزا، الفصل بين الفلسفة والدين، أو بين الأخلاق والدين عند كانط، ولكنّ هذا التسامح فرضته ضرورة تاريخيّة متمثّلة في حالة الصراع والعنف التي عرفتها أوروبّا، والتي كادت أن تهدّد وجودها، وظهوره كان متزامنًا مع ظهور النظام الاقتصاديّ الليبراليّ، والدعوة إلى القيم الديمقراطيّة الأساسيّة، وخاصّة الحرّيّة التي امتدّت إلى المعتقدات الدينيّة. ومناقشة مفهوم التسامح، أو محاولة التأسيس له كانت تثير دائما المسألة الدينيّة، انطلاقًا من العلاقة الموجودة بين العقل والدين، الإنسان والله، النسبيّ والطلق، النور الطبيعيّ والنور فوق الطبيعيّ، ولم يكن هدف هذه النقاشات القضاء على الدين أو إقصاؤه من الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، بل هناك تأويل للدين بما يتوافق مع متطلّبات اللحظة التاريخيّة. يقول جان فال: «إذا كانت فلسفة الأنوار تأخذ كلّ الأشكال وتتطرّق لكلّ الاختصاصات، انطلاقًا من النور الطبيعيّ، فإنّه تبقى لها

[١] - جان فال، طريق الفيلسوق، ترجمة: أحمد حمدي محمود، ط١، مطابع سجل العرب، القاهرة،١٩٦٧م، ص.ص،١٥-١٧.و ص، ٤٩٢.

أبعاد دينيّة وأخلاقيّة، حتّى في تجلّياتها الأكثر لائكيّة» (علمانية)[١]. ويرى كاسيرر أنّ ما يعارض الإيمان ليس عدم الإيمان، بل الخرافة التي تقف في وجه التقدّم العلميّ، والجهل الذي يريد أن يفرض نفسه كحقيقة، بحيث يسقط الفكر في أخطاء ذاته، ويبقى سجينًا دائمًا لها، ليس كما لو كان وهمًا لا إراديًّا بل بطريقة إراديّة، وهذا ما أدّى إلى ظهور الهرمينوطيقا التي تهدف إلى إزالة الأوهام (illusions, delete)[٢].

الأبعاد الحضاريّة لمفهوم التسامح عند فلاسفة الغرب

-يظهر مفهوم التسامح الذي أسس له فلاسفة الأنوار مليئًا بالقيم الإنسانيّة الإيجابيّة، ووسيلة للحفاظ على الأمن الاجتماعيّ، وحماية الحرّيّات الفرديّة، وضمان حقوق الأقلّيّات الدينيّة، واستثمار الخطابات المتعدّدة، وفي المقابل يظهر مفهوم اللاتسامح كمصدر لكلّ الشرور والصراعات المدمّرة، وهو على رأس القيم السلبيّة التي حدّدها روسو. يقول أومبرتو إيكو: «الأصوليّة، التطرّف، التعصّب شبه العلميّ، كلّها مواقف نظريّة تتطلّب مذهبًا، أمّا بالنسبة للاتسامح، فإنّه يفحص خارج كلّ مذهب، إنّه أكثر خطورة؛ لأنّه يولد من الغرائز الأوّليّة»[٣]. إنّ الصياغة النظريّة للمواقف الأكثر تطرّفًا تقلّل من تطرّفها؛ لأنّها تستلزم تدخّل العقل والتفكير اللذين يحدّان من المشاعر العدوانيّة اتجاه الغير، أمّا اللاتسامح فهو لا يستند ولا يقوم على أيّ مذهب، بل ينبع فقط من الغرائز الأوّليّة التي تجعل منه أكثر خطورة، وتجعل الحوار مع ممثليه غير ممكن؛ لأنّه لا يقدّم لنا تصوّراته على شكل أفكار منظّمة يمكن مناقشتها. ويرى (أومبرتو إيكو) أنّ اللاتسامح له جذور بيولوجيّة، فالإنسان بطبيعته عدوانيّ وعنيف، وسلوكه قائم على ردود فعل انفعاليّة تكون في غالب الأحيان على ملاحظات سطحيّة، إنّنا لا نحب الذين يكونون مختلفين عنّا؛ لأنّ لديهم لونًا آخر للبشرة، أو لأنّهم يتكلّمون لغة لا نفهمها.

ومثلما شهدت فكرة التسامح تطوّرًا على يد راسل في أوائل القرن العشرين الميلاديّ، وفيلسوف العلم (جون ستيوارت مل) قبله، شهدت كذلك إسهامًا ملحوظًا، وتحديدًا بعد الحرب العالميّة الأولى.

---

[1] - Cassirer Ernest-La philosophie des Lumières-Traduit de L'Allemand et présenté par : Pierre Quillet. Fayard (Paris), 1966, p 183

إرنست، كاسيرر، فلسفة الأنوار، عن: محمد حريش بغداد، المترجم، مجلّة اللسانيّات، مرجع سابق، عن www. Google.com:

[2] - Eco Umberto -Définition de L'intolérance- Magazine littéraire (Paris)-n° 363, Mars 1998.p,18.

من ترجمة: محمد حريش بغداد، لنصوص من مقال إيكو أومبيترو، تعريف التسامح، في مجلّة الأدب الباريسيّة، ص: ١٨.

[٣] - جولي سعادة، نصوص مختارة في التسامح، مرجع سابق، ص، ١٣.

- يعتقد الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر (إرنست كاسيرر) أنّ التسامح الذي فيه نزعة من اللامبالاة الخالصة لا نجده إلّا عند بعض المفكّرين من الدرجة الأخيرة، وهذا النوع من التسامح يقبل كلّ الأفكار دون مراعاة نسبة الصواب والخطأ فيها، ويرى أنّ الجميع على صواب مهما كانت آراؤهم، وبالتالي لا يرى داعيًا للدفاع عنها، وهنا جانب اللامبالاة فيه. وقد لاحظ ريكور أنّ «الحوار النقديّ» يمكن أن ينعدم في حالة التسامح المفرط الذي يرى أنّ كلّ الآراء سواء، ولن يوجد بالتالي من سيدافع عن الحقيقة. تقول جولي سعادة: «إذا كان التسامح يدعونا إلى تقدير كلّ الآراء بحيث نتوقّف على إصدار كلّ حكم حولها، أو لا نقلّل من قيمتها، ألا نخاطر بإفلاس مقدمًا كلّ نقاش نقديّ؟ التسامح سيكون بالتالي موقفًا يكتفي بأن لا يثبت أيّ حقيقة، أو الدفاع فقط عن حقيقته...»[١].

أمّا الحوار النقديّ، فيحتاج كما في الحوار السقراطيّ إلى التهكّم والسخرية بغية تجاوز الأفكار المسبقة أو الجاهزة، للعلو إلى مرتبة أعلى من المعرفة، أو كما هو الحال عند السفسطائيّين الذين يشكّكون في كلّ الحقائق ويطالبون الخصوم دائمًا بتقديم الأدلّة التي تثبت صحّة أفكارهم، وبهذه الطريقة استطاعوا تنقية المجتمع من كثير من الخرافات نفس فكرة فولتير.

وأخيرًا، يميز ريكور بين التسامح والاحترام، فقد يحصل أثناء الحوار ألّا نتسامح مع آراء الآخرين وألّا نقبلها، ونحترم أصحابها في الوقت نفسه، فهذا ليس مبرّرًا للإساءة إليهم، وما نحترمه فيهم هو كونهم أناسًا أحرارًا، فالتسامح لا يعني دائمًا قبول الرأي الآخر. وهذا ما عبّر عنه فولتير في قوله: «**قد أختلف معك في الرأي، لكنني سأدافع دائمًا عن حرّيّتك**»[٢].

وعلى الإيقاع نفسه عزف الفيلسوف الألمانيّ المعاصر (فردريك نيتشة) -وإن ظهر في رأيه نوع من الغرابة - في حديثه عن التسامح المقبول واللاتسامح، والقائم هو وجملة ممارساتنا على إرادة القوّة والإنسان الأعلى (السوبرمان). ففي كتابه المشهور (هكذا تكلّم زرادشت) يقترح نيتشه في المقابل إرادة القوّة والإنسان الأعلى، أمّا الشفقة فهي شعور باللذّة من طرف أولئك الذين لهم أنفة أقلّ ولا يستطيعون تحقيق الفتوحات الكبيرة. إنّ السمّ الذي يموت به نوع ضعيف جدًّا يعتبر منشّطًا للقويّ، هكذا لا يأبه القويّ بأن يعتبره سمّه، بمعنى أنّ الأخطار والتحدّيات التي تؤدّي إلى هلاك نوع ضعيف يمكن أن تكون سببًا لانبعاث وتقدّم نوع قويّ، فلا يسمي هذه المخاطر مهالك، بل شروطَ وجودٍ. إنّ كثير من القيم الأخلاقيّة كانت من إنتاج الضعفاء كي يحموا أنفسهم

[١] - فولتير، أديموند، رسالة في التسامح الدينيّ، من عرض: ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٧٢-٢٧٧.
[٢] - فردريك نيتشة، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، ط١، المكتبة الثقافيّة، بيروت، ب.ت، ص.ص،١٦٦ - ١٨٩.

من الأقوياء، وهي تمجّد في الأغلب التواضع، التضحية بالنفس واحتقار الذات...، فهي مجرّد ردّ فعل باستعمال الحيل وابتداع عالم ميتافيزيقيّ يتلقّى فيه المسيؤون أشدّ أنواع العقاب، في حين أنّ الأقوياء في إبداعهم للقيم ينطلقون من ذواتهم وما تتصف به من خصائص. أن نحيا معناه عند نيتشه أن نكون قساة بدون رحمة وبلا شفقة مع كلّ ما هو ضعيف وبالٍ فينا[١].

إنّ المناداة بالتسامح بدون تأسيس قانونيٍّ لهٌ هي محاولة لإخفاء أشكال اللاتسامح والتطرّف السائدة في المجتمع، كما أنّ التسامح المفرط غير المبالي يؤدّي من جهة إلى ضياع الحقيقة، ومن جهة أخرى إلى إفلاس التسامح ذاته. يمكن إقامة علاقة مع الغير تتّسم بعدم التسامح والاحترام في الوقت نفسه. إنّ رفض آراء الآخرين ليست مبرّرًا كافيًا للإساءة إليهم أو لمنعهم من التعبير عنها؛ لذلك فإنّ التسامح لا يمكن أن يكون مرهونًا بعدم استخدام الوسائل العنيفة، خاصّة وأنّ طبيعة الخطاب واللغة تحمل في ذاتها عنفًا كما سبق أن أشار إلى ذلك ليفيناس. والحكمة نفسها تتطلّب من أصحابها التهكّم والسخرية، هي تحتاج إلى رجل محارب بدون شفقة، يدمّر القيم السائدة، قيم القطيع التي تؤسّس للوجود من موقع الضعف، فيجب والحالة هذه الدفاع عن الحقيقة من موقع القوّة والمرح والإقبال على الحياة، وتدمير القيم البالية وكلّ ما هو ضعيف في الإنسان[٢]. وما يبرّر ذلك كلّه في فلسفة الأنوار هو الإنسان عند نيتشه، ولدى الفلاسفة المعاصرين هو الحقيقة كما عند ريكور، فالعنف ليس مجّانيًّا، وهو يوظّف لصالح القيم الأساسيّة لفلسفة الأنوار، وفي حدود المبادئ الديمقراطيّة الكلاسيكيّة. عنف الخطابات وصراعها ليس ظاهرة تخصّ المجتمعات العربيّة، بل هي مشتركة مع المجتمعات الغربيّة التي رغم تنظيرها للتسامح مند حركة التنوير إلى الفلسفات المعاصرة، إلا أنّها اعترفت بضرورة استمرار اللاتسامح. فإذا كانت الوسائل متاحة للجميع كي يعبرّ كلّ واحد عن آرائه، فإنّ هذه الآراء لا تُترك دون محاكمة، وخاصّة أنّ النقد التدميريّ فعاليّة أساسيّة للعقل البشريّ، بفضله ينمو الحوار ويتكاثف، وإذا كان العنف في شكله البدائيّ غير رمزيّ لأنّه يمسّ بلا استثناء جميع أفراد المجتمع، فإنّه وفق النظريّة التي عرضها رونيه جيرارد يتحوّل تدريجيًّا ليصبح رمزيًّا، بحيث لا يمسّ إلّا شخصًا واحدًا يُقدّم ككبش فداء، والهدف من وراء ذلك هو التخلّص من استفحال العنف الفوضويّ وتعويضه بالعنف الموجّه والمنظّم[٣].

---

[١] - فردريك نيتشة، المرجع سابق، ص.ص،٢٠٤، وص٣١٣-٣٢٣. وله كذلك: العلم المرح- ترجمة حسان بورقيبة، محمد الناجي- إفريقيا الشرق-ب ط، ٢٠٠٠. ص٥٥.

[٢] - هوفمايستر بيتر- فريديريك نيتشة» مغامرة التفكير» -مجلّة فكر وفن-العدد٧٣، السنة ٣٨. ٢٠٠١. ص،٥٧.

[٣] - انظر: ،subject:toleration:in: http/www. wapedia of ,jewish ,at http/www.google.com وقارن:بعيط الجيلالي، جدلية العنف والتسامح ،في: منتدى النخبة الجزائرين عن (شبكة معن التطويرية). مرجع سابق.

وأمّا عند الفلاسفة الأميركان المعاصرين، فإنّ فكرة التسامح في نتاجهم الفلسفيّ لم تغب، خصوصًا أنّ هناك من الفلاسفة والسياسيّين الأمريكان إبان قيام الولايات المتّحدة من دعا إلى تطبيق وإدخال فكرة التسامح التي طرحها الفلاسفة الإنجليز (جون لوك مثلاً) في القرن السابع عشر في الدستور الأمريكيّ، فقد خصّص الفيلسوف الأمريكيّ (جون راولز) جزءًا من كتابه المؤثّر والمثير للجدل والذي جاء تحت عنوان «نظريّة العدالة» للبحث في مشكلة ما إذا كان ينبغي للمجتمع القائم على العدل أن يتسامح مع المتعصّب أم لا، كما يعرض أيضًا لإحدى المشكلات ذات الصلة، وهي أحقّيّة الفرد المتعصّب، في أيّ مجتمع، في التقدّم بشكوى إذا لم تتمّ مسامحته من عدمها. ويخلص راولز إلى أنّ المجتمع القائم على العدل يجب أن يكون متسامحًا، وبناءً عليه يجب التسامح مع المتعصّب، وإلاّ سيتحوّل المجتمع في هذه الحالة إلى مجتمع متعصّب وغير عادل، ويخفّف راولز من وطأة هذا الأمر بتأكيده على أنّ المجتمع ومؤسّساته الاجتماعيّة لديهم الحقّ في انتهاج مبدأ تأمين الحماية لأنفسهم ـ الأمر الذي يعتبر بديلاً عن مبدأ التسامح، ومن ثمّ يجب التسامح مع المتعصّبين، ولكن بقدر معيّن من التحفّظ الذي لا يشكّل أيّ خطورة على المجتمع القائم على التسامح ومؤسّساته الاجتماعيّة، أي أنّه ناقش ما يمكن أن يعدّ من نتائج التسامح، أو الانتقال من التسامح كفكرة، إلى مسالة قدرة التسامح مع غير المتسامحين وذلك بطرحه سؤالين؛ الأوّل: هل ينبغي للجماعات غير المتسامحة ألاّ تتذمّر عندما لا يجري التسامح معها؟ والجواب:أنّ الرجوع إلى القاعدة الذهبيّة عامل الناس بما تحب أن تُعامل به[١]. والسؤال الثاني: هل الجماعات والحكومات متسامحة حقّ التسامح مع غير المتسامحين؟ الجواب: حين لا يتهدّد سريان العدل والدستور، فمن الأفضل التسامح ما دام الدستور آمنًا، فلا داعي لقمع حرّيّة عدم التسامح، غير أنّ التسامح هو أكثر من قبول الآخر والاعتراف بحقّه في الاختلاف، إنّه قبول الحقّ كحقٍّ من حقوق الإنسان والمواطنة، لهذا فإنّ التسامح فضيلة رائعة تدعو كلّ صاحب فكر لتبنّيها لنبذ التطرّف فالاختلاف رحمة ربّانيّة، لكن مع نهاية الحرب العالميّة الثانية وتحوّل الصراع من العسكريّ إلى الأيديولوجيّ والحضاريّ، وبأساليب اقتصاديّة وسياسيّة وثقافيّة جديدة بين أقطاب وقوى العالم المعاصر، وظهور فكرة العولمة مع نهاية القرن الماضي، بعد انهيار المنظومة الاشتراكيّة وتفكّك الاتّحاد السوفيتيّ وحلف وارسو، وانفراد النظام الرأسماليّ بحكم العالم، بدأت الفكرة تأخذ أبعادًا أخرى؛ إذ تقوم أطروحة التسامح في الفكر الفلسفيّ- السياسيّ الغربيّ المعاصر على فكرة دعاة حوار الحضارات اليوم نفسها؛ إذ يرفضون فكرة مطلقيّة التسامح، كما رفض ذلك

[١] - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، مرجع سابق، ج٣، ص: ١٤٦١.

(أندريه لالاند) على سبيل المثال، فهم يعتمدون على مسلّمات منها: أنّه لا جدوى من التسامح في وضع غير متسامح، فلا بدّ أن تقدّم كلّ الأطراف المقبلة على التسامح؛ لأنّ التسامح المطلق يؤدّي إلى الفوضى المطلقة، التسامح المطلق فكرة سادت عندما سادت فكرة المطلق في كلّ شيء تمامًا، مثلما كانت السلطة المطلقة في حقّ البشر مفسدة مطلقة. ثمّة أشخاص يتّخذون من التسامح شعارًا وذريعة للقمع والتسلّط، وهذا يتناقض مع مفهوم التسامح، فلا يصحّ التسامح معهم؛ لأنّ التسامح وسيلة وليس غاية، وغايته نشر السلام والتعايش مع الآخر دون توحّد أو تنافر كما قال كانط، فإذا أدّى التسامح الى نقيضه، خرج عن معناه الحقيقيّ، وأصبح خضوعًا وتخاذلاً، وإذا كان التسامح فضيلة الشجاعة كما هو فضيلة السعادة، فلا ينبغي أن يدّعيه من لم يقم به، ولا يؤمن بحقّه، فبعض الاشخاص إذا أسيئ إليهم شغلوا من حولهم بالحديث عن تسامحهم لمن أساؤوا إليهم، وهم في الحقيقة يريدون التشهير بمن أساؤوا لهم، ولو أنّهم سامحوا حقيقة لما جهروا بالسوء، ولو انتقموا ممن ظلمهم بقدر ظلمه كان أفضل. المشكلة التي تتعلّق بقضيّة التسامح في حياتنا هي أنّ الشخص الذي يتّخذ التسامح مبدأً في حياته، يقع ضحيّة لا تسامح الآخرين وأنّه لكي يسترجع ما أضاعه، لا بدّ أن يكون غير متسامح، أو أنّ يضع قيودًا وشروطًا لتسامحه، فما جدوى التسامح في وضع غير متسامح[١].

ناقش لالاند مفهوم التسامح ولم يقبله الاّ بتحفّظ، إذ يقول: «كلمة التسامح تتضمّن في لساننا فكرة اللياقة، وأحيانًا الشفقة واللامبالاة أحيانا أخرى، فهي تتضمّن أكثر معانٍ من قبيل: الازدراء، التعالي، والطغيان، ويبدو في الأمر شيء من الازدراء عندما نقول لشخص أنّنا (نتسامح) فيما يفكّر فيه، فهذا معناه «أنّ ما تفكّر فيه لا قيمة له لكنّي أوافق على إغماض عيني»[٢]. وأمّا الفيلسوف الكانطيّ الجديد (إميل بوترو) فيقول: «لا أحبّ كلمة تسامح هذه، فلنتحدّث عن الاحترام والتوادّ والحبّ، أمّا التسامح فهي مهينة الإنسانيّة، فذلك يعني أنيّ أمنحك الحرّيّة في الوقت الذي تعتبر فيه الحرّيّة حقًّا للأنا وللآخر لا يجب المساس بها». إذا كان التسامح قيمة أخلاقيّة فهو نسبيّ تتحكّم فيه شروط أهمّها:

١-الحوار:فوق كلّ التعصّبات أو أيّ أفكار مسبقة عن الآخر؛ لأنّ التسامح يقتضي المساومة.

٢- الاستعداد لممارسة التسامح مع الآخر وقبول الآراء المضادّة بشرط التجنّب الصارم لتدهور

[١] - ينظر: ندوة حول: "التسامح بين المفاهيم والواقع"، المجلّة العربيّة لحقوق الإنسان، العدد ٢ سنة ١٩٩٥م. ص ٤٩- ٦٢، وقارن: أبو علي التونسيّ، فكرة التسامح الغربيّ، بين الممارسة والنظرية، مقال على شبكة الإنترنت، في: ٢-٢-٢٠٠٦ في http/www.google.com..

[٢] - جولي سعادة، في التسامح، نصوص مختارة، مرجع سابق، ص، ١٦١.

ذلك التسامح إلى علاقات مهينة بين متسامح يعتقد أنّه أعلى وأنّه الأفضل، والآخر تفرض عليه المكانة الأدنى.

٣- وجوب تطبيق العدالة الصارمة هي الحكم الذي يحتكم إليه النقاش للوصول إلى نتائج يقبل بها الجميع.

٤-إنّ فعاليّة التسامح بين طرفين متنازعين إذا لم يكن عن تراضٍ وتنازل منهما، فلا يمكن الحديث عن التسامح؛ لأنّ التنازل الحادث من طرف واحد مخلّ بشروط التسامح، فلا تسامح إلاّ إذا كان مطلبًا ومطمعًا من الطرفين.

من نظريّة التسامح إلى تشريعات حقوق الإنسان وتقنينها

على الرغم من كلّ التحوّلات على مستوى العلاقة بين الدين والسياسة، الشأن العام والشأن الخاصّ، إلاّ أنّ التسامح يبقى مبادرة شخصيّة يمكن أن يبادر إليها الفرد، ويمكن أن يمتنع عن ذلك؛ لأنّه لا يوجد وازع قانونيّ يدفعه إلى التسامح، ما عدا وازع الضمير والقناعات الشخصيّة؛ لذلك أراد بعض المفكّرين استبدال مفهوم التسامح بمفهوم الحقّ، حيث يرى رونفية (Renouvie) في كتابه «علم الأخلاق» أنّ احترام الحرّيّة الدينيّة يسمّى بشكل غير صحيح تسامحًا؛ لأنّه عدالة جازمة وإلزام كليّ. ومن هنا الفرق بين التسامح كمبادرة شخصيّة، وبين التسامح المعتبر كحقّ يعاقب القانون من يعتدي عليه، أو لا يحترمه[١].

ويرى Rabaud Saint-Étienne أنّ العجز عن منح الحقوق لأصحابها، وعدم القدرة على مصارحتهم بذلك، مجرّد حيلة يلجأ إليها السياسيّون لإخفاء رغبتهم في عدم تحويل بعض الحرّيّات إلى حقوق منصوص عليها قانونيًّا، على أساس أنّ العدالة تتكلّم عنها بلغة الحقوق والواجبات، وتحاول أن تقيم توازنًا بينهما؛ لأنّ التسامح -كشعور ومبادرة شخصيّة - يقع خارج حدود هذه اللغة. تقول جولي سعادة في شرحها لهذه الأفكار: «التسامح ليس التعبير عن العدالة، ولكنّه يناقضها، إنّه بالضبط كلمة اللامتسامحين...إنّه يؤسّس علاقة عدم المساواة عندما يفترض أنّ الآخر على خطأ، وأنّه من الممكن إدانته، من يتسامح يمكن أن لا يُتسامح»[٢]. إنّ العلاقة التي نقيمها مع الغير من منظور الصواب والخطأ سواء أكان في مجال المعتقدات الدينيّة أم السياسيّة، هي علاقة عدم توازن وعدم مساواة؛ لأنّ من يعتقد أنّه على صواب يعطي نفسه حقّ محاكمة الآخرين؛ لأنّه أعلى منهم

[١] - بن عشور عياض- حقوق الإنسان: أيّ حقّ؟ وأيّ إنسان؟- مجلّة: الفكر العربيّ المعاصر-العدد ٨٣/٨٢. ديسمبر ١٩٩٠. ص: ٦٢.
[٢] - منصف بن دحمان، حقوق الإنسان والديمقراطية لمحمد سبيلا، مجلّة: فكر ونقد، السنة الأولى، العدد٤، ديسمبر ١٩٩٧. ص: ١٥٦.

شأنًا، إلاّ أنّ تأسيس احترام المعتقدات والآراء على فكرة العدالة يضمن تساوي الناس أمام القانون، فكلّهم سيتمتعون بالحقوق نفسها ويلتزمون بالواجبات نفسها. إنّ التسامح ليس قيمة يمكن الدفاع عنها لذاتها، ويجب حذفها باسم الحقّ الذي يمكن الدفاع عنه والمطالبة به، وهو منشأ حقوق الإنسان، يقول عيّاض بن عاشور: «النصوص الأولى التي ظهرت فيها عبارة «حقوق الإنسان» هي النصوص السياسيّة الثوريّة للقرن الثامن عشر، وهذه النصوص جاءت في شكل إعلانات مثل إعلان الحقوق لولاية فرجينيا Virginia في ١٢يونيو (حزيران) ١٧٧٦م، ثم إعلان استقلال الولايات المتّحدة (٤ يوليو «تموز»١٧٧٦م) ثمّ إعلان الفرنسيّ لحقوق الإنسان في ٢٦ أغسطس (آب) ١٧٨٩م»[١]. وهي نفسها النصوص التي أسّست للتسامح من منظار الحقّ والواجب، ففي الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان عام ١٧٨٩م نجد في الفقرة رقم ١٠ النص الآتي: «لا يجب على أيّ أحد أن يقلق على آرائه حتّى الدينيّة منها، المهمّ أنّ تجلّيّاتها لا تعكّر صفو النظام العام الموضوع بواسطة القانون». هذه الفقرة منسجمة مع ما توصل إليه روسو بضرورة السماح لحرّيّة المعتقد في حدود القانون، مع فرق أساسيّ وهو أنّ ذلك أصبح حقًّا يضمنه القانون، وحتى إعلان ١٩٤٨م جاء بنفس التوجّهات، ففي الفقرة رقم ١٠ النص الآتي: «كلّ فرد له الحقّ في حرّيّة الآراء والتعبير، مما يضمن له حقّ عدم القلق على أفكاره، وأن يبحث ويتلقّى ويردّ عن الأفكار والأخبار، بدون اعتبار أيّ حدود، وبأيّ وسيلة للتعبير كانت»، إنّ القلق الذي يعيشه الفرد، وخشيته على حرّيّته ومعتقداته لا تزيله فكرة التسامح بقدر ما يزيله القانون والعدالة الضامنتين لهذا الحقّ. يقول منصف بن دحمان عند قراءته لحقوق الإنسان والديمقراطيّة لمحمّد سبيلا: «..فالإقرار بالحقوق وتساويها هي القاعدة القانونيّة المؤسِّسة للتسامح في مدلوله الحديث. وعلى الرغم من كلّ المجهودات الحقوقيّة والقانونيّة لترسيخ مفهوم التسامح، إلا أنّه لم يتحوّل إلى سلوك يوميّ وقناعة ذهنيّة»[٢]. أي أنّه حتى التأسيس القانونيّ للتسامح لم ينجح في ترسيخه، فما بالك لو بقي التسامح مجرّد أفكار نظريّة أو مبادرة فرديّة؟.

من إعلان حقوق الإنسان إلى إعلان المبادئ الأمميّة للتسامح

-إذا كانت العولمة اليوم نوعًا من الاستعمار المقنّع تفرض التعامل معها بنوع من اللاتسامح؛ لأنّها رغبة في محو ثقافات وحضارات شعوب والسيطرة على ثروتها من قبل القوى الكبرى، فثمّة

[١] - روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: د. عادل العوّا، ط٤، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٩م، ص: ٢١٦ ـ ٢٢٨.
[٢] - أبو علي التونسّي، فكرة التسامح الغربيّ، مقال: على الشبكة العنكبوتيّة، مرجع سابق.

عنف مسلّط على الأشخاص من قِبل السلطات الحاكمة في كثير من البلدان، كلٌّ على حدة، وهو يأخذ أشكالاً سياسيّة واقتصاديّة وفكريّة لا يمكن التساهل معها؛ لأنّها سلبٌ لإنسانيّة الإنسان وحقوق الأفراد؛ لذلك بات رفع شعار التسامح مبدأً أخلاقيًّا مجرّدًا مطلقًا، لا يكفي - بدون ممارسته كواقع – ولا يقضي على الظلم والعنف القائم، وسيادة وعي أو فكر أو ثقافة إلغاء الغير.

إنّ التسامح فضيلة الشجاعة ومطمح كلّ الإنسانيّة والأديان، وأيّ تقييد له بشروط ما هو تقيد صلاحيّاته الواسعة، ولغايته النبيلة في نشر السلم والأمن والتعايش، فالإنسانيّة مزّقتها الصراعات وأنهكتها أنواع مظاهر العنف، وإذا أردنا السلام يجب ألاّ نضع قيودًا للتسامح؛ لأنّ أيّ قيود مفروضة هو قتل للتسامح؛ لأنّه أداة لسعادة البشر.

ومثلما تنبّهت الفلسفات والتشريعات السياسيّة والقانونيّة الحديثة والمعاصرة للتسامح، فقد تنبّهت إليه –كذلك - قوى العالم الكبرى، بعد أن ذاقت ويلات اللاتسامح والعنف المدمّر الذي دام مئة عام في أوروبّا، وشمل معظم جغرافية العالم، وذلك عبر هيئة الأمم المتّحدة المتمثّل في إعلانها لحقوق الإنسان، واليوم يرفعه مفكّروا العصر الحاضر شعارًا لفلسفاتهم، كما فعل الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر (روجي غارودي)، والذي يؤكّد عليه وسيلة ومدخلاً في حوار الديانات والحضارات[١].

وقد تداعت دول العالم عبر هيئتهم الدَوْليّة –كذلك –لدراسة قيمة التسامح وأبعاده الحضاريّة والإنسانيّة، فتوصّلت إلى ما أسمي بإعلان مبادئ التسامح في عام ١٩٩٥م وإعلان يوم ١٦ نوفمبر من كلّ عام يومًا عالميًّا للتسامح؛ لأنّه يدعم حقوق الإنسان وحرّيّاته المختلفة.

من إعلان المبادئ الأمميّة للتسامح إلى لوائح تنفيذها

-رأينا سابقًا- كيف ظهرت فكرة التسامح عند الغرب في نهاية القرون الوسطى أو ما يسمى بعصر النهضة والإصلاح في فترة تميّزت بسلطة مطلقة للكنيسة على الحياة والدولة والمجتمع والفرد، ثمّ كيف تركّزت الفكرة كقيمة أخلاقيّة ذات دلالات سياسيّة ومجتمعيّة في القرن الثامن عشر، أو ما يعرف بعصر التنوير، وممن ساهم في إبراز هذه الفكرة من المفكّرين في تلك الحقبة من الزمن، ممن أشرنا إليهم، مثل: روسو، وجون لوك John Locke (ت ١٧٤م) صاحب الرسالة الشهيرة المعروفة بعنوان «رسالة عن التسامح».A Letter concerning Toleration، وفولتير Voltaire

[١] - وثيقة إعلان مبادئ بشأن التسامح، إصدار المؤتمر العام لليونسكو، في تشرين الثاني نوفمبر ١٩٩٥، إصدار مكتبة حقوق الإنسان، جامعة منيسوتا، ومكتب اليونسكو الإقليميّ في عمان الأردن، نشرة عام ٢٠١٠. في شبكة النت على موقع:
(www.umn,humanrights/arabic.com (.

(ت ١٧٧٨م) صاحب العمل الشهير: رسالة في التسامح الدينيّ " IN THE RELIGIONAL TOLERANCE". كما نذكر أسماءً أخرى أسهمت في هذا الجانب، فنذكر: جاكوب آكونتيوس Acontius (ت ١٥٦٦م؟) وأرازموس Erasmus (ت ١٥٣٦م) وجان بودان Bodin (ت ١٥٩٦م) وبلتازار هوبماير Hübmaier (ت ١٥٢٨م) وجون آلتسيوس Althusius (ت ١٦٣٨م)، وقد شهدت فكرة التسامح عند الغرب تطوّرًا في مدلولاتها عبر السنين مواكبة لتطوّر الفكر الغربيّ نفسه عن العالم والحياة، فخرجت بذلك من طور المحلّيّة، أي التسامح بين أفراد الشعب الواحد إلى طور العالميّة، أي التسامح بين البشر كافّة، ومرّت «من مرحلة التنازل إلى مرحلة الاعتراف بالحقّ، ثمّ إلى احترام هذا الحقّ»..[١] وقد أصبحت هذه الفكرة اليوم تدلّ على قيمة ذات مضمون أخلاقيّ، وثقافيّ، وسياسيّ، ومجتمعيّ يشمل كلّ جوانب الحياة، وأضحت ركيزة من ركائز المجتمعات، وأسًّا من الأسس المنظّمة للعلاقات بين البشر بصفتهم الفرديّة أو الجمعيّة، عبر ما بات يُعرف اليوم بالجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة (١٩٤٥م) والإعلانات العالميّة الصادرة عنها، ومنها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، وما شابه ذلك، وكذا إعلانها الأخير عن اليوم العالميّ للتسامح والذي اعتمده المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين، باريس، ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥م[٢].

الديباجة: إن الدول الأعضاء في منظّمة الأمم المتّحدة للتربية والعلم والثقافة المجتمعة في باريس في الدورة الثامنة والعشرين للمؤتمر العام في الفترة من ٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر إلي ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥، إذ تضع في اعتبارها أنّ ميثاق الأمم المتّحدة ينصّ على أنّنا «نحن شعوب الأمم المتّحدة، وقد آلينا في أنفسنا أن ننقد الأجيال المقبلة من ويلات الحرب... وأن نؤكّد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسيّة للإنسان وبكرامة الفرد وقَدْرِه... وفي سبيل هذه الغايات اعتزمنا أن نأخذ أنفسنا بالتسامح، وأن نعيش معًا في سلام وحسن جوار».

وتذكر أنّ الميثاق التأسيسيّ لليونسكو المعتَمَد في ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٥ ينصّ في ديباجته على أنّ «من المحتّم أن يقوم السلام على أساس من التضامن الفكريّ والمعنويّ بين بني البشر».

---

[١] - نقلاً عن مجلّة JEUNE AFRIQUE; LINTELLIGENT العدد رقم ٢١٤، ص: ١٣ من مقال باسكال فارجكا. في الموقع الإلكترونيّ: (www.alasr.ws/index.cfm (وقد وضع هذا النصّ حرفيًّا في البند الأوّل من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان بتاريخ ١ ديسمبر ١٩٤٨ م.

[٢] - وثيقة إعلان مبادئ التسامح الصادرة عن مؤتمر اليونسكو، في ١٦نوفمبر ١٩٩٥م، مرجع سابق، وقارن: ندوة "التسامح بين المفاهيم والواقع"، في المجلة العربيّة لحقوق الإنسان، ص ٤٩- ٦٢. وزكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة، د زكي بدوي، ص٤٦٢، مرجعان سابقان.

كما تذكر أنّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان يؤكّد أنّ «لكلّ شخص الحقّ في حرّيّة التفكير والضمير والدين» (المادة ١٨)، و»حرّيّة الرأي والتعبير» (المادة ١٩) «وأنّ التربية يجب أن تهدف إلى...تنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصريّة أو الدينيّة» (المادة ٢٦). وتحيط علمًا بالوثائق التقنينيّة الدوليّة ذات الصلة، بما في ذلك:

ـ العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة.

ـ العهد الدوليّ الخاص بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

ـ الاتفاقيّة الدَوْليّة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصريّ.

ـ الاتفاقيّة الخاصّة بمنع جريمة إبادة الجنس والمعاقبة عليها.

ـ اتفاقيّة حقوق الطفل.

ـ اتفاقيّة عام ١٩٥١ الخاصّة بوضع اللاجئين وبروتوكولها لعام ١٩٦٧ والوثائق التقنينيّة الإقليميّة المتعلّقة بها.

ـ اتفاقيّة القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة.

ـ اتفاقيّة مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانيّة أو المهينة.

ـ الإعلان الخاصّ بالقضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد.

ـ الإعلان الخاصّ بحقوق الأشخاص المنتمين إلى الأقلّيّات الوطنيّة أو الإثنيّة والدينيّة واللغويّة.

ـ إعلان وبرنامج عمل فيينا الصادران عن المؤتمر العالميّ لحقوق الإنسان.

ـ إعلان وخطة عمل كوبنهاغن اللذان اعتمدتهما القمّة العالميّة للتنمية الاجتماعيّة.

ـ إعلان اليونسكو بشأن العنصريّة والتحيّز العنصريّ.

ـ اتفاقيّة اليونسكو وتوصياتها الخاصّتان بمناهضة التمييز في مجال التربية، وتضع في اعتبارها أهداف العقد الثالث في مكافحة العنصريّة والتمييز العنصريّ، والعقد العالميّ للتثقيف في مجال حقوق الإنسان، والعقد الدَوْليّ للسكّان الأصليّين في العالم، وتضع في اعتبارها التوصيات الصادرة عن المؤتمرات الإقليميّة التي نُظّمت في إطار سنة الأمم المتّحدة للتسامح وفقًا لأحكام القرار

٢٧ م/١٤, ٥ الصادر عن المؤتمر العامّ لليونسكو، واستنتاجات وتوصيات مؤتمرات واجتماعات أخرى نظّمتها الدول الأعضاء ضمن إطار برنامج سنة الأمم المتّحدة للتسامح، يثير جزعها تزايد مظاهر عدم التسامح، وأعمال العنف، والإرهاب، وكراهية الأجانب، والنزاعات القوميّة العدوانيّة، والعنصريّة، ومعادة الساميّة، والاستبعاد، والتهميش والتمييز ضدّ الأقلّيّات الوطنيّة والإثنيّة والدينيّة واللغويّة واللاجئين والعمّال المهاجرين والمهاجرين والفئات الضعيفة في المجتمعات، وتزايد أعمال العنف والترهيب التي تُرتكب ضدّ أشخاص يمارسون حقّهم في حرّيّة الرأي والتعبير، وهي أعمال تهدّد كلّها عمليّات توطيد دعائم السلام والديمقراطيّة على الصعيدين الوطنيّ والدَوْليّ، وتشكّل كلّها عقبات في طريق التنمية، وتشدّد على مسؤوليّات الدول الأعضاء في تنمية وتشجيع احترام حقوق الإنسان وحرّيّاته الأساسيّة بين الناس كافّة، دون أيّ تمييز قائم على العنصر أو الجنس أو اللغة، أو الأصل الوطنيّ، أو الدين، أو أيّ تمييز بسبب عجز أو عوق.

مظاهر التسامح وإشكاليّاته في الغرب الأوروبّيّ

وهو من أهمّ المؤشّرات ذات الدلالات الحضاريّة للتسامح، كما يعدّ التسامح والتساهل الفكريّ من المصطلحات التي تُستخدم في السياقات الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة لوصف مواقف واتجاهات تتّسم بالتسامح (أو الاحترام المتواضع) أو غير المبالغ فيه لممارسات وأفعال أو أفراد نبذتهم الغالبيّة العظمى من المجتمع. ومن الناحية العمليّة، يعبّر لفظ «التسامح» عن دعم تلك الممارسات والأفعال التي تحظّر التمييز العرقيّ والدينيّ، وعلى عكس التسامح، يمكن استخدام مصطلح «التعصّب» للتعبير عن الممارسات والأفعال القائمة على التمييز العرقيّ والدينيّ الذي يتمّ حظره. وعلى الرغم من ابتكار مصطلحي «التسامح» و«التساهل الفكريّ» للتعبير في المقام الأوّل عن التسامح الدينيّ مع طوائف الأقلّيّات الدينيّة عقب الإصلاح البروتستانتيّ، فقد شاع استخدامهما بشكل متزايد للإشارة إلى قطاع أكبر من الممارسات والجماعات التي تمّ التسامح معها، أو الأحزاب السياسيّة، أو الأفكار التي تمّ اعتناقها على نطاق واسع. ويعتبر مفهوم التسامح واحدًا من المفاهيم المثيرة للجدل، ولعلّ من أسباب ذلك أنّه لا يعمل على الارتقاء بمستوى المبادئ أو الأخلاقيّات الفعليّة على غرار ما يحدث في المفاهيم الأخرى (المتمثّلة في الاحترام والحبّ والمعاملة بالمثل). ويرى النقّاد الليبراليّون، أنّه من غير اللائق أن يتمّ اعتبار السلوكات أو العادات التي نظهر التسامح معها شذوذًا أو انحرافًا عن المعايير السائدة، أو أن يكون لدى السلطات الحقّ في أن تفرض عقوبة على ذلك، والأفضل من وجهة نظر هؤلاء النقّاد هو التأكيد

على بعض المفاهيم الأخرى، مثل التحضّر أو المدَنيّة والتعدّديّة أو الاحترام، بينما يعتبر نقّاد آخرون أنّ التسامح في مفهومه المحدود يعدّ أكثر نفعًا؛ حيث إنّه لا يحتاج إلى أيّ تعبير زائف يجيز التعصّب ضدّ جماعات أو ممارسات وأفعال رفضها المجتمع في الأساس. ومن الناحية العمليّة كانت الحكومات تحدّد أيّ الجماعات والممارسات سيكون موضع اضطهاد وأيّها ستتسامح معه. وقديمًا كانت مراسيم أشوكا التي أصدرها الإمبراطور أشوكا العظيم، حاكم إمبراطوريّة ماوريا، تدعو إلى التسامح العرقيّ والدينيّ، وفي عهد الإمبراطوريّة الرومانيّة التي توسّعت رقعتها فيما بعد، أُثيرت تساؤلات حول الأسلوب الذي ستنتهجه مع بعض الممارسات أو المعتقدات المعارضة لها، هل ستتسامح معها أم ستضطهدها بشدّة، وإلى أيّ مدى؟ وبالمثل، فإنّه في العصور الوسطى، كان حكّام أوروبّا المسيحيّة أو حكام الشرق الأوسط المسلم اليوم يقومون في بعض لأحيان بتوسيع حدود التسامح لكي تشمل طوائف الأقلّيّات الدينيّة، وفي أحيان أخرى لا يقومون بتوسيعها إذا كانت هي نفسها متعصّبة، من ناحية أخرى، عانى اليهود على وجه التحديد من وطأة الاضطهادات المعادية للساميّة التي سادت أوروبّا خلال القرون الوسطى، لكنّ بولندا شكّلت استثناءً ملحوظًا من دول أوروبّا الوسطى؛ حيث كانت الملاذ بالنسبة ليهود أوروبّا، نظرًا لروح التسامح النسبيّ التي سادت أرجاءها - ومع حلول منتصف القرن السادس عشر - كان ٨٠ ٪ من اليهود يعيشون فيها. وكان (باول لودكويك) من أوائل المناصرين لسياسة التسامح، وهو الذي دافع عن حقوق الأمم الوثنيّة أمام مجلس كونستانس، «أحد المجالس المسكونيّة التابعة للكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة»، وبالرغم مما سبق، إلّا أنّه لم تبدأ أيّ محاولة لوضع بنيان أو إطارٍ لنظريّة حول التسامح إلّا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وذلك في استجابة لحركة الإصلاح البروتستانتيّ وحروب الأديان والاضطهادات التي أعقبت الانتقادات التي وُجّهت إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، والتي أثارها مارتن لوثر وأورليتش زوينجلي (Ulrich Zwingli) وغيرهم. وكردّ فعل لنظريّة الاضطهاد التي كانت تهدف إلى تبرير أسباب اندلاع حروب الأديان وإعدام الأفراد المدانين بتهم الهرطقة أو الزندقة والسحر، تشكّك عدد من الكتّاب أمثال سيباستيان كاستيلو، وميشيل دي مونتين في مسألة البُعد الأخلاقيّ للاضطهاد الدينيّ، وعرضوا مناقشات حول فكرة التسامح.

أما بالنسبة لبولندا، التي قدّمت نموذجًا فريدًا للتسامح وتعدّد الأديان وعدم التمييز العرقيّ، فقد أكّدت رسميًّا على مكانتها "كمأوى للهراطقة" (المنشقّون عن عقيدة ما)، وذلك في حلف وارسو الذي أصدر أوّل قانون للتسامح الدينيّ في أوروبّا عام ١٥٧٣، وقد صدرت مجموعة تفصيليّة ومؤثّرة من الكتابات التي دارت حول التسامح في بريطانيا خلال القرن السابع عشر وفي أثناء

وعقب الحروب الأهليّة الإنجليزيّة المدمّرة. وقد أثار جون ميلتون ومجموعة من أعضاء البرلمان الراديكاليّين، أمثال جيرارد وينستانلي، جدالاً حول ضرورة حماية الديانتين المسيحيّة واليهوديّة، وحدث ذلك في تلك الفترة التي سمح فيها أوليفر كرومويل بعودة اليهود إلى إنجلترا[1].

التسامح مع المتعصّبين عرقيًّا أو قوميًّا: أكّد الفيلسوف كارل بوبر في كتابه الذي جاء تحت عنوان «المجتمع المفتوح وأعداؤه» أنّنا نمتلك الأسباب التي تدفعنا إلى رفض التسامح مع المتعصّبين، موضحًا أنّ ثمّة حدودًا للتسامح، والسؤال الذي يطرح نفسه على وجه التحديد، هل ينبغي للمجتمع القائم على التسامح أن يجيز فكرة التعصّب؟ وماذا لو كان التسامح عن الفعل «أ» سيدمّر المجتمع؟ في هذه الحالة، ربما يؤدّي التسامح عن الفعل «أ» إلى إفراز نظام فكر جديد يؤدّي بدوره إلى التعصّب ضدّ أفكار أيّ مؤسسة حيويّة ولتكن «بـ« مثلاً. حقًّا، من الصعب تحقيق التوازن في هذا الصدد؛ فالمجتمعات لا تتفق مطلقًا على التفاصيل، كما أنّ الجماعات المختلفة في المجتمع الواحد غالبًا ما تفشل في الاتفاق على رأي واحد. علاوة على ذلك، تنظر بعض الدول إلى القمع الحاليّ للنازيّة في ألمانيا باعتباره شكلاً من أشكال التعصّب، بينما تعدّ النازيّة في ألمانيا نفسها خير مثال على التعصّب الشديد.

-وكما أشرنا سابقًا إلى ما خصّصه الفيلسوف الأمريكيّ (جون راولز) من حديث في كتابه «نظريّة العدالة» عن إحدى المشكلات ذات الصلة بالتسامح، وهي أحقّيّة الفرد المتعصِّب، في أيّ مجتمع، في التقدّم بشكوى إذا لم تتمّ مسامحته من عدمها، وما خلص إليه من أنّ المجتمع القائم على العدل يجب أن يكون متسامحًا وبناءً عليه يجب التسامح مع المتعصّب، وإلاّ سيتحوّل المجتمع في هذه الحالة إلى مجتمع متعصّب وغير عادل. وأنّ المجتمع ومؤسّساته الاجتماعيّة لديهم الحقّ في انتهاج مبدأ تأمين الحماية لأنفسهم ـ الأمر الذي يعتبر بديلاً عن مبدأ التسامح، وأنّه يجب التسامح مع المتعصّبين، ولكن بقدر معيّن من التحفّظ الذي لا يشكّل أيّ خطورة على المجتمع القائم على التسامح ومؤسّساته الاجتماعيّة. في حين أنّ الجماعات المتعصّبة – برأيه - قد تفقد حقّها في التقدّم بشكوى في حال لم تتمّ مسامحتها،، ومن ثمّ فإنّ أفراد المجتمع يحقّ - بل وربما من واجبهم- لهم التقدّم بشكوى نيابة عن أولئك، طالما أنّ المجتمع في حدّ ذاته في مأمن من هذه الزمرة المتعصّبة.

والاتحاد الأميركيّ للحرّيّات المدنيّة خير مثال على المؤسّسات الاجتماعيّة التي تحمي حقوق المتعصّبين؛ حيث إنّه كثيراً ما يكفل حرّيّة الكلام للمنظّمات المتعصّبة مثل منظّمة الـ«كوكلاكس

[1]- from:wapedia of Jewish ,last reference. john, Lewis (2006), pp.25 -36

كلان» Ku Klux Klan (وهي واحدة من المنظّمات العنصريّة التي كانت تقود حملة لإبادة الجنس الأسود في أميركا الشماليّة)[1].

التسامح وعقيدة التوحيد:

ثمّة نظريّة واحدة حول أصول التعصّب الدينيّ قدّمها أحد علماء النفس المعاصرين (سيجموند فرويد)، وهو يهوديّ في كتابه «موسى والتوحيد، وهي تربط بين فكرة التعصّب وبين عقيدة التوحيد. وفي الآونة الأخيرة، أثار كلٌّ من بيرنارد لويس ومارك كوهين جدالاً يزعم أنّ الفهم الحديث للتسامح ـ والذي يشمل مفاهيم الهويّة القوميّة والتساوي في حقوق المواطنة بالنسبة للأفراد الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة ـ لم يكن ذا قيمة من وجهة نظر المسلمين أو المسيحيّين في الفترة التي سبقت العصر الحديث، وذلك نظرًا للمعاني التي تنطوي عليها عقيدة التوحيد. ويوضح المؤرّخ جيفري رودولف إلتون أنّه في الفترات التي سبقت العصر الحديث، كان الموحّدون يرون أنّ مبدأ التسامح مع المعتقدات الأخرى علامة من علامات الجحود وضعف الإيمان بالله، هذا وتمثَّلَ التعريف التقليديّ الذي وضعه ببيرنارد لويس لمصطلح التسامح في الفترة التي سبقت العصر الحديث في الآتي:

" I am in charge. I will allow you some though not all of the rights and privileges that I enjoy, provided that you behave yourself according to rules and that I will lay down enforce..»"

من نظريّة التفوّق على الآخر إلى التناقض مع الذات

أ- يطرح الباحث الجزائريّ (بعيط الجيلالي) مشكلة التسامح في الثقافة الغربيّة عمومًا وجملة ممارساتها، مع ما يتخلّلها من تناقضات على صعيد الممارسة العمليّة اليوم، فيقول: «نظرا لما يعرفه العالم اليوم من أحداث وتحوّلات كبرى في كافّة مناحي الحياة البشريّة، حيث تنتشر وبشكل واسع ومستمرّ ظاهرة العنف واللاتسامح ومحاولة إلغاء الأخر المختلف عن الأنا بسبب النزاعات والمذهبيّة العرقيّة والطائفيّة والدينيّة، بالإضافة إلى الهيمنة العالميّة ذات القطب الواحد على بقيّة الشعوب والحضارات بحجّة العولمة والثقافة العابرة للقارّات، من هنا تأتي ضرورة المساهمة في بناء تصوّر جديد لمفهوم التسامح يأخذ توسّعًا في دلالاته الأخلاقيّة = (التحلّي بالحلم والرصانة في السلوك)، والسياسيّة = (مشاركة القوى الاجتماعيّة في صنع القرار السياسيّ وفي التشريعات

[1] - Ibid , the last page.and ,last wep.

والاحتكام لمبدأ حرّيّة التعبير، حقّ المعارضة، العدل والمساواة). إذ يُعرّف التسامح حسب القاموس الفرنسيّ روبار «بأنّه عدم المنع وعدم الرفض والتحرّر وحرّيّة المعتقد والقدرة على التأقلم والتكيف على الرغم من الوجود في وضعية مغايرة». إلاّ أنّ الاختلاف القائم بين نزعتي التسامح يجب أن يكون مبدأً مطلقًا، والآخر القائل بضرورة وضع قيود وشروط للتسامح، فهل التسامح المقيّد المحدود يدور مع كلّ تسامح مطلق بطريقة صحيحة؟ أو يؤدّي إلى الفوضى؟ وهل أنّ التسامح مبدأ أخلاقيّ مطلق تستدعيه ضرورة التعايش السلميّ؟ أم أنّ التسامح المطلق يؤدّي إلى الفوضى لهذا يجب أن يكون مقيّدًا بشروط؟ تلك أولى تناقضات الفلسفة الغربيّة حول فكرة التسامح، وعلى الأقل من الناحية النظريّة.

أمّا من الناحية النظريّة، فكما أسهم فلاسفة عصر التنوير في توطين نظريّة التسامح في كتاباتهم، لكن بعض مَن نقدّر لهم جهودهم الفكريّة يغمض عينيه عن الحقيقة، أو يتنكّر لها رغم وجودها، فهذا الفيلسوف الفرنسيّ (فولتير) ينكر على الإسلام ونبيه ثقافة التسامح نظريًّا وسلوكيًّا. وما كتبه فولتير بهذا الصدد يمثّل حالة من اللاَسويّ في الفكر الغربيّ أو ما يعدّ حالة من حالات التناقض، كما يظهر ذلك جليًّا في مسرحيّته التراجيديّة «التعصّب أو النبيّ محمّد». فعلى الرغم من أنّ فولتير كان قد استخدم في تأليف مسرحيّته هذه بعض المؤلّفات العلميّة والأدبيّة مثل: «حياة محمّد» للكونت دي بولينفيلي، و«سيرة محمّد» لجان غرينيه، وكذلك الترجمة الإنكليزيّة للقرآن الكريم التي قام بها جورج باسيل؛ فإنّه قد أهمل الأحداث والوقائع التاريخيّة الحقيقيّة في شبه الجزيرة العربيّة وفي حياة الرسولﷺ المثبتة في هذه المراجع، وبدلاً من ذلك قفز إلى الخيال ليصوّر الرسولﷺ نموذجًا للتعصّب الدينيّ والطغيان الثيوقراطيّ. وقد صرح فولتير ذاته بذلك عندما قال لبعض اصدقائه «إنّني أصوّر محمّدًا متعصّبًا، عنيفًا، محتالاً.... وعارًا على الجنس البشريّ، ذلك الذي تحوّل نبيًّا، مشرّعًا وملكًا بعد أن كان تاجرًا.. محمّد إنّه يجسد خطر التعصّب...[١]. ويستمرّ هذا النهج المعادي للإسلام في القرن التاسع عشر، وربما كان التذكير بالفيلسوف الفرنسيّ إرنست رينان شهادة كافية لاستمرار وتأكيد النظرة المعادية للإسلام في الفكر الأوروبيّ بعامّته، أمّا المعلومات والنظرة الواقعيّة للإسلام، فيمكن القول إنّه من القرن الخامس عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر كانت تلك المعرفة تنمو ببطء شديد في الغرب المسيحيّ.

وعلى الرغم من وجود كتّاب من فلاسفة الغرب يتّسمون بالشجاعة الأدبيّة ويعترفون بدور

[١] - المرجع السابق، ص١٥٢.

الإسلام وجهود المسلمين في بناء الحضارة الإنسانيّة وموقفه النظريّ والعمليّ المتسامح من الآخر، إلّا أنّ بعضًا من تلك الكتابات الموضوعية تمنع من النشر من قبل الكنيسة تعصّبًا ضدّ الإسلام، فعلى سبيل المثال: يمكن اعتبار كتاب «الديانة المحمّديّة» الذي أصدره هادريان ريلان (١٦٧٦-١٧٤٨م) عام ١٧٠٥م أوّل عرض موضوعيّ للإسلام من وجهة نظرة مسيحيّة، إلّا أنّ الكتاب لم يلقَ استحسانًا من الكنيسة الكاثوليكيّة آنذاك، حيث اعتبرته نزعة قريبة من الاسلام، فمنعت تداوله وانتشاره. كما يعدّ كلّ من أغناتس غولدزيهر (١٨٥٧- ١٩٢٠)، وكريستيان سنوك هورغرونييه (١٨٥٧- ١٩٣٦)، وكارل هينرش بيكر (١٨٧٦-١٩٣٣)، من روّاد البحث في الإسلاميّات بالمعنى العلميّ للكلمة، كما نفهم البحث في أيّامنا هذه، غير أنّ هاغمان يلاحظ أنّه «رغم تزايد الاهتمام العلميّ بالإسلام الذي طال نشأته وتطوّره وانتشاره منذ زمن مبكر لم يكن لهذا الموقف الجديد أوّل الأمر من تأثير يُذكر على اللاهوت المسيحيّ أو على الكنيسة الكاثوليكيّة، فهذا أمر لم يتحقّق إلّا في الآونة الأخيرة. هكذا تميّز البحث التاريخيّ النقديّ في الإسلام، فلم تُسهم تلك النتائج بتوسيع معارفنا وبشكل موضوعيّ حول نشأة الإسلام أو إيضاح جوهره الداخليّ وحسب، بل إنّ هذه الأبحاث وجدت لها أيضًا طريقًا إلى جمهورنا الواسع [١].

- وبحسب عضو المجمع الكنسيّ العالميّ (طارق متري) فإنّه يمكن تصنيف المسيحيّين المهتمّين بالحوار بين الاسلام والمسيحيّة إلى أربع فئات:

الفئة **الأولى**: وينتهي أصحابها إلى الذين يتبعون المنهج السجاليّ الذي يطعن بالإسلام أكان ذلك بهدف ضمّ المسلمين إلى المسيحيّين، أم ردًّا على تجريح بعض الدعاة المسلمين.

الفئة الثانية: وينتهي أصحابها إلى موقف «الحدّ الأدنى»، ويتميّز منطق هذه الفئة بالإحجام عن البحث في بطلان دعوى الاسلام، «وهذا الإحجام يترافق، في الغالب، مع صمت أو حيرة في التعامل مع التأكيدات الإسلاميّة التي تناقض الإيمان المسيحيّ من حيث وعيه لذاته اكتمالاً للوحي، غير أنّ وعيًا متزايدًا من المسيحيّين يتعدّى الامتناع عن إطلاق حكم عقائديّ على الإسلام إلى نوع من تعليقه (الحكم) أو إرجاعه، في نوع من الانتظار الأخرويّ حتى يوم القيامة، ويتلاقى هذا الإرجاء مع الفكرة الإسلاميّة النابعة من القول القرآنيّ: ﴿**إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ (سورة آل عمران، الآية: ٥٥).

[١] - أيضًا، المرجع السابق، ص ٥٣،٥٤.

الفئة **الثالثة**: ويتّخذ أصحابها «موقف الذين يعبرّون عن هاجس اللقاء بين الكنيسة والإسلام ممن يذهبون إلى أبعد مما سبق، فيؤسّسون موقفهم من الإسلام على فكرة سرّ التدبير الإلهيّ خارج حدود المسيحيّة التاريخيّة، ويقولون بتلمّس حضور الله وفعله في خبرة المسلمين الدينيّة؛ لذلك فهم يشدّدون على الأسس المشتركة في الاعتقاد بوحدانيّة الله، ويخرجون من حصريّة المسيحيّة إلى اكتشاف كلّ ما هو حقّ وخير وجمال في الإسلام.

الفئة **الرابعة**: وهم أصحاب ما يسمّى بـ «اللاهوت التعدّديّ»، ويدعو أصحاب هذا الموقف «المسيحيّين إلى الانتقال من المركزيّة المسيحانيّة إلى مركزيّة الله، ويرى عوض إبراز الفرادة المسيحيّة أنّ الأديان إجابات إنسانيّة مختلفة لحقيقة إلهيّة واحدة. وأيًّا كان من أمر الصفة التمثيليّة لهذا الموقف الذي قد يتجاوب معه الإنسانيّون المتعلمنون أكثر من المتديّنين التقليديّين، فإنّه يثير أسئلة كبيرة انشغل الفكر المسيحيّ بها بجديّة واهتمام ملحوظين[١].

يكاد يتّفق المهتمّون بالعلاقات الإسلاميّة المسيحيّة على أنّ الدعوة للحوار بين المسيحيّين والمسلمين انطلقت في منتصف القرن العشرين، ويشير جان باسيه، سكرتير العلاقات مع المسلمين في مجلس كنائس أوروبّا، إلى «أنّ عبارة «حوار» قد ظهرت لأوّل مرة عام ١٩٤٩م، وارتبطت مباشرة بالحوار مع الإسلام من خلال عنوان الكتاب الذي وضعه هنري نوسلي: الحوار مع الإسلام». ومن الجدير بالذكر هنا أنّ الكنائس البروتستانتيّة أنشأت «مجلس الكنائس العالميّ» عام ١٩٤٧م عندما بدأ الحوار بين الأديان يفرض نفسه فكرة وممارسة على ضوء ما قامت به مراكز الدراسات والبحوث التي أنشأت برعاية بروتستانتيّة، أقْدَمُها المعهد الإسلاميّ للدراسات في جامعة حيدر آباد في الهند والذي تأسّس في الثلاثينات من القرن العشرين[٢].

- أمّا الخطوة المسيحيّة الدينيّة المهمّة في هذا الصدد، فقد تمثّلت في موقف الكنيسة الكاثوليكيّة المعبَّر عنه في «المجمع الفاتيكانيّ الثاني» المنعقد بين ١٩٦٢-١٩٦٥م والذي جعل من فتح آفاق للحوار مع الأديان الأخرى بما فيه الدين الإسلاميّ أحد همومه الرئيسة، وفعلاً جرت مئات المؤتمرات واللقاءات بين المسيحيّين والمسلمين منذ الستينات حتى اليوم، وإذا كانت النظرة المسيحيّة للإسلام، كما يذهب الأستاذ الكبير في اللاهوت الكاثوليكيّ وكذا في الإسلاميّات عادل خوري، قد تحوّلت رويدًا رويدًا منذ مطلع القرن العشرين من موقف سلبيّ إلى موقف معتدل منفتح

[١] - الاجتهاد، العدد ٣٠، ص،٣١، ٤١.
[٢] - المرجع السابق.ص ٦٢،٥٩،٣٢.

يحاول التركيز على المعطيات المشتركة بين المسيحيّة والإسلام، فإنّ النظرة الإسلاميّة للحوار لم تزل في عموميّتها[1]، مكبّلة بالعلاقة مع الغرب الاستعماريّ السابق وهيمنته الراهنة، ناهيك عن تكوين المسلم الثقافيّ والدينيّ والتاريخيّ الذي يحدّد نظرته لذاته وموقعه في العالم ورؤيته للآخر، ليس من خلال القرآن والسنة فقط، بل من خلال ما جاء به الفقهاء والمتكلّمون والمؤرّخون أيضًا.

ومن الناحية العمليّة أيضًا وكما يقول الداعية الإسلاميّ (علي بن عمر با دحدح) إنّ الصحف الغربيّة تعجّ بالعناوين والمقالات الخاصّة بتذكير العالم بالتسامح، ومنها الحديث عمّا يسمى (باليوم العالميّ للتسامح)، وهو اليوم الذي خرج من مؤسّسة التربية والعلوم التابعة للأمم المتّحدة ليكون تذكيراً بهذا المعنى كما يقولون، وفي هذه النصوص التي ترد في المواثيق الدوليّة كلامٌ جميلٌ زاهرٌ ومشرقٌ، غير أنّ الواقع قد لا يتّفق معه؛ ففي هذا الميثاق كما مرّ معنا نصّ يقول: «نحن شعوب الأمم المتّحدة وقد آلينا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحروب، نؤكد من جديدٍ إيماننا بالحقوق الأساسيّة للفرد وكرامته، وفي سبيل هذه الغايات اعتزمنا أن نأخذ أنفسنا بالتسامح، وأن نعيش معًا في سلام وجوار»، وفي فقرة أخرى ينصّ الميثاق على أنّ التربية يجب أن تهدف إلى تنمية التفاهم والتسامح والصداقة.

وإذا نظرنا اليوم إلى واقع ما يجري على هذه الأرض، ولسنا نريد أن نخصّص وإن كنّا نبدأ بالجرائم القريبة الحديثة التي ما تزال رائحة الدم تفوح منها في بيت حانون، من أرض الإسراء في فلسطين العزيزة، وإن صعدنا قليلاً وجدنا إحصاءاتٍ تقول إنّ نحوًا من ستمئةٍ وخمسين ألفًا هم الذين قُتلوا في العراق خلال عامين ونصف من احتلاله، وإذا نظرنا أكثر لوجدنا أيضًا أنّ ثمّة مئات من الألوف تترى هنا وهناك، وليس في البوسنة والهرسك فحسب، وليس في البلاد الأفريقيّة فحسب وجدنا صورةً من سعارٍ محمومٍ، وحرب مستعرة، وقتلٍ وتدميرٍ تضاعف أضعافًا كثيرةً عمّا كان في أوقات مضت، ينطبق عليهم المثل «أسمع خبرك أصدّقٍ أرى أفعالك أتعجب»[2].

ومن المفارقات أو إن شئت سمّها متناقضات نظريّة وعمليّة بين موقف المسلمين والغرب القديم الوسيط أم الحديث من التسامح تجاه الآخر، فبينما في الإسلام والحضارة الإسلاميّة، كان «الآخر الدينيّ» مثّل جزءًا من «الذات» الوطنيّة والقوميّة والحضاريّة، مع بقاء التنوّع الدينيّ حقًّا مقدّسًا من حقوق الضمير، لا سلطان عليه إلّا لله؛ لأنَّ الدين لله وحده، ولا يمكن أن يتأتى تديّن

[1] - أيضًا،الاجتهاد، العدد ٣٢/٣١، ص٧٥ ـ ٧٧.

[2] - علي بن عمر بادحدح، أسس التسامح في الإسلام، (محاضرة أو خطبة) منشورة في موقع مجلّة التسامح الإسلاميّة على شبكة النت www.google.com مادة: التسامح في الإسلام.

حقّ مع أيّ لون من ألوان الإكراه، وعندما فتح الإسلام الأبواب أمام هذا «الآخر الدينيّ» للإسهام في بناء الحضارة الإسلاميّة الجديدة، ترك هذا «الآخر» ليدير مؤسّسات «الدولة» الوطنيّة ودواوينها، حتى وجدنا مستشرقًا ألمانيًّا حجّة، وهو «آدم متز» (١٨٦٩-٩١٧) يشهد هذه الشهادة التي تقول: «لقد كان النصارى هم الذين يحكمون بلاد الإسلام»، ووجدنا المستشرق الإنجليزيّ «سير توماس أرنولد» (١٨٦٤-١٩٣٠م) يعلن عن سماحة الإسلام عندما قال - وهو شديد التمسّك بالنصرانيّة -:«إِنَّهُ من الْـحَقّ أَن نقول: إنّ غير المسلمين قد نعموا بوجه الإجمال في ظلِّ الحكم الإسلاميّ بدرجة من التسامح لا نجد لها معادلاً في أوروبّا قبل الأزمنة الحديثة، وإنّ دوام الطوائف المسيحيّة في وسط إسلاميّ يَدُلُّ على أنّ الاضطهادات التي قاست منها بين الحين والآخر على أيدي المتزمّتين والمتعصّبين كانت من صنع الظروف المحلّيّة، أكثر مِـمَّا كانت عاقبة مبادئ التعصّب وعدم التسامح»[١]. ولقد صدّق على هذه الشهادة، وفصّل مجملها الكاتب والمؤرّخ اللبنانيّ «جورج قرم» عندما حصر أسباب التوتّر الطائفيّ، التي عرضت لفترات قليلة وعابرة في تاريخ المجتمعات الإسلاميّة في ثلاثة أسباب، فكتب يقول: «إنّ فترات التوتّر والاضطهاد لغير المسلمين في الحضارة الإسلاميّة كانت قصيرة، وكان يحكمها ثلاثة عوامل:

العامل الأول: هو مزاج الخلفاء الشخصيّ، فأخطر اضطهادين تعرّض لهما الذمّيّون وقعا في عهد المتوكّل (٢٠٦-٢٤٧هـ/ ٨٢١-٨٦١م) الخليفة الميّال بطبعه إلى التعصّب والقسوة، وفي عهد الخليفة الحاكم بأمر الله (٢٧٥-٤١١هـ/ ٩٨٥-١٠٢١م) الذي غالى في التصرّف معهم بشدّة.

العامل الثاني: هو تردّي الأوضاع الاقتصاديّة الاجتماعيّة لسواد المسلمين، والظلم الذي يمارسه بعض الذمّيّين المعتَلِين لمناصب إداريّة عالية، فلا يعسر أن ندرك صلتهما المباشرة بالاضطهادات التي وقعت في عدد من الأمصار.

العامل الثالث: يرتبط بفترات التدخّل الأجنبيّ في البلدان الإسلاميّة، وقيام الحكّام الأجانب بإغراء الأقلّيّات الدينيّة غير المسلمة واستدراجهم إلى التعاون معهم ضدّ الأغلبيّة المسلمة..

-أسباب القطيعة بين نظريّة التسامح الغربيّة وممارستها

إنّ الذي يعنينا أكثر من جدليّة تعداد مظاهر التناقض بين نظريّة التسامح عند الغرب وسلوكه هو السبب في ذلك، فما المظاهر التي ذكرناها أو التي لم نذكرها إلاّ نتائج حتميّة وطبيعيّة لسبب ما.

[١] - يوحنّا النقيوس [تاريخ نصر ليوحينا النقيوس] ترجمة ودراسة وتعليق: د. عمر صابر عبد الجليل. طبعة القاهرة، سنة ٢٠٠٠م. ص٩٠-٩٥.

والسبب الذي ولّد حالة الانفصام بين الفكر الغربيّ وممارساته، وأنشأ القطيعة بين نظريّته وسلوكه، هو عدم إيمانه بالفكرة ذاتها؛ ذلك أنّ الإنسان إذا آمن بفكرة ما طبّقها، حتى وإن لم يجنِ منها نفعًا، أو عادت عليه بضرر أو غير ذلك من السلبيّات الممكن تصوّرها عقلاً، وبما أنّ الغرب لا يطبّق الفكرة التي نظّر لها ودعا العالم أجمع إلى تبنّيها والعمل بها، فإنّ ذلك يعني عدم إيمانه الراسخ بها، وعدم القناعة بأسسها، وعدم اعتباره للقيمة المبتغاة من تطبيقها.

وقد يقول قائل: إنّ المظاهر التي يستمدّ منها عدم تطبيق فكرة التسامح، تتعلّق كلّها بالمسلمين، وهذا يعني أنّ الغرب متسامح مع غيرهم وغير متسامح معهم لسلوكاتهم التي تدخل في إطار ما يسمّى بـ (صفر تسامح) Zero-Tolerance، أو ما لا يمكن التسامح فيه، أو لعقيدتهم التي تمثّل مادة النزاع والصراع الوحيد للمبدأ الرأسماليّ.

والجواب على هذا هو أنّ فكرة التسامح كلٌّ لا يتجزّأ، فإذا ما تمّ الإيمان بها لزم تطبيقها بأكملها، وإذا لم تطبّق بأكملها، فمعناه أنّ أهلها لا يؤمنون بها ككلّ، إنّما يؤمنون ببعضها ضمن حدود وقيود، مما يعني أنّ الغرب يؤمن بالتسامح مع بني جلدته، ومع المعتنقين لحضارته وثقافته، ولا يؤمن به مع الآخر المخالف له في مبدئه.

ومن ناحية أخرى، فإنّ التسامح في حقيقته لا يكون إلا مع الآخر المخالف، وبعبارة أخرى فإنّ قيمة التسامح تكمن في تطبيقه مع الخصم والعدوّ، أو كما قيل: «إنّ التسامح يكون مع الشرّ والخطأ ولا يكون مع الخير والحقيقة»[1]، وهو ما أشار إليه فولتير بقوله: «حتى ولو كنت أخالفك الرأي، فإنّني مستعدّ للنضال معك حتى الأخير لكي تقول ما تريد»، فأين تطبيق فكرة فولتير الرائعة اليوم في أوروبا وأميركا دعاة الحرّيّة والتسامح ووارثي هذه الفلسفة الرائعة في التسامح؟! لذلك، فإّن الإسلام باعتباره المخالف الوحيد للمبدأ الرأسماليّ، هو معيار نجاح فكرة التسامح الغربيّة أو فشلها، فإذا ما تسامح الغرب مع المسلمين، وفق ما تقتضيه نظريّته التي نظّر لها، فإنّ ذلك يدلّ على إيمانه بنظريّته ومثاليّته؛ وأمّا إذا لم يتسامح الغرب مع المسلمين، ولم يعتبر ما نظر له وجعله أساس فخر ورقي، فإنّ ذلك يدلّ على عدم إيمانه بالفكرة المسبّبة للفشل في التطبيق، والله أعلم بشؤون خلقه....

الخاتمة

حاول البحث – على وفق المنهج الذي رُسم له، أن يستقرئ قيمة التسامح، من حيث هي مسألة

[1] - Definitions Alain, les Arts et les Adieux, p.152 وقارن: Dizionarioi the Political,1169.. TEA 199, Milano ,p, نقلاً عن: أبو علي التونسي، المرجع السابق.

نظريّة تتخلّل التراث الإنسانيّ برمّته والتراث الفلسفيّ الغربيّ القديم والحديث على حدّ سواء، لقد ركّز على الأسس والمبادئ التي تشكّل الإطار النظريّ لقيمة التسامح بالفكر الإنسانيّ، عامّة من حيث مفهومه، وتاريخيّته كما في المبحث الأوّل. وعلى وفق منهج التحليل النقديّ والمقارنة عالج البحث موضوعي المبحث الثاني والثالث المخصّص للتسامح وأبعاده الحضاريّة في الفلسفة الغربيّة، بدءًا بالمنطلقات، ونهاية بالإشكاليّات، وقد أبان البحث عن بعض الاستخلاصات والنتائج، ومنها:

١- أنّ قيمة التسامح -بوصفها فكرة نظريّة مجرّدة اتصلت بنظريّة الأخلاق، سواء أكانت مستندة إلى مرجعيّة نظريّة دينيّة، أم مرجعيّة نظريّة فلسفيّة، قد عبّرت عن أعلى درجات سموّ ورقي التفكير الإنسانيّ، وارتبطت بأرقى ما وصلت إليه الحضارات الإنسانيّة، مجسّدة بشواهد تاريخيّة عظيمة، مثل الحضارة الهنديّة، واليابانيّة، واليونانيّة، وأكبر شاهد تجسّدت فيه هذه القيمة هو الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وهو الواقع الذي ازدهرت به ولو لمدّة قصيرة، ونعني واقع الحضارة الغربيّة المعاصرة، وإن تراجع شأنها في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وعلى المستوى العالميّ كلّه.

٢- أن مبادئ التسامح، سواء تلك صاغها (بوبر) والتي تمّ استعراضها في المبحث الأول، هي نفسها المبادئ التي سبق وعبّر عنها فلاسفتنا المسلمون مثلما هو الحال عند الكندي، وابن رشد، والعامريّ، وفلاسفتنا الأخلاقيّون (مسكويه، والماورديّ، فضلاً عن القرآن الكريم والسنّة المطهّرة، وهي التي ظهرت عند فلاسفة الغرب، وبخاصة فلاسفة عصر التنوير، وعبّرت عن نفسها بصور مختلفة، الإعلان الأمميّ لمبادئ التسامح الصادر في عام ١٩٩٥، ليمثّل الترجمة الأخيرة لكلّ المبادئ التي توصّلت إليها الفلسفات، أو جاءت بها الديانات، وخاصّة الإسلام، كما رأينا ذلك في المبحث الثاني من هذا البحث.

٣- إنّ ما توصّل إليه البحث، وفي المبحثين الأول والثاني، يؤكّد أنّ ظهور الفكرة نفسها (أي قيمة التسامح) في الغرب أو الحضارة الغربيّة الحديثة العلمانيّة على الأقل، جاءت وليدة حاجة، ولم تكن وليدة ثقافة تتجسّد عبر الممارسات السلوكيّة لمكوّنات المجتمع الغربيّ دولاً وجماعات وأفرادًا، كما هو حال الحضارة العربيّة الإسلاميّة، كما أنّ التاريخ يشير إلى ظهور فكرة التسامح في الثقافات الشرقيّة القديمة تجسّدت بالتعاليم البوذيّة والكونفوشيوسيّة في حضارات الصين والهند واليابان، وفكر وادي الرافدين، ومصر القديمة قبل اليونان، وليس أدلّ على ذلك، من أنّ أصالة الفكرة في الهند القديمة واليابان تعود مرّة أخرى في العصر الحديث في تلك الشعوب ملتحمة

بسلوك مكوّنات تلك الشعوب ليس بوصفها تراثًا لها وحسب، بل وهويّة ذاتيّة تقارع بها كلّ أشكال الهويّات الوافدة مع الحضارة المعاصرة اليوم. ومثلما فعل سقراط بالأمس في الحضارة اليونانيّة، فعلها الزعيم الهنديّ غاندي اليوم، وذلك حينما أسّس فلسفة التسامح اللامشروط، رافعًا شعار «العنف واللاتسامح صفقة خاسرة لأنّهما ضدّ لفطرة الإنسانيّة»؛ إذ قاد مقاومة على سياسة العنف وأسّس لفلسفة اللاعنف، ومن أقواله: أين يتواجد الحبّ واللاّعنف تتواجد الحياة»، «إنّ اللاّعنف والتسامح المطلق قوّة عظمى لدى الإنسان، وهي أعظم ما أبدعه الإنسان، ومن أكثر الأسلحة قدرة على التدمير».

٤- إنّ واقع الحال اليوم الذي يظهر فيه مفهوم التسامح في الإسلام (نظريًّا، وعمليًّا) من وجهة النظر النقديّة، والتي توصّل إليه بحثنا بهذا الخصوص حصرًا، وهي أنّ مشكلة غياب التسامح أو تراجع ثقافته بين البشر على اختلاف مللهم ونحلهم اليوم أي في الوقت الحاضر، يرجع إلى تحوّل الفكر أو النظريّة الدينيّة أو الفلسفيّة من عقيدة ومعرفة وقيمة خالصة، جاءت بها الكتب السماوية، أو توصّلت إليها النظريّات والأفكار الفلسفيّة البشريّة، إلى أيديولوجيا محرّفة، وموجّهة برغبة الناس، وأهوائهم بصفة عامّة، وعند أهل القوّة والسلطة والنخب المثقّفة والجماهيريّة بصفة خاصّة، تتّجه باتجاه مصالحهم وأهدافهم، فتنحرف أطرها النظريّة، بانحراف مقاصدها وأهواء أصحابها الشخصيّة، وهذا ينطبق على الفكر الفلسفيّ الغربيّ، قديمه ووسيطهُ وحديثهُ وحاضرهُ.

٥- إنّ العولمة اليوم هي نوع من الاستعمار المقنّع، تُفرَض على الغير وتتعامل معه بنوع من اللاتسامح، لأنّها رغبة في محو ثقافات وحضارات شعوب، والسيطرة على ثروتها. رفع شعار التسامح كمبدأ أخلاقيّ مطلق، لا يقضي على الظلم والعنف وثقافة إلغاء الغير، ما لم يُمارس كواقع على الأرض مجسّدًا عبر مبادئ وقوانين وقوّة تحميه، وهو ما لم تعد القوى الغربيّة تقوم به، بل وعبر سلطاتها السياسيّة عادت إلى ثقافة اللاتسامح وممارسة الامبرياليّة فكرًا وممارسة على كلّ المخالفين لها داخل شعوبها وخارجها.

٦- نعتقد أنّ التسامح فضيلة كبرى للشجاعة، وهو في الوقت ذاتهُ مطمح كلّ الفلسفات الإنسانيّة والأديان، وتقييدهُ بشروطٍ ليس خارجًا عن أسسه النظريّة في الأديان والفلسفات، وحتى عن المبادئ الأمميّة، إنّما هو تقيدٌ لصلاحيّاته الواسعة ولغايته النبيلة في نشر السلم والأمن والتعايش بين البشر. فالإنسانيّة اليوم مزّقتها الصراعات وأنهكتها حالات العنف وأنواعه، وإذا أردنا السلام يجب أن لا نضع قيدًا للتسامح، لأنّ أيّ قيدٍ له، إنّما هو قتل للتسامح؛ لأنّه أداة لسعادة البشر، وما يمارس الآن

من قِبَل الغرب من تعصّب واستعلاء على الآخرين واحتقار ثقافاتهم ودياناتهم وازدرائها، إنّما هو بمثابة انقلاب على تلك الفلسفات والمبادئ الأمميّة التي تبنّت ثقافة التسامح اللامشروط، وادّعت حمايتها بعد تبنّيها قبل قرن من الزمن وأكثر، في عودة إلى ثقافة الاستعمار عبر الاستشراق القديم من جانب، وعبر الأعمال العدوانيّة والتآمريّة على كلّ من يخالفها أو يريد أن يتحرّر من عبوديّتها.

٧- **أخيراً:** تبيّن من خلال البحث في ثقافة التسامح والأبعاد الحضاريّة المتصلة بها، عند الغرب على وجه الخصوص، أنّها ثقافة غائبة كلّ الغياب في الغرب الأوروبيّ المعاصر، ولا نُخرج أنفسنا من هذه التهمة سواء أكان مع أنفسنا، أم مع غيرنا ممن تربطنا بهم روابط الدم، والقرابة، واللغة، والتاريخ، بل وحتّى روابط العيش المشترك، وروابط الإنسانيّة، وكم نحن بحاجة إلى نشر هذه الثقافة، من الناحية النظريّة (كتابة - تأليفًا - تدريسًا - وعظًا وإرشادًا)، ثم اتّخاذ الأساليب المناسبة لتوجيه الناس وتدريبهم على ممارستها، ولكنّ هذا لا يتحقّق إلّا بإرادة خيّرة، مدفوعة بقوّة العقيدة والإيمان بها، وإرادة قويّة مدفوعة بقوّة القانون والسلطة الملزمة للأفراد، والجماعات مرحليًّا، حتى تتحوّل في وجداننا وعقولنا إلى جزء من هويّتنا الذاتيّة، بل وعقيدتنا التي ندين بها لله وحده.

المصادر والمراجع العربية

1. (دي متري، فولتير، القاموس الفلسفيّ، ورسالة في التسامح الدينيّ، ترجمة وعرض: وول ديورانت في: (قصّة الفلسفة) ترجمة: محمد فتح الله المشعشع، ط٢، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٥م.

٢. أندريه لالاند، القاموس الفلسفيّ، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط٢، دار عويدات، بيروت-باريس، ٢٠٠٢م، مج٣.

٣. أندريه لالاند، فيلسوف ومؤرخ فرنسي(١٨٦٧-١٩٦٣م)- الموسوعة الفلسفيّة،ويكبيديا، ج٣،

٤. باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والساسة، ترجمة وتعليق: د. حسن حنفي، عرض: منتدى شباب سوريا، في: souriaa.net. وقارن: ول ديورانت، قصّة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، ط٥، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٥م، وقارن: كذلك: إيكو أومبرتو -أين تقف حدود التسامح؟- مجلّة: أبواب – العدد٥، ١٩٩٥.

٥. برهان غليون: الدين والدولة، ط١، المؤسّسة العربيّة للدارسات والنشر، بيروت،١٩٩١م.

٦. بن عشور عياض- حقوق الإنسان: أيّ حقّ؟ وأيّ إنسان؟- مجلّة: الفكر العربيّ المعاصر- العدد ٨٣/٨٢. ديسمبر ١٩٩٠.

٧. جان جاك روسو، في العقد الاجتماعيّ، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط١، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٣.

٨. جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود، ط١، مطابع سجل العرب، القاهرة،١٩٦٧م.

٩. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها من الفرنسيّة: حيرش بغداد محمد، مجلّة اللسانيات، العدد: ٣٦، شتاء ٢٠٠٨، في: www.google.com والعنوان الإنجليزيّ ترجمة الباحث.

١٠. روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، ترجمة: د. عادل العوّا، ط٤، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٩.

١١. عمانوئيل كانط، مشروع السلام الدائم، (كتيّب)، ترجمة وعرض د. عبد الغفار مكاوي، في بحثه الأزمة أم الإبداع، مجلّة فصول عدد (؟؟) لسنة ١٩٩٤.

١٢. فردريك نيتشة، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، ط١، المكتبة الثقافيّة، بيروت، ب.ت.

١٣. كانط، نقد العقل العمليّ، ترجمة: أحمد الشيبانيّ،ط١، دار اليقظة العربيّة، بيروت، ١٩٦٦م.

١٤. منصف بن دحمان، حقوق الإنسان والديمقراطية لمحمد سبيلا، مجلّة: فكر ونقد، السنة الأولى، العدد٤، ديسمبر ١٩٩٧.

١٥. هوفمايستر بيتر- فريديريك نيتشة» مغامرة التفكير» -مجلّة فكر وفن-العدد٧٣، السنة ٣٨. ٢٠٠١.

١٦. يوحنّا النقيوس [تاريخ نصر ليوحينا النقيوس] ترجمة ودراسة وتعليق: د. عمر صابر عبد الجليل. طبعة القاهرة، سنة ٢٠٠٠م.

١٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط١، دار القلم، بيروت، ب.ت؛ وقارن: د. عبد الرحمن بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة-م.ع.د.ن-ط١، ١٩٩٦.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Lagrée Jaqueline-La religion Naturelle-P.U.F-1ere édition, Mai1991

2. 16. Cassirer Ernest-La philosophie des Lumières-Traduit de L'Allemand et présenté par : Pierre Quillet. Fayard (Paris), 1966, p 183

3. Eco Umberto -Définition de L'intolérance- Magazine littéraire (Paris)-n° 363, Mars 1998.

4. Definitions Alain, les Arts et les Adieux, p.152 وقارن: Dizionarioi the Political,1169.. TEA 199, Milano

5. from:wapedia of Jewish ,last reference. john, Lewis (2006), pp.25 -36

ترجمة ملخّصات المحتوى بالإنجليزية

Summaries of Researches and Articles

and political ideologies; he also discusses the traits which discriminates it from its European origin and the role the Angelic Protestantism has played in bestowing uniqueness and boastfulness over the rest of the world with a claim that the USA is the land hosting salvation for the rest of humanity.

- The Egyptian Researcher Sabrin Zaghloul Al-Sayed Shaaban wrote a research titled "The Ascending Faith and the Deteriorating Atheism" in which she presented a reading of William Lane Craig's experience in refuting the atheist tendencies; she saw that the dialectical courses between the theologians and the secularists in the West embed some extraordinary indications most salient of which is the forceful return of the religious faith among a rather big number of philosophers and thinkers.
- The Egyptian Researcher Mahmoud Kishanah wrote about "The Precluding Theology" in which he analytically and critically discusses Hegel's vision of Islam starting from his theological experience in approaching the religious other that projects the obvious theological dimension in Hegel's vision of Islam.
- Eventually, the Yemini Researcher Abdullah Muhammad Ali Al-Filahi wrote a research titled "Tolerance and Its Civilizational Dimensions in the Western Philosophy" in which he presents for an analysis of the theoretical dimensions of the tolerance thesis, then he points out its deficiencies at both the theoretical and the applied levels.

analytically and critically discusses five views of five great theology philosophers in the West and they are: Walter Terence Stace, Richard Granville Swinburne, William Payne Alston, Rudolf Otto and William James.

You will read in the Section "Etymologizing Researches":

- The Moroccan Researcher Muhammad Bin Omar wrote "The Originality of Methodology in the Arabic Islamic Heritage," in which he defends the presence of methodology in the sciences of the Arabic Islamic heritage based on the idea that methodology represents controlling courses and organizing mechanisms leading to epistemology, opposite to what some researchers claim that the overwhelming and the dominating in the heritage practices is the concentration on the contexts and betting on them instead of concentrating on the productive mechanisms and methodologies of those contexts.

- "Islamization of Human Rights" was written by the Lebanese Researcher, Muhammad Tay, who presented a thesis saying that heavenly religions have been revealed to save humanity from depravity, injustice and retrogression; he sees that they have produced a revolution at all levels related to Man whether in terms of its spiritual or materialistic aspect.

In the Section "The Islamic World and the West" a set of researches have been included and will be presented as follows:

- The Lebanese Researcher Mahmoud Haidar wrote under the title "Protestantism and the Chosen Empire" in which he sheds light on the historical American experience as a religious experience in its roots and its theological constituents

religious experience the way anthropology ascertains that and the historical trend does in the modern west; because of that the author seeks to points out the concept of revelation through discussing three international theories in this concern.

- "The Experience of God" is the title chosen by Ali Shirwani to write about in which there is a presentation of the American philosopher, William Aliston's vision, and its comparison with the basics on which the Islamic vision is based in this context. He clarified the extent of the possibility of realizing the experiential knowledge of God, praise be to Him, and its scope according to the inspirational Islamic teachings which ascertain the possibility of knowing Him, praise be to Him, evidentially, presenting the subject in a style comparing the pivotal theological precepts of Christianity and Islam.

- The Egyptian researcher Abdel Halim A'tiyeh wrote "Personalism and Testing the Divine Knowledge" in which he differentiates between the historicism of the religion in which the Western intellect wanted to stain the religion aiming at taking the trait of sanctity off it and the subjective historicism when the Western religious experience took place ever since the Roman Empire converted to Christianity down till the modernity times; all of that through criticizing the Christian religious experience in the writings of Maurice Nedoncelle.

- The academician specialist in theological philosophy, Jaber Musawi Rad, wrote his research under the title "The Credibilities of the Religious Experiences" in which he

Summary of the Research Essays
Included in the 22th Issue of Al-Istighrab

Al Istighrab Issue #22 of Winter 2021 has been released, and it includes the religious experience in addition to a series of researches and studies which a number of researches, thinkers and academicians from both the Arabic and the Islamic regions. In the following, we will briefly present for the contents of the researches and the studies included following the set serialization of the sections:

- In the Preface, Editor-in-chief Mr. Mahmoud Haidar wrote about the religious experience in which he presents an interpretive and critical vision of the concept starting from what the Western epistemological field was founded on.
- In the Portfolio, there is a set of choice studies and researches sequenced as follows:

❖ A co-authored essay by Professor Muhammad Legenhausen and the Iranian researcher Ali Akbar Ahmadi Eframjani, whose title is "The Religious Islamic Experience" in which a critical discussion is conducted over the origin of the religious experience in its Western version besides pointing out the basic elements that make it different from the Islamic conceptual version of the religious experience; both authors sought to conduct a thorough tracking of the origin of the religious experience in the realm of the Islamic intellect.

❖ Under the title "Revelation is not a Religious Experience," Researcher Ali Rida Qaemi Niya discusses by analysis and criticism the thesis of the revelation as being a historical

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

22

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 22- 6th Year - 1442 H - Winter - 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. SAT'TAR AL A'RAJI	DEAN OF JURISDICTION FACULTY, AL QUFAH UNIVERSITY
PRO. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WAE'LY	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

22

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.22 - 6th Year 1442H. Winter - 2021

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بطاقة اشتراك في مجلة الاستغراب

Occidentalism

AL.ISTIGHRAB

يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: $100، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: $150، مؤسسات حكومية: $200

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: أرضي:..... خلوي:.....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

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
Pro.Dr. Mohammad Sabila	Morocco
Majdi Izziddin Hassan	Sudan

Translators

- Asaad Mandi Alkaabi
- Tarik Osaili
- Hasan Ali Matar
- 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 .

الاستغراب
AL-ISTIGHRAB
occidentalism

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.22- 6rd Year - 1442H - Winter 2021

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com

تطبيق المجلة
app qrcode